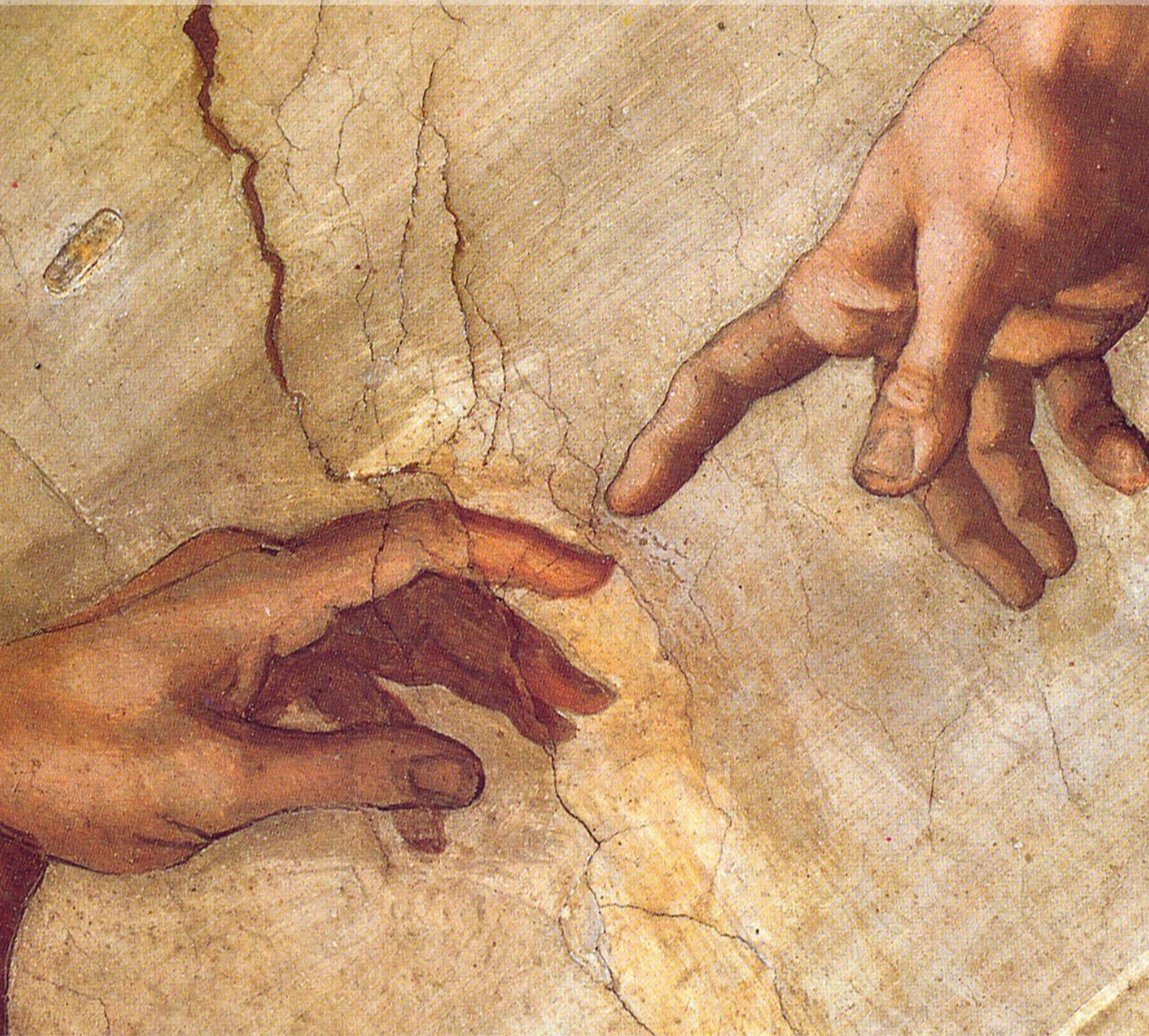


Cátedra libre de pensamiento Cristiano
Seminario San José de La Plata



DIOS *y el* Hombre

Volumen 2 - 2018

Dios y el hombre

ISSN 2618-2858

Calle 24 N° 1630

B1904DCJ – La Plata

Equipo editorial

Directores de la revista

Mons. Mg. Alberto G. Bochaty

Pbro. Dr. Diego J. Bacigalupe

Equipo editorial

Ariel Ferrari

Francisco Orioli

Juan Francisco Pappalardo

Juan Marcos Degl'Innocenti

Matías Villareal

Nahuel Dejean

Tomás S. Gutiérrez

Consejo académico

Dr. Alberto Palacios

Pbro. Lic. Gonzalo Huarte

Pbro. Lic. Jorge González

Dr. Juan T. Nápoli

Pbro. Dr. Lucio Florio

Pbro. Dr. Luis Alboniga

Pbro. Lic. Manuel Arrieta

Trad. María C. Pérez Galimberti

Prof. María C. Rodríguez Franco

ÍNDICE

<i>Editorial</i>	5
------------------------	---

Ensayos y artículos científicos

Mons. Dr. Miguel A. Barriola: <i>Principio del alcance comunitario en la vida de la comunidad creyente</i>	9
---	---

Pbro. Dr. Pablo N. Pastrone: <i>El viaje del misionero vicentino Jorge María Salvaire a las tolderías de Manuel Namuncurá (1875). Un testimonio de la religiosidad araucana</i>	27
--	----

Dra. María de los Ángeles Bacigalupe: <i>¿La neurociencia educacional como espacio propio de la educación es posible?</i> .	41
--	----

Lic. Emiliano Turchetta: <i>Los comienzos del Renacimiento Medieval: San Severino Boecio y el tratado De institutione musica</i>	59
---	----

Artículos de divulgación

Diác. Santiago Alemán: <i>Culto y devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Una aproximación histórica</i>	71
---	----

Prof. Francisco Orioli: <i>Nietzsche, Freud y Komar: El fundamento antropológico de la terapia</i>	87
---	----

Sem. Martín A. Cescutti: <i>Divagaciones sobre la música sacra I. ¿Por qué canta la Iglesia?</i>	93
---	----

Reflexiones, reseñas y comentarios

Dr. Eduardo M. Quintana: <i>Exposición ante diversas comisiones de la Cámara de Diputados de la Nación en el debate sobre el aborto (22 de mayo de 2018)</i>	109
---	-----

Pbro. César A. Torres: <i>XXVII Encuentro Nacional de Formadores de Seminarios</i>	113
---	-----

Pbro. Dr. Diego J. Bacigalupe: <i>Dos notas sobre la nueva Ratio para la formación sacerdotal</i>	117
--	-----

Mons. Héctor R. Aguer: <i>La formación sacerdotal: ¿está superado el Vaticano II?</i>	129
--	-----

EDITORIAL

La palabra *publicación* es un término que viene del verbo latino *publico*, el cual tiene diversos significados. Desde la "confiscación de bienes" hasta la estricta "publicación de una obra", todos los sucesivos sentidos indican que algo se vuelve de dominio público, de incumbencia del pueblo.

Llamamos *publicación* nosotros también al lanzamiento de una revista como la que tenemos el agrado de presentar. Se trata del segundo número de la Revista *Dios y el hombre*, una iniciativa conjunta de la Cátedra Libre de Pensamiento Cristiano de la Universidad Nacional de La Plata y del Seminario Mayor San José de la misma ciudad. Pero, ¿qué es lo que queremos *hacer público* con ella?

A través de este espacio nos proponemos colaborar con el diálogo entre la fe y la cultura. Los múltiples puntos de contacto entre ellas nacen de la misma naturaleza humana. Es uno y el mismo el hombre que nace y crece en este mundo, y que tiene un destino eterno como hijo de Dios. Es uno y el mismo el hombre que cultiva su inteligencia en la Universidad (o donde fuera) y que está llamado a la

Bienaventuranza eterna. La relación entre la cultura y la fe es *vital*, porque la *cultura* no es reductible a prácticas y productos exteriores al hombre; es ante todo algo *del* hombre.

Nos referimos, pues, a un doble modo de entender la cultura, subjetiva u objetivamente. Llamamos *cultura subjetiva* al despliegue de las capacidades de cada hombre que lo hacen obrar de manera más (o menos) humana; y llamamos *cultura objetiva* a los productos de tal despliegue. No cabe duda de que ambas dimensiones se retroalimentan. Todos hemos recibido de otros el lenguaje, los modales, ciertas formas de vivir, cierta educación, es decir, productos de la cultura objetiva que provienen, con mayor o menor cercanía, de la cultura subjetiva de otras personas. Al mismo tiempo, constatamos que grandes genios son capaces de contribuir de manera decisiva a la riqueza de la cultura objetiva. Esto que se nota en ciertas personas, sin embargo, es común a todas. Todos tenemos algo que aportar al acervo y la comunicación de la cultura.

¿Cuándo aportamos algo a la cultura objetiva? No se trata, a decir



verdad, de una *decisión práctica*. El aporte de cada persona a la cultura objetiva se da en la medida en que la asimilación de esa cultura por parte de ella no se haga de manera automática, sino reflexiva. Es decir, que no se haga simplemente porque es recibida sino porque es *verdadera*. He aquí la clave del asunto. Lo que asumimos como verdadero es lo que transmitimos. Lo que descubrimos como tal es lo que aportamos a otras personas.

Lo *verdadero*, que, junto con lo *bueno* y lo *bello*, constituye la fuente de las decisiones más trascendentales de cualquier persona –aunque a veces no se tematizan totalmente–, resultan ser las bases de la cultura subjetiva y el origen de la cultura objetiva. Al mismo tiempo, aparecen como el criterio de juicio sobre la cultura objetiva. No conviene asumir como propio lo que no sea verdadero, bueno o bello, lo que nos lleve a pensar u obrar por debajo de lo que somos: *personas*. La persona humana, además de ser solidaria en su naturaleza con los animales, ejerce la racionalidad abstracta que la distingue de ellos. Sin embargo, la última respuesta sobre su razón de ser la encuentra en su Creador. Asumir la verdad, la belleza y la bondad de la fe de manera subjetiva *se vuelve*, inevitablemente, cultura objetiva: *la fe se hace cultura*.

Pero, volviendo al inicio, ¿qué queremos hacer público con este volumen? Aquello que cada uno de los autores del mismo ha asumido

como propio, que ha profundizado y conocido como verdadero, bello o bueno, que hace a los quehaceres de las diversas regiones del saber humano, al conocimiento de la Revelación de Dios o a la interrelación entre ellos, todo esto es lo que deseamos que llegue por este medio a cuantos quieran recibirlo.

En el presente número contamos con diversos aportes. En la primera sección (*Ensayos y artículos científicos*) tenemos, en primer lugar, un artículo del p. Miguel Barriola acerca del principio comunitario en la comunidad creyente, un estudio sobre la Iglesia del Nuevo Testamento que ilumina la vida comunitaria eclesial entera. Después, encontramos un estudio del p. Pablo Pastrone sobre la misión que realizara el p. J. M. Salvaire entre los araucanos, y los testimonios de su religiosidad que recogió. En tercer lugar, tenemos una presentación de la Dra. María de los Ángeles Bacigalupe que intenta mostrar los alcances y las posibilidades de una rama de las Ciencias de la Educación en constante crecimiento: la *neurociencia educacional*. Por último, el Lic. Emiliano Turchetta nos ofrece una comprensión del tratado *De institutione musica* de San Severino Boecio en su tiempo, cubriendo la dimensión histórica cuanto la musical.

En la segunda sección (*Artículos de divulgación*) encontramos tres estudios de



recientes graduados o de seminaristas. En primer lugar, el diác. Santiago Alemán nos habla de los orígenes de la devoción al Sagrado Corazón. A continuación, el Prof. Francisco Orioli ahonda los fundamentos antropológicos de la terapia psicológica. En tercer lugar, el sem. Martín Cescutti inicia una serie de trabajos con el objetivo de mostrar la importancia de la música en la Iglesia.

En la tercera sección (*Reflexiones, reseñas y comentarios*) encontramos algunos comentarios de actividades o documentos y un par de trabajos que, por su estilo principalmente oral, no caben en la primera sección de la Revista. En primer lugar, tenemos la exposición del Dr. Eduardo Quintana ante diversas comisiones de la Cámara de Diputados de la Nación sobre la discusión sobre el aborto. Después, una reseña del p. César Torres (del Seminario Metropolitano de Buenos Aires) sobre el encuentro de Formadores de Seminarios que tuvo lugar en la Capital Federal en febrero de este año. En tercer lugar, un comentario sobre la nueva *Ratio* para la formación sacerdotal. Cierra el presente volumen la *lectio brevis* que diera Mons. Héctor Aguer, hoy Arzobispo emérito de La Plata, en el Seminario San José el 7 de marzo del corriente año al inaugurar el ciclo lectivo.

La mención final nos lleva a un último punto a destacar. El día 16 de junio de 2018 inició su ministerio pastoral en la Arquidiócesis de La

Plata Mons. Víctor Manuel Fernández. Desde esta Revista saludamos a nuestro nuevo Arzobispo y deseamos que descienda la bendición del Señor sobre su tarea, así como agradecemos a Mons. Héctor Aguer por todo su trabajo, enseñanza y estímulo, entre tantas cosas, para fundar la *Cátedra Libre de Pensamiento Cristiano* y para apoyar los inicios de este trabajo conjunto entre dicha Cátedra y el Seminario San José que llamamos *Revista Dios y el hombre*.-



PRINCIPIO DEL ALCANCE COMUNITARIO EN LA VIDA DE LA COMUNIDAD CREYENTE

THE PRINCIPLE OF THE COMMUNAL SCOPE IN THE LIFE OF THE FAITHFUL COMMUNITY

Mons. Dr. Miguel Antonio Barriola

Resumen

Según los "Hechos" de Lucas la comunidad eclesial no se basaba sólo en motivos sociales (clases) o psicológicos (simpatías), sino en la fe y sobre todo la Eucaristía. La comunión de fe engloba todos los planos de la vida humana. Esta verdad y praxis es confirmada en las correcciones de S. Pablo a las divisiones sociales de la Iglesia de Corinto, presentes hasta en la celebración de la Eucaristía. Separatismo de clases no armoniza con la entrega de Cristo por todos. Sin embargo tales errores no autorizan una "huelga de Eucaristía".

Palabras clave: Koinonía - participación - fracción del pan - División - Comunión - Entrega de Cristo.

Abstract

According to the "Acts" of Luke, the ecclesiastic community bases not only in social motives (classes) or psychological (sympathies), but in faith and over all, in the Eucharisty. The communion in faith includes all dimensions of human life.

This truth and practice is confirmed by the Pauline corrections of social divisions in the Corinthian Church, even in the Eucharistic celebrations. Separations of classes do not harmonize with Christ's selfdelivery for all. However, such errors do not justify any "strike of Eucharisty".

Key words: Koinonía - participation - brod'sfraction - Division - Communion - Christ's selfdelivery



Comunidad y moral en los Hechos de los Apóstoles

El Señor Dios escogió a personas singulares (Abraham, David, etc.), pero siempre en vistas a formar "su pueblo". De modo que las relaciones con él nunca podrán adoptar un tinte individualista.

Igual entronque comunitario de la fe y la consiguiente práctica moral se imponen en la Definitiva Alianza y en la vida de la Iglesia cristiana, nuevo pueblo de Dios (I Ped 2, 9 – 10).

Tal es la existencia de las primeras comunidades, con sus aciertos, puestos de relieve, sobre todo, por los Hechos de los Apóstoles y también con sus yerros a corregir, según las severas intervenciones de Pablo.

1 – Los "Sumarios" de Hechos 2, 42-47; 4, 32-37; 5, 12-16¹

Las características de la primera Iglesia desarrollan la respuesta a la pregunta formulada

¹ El primero parece ser fuente de los demás, porque algunos de los temas allí tratados se presentan después en los otros dos. De ahí que algunos lo califiquen como "el sumario de los sumarios". Pese a que cada uno recibe su perfil propio (2, 42-47 acentúa la vida de piedad; 4, 32-37 detalla más la comunidad de bienes -introduciendo el episodio de Ananías y Safira-; 5, 12-16 resalta la actividad taumática de los apóstoles), nos detendremos en el primero, ilustrándolo con las analogías y matices que ofrecen los otros dos. Pese a su brevedad contienen abundantes riquezas, que no podremos indagar a fondo.

por los oyentes de Pedro en Pentecostés: "Hermanos ¿qué debemos hacer?" (Hech 2, 37). Una inquietud que apunta directamente a la moral. Los cuadros que siguen responden en parte a la historia y también al ideal que el autor propone en ellos

Ahora bien, después del solemne ingreso a la comunidad, por medio la conversión y el bautismo (2, 38-41) de "alrededor de tres mil personas", introduce Lucas el primer panorama de la práctica ordinaria en las primeras comunidades.

a) Catequesis constante

En Hech 2, 42 se destaca la "perseverancia de todos en la enseñanza de los apóstoles".

Tal constancia enlaza con el núcleo primitivo (1, 14) y es reiterada en el v. 46. Se está indicando con ello que no basta con haber escuchado el primer anuncio misionero. En adelante se requiere un trabajo asiduo en comprenderlo siempre mejor, por medio de la explicación apostólica. En torno a ella han de permanecer unidos para toda la vida. Ya de aquí se desprenden consecuencias morales, tanto para los responsables de la comunidad, como para quienes son por ellos dirigidos. A la tarea de los apóstoles en su ministerio específico de testigos de Cristo, corresponde la firmeza de los creyentes en aceptar y seguir la enseñanza. Si los apóstoles permanecieran fieles, pero los



creyentes se apartaran de la doctrina recibida, buscando en otro lado ideas tenidas por más actuales, romperían la unión que los une a los apóstoles y, al abandonarlos, se alejarían del mismo Jesús. Aunque la "doctrina de los Apóstoles" era todavía rudimentaria, sin las profundizaciones que ellos mismos irían llevando a cabo (ver: Hech 11, 15-16; toda la teología paulina, etc.), era normativa para la Iglesia. La obligación de enseñar en los maestros y la correlativa obediencia de los fieles encuentra aquí uno de sus fundamentos.

b) La *Koinonía*

El segundo aspecto, en el que todos se mantenían unidos, está indicado con un término genérico: "la comunión" (*koinonía*), palabra que figura una sola vez en los Hechos². Es difícil decidirse por un sentido concreto. Con todo, dado su parentesco con otras de igual raíz o con situaciones análogas en los restantes sumarios, se puede entender el vocablo impreciso como incluyendo todos los aspectos que,

² En otros lugares del N.T. reviste estos sentidos: 1) la unión espiritual de los fieles con Dios (I Jn 1, 6), con Cristo (I Cor 1, 9; Filip 3, 10), con el Espíritu Santo (I Cor 13, 13; Filip 2, 1). 2) Poner a disposición de todos los bienes necesarios a la existencia terrenal (Hebr 13, 16). 3) La unión que resulta de la participación en la "sangre y cuerpo de Cristo" (I Cor 10, 16). 4) El gesto de solidaridad concretizado en la colecta de las iglesias (Rom 15, 26; II Cor 8, 4; 9, 13).

ya antes y después, el mismo Lucas va determinando.

Germinalmente se da casi como una unidad local (1, 14; 2, 1), que enseguida se vuelve social y, dado que se funda en la fe (se repite el apelativo "creyentes": 2, 44; 4, 32; 5, 14), se vuelve espiritual bajo diversas manifestaciones: la unidad cultural, de los ánimos que, casi necesariamente, desemboca en la comunidad de bienes. Se insinúa desde ahora cómo la unidad y su factor amalgamante, la misma fe, alertan contra cualquier tipo de disensión o diferencia proveniente, por ejemplo, de la posición social acomodada o indigente. A la enseñanza de los Apóstoles, en cuanto anuncio, corresponde la unión fraterna como respuesta vivida. El Evangelio no es genuino, sin una repercusión comunitaria en la existencia cristiana.

c) La Eucaristía

En tercer lugar se hace referencia a elementos superiores a la mera buena voluntad, que pudieran aportar los componentes de la comunidad: la "fracción de pan" y "las oraciones". La primera es un término técnico de Lucas, que se refiere a la celebración de la Eucaristía³. Los cristianos, pues, no

³ El verbo *kláo* (romper), usado en 2, 46, aparece unas 15 veces en el N. T., especialmente en Lucas y casi la mitad de ellas en relación con la Eucaristía. En 2, 42 vemos el sustantivo *klásis*, que figura sólo otra vez más en el relato de Emaús,

basaban su comunión sólo en sentimientos humanos, sino que, en sus reuniones cultuales confesaban que no podían mantenerse con sólo sus fuerzas naturales. Siempre alimentaban el vigor de su cohesión en la Mesa de Señor y la oración. Hablaban con Dios antes de dirigirse a los hombres. Podían encarar los problemas de la vida, porque primeramente se medían con Dios⁴.

Insistirá otra vez el autor sobre este rasgo en el v. 46, donde parece que se va perfilando como el distintivo de la Iglesia cristiana, ya que se dirá que, en sus comienzos, frecuentaban todavía "todos los días el templo", pero además: "partían el pan en sus casas y comían juntos con alegría y sencillez de corazón". Habiendo ya apuntado la semejanza de este pasaje con Lc 24, 25-30⁵ teniendo en cuenta Hech 20, 7 y I

precedido justamente de la exégesis escriturística con que el Resucitado fue abriendo los ojos de Cleofás y su compañero (Lc 24, 25-30). No cabe duda de que se trata de un anticipo de las características propias de las comunidades creyentes de Hechos, "Constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles" y en "el partir del pan" (Hech 2, 42).

⁴ Esta perseverancia en la oración (tema preferido de Lucas) es confirmada en el recurso constante a ella: para decisiones fundamentales (elección de Matías: 1, 24; de los siete servidores helenistas: 6, 6; de los presbíteros en las comunidades locales: 14, 23, etc.); a fin de ser fieles durante las persecuciones (contra los apóstoles: 4, 23-31; contra Pedro: 12, 5. 12); como preparación para recibir los dones divinos (el Espíritu Santo: 1, 14; alcanzar el conocimiento de las disposiciones de Dios: 4, 23-30; 10, 9. 30; 11, 5, etc.).

⁵ Ver: nota 3.

Cor 11, 17-34, es obvio que se trata de comidas fraternas que se enlazaban con las que los apóstoles tuvieron con Jesús y, en modo particular con la de la Última Cena. En efecto, no se podría entender que el autor se preocupara en decir que los fieles "perseveraban" en servirse una comida ordinaria. Semejante constancia no es una señal distintiva de la vida cristiana. Estamos, pues, ante una mesa solidaria, que ofrecía a los miembros más pobres de la comunidad la posibilidad de beneficiarse de su ración cotidiana de alimentos, gesto que se desprendía de la fe y el amor irradiados por la entrega de Cristo a todos los hombres.

Fraternidad, participación y celebración de la fe estaban fusionadas en la única comida. En consecuencia, el culto no podía verse desligado de la moral.

Se enfatiza también la unidad de alma, no el mero encontrarse todos juntos. *Omothymadón*, en efecto, indica igualdad en el *thymos*, el ánimo.

d) Comunidad de bienes

Como resultado de lo expuesto, se llega a una *koinonía* concretizada en el "tener todo en común" (*ápanta koiná*: v. 44). El verso siguiente determina más, precisando que se trata de las "propiedades" (*ktémata* significa bienes inmuebles) y "sustancias" (*hypárxeis* indica posesiones en general). Todo esto



era "vendido", distribuyendo lo recabado en dinero a medida de las necesidades, por intermedio de los apóstoles (como surge de 4, 15).

En realidad no se quiere dar a entender que no había propiedad privada, sino que "nadie *consideraba* suyo nada de lo que tenían", según se especifica en 4, 32⁶. Por tanto, se sobreentiende que los cristianos no abandonaban sus propiedades por principio, sino que no se consideraban patrones absolutos de las mismas, poniéndolas a disposición según se presentaran las necesidades de los hermanos; "comprando como sin poseer nada" (I Cor 7, 30).

La generalidad de 2, 45 recibe también una nueva determinación en 4, 34, donde se especifica que "los que poseían tierras o casas las vendían". Por consiguiente, los que vendían en 2, 45 eran solamente terratenientes y propietarios de inmuebles.

De igual modo, por parte de los beneficiados se precisa que, recibían "según la necesidad de cada uno" (2, 45 y 4, 35), con lo que se insinúa que no todos gozaban en la vida de iguales recursos, suponiendo asimismo que cada uno seguía ganándose la vida, poseyendo y administrando sus bienes.

Es posible todavía ajustar más la visión, si se tiene en cuenta la totalidad de información, que ofrece

Lucas. No se puede sacar la conclusión de que, aún entre los propietarios, todo el mundo se desprendía de sus casas. Hay noticias que contradicen semejante supuesto. En efecto, por 2, 46 y en 5, 42 sabemos que la fracción del pan y otras reuniones comunitarias se llevaban a cabo "en las casas". También se informa en 12, 12 que María, la madre de Juan Marcos, era la dueña de la casa, en la que se juntaba la asamblea. Felipe, uno de los siete, posee también su casa (21, 8).

Por ende, sería iluso imaginar un desprendimiento generalizado, a la manera de los miembros de una orden mendicante, ya que si todos se deshacían de la morada donde habitaban, se habría logrado por algún tiempo un estado de prosperidad con el resultado de lo vendido, pero se arrastraría no menos la pesada carga de tener que encontrar techo para la masa de los cristianos. Se deberá, entonces, entender que, por lo común, se seguía habitando en la propia casa y que algunos de los que disponían de otras propiedades, que les rendían ganancias, las vendían con el fin de ayudar a los indigentes.

Tal interpretación se confirma con el ejemplo, que sigue inmediatamente después del segundo sumario (4, 36). El autor, en efecto, destaca la generosidad de Bernabé: "Poseyendo un campo, lo vendió, aportó el dinero y lo depositó a los pies de los apóstoles". Es raro que Lucas se repita casi

⁶ Se emplea el verbo *hypárjō*, muy frecuente en Lucas y que significa la idea de posesión.



literalmente; y llama igualmente la atención que use para elogiar a sBernabé un modo de actuar que sería habitual en todos los cristianos, porque lo que es común no tiene por qué ser resaltado expresamente en uno. Se sigue que está dando a entender que un paso así era más bien raro, insinuando, que no se ha de tomar al pie de la letra aquel "todos" de 2, 42 y 4, 34.

Esta matización encuentra un nuevo apoyo en el caso de Ananías y Safira (5, 1-11). Cometieron una falta, al no entregar íntegra la cantidad obtenida, pero no porque estuvieran obligados a total desprendimiento, ya que el precio de la venta seguía estando a disposición de la pareja. En efecto, Pedro no los reprende por haber retenido algo, ya que nada habría pasado en caso que no hubiesen vendido y aún después de la venta, hubieran usado según su propio criterio el dinero (5, 4). El fraude consistió en haber intentado engañar a Dios, su Espíritu y los apóstoles (5, 4. 9), haciéndoles creer que habían aportado la suma entera de lo conseguido.

De todo esto se desprende que la propiedad privada no era considerada como pecado contra la *koinonía*. Era corrientemente admitida, aunque no para "uso y abuso", sino teniendo en la mira modos libres, no impuestos por regla alguna, de salir al encuentro de los necesitados en la Iglesia. Lo cual está de acuerdo con la visión de Pablo, que considera la *koinonía*, no como "comunismo forzado", aunque sí

como imperativo de la caridad, indicando que "sobre toda propiedad privada grava una «hipoteca social»" (Juan Pablo II, 1982, p. 397). Sirva de ejemplo II Cor 8, 13-14:

No se trata de aliviar a otros pasando vosotros estrecheces, sino que, por exigencia de la igualdad, en el momento actual vuestra abundancia remedie la falta que ellos tienen, para que un día la abundancia de ellos remedie vuestra falta, y así haya igualdad.

Si las advertencias anteriores nos llaman a prudencia en cuanto a la generalización de esta actitud, con todo, otros apuntes de Lucas nos invitan a no minimizar la generosidad de los primeros cristianos. Hech 6, 1 informa que muy tempranamente había sido organizada una "distribución diaria de los alimentos" especialmente en favor de las viudas. Experimentaron enseguida que se imponía una reorganización de tal servicio, para evitar fricciones entre "hebreos" y "helenistas". La existencia de una ayuda de este género constituía necesariamente una carga, que no podía ser llevada adelante sin una caridad generosa y desinteresada.

De hecho, la comunidad de Jerusalén no tardó en conocer la indigencia y tuvo que recibir la ayuda de otras Iglesias, según informa el mismo Lucas (11, 29-30) y también Pablo (Gál 2, 10; I Cor 16,1-4; II Cor 8-9; Rom 15, 25-28).

Sin embargo, aquellos intentos, que no fueron del todo



coronados por buenos resultados, transmiten, así y todo, un mensaje permanente. Enseñan que la moral cristiana es incompatible con un apego egoísta a las riquezas de este mundo, que la comunión de fe engloba todos los planos de la vida humana, y que es ilusorio pretender entrar en comunión con Jesucristo, sin hacer partícipes de los bienes propios a los "necesitados". La comunión cristiana no admite divisiones entre culto y vida, entre cristianos acomodados y menesterosos (Ver también: Sant 2, 1-7).

Muy a tono, pues, con la teología de Lucas, esta *koinonía* señala la postura cristiana ante la riqueza. Se abandonan los propios bienes, no por el deseo de ser pobre, a la manera de un filósofo estoico o cínico. Y mucho menos como un revolucionario, comprometido en una lucha de pobres contra ricos, para imponer una justicia social. Tan es así que en *Hechos* no se encuentra una sola vez la palabra "pobre" y la única vez en que se habla de "indigentes" (4, 34) es para negar que los hubiese en la comunidad de Jerusalén. No interesa tanto la pobreza, cuanto que no haya pobres entre los hermanos. La meta perseguida consiste en que cada uno acceda a satisfacer sus necesidades vitales y que los que se vean privados de esa posibilidad la encuentren en la generosidad de los demás. Para poner por obra tal entrega, los creyentes han de sacar inspiración y fuerzas de la fe y de la misma vida compartida entre todos.

Existieron, se dan en la actualidad y seguirán apareciendo sociedades filantrópicas. Pero la Iglesia no es esto en primer lugar. Es un organismo vivo, que se nutre de Dios en la oración y en el "pan partido" y "compartido" de la Eucaristía. Con todo, iría en contra de la fuerza expansiva del amor, el que no se extendiera también hasta estas consecuencias de orden económico y necesidades primordiales.

He ahí un reto urgente para nuestros días, en que los cristianos del hemisferio norte no saben qué hacer con el dinero, cuando inmensas mayorías de los del sur a duras penas pueden sobrevivir.

e) **Comunión de almas**

Si bien encontramos expresiones greco-latinas bastante similares a la descripción lucana de la *koinonía* de los cristianos⁷, sobre

⁷ Aristóteles describe la amistad como "un alma habitando en dos cuerpos" (Aristóteles, 1995, IX, 8:1168 b, 8). Diógenes Laercio: "Son comunes (*koinón*) las cosas de los amigos y la amistad es igualdad" (Diógenes Laercio, 1945, VIII, 10). Sin embargo, griegos y romanos estarían dispuestos a compartir los bienes dentro de un selecto círculo, integrado por personas iguales en nobleza, a lo más concederían préstamos, pero en ningún caso apreciarían a los indigentes. Los cristianos han de amar a los "inferiores", como el Padre, que envió a su Hijo, en ayuda nuestra, aún cuando todos éramos pecadores (Rom 5, 8). Los griegos no se dignaban conceder su amor a personas o cosas que no consideraran a su altura o que no fueran bellas. Además, aquellas comunidades pitagóricas (al igual que las



todo para ponderar la estrecha unión que produce la amistad, es notorio que Lucas nunca caracterice a los cristianos como "amigos", siendo así que echa mano del término en otros contextos (10, 24; 19, 31; 27, 3). Ni siquiera los llama "hermanos". Le basta presentarlos como "creyentes" (2, 44; 4, 32; 5, 14).

Vale decir que la fuente de la "comunidad" dimana de la fe, que los une con Cristo y entre sí, no tanto por pertenecer a una misma clase social, ideología política o por lazos de simpatía y cercanía. Está claro que será siempre bienvenido todo factor que contribuya a afianzar el espíritu comunitario, pero, por más que haya algo de idealización en los números de personas, que se iban agregando al núcleo apostólico, según va informando Lucas⁸, la descripción de "la multitud de los creyentes como

esenias, en Israel) fueron muy cerradas, suponiendo ciertas características, que llegarían a ser autodestructivas. Tenían que retirarse de la sociedad, a fin de que todo funcionara armónicamente. Esto las volvía exclusivistas, apartadas, pequeñas numéricamente e intolerantes con los de fuera. En *Hechos* no encontramos ninguna "Regla de la Comunidad", como en Qumrán. Por lo demás, el retraimiento es opuesto al espíritu misionero y expansivo de los cristianos. Estos actúan movidos por el amor y dirigidos por el Espíritu Santo, para que realicen lo que sea apropiado en cada situación.

⁸ "Tres mil": 2, 41; "cada día el Señor iba acrecentando la comunidad": *ibid.*, v. 47; "Aumentaba cada vez más el número de los que creían en el Señor, tanto hombres como mujeres": 4, 4; "Cinco mil": 5, 14; "como el número de los discípulos aumentaba...": 6, 1.7; "Toda la población de Lida y de la llanura de Sarón: 9,35; "Toda Jafa": 9, 42.

una sola alma y un solo corazón" (4, 1) no puede ser entendida distributivamente, aplicando tales características sólo a los pequeños grupos domésticos, por separado. Y, si bien, junto con las pinceladas idílicas, Lucas notifica también honestamente los roces y diferencias que surgieron en aquella "edad de oro" eclesial⁹, la fe común, bajo la guía de los apóstoles, los iba haciendo superar el encastillamiento en corrillos, donde la tonalidad reinante surgiría sólo de factores sicosociales. De hecho no es necesario que una agrupación de bautizados constituya una comunidad humanamente compacta, para que se pueda "partir el pan", con todas las consecuencias muy concretas que de allí dimanen. Aunque sí es necesario que se esfuercen para dar origen a una comunidad viva y cada vez más unida¹⁰.

Lo cual significa que no son las afinidades selectivas, ideológicas, culturales o conexiones socialmente humanas, las que nos facultan a entrar en comunión, sino que el

⁹ Ananías y Safira (5, 1-11); "helenistas y hebreos" (6, 1-7); resquemores ante el bautismo de Cornelio (11, 3); controversia sobre la circuncisión de los cristianos procedentes del paganismo (15, 1-35); desinteligencia entre Pablo, y Bernabé a causa de Marcos (*ibid.*, vv. 36-40).

¹⁰ Será la preocupación fundamental de Pablo ante la Iglesia de Corinto, asediada por tendencias separatistas. No la declarará desahuciada, ni les prohibirá celebrar la "Cena del Señor", sino que mostrará constantemente que los lazos de unidad son siempre más fuertes que los motivos de separación, que estarían en total disonancia con la única fe en Cristo.



Señor glorificado es quien convoca y confirma la cohesión eclesial, interpellando a sus miembros a que superen sin desmayo el natural egoísmo hasta constituir verdaderamente una familia.

La pequeña comunidad, que no cultivase ni apreciase la macro-unidad, sería del todo inoperante para paliar una crisis en el sentimiento de pertenencia a la totalidad. Grupos de este tipo pueden existir dentro de la Iglesia sólo en el supuesto de que haya una sana conciencia de *koinonía*, o sea una vivencia concreta de estar en conexión con el todo, de lo contrario perecen.

Por lo mismo, el v. 33 del segundo sumario (4, 32-37), que parece interrumpir poco lógicamente la descripción, con que se reitera la "comunidad de bienes" (vv. 32 y 34), lejos de ser una idea poco afin o intrusa, constituye más bien la realidad profunda de donde nace esa apertura a todos: "Los apóstoles daban testimonio con mucho poder de la resurrección del Señor Jesús y gozaban de gran estima". Ya que es el hecho pascual, propiamente, el que da comienzo a un modo diverso de vivir, tanto para Jesús como para la humanidad.

En los *Hechos de los Apóstoles* nunca nos encontramos con el término *agapáo* o *agápe*. En su lugar está *koinonía* y las expresiones a ella equivalentes. Lo podemos corroborar con lugares semejantes en Pablo: "Teniendo la misma caridad (*agápen*),

unánimes (sýmpsyjoi)" (Filip 2, 2)¹¹. El mismo Pablo, en cierta manera resumió toda la vocación cristiana en la *koinonía*: "Fiel es Dios, por el cual fuisteis llamados a la comunión (*eis koinonían*) de su Hijo Jesucristo nuestro Señor" (I Cor 1, 9).

Pero esta *koinonía* alcanza su ápice singular en la "fracción del pan":

El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es acaso la *koinonía* de la sangre de Cristo? *El pan que partimos*, ¿no es acaso la *koinonía* del cuerpo de Cristo? Dado que hay un pan, muchos somos un solo cuerpo, todos los que de un mismo pan *participamos* (I Cor 10, 16).

Estos enlaces tan estrechos, en cuanto a tema y el vocabulario, con la teología paulina, nos orientan ahora a considerar más de cerca las consecuencias morales-comunitarias que la participación en la "Cena del Señor" lleva consigo, según S. Pablo.

2 – Nueva Alianza, Eucaristía y moral eclesial en Pablo

a) Comunión saboteada

Con el episodio de Ananías y Safira, mostraba Lucas que no todo era paradisíaco en las primeras comunidades cristianas. Con este aspecto problemático de la

¹¹ Ver antes: Filip 1, 27: "Perseveran en el mismo espíritu, con *una sola alma (mia-i-psyjé-i-)*".

convivencia eclesial tendrá que vérselas Pablo, muy especialmente en las directivas y amonestaciones, que dirige a “la Iglesia de Dios que residía en Corinto” (I Cor 1, 2).

Nos ceñiremos al corazón mismo de toda comunión cristiana, la celebración de la Eucaristía, a la que Pablo dedica todo el cap. 11 de su misiva¹².

El Apóstol encara ahora otro motivo de separatismo, que atenta al sentido mismo de la “Cena del Señor”, las diferencias provenientes del diverso “status social”, entre los miembros de la comunidad:

Oigo que, al reuniros en iglesia, hay entre vosotros divisiones (*sjísmata*). Cuando os reunís, pues, en común, eso no es comer la Cena del Señor, porque cada uno come su propia cena y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga (I Cor 11, 18-20).

Las estridentes diferencias, fustigadas aquí por Pablo (embriaguez – hambre), eran debidas a la diversa extracción social de los miembros de la comunidad, que a unos permitía excesos, mientras que dejaba a otros sin lo mínimo indispensable. Se dejaban de lado las poderosas motivaciones de fe, que

apuntaban más a lo unificante, que a la segregación

Lo más disonante era que se comiera “la propia cena”, siendo así que el acto era eminentemente comunitario, subrayado por la reiteración de un verbo, indicador de convergencia hacia la asamblea (iglesia): “**Os reunís** (*syn – érjesthe*) más bien para mal que para bien” (v. 17). “**Al reuniros** en iglesia (*syn – erjómemon hymón en ekklesía-i-*), oigo que hay cismas entre vosotros” (v. 18). No deja de ser paradójal y escandaloso que una “reunión” termine en “división”.

Pero, abundará todavía más: “Cuando **os reunís** en común (*syn – erjómemon hymón epí tó autó*: reduplicación de lo unitario), no es comer la Cena del Señor” (v. 20). Por fin, casi como una *inclusio*, que abarca toda la reflexión: “Así, pues, hermanos míos, cuando **os reunís** en común (*syn – erjómemoni*) para comer, esperaos unos a otros. Si alguno tiene hambre, que coma en su casa, a fin de que no **os reunáis** (*hina me...synérjesthe*) para el castigo” (vv. 33-34).

Aquellas congregaciones terminaban en un mero conglomerado, sin lazos humanos y menos “cristianos”, puestos en juego. Habiendo sido convocados a “cenar unos **con** otros”, prácticamente “comían unos **sin** los otros”.

¹² Ya adelantó el tema en 10, 14-22. Según muchos intérpretes, la consideración de la asamblea cristiana se extiende también a los tres importantes capítulos, sobre el uso de los carismas en el desarrollo de la misma (12-14). En efecto, allí emerge una vez más el tema del “Cuerpo de Cristo” (10, 17; 12, 12-30).



b) Clasismos en pugna con la Nueva Alianza

Pero, por encima de todo, las comidas cristianas no tenían por fin organizar un mero agasajo de camaradería, sino conmemorar la "Cena del Señor", que entrega su "cuerpo **por vosotros**" (v. 24).

La estridencia entre la liturgia y los banquetes tan poco solidarios, que la precedían en Corinto, evoca inmediatamente en Pablo las notables consecuencias éticas que lleva siempre consigo la comunicación con el Señor, allí presente. ¿Cómo aspirar a una "**cena propia**" (v. 21), cuando se trata de actualizar la entrega hasta la muerte del Señor Jesús, que, dando su sangre a beber, como pacto nuevo, indica tan claramente el repudio de todo egoísmo?

Las palmarias diferencias (en tiempo¹³, espacio y calidad de platos, todas debidas a la distancia entre estratos sociales), no condecían con la Cena Eucarística, acto que, al revés, sostenía y consagraba la superación de todo separatismo, que atentara contra la estrecha unidad, ya iniciada en el bautismo¹⁴ y alimentada

¹³ Pablo detalla que cada uno "**se adelanta** (*pro – lambánei*) a comer su propia cena" (v. 21). Los cristianos libres y acomodados, tenían tiempo a disposición. Los esclavos, estaban más sujetos a cumplir con sus horas de trabajo. Podría verse ahí una causa de que los pobres se encontraran con espectáculos no muy edificantes, cuando llegaban necesariamente más tarde a la casa, donde se celebraría la Eucaristía.

¹⁴ Ver Gal 3, 27-28.

frecuentemente (*osákis*) "hasta que él vuelva" (v. 26). En semejantes condiciones no hay Eucaristía posible (v. 20) y todo se distorsiona, ya que se estima más la propia comodidad que la "Iglesia de Dios", no compuesta de selectos aristócratas, sino también de "los que no tienen nada" (v. 22).

La celebración de la Nueva Alianza (v. 25), caracterizada por su eficacia sobrehumana en los corazones¹⁵, ha de compenetrarse con toda la vida, si no se la quiere desvirtuar en una farsa. El sacramento posee una proyección moral, que abraza toda la vida.

Por eso, se ha de distinguir bien la causa de la culpabilidad de los corintios. No abusaban de la Eucaristía en el sentido de profanación, como si no hubieran caído en la cuenta de que se trataba de una acción sagrada. Su responsabilidad residía en que no valoraban las implicaciones comunitarias de su encuentro con Cristo, porque, en último término no se lo valora a EL, si se desestima al prójimo, misteriosamente unido con EL.

Prácticamente estaban despojando de su "novedad" a la alianza ofrecida por el Señor Jesús, para volver a aprisionarla en los viejos y rígidos moldes económicos del paganismo.

¹⁵ Ver: Jer 31, 31-34; Ez 36, 26-28. Es el mismo Dios, quien "pone su ley o espíritu" en corazones pétreos, que así se vuelven "de carne".

También se puede vislumbrar un malentendido "sacramentalismo". Es decir, apreciaban la Eucaristía, puesto que seguían acudiendo a ella, pero parece que, para algunos, se había convertido en un talismán, que salva o santifica independientemente del esfuerzo por sintonizar, con las necesarias consecuencias prácticas y morales de lo que se vive en los ritos.

c) Intolerable incoherencia con la voluntad de Cristo

Es que, Jesús, al dejar su Eucaristía a la Iglesia, se entregó a sí mismo, fijando así el sentido de su pasión y resurrección. No legó sólo doctrina o normas, sino que, por su amor extremo, transfiguró en factor potentísimo de unidad al acto más significativo de la disgregación total: la muerte. Las palabras de la institución: "Este cáliz es la Nueva Alianza que se sella con mi sangre. Siempre que la beban, háganlo en memoria mía" (v. 25), transforman en sustancia nutritiva, que da vida, "la sangre derramada", o sea la muerte misma, no ya encarada como un desenlace fatal, sino como "memoria" de un ajusticiado, que "volverá", porque, a partir de la "noche en que fue entregado" (v. 23), el que fue juzgado, ha sido constituido como quien "nos juzga... para que no seamos condenados con el mundo" (v. 32).

El gesto sacramental expresa de una manera gráfica la eficacia comunitaria del sacrificio. Jesús se convierte en comida y bebida para

todos los hombres. Su entrega, por tanto, no sólo lo hace agradable a Dios, sino que también la forma en que es significado y realizado, señala, a su vez, el beneficio para nosotros, ya que nos pone en estrecha comunión con EL y por su medio con Dios.

La anterior convivencia de los apóstoles con Jesús, incluso la participación en comidas tan portentosas, como fue la ofrecida en "lugar descampado" (Mt 14, 15), no daban todavía el toque propio de este banquete de la "Nueva Alianza", donde el propio Jesús se vuelve alimento, haciendo realidad aquel aspecto subrayado por Jeremías: la actividad de Dios, que transformaría a los hombres desde dentro (Jer 31, 33).

Pero, tal actividad divina no está reservada a un grupo de élite, sino que sitúa en íntima comunión recíproca a todos los convocados. Se trata de una comida compartida, sin excluir a nadie, puesto que el cuerpo "se entrega por vosotros" y la sangre "es derramada (también) por vosotros" (Lc 22, 19 y 20; I Cor 11, 24).

El banquete eucarístico no es el resultado de solas convergencias horizontales, sino que tiene su origen en la convocatoria de Cristo, que entrega su sangre "por todos", obteniendo lo que nadie, ni siquiera en conjunto, podría haber logrado: "El perdón de los pecados" (Jer 31, 34; Mt 26, 28).

Tan descollante para la fe era esta veta profunda de la Cena del



Señor, que el mismo Pablo, respetando siempre la dualidad de los elementos eucarísticos (I Cor 10, 16), polarizado por la realidad tan compacta, que crea el sacramento, a un momento dado, espontáneamente pasa a fijarse en uno solo de ellos.

Ya que hay *un solo pan*, todos nosotros, aunque somos muchos, formamos *un solo cuerpo*, porque participamos de ese *único pan* (I Cor 10, 17)¹⁶.

Ese único cuerpo es la Iglesia. Si del pan eucarístico dijo el Señor: "Esto es mi cuerpo" (v. 24), de los corintios declara Pablo: "Vosotros sois el cuerpo de Cristo" (12, 27). Una cosa no va sin la otra y separarlas "no es comer la Cena del Señor". Los corintios, segregando a algunos, en un trato desigual, estaban quebrantando el mismo Cuerpo del Señor, que no admite amputaciones.

Estas dimensiones de la Alianza no se manifestaron en el Calvario. Allí Jesús está solo, sus discípulos lo han abandonado. Sin la Eucaristía, por tanto, la revelación sería incompleta y el sacrificio de Cristo no desplegaría su maravillosa eficacia. La Cena del Señor mancomuna lo disperso, haciendo de la misma traición instrumento de comunión. Porque, impresiona verdaderamente que "en la noche en

que fue entregado", Jesús "diera gracias" (I Cor 11, 23), transportándose, por encima de su drama personal, hacia las futuras generaciones, que participarían de esta Alianza: **"Cada vez que la bebáis, hacedlo en memoria mía"** (v. 25).

Ahora bien, conectarse con semejante generosidad sin límites, para después atrincherarse en cotos cerrados y aristocráticos, no condice con lo que se conmemora, resulta una chirriante estridencia.

d) La Cena del Señor: remedio eficaz contra el cisma

Pese a toda la severidad de sus reproches, se ha de notar que Pablo no declara una "huelga de Eucaristía". Pues, si se dejara de celebrar hasta que las comunidades eclesiales se sientan acordes con la unidad y ausencia de pecado en esta historia, no se podría renovar el mandato de Cristo hasta la Parusía. El mismo Pablo entrelaza las dos realidades: "Es necesario que haya herejías, para que se hagan manifiestos entre vosotros los que son probados" (11, 19). La Eucaristía, por fallas que haya en la comunidad, será constantemente un reclamo, un espoleo, para no instalarse en esa situación. Por eso el Apóstol la ve también como una ocasión para que "se examine el hombre" (v. 28). Así vamos siendo juzgados por Dios,

¹⁶ En forma análoga, al sacar sus conclusiones finales (11, 29), el esquema bipolar, se rompe en el centro de la frase, aunque inmediatamente antes y a renglón seguido, sea restablecido: "El que **come y bebe** sin discernir el CUERPO, **come y bebe** su propia condenación".



para no ser condenados con este mundo (vv. 31-32)¹⁷.

Por lo demás, en la misma primera Eucaristía, celebrada por el mismo Jesús, se vio precisado a corregir los defectos de los suyos: "Se produjo entre ellos una discusión, a ver cuál de entre ellos era el más grande" (Lc 22, 24). Ni más ni menos que como en Corinto. Pedro se empeñó en saber más que su Maestro, cuando le predijo su cobarde traición. No entienden casi nada de lo que les anuncia (ver: Lc 22, 35-38; Jn 13, 7-8; 14, 8-9). Los dos caminantes de Emaús estaban todavía enredados con ensueños de mesianismo político (Lc 24, 18-23), lo cual no fue óbice para que Jesús les explicara las Escrituras y se les diera a conocer en "la fracción del pan" (vv. 30-31.35).

e) No dividir el Cuerpo de Cristo

De pasada, hemos advertido hasta qué punto asocia Pablo la estrecha cohesión creada por la Cena del Señor entre quienes se nutren de la misma. Se le presenta con toda evidencia la comunidad, no como el resultado de un contrato social, sino como la articulación de los miembros de un organismo vivo (I Cor 10, 16-

17; ver ya: 6, 15)¹⁸. Si este "Cuerpo de Cristo" nace con el bautismo (ver: *ibid.*, 12, 13), su constante mantenimiento se nutre de la Eucaristía. De ahí también se explica la fuerte reacción de Pablo, no bien se entera de las "divisiones" (*sjísmata*), que se producen en Corinto, precisamente al celebrar el acontecimiento que está apuntando a todo lo contrario: la armonía capaz de integrar lo plural en lo único.

Dado que Cristo no es un miembro más, sino la fuente, el corazón, que precede e incorpora a todo el resto, EL mismo es quien actualiza y sostiene la interacción vital entre los miembros por medio de la presencia eficaz de su "Cena".

De ahí que intentar desarticular esta íntima reciprocidad, cediendo a tratos diferenciados de unos y otros, debidos a la diversa extracción social de los comensales, no sólo sea contraproducente en el ámbito funcional (que también lo es)¹⁹, sino que, por encima de todo, con un mayúsculo sinsentido, descuartiza lo que Cristo quiere amalgamar muy estrechamente en su cuerpo y su sangre.

El Apóstol no se pliega a soluciones engañosas, una de las

¹⁷ Esta faceta evoca inmediatamente otra secuela moral intracristiana, con grandes alcances para la evangelización (Jn 17, 21): la dolorosa situación de ausencia de "comunidad" entre las iglesias y confesiones, que celebramos por separado el sacramento de la unidad.

¹⁸ Las consecuencias plenas de esta realidad serán explicitadas por Pablo especialmente en los capítulos 12 al 14 de esta misma carta y en Colosenses y Efesios.

¹⁹ Aún desde un punto de vista solamente racional se entiende que, "la unión hace la fuerza" y que, al contrario, "todo reino dividido va a su ruina" (Mc 3, 24). Pero Pablo apunta a mayores profundidades.



cuales podría ser el fomento de “pequeñas comunidades”, en las que, por razones de cultura, semejante estamento social o simpatía, fuera más fácil el mutuo entendimiento. Él, basado en la naturaleza misma de lo que se celebra, aspira a una “fraternidad” entre diferentes clases. En caso que surjan “herejías”, tampoco cederá en busca de una romántica armonía, sino que las considerará como ocasión de fortificación de los de “probada virtud” (*ibid.*, 11, 19). La Eucaristía en comunidades demasiado reservadas no las entrenará para acoger a los pecadores. Más acogedoras son las que reciben a todo tipo de gente. En celebraciones masivas no se experimentará la confianza de familia o de vecinos, pero dar la paz a un extraño, sin averiguar qué tipo de persona es, nos acerca más a la sangre de Cristo esparcida “por muchos” (Mt 26, 28).

f) ¿Hay diferencia entre la primera y la “Nueva” Alianza?

Si Jeremías y Ezequiel ponían tanto de relieve la intervención del mismo Dios para la transformación del hombre interior (“mi ley – o “espíritu” – en el corazón” – “todos enseñados por Dios”: Jer 31, 33.34; Ez 36, 27), con todo, no indicaban por qué medio concreto se llevaría a cabo este “transplante de corazón”. Ahora, Jesús lo ha indicado en “el cáliz de **mi** sangre en la Nueva Alianza” (I Cor 11, 25; Lc 22, 20).

¿Cómo es, entonces, que Pablo tiene que intervenir tan enérgicamente, no sólo “aleccionando una vez más”, a quienes participan de la “Nueva Alianza”, sino debiendo regañarlos, porque están caminando en dirección diametralmente opuesta?

Los datos completos del Nuevo Testamento nos enseñan que, si Dios actúa, aún en un pacto que no podrá ser superado por ningún otro en adelante²⁰, no lo hace, prescindiendo del hombre²¹. También nos informan sobre los impedimentos que puede encontrar la acción del Espíritu en el corazón humano, “porque la carne desea contra el espíritu” (Gal 5, 17). Ya Ezequiel (36, 27) formulaba esta coordinación: “Haré que caminéis en mis

²⁰ La alianza vaticinada por Jeremías y cumplida en Cristo no es “nueva” en el sentido de *néa*, o sea: “una más”, restauración de la antigua, sino con el matiz de *kainé*, señalando una calidad distinta, que antes no existía. Así Jesús (Mt 26, 29) anuncia en la última cena que no volverá a tomar vino hasta que lo beba “nuevo” (*kainón*) en el reino de Dios. Indica, no ya un vino terrenal, sino celestial y escatológico.

²¹ Lo daba a entender Pablo en su primer escrito, cuando comprobaba la Nueva Alianza en acto, porque los tesalonicenses eran efectivamente *Theodidaktói* (enseñados por Dios) en el amor fraterno (I Tes 4, 9). Cosa que no lo inhibía, para aportar simultáneamente sus advertencias y correcciones. Es que Dios “enseña” íntimamente, pero no por eso prescinde de los maestros externos, enviados por su mismo Hijo: “El Señor le tocó el corazón (a Lidia), para que aceptara las palabras de Pablo” (Hech 16, 14).



preceptos²². Sin "carburante" (=Dios en el corazón), no puede moverse un coche, pero tampoco sin el conductor.

Ahora bien, nada más significativo y efectivo de esta "intimidad de Dios" que la "Nueva Alianza en la sangre de Cristo". Semejante acercamiento de Dios ha de estar por encima de cualquier alejamiento causado por separatismos clasistas. Estaba en juego un punto neurálgico de la vida eclesial, porque cuando se distorsiona la Cena del Señor, decae la fe y su deterioro se manifiesta en la conducta inmoral, generadora de sectas y división en el Cuerpo de Cristo. Se desvirtúa la médula vital de la comunidad "toda vez que coman y beban indignamente... hasta que vuelva el Señor" (ver: I Cor 11, 26 y 27).

También los profetas fustigaron el divorcio entre suntuosas ceremonias y la vida (Is 1, 11-17; Jer 7, 1-7), pero la reprimenda paulina se diferencia en que ya no se puede esperar otra alianza más. La establecida por la sangre de Jesús es la última, "hasta que El vuelva" (v. 26)²³.

La intervención de Dios, pues, no significa que se suprima el trabajo, por momentos arduo, del ser humano. Hasta Jesús, dador del

Espíritu²⁴, y, por ende, poseedor del mismo, no se vio privado de penosa lucha, para llevar a término su obra de redención. El apunte paulino de "la noche en que fue entregado" (I Cor 11, 23) no insiste en la tragedia vivida por Jesús, pero, dado que se remite a lo que "ha recibido" (v. 23), sin hacer violencia al texto, podemos reconstruirla con los datos unánimes, que nos brindan otros escritos del Nuevo Testamento²⁵. Esta conducta de Jesús ha de inspirar a quienes "en su sangre", se vuelven partícipes de la "Nueva Alianza"²⁶.

Por eso la deplorable coyuntura en Corinto no desemboca en una renuncia fatalista a los encuentros eucarísticos, sino que, pese a su defectuosa celebración, se la valora como oportunidad única para evaluar la conciencia, ya personal ya comunitaria y formular el "imperativo" de los necesarios cambios (vv. 28-34), para que **se permita** al "indicativo" de la fuerza divina, actuante en la Nueva Alianza, desplegar su obra de unidad en el Cuerpo de Cristo²⁷.

Salvo empecinada cerrazón individualista o grupal, la

²² La LXX acentúa la colaboración divino – humana, al reduplicar el mismo verbo: "Poiéso hina...poiésete" (=haré que hagáis).

²³ Abundará en la "definitividad" de la alianza en Cristo el autor de *Hebreos* (1, 1-4; 8, 6-13; 9, 15-28).

²⁴ "El Espíritu" es "de Cristo" (Rom 8, 9; Filip 1, 19).

²⁵ Mc 14, 33.24 y par. Lc 22, 44; Jn 12, 27-28; Hebr 5, 7-8.

²⁶ "Cristo padeció a fin de que sigáis sus huellas" (I Ped 2, 21).

²⁷ Nos referimos al "hecho" objetivo debido sólo a la acción divina (indicativo), que, sin embargo, no actúa, si se le ponen impedimentos y no se colabora con él. En definitiva: el *opus operatum*, que implica no menos el *opus operantis*.



participación en la Eucaristía será siempre la más fuerte llamada a la conversión, el mejor modo de revitalizar la alianza renovadora de vida y costumbres en la Iglesia y a partir de ella en el mundo.

3 – Conclusión

Tanto Lucas, con la “**koinonía**”, no sólo resultado de “amistad” u otros valores, que ayudan siempre, pero no son “fundantes” en Cristo, como Pablo con la “Nueva Alianza en la sangre de Cristo”, excluyentes de cualquier tipo de segregación, sobre todo si proviene de la más opuesta al Evangelio y a toda la Biblia, aquella que mira sólo a la posición acomodada o menesterosa en la sociedad, patentizan los alcances de moral comunitaria que engendra la participación en la misma fe.

Tomás puede decir: “Señor **mío** y Dios **mío**” sólo después de haberse reintegrado al resto de los discípulos, provocando asimismo la bienaventuranza para “todo” el que “cree”: “Felices los que creen sin haber visto” (Jn 20, 26-27).

Bibliografía

- Aristóteles (1995): *Ética nicomáquea*, Planeta DeAgostini - Gredos, Madrid.
- Diógenes Laercio (1945): *Vidas, opiniones y sentencias de los*

filósofos más ilustres, tomo 2, Emecé Editores, Buenos Aires.

Juan Pablo II (1982), *Discurso inaugural de la IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* [Puebla, 28/01/1979], en: *Puebla – Comunión y participación*, BAC, Madrid.



EL VIAJE DEL MISIONERO VICENTINO JORGE MARÍA SALVAIRE
A LAS TOLDERÍAS DE MANUEL NAMUNCURÁ (1875)
PBRO. DR. PABLO NAZARENO PASTRONE
REVISTA DIOS Y EL HOMBRE
Año 2018- Vol 2, 27-40
<http://revistas.unlp.edu.ar/DyH>

EL VIAJE DEL MISIONERO VICENTINO JORGE MARÍA SALVAIRE A LAS TOLDERÍAS DE MANUEL NAMUNCURÁ (1875)

Un testimonio de la religiosidad araucana

THE TRIP OF THE VINCENTIAN MISSIONARY JORGE MARIA SALVAIRE TO THE AWNINGS OF THE CACIQUE MANUEL NAMUNCURÁ (1875)

A testimony of araucanian religiosity

Pbro. Dr. Pablo Nazareno Pastrone

Resumen

En el presente artículo se destaca y analiza una oración araucana de la que fue testigo el padre Jorge María Salvaire C.M., durante su viaje misionero a Salinas Grandes. Se valoriza la apertura de dicha plegaria a la Trascendencia y, al mismo tiempo, la actuación misionera del mencionado Vicentino en el contexto intercultural de la Argentina de finales del siglo XIX.

Palabras clave: Jorge María Salvaire – Oración araucana – Salinas Grandes – Cacique Namuncurá.

Abstract

This article highlights and analyzes an Araucanian prayer that Father Jorge María Salvaire C.M. witnessed during his missionary trip to Salinas Grandes; the opening of this prayer to Transcendence and, at the same time, the missionary activity of this vicentian priest in the intercultural context of Argentina in the late nineteenth century.

Key words: Jorge María Salvaire – Araucarian prayer – Salinas Grandes – Cacique Namuncurá.

Salvaire y el "rezo de los indios"

La Iglesia, comunidad divino-humana, nacida del costado abierto del Señor, va tomando distintos rostros al peregrinar por este mundo sin perder por ello ni un gramo de su ser. Al anunciar la Buena Noticia, los pueblos reciben la fe y, la Iglesia, en el mismo proceso, asume las culturas, a ejemplo del Hijo de Dios que tomó la condición humana. Los Santos Padres, de acuerdo a esta realidad teológica, enunciaron el denominado principio de encarnación, fórmula consecuentemente válida en el orden pastoral, tal como lo recuerda el Documento de Puebla con las palabras de Ireneo de Lyon: "lo que no se asume no se redime" (n. 400).

En el presente caso, nos detendremos en un testimonio puntual de la misión del Padre Jorge María Salvaire (1847 – 1899), el ilustre Vicentino francés, conocido como historiador de la Virgen de Luján, promotor de la devoción mariana y de la construcción de la Basílica, además de gran apóstol de la evangelización de los indígenas y que actualmente se encuentra en proceso de beatificación. Nos referimos específicamente al "rezo de los indios", parte integrante de la ceremonia llamada "Ngillatun"¹, que el Padre Salvaire conoció primero por tradición oral y luego presenció

en su viaje pastoral a los toldos de Namuncurá (1875), sorprendido por su sencillez y profundidad. Se trata de un episodio del que tuvimos noticia gracias a la muy provechosa lectura de la obra de Juan Guillermo Durán sobre dicho misionero, precisamente el primero de los cuatro tomos de la "saga salvairiana", cuya guía nos es imprescindible en la realización del presente ensayo. Cabe señalar que no hay fuentes que indiquen que Salvaire haya realizado con esta plegaria propiamente un proceso de "inculturación" para traducirla en términos cristianos, pero sí de relevamiento de un dato que podemos decir que contenía una apertura al Dios Verdadero, cuya misma elocuencia lo expresa:

Oh Padre, Grande Hombre, todos los días ten piedad de nosotros, y danos que comamos bien. Oh Padre. Que bebamos bien, Oh padre, que durmamos bien. Oh Padre. ¡Oh Gran Hombre! A nosotros todos haznos servicio. Les harán favor también, oh Señor, a todos nuestros caciques y a nuestros soldados, oh Padre, y a las mujeres, oh Padre y a las criaturas, oh Padre y a toda nuestra tierra, oh Padre. Tenme lástima a mí, oh padre, le tendrás lástima a mi mujer, a mis hijos, a toda mi familia, oh Padre, ayúdame en mis pequeños trabajos, oh Padre, oh Hombre Viejo. Yo soy un pobre hombre, no me saques a mí mi pequeña hacienda, oh Padre, a un hombre bueno (rico) te allegarás, oh Padre (Salvaire, J. M., El rezo de los indios (s/f), manuscrito

¹ Téngase en cuenta que el nombre de esta celebración, al tratarse de una voz indígena, al transliterarse, puede aparecer escrito de diferentes maneras: Ngillatún, Guillatún, Gnillatún, Nillatún, etc.



bilingüe, Archivo Basílica de Luján).

Nuestro Vicentino, testigo de esta plegaria, prestó especial atención a las causas más hondas que motivaban a aquellos hombres a recitarla, envueltos en los avatares propios de la vida humana, que reclaman el auxilio de un ser superior. Estos pueblos creían en un solo dios creador, una suerte de "monolatría" o "henoteísmo" (Cfr. Hux, M., 1974, pp. 227 – 249), que aunque aceptaba la existencia de otros dioses menores, bien podría preparar la recepción del monoteísmo cristiano a pesar de las dificultades del caso en razón de las diferencias sustanciales. Realidad que el padre Salvaire percibió inmediatamente y lo condujo no sólo a recoger el testimonio en cuestión sino también, entre otras actividades, a redactar una serie de instrucciones catequísticas para abordar adecuadamente esta pastoral específica, rica de novedosos desafíos para un misionero francés.

En efecto, el catecismo de Salvaire, inconcluso a causa de sus diversas ocupaciones, demuestra el celo apostólico de su talante que se inscribe en la lista de los evangelizadores americanos, proeza de la Iglesia en este Continente que contaba para entonces ya casi cuatrocientos años. Como buen discípulo de San Vicente de Paúl, el padre Salvaire no ahorró fuerza alguna en la proclamación evangélica y en encontrar la mejor forma de llegar al corazón de estos pueblos.

Fue así que, apoyado en la *Gramática Araucana* del jesuita Febrés y de sus pláticas escritas en esta lengua, compuso el texto destinado a la iniciación cristiana de aquellos habitantes de la inmensa llanura pampeana (Cfr. Durán, J. G., 2002, pp. 345).

Volviendo al "rezo de los indios", muestra diáfana de las "Semillas del Verbo" (Cfr. *Ad gentes* 11; *Medellín*, Conclusiones 6, 5; *Puebla*, 401; *Santo Domingo*, Conclusiones, 138 y 245) y de la "audacia pastoral" del misionero que lo apuntó, nos sitúa en la acción de la Iglesia de Cristo presente en un signo concreto en la Argentina del siglo XIX, la simple transcripción de una tradición aborígen. Acción reveladora de que la Asamblea Cristiana, en la difusión del mensaje salvífico, no sólo se propone alcanzar al individuo personalmente sino transformar la cultura, no con un simple barniz sino de un modo vital, llegando a sus raíces y a las del hombre (*Evangelii Nuntiandi*, 19 – 20).

El viaje misionero

Para comprender mejor el hecho, pasamos a detallar las circunstancias históricas y existenciales en las que el padre Salvaire se encontraba al momento de ser testigo de aquella oración. En enero de 1872, el arzobispo de Buenos Aires, León Federico Aneiros, había encomendado a los sacerdotes de la Congregación de la Misión

(Vicentinos) la atención pastoral del santuario de Nuestra Señora de Luján. Obra a la que fue integrado el padre Salvaire en el mes de mayo del mismo año, a la que enriqueció con su fecunda actuación misionera y, que en el futuro, se convertiría en el corazón de su apostolado.

Pero muy pronto, la Providencia, por medio de sus superiores, lo llevó junto con el padre Juan Fernando Meister a Azul para lanzarse a una nueva aventura. En 1874, ambos sacerdotes se establecieron en la Casa-Misión de aquella región, destinada a la evangelización de los indígenas que la Congregación fundó por pedido de monseñor Aneiros.

Los misioneros inauguraron inmediatamente en el lugar una capilla y una escuela a la que debían acudir los niños de la tribu, según lo acordaron con el cacique Cipriano Catriel, quien les había dado vía libre para emprender aquellas actividades de promoción social. Y, entonces, convocaron a los pobladores establecidos en las márgenes de los arroyos Azul y Nievas en la provincia de Buenos Aires.

Durante el invierno de 1874, mientras la mayoría de los varones se ausentaban para la caza, el padre Salvaire decidió misionar las tolderías afincadas en las inmediaciones de la laguna "La Barrancosa" (Olascoaga) pertenecientes al cacique José María Railef, quien gracias a la predicación del misionero, abrazó la fe cristiana y recibió los sacramentos.

Por solicitud del arzobispo, en 1875, emprendió el mencionado viaje pastoral a los toldos del cacique Manuel Namuncurá, ubicados al oeste de Salinas Grandes (La Pampa), propiamente en el Valle Chilhué, con el objetivo de librar cautivos, promover la paz de los aborígenes con el gobierno nacional y evaluar las posibilidades de establecer una misión en aquella zona. Durante su estadía en Chilhué, habría ocurrido el famoso episodio en que unos indios pusieron en peligro la vida del padre Salvaire, creyéndolo un espía del gobierno con planes macabros, portador del *Gualichu* de la viruela. Ante la temible amenaza, según una fundamentada tradición, el misionero se encomendó a la Santísima Virgen, realizando la célebre promesa de propagar la devoción a María de Luján, edificarle un templo acorde a su dignidad y escribir su historia: "En la expedición al seno de las tribus indómitas de la pampa –explica a su superior general– donde yo me vi condenado a muerte y puedo decir milagrosamente salvado, debo el hecho de haber escrito la historia de Nuestra Señora de Luján" (Cfr. Durán, J. G., 2016, p. 55). Fue en el trayecto de este viaje en el que el padre Salvaire tomó nota del testimonio que nos ocupa: el "*rezo de los indios*".

Cabe señalar, que la Nación se encontraba en plan de un traslado de la frontera con ocupación militar. Al mismo tiempo, era necesario afrontar la triste realidad de las personas cautivas en las tribus y las funestas consecuencias de los malones. Salvaire se destacó, entre sus



variados apostolados, en la gran obra de la redención de los cautivos, a pesar de los temores razonables, para cumplir cristianamente con un deber de Misericordia.

La visita de Salvaire a Namuncurá se debió concretamente al drama familiar de Jacinta Rosales de Lazos, estanciera de Villa Nueva (Córdoba), víctima de un malón de indios ranqueles, en 1866, que mató a su esposo y la secuestró junto a sus cuatro hijos, llevándolos a los toldos de Mariano Rosas (Panguitruz) en Leubucó. Afortunadamente, fue redimida en 1872, y comenzó su perseverante lucha por la libertad de sus hijos. De inmediato, viajó a Buenos Aires para pedir ayuda y un comerciante la contactó con monseñor Aneiros quien consultó a los sacerdotes Vicentinos, misioneros en Azul, si alguno de ellos estaría dispuesto a salvar a esa u otras familias, persuadir a Manuel Namuncurá para firmar la paz con el gobierno y permitir establecer una misión en sus dominios, tal como hemos aludido.

Fue así como el padre Salvaire emprendió la marcha hacia Chilhué el 16 de septiembre de 1875, respondiendo caritativa y efectivamente a lo que su vocación lo inclinaba. Pero este primer intento fracasó. La comisión del Sargento Mayor Melchert de parte de Adolfo Alsina, destinada a desarrollar la frontera suroeste por medio de la creación de pueblos y el establecimiento militar, produjo alboroto y desconfianza en los

toldos. Comisión que se unió a la de Salvaire, bajo presión e insistencia del mismo Sargento, con el presunto argumento de la custodia personal, a la que el misionero no tuvo más remedio que aceptar, por temor a la represalia. Otro de los factores que provocó la frustración del viaje, fue el rapto de Lucía, hija del capitanejo indio que los acompañaba, Miguel Thraipí, ultrajada por unos oficiales y soldados del Fuerte Lavalle, que aprovecharon la ausencia de su padre, para abusar de la joven. Infortunio que llevó a Salvaire a abandonar la travesía el 28 de septiembre, según él lo declaró en estos términos:

Más que una invasión de indios, este crimen me hizo desistir de mi expedición a Salinas. ¡Cómo presentarme delante del padre de la joven ultrajada y excusar semejante delito! Y, sabiendo que el Cacique Namuncurá tendría conocimiento del hecho ocurrido, ¡con qué frente iría yo a proponerle en nombre de Dios, en nombre de la civilización, el aceptar el cristianismo, cuando me podía echar en cara que los cristianos cometían crímenes de los que ellos, infieles y salvajes, como se les dice, se muestran incapaces! Regresé, pues, al Azul (Carta del Padre Salvaire al Arzobispo Aneiros sobre el primer viaje, Azul, 3 de octubre de 1875, Archivo Arzobispado de Buenos Aires, *Carpeta Mons. Aneiros y los Indios*; Archivo Basílica de Luján. Cfr. Durán J. G., 1998, nota 273).

A pesar del penoso incidente, luego de intercambios epistolares con el Cacique e impulsado por una fuerza superior, Salvaire reanudó el viaje el 20 de octubre, esta vez, desde Olavarría para no perder tiempo, más del que ya se había perdido. Es preciso indicar que, en esta oportunidad, los vientos soplaban aún más en su contra en razón de lo sucedido en el mes de septiembre. Además, en ese mismo contexto, se suscitó despiadadamente el llamado "Malón Grande", campaña de diferentes grupos de aborígenes contra el gobierno de la Nación, que devastó las zonas de Azul, Tandil, Olavarría, Tres Arroyos y aledaños (Cfr. Rojas Lagarde, J., 1993, pp. 67 – 160). La comitiva quedó integrada por el capitanejo Vicente Quiñehual, enviado de Namuncurá; los indios Juan Sandoval y los hermanos Huihua; el gaucho Manuel Antonio como asistente de Salvaire; el indio José Platero y su familia que regresaba a los toldos y algunos más. Con paso firme, se internaron en la "rastrillada de los chilenos" rumbo a Salinas Grandes. Después de casi cuatro días de marcha, luego de una tormenta el domingo 24 –Salvaire indica en su libreta de viaje– descansó la caballada y bolearon ñandúes. Y el lunes 25, a la salida del sol, el capitanejo José Platero y sus hijos se apartaron para orar. Fue entonces que pronunciaron la citada oración que asombró a Salvaire. La expedición a Salinas Grandes continuó hasta el 21 de noviembre de 1875, cuyos resultados fueron

exitosos a pesar de todas las adversidades, y, entre los vaivenes de los parlamentos, la entrevista con Namuncurá, redundó más tarde en la liberación de la familia de los Lazos, conclusión perfecta de la misión a la que el Vicentino se había entregado generosamente.

Apertura a la Trascendencia

El itinerario del viaje del padre Salvaire nos condujo adonde queríamos llegar: al "rezo de los indios", plegaria recitada por el indio Platero el lunes 25 de octubre de 1875, "un testimonio de la religiosidad araucana". Intentaremos esbozar en los siguientes párrafos el análisis de la oración desde dos puntos de vista, a saber: la significación tradicional, asignada por los aborígenes, y aquella que podemos adjudicarle desde una perspectiva cristiana.

Para entender el gesto de José Platero, es preciso, primeramente, presentar los rasgos fundamentales del *Ngillatún* o *Camaricún*, que sintetizamos a partir de los estudios del historiador Rodolfo Casamiquela. Dicho rito consistía en una celebración pública y solemne que realizaban los pueblos araucanos, con el objetivo de establecer una comunión con el mundo espiritual, rogar por la prosperidad de la comunidad humana, asegurar la paz de la tribu y agradecer por todos los bienes recibidos. Normalmente, se celebraba una vez al año, durante los primeros meses, aunque en algunos



sitios, se repetía en otros meses si las circunstancias así lo exigían. La "rogativa" solía estar motivada por múltiples intenciones y necesidades de la tribu de orden material o espiritual, pero curiosamente, el primer impulso provendría siempre de unas manifestaciones, sueños o visiones, que podemos llamar "extraordinarias". Por ejemplo, Robles Rodríguez describió un *Ngillatún* iniciado a causa del sueño de un cacique, en el que dos jóvenes le recomendaban que hiciera lo posible para que su pueblo no olvidara a Dios y le rindiera el culto debido, si querían vivir felices (Cfr. Casamiquela, R., 1964, 37 – 38). Cabe señalar, la existencia de celebraciones "individuales" del *Ngillatún*, o de preces que se realizaban en circunstancias apremiantes, "como cuando emprenden una marcha", según explicó el padre Salvaire, en relación a la plegaria del mencionado capitanejo y sus hijos.

Consignemos, pues, en líneas generales, algunos de los elementos principales del rito en cuestión: El *Ngillatún* consta de oficiantes, directores o conductores: el *Gnepín*, literalmente: "dueño del decir", es el lugar que ocupa naturalmente el cacique, jefe político de la tribu o algún descendiente de mayor edad, o en virtud de algún tipo de herencia o poder atribuido por la tradición religiosa del grupo. Antiguamente, estas funciones estaban reservadas exclusivamente al *Machí* o sacerdote, figura destinada únicamente al culto, una suerte de intermediario entre el

hombre y la deidad. El rito, convergencia de gestos y palabras, se consumaba formalmente, como en la mayoría de las culturas, a través del sacrificio cruento.

En cuanto a la costumbre de la recitación, bien vale como ejemplo, aunque a título personal, la oración de José Platero. Cabe destacar también, el uso de accesorios en la función cultual. R. Casamiquela, para explicar esta realidad, recurre al dato ilustrativo de un *Ngillatún* celebrado en el Boquete Nahuel-pán (Esquel, Chubut), relevado por el investigador Tomás Harrington: "Un anciano – afirma – al que se nombraba *Gnepín*, provisto de *Toki*,² hacha lítica antigua, fuma en pipa, y entre bocanada y bocanada, invoca en sus ruegos la protección de no sé quién" (Harrington, T., 1942, pp. 138 – 142. Cfr. Casamiquela, R., op. cit., p. 43).

Al que presidía la ceremonia, lo secundaban algunos auxiliares o acólitos, que, en ciertas oportunidades, hacían las veces de *sarkénto* o *sarkénto koná* (repárese la similitud con nuestra voz castellana "sargento"), que portando la *macana*, bastón de mando de madera de arrayán, o de algún otro árbol, recibía la orden del *Gnepín* para extraer el corazón de un animal, víctima del sacrificio. Sobre monturas, ahuyentaban a los perros o controlaban la circulación de los

² Aparentemente, el *Tokí*, como instrumento de culto, tiene relación con una antigua deidad araucana llamada *Pilláñ*, que pasó al *Ngillatún* moderno como reliquia del pasado. Cfr. Ambrosetti, J. B., (1901).



niños que podrían estar en peligro al paso de las cabalgatas del *awin*: Este vocablo designaba los círculos rituales que recorrían los jinetes, en derredor de la ceremonia, donde se plantaba el *réwe* o poste sagrado y el campamento, establecidos en el sitio elegido especialmente para desarrollar la festividad: la *pilláñ lelfën* (pampa pilláñ) o *millá lelfën* (pampa de oro), espacio que por su belleza natural era susceptible de transformarse propiamente en un "lugar sagrado".

La celebración se desenvolvía armónicamente entre danzas, giros, oraciones y sacrificios, signos a los que se sumaban, el despliegue de las banderas, de color amarillo y azul, negro y blanco, y alguna vez, se observó el rojo, quizás por una eventualidad particular de la tribu. Los colores "litúrgicos" más utilizados eran el negro de los funerales, el azul celeste del mundo espiritual, reemplazado en ocasiones por el amarillo del fuego y del sol, y el rojo del sacrificio. Los cordones con los que se ataban los corazones de las víctimas al *réwe* eran dos: uno azul y otro amarillo o blanco. Colores que también se aplicaban a las pinturas de figuras humanas, banderas, tambores, etc.

Con respecto al aspecto sacrificial del rito, vale decir que el corazón era visto como la sede de toda fuerza y nobleza y la sangre, el símbolo de la vida. Existía también una suerte de unción con sangre al *Machí* neófito, "signación" llamada *wiritún*. Reparemos en estas frases

pronunciadas por un *Gnepín* mientras realizaba una aspersion ritual, quien mirando hacia el oriente exclamó:

He aquí te rociaré con la sangre de tu animal (...) Tú has creado este cordero y todos los animales; sé propicio a nosotros, Dominador de la Tierra. Dirás: muchos animales tengan mis corderos, que vivan muchos años mis hijos. Dirás: para que estemos felices, todos los años te haremos rogativas y que nos des nuestro sustento, todos los frutos del campo (...) No nos rechazarás, nos cuidarás bien. Padre, que estás en las alturas (...) danos lluvia para que tengamos con qué vivir (...) No nos saques de madre el mar y nos pongas en calamidades. Seremos felices en esta tierra por tu voluntad (Casamiquela, R., *op. cit.*, pp. 115 – 116, *vide* notas).

Hasta aquí algunas referencias sobre el *Ngillatún*, cuyas consideraciones generales ahora suspendemos, para focalizarnos en la oración que apuntó el padre Salvaire en el viaje a los toldos de Manuel Namuncurá. Dejemos, pues, al mismo misionero que, con la autoridad de haber sido testigo directo de los hechos, nos lo contextualice espontáneamente:

"A la noche pampero –describe– Noche serena. Grande helada. A la mañana oración de los indios al sol. Sale Platero y sus hijos. Es por este motivo que hacen la oración. Los indios no hacen esta oración sino en ciertas circunstancias, como cuando



emprenden una marcha". En sus apuntes titulados *Coutumes indiennes* indica: "En el espíritu de los indios, el Sol Naciente es la imagen, el símbolo de la vida; mientras que el Sol Poniente es el símbolo, la imagen de la muerte. El cielo del Levante (oriente) es según ellos el reino del Dios Creador, del Dios Bienhechor, de *Vita-Huenthrú*; mientras que *Huecufú*, el Demonio, el Genio del mal, el Autor de todos los males, reina en el Poniente (occidente). Cuando llega la época del *Ngillatun*, u oración pública, antes de la salida del Sol, todos los indios se reúnen al borde de una laguna, a orillas de un monte o sobre lo alto de una loma, y esperan silenciosos e inmóviles la aparición del astro mensajero de Dios; y no bien comienza a aparecer en el horizonte, todas las voces se elevan al unísono, produciendo un murmullo indescriptible. Su oración a Dios, al levantarse el Sol, es plena de confianza, de júbilo y esperanza... (Salvaire, J. M., "Apuntes sobre los indios y sus costumbres", Archivo Basílica de Luján. Cfr. Durán, J. M., 1998, *op. cit.*, p. 174, nota 314).

Por lo visto, el padre Salvaire advirtió, sin lugar a dudas, una apertura de la plegaria a la Trascendencia divina. Concretamente, con las siguientes palabras rezó el capitanejo indio en aquella oportunidad, según el misionero transcribió literalmente:

*Uúh – Chachay – Vicha
Ghuenthrú – Vilhantu – freneiñ –*

*elueaiñ cay (...) cúme iloetu, Chao.
Tain sume potuctu, Chao – taiñ
cume umaughtu, Chao. Uúh!
Vicha Ghuenthrú cam inchiñ
franeiñ – freneuini cay (voltray)
em! Caomtaiñ pu ulmen – taiñ pu
cana cay – Chao, pu domo cay,
Chao, pu piñeñ cay, Chao, taiñ vill
mapa cay, Chao.*

*Uúh! Chachay – Vicha Ghenthrú
cúme miauiñ cam pu (...) cumpu
cahuell cay Chao. Ta (...) freneun
ta tua, Chao, frenea Vimi cay –
Tañi curé tañi pu jall Tañi com
elche, Chao – Quelluaen tañi pichi
cúdau meu, Chao, Uúh Vicha
Ghuenthrú cuñival Ghuenthrú
inche guentualaen, Chao (...)
entulaen, tañi pichi cullíñ Chao –
Cúme – ca Ghuenthrú prrea(yoni),
uúh Chachay.*

Texto que, como ya sabemos, Salvaire tradujo de esta manera:

Oh Padre, Grande Hombre, todos los días ten piedad de nosotros, y danos que comamos bien. Oh Padre. Que bebamos bien, Oh padre, que durmamos bien. Oh Padre. ¡Oh Gran Hombre! A nosotros todos haznos servicio. Les harán favor también, oh Señor, a todos nuestros caciques y a nuestros soldados, oh Padre, y a las mujeres, oh Padre y a las criaturas, oh Padre y a toda nuestra tierra, oh Padre. Tenme lástima a mí, oh padre, le tendrás lástima a mi mujer, a mis hijos, a toda mi familia, oh Padre, ayúdame en mis pequeños trabajos, oh Padre, oh Hombre Viejo. Yo soy un pobre hombre, no me saques a mí mi pequeña hacienda, oh Padre, a un hombre



bueno (rico) te allegarás, oh Padre.

Podemos realizar pequeñas precisiones lingüísticas sin despojar por ello el inmenso valor que el testimonio conlleva, a saber: *Chao*, según los estudios (Cfr. Casamiquela, R., *op. cit.*, pp. 166 – 167), *Cháu*, "padre", tiene su diminutivo *Chachái*, "padrecito", por lo que el *Chachay* del apunte salvaiano, traducido como "padre", correspondería a una denominación en ese tono (padrecito, papá o papito - *Papai*).

El *Vicha Ghenthrú* de Salvaire, "Grande Hombre" u "Hombre Viejo" en la traducción del Vicentino, sería el *Fücha wentrú*, "anciano", que tiene relación con el *Plan agné fücha wentrú*, "anciano de cara blanca", o el *Wenú réi füchá*, "rey anciano del cielo" o el *Ragníñ wenú cháú*, "padre del medio del cielo", apelativos adjudicados a la divinidad.

Es preciso indicar además, que nombres como *Fucha-Huentro-Guenehen*, "el Viejo Hombre Dios", *Cushé Domo-Guenechen*, "la Vieja Mujer Diosa", probablemente designen a una sola divinidad, que incluso es "joven y viejo" a la vez, sin dejar de mencionar al *Pillán* o *pillanes*, primitivos dioses araucanos que, según ellos, moraban en las regiones volcánicas y causaban toda clase de males (*Ibíd.*, p.182). La creencia en otras deidades ancestrales hace fuerte, como dijimos, la tesis del "Henoteísmo".

Por ello, sin caer en una comparación forzada, podemos percibir ciertas similitudes de

algunos de estos epítetos con los que las Sagradas Escrituras se refieren a Dios. Por ejemplo, el caso del profeta Daniel que tuvo la visión de un "Anciano, lleno de días", sentado en el trono y, un Hijo de Hombre dirigirse hacia él, a quien "se le dio el imperio, el honor y el reino y todos los pueblos, naciones y lenguas, le sirvieron" (Dn 7, 14). En términos araucanos o mapuches podríamos decir, *Wenú réi füchá*, *Ragnín wenú cháú*, "Rey anciano del cielo, padre del medio del cielo".

Imaginar a Dios como un Hombre Viejo, proviene seguramente de la valoración positiva que los pueblos antiguos hacían de la ancianidad, etapa de la vida cuya consideración recorrió un camino sinuoso a través de la historia, y que hoy tantas veces se menosprecia.³ Dios, que posee todas las perfecciones en grado eminente, es, por consiguiente, un Anciano, Sabio y "lleno de días", o sea, la "Sabiduría misma". Para Israel, morir viejo, era una bendición de Dios, como lo señalan las siguientes citas bíblicas: "Abraham expiró, y murió en buena vejez, anciano y lleno de días, y fue reunido a su pueblo" (Gn 25, 8); "Honra a tu padre y a tu madre, para que tus días sean prolongados en la tierra que el Señor tu Dios te da" (Ex. 20, 12); "Después de esto vivió Job ciento cuarenta años, y vio a sus hijos y a los hijos de sus hijos, hasta cuatro generaciones. Y murió Job, anciano y

³ Para profundizar en la valoración de la ancianidad en los diferentes períodos, véanse las obras de: Minois, G., (1987); Borobio D., García Rojo, J., (2000).



llo de días" (Job 42, 16 – 17); "Que veas a los hijos de tus hijos, y vivas en paz" (Sal 128), etc.

Otro aspecto para reflexionar es la dimensión humana, del individuo y de la tribu, cuya pobreza y finitud, hace necesario el auxilio divino. El Teólogo diría que el hombre por sus solas fuerzas no puede alcanzar la gracia de Dios. Después de la "caída", es como un enfermo que puede ejecutar por sí mismo algunos movimientos, pero no logra la perfecta soltura que goza en estado de plena salud, mientras no sea curado con la ayuda de la medicina (*S. Th.*, I-II, q. 109, a. 2). En estos términos se expresa el orante indio: "Tenme lástima a mí, oh padre, le tendrás lástima a mi mujer, a mis hijos, a toda mi familia, oh Padre, ayúdame en mis pequeños trabajos, oh Padre, oh Hombre Viejo. Yo soy un pobre hombre, no me saques a mí mi pequeña hacienda, oh Padre, a un hombre bueno (rico) te allegarás, oh Padre". Son muchos los pasajes de las Escrituras que guardan semejanza con estas peticiones que son fundamentales en la vida del ser humano: la bendición del hogar, la salud corporal y espiritual, la importancia de ganarse el pan con el trabajo, la tierra... Nos evoca, repentina, la figura del mencionado Job, que fue probado en su extremo: "El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó. ¡Bendito sea Dios!" (Jb 1, 21). Y, de los Evangelios, el grito desgarrador y, a la vez, esperanzado del ciego de Jericó: "¡Jesús, hijo de David, ten compasión ("lástima") de mí!" (Lc, 18, 38 – 39). Por supuesto, el

lector puede, libremente, asociar muchas más.

Al mismo tiempo, –aunque el planteo resulte aventurado– la súplica tan sencilla y confiada al *Chachái* (padrecito), ¿no se parece al tierno *Abbá* de Jesús, con que se dirigía a Dios Padre en su plegaria? La indiscutible originalidad del Señor en su oración, el Padrenuestro, encuentra patrones comunes en otras culturas, claro indicio de que el Verbo asumió la condición humana con sus necesidades existenciales.

Conclusión

El periplo de nuestro misionero, que concluyó felizmente con la liberación de la familia de los Lazos, nos introdujo en la realidad de la Argentina de finales del siglo XIX. Nos llevó a la inmensa pampa y, en el camino, nos sorprendió con la oración de José Platero, "un testimonio de la religiosidad araucana". Pero lo más impactante resultó ser la aproximación al corazón encendido de celo apostólico de este vicentino francés. El padre Salvaire entró en diálogo con los pueblos originarios.⁴ No le fue fácil. Pero intentó comprenderlos

⁴ "Pueblos originarios" aquí está dicho en sentido amplio, puesto que los araucanos provenientes de la Cordillera de los Andes fueron desplazando a los antiguos pobladores (Tehuelches y Puelches, también llamados pampas), proceso conocido como "Araucanización". *Cfr.* Canals Frau, Salvador (1935). *La Araucanización de la pampa* Anales de la Sociedad Científica Argentina, t. CXX, Buenos Aires, pp. 221 y ss.



a través de una especie de conocimiento por "connaturalidad" (*Documento de Puebla*, n. 397), aquella capacidad de comprensión afectiva, y procurar la convivencia. Ejemplo que nos interpela a nosotros, protagonistas de la historia del siglo XXI, llamados a tender puentes, a entablar un diálogo pacífico y fecundo con todas las culturas y a ser mensajeros de paz en un mundo cada día más sediento de Dios. El Papa Francisco, en su Exhortación *Evangelii Gaudium*, pone a la Iglesia universal en el camino de renovación de su misión específica, encomendada por el Señor, de evangelizar a los pueblos. Y, refiriéndose a la situación contemporánea, afirma:

Es imperiosa la necesidad de evangelizar las culturas para inculturar el Evangelio. En los países de tradición católica se tratará de acompañar, cuidar y fortalecer la riqueza que ya existe, y en los países de otras tradiciones religiosas o profundamente secularizados se tratará de procurar nuevos procesos de evangelización de la cultura, aunque supongan proyectos a muy largo plazo" (n. 69).

Hemos llegado al final del recorrido. Reflexión que escondía desde sus comienzos una íntima intención, que ahora revelamos en forma de súplica, con la cual concluimos: que la obra misionera del fervoroso apóstol de Nuestra Señora de Luján nos ayude a fortalecer nuestro impulso pastoral en las circunstancias actuales,

atentos a las necesidades de todos; y el estudio de las preces del *Ngillatun*, a reconocer que normalmente en la sencillez se encuentra a Dios, Uno y Simple.

Fuentes y bibliografía

Archivos

Salvaire, J. M. (3/10/1875). Carta al Arzobispo Aneiros sobre el primer viaje, Azul (Archivo Arzobispado de Buenos Aires, *Carpeta Mons. Aneiros y los Indios*; Archivo Basílica de Luján).

Salvaire, J. M. "Apuntes sobre los indios y sus costumbres", Archivo Basílica de Luján.

Salvaire, J. M. (1887). Informe al superior general, I, fol. 4 (Archivo de la Curia Generalicia de la Congregación de la Misión).

Documentos magisteriales, pontificios y de la Conferencia Episcopal Latinoamericana

Concilio Ecuménico Vaticano II, (1965) Decreto *Ad Gentes*.

Pablo VI, (1975). *Exhortación apostólica "Evangelii nuntiandi"*.

Francisco (2013). *Exhortación apostólica "Evangelii Gaudium"*.

CELAM, (1968). *Documento de Medellín. Conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Medellín, Colombia.



- CELAM, (1979). *Documento de Puebla. Conclusiones de la III Conferencia General del Espiscopado Latinoamericano*, Puebla, México.
- CELAM, (1992). *Documento de Santo Domingo. Conclusiones de la IV Conferencia General del Espiscopado Latinoamericano*, Santo Domingo.
- Sobre el padre Salvaire*
- Durán, J. G., (1998). *El Padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villa Nueva*, Paulinas, Buenos Aires;
- Durán, J. G., (2002). *Los toldos de Catriel y Railef*, Facultad de Teología, Buenos Aires;
- Durán, J. G., (2008). *De la Frontera hasta la Villa de Luján. El gran capellán de la Virgen, Jorge María Salvaire (1876 – 1899)*, Facultad de Teología, Bouquet, Buenos Aires;
- Durán, J. G., (2008). *De la frontera a la Villa de Luján. Los comienzos de la gran basílica (1890 – 1899)*, Facultad de Teología, Bouquet, Buenos Aires;
- Durán, J. G., (2016). *Jorge María Salvaire, gran apóstol de la Virgen de Luján, "Cual otro Negro Manuel"*, Talitakum, Buenos Aires.
- Sobre el viaje del padre Salvaire a los toldos del Cacique Namuncurá*
- Obligado, P., (1889). "Un milagro en la Pampa", en *La Perla del Plata*, Nro. 475, pp. 163-165;
- Chambón, A., "El Padre Salvaire en los Toldos de Namuncurá", en *La Perla del Plata*, oct. 1942, pp. 6-9; y dic., pp. 9-10;
- Bruno, C., *Historia de la Iglesia en la Argentina*, tomo XI, pp. 399-401;
- Copello, S., (1945), *Gestiones del Arzobispo Aneiros en favor de la Indios hasta la conquista del desierto*, Buenos Aires, pp. 67-100;
- Durán, J. G., (1998). "Primer viaje y postergación" y "Segundo viaje: itinerario y peligros", en *El Padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villa Nueva*, op. cit.
- Goldney, A., (1956). *El Cacique Namuncurá el último soberano de la Pampa*, Huemul, Buenos Aires, pp. 87-91;
- Hux, M., (1979). *Una Excursión Apostólica del Padre Salvaire a Salinas Grandes*, Ed. Culturales Argentinas, Buenos Aires;
- Massa, L., (1967). *Historia de las Misiones Salesianas de La Pampa*, I, Don Bosco, Buenos Aires, pp. 233-234;
- Palacios, H. (1983). *La Congregación de la Misión de San Vicente de Paúl en el Río de la Plata (1859-1880)*, I, Buenos Aires, pp. 260-274;
- Presas, J. A., (1990). *Jorge María Salvaire. El Apóstol de la Virgen de Luján*, Morón, pp. 28-45;

Scarella, A., (1932). *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su culto, su santuario, su pueblo*, 2da edición, pp. 282-284.

Sobre hechos, cultura y religiosidad araucana

Ambrosetti, J. B., (1901). *Hachas votivas de piedra (Pillan Toki) y datos sobre rastros de la influencia Araucana Prehistórica en la Argentina*, J. A. Alsina, Buenos Aires.

Canals Frau, S., (1935). *La Araucanización de la pampa*, Anales de la Sociedad Científica Argentina, t. CXX, Buenos Aires, pp. 221 y ss.

Casamiquela, R., (1964). *Estudio del Ngillatun y la religión araucana*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca;

Harrington, T. (1942). "Apuntes tomados en un Gnillatún", en *Revista Geográfica Americana*, n° 102, pp. 138 – 142.

Hux, M., (1974). "El concepto de Dios entre los araucanos. La religiosidad y las creencias de nuestro pueblo aborigen, los mapuches", en *Mundo Nuevo*, Julio-diciembre, Buenos Aires, pp. 227 – 249;

Rojas Lagarde, J., (1993). *El Malón Grande. 1875*, Ed. El Aljibe, City Bell;

Vignati, M., (1996) "El Ngillatún. Apuntes para el estudio del Ngillatún araucano", en

Investigaciones y Ensayos, N° 1, pp. 11 – 114.

Otros

Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, 1 109.

Minois, G., (1987). *Historia de la vejez. De la Antigüedad al Renacimiento*, Nevea, Madrid;

Borobio, D.; García Rojo, J., (2000). *La Iglesia y los mayores en la sociedad actual*, Bibliotheca Salamanticensis, Salamanca.



¿LA NEUROCIENCIA EDUCACIONAL COMO ESPACIO PROPIO DE LA EDUCACIÓN ES POSIBLE?

IS EDUCATIONAL NEUROSCIENCE POSSIBLE AS A SPACE OF EDUCATION ITSELF?

Dra. María de los Ángeles Bacigalupe

Resumen

En este trabajo proponemos discutir la neurociencia educacional como espacio de la educación. Mediante el análisis y discusión bibliográfica indagamos las posibilidades de la neurociencia educacional en el contexto de su origen y actualmente, y avanzamos hacia los desafíos a los que se enfrenta como disciplina propia del campo de la educación o como rama de la neurociencia cognitiva. Optamos por una mirada transdisciplinaria que desde la propia educación pueda colaborar en los temas que preocupan a la educación como institución social. Proponemos una mirada que incluya tanto al nivel individual como el nivel socialmente extendido, considerando que el aprendizaje, como comportamiento humano que constituye un problema educacional, se da en interacción con el medio. Planteamos cuestiones presentes en la agenda interdisciplinaria de la neurociencia educacional y discutimos conceptos clave como neuromito, epigenética, privación psicosocial y periodo crítico. Proponemos que, concebida como espacio educacional transdisciplinario con funciones de traslación y ciencia básica, la neurociencia educacional, en diálogo con otras disciplinas, puede conducir a que la diversidad no sea un concepto teórico sino que se refleje en cada ser humano, en su potencialidad y originalidad, buscando el desarrollo pleno de las personas en relación armoniosa con su medioambiente de vida.

Palabras clave: Neurociencia educacional; Aprendizaje; Educación.

Abstract

In the present article we propose to discuss educational neuroscience as a segment of education. We have analysed educational neuroscience from its origins to the present, as a branch of education sciences. We have chosen a transdisciplinary approach which views learning from an individual to a social perspective. In it, we have discussed key concepts such as *neuromyth*, *epigenetics*, *psychological deprivation* and *critic period*.

Key words: Educational neuroscience; Learning; Education.

Introducción: Problema

Los problemas que se presentan en el escenario educacional son altamente complejos, diversos, multicausales y multidimensionales. La complejidad de las sociedades del siglo XXI hace de este escenario un espacio desafiante para los educadores. Sin embargo, la formación docente no parece acompañar esos diagnósticos, a juzgar por los resultados que encontramos cotidianamente en fuentes de circulación pública, como tampoco parece hacerlo la misma institución educativa, como institución político-social con fines y funciones que en su momento fueron claras y precisas pero que en los últimos tiempos se han diversificado y a donde muchas cuestiones vinculadas a la educación asistemática y a la familia y crianza, como primera educación, han sido delegadas.

Por otro lado, esta misma complejización, diversificación y cambio ha atravesado al sistema

científico y tecnológico, generando productos que pocos años atrás resultaban impensados, lo cual también trae aparejado un debate ético-social -del que no nos ocuparemos en este artículo.

Sería necio para cualquier área del sistema social no hacer uso de esta disponibilidad de conocimiento científico y de tecnología, tanto si hablamos del subsistema político como del económico, del sanitario y, obviamente, del educacional.

Sin embargo, una cuestión es el uso y otra el abuso, así como también es importante considerar que utilizar productos de un sistema para fines de otro implica un trabajo *translacional* que no significa aplicar simplemente sino que requiere de un trabajo especializado, tanto en la selección de productos (sean estos conocimientos, tecnología u otros) como en su adaptación activa y modificación pertinente para un uso apropiado en el subsistema que acoge la innovación, producto o servicio.



Importante es destacar que lo nuevo no borrará de llano lo anterior sino que el proceso de adaptación requiere incorporación y flexibilidad de acomodación, así como que la idea no es que un subsistema receptor sea reemplazado por otro innovador.

En la relación que nos ocupa en este artículo, intersección entre educación y neurociencias, esto significa decir que nunca las neurociencias podrían reemplazar a la educación ni que los conocimientos de las neurociencias, por deslumbrantes que sean, puedan reemplazar a los conocimientos pedagógicos. No se trata de ser tan devotos de la innovación que caigamos en el *aplicacionismo*, ni tan críticos *negacionistas* que caigamos en la crítica destructiva y el dogmatismo de la crítica.

A todo esto, nos interesa aclarar el término *neurociencias*. En un texto bastante reciente, Ibáñez y García (2015) señalan que "las neurociencias son una empresa científica que explora la organización y las funciones del cerebro" (p. 22) y ya hacia el final de la obra retoman el tema diciendo que:

Estas pueden concebirse como un conjunto de subdisciplinas especializadas, cada una de las cuales se ocupa de un aspecto particular de la cognición (...) Si bien poseen intereses diversos, sus practicantes comparten el presupuesto de que el cerebro es el motor de la cognición (Ibáñez y García, 2015, p. 174)

Las neurociencias abordan cuestiones centrales a la humanidad, tales como el desarrollo, el aprendizaje de habilidades culturales complejas como la lectura, el comportamiento y sus motores y la toma de decisiones y su interrelación con las emociones, cubriendo múltiples niveles de análisis (Ansari, König, Leask y Tokuhama-Espinosa, 2017).

La pregunta, entonces, es cómo pueden conectarse ambas áreas del saber. En la teoría la cuestión es bastante obvia, nos educamos con un cuerpo que está vivo y aprendemos con ese cuerpo en relación con un medioambiente. Tanto el cuerpo como el medio contienen o son materia viva y las neurociencias incluyen disciplinas que específicamente se ocupan de estudiar la materia viva en sus formas más diversas, su origen y evolución. El ser humano tiene una historia como especie *Homo sapiens* que se arraiga en toda la historia natural de la vida y, ontogenéticamente hablando, el individuo humano es tan biológicamente inmaduro cuando nace que si no fuera por su medio social no sobreviviría, su cuerpo, su biología no podría desarrollarse. Esa crianza inicial es la primera educación y esa inmadurez neurobiológica es la oportunidad de educarse: fundamenta la educabilidad de la especie. Pero en la práctica, la cuestión de relacionar neurociencia y educación es muy complicada y la opción no es que los neurocientíficos vengan a dar cursos a los educadores sobre sistema

nervioso sino que lo que hace falta es crear un espacio educacional original y propio que se ocupe de este trabajo *traslacional*. Ese espacio es el de la neurociencia educacional.

Qué es la neurociencia educacional

La neurociencia educacional es una joven área de conocimiento inaugurada 20 años atrás a partir del artículo seminal de Bruer (1997) (Howard-Jones et al., 2016).

El conocimiento del cerebro y los avances de las neurociencias al respecto constituyen un atrayente campo cuya promoción se realiza actualmente por los medios de comunicación accesibles al público en general y que cuenta con divulgadores que intentan traducir, con más o menos éxito, el lenguaje científico al lenguaje cotidiano. Los educadores no se alejan de esta tendencia de atracción al conocimiento del cerebro. Sin embargo, que haya interés por el conocimiento del cerebro y que haya lectura sobre el tema no significa que se logre un aprendizaje que respete el conocimiento producido en los laboratorios de ciencia. De hecho, en la investigación de Dekker, Lee, Howard-Jones y Jolles (2012) se halló que los educadores con interés en el estudio del cerebro presentaban importantes concepciones equivocadas al respecto, o *neuromitos*.

La palabra *neuromito* se refiere a concepciones equivocadas acerca de los conocimientos de las

ciencias del cerebro debido a una lectura errónea de esas investigaciones. Por ejemplo, cuenta entre los tradicionales *neuromitos* aquel que señala que usamos solamente el 10% del cerebro (Dündar y Gündüz, 2016).

La clara existencia de *neuromitos* en los responsables de la educación formal constituye un motivo suficiente para despejar prejuicios y la única forma de hacerlo es enseñando ciencia, que es lo contrario al prejuicio y al dogma, lo cual es una de las razones para la construcción de una neurociencia educacional.

Por otro lado, si la educación pudiera resolver sus problemas y viéramos cambios positivos para la población, no haría falta la discusión sobre si las neurociencias pueden aportar algo a la educación. Sin embargo, tal como señala Gabrieli (2016) y muchos otros autores y así como muestran los diarios y periódicos de circulación general y las noticias por redes virtuales y demás, la educación está lejos de alcanzar los resultados que la sociedad demanda y los más perjudicados son los sectores más vulnerables.

Varios autores identifican a la neurociencia educacional como rama o área de la neurociencia cognitiva (Bowers, 2016; Gabrieli, 2016; Lipina, 2016) cuyo *métier* es realizar el trabajo de *traslación* desde la investigación en neurociencia básica a la práctica educativa (Gabrieli, 2016).



Desde las ciencias de la educación, nosotros ya hablábamos de la interdisciplina entre educación y neurociencias en la publicación de 2001 en una revista británica de profesores de idioma inglés (Bacigalupe, 2001). Sin embargo, esta perspectiva priorizaba que la nueva interdisciplina surgía como un área conformada desde y en el gran campo de estudios educacionales.

En su artículo de 1997, Bruer señalaba que querer establecer la relación entre neurociencias y educación era como querer construir un puente con instancias muy alejadas una de otra (*a bridge too far*) pero que había dos puentes más cortos que indirectamente podían acercar la relación entre el cerebro y la educación: el primero, entre educación y psicología cognitiva y, el segundo, entre psicología cognitiva y neurociencias (Bruer, 1997). Su negativa a relacionar directamente neurociencias con educación se basaba en algunas cuestiones relevantes, tales como la forma incorrecta desde la educación de leer los resultados de las neurociencias y el conocimiento limitado que ofrecían las neurociencias sobre el cerebro humano -y más limitado aún sobre el cerebro humano en relación a las habilidades tradicionalmente escolares.

Casi 20 años después, el mismo autor (Bruer, 2016a) se ha ocupado de aclarar que lo que él llamaba neurociencia en aquel momento era la neurofisiología del desarrollo, basada en los conceptos

de sinaptogénesis, periodos críticos y enriquecimiento del ambiente que era popular entre los educadores y defensores de la neurociencia en el aula de aquellos años, es decir que no se refería a la totalidad de neurociencias. Con su mirada en el año 2016, el autor ve a la neurociencia educacional como neurociencia cognitiva educacional.

Bowers (2016s) en su crítica a la neurociencia educacional señala que esta disciplina no ha traído avances concretos al diseño de prácticas educacionales en el aula y que no agrega cuestiones nuevas a las que la psicología no ha aportado ya a la educación, señalando que la psicología es suficiente para informar a la educación (Bowers, 2016b).

Podría argumentarse que esta concepción de educación queda restringida a la educación formal, cuando la educación incluye también los ámbitos no formal e informal e implica la formación del ser humano desde el nacimiento hasta el deceso.

Por otro lado, la concepción de neurociencia que aparece en el argumento de Bowers es una concepción restringida, distinta a la idea de neurociencias plural e interdisciplinaria que incluye tanto a la psicología y la economía como a la antropología (cfr. Ansari et al., 2017), por nombrar disciplinas clave que aportan elementos esenciales a la comprensión de la cognición incorporada y culturalmente adaptada que se sostiene en códigos neurobiológicos y comportamentales. Una visión

amplia de las neurociencias con conexiones fuertes con la psicología y la antropología ya aparecía en la conocida obra de Howard Gardner *The mind's new science* de 1985 (Gardner, 1987).

Gabrieli (2016) señala que "La neurociencia educacional puede ser especialmente pertinente para la cantidad de niños con diferencias cerebrales que hacen que el progreso educativo sea difícil en el *curriculum* estándar" (Gabrieli, 2016, p. 614)¹.

Acordamos con el autor en que la neurociencia educacional puede aportar elementos útiles para estas cuestiones, pero no consideramos que sea su último objetivo ser una disciplina que en su momento se hubiera llamado *educación especial*. Cabe señalar que el autor indica que los mejores resultados de la neurociencia educacional al momento se refieren a estudiantes con dificultades de aprendizaje y que no está claro cómo podrá realizar su labor *traslacional* para la población completa de estudiantes, aventurando que quizás lo logre proveyendo elementos para un *curriculum* individualizado, que pueda respetar y apoyar las diferencias entre las personas.

Conocer las diferencias individuales sería una labor predictiva de la neurociencia educacional que permitiría, por ejemplo, que la educación se ocupara de eliminar los círculos viciosos de fracaso tras fracaso en los que se ven envueltos algunos estudiantes (Gabrieli, 2016), no por tener déficits cognitivos sino por tener habilidades para desarrollarse mejor en unos ambientes más que en otros. Sostenemos que esta perspectiva resulta necesaria ya que los estudiantes desfavorecidos están en condiciones inferiores que el resto de los estudiantes simplemente porque la educación no ha logrado encontrar la forma de que aprendan, lo cual es un problema de la educación, no del estudiante como individuo.

Conocer las diferencias individuales permitiría también establecer *integraciones en el aula* que fueran capaces de favorecer a todo el grupo de clase involucrado, incluyendo a los docentes responsables y a la institución educacional, comprendiendo lo que significa la *integración* y evitando la generación de conflictos. Al fin y al cabo, todos somos en alguna medida *integrados* y en conjunto formamos un grupo, todos somos distintos y el grupo es el resultado de la labor de *integración* que nos favorece a todos, donde todos damos y recibimos. Esto tiene que ver no sólo con la *integración* de niños con capacidades diferentes en el aula de clase común, sino con la *integración* de niños inmigrantes, por ejemplo.

¹ "Educational neuroscience may be especially pertinent for the many children with brain differences that make educational progress difficult in the standard curriculum" (Gabrieli, 2016, p. 614, esta y las siguientes traducciones del original en el texto son de la autora)



Reconocemos que todos somos diferentes y que gracias a la diferencia y al intercambio de diferentes personas es que nuestra especie ha sobrevivido, entre otras cuestiones, ya que un principio básico de la evolución es la diversidad (puede revisarse una mirada de la teoría evolucionista en Mayr, 1998; una excelente exposición de la historia y perspectiva actual de la teoría puede verse en Magazine de Ciencia, 2017).

En el nombre neurociencia educacional, la palabra neurociencia significa neurociencia cognitiva, según Howard-Jones et al. (2016), cuya función es establecer vínculos entre el sustrato neural de los procesos mentales y los comportamientos, especialmente el comportamiento referido al aprendizaje que ocurre en la educación formal.

En su defensa sobre el sentido de ser de la neurociencia educacional, Gabrieli (2016) discute la postura de Bowers (2016) y señala que hay buenas razones para esperar que la neurociencia educacional provea resultados que sean relevantes para la educación. Sin embargo, esto no significa, según el autor, pensar que la neurociencia educacional traerá soluciones directamente aplicables al aula, ya que es *per se* una ciencia básica.

Hay algunos avances, que el autor cita, señalando las posibilidades de esta disciplina, concluyendo:

Parafraseando a George Bernard Shaw, creo que Bowers ve las limitaciones de la neurociencia educacional y pregunta “Por qué”, y yo veo la cantidad de necesidades de los niños y la evidencia nueva y prometedora que la neurociencia educacional está aportando acerca de las diferencias cerebrales que puede transformar la educación individualizada, y digo “¿Por qué no?” (Gabrieli, 2016, p. 617)².

Aprendizaje

Una cuestión a abordar es la diferencia epistemológica entre neurociencias y educación, comenzando por qué entiende cada una por aprendizaje, asumiendo que la neurociencia educacional tiene el objetivo de “combinar nuestra comprensión educacional con nuestra comprensión biológica de la función cerebral y el aprendizaje” (Howard-Jones, 2008, p. 361)³.

El término aprendizaje no significa lo mismo para la educación y para las neurociencias. En neurociencias el aprendizaje se entiende en términos de formación

² To paraphrase George Bernard Shaw, I believe that Bowers sees the limitations of educational neuroscience and asks “Why,” and I see the many needs of children and the promising and novel evidence that educational neuroscience is providing about brain differences that can transform individualized education, and say “Why not?” (Gabrieli, 2016, p. 617)

³ “to combine our educational understanding with our biological understanding of brain function and learning” (Howard-Jones, 2008, p. 361)

de memoria, como un fenómeno que ocurre mediante cambios en los patrones de conectividad entre neuronas, llamado plasticidad sináptica, del cual se han probado al menos dos tipos (*in vivo* con animales no humanos e *in vitro*), la potenciación de largo plazo o *long-term potentiation* (LTP –un aumento duradero de la eficiencia con que una neurona transmite señales eléctricas a otra gracias al emparejamiento temporal entre las señales de entrada y de salida, cfr. Lømo, 2003) y la depresión de largo plazo o *long-term depression* (LTD – una disminución duradera de la eficacia sináptica, cfr. Ito, 2001). Esta hipótesis del aprendizaje basado en las formas de plasticidad sináptica convive con la hipótesis genómica en la cual las modificaciones al ADN sirven como portadores de trazos de memoria. Asimismo se habla de tipos de actividad cerebral donde lo que prevalece es la reactivación de memorias almacenadas, lo cual se relaciona con el fenómeno de la memoria de trabajo, tan importante en la educación de las personas porque contiene mecanismos necesarios para la resolución de problemas. Otra forma de modificación asociada al aprendizaje distinta de la sináptica es el cambio estructural en el cerebro.

Desde las neurociencias moleculares llegan también otras nociones que hablan del aprendizaje como relación individuo-entorno, donde destaca el estudio de la *epigenética*, es decir, los cambios que ocurren en el ADN y que regulan la

expresión génica, tales como metilación y acetilación, como resultado de la interrelación entre el organismo y su ambiente. Un atención especial merecen para la neurociencia educativa los estudios de *epigenética* que asocian los mecanismos moleculares de expresión génica con los conceptos de memoria y aprendizaje (cfr. por ejemplo Blaze y Roth, 2013).

Frente a esta conceptualización neurobiológica, en educación la concepción de aprendizaje es variable y ecléctica (Howard-Jones, 2008). Se vislumbran en la misma rasgos constructivistas con la idea de una práctica escolar que valore el conocimiento previo y promueva el aprendizaje independiente, que considere el aprendizaje en equipo y en contexto, el aprendizaje informal, la formación continua del docente y su rol de andamiaje en el proceso del aprendiz.

Uno de los problemas que surgen al querer concatenar el concepto educacional de aprendizaje con el neurocientífico es que se puede caer en un monismo *sin sentido* (tal como creer que los estados mentales pueden ser descriptos completamente en términos cerebrales y que existe una evidencia biológica conclusiva para tener una idea psicológica de cómo funciona la mente) o un dualismo (tal como entender la mente como un concepto teórico sustancialmente distinto a los procesos neurobiológicos). Howard-Jones



(2008) sugiere una mirada diferente. A partir de la noción de la neurociencia cognitiva que considera que cerebro y mente pueden explicarse en conjunto (la mente constituye un concepto teórico esencial en la indagación de las relaciones entre cerebro y comportamiento, incluyendo el aprendizaje), el autor señala una vía para reconciliar concepciones entre neurociencias y educación. En el modelo de la neurociencia cognitiva se conjugan distintos niveles de descripción, comportamiento, procesos biológicos, cognición (como subnivel entre los niveles biológico y comportamental) y medioambiente (influyendo los otros niveles e incluyendo desde nutrientes y oxígeno hasta herramientas de enseñanza). En este modelo el enlace causal suele buscarse usualmente desde cerebro a mente y de allí al comportamiento, incluyendo, por supuesto, la complejidad del establecimiento de causas. Sin embargo, la influencia puede ser bidireccional y esta bidireccionalidad, de gran interés para los educadores, incluye un elemento no menor en el modelo anteriormente descrito que lo hace más apropiado como arquetipo de la neurociencia propiamente educativa. Asimismo, y tomando como base el modelo basado en el nivel individual de la neurociencia cognitiva, la neurociencia educativa propone un modelo socialmente extendido (Howard-Jones, 2008), integrando aportes tanto de las ciencias naturales como

de las ciencias sociales (no dejando afuera ni el nivel de descripción neurobiológica ni el estudio de los significados de las acciones en las relaciones humanas).

Interdisciplinariedad en educación: cuestiones de agenda

Uno de los argumentos centrales que utiliza Gabrieli (2016) para defender el espacio de la neurociencia educativa como disciplina que tenga alguna incidencia en la educación es la dificultad en que se encuentra la educación para resolver sus problemas, que no ha podido salvar en tantos años, y la posibilidad de interdisciplinariedad entre las ciencias del comportamiento y las ciencias del cerebro -contando entre otros argumentos el hecho de que el órgano del comportamiento es efectivamente el cerebro.

Lejos de identificarnos con la postura completa de este autor, sí acordamos en su defensa de la potencialidad que puede tener la combinación de metodologías y teorías en educación.

Howard-Jones et al (2016) sostienen que los niveles de explicación psicológico y neural se complementan mutuamente. La ruta entre neurociencias y educación es compleja e indirecta, sostienen los autores, y si bien la eficacia de una intervención educativa se mide mediante métodos comportamentales, en intervenciones educativas que han sido

informadas tanto por datos comportamentales como neurales la evaluación mediante métodos neurobiológicos puede ser importante para entender cómo se está logrando la eficacia de la intervención, conservando la medida de la eficacia de la intervención *per se* mediante métodos comportamentales. De este modo se logra una complementación de información (datos recolectados en el aula de clases y datos provenientes de la investigación neurocognitiva) donde se ven beneficiadas ambas disciplinas intervinientes (Howard-Jones et al, 2016).

Por otro lado, en esta interdisciplina no hay dualismo o jerarquía de disciplinas sino, por el contrario, una complementación que incluye distintos niveles de explicación que juntos sirven para mejorar el conocimiento que tenemos del desarrollo y aprendizaje (Howard-Jones et al, 2016): "(...) es la colaboración entre neurocientíficos, psicólogos y educadores—trabajando a través de los niveles de explicación—que caracteriza a la investigación de la neurociencia educacional" (p. 623)⁴.

Ejemplos de posible interdisciplina entre las ciencias de la educación hallamos en la editorial de Martínez-Montes, Chobert y Besson

(2016). Los autores señalan trabajos como el de Berteletti y Booth (2015) donde se indagan relaciones entre la información somatosensorial desde los dedos y las habilidades aritméticas y cuyos hallazgos pueden conducir a repensar la utilización del conteo manual en las operaciones con cantidades. Sin embargo, la investigación específica que tome los hallazgos neurobiológicos y combine con la educación es un área propia de la educación, la de la neurociencia educacional. Esta área, a su turno, deberá conversar con la didáctica de las matemáticas en el tema específico de la enseñanza de la aritmética. Otro de los ejemplos que mencionan Martínez-Montes et al (2016) es el trabajo de Danna y Valey (2015) sobre el *feedback* sensorial en el aprendizaje y la enseñanza de la escritura.

Nuevamente, como dijimos en nuestra observación anterior, será *métier* de la neurociencia educacional tomar estos resultados e indagarlos desde sus investigaciones y en diálogo con la didáctica de la escritura y quizás otras ciencias de la educación también.

Otro muy buen ejemplo de las intersecciones necesarias en educación puede surgir a partir del trabajo que están realizando investigadores en Bangladesh sobre los efectos de la pobreza en el desarrollo (cfr. Storrs, 2017). Con importantes antecedentes propios y ajenos, el grupo investigadores está conduciendo un estudio de seguimiento de niños desde sus

⁴ "(...) it is the collaboration of neuroscientists, psychologists, and educators—working across levels of explanation—that characterizes EN research" (Howard-Jones et al, 2016, p. 623)



primeros días de vida y que actualmente están en edad de la escolaridad primaria. El estudio incluye múltiples variables entre las que se encuentran las provenientes de métodos de neuroimagen y se están analizando cuestiones tales como si estos estudios contienen predictores del desempeño escolar de los niños. Lo que está ofreciendo este estudio a la educación no es una solución práctica para los problemas educacionales sino un ingrediente para trabajar en conjunto la neurociencia educacional con otras ciencias de la educación en función de analizar factores históricos y actuales que pueden influir en el desempeño escolar, a fin de buscar alternativas educacionales. Estas alternativas van más allá de la educación formal, pues puede incluirse la educación no formal y otras instituciones educacionales no sistemáticas y sanitarias a fin de ampliar las acciones de promoción de la salud y prevención primaria y secundaria. Asimismo, estos estudios interdisciplinarios de la neurociencia educacional con ciencias de la educación como política y administración de la educación podrían servir a la toma de decisiones política en función del mejoramiento de las condiciones de vida de todos los habitantes.

Horizontes, desafíos y posibilidades

Bruer (2016b) señala, sobre la base de su análisis bibliométrico, que la neurociencia educacional se

conecta con la investigación psicológico-neurocientífica sobre los mecanismos sinápticos mediante el interés común en el rol de las emociones en el aprendizaje. Esta conexión es nueva y frágil pero el autor supone que se fortalecerá con el tiempo, aunque no está claro cómo influenciará esta línea de investigación el interés central sobre la motivación en el aula de clases visto en la literatura educacional. Otro de los vínculos hallados en el análisis es entre la neurociencia educacional y la investigación sobre memoria de trabajo y cognición, mediante el interés común en la lectura y la dislexia.

Lo que destaca el autor es que la literatura de la neurociencia educacional tiende a ser más meta-literatura que literatura de investigación, esto es, más acerca del concepto de neurociencia educacional y los alcances presentes y futuros que sobre investigaciones concretas de neurociencia educacional (Bruer, 2016a, 2016b).

Sin embargo, si queremos buscar ejemplos de investigaciones que potencialmente puedan proveer *insights* para la práctica de la enseñanza escolar, podemos enumerar los trabajos citados en el artículo mencionado más arriba de Martínez-Montes *et al.* (2016).

Una pregunta al respecto es si necesariamente el valor de existencia de la neurociencia educacional está dado por su habilidad de intervenir en las prácticas de enseñanza escolar. Si no es así y pensamos a la

neurociencia educacional con un valor más teórico la cuestión puede ser diferente. ¿Qué nos puede aportar la neurociencia educacional para educar a lo largo y a lo ancho de la curva neural?, ¿qué aporta al ejercicio de los derechos de todos los ciudadanos?, ¿qué puede aportar para formar en el respeto al otro?, ¿cómo puede colaborar en el proceso de conocerse a sí mismo -un aprendizaje que resulta fundamental para la toma de decisiones que involucra motivación, emociones y resolución de problemas?

Considerando que la educación, como concepto y forma del hacer humano, es mucho más que la educación formal y que los sujetos de la educación son muchos más que los estudiantes de la educación formal, podemos considerar que la neurociencia educacional puede aportar a la educación miradas amplias que tomen desde la concepción (cfr. por ejemplo un caso de efectos de la experiencia prenatal en Kisilevsky *et al*, 2003) e incluso desde previamente a la concepción del individuo (cfr. las recomendaciones del cuidado antes de la concepción para la salud de madres e hijos de la Organización Mundial de la Salud, Howson, Kinney y Lawn, 2012) hasta el deceso del individuo.

En el caso de la pregunta sobre qué es la educación como crianza, la neurociencia educacional puede traer a cuenta investigaciones de áreas y disciplinas que conforman las neurociencias que prueban que

cuando la crianza (recordemos que la crianza es la primera educación) no es adecuada, el crecimiento del niño (incluyendo peso, altura y circunferencia craneana) es menor al de niños con crianzas adecuadas. La dieta puede o no haber sido insuficiente, pero un factor clave, junto a la incorporación de nutrientes, es el medioambiente de crianza. De este modo, Johnson y Gunnar (2011) señalan que "La privación psicosocial en cualquier medioambiente de cuidado durante la vida temprana puede verse con tanta preocupación como cualquier enfermedad infantil severamente debilitante" (p. 19)⁵.

Existen periodos de la vida donde la presencia de cierta experiencia vivencial resulta necesaria para el desarrollo del individuo. Esto no significa que los niños deban estar inmersos en un ambiente especialmente diseñado y con estímulos sofisticados. Tampoco implica que el hecho de concebir que estas situaciones de privación puedan ser perjudiciales para el normal desarrollo del individuo signifique que la educación no pueda intervenir de algún modo.

La consideración de la existencia de periodos críticos en el desarrollo requiere de una revisión desde la neurociencia educacional que no conduzca a una

⁵ "Psychosocial deprivation within any caregiving environment during early life must be viewed with as much concern as any severely debilitating childhood disease" (Johnson y Gunnar, 2011, p. 19)



interpretación equivocada (generadora de neuromitos). Greenough, Black y Wallace (1987) definieron dos procesos que posiblemente no sean independientes uno de otro aunque sí distinguibles y que ayudan a la neurociencia educacional a comprender mejor el desarrollo: almacenamiento de la información expectante de la experiencia (*experience-expectat information storage*) y almacenamiento de la información dependiente de la experiencia (*experience-dependent information storage*). Mientras que la plasticidad expectante de la experiencia se refiere a cambios en la organización cerebral que ocurren en todos los individuos de una especie y que probablemente suceden dentro de ciertos límites temporales del desarrollo (como los cambios asociados a las experiencias sensoriales), la plasticidad dependiente de la experiencia se refiere a respuestas que varían entre los miembros de una especie y que permiten al individuo adaptarse a su particular medioambiente (tales como cambios asociados al aprendizaje de determinadas habilidades escolares o de la lengua materna que es específica de cada región) (Ansari *et al.*, 2017; Greenough *et al.*, 1987).

Como señala Bruer (1997) cuando se refiere a la interpretación neuromítica de los resultados de las investigaciones sobre ambiente enriquecido y cerebro, la plasticidad expectante de la experiencia no requiere de experiencias específicas

en medioambientes específicos, sino que las experiencias necesarias para desarrollar las habilidades sensorio-motoras y de lenguaje fundamentales aparecen en cualquier ambiente normal y esto responde a razones evolutivas y culturales. Evolutivamente hablando, una especie cuyo desarrollo requiriera de medioambientes sofisticados y altamente específicos seguramente no hubiese prosperado como lo ha hecho el Homo sapiens. Por otro lado, las diversas formas culturales de crianza justifican pensar que lo que el cerebro necesita para desarrollarse puede ser provisto de muy distintas maneras.

Lo que hemos aprendido también de los estudios neurobiológicos sobre privación temprana en niños es que es posible una recuperación; por ejemplo, se ha visto que la recuperación en términos de altura es un predictor biológico de la recuperación cognitiva (Johnson y Gunnar, 2011).

La privación emocional y social constituye un factor para el desarrollo cerebral y el aprendizaje. Sin embargo, también se han visto parámetros anormales de desarrollo cerebral en niños en situación extrema de pobreza pero que no carecen de un ambiente familiar, como es el caso del estudio que se está conduciendo en Bangladesh mencionado previamente (Storrs, 2017), donde lo que está en juego es la sanidad y la escasez de nutrientes, en conjunto o no con situaciones



emocionalmente relevantes como la depresión materna.

De esta forma, no se justifica el uso del conocimiento científico para desarrollar emprendimientos comerciales que supuestamente son los necesarios para el desarrollo del potencial del niño (como la recomendación de ciertos juegos para el cerebro o ciertos jardines de infantes con estímulos sofisticados) pero sí es necesario conocer los efectos que puede tener la privación contextual temprana y cómo puede la educación abordar este problema para lograr, aquí sí, el desarrollo máximo posible del potencial humano más allá de las condiciones desfavorables.

Considerando lo anteriormente dicho, la neurociencia educacional puede ser un elemento importante dentro del curriculum de la formación docente (Ansari *et al.*, 2017) y de la formación de aquellos que se dedican a la educación informal y no formal.

Asimismo, la neurociencia educacional, con la ventaja que le da el acceso a los conocimientos de las neurociencias, puede tener a su cargo la responsabilidad, junto con la política y la administración de la educación, de discutir con conocimiento de causa el presupuesto educacional a nivel político y económico de un país o distrito, donde el modelo popular de acumulación del capital humano *learning begets learning* (Howard-Jones, Washbrook, & Meadows, 2012, p. 19) se muestra simplificador

y hasta erróneo para la toma de decisiones de la educación de un país, ya que termina favoreciendo a los sujetos que desde el comienzo han tenido más oportunidades (cfr. por ejemplo, Howard-Jones *et al.*, 2012).

Conclusión

La neurociencia educacional así entendida puede fomentar la tolerancia, el respeto, la atención a la diversidad y el interés por lo particular, dando lugar a la relevancia de las historias de vida de cada persona. Esta comprensión puede conducir a que *diversidad* no sea un concepto teórico sino que se refleje en cada ser humano, a que se reivindique el respeto por las distintas generaciones y las potencialidades educativas de cada sujeto en cada etapa y condición de su ciclo vital, a humanizar la *educación nominal* -la educación de conceptos, no de personas, educación de lo general, no de los particulares-, a revalorizar el respeto por la naturaleza y el entorno, a la valoración de lo distinto y de las otras especies -¿qué haríamos sin nuestra flora intestinal y todos los microorganismos que conviven con nosotros!- y a la revisión de la multisensorialidad en situaciones de enseñanza-aprendizaje en cualquier contexto educacional.

Esto no significa que la neurociencia educacional es la nueva pedagogía sino que la neurociencia educacional constituye un campo del



saber de la educación que puede trabajar en conjunto con el resto de las ciencias de la educación para buscar el desarrollo pleno de las personas en relación armoniosa con su medioambiente de vida.

Bibliografía

- Ansari, D., König, J., Leask, M., & Tokuhamu-Espinosa, T. (2017). Developmental cognitive neuroscience: Implications for teachers' pedagogical knowledge. En: S. Guerriero (Ed.). *Pedagogical knowledge and the changing nature of the teaching profession* (pp. 195-222). París: OECD Publishing.
<https://doi.org/10.1787/9789264270695-11-en>.
- Bacigalupe, M.A. (2001/2). How neuroscientific studies on memory can help teaching. *IATEFL Issues*, 164, 12.
- Berteletti, I., & Booth, J.R. (2015). Perceiving fingers in single-digit arithmetic problems. *Front Psychol*, 6: 226, 1-10.
<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.00226>
- Blaze, J., y Roth, T. (2013). Epigenetic mechanisms in learning and memory. *WIREs Cogn Sci*, 4, 105-115.
- Bowers, J. (2016a). The practical and principled problems with Educational Neuroscience. *Psychol Rev*, 123(5), 600-612.
<https://doi.org/10.1037/rev0000025>
- Bowers, J. (2016b). Psychology, not educational neuroscience, is the way forward for improving educational outcomes for all children: Reply to Gabrieli (2016) and Howard-Jones et al. (2016). *Psychol Rev*, 123(5), 628-635.
<https://doi.org/10.1037/rev0000043>.
- Bruer, J. (1997). Education and the brain: A bridge too far. *Educational Researcher*, 26(8), 4-16.
<https://doi.org/10.2307/1176301>
- Bruer, J. (2016a). Neuroeducación: Un panorama desde el puente. *Propuesta Educativa*, 46(2), 14-25. Recuperado de: http://www.propuestaeducativa.flacso.org.ar/archivos/dossier_articulos/102.pdf
- Bruer, J. (2016b). Where is educational neuroscience? *Educational Neuroscience*, 1, 1-12.
<https://doi.org/10.1177/2377616115618036>
- Danna, J., & Velay, J-L. (2015). Basic and supplementary sensory feedback in handwriting. *Front Psychol*, 6:169, 1-11.
<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.00169>
- Dekker, S., Lee, N. C., Howard-Jones, P., & Jolles, J. (2012). Neuromyths in education: Prevalence and predictors of misconceptions among teachers. *Front Psychol*, 3, 429, 1-8.
<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2012.00429>

- Dündar, S., & Gündüz, N. (2016). Misconceptions Regarding the Brain: The Neuromyths of Preservice Teachers. *Mind, Brain, and Education*, 10(4), 212-232. <https://doi.org/10.1111/mbe.12119>
- Gabrieli, J. (2016). The Promise of Educational Neuroscience: Comment on Bowers (2016). *Psychol Rev*, 123(5), 613-619. <https://doi.org/10.1037/rev0000034>
- Gardner, H. (1987). *The mind's new science: A history of the cognitive revolution*. NY, USA: Basic Books.
- Greenough, W.T., Black, J.E., y Wallace, C.S. (1987). Experience and Brain Development. *Child Development*, 58, 539-559.
- Howard-Jones, P. (2008). Philosophical Challenges for Researchers at the Interface between Neuroscience and Education. *J Philos Educ*, 42(3-4), 361-380. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.2008.00649.x>
- Howard-Jones, P., Varma, S., Ansari, D., Butterworth, B., De Smedt, B., Goswami, U. et al. (2016). The principles and practices of educational neuroscience: Comment on Bowers (2016). *Psychol Rev*, 123(5), 620-627. <https://doi.org/10.1037/rev0000036>
- Howard-Jones, P., Washbrook, E., & Meadows, S. (2012). The timing of educational investment: A neuroscientific perspective. *Dev Cogn Neurosci*, 2(Suppl 1), S18-S29. <https://doi.org/10.1016/j.dcn.2011.11.002>
- Howson, C.P., Kinney, M.V., y Lawn, J.E. (Eds.). (2012). Born too soon: the global action report on preterm birth. Geneva: World Health Organization. Recuperado de: http://www.who.int/pmnch/media/news/2012/201204_borntoosoon-report.pdf
- Ibáñez, A., & García, A.M. (2015). *Qué son las neurociencias*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Ito, M. (2001). Cerebellar long-term depression: Characterization, signal transduction, and functional roles. *Physiol Rev*, 81(3), 1143-1195.
- Johnson D.E., & Gunnar M.R. (2011). IV. Growth Failure in Institutionalized Children. *Monogr Soc Res Child Dev*, 76(4), 92-126. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5834.2011.00629.x>
- Kisilevsky B., Hains, S., Lee, K., Xie, X., Huang, H., Ye, H.,... Wang, Z. (2003). Effects of experience on fetal voice recognition. *Psychol Sci*, 14(3), 220-224.
- Lipina, S. (2016). Introducción. Actualizaciones en neurociencia educacional. *Propuesta Educativa*, 46(2), 6-13. Recuperado de: <http://www.propuestaeducativa.flaco.org.ar/archivos/dossier/46.pdf>



Lømo, T. (2003). The discovery of long-term potentiation. *Phil Trans R Soc Lond B*, 358(1432), 617-620. <https://doi.org/10.1098/rstb.2002.1226>.

Magazine de Ciencia. (2016). La síntesis evolutiva moderna (Entrevista al Dr. Jorge V. Crisci). Recuperado de: <http://magazinedeciencia.com.ar/l-a-sintesis-evolutiva-moderna>

Martínez-Montes, E., Chobert, J., & Besson, M. (2016). Editorial: Neuro-Education and Neuro-Rehabilitation. *Front Psychol*, 7: 1427, 1-3. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.01427>

Mayr, E. (1998). El "por qué": La evolución de los organismos. En: E. Mayr. *Así es la biología* (pp. 193-223). Madrid, España: Debate.

Storrs, C. (2017). How poverty affects the brain. *Nature*, 547(7662):150-152. <https://doi.org/10.1038/547150a>



**LOS COMIENZOS DEL RENACIMIENTO MEDIEVAL:
SAN SEVERINO BOECIO
Y EL TRATADO *DE INSTITUTIONE MUSICA***

**THE BEGINNINGS OF MEDIEVAL RENAISSANCE:
ST. SEVERINUS BOËTHIUS AND THE TREATISE *DE
INSTITUTIONE MUSICA***

Lic. Emiliano Turchetta

Resumen

El presente trabajo se basa en las afirmaciones enunciadas por el dominico Guillermo Fraile respecto de la cultura de la Edad Media, las que me permiten abordar la figura de San Severino Boecio en el campo de la música a partir de la lectura de su tratado *De institutione musica*.

Palabras clave: Edad Media, San Severino Boecio, Música.

Abstract

The article presents Dominican Guillermo Fraile's statements in relation to the culture of the Middle Ages. This approach allows us to view the leading figure of San Severino Boecio in the field of music according to his *De institutione musica* treatise.

Key words: Middle Ages, San Severino Boecio, Music.

El presente trabajo es resultado parcial de un Proyecto de Investigación en realización que el autor está realizando en el Instituto de Investigación en Filosofía y Humanidades de la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica de La Plata.



Introducción

En la sección *Preliminares* de su *Historia de la filosofía* (segundo tomo), el dominico Guillermo Fraile, al referirse a los *Aspectos culturales de la Edad Media*, destaca dos características de la misma: a) La *Conservación de la cultura clásica romana y la recuperación de la filosofía griega*, y b) La *Elaboración de una cultura propia*.

Respecto de la primera, Fraile afirma que

toda la Edad Media, hasta el Renacimiento inclusive, es un largo proceso de conservación, recuperación, reincorporación y asimilación de los valores culturales, jurídicos, literarios, artísticos y filosóficos heredados de Grecia y Roma. [...] Toda la Edad Media es un continuo renacimiento, prolongado durante mil años, con manifestaciones más concretas en algunos casos particulares y cuyas etapas van marcadas por la recuperación de las obras de la antigüedad. [...] Es de notar que esta recuperación se realiza dentro de un espíritu nuevo, que distingue profundamente a la Edad Media de la Antigüedad. Es el hecho del cristianismo, hondamente arraigado en Occidente después de su triunfo sobre la religión pagana (Fraile, 1986, pp. 12, 13 y 20).

En este contexto he querido presentar la figura de San Severino Boecio y el análisis de algunos aspectos de su tratado *De institutione musica*.

He estructurado este artículo en dos partes. La primera de ellas se refiere al cristianismo y la cultura greco-romana en el campo específico de la música, al estado de la cultura greco-romana cristiana durante el reinado de Teodorico, y a la vida de Boecio. La segunda desarrolla algunos aspectos del tratado referido.

I

1. La cultura cristiana y la herencia greco-romana

El problema de las relaciones con la cultura greco-romana se presentará al cristianismo bajo dos aspectos. Uno fácil, que será el de la incorporación de las artes liberales, tal como se enseñaban en las escuelas del Imperio Romano; y otro más difícil, que será el de la incorporación de la filosofía (Fraile, 1986, p. 6).

La música, una de las artes liberales, tuvo un amplio desarrollo en la antigua Grecia desde el siglo VII a.C. Obras como *División del Canon*, atribuida a Euclides o *La armonía* de Aristóxeno, ambas del siglo V a.C., fueron constituyendo un acervo que da cuenta de las contribuciones realizadas, fundamentalmente, en el campo de la teoría musical.

Desde el inicio de la predicación cristiana en Grecia y en las regiones que estaban bajo su influjo cultural, los creyentes tuvieron que considerar qué debían hacer,



entre otras cosas, con el patrimonio musical del pasado y de la cultura pagana contemporánea (los últimos tratados de escritores paganos griegos fueron del siglo IV). Como señala el autor citado en el epígrafe, tratándose de las artes liberales, no fue difícil incorporarlas a la vida cristiana. La fe podía explicar el sentido final de todos los estudios sobre la música y también el de la música misma. La perfección y la armonía que se advertían en las leyes que regulan y conforman los sonidos podían considerarse un reflejo de la perfección y la armonía de Dios, quien había creado el sonido que hacía posible la música, con la cual, a su vez, el creyente podía alabarlo.

Como testimonio de este proceso de conversión, encontramos el *Himno de Oxirrinco*. Este Himno es uno de los quince ejemplos de escritura musical griega que han llegado hasta nosotros y su composición se sitúa a finales del Siglo III. En este caso, la música (el modo hipolidio), y también la poesía griega (metro anapéstico), fueron utilizadas para cantar la alabanza de la Santísima Trinidad:

...Que se haga el silencio
Que las estrellas luminosas dejen
de brillar,
Que los vientos (?) y todos los
ríos ruidosos dormiten;
Y con el himno al Padre, al Hijo y
al Espíritu Santo,
Que todos los poderes añadan
"Amén", "Amén",
Imperio, alabanza siempre y
gloria a Dios,

El único bienhechor, Amén,
Amén¹.

2. La cultura greco-romana cristiana en el reinado de Teodorico (493-526)

En esa larga serie de siglos [la llamada Edad Media], después de la invasión de los bárbaros, late una preocupación dominante, que es la de la conservación y recuperación de la herencia cultural greco-romana (Fraile, 1986, p. 3).

El Imperio Romano de Occidente terminó de existir el 4 de septiembre del año 476, con la destitución del último emperador, Rómulo Augústulo. ¿Cómo actuaron los bárbaros que se establecieron en los territorios que lo habían constituido frente a la cultura greco-romana cristiana que encontraron? El P. Alfredo Sáenz señala dos formas:

La primera, la más radical, consistía en destruir, lisa y llanamente, todo lo romano [...] Entre los pueblos invasores sólo uno intentó sistemáticamente esta experiencia, los *vándalos* [...]” (Sáenz, 2009, p. 91).

Por su parte, la segunda buscaba la fusión de los grandes valores de la romanidad con los aportes de los bárbaros, bajo la conducción de los jefes germanos que habían

¹ El Himno fue descubierto en 1918 en la ciudad egipcia de Oxirrinco. La traducción del texto fue tomada del sitio www.es.wikipedia.org, en la dirección https://es.wikipedia.org/wiki/Himno_de_Oxirrinco.

reemplazado a las autoridades imperiales, mostrándose la mayor consideración posible [...], en busca de una síntesis entre ambos elementos (Sáenz, 2009, pp. 93-94).

Una variante de la segunda modalidad fue la que llevó a cabo el rey ostrogodo Teodorico.

Teodorico, nacido hacia el año 454, fue enviado a vivir a Constantinopla en el año 463, como garantía de fidelidad de los acuerdos realizados entre su nación y el Imperio Bizantino. Durante el tiempo que permaneció en Constantinopla (463-473), pudo conocer directamente la cultura greco-romana cristiana y admirar su valor, como quedó de manifiesto desde el año 493, cuando se convirtió en rey de Italia.

En su obra *La vie de Cassiodore, chancelier et premier ministre de Theodoric le grand et de plusieurs autres Rois d'Italie: ensuite Abbé de Viviers* (1694), una de las más importantes que se han escrito sobre este tema, Denis de Sainte-Marthe² describe exhaustivamente la actividad de recuperación llevada a cabo por el rey ostrogodo. Cito dos breves fragmentos, a modo de síntesis.

[Teodorico] unió a su gran celo por la justicia y por el buen orden, el amor por las letras, y las

² Denis de Sainte-Marthe (Paris, 1650-1725), monje benedictino de la Congregación de San Mauro. Elegido superior general de la misma en 1720. Autor de numerosas e importantes obras de teología e historia eclesiástica.

personas que sobresalían en las ciencias (de Sainte-Marthe, 1694, p. 67).

Sería una tarea demasiado grande querer referir aquí todo lo que Teodorico hizo en favor de las artes, porque se las vio revivir a todas, o volver a florecer bajo su reino (de Sainte-Marthe, 1694, p. 70).

La variante que encontramos en el proceder de Teodorico respecto de la segunda modalidad es la de haber buscado una convivencia cordial entre ostrogodos y romanos y sus diferentes culturas, pero sin que hubiese una asimilación entre ambas: "A los romanos las obras de paz, a los godos el cuidado de protegerlos por las armas" (citado en Sáenz, 2009, p. 96).

Esta situación también se suscitó en el ámbito religioso. Los ostrogodos eran arrianos³, en un reino de población católica⁴.

³ Herejía que toma su nombre de Arrio. Arrio (250 o 256- 336) comenzó formando parte de la Escuela Teológica de Antioquía pero hacia el 318 sus ideas sobre la divinidad del Señor lo llevaron a alejarse de la verdad. La doctrina arriana postuló que: "1) El Verbo comenzó a existir [...]; 2) El Verbo no es engendrado de la sustancia del Padre; ha sido sacado de la nada, por la voluntad del Padre, en orden a que le sirviera de instrumento para crear el mundo; 3) Por tanto, el Verbo no es de la misma naturaleza que el Padre [...]; 4) Habiendo sido creado, su voluntad es capaz tanto del mal como del bien, no es inmutable ni impecable" (Sáenz, 2005). El Concilio de Nicea, en 325, se ocupó del arrianismo, demostrando y condenando su error. Hacia el 256 el arrianismo comenzó a dividirse y en 381 fue condenado nuevamente en el Concilio de



Pero el equilibrio no pudo lograrse. Los problemas civiles entre godos y greco-romanos se fueron suscitando y se acentuaron hacia el final del reinado de Teodorico. Tampoco faltó la persecución de los católicos, como veremos más adelante.

3. Severino Boecio

En Pavía, en Lombardía, recuerdo de San Severino Boecio, mártir, que, ilustre por la doctrina y los escritos, encerrado en la cárcel escribió *La consolación de la filosofía*, permaneciendo fiel a Dios hasta la muerte que le fue causada por el rey Teodorico (*Martirologio Romano* del día 23 de octubre).

3.1 Los primeros años (ca. 480-498)

Anicio Manlio Torquato Severino Boecio nació hacia el año 480; algunas fuentes sitúan su

Constantinopla. Subsistió, cada vez más aislado, en los pueblos bárbaros, hasta su desaparición en el siglo VII.

⁴ Denis de Sainte-Marthe nos informa sobre Teodorico y su relación con el catolicismo durante los primeros tiempos de su reinado. "Bien lejos de forzar sus súbditos a abjurar la fe Católica, para hacerlos arrianos, no podía tolerar el cambio de religión, como lo demostró en el caso de uno de sus cortesanos, que había abrazado la herejía, persuadiéndose de hacer una cosa agradable a este Príncipe. *Si tu no has conservado la fe en tu Dios*, le dijo Teodorico, *¿cómo la conservarás a tu rey, que es un hombre?* Y, enseguida, le hizo cortar la cabeza" (de Sainte-Marthe, 1694, p. 58).

nacimiento entre los años 475 y 477. Era descendiente de una antigua y noble familia, la *gens Manlia*, y estaba emparentado, por parte de madre, con la *gens Anicia*, cuyo nombre ya aparecía en el Siglo IV a.C., y de la que formaron parte tres papas (San Félix III, San Agapito I y San Gregorio I Magno), el padre del monacato occidental, San Benito, y algunos senadores y cónsules.

Habiendo perdido el padre aproximadamente en el año 490, Quinto Aurelio Memio Símaco, romano de la prestigiosa *gens Symmachi*, hombre de una gran fe y de una vasta cultura, tomó a su cargo la educación del joven.

Boecio, entonces, por parte de su familia y por parte de Quinto Símaco, recibió una óptima formación.

3.2 El Papado de San Símaco y la visita de Teodorico a Roma (498-500)

El 22 de noviembre del año 498, el Archidiácono Símaco fue elegido Papa. El mismo día, el Senador Festo y un grupo de romanos cismáticos, eligieron al antipapa Lorenzo. Teodorico, que se encontraba en Ravena, y Quinto Símaco (desde el 495 suegro de Boecio por el matrimonio con su hija Rusticiana), se manifestaron a favor del Papa. El 1 de marzo del año 499, en un Concilio celebrado en Roma, Lorenzo reconoció la legitimidad de Símaco y depuso su actitud.

Teodorico, que desde su llegada a Italia no había ido a Roma, pensó que el fin del conflicto que se había suscitado era una buena ocasión para visitar la ciudad, a donde llegó en el año 500.

El rey entró en Roma en medio de las aclamaciones de los romanos, que se consolaron de la pérdida de sus Emperadores, viendo este Príncipe [...] vestido a la Romana, seguido por una Corte magnífica y por un numeroso cortejo de senadores, volver a trazar la imagen del antiguo esplendor del Imperio. [...] Con el fin de concluir el gran problema, que había sido el motivo principal de su viaje, se convocó un Concilio, en el cual el Papa Símaco hizo conocer su inocencia (de Sainte-Marthe, 1694, p. 63).

Durante los seis meses que Teodorico estuvo en Roma, se encontró, posiblemente, con Quinto Símaco y con Boecio, quien, en la misma época, había comenzado una de las tareas que ocuparon toda su vida, el comentario de obras de la antigüedad griega.

A Boecio no podía ocultársele la circunstancia que, a consecuencia de las complicaciones sucedidas en el Siglo V, la situación cultural de Occidente había decaído. ¿Qué pensaría entonces de los discursos hechos "con mucha elocuencia" por Teodorico? (de Sainte-Marthe, 1694, p. 63)

¿Teodorico podía ser quien diera comienzo a una tarea de reconstrucción, de renacimiento? La

respuesta a esta pregunta podría ser afirmativa. El mismo rey lo había manifestado con una obra simbólica:

Con el fin de dar señales de su magnificencia y de su amor por la romanidad, [...] asignó dinero considerable para ser empleado en la reparación de las murallas de la ciudad (de Sainte-Marthe, 1694, p. 63).

Sin embargo, quedaba latente un grave problema: ¿Cómo se comportaría Teodorico ante la cultura clásica, iluminada y purificada por la verdad católica, tratándose de un arriano? Podemos suscribir lo dicho por el P. Sáenz: "En lo que toca a la diferencia religiosa, podía esperarse que con el tiempo el asunto se arreglaría" (Sáenz, 2009, pp. 98).

3.3 Los años de la tarea de recuperación (500-524)

En los años que siguieron a la visita de Teodorico a Roma, ca. 502-507, Boecio comenzó a escribir los tratados que se ocuparon de lo que él mismo llamó *quadrivium*⁵: el estudio de la matemática dividida en cuatro partes, la aritmética, la geometría, la música y la astronomía⁶. Con estos escritos, Boecio intentaba recuperar mucho de la antigüedad griega: los estudios

⁵ El nombre de Artes liberales será reemplazado por el de *Trivium* y *Quadrivium* en la Edad Media.

⁶ Dos de ellos han llegado hasta nosotros, el *De institutione arithmetica* y el *De institutione musica*.



realizados por Nicomaco de Gerasa y por Tolomeo, entre otros. *De institutione musica*, estaba destinado a convertirse en uno de los tratados más importantes de la Edad Media y de toda la historia de la música. Me ocuparé de él más adelante, pero quisiera detenerme en un episodio que pone en evidencia la consideración que adquirió Boecio en materia musical luego de su escritura.

Hacia el día de Navidad del 496, Teodorico se casó con Audofleda, hermana menor de Clodoveo (Clovis) I, el rey de los francos. Clodoveo, que tal vez por referencias de los integrantes de la embajada que acompañó a su hermana a Ravena, tenía conocimiento de la música que se hacía en la corte de Teodorico, le pidió a su cuñado que le enviara un ejecutante de arpa. Teodorico se dirigió a Boecio a través de una carta que le redactó Casiodoro⁷, su *questor sacri palatii*, y en la que expresó:

He prometido satisfacer el pedido que me hace el rey de los Francos solo porque conozco toda tu habilidad en la música, y que he contado contigo, que has llegado por tus estudios a las cumbres más difíciles de esta ciencia, para designarme el

⁷ Magno Aurelio Casiodoro (ca. 485-ca.580). Amigo y pariente de Boecio, con quien coincidió en su tarea de recuperar el patrimonio cultural de la antigüedad greco-romana a través de sus escritos. Hacia mediados del Siglo VI fundó el monasterio de *Vivarium*, en el que él y los demás monjes se dedicaron a copiar libros, tarea ampliamente desarrollada en la Edad Media.

hombre más hábil en ese campo [...] Elige entonces el mejor ejecutante de arpa de nuestro tiempo y que él sea como otro Orfeo, que dome por la suavidad de sus notas la dureza de los corazones de los Gentiles. Tantos serán los agradecimientos que nos enviará, tantos, por una justa compensación, te dirigiré, por haber sabido a la vez obedecer a mis órdenes y distinguirse tu mismo (Casiodoro, 1865, 570-573)⁸.

Boecio encontró, seguramente, al ejecutante de arpa porque Teodorico, a su vez, le escribió a Clodoveo: "Te envío el arpista que me habías solicitado. Deleitará tus oídos cantando tu gloria, conjuntamente con las manos y la voz."⁹ (Casiodoro, 1865, 573-574).

A los tratados mencionados siguieron traducciones del griego, comentarios de obras de Aristóteles y Cicerón y tratados filosóficos. Desde el 512 hasta el 520 escribió cinco tratados teológicos: dos de ellos son *De Trinitate* y *De fide Catholica*. Hacia el 515, Boecio anunció que pensaba traducir y comentar todas las obras de Platón y las de Aristóteles.

Además de sus actividades filosóficas y de restauración renacentista, Boecio se desempeñó como cónsul durante dos años, a partir del 1 de enero del 510 (el cónsul también era el presidente del

⁸ Se trata de la tercera carta dirigida a Boecio que aparecen en el *Vivarium*.

⁹ Es la carta número 41 del Libro II del *Vivarium*.

Senado y concluida su función, continuaba formando parte del mismo). En el mes de agosto de 522¹⁰, Teodorico llamó a Boecio para que ejerciera como *magister officiorum*¹¹ de su Corte, cargo donde permaneció hasta agosto de 523.

¿Qué podríamos pensar respecto de la totalidad de la producción de Boecio? Una carta del propio Teodorico puede servir para ofrecernos algunas conclusiones:

Por vuestros trabajos, la lengua latina se ha enriquecido con la música de Pitágoras, la astronomía de Ptolomeo, la aritmética de Nicómaco, la geometría de Euclides, la filosofía de Platón, la lógica de Aristóteles y la mecánica del siciliano Arquímedes. Y todas las demás artes y disciplinas que pronunciaron singularmente muchos hombres en Grecia, Roma las recibió por un autor de su lengua materna (Casiodoro, 1865, pp. 539-541)¹².

¹⁰ Ese mismo año, los hijos de Boecio fueron nombrados cónsules.

¹¹ El *magister officiorum* tenía a su cargo varias dependencias y era uno de los funcionarios más importantes de la corte. El cargo existía desde tiempos del Bajo Imperio Romano.

¹² Es la carta número 45 del libro I, del año 507, en la que se le pide a Boecio que construya un reloj "acuático y solar" que le ha solicitado el rey de los burgundios, Gundebaldo. Se trata de la segunda carta dirigida a Boecio de las que aparecen en el *Variarum*.

3.4 Los años finales (524-526)

En el año 524, a partir de una acusación falsa, Teodorico puso a Boecio en prisión, en la ciudad de Pavía, donde escribió la obra que lo hizo más célebre: *De consolazione philosophiae*, donde también se ocupó de la música.

En el 525 Teodorico firmó la sentencia de muerte contra Boecio, que fue ejecutada al poco tiempo. La condena de Boecio se desarrolló en un clima de creciente desconfianza y persecución. Teodorico imaginó que los católicos se preparaban para pedir a Justino I, Emperador de Oriente, que también era católico, que lo atacara y lo destituyera.

Al mismo tiempo, Quinto Símaco fue llamado a Ravena, y bajo falsas acusaciones, condenado y ejecutado. El Papa San Juan I, maltratado y encarcelado por orden del rey ostrogodo, murió poco después, el 18 de mayo de 526; se lo recuerda litúrgicamente como San Juan I, papa y mártir. Los remordimientos que le causaron estos crímenes entristecieron profundamente a Teodorico, que enfermó y murió el 30 de agosto de ese mismo año.

El renacimiento que había protagonizado Boecio parecía concluido, pero iba a continuar inmediatamente, a través de Casiodoro, en los *scriptoria* de los monasterios.



II

1. El tratado *De institutione musica*¹³

De modo que a partir de todas estas cosas se muestra, de forma transparente y sin lugar a dudas, que con nosotros la música está por naturaleza conjuntada de tal manera que, ni si quiera aunque queramos, podemos estar privados de ella (Boecio, 2009, p. 75).

1.1. Las fuentes de la obra

Como precedentemente dijimos, Boecio anunció, hacia el año 515, su proyecto de traducir y comentar todas las obras de Platón y de Aristóteles (cf. Boecio, 1891, p. 433), proyecto que no pudo completar. Su intención era continuar, luego, con la búsqueda de una síntesis que armonizara las opiniones de ambos.

Una situación similar podemos encontrar en su tratado sobre música. Nicómaco de Gerasa, filósofo y matemático neopitagórico, Euclides, matemático y geómetra, y Claudio Ptolomeo, astrónomo y matemático, constituyeron las fuentes griegas de su obra. La presencia de Nicómaco y de

Ptolomeo podrían hacer pensar en el "pitagorismo" musical de Boecio, en desmedro de la otra escuela musical griega, la de Aristóxeno. Sin embargo, en la *Introducción* de la edición consultada, Jesús Luque escribe que

valiéndose, por tanto, de estas fuentes, recoge Boecio lo más sustancial de la tradición musical pitagórica (*Pythagoras musicus*), desde las especulaciones cosmológicas a las medidas del monocordo [instrumento musical utilizado para estudios sobre los sonidos]; sin que por ello se muestre ajeno a la otra escuela harmónica, la aristoxénica, de cuyo conocimiento da muestras a lo largo de toda la obra (Luque, 2009, pp. 15-16).

Tomemos dos ejemplos: 1) El capítulo 3 del Libro V se denomina "Qué es la regla armónica o cuál dijeron que es la intención de la 'armónica' los pitagóricos o bien Aristóxeno o bien Ptolomeo". 2) El capítulo 4 del Libro V se denomina "En qué establecieron que consistía la gravedad y la agudeza [del sonido] bien Aristóxeno, bien los pitagóricos, bien Ptolomeo".

En el segundo de los capítulos mencionados podemos leer:

Puesto que, de hecho, todos están de acuerdo en que el sonido es una percusión del aire [Boecio busca la síntesis de las escuelas en esta definición], la diferencia entre la gravedad y la agudeza la establecían según teorías contrapuestas los que

¹³ Para el presente trabajo contamos con la siguiente edición: Boecio, *Sobre el fundamento de la música*, Cinco libros, Introducción, Traducción y notas de Jesús Luque, Francisco Fuentes, Carlos López, Pedro R. Díaz y Mariano Madrid, Madrid, Editorial Gredos, 2009.

seguían a Aristóxeno y los pitagóricos (Boecio, 2009, p. 350).

Otra fuente de la obra la encuentra en el romano Albino, hombre político y musicólogo del Siglo IV, "a través del cual, si no directamente, [Boecio] pudo haber conocido el *De musica* de Arístides Quintiliano" (Luque, 2009, p. 15)¹⁴.

1.2. La forma de la obra

El tratado de Boecio, tal como ha llegado hasta nosotros, consta de cinco libros. Se puede pensar que era más extenso porque el autor dejó escrito un índice y en el Libro V incluye más capítulos de los que aparecen escritos. La edición consulada señala que los Libros pudieran ser siete, porque en el último que integra el tratado, Boecio se ocupa del primero de los tres libros que constituyen la *Harmonica* de Ptolomeo y podría suponerse que tenía la intención de continuar comentando los otros dos.

El primer libro se presenta como una introducción de la obra y consta de 34 capítulos. En ellos, Boecio habla de temas diversos, por ejemplo, las clases de música (cap. 2), el sonido, el intervalo [musical] y la consonancia [de los sonidos] (cap. 8), la definición del músico (cap. 34).

¹⁴ Albino era católico y a causa de unas cartas que envió al Emperador de oriente, también católico, fue acusado de traición ante Teodorico por el *referendarius* Cipriano, en el año 522. Fue defendido por Boecio, a quien Cipriano también acusó. Ver la sección 3.4 del presente trabajo.

El segundo libro consta de 31 capítulos y trata de asuntos esencialmente técnicos; Boecio se refiere a la aritmética (la ciencia que estudia los números). La aritmética es la primera de las ciencias del *quadrivium* y brinda los principios que luego se aplican al sonido.

El tercer libro consta de 16 capítulos y tiene características similares al precedente.

El cuarto libro consta de 18 capítulos; en nueve de ellos, Boecio, emplea los principios aritméticos que ha detallado en las posibles divisiones de la cuerda del monocordio. Luego se refiere a las clases de consonancias.

El quinto libro consta de 30 capítulos, pero se conservan 19. En ellos trata, por ejemplo, de los intervalos musicales (la distancia entre una nota y otra) y de la división del tetracordio (la serie descendente de cuatro notas sobre la que se organizaba la teoría musical de la antigua Grecia).

1.3 Consideraciones sobre el Libro I

En el primer capítulo del Libro, el Proemio, Boecio deja en claro que es necesario estudiar seriamente aquello que se quiere saber:

"No entraña, en efecto, trabajo alguno el que apliquemos el sentido a la percepción de las cosas sensibles; cuál es, en cambio, la naturaleza de los propios sentidos, de acuerdo con los cuales actuamos, cuál la



propiedad de las cosas sensibles, eso no es obvio ni puede ser explicable para cualquiera, a no ser para aquel a quien guíe en su observación una investigación adecuada de la verdad. [...] Cuando alguien se vuelve a mirar un triángulo o un cuadrado, fácilmente reconoce lo que ve con los ojos, pero cual es la naturaleza del cuadrado o del triángulo es preciso que lo consulte a un matemático" (Boecio, 2009, pp. 59-60).

La música no es una excepción.

Por lo cual, hay que tensar la fuerza de la mente para que eso que por naturaleza es innato pueda también ser dominado una vez aprehendido por la ciencia. Pues, así como también en la visión no les basta a los eruditos observar los colores y las formas, si no investigaren cuál es la propiedad de ellos, así no les basta a los 'músicos' deleitarse con unas cantilenas, si no se aprende también a base de qué tipo de proporción de las voces entre sí se hallan conjuntadas (Boecio, 2009, p. 75).

La importancia que Boecio concede a la música en relación con las demás ciencias de la matemática tiene su origen en una característica particular de la primera: "siendo cuatro las disciplinas de la *mathesis* y ocupándose, por cierto, las demás de la investigación de la verdad, la música, en realidad, no sólo está ligada a la especulación sino también a la moralidad" (Boecio, 2009, p. 61). Boecio tiene presente que una

música buena puede ser buena para el alma. ¿No le escribe Teodorico respecto del arpa: "que dome por la suavidad de sus sonos la dureza del corazón de los Gentiles?" (Casiodoro, 1865, pp. 573-574). La antigua teoría griega del *ethos* es retomada e iluminada por un escritor cristiano.

¿Qué es un músico para Boecio? La definición ocupa el Capítulo final, el 34, del Libro I, y para llegar a ella, comienza con una aclaración necesaria: "Toda arte e incluso toda disciplina tiene por naturaleza un sistema teórico más honorable que la pericia artesanal que se ejerce por mano y obra de un artesano" (Boecio, 2009, p. 148). Dios nos ha dado la posibilidad de hacer música, pero no para improvisar sin fundamentos sino para conocer sus reglas y poder dar una razón a la pericia artesanal. La nota de la edición consultada dice: "La correspondencia de este capítulo, así como algunas ideas del capítulo primero (la connaturalidad de la música a nosotros), con el tratado de San Agustín (*Mús.* I 4, 5-6,12) parece evidente" (Boecio, 2009, p. 148, n. 276).

La definición de músico se puede, entonces, prever: "Músico [...] es aquel que ha asimilado la ciencia del canto [de la ejecución musical] a base de razonamiento sopesado, no bajo la esclavitud de la práctica, sino bajo el mando de la especulación" (Boecio, 2009, p. 149).

Se podría pensar que el músico, para Boecio, no necesita ser ejecutante. Pero el ejecutante, para

ser músico, debe saber *que es la música*, qué se puede descubrir en el fenómeno sonoro.

Por eso es necesario que el estudio de la música sea serio. El instrumentista puede ser músico y puede reflejar *con absoluta y suma imperfección* la perfección divina, pero debe esforzarse por hacerlo de la mejor manera posible.

Bibliografía

- Boecio, S., 2009: *Sobre el fundamento de la música*, Cinco libros, Introducción, Traducción y notas de Jesús Luque, Francisco Fuentes, Carlos López, Pedro R. Díaz y Mariano Madrid, Madrid, Editorial Gredos.
- Boecio, S., 1891: *In Librum Aristotelis De Interpretatione, Editio secunda*, en Boecio, S.: *Opera omnia* [Patrologia latina 64], J.-P. Migne editor, París, pp. 394-640: <http://patristica.net/latina/#t064>
- Casiodoro, M. A., 1865: *Variarum Librim duodecim*, en Casiodoro, M. A.: *Opera omnia*, v. 1 [Patrologia latina 69], J.-P. Migne editor, París, pp. 501-880: <http://patristica.net/latina/#t069>
- Fraile, G., O.P., 1986: *Historia de la filosofía, Historia de la Filosofía, Tomo II (I.º) El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*, Cuarta Edición por Teófilo Urdanoz, O.P., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Luque, J., 2009: *Introducción*, en Boecio, *Sobre el fundamento de la música*, Madrid, Editorial Gredos.
- Sáenz, A., S.J., 2005: *La Nave y las tempestades, Tomo I*, Buenos Aires, Ediciones Gladius.
- Sáenz, A., S. J., 2009: *La Nave y las tempestades, Tomo 2*, Buenos Aires, Ediciones Gladius.
- de Sainte-Marthe, D., O.S.B., Congregación de San Mauro, 1694: *La vie de Cassiodore, chancelier et premier ministre de Theodoric le grand et de plusieurs autres Rois d'Italia: ensuite Abbé de Viviers*, Paris, Casa Jean Baptiste Coignard.



CULTO Y DEVOCIÓN AL SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA

Diác. Santiago Alemán

Esta es la reelaboración de un texto que fue escrito originalmente para la materia de "Historia de la Iglesia III", del 3° año de Teología del Seminario Mayor San José de La Plata. La intención consiste en describir el surgimiento histórico de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, bajo la forma particular en la que se ha difundido en toda la cristiandad a lo largo de los últimos tres siglos, constituida ya en patrimonio común de la liturgia y la piedad de la Iglesia occidental. Repasando los hitos fundamentales en este desarrollo, podremos comprender y profundizar los aspectos esenciales de un modo de adoración a Nuestro Señor Jesucristo en la imagen de su Sagrado Corazón.

1. Presentación del tema

En la encíclica *Haurietis Aquas*, de s.s. Pío XII, sobre el culto y la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, se afirma que este modo de referirse a la segunda Persona de la

Santísima Trinidad no está ausente en la Divina Revelación, tanto escrita como oral, ni en la doctrina de los Padres y teólogos de la Iglesia a través de los siglos, (Pío XII, 1956, n°5, n°25) sino que, más bien, halla en ellas su origen y fundamento. Este tema está bien desarrollado en los n° 7 a 14 de la mencionada encíclica.

Sin embargo, el mismo documento reconoce, al ocuparse de la historia del culto al Sagrado Corazón, que su "manifestación clara y su admirable difusión en toda la Iglesia se ha realizado en tiempos no muy remotos de nosotros, sobre todo después que el Señor mismo reveló este divino misterio a algunos hijos suyos, y los eligió para mensajeros y heraldos suyos, luego de haberles colmado con abundancia de dones sobrenaturales". (Pío XII, n°25). Y, más adelante, enumera sucintamente las figuras más notables en el desarrollo de esta expresión de la piedad cristiana, remontándose, entre los más antiguos, a san Alberto Magno,

pasando por santa Catalina de Siena y san Francisco de Sales, y haciendo una especial mención de san Juan Eudes, quien compuso el primer oficio litúrgico en honor del Sagrado Corazón. (Pío XII, n°26).

Por otra parte, reconoce un lugar central a santa Margarita María de Alacoque, mencionada de hecho en el subtítulo correspondiente; según el documento, la santa "merece un puesto especial porque su celo, iluminado y ayudado por el de su director espiritual -el beato Claudio de la Colombière-, consiguió que este culto, ya tan difundido, haya alcanzado el desarrollo que hoy suscita la admiración de los fieles cristianos, y que, por sus características de amor y reparación, se distingue de todas las demás formas de la piedad cristiana." (Pío XII, n°26).

La *Historia de la Iglesia Católica* de Llorca, Villoslada y Montalbán, describe este acontecimiento de la siguiente manera:

Esta devoción, que hecha sus brotes en los místicos medioevales, particularmente en Santa Gertrudis, adquiere sus modalidades típicas de consagración y reparación en el siglo XVII gracias a humilde religiosa de la Visitación de Nuestra Señora, o salesa, Santa Margarita María de Alacoque (1647-1690). Por el mismo tiempo, Juan Eudes propagaba ardientemente la devoción a los Sagrados Corazones de Jesús y María; pero el instrumento

elegido por Dios fue la Santa, que por indicación y expresa voluntad del mismo Corazón de Jesús tuvo por colaboradores al infatigable Padre La Colombière y a los Padres de la Compañía de Jesús. Las revelaciones principales se manifestaron a la Santa en los años 1673-1675 (Llorca, Villoslada, & Montalbán, 1960, pp. 349-350).

Este suceso particular, cuyas coordenadas históricas podemos ubicar genéricamente en la Francia del siglo XVII, se fue constituyendo, con el correr de los años, en una nota distintiva de la historia de la Iglesia en la modernidad. Por ello, queremos abocarnos a él en estas páginas.

2. Contexto histórico

Debemos situarnos, como se ha dicho, en el siglo XVII francés. Europa lleva ya largas décadas de guerras de religión y de consiguiente confusión doctrinal y cansancio moral. Francia cerró el siglo precedente signada por las encarnizadas guerras entre católicos y hugonotes (cf. Llorca, Villoslada, & Montalbán, 1958, pp. 902-912). La necesidad sentida por la nobleza y por el mismo pueblo de dar fin a los enfrentamientos, así como el temor de quedar bajo la égida de España y de Felipe II, llevó a una progresiva aceptación práctica y legal del protestantismo (apoyado militarmente desde Alemania) y a un resurgimiento de la tendencia conciliarista y excesivamente *localista*, bajo la



forma del galicanismo (cf. Llorca, Villoslada, & Montalbán, 1960, pp. 69-83). Así, bajo los reinados de Enrique IV de Navarra (convertido del protestantismo para recibir la corona) y sobre todo de Luis XIII y Luis XIV, la iglesia francesa, cada vez más, se fue subordinando a los intereses y necesidades de la corona.

Con este marco, la reforma promovida por el Concilio Tridentino tuvo en tierra francesa una cierta dilación. Sin embargo, ante la crisis religiosa, que se concretaba tanto en una pérdida del fervor y de la vida sacramental en los fieles como en una escandalosa relajación intelectual y moral en el clero, no tardaron en surgir figuras de gran lucidez y virtud, que dieron al naciente 1600 un impulso de conversión y renovación, cuyos frutos se extendieron a los siglos venideros.

Se narra en la "Vida Popular" de san Juan Eudes (1601-1680):

¡Que ignorancia y qué libertinaje los de aquella época! Dos azotes, la herejía de Calvino y la guerra civil se hacían sentir. El clero mismo dejaba sin instrucción y a menudo sin sacramentos; el pueblo, principalmente en los campos, ignoraba las verdades más elementales del Evangelio, y se dejaba arrastrar por la corrupción, al perjurio y al homicidio. Necesitábanse remedios adecuados: instruir a los pueblos, alejarlos del vicio y restablecer en ellos la frecuentación piadosa de los sacramentos. Esta obra la

emprendieron, a principios del siglo XVII, santos sacerdotes y fervorosos religiosos, entre otros, San Vicente de Paúl, el señor Olier, los Padres Nobletz y Maunior y algunos oratorianos (El Beato Juan Eudes, Vida Popular, 1922, pp. 16-17).

No figura aquí, porque es abundantemente nombrado en toda esta biografía, el Cardenal de Bérulle (1575-1629), fundador del oratorio francés y padre espiritual de Juan Eudes. Indudablemente, a esta lista hay que sumar, como figuras fundamentales para la vida espiritual francesa, a San Francisco de Sales (1567-1622) y, con él, a Santa Juana Francisca de Chantal, fundadores de las Hermanas de la Visitación. Afirma el P. Rotureau, sacerdote del Oratorio fundado por de Bérulle, que son tres los nombres que representan el renacimiento religioso francés durante la primera mitad del siglo XVII: San Francisco de Sales, célebre predicador y director espiritual; San Vicente de Paúl, apóstol de la caridad para con los enfermos y desvalidos; el Cardenal Pedro de Bérulle, fundador de la Escuela de espiritualidad francesa (cf. del Carmen Blassi, 2001, p. 7).

Sobre esta misma materia, y en el mismo sentido, se expresa A. Dodin en un artículo sobre la espiritualidad francesa del siglo XVII:

En este territorio y en esta época corre el siglo de oro de la espiritualidad francesa (...) Aquí y allí está caracterizada por la floración simultánea de varias escuelas de vida religiosa. Pero

en Francia hay que colocar al lado de la prosperidad del Carmelo, de la Compañía de Jesús, de la Orden Franciscana, el nacimiento rápido y el desarrollo fertilizante de dos movimientos: el Salesianismo y el Berulismo. Sin duda alguna la escuela beruliana ha contribuido, más que ninguna otra, a dar a los espirituales de entonces un movimiento, un estilo propio, incluso un ambiente religioso particular” (Dodin, 1969, p. 437).

Otro elemento característico ineludible de la Iglesia francesa de esos años, pero esta vez por sus nefastos efectos, lo constituye la herejía jansenista. Jansenio (1585-1638), de origen Holandés y profesor en Lovaina, fue heredero intelectual y ferviente propagador de las doctrinas de Miguel Bayo (1513-1589). El núcleo fundamental de esta corriente se presenta como un eco de las dudas que había sembrado en los espíritus teológicos la encarnizada querrela *de auxiliis* (sobre la relación entre la Gracia divina y la libertad humana) y, a su vez, como una presunta síntesis entre las doctrinas católica y protestante de la justificación. Según el distorsionado augustinismo de Jansenio, la debida primacía de la Gracia propuesta por el gran doctor de occidente en su oposición a la herejía pelagiana debe extremarse hasta la afirmación de que todo acto de quien no está en gracia es formalmente pecaminoso, porque el hombre luego de la caída se halla totalmente sumido en la concupiscencia. La gracia, por otro

lado, actúa de modo ‘determinístico’ en el hombre pero sin él; pues, en tanto es eficaz, la libertad humana de ningún modo puede rechazarla. La liberación gratuita de la concupiscencia se le impone al hombre como *desde fuera*. Así, hay que decir que solo reciben la gracia aquellos que ya no pecan y que finalmente se salvan y, por ende, la obra de Jesucristo y la salvación están reductivamente ordenadas a los predestinados (cf. Delgado, 2016, pp. 36-43).

La mayor influencia de esta herejía se hizo sentir en Francia durante el siglo XVII, por la activa mediación de Duvergier, abad de Sait-Cyran, y su influencia en el monasterio de Port Royal (cf. Llorca, Villoslada, & Montalbán, 1960, pp. 184-261). Las consecuencias morales y espirituales de esta doctrina fueron un exacerbado rigorismo y ascetismo (que sería el principal signo de predestinación), una piedad abstracta, que acentuaba la infinita distancia entre Dios y la criatura y, por último, un temeroso distanciamiento de los sacramentos y, en particular, de la Eucaristía. Entre los principales enemigos del jansenismo estuvieron los padres de la Compañía de Jesús y, como se verá más adelante, también todos aquellos que promovieron la devoción y culto del Sagrado Corazón.



3. Antecedentes remotos

Para adentrarnos ordenadamente en el tema que nos interesa, podemos seguir el itinerario que nos propone el artículo del *Diccionario de Espiritualidad*, dirigido por el P. Marcel Viller S.I., dedicado justamente al tema del Sagrado Corazón¹. Allí (como en la apresurada enumeración que hacía la Encíclica *Haurietis*) las raíces históricas de nuestra devoción se remontan hasta los doctores y místicos de la escolástica cristiana. Mientras el documento pontificio señalaba entre los más primitivos devotos del Corazón de Cristo a san Alberto Magno y san Buenaventura (Pío XII, 1956, n°26), el artículo que ahora seguimos retrocede hasta el siglo XII, a las venerables figuras de san Anselmo primero y, luego, de san Bernardo (cf. Viller, 1948, p. 1026). Todos estos casos, sumados a los de Guillermo de san Thierry, Gilberto de Holanda, Hugo y Ricardo de san Víctor, ponen de manifiesto que los albores de esta devoción surgen de la piadosa contemplación de Cristo crucificado, de sus Santas Llagas y particularmente de su costado abierto (p. 1027). Expresa este proceso la *Enciclopedia Cattolica*: "A través del costado rasgado se llega al corazón y comienza a establecerse una fusión entre el corazón y el amor de Jesús" (Pontificio Ateneo Lateranense, 1950, p. 1059). El P. Huerga, O.P., nos da el marco

general de esta corriente (que engloba piedad popular y vida contemplativa) bajo el título de "devociones pasionarias". La veneración de la Santa Cruz y sus reliquias, el rezo del Vía Crucis o la plegaria del Anima Christi, son elementos que tipifican este movimiento que atraviesa toda la Europa occidental desde la era de las Cruzadas hasta entrado el siglo XV (Huerga, 1969, pp. 62-64).

Son muy significativas las manifestaciones místicas a las santas Lutgarda (1182-1246), Gertrudis (1243-1300?) y Matilde (+1298). Entre los franciscanos se encuentran quienes reciben y profundizan esta corriente de piedad. En primer lugar el mismo Francisco de Asís, unido místicamente al Señor crucificado, y luego san Buenaventura, san Antonio de Padua, santa Margarita Cortona (1247-1297), santa Ángela de Foligno (1246-1309), san Bernardino de Siena (1380-1444), predicador del Nombre de Jesús (cf. Viller, 1948, pp. 1027-1028).

Entre los siglos XIV y XVI fue cristalizándose la devoción del Sagrado Corazón, especialmente en la Germania del sur, entre los místicos renanos, los cartujanos de Colonia, y el influjo de la llamada *devotio moderna*, que tuvo su centro principal en los Países Bajos (pp. 1028-1030). Se destaca Lanspergio el cartujo (1489-1539), que en su monasterio promovió directamente la honra del Corazón físico del Señor.

"De Alemania y los Países Bajos, entró la devoción en Francia"

¹ Cf. MARCEL VILLER, S.I. (ed.); *Dictionnaire de Spiritualité* (París 1948); Fascicule XI; art: *Coeur (Sacré)*, *II Histoire de la dévotion*.

(p. 1030). Y ya para comienzos del siglo XVII, aunque todavía en los ambientes monásticos, el Sagrado Corazón encuentra terreno fértil en tierras francesas. Sobresalen los monasterios de Mont-Martre, Val de Grâce y particularmente el de las Benedictinas de Nuestra Señora del Calvario, fundadas por el Padre Joseph (1577-1638) en París, que tributaron culto público al Corazón de Jesús.

4. Preparación inmediata

Ubicados ya en el mismo siglo y el mismo suelo en el que encontraremos aquel acontecimiento crucial para el surgimiento de la devoción al Sagrado Corazón como hoy la conocemos, debemos detenernos en los elementos directamente preparatorios o *dispositivos* de este suceso: la teología y espiritualidad de San Francisco de Sales, con todos sus frutos apostólicos; y la figura y obra de San Juan Eudes, apóstol de los Corazones de Jesús y María. Ambos santos, así como sus respectivas misiones y fundaciones, prepararon maravillosamente el terreno de la Iglesia para que pudiesen germinar y dar grandiosos frutos las revelaciones del Sagrado Corazón a santa Margarita María. El primero lo hizo más claramente en el plano espiritual y literario; el segundo, con fervoroso despliegue en lo misional y ejecutivo. Los dos se anticiparon de modo providencial al culto del Corazón de Jesús como la cristiandad lo conocería pocas décadas después.

San Francisco de Sales, sumamente devoto del Sagrado Corazón de Jesús, transmitió este sentimiento suyo en las Visitandinas y confió su Congregación al Sagrado Corazón de Jesús (...) Aún con tal difusión, la devoción permanecía puramente privada. San Juan Eudes fue el iniciador y apóstol del culto litúrgico de los Sagrados Corazones de Jesús y María (Pontificio Ateneo Lateranense, 1950, p. 1060).

En las cartas y escritos de San Francisco de Sales y, de un modo singular en su *Tratado del Amor de Dios*, se nos hace patente la centralidad en la que puso al amor divino manifestado en Jesucristo y particularmente significado en su Sagrado Corazón. Dirigiéndose a Santa Francisca de Chantal decía “¡Cuán bueno es este Señor mi querida hija! ¡Cuán afable es su corazón! Quedémonos en Él, en este santo domicilio; viva siempre ese corazón en los nuestros, hierva siempre esa sangre en las venas de nuestra alma” (Francisco de Sales, 1945b, p. 152). Y en otra oportunidad: “El Salvador al morir nos dio vida por la herida de su Sagrado Corazón...” (Francisco de Sales, 1945a, p. 167). Sin ahondar en la multitud de pasajes elocuentes que podríamos encontrar en el gran Tratado que el santo dedicó al Amor de Dios, nos basta citar de las páginas finales:

Estos beneficios no nos inflamarán de amor, si no miramos la voluntad eterna que nos los prepara, y el Corazón del Jesús que nos los mereció con



tantas penas, sobre todo con su muerte y Pasión (...) El Calvario es, Teótimo, el monte de los amantes. Amor que no toma su origen en la pasión de Jesús es frívolo y peligroso. Desgraciada es la muerte sin el amor de Jesús. Amor y muerte se hallan de tal manera unidos en la pasión de Jesús, que no pueden estar en el corazón uno sin otro (Francisco de Sales, 2006, pp. 739-740).

Es difícil pensar que esto no dispuso favorablemente a la hija de la Visitación, Margarita de Alacoque, a recibir con fe y amor las manifestaciones del Corazón de Cristo.

En cuanto a la misión de San Juan Eudes, habría que hablar, más que de un factor preparatorio, de una causa convergente y fundamental. Junto con las revelaciones de Paray-le-Monial, esta misión facilita la instauración definitiva de la devoción y culto del Sagrado Corazón de Jesús en Francia y en toda la Iglesia. El citado *Diccionario de Espiritualidad* considera que en la espiritualidad de este santo no hay una referencia directa al *Corazón de carne* del Señor, sino más bien a su amor, su alma y sus sentimientos, en unión con los de su Santísima Madre (cf. Viller, 1948, p. 1032). Además, como señala Pío XII, los rasgos típicos de *amor y reparación* los adquiere la devoción recién con Santa Margarita (Pío XII, 1956, n°26). Sin embargo -y ninguno de estos dos textos lo oculta-, la tarea de predicación, fundación y misión realizada por el

apóstol de los Sagrados Corazones, unida a su tarea de confección del oficio litúrgico de los Corazones primero, y luego del Corazón de Jesús, es inestimable en función de la extensión de este culto. Tanto la Congregación de Jesús y María como, luego, la de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor, fundadas por el P. Eudes, fueron focos de desarrollo y promoción de la piedad pública hacia el Corazón de Cristo, antes y después de los mensajes recibidos por la salesa de Paray (cf. García Herreros, 1943).

Según nos narra la Vida popular del santo anteriormente citada, él, "después de dar con sus misioneros una fervorosísima misión en Rennes, logró que el señor obispo aprobara en aquella Diócesis la celebración de 'la fiesta del Corazón adorable de Nuestro Señor Jesucristo'. Esta fue la primera vez que en la Iglesia se autorizó esta fiesta oficialmente. Después, los obispos de Coutances, de Evreux, de Bayeux, de Lisieux, de Ruan, autorizaron para sus Diócesis respectivas la misma fiesta entre los años 1670 y 1671" (García Herreros, 1943, p. 42). La fiesta se celebraría oficialmente en las casas eudistas de Francia para 1672, el día 20 de octubre.

Juan Eudes, como buen hijo y discípulo del Cardenal de Bérulle, realizó una encomiable tarea para la instauración y organización de seminarios en toda Francia, tanto religiosos como diocesanos, según el ideal propuesto por el Concilio de

Trento. También esta debe ser considerada como una causa discreta pero poderosa de la propagación del amor por el Sagrado Corazón.

Todo esto nos deja a las puertas del momento que el Divino Redentor había prefijado para dar personal y definitivamente a conocer el anhelo de su Sagrado Corazón, en cuanto a la devoción por la que se lo honraría en adelante como signo especialísimo de su Amor salvífico.

5. Acontecimiento

El suceso que vimos mencionado por Pío XII, cuando decía que la devoción al Sagrado Corazón “adquiere sus modalidades típicas de consagración y reparación en el siglo XVII gracias a humilde religiosa de la Visitación de Nuestra Señora, o salesa, Santa Margarita María de Alacoque (1647-1690)”, ocupa un lugar principal en el artículo que hemos estado siguiendo.

Hasta 1675 fue esta la devoción de algunas congregaciones religiosas, de almas privilegiadas diseminadas por Alemania, Países Bajos, Francia; hoy es la devoción de la Iglesia universal, nuestra fuerza, nuestra alegría, la fuente de nuestra confianza: la palabra de una joven religiosa obró esta maravilla. Santa Margarita María no encontró por sí misma esta devoción: le fue revelada por Nuestro Señor. Apoyada en el dogma, la devoción al Sagrado Corazón se mantiene por ella misma. Jesús nos ha querido

decir cómo comprenderla y practicarla. En el mes de junio de 1675, posiblemente el 16, durante la octava del Santísimo Sacramento, Nuestro Señor se apareció a la Santa, y mostrándole su Corazón le dijo: ‘He aquí el Corazón que tanto ha amado a los hombres, que nada ha perdonado hasta agotarse y consumirse para demostrarles su amor; y en reconocimiento no revivo de la mayor parte más que ingraticudes, a causa de sus irreverencias y sacrilegios y las frialdades y menosprecios que tienen para conmigo en este sacramento de amor. Pero lo que me es más doloroso es que aquellos corazones que se me han consagrado obren así. Es por esto que te pido que el primer viernes tras la octava del Santísimo Sacramento sea dedicada una fiesta particular para honrar mi Corazón, comulgando ese día y haciendo en él una reparación de honor, mediante un digno desagravio, para reparar las injurias que ha recibido mientras ha estado expuesto en los altares’ (Viller, 1948, pp. 1033-1034).

El acontecimiento aquí narrado, conocido como la *Gran Revelación*, constituyó ciertamente un antes y un después en el desarrollo de la devoción al Sagrado Corazón. En las mismas palabras del Señor que acabamos de recordar, recogidas en las memorias de la santa, se ve con claridad el paso, que se efectuará efectivamente más tarde, de la veneración privada al Corazón de Jesucristo al culto



público y oficial; “sea dedicada una fiesta particular para honrar mi Corazón”. Esta proyección que podríamos llamar eclesial y también misionera de las revelaciones privadas a las que nos referimos se ve ya expresada en las primeras manifestaciones del Señor a santa Margarita:

Me hizo reposar por muy largo tiempo sobre su pecho divino, en el cual me descubrió todas las maravillas de su amor y los secretos inexplicables de su Corazón Sagrado, que hasta entonces me había tenido siempre ocultos. (...) Él me dijo: ‘Mi divino Corazón está tan apasionado de amor por los hombres, y por ti en particular, que no pudiendo ya contener en sí mismo las llamas de su caridad ardiente, le es preciso comunicarlas por tu medio, y manifestarse a todos para enriquecerlos con los preciosos tesoros, que te descubro, y los cuales contienen las gracias santificantes y saludables necesarias para separarles del abismo de perdición. Te he elegido como un abismo de indignidad y de ignorancia a fin de que sea todo obra mía’ (Margarita María de Alacoque, 1890, pp. 106-107).

Como también subraya el citado Diccionario, el mismo Señor al encargarle tamaña tarea a la joven religiosa de Paray-le-Monial, le promete asistirle con la ayuda de su ‘amigo y siervo fiel’ P. Claudio de la Colombière (1641-1682). Leemos en la Autobiografía de la santa:

Me hicieron hablar con algunas personas doctas, las cuales, muy lejos de asegurarme en mi camino, aumentaron todavía más mis penas. Finalmente envió aquí Nuestro Señor al P. La Colombière, al cual había yo asegurado ya desde el principio, que mi soberano Maestro me prometió, poco después de haberme consagrado a Él, que me enviaría un servidor suyo, a quien quería manifestase según la inteligencia que sobre ello me daría, todos los secretos de su Sagrado Corazón, que Él me había confiado; pues me le enviaba para asegurarme en mis caminos, y para repartir con él las extraordinarias gracias de su Sagrado Corazón, las cuales derramaría con abundancia en nuestras conferencias (pp. 160-161).

Sobre esta asociación del santo Padre la Colombière a la difusión del culto al Corazón de Jesús, cuenta más adelante Santa Margarita:

Un día que vino a decir Misa en nuestra iglesia, le hizo nuestro Señor, y a mí también, grandísimos favores. Al aproximarme a recibir la Sagrada Comunión, me mostró su Sagrado Corazón como un horno ardiente, y otros dos corazones que iban a unirse y abismarse en él, diciéndome: ‘Así es como una para siempre mi puro amor estos tres corazones.’ Y después me dio a conocer que esta unión era exclusivamente para la Gloria de su Sagrado Corazón, cuyos tesoros quería descubriese yo al Padre, para que él los diera a

conocer y publicara todo su precio y utilidad (p. 165).

Se nos narra seguidamente cómo tuvo lugar la inicial propagación de estas revelaciones:

como le dijese (al P. la Colombière) que nuestro Señor no me comunicaba estas gracias sino para ser glorificado en las almas, a las cuales había yo de distribuirlas, sea de palabra o por escrito, según Él me diera a conocer su voluntad, sin preocuparme por lo que dijera o escribiera, pues Él derramaría allí la unción de su gracia para producir el efecto, que pretendía en el corazón de cuantos lo recibiesen bien (...) me mandó que, aun a pesar de las grandes penas y humillaciones, que hubiera de sufrir, no desistiese jamás de seguir los santos impulsos de este Espíritu, diciendo simplemente lo que Él me inspirase, y una vez escrito el billete, se lo presentara a la Superiora e hiciese después cuanto ella me ordenara (pp. 166-167).

Así, el sacerdote se transformó en el brazo ejecutivo para concretar esta voluntad del Sagrado Corazón.

Decidido a poner en práctica cuanto el Señor le ordenaba, comenzó por entregarse del todo a la ejecución de la misión recibida (...) Fidelísimo en el dirigir a Santa Margarita María no menos que humilde y abnegado (...) resolvió por lo tanto ser el primero en consagrarse al Corazón divino y escogió para ello precisamente el

día indicado por el mismo Salvador. El primer viernes después de la octava del Corpus, 21 de junio de 1675, en que se festeja a San Luis Gonzaga, se consagró al Sagrado Corazón de Jesús con aquel ofrecimiento precioso que él mismo compusiera, al propio tiempo que Santa Margarita María hacía lo mismo en el Monasterio de la Visitación (Colom, 1930, pp. 55-56).

Dice el mismo texto sobre el padre la Colombière:

Tenía tan metida en su corazón la propaganda de tan dulce devoción, que en los Ejercicios espirituales de aquel mismo año de 1675 escribía: 'Me impuse la ley de procurar por todas las vías posibles la realización de cuanto me fue impuesto por mi adorable Maestro en lo que toca al culto de su Corazón amantísimo', y en el libro titulado 'Las Contemporáneas', apuntes escritos por las religiosas de Paray-le-Monial, que vivieron en tiempo de Santa Margarita María, se lee: 'nada dejó de hacer el Padre Claudio para que prendiese el fuego de la nueva devoción, introduciendo desde luego la comunión reparadora, los primeros viernes después de la octava del Corpus y los primeros viernes de cada mes.' Y tan patente fue el fruto producido por sus conversaciones, por sus cartas y dirección espiritual en el confesionario, que el mismo Beato Padre no cesaba de admirarse del cambio radical que



se siguió en muchas almas (p. 59).

Sin embargo, esta hermandad apostólica y espiritual tan profunda se vio muy pronto físicamente disuelta. El P. la Colombière fue en 1676 trasladado a Inglaterra como capellán de la duquesa de York, años antes coronada Reina de Inglaterra, María Beatriz d'Este. Con sus predicaciones, consejos y escritos, el santo sacerdote continuó extendiendo la devoción al Sagrado Corazón y las prácticas de reparación que Este solicitaba. La misma duquesa será quien en 1697, muertos san Claudio y santa Margarita, pedirá (aunque sin éxito inmediato) al Papa Inocencio XII el permiso para celebrar en el día señalado por las revelaciones la fiesta litúrgica del Sagrado Corazón (cf. Viller, 1948, p. 1035).

San Claudio de la Colombière "en Paray, en Londres, en Lyon, se esfuerza discretamente, aunque sin pausa, por responder mediante sus discursos, sus cartas, sus conversaciones, a los pedidos divinos que casi él sólo ha conocido" (Viller, 1948, p. 1034).

Tras la muerte del P. la Colombière, y aun durante los últimos años de vida de la salesa de Paray, son las mismas Visitandinas las que protagonizan el apostolado del Sagrado Corazón junto con algunos sacerdotes de la Compañía, que eran quienes atendían espiritualmente muchos de sus monasterios, como el P. Croiset y el P. Froment.

Ciertamente, santa Margarita no llegó a ver en vida el primer florecimiento de la devoción pública al Sagrado Corazón; sin embargo, hacia los últimos años de su vida

tuvo dos consolaciones, las mayores tal vez para un alma, que con tanto ardor deseaba el triunfo de su Amado: ver erigida ya en el recinto de Paray una capilla en honor del Corazón de Jesús, y recibir aquella comunicación íntima, en que le dio a conocer nuestro Señor la misión especial que confiaba a la Compañía de propagar este culto y las gracias singulares que reservaba en la tierra para su elegida milicia (Margarita María de Alacoque, 1890, pp. 230-231).

Sin embargo, será solo con la muerte de la santa, el 17 de octubre de 1690, que se dará abierta publicidad a los manuscritos y revelaciones; y la devoción, desde las Casas Salesianas e Ignacianas, se propagará rápidamente por toda Francia y, luego, por Alemania, Polonia, todo Europa y hasta los continentes de misión. Así lo refiere una biografía de la santa, basada en la primitiva vida que de ella escribió Jean Jaques Languet en 1729:

un escrito del P. de La Colombière pareció digno de darse al público por su piedad (...) esta impresionó a muchos a favor de una devoción cuya práctica estimaba este venerable religioso, haciendo tantos adoradores del sagrado Corazón como lectores tuvo este libro (Languet, 1887, p. 249).

Ya "el 19 de mayo de 1693, un decreto de Inocencio XII, concede indulgencia plenaria a quienes comulgaren en una iglesia de la Visitación el viernes siguiente a la Octava del Santísimo Sacramento" (Viller, 1948, pp. 1034-1035). Años después, el Santo Padre permitirá celebrar ese día, en las casas visitandinas, la Misa en honor de las Cinco Llagas. Se multiplicaron prontamente las cofradías en honor del Sagrado Corazón: se cuentan dieciocho en 1698, llegan a veintinueve en 1699 y alcanzan el centenar en 1706 (cf. Viller, 1948, p. 1035).

"En 1713 concedió por fin la autoridad eclesiástica licencia para decir la Misa del Sagrado Corazón en la iglesia del convento el viernes después de la Octava del Santísimo Sacramento" (Gauthey, 1921, p. 184). Y luego de 1720, la Celebración Litúrgica se extendió progresivamente a las diócesis de Montauban, Aix, Arles, Autun y Carpentras.

Luego de la publicación de la Vida de Margarita María del P. Languet, el culto del Sagrado Corazón siguió ganando lugar en toda la cristiandad. Grande fue también la actividad del P. Galliffet S.I., que instaba a los reyes de Francia, España y Portugal, que pidiesen a Roma la aprobación universal de la Fiesta. Para 1735 ya existían, en todo el mundo, más de cuatrocientas cofradías en honor del Corazón de Jesús. Por fin, en 1765, bajo el Pontificado de Clemente XIII, la Sagrada Congregación de Ritos

aprobó la Misa y el oficio compuestos por los Padres Bruni y Calvi para todo el Reino de Francia (cf. Viller, 1948, pp. 1035-1036 Gauthey, 1921, pp. 186-187).

Como hemos anticipado, la herejía jansenista fue profundamente combativa de la naciente devoción al Sagrado Corazón. En medio de la encarnizada querrela de *Auxiliis*, y sobre todo ante el error de Jansenio que, influenciado por la deficiente teología protestante, negaba en última instancia la universalidad de la Salvación efectuada por Nuestro Señor en la Cruz, las revelaciones del Corazón de Cristo fueron una respuesta, no sistemática y académica, pero sí rotunda y efectiva. Contra el jansenismo, y siguiendo la tradición teológica de la Iglesia, se afirmaba la suficiencia sobreabundante de la Sangre sagrada del Redentor para obrar el rescate de todos los hombres de la esclavitud del pecado (Denzinger-Hünemann, n° 2001-2007).

Es por esta razón que el jansenismo persiguió con tanta vehemencia a los promotores del culto al Sagrado Corazón (El Beato Juan Eudes, Vida Popular, pp. 48-50). Llegó aun a condenar como errónea o peligrosa la misma devoción, en el famoso sínodo herético de Pistoya de 1786. Ello dio motivo al Papa Pío VI, en la Contitución *Auctorem Fidei* de 1794, en la que se rechazan punto por punto los errores del sínodo jansenista, a efectuar el primer pronunciamiento magisterial a favor delanacientede devoción, argumentando



que sus promotores “lo adoran en cuanto es Corazón de Jesús, es decir, el corazón de la persona del Verbo, al que está inseparablemente unido, al modo como el cuerpo exangüe de Cristo fue adorable en el sepulcro, durante el triduo de su muerte, sin separación o corte de la divinidad” (Denzinger-Hünemann, n° 2663).

Será solo en el siglo XIX que Pío IX extenderá la fiesta a la Iglesia universal. Desde entonces, los Papas sucesivos han ido afianzando y profundizando el culto al Sagrado Corazón como un elemento fundamental y distintivo de la piedad católica².

6. Consideraciones conclusivas

Esta forma de Adoración a la segunda Persona de la Trinidad en su humanidad santísima y, más concretamente, en el signo sublime de su Corazón de carne, echa sus raíces más profundas en la divina Revelación; como hemos visto, fue haciéndose progresivamente más expresa a través, sobre todo, de la experiencia y los escritos de los santos y místicos de la Iglesia de occidente, hasta quedar constituida en sus rasgos típicos en Francia durante el siglo XVII.

Como mencionamos al hablar del contexto histórico, las revelaciones del Corazón de Jesús a Santa Margarita, y el surgimiento de

esta devoción, en su forma conocida hoy, se dieron en una cristiandad que ya estaba herida en su médula por la división que introdujo la herejía protestante.

En este marco, no resulta casual que las manifestaciones del Corazón divino y la consecuente devoción que promovieron estuvieran, desde su mismo origen, vinculadas a la presencia real de Jesucristo en la Hostia Consagrada. El orden sacramental y, en particular, la Santa Eucaristía, tan cuestionados y aun ultrajados por los dichos y hechos de los protestantes (cf. Denzinger-Hünemann, n° 1751-1753), fueron objeto del amor y la reparación que esta devoción y, por ella, el mismo Cristo, quiso introducir en su Iglesia. Por otro lado, el mismo acto de la reparación, sitúa en su lugar correcto el obrar del creyente que, sostenido por la divina gracia, puede realmente ofrecer a Dios obras buenas y meritorias, que valen no solo para su santificación personal, sino que, unidas al Sacrificio único del Redentor, dan fruto en todo su Cuerpo Místico.

Del mismo modo, la actitud de fe *confiada*, requerida para la salvación, será también un elemento distintivo de la piedad dirigida al Corazón divino, como vemos sobre todo en los escritos del P. la Colombière (Claudio de la Colomière, pp. 90-92) y en la popular oración *Sagrado Corazón de Jesús, en Vos confío*; sin embargo, deberá ser purgada o, más bien, exenta del desvío protestante, que no

² Cf. LEÓN XIII, Enc. *Annum Sacrum* (1899) / Pío XI, Enc. *Miserentissimus* (1928) / Pío XII, Enc. *Haurietis Aquas* (1956).

comprende la restauración total de la naturaleza que obra la Gracia de Jesucristo a través de los Sacramentos.

También, en plena fidelidad a la tradición católica, sobresale la profunda unión con la que el *eudismo* veneró a los Corazones de Jesús y María, entendiendo cabalmente el lugar irremplazable que ocupa, en la obra redentora, la Santísima Virgen.

Los siglos que seguirán a nuestro acontecimiento, no serán para Europa ni para la Iglesia menos calamitosos. La propagación de la incredulidad en el siglo XVIII, que dio como fruto nefasto para Francia la Revolución de 1789, con la irrefrenable extensión del liberalismo ateo por todo el mundo occidental, se vio, aunque no frenada, resistida, en más de una ocasión, por los amantes del Corazón de Jesús. Aquellos ideales revolucionarios buscaban, y buscan aún hoy, desterrar a Dios y la religión de la vida pública y de las sociedades, bajo una pretendida irreligión que, en realidad, es inevitablemente una adoración del mismo hombre.

El aspecto de consagración, señalado como distintivo de la devoción al Sagrado Corazón, fue desde el comienzo propuesto no sólo como gesto de religión personal, sino también como declaración de pertenencia y acto de entrega total de la vida del hombre, tanto en su aspecto individual como social, familiar y político; y, en última instancia, como consagración de

todo el mundo a quien es su único Rey y Dueño por haberlo creado y redimido, Jesucristo, Señor Nuestro.

Como dirá Pío XII: "Deseamos que cuantos se glorían del nombre de cristianos y combaten por establecer el Reino de Jesucristo en el mundo, consideren la devoción al Corazón de Jesús, como bandera y manantial de unidad, de salvación y de paz" (Pío XII, 1956, n°35).

Podemos reconocer en esta devoción providencial (que Dios mismo ha motivado progresivamente y que ha sido para la Iglesia universal un modo concreto de mantenerse fiel y de profundizar en el divino depósito de la Revelación) un cierto lugar de síntesis para la totalidad del Misterio Cristiano. En él se nos muestra con singular elocuencia el designio salvífico de Dios en los hechos sublimes de la Encarnación del Verbo y de su Pasión, muerte y Resurrección por amor de los hombres. Esta Pasión, representada por la Cruz, la corona de espinas y la herida del costado, es contemplada en su valor sacrificial, expiatorio y salvífico, que se hace presente y operante en el Sacramento Eucarístico y que llama a las almas a unirse a él por la consagración y la reparación.

Por ello, no duda el Papa Pío XII en describirlo como el "acto de religión por excelencia, que consiste en la plena y absoluta voluntad de entregarnos y consagrarnos al amor del Divino Redentor, cuya señal y símbolo más viviente es su Corazón traspasado" (Pío XII, 1956, p. n°2).



Bibliografía

- Claudio de la Colomière, S. (s.f.). *Obras Selectas*. Editorial Apostolado Mariano.
- Colom S.I., P. P. (1930). *Breve noticia del Beato Padre Claudio de la Colobiere, S.J.* Buenos Aires: Imprenta S. Gir.
- del Carmen Blassi, Z. (2001). *Cardenal Pedro de Bérulle, su Espiritualidad*. La Plata: Ed. F.S.A.
- Delgado, G. (2016). *Tratado de Gracia*. La Plata [apuntes no editados].
- Denzinger-Hünemann. (2000). *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder.
- Dodin, A. (1969). La espiritualidad francesa en el siglo XVII. En B. J. Duque, & L. S. Balust, *Historia de la Espiritualidad* (Vol. II: Espiritualidad Católica (segunda parte)). Barcelona: Ed. Juan Flors.
- El Beato Juan Eudes, Vida Popular*. (1922). Besançon: Imprenta Jacques y Demontrond.
- Francisco de Sales, S. (1945a). Carta del 10 de junio de 1611. En S. Francisco de Sales, *Cartas Espirituales* (J. Gutiérrez Gili, Trad.). Barcelona: Ed. Litúrgica Española.
- Francisco de Sales, S. (1945b). Carta del 25 de febrero de 1610. En S. Francisco de Sales, *Cartas Espirituales* (J. Gutiérrez Gili, Trad.). Barcelona: Ed. Litúrgica Española.
- Francisco de Sales, S. (2006). *Tratado del Amor de Dios*. Buenos Aires: Ed. Lumen.
- García Herreros, R. (1943). *San Juan Eudes*. Bogotá: Imprenta Olivieres y Dominguez.
- Gauthey, M. (1921). *Vida y Obras de Margarita María Alacoque* (3° ed., Vols. III, Documentos). (R. d. Madrid, Trad.) Madrid: Edición de las religiosas de la Visitación de Madrid.
- Huerga, A. (1969). La vida crisitana en los siglos XV-XVI. En B. J. Duque, & L. S. Balust, *Historia de la Espiritualidad*. Barcelona: Ed. Juan Flors.
- Languet, J. J. (1887). *Vida de la Beata Margarita María de Alacoque*. Barcelona: Imprenta de Francisco Rosal.
- Llorca, Villoslada, & Montalbán. (1958). *Historia de la Iglesia Católica* (Vol. III: Edad Nueva). Madrid: Ed. B.A.C.
- Llorca, Villoslada, & Montalbán. (1960). *Historia de la Iglesia Católica* (Vol. IV: Edad Moderna). Madrid: Ed. B.A.C.
- Margarita María de Alacoque, S. (1890). *Autobiografía*. (P. Á. S.I., Trad.) Bilbao.
- Pío XII, P. (1956). *Haurietis Aquas*. Vaticano: Editrice Vaticana.
- Pontificio Ateneo Lateranense (1950). *Enciclopedia Cattolica* (Vol. IV). Vaticano: Casa Editrice G. C. Sansoni.



Viller S.I., M. P. (1948). *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Ed. Beauchesne et ses Fils.



NIETZSCHE, FREUD Y KOMAR

El fundamento antropológico de la terapia

Prof. Francisco Orioli

Introducción

La verdad como vigencia y dinamismo (1978) es el título que lleva la desgrabación hecha por Ángel Velay de un seminario de Emilio Komar con el mismo nombre. Estructurado como un comentario al texto *Verdad y unidad en la cura analítica* (1960) de Charles Nodet, tiene como punto central la cuestión de la verdad, aplicada extensamente a su dimensión clínica sin relegar sus aspectos éticos y pedagógicos. La razón de la existencia de estos tres matices radica en que la verdad no es algo contingente, propio de una *parte* del hombre, sino que por el contrario apunta al centro de su ser y lo interpela directamente.

Este trabajo tiene por objetivo resumir y sistematizar el trasfondo filosófico de la obra de Komar, a la vez que pretende comparar esta obra con la antropología nietzscheana, base de la terapéutica de Sigmund Freud.

La antropología de Nietzsche y Freud

El esquema antropológico de Friedrich Nietzsche (1844-1900), influido por Arthur Schopenhauer (1788-1860), supone la existencia de dos principios constitutivos y contradictorios entre sí. Uno, el apolíneo, es amante de la forma clara y esplendorosa, y tiende a la perfección estática, al mundo ideal. El segundo, bautizado con el nombre de dionisiaco, *es inquietud desbordante y embriagadora, mueve a la danza y empuja a la vida* (Leocata, 1979, p. 100). De la lucha y combinación de estos dos elementos constitutivos se conforma la realidad del hombre donde lo irracional (el principio dionisiaco) es motor y razón de ser de lo racional (el principio apolíneo) que de alguna manera limita el goce del desenfreno dionisiaco.

En materia fenoménica, el impulso apolíneo se evidencia en la creencia en un mundo objetivamente

dado, amante de la forma y de los valores objetivos. La muerte de Dios, esto es la muerte de todo orden objetivo, inaugura el cauce libre del impulso vital, haciendo del hombre el constructor de nuevos valores y realidades. Por influencia de Schopenhauer, Nietzsche señala que en el hombre hay una voluntad profunda de poder, es decir, de aplastar a los otros y erigirse sobre ellos.

Según Nietzsche, el cristianismo ha ofrecido una moral de resentimiento, trastocando los valores del dominio y del poder (que serían los que realmente valen y dan vigor a la vida humana), por valores débiles y sin sentido como la compasión, la humildad, la bondad, etc.

Freud lee a Nietzsche (Freud, 2008, p. 437), mas no reconoce en otro momento su influencia. En él se puede ver la asunción de la voluntad de poder bajo la forma de pulsión de destrucción, al igual que el conflicto entre expresión de la vida y la represión, bajo la eterna lucha de las pulsiones de vida y de muerte.

En el vienés, el hombre se constituye en función de lo que sucede con las pulsiones mencionadas¹. Esto significa que las dimensiones más *altas* del hombre como son el arte, la filosofía y la religión derivan de pulsiones

¹ Este esquema, denominado "pulsión-estructura" fue desarrollado ampliamente por Franz Alexander y parcialmente descartado por postfreudianos como Heinz Hartmann, Heinz Kohut y Jacques Lacan.

instintivas en constante conflicto. Más aun, lo más característico de la persona como es su personalidad (aquello que la hace única e irrepetible, aunque en su constitución tenga elementos comunes a otros) es en realidad la máscara de un conflicto subyacente.

En este sentido, la cura como tal no existe, puesto que la guerra pulsional es constitutiva. Solo se puede hablar de éxito en el psicoanálisis con muchas reservas, y únicamente atendiendo a un lento *progreso* por el cual el Yo amplía muy poco su campo de libertad². Campo que siempre se verá limitado o bien por exigencias pulsionales, o bien por demandas superyoicas (arraigadas, en parte, en el conflicto pulsional del cual no hay escapatoria)³.

² La utilización del concepto de libertad en psicoanálisis requiere una precisión, puesto que no se trata de una libertad connatural al ser humano asociada al bien, consiguiendo así realizarse cada vez más plenamente. Al contrario, lo que Freud entiende por libertad es más bien lo que en filosofía se denomina *libertad de coacción*, es decir, la liberación de agentes externos que coartan el ejercicio de la voluntad. Este malentendido surge de la influencia negativa de la moral kantiana de la época (véase nota 3).

³ Esta concepción por la cual la *salud* se asocia a cierto cese de mecanismos de represión y a la liberación de las pulsiones instintivas, es una contestación a la moral kantiana que tiene como eje el actuar por el deber mismo. Komar (1978, p. 9) señala muy lúcidamente que muchas veces la moral realista y católica es entendida como la ética kantiana del deber, por la que se le exige a la naturaleza humana algo externo a ella, igualando así el acto bueno a la represión y



Cada persona es, de algún modo, un instante fugaz de la lucha de sus instintos, lo cual no da pie a concebir la singularidad humana como verdadera singularidad; es decir como un misterio con carácter de absoluto capaz, por su libertad, de autodeterminarse en función del bien que le ofrece la realidad. O, lo que es similar, como un *alguien* que eligiendo el bien, madura y amplía su personalidad, enriqueciéndola y llevándola a formas más altas de realización⁴.

La antropología de Emilio Komar

El esquema aquí es bastante diferente. Inserto en una tradición de filosofía realista y cristiana, la propuesta de Komar no deja de ser innovadora y contrastante con las antropologías de fin del siglo XIX y XX.

Las diferencias radican especialmente en que Komar entiende al hombre con una especial consistencia ontológica. Es decir que la persona, en tanto que persona, es un absoluto que no es un agregado

el acto malo a la manifestación de los instintos. Sin embargo esta manera de entender la moral realista y católica es incorrecta puesto que la virtud no es una exigencia *por fuera* de la naturaleza, sino una exigencia *de* la naturaleza. El hombre siente la necesidad de ser justo más allá de cualquier imposición externa. La naturaleza exige su propia realización.

⁴ Para un conocimiento más acabado de la antropología freudiana véase ROLDÁN, J. P. (2006) Consideraciones filosóficas sobre el amor a sí mismo en la obra de Freud. *Revista de Psicología UCA*, Vol 2 (4), p. 75-110.

de otra cosa, sino que *es y vale* por sí misma. Esto se opone al pensamiento de Nietzsche y Freud que consideran que la persona es, a grandes rasgos, el derivado de un conflicto. Para el filósofo esloveno el ser personal precede al conflicto, lo cual cambia radicalmente la manera de concebir la terapéutica.

Como fue dicho anteriormente, el texto gira en torno a la importancia de la verdad en dos dimensiones esenciales: como dinamismo y como vigencia. Para explicar esta consideración, Komar señala que *dinamismo significa que hay una tendencia, una voluntad que busca permanentemente la verdad. Que el hombre, por más que no quiera saber nada de la verdad, no puede sino buscarla* (1978, p. 20). Es decir, que en el hombre siempre está esa inquietud por conocer la verdad, aunque él mismo crea que la verdad es algo relativo o construido por él. Quien considera que la verdad depende del punto de vista de cada uno, anhela con todo su ser que esa proposición sea absolutamente verdadera e independiente del parecer de los demás. Hay en el hombre una constante búsqueda por conocer lo que las cosas son y de actuar de acuerdo a ellas.

La otra faceta de la verdad es su vigencia, y por ello Komar sostiene que este carácter está unido íntimamente a la noción de *sentido de la realidad*. De allí que *si no veo el sentido de las cosas, ni su valor, mi mente carecerá de alimento, no se desarrollará, no vivirá, y mi voluntad*

y mi afectividad no se sentirán estimuladas por la atracción de los valores (1978, p. 19). Se puede decir que esta dimensión apunta directamente al valor de las cosas en sí, al valor objetivo y trascendente del hombre. Este conocimiento de lo que las cosas realmente son, *habla* al hombre porque le exige una actitud, una respuesta. Esta dimensión quizás se vea más claramente en lo que concierne a las relaciones personales, constitutivas en el ser personal de cada uno. En este sentido, por ejemplo, para amar realmente a una persona es necesario el conocimiento real de esta⁵. Escapar al conocimiento de *quién es* el otro es escapar a la verdad, y escapar a la verdad es refugiarse en la propia ilusión. De allí que sea tan nocivo el apego a la ilusión en detrimento de la verdad que descansa en la realidad.

En la relación entre el dinamismo como persecución incansable por la verdad y la vigencia como su asiento en la realidad, la antropología de Komar se resuelve edificante para el ser humano. Desde aquí las consideraciones filosóficas parten hacia el pensamiento de la libertad del hombre como la cualidad de la voluntad humana para alcanzar el bien, aquello que es vigente *para*

él y en él y mediante lo cual se realiza. La libertad, en tanto característica fundamental del hombre, se relaciona con el desarrollo humano (es decir, el camino hacia la plenitud del ser) porque es gracias a ella que se puede abrazar la verdad, el bien y la belleza. Estas tres dimensiones de la realidad hacen al hombre más hombre puesto que *si no vamos a la unidad, a la verdad, al ser, ese impulso primitivo fundamental* [la voluntad de verdad], *no llega a su objetivo* (1978, p. 20).

Entre las tantas cosas que pueden conocerse, una brilla por su relevancia: el ser propio, la intimidad personal o, lo que diversos autores denominan el *sí-mismo* (Hartmann, Winnicott, Kohut, Kernberg). Komar señala la importancia del autoconocimiento apelando a dos principios griegos: *Conócete a ti mismo y sé lo que eres* (1978, p. 25) y sostiene que *en la medida en que nos estamos conociendo como somos, tenemos que realizarnos* (1978, p. 25). De allí que la terapia, fundamentada en la verdad como potencia transformadora para la vida humana sea definida más adelante como *el des-mantelamiento detallado, perfecto, de unas construcciones de mentiras vitales para que las cosas vuelvan a su lugar y se produzca la sencillez que es el signo de la verdad* (1978, p. 39). La cura analítica gira en torno al paciente en tanto persona y, por ende a su voluntad de verdad, a su necesidad de saber *quién es para ser quien debe ser*. La terapia, que por esto mismo *marcha sobre una*

⁵ Conocimiento real no significa conocimiento total. Al contrario, en tanto más real es el conocimiento de la otra persona más conciencia hay de que es un misterio, por lo que se abren nuevas dimensiones a explorar, dimensiones *incapturables* en su totalidad por el conocimiento humano.



energía que no es la propia (1978, p. 13), es el ir corriendo, junto al enfermo, los pequeños y grandes engaños que no permiten un conocimiento pleno de uno mismo y, por lo tanto, la realización del propio ser según la configuración del universo personal. Salud, por lo tanto, será autorealización imposible de alcanzar si no está unida al conocimiento de la verdad.

Conclusión

Se han visto los puntos más importantes de la antropología nietzscheana y komariana con sus efectos en el ámbito terapéutico. A modo de resumen, podemos decir que la primera, signada por los aportes de Sigmund Freud, considera que: a) el conflicto es algo esencial al hombre, principalmente el conflicto pulsional; b) el hombre carece de consistencia ontológica, es decir, de un ser propio que lo muestra como un absoluto dotado de dignidad; c) no hay libertad como tal, puesto que el hombre vive preso de sus conflictos con la realidad y sus instancias psíquicas.

Por otra parte, la segunda antropología presentada considera que: a) el hombre tiene consistencia ontológica y, por lo tanto carácter de absoluto dotado de dignidad; b) en el hombre hay una voluntad natural por conocer la verdad y realizarse de acuerdo a ella; c) la libertad es constitutiva en el hombre y es gracias a ella que el hombre puede alcanzar la plenitud de su persona; d)

la verdad sobre sí mismo es la más importante en materia de desarrollo personal.

De allí que la primera antropología derive en una terapéutica enfocada en darle más *libertad* al Yo y cierto cauce libre a los impulsos. La segunda antropología deriva en una terapéutica abocada al conocimiento personal y a la realización del propio ser, atendiendo especialmente a la realidad de *este* sujeto frente a las exigencias universales de la naturaleza humana.

Esta obra de Komar es extensa, desde todo punto de vista. Su densidad y profundidad teórica se han vuelto, de alguna manera, inabarcables para este trabajo. Han quedado por fuera numerosos temas que hacen a la antropología y que merecen ser leídos para más aportes a una terapia centrada en la persona. Sus consideraciones son fundamentales para todo aquel que trabaja en el campo de la salud mental. Salud que es, en definitiva, realización ontológica y personal.

Bibliografía

- Freud, S. (2008). *Cartas a Wilhelm Fliess (1897-1904)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Komar, E. (2006). *La verdad como vigencia y dinamismo*. Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana.



Leocata, F. (1979). *Del Iluminismo a nuestros días*. Boulogne: Ediciones Don Bosco Argentina.



DIVAGACIONES SOBRE LA MÚSICA SACRA I

¿Por qué canta la Iglesia? (1ª parte)

Sem. Martín Ariel Cescutti

Como parte del equipo responsable de la música litúrgica del seminario, quisiera aprovechar este espacio que temerariamente se me cede para reflexionar sobre la música sacra¹. Mi intención es, a menos que los editores de la revista se arrepientan, tratar en diferentes entregas y de modo más bien asistemático (de ahí el título de "divagaciones") algunas cuestiones sobre la música sagrada que no reciben, en mi humilde opinión, atención suficiente. El primer tema que deseo abordar es tal vez el más complejo, y es el de los principios teológicos y antropológicos que han llevado a la Iglesia a asumir el canto en la liturgia. Ante un título tan grandilocuente, insisto en que no

¹ A los efectos de este artículo, por música sacra me refiero fundamentalmente al canto gregoriano. Con todo, lo dicho puede aplicarse también a ciertas expresiones de la música polifónica, así como a las formas musicales tradicionales y propias de los ritos orientales.

pretendo bajo ningún aspecto hacer un tratamiento científico de semejante cuestión; a lo que quiero circunscribirme es a presentar y comentar algunos textos que el trayecto formativo del seminario ha puesto a mi alcance², y en los cuales creo haber hallado algunos principios de solución a la pregunta que propongo en el título: ¿por qué canta la Iglesia?

El canto forma parte del culto cristiano desde sus comienzos y a ellos conviene remontarse para encontrar las causas de este hecho. Como tal vez sepa el lector, el canto litúrgico posee una doble fuente: el canto del culto sinagoga y la tradición musical helénica. En razón

² Para ser sincero, quien me ha puesto en contacto con la mayoría de los textos citados y ha motivado el desarrollo de estas reflexiones es el profesor Claudio Mayerregger, a quien va mi profundo agradecimiento; así como al doctor Juan Tobías Napoli, quien me ha aportado valiosas referencias bibliográficas.

de esto, querría dedicar este primer artículo a comentar algunos textos de la antigüedad griega y del helenismo que contienen importantes intuiciones acerca de la música y que han sido luego asumidas de diverso modo por el pensamiento cristiano. En esta ocasión deseo tratar concretamente tres temas: la relación entre la música y la palabra, la música como actividad teándrica y la música como acto de culto. Tiene también esta primera entrega una naturaleza introductoria, ya que abre no pocas cuestiones que espero poder desarrollar luego con más detenimiento. Posteriormente, trataré de abordar el uso del canto en el Israel veterotestamentario y la síntesis de ambas fuentes, que se dio en la Iglesia primitiva.

La relación entre la música y la palabra

Siguiendo una sana costumbre, deseo comenzar por algunas consideraciones de carácter etimológico. Es relativamente conocido el hecho de que el término "música" proviene del adjetivo griego μουσική (*musiké*, femenino de μουσικός), usualmente definido como 'lo relativo o concerniente a las Musas'. Como se ve, ya en la misma raíz de esta palabra hay una referencia al ámbito de lo divino. Algo que llama la atención al investigar la concepción antigua acerca de la música³ es el hecho de

³ Valiosos volúmenes como para comenzar dicha investigación son: West, M. L. (1992).

que los griegos consideraban como tal a una gran variedad de disciplinas: un diccionario menciona "la poesía, las artes, especialmente el arte musical" (Bailly); otro enumera "música y poesía, cultura, filosofía" (Chantraine). ¿A qué se debe esta diversidad? Adelantando un poco la conclusión, veremos que para los griegos la música es algo que, aunque multiforme, siempre está relacionado esencialmente con la *palabra* y es con esta concepción que es asumida por la Iglesia.

Las Musas siempre fueron un elemento de mucha importancia en la religión y la cultura de la antigua Grecia. Existen sobre ellas múltiples relatos; el primero del que se tiene noticia es el de Hesíodo, en el que se menciona a las nueve Musas con sus respectivos nombres. Por otra parte, en diversas zonas geográficas se encuentran otras tradiciones⁴, en las que varía el número de musas, su genealogía, etc. El denominador común a todas ellas es el hecho de que las Musas son siempre "divinidades cantoras, cuyos coros e himnos deleitan a Zeus y a los demás dioses y presiden el pensamiento en todas sus formas: elocuencia, persuasión, sabiduría, historia, matemáticas, astronomía" (Napoli, 2000). A primera vista podría parecer que estos dos elementos, el canto y

Ancient Greek Music. New York: Oxford University Press; Barker, A. (1984). *Ancient Greek Musical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁴ Para más detalles, véase Napoli, J.T. (2000). De Musas y Museos. *Revista Museo* N°14, 83-88.



la celebración por un lado, y el conocimiento y las ciencias por otro, no tienen mucho que ver. De hecho, hacia la época alejandrina se pusieron diversas artes o disciplinas bajo patronazgo de las Musas: la historia fue puesta al cuidado de Clío, la danza al de Terpsícore, la comedia al de Thalía, la astronomía al de Urania, etc. Cabría preguntarse entonces: ¿qué tiene que ver la historia con la danza, o la comedia con la astronomía? ¿Por qué se excluyeron las artes plásticas? Recordemos también aquel célebre pasaje del *Fedón* de Platón, en el que Sócrates afirma que la filosofía es “la más alta música”⁵. ¿Cuál es la intuición o idea detrás de estas asociaciones? Creo haber encontrado una respuesta a este interrogante en un texto del doctor Carlos A. Disandro, el cual deseo compartir.

En el segundo de sus cursos sobre las fuentes del humanismo, el filólogo cordobés dedica unos párrafos a comentar el discurso de Pitágoras al senado de Crotona referido por Jámblico en su *Historia de Pitágoras*. En este texto insta a los habitantes de dicha ciudad a edificar un templo a las Musas, y afirma entre otras cosas que “por tradición, ellas siempre han sido mencionadas juntas y se regocijan además en recibir un culto común”, que “el coro de las Musas es siempre uno y el mismo”, que dicho coro “tiene dentro de sí unanimidad, armonía,

orden rítmico, todo lo cual genera concordia”. Comenta a esto el doctor Disandro:

En la filosofía de Pitágoras (...) hay una suerte de intermediación viviente en el mundo que lo mantiene en armonía (...) porque esta no es mecánica, sino orgánica y viviente. Esta es la función de las nueve Musas. En sus nombres –que la tradición transmite por boca de Hesíodo (...)– estarían expresadas las funciones del *logos*, es decir, de la palabra divina substancial; aunque estos nombres parecen entre sí contradictorios e inconciliables, un estudio profundo, religioso y místico demuestra sin embargo su parentesco. Es lo que afirma Pitágoras: que las nueve Musas son una, que el coro de las nueve musas se regocija al recibir una veneración común. En esos nombres se presentan las funciones del *logos*, de la palabra en tanto que manifestación extra-divina. Así la Musa Clío, que comienza la nómina, es la que alude a la perduración de las acciones humanas en tanto que estas se apartan o se elevan de lo meramente cotidiano (...) por eso los griegos la tomaron como Musa de la historia. En el nombre de la Musa Erato aparece luego un vínculo con la energía fundante del mundo, que según Hesíodo es el amor (...). El griego ahonda en la naturaleza del mundo y el hombre, y propone el nombre de la Musa Erato como expresión de una energía contrastante, fundante, originante, que también es función de la palabra. La Musa Thalía tiene un

⁵ Véase aquel célebre pasaje del *Fedón* (60e-61a) así como también el fragmento de la *Geografía* de Estrabón que comentaré más adelante.

nombre proveniente de una raíz griega que significa "fecundidad", porque en la palabra habita el misterio del sentido, y este tiene la propiedad de profundizar el espíritu, de revelarlo a sí mismo, lo que no tiene término (...). Urania es la Musa que se refiere al mundo cósmico, en el sentido que ahora se le da a la palabra. Es la Musa que hace decir, elevando los ojos, que el espectáculo del cielo narra o manifiesta la gloria de Dios (...). Se refiere al mundo, a su armonía absoluta, tema que será motivo de inspiración de todos los poetas posthelénicos (...). Sigue Euterpe, cuyo nombre es una palabra compuesta de un prefijo εὖ, que indica belleza, y de τερπη, que indica movimiento: es la Musa del ritmo. Pitágoras dice que en el coro de las Musas hay armonía, un orden rítmico, representado por Euterpe (...). Polimnia es la Musa de los múltiples cantos. Es el valor celebrante de la palabra, palabra que celebra el espectáculo de esta armonía. El nombre de Terpsícore se vincula por su etimología con el de Euterpe, pero alude más propiamente a la danza. Es la capacidad de los seres que habitan el mundo, pero más particularmente del hombre (...), de expresarse en la danza. Viene luego Melpómene, que sería, por su nombre, la Musa que alude a la melodía, o en todo caso, a la armonía en el canto, a la sustancia melódica de la palabra. Y finalmente dice Hesíodo, la más sublime de todas, aquella cuyo nombre parece expresarlas todas en un

solo soplo: esta es Calíope. La palabra Καλλιόπη es un término griego que significa "la bella palabra"⁶; Hesíodo nos da con el término Καλλιόπη el hilo para interpretar la unión de todos los nombres. (Humanismo, 2004, pp. 214-216)

Aquí ya puede discernirse con un poco más de claridad la idea de fondo encarnada por las Musas: la mente griega ve en ellas una realidad de orden sobrenatural e intelectual, cuya esencia es, primero, contemplar y comprender la bondad de Zeus y del orden por él instaurado; luego, alabar aquello que contemplan (de aquí el carácter no sólo intelectual sino además *verbal* de las Musas⁷); finalmente, hacer partícipes a los seres humanos de su alabanza y su sabiduría. Así puede verse por qué la nota esencial del concepto griego de música es que se trata de disciplinas que emplean la palabra para expresar la verdad, y para expresarla bellamente, celebrativamente⁸. La

⁶ Chantraine da como significado de la raíz ὄψ 'voz' antes que 'palabra'. Con todo, parece ser que ciertos términos emparentados con la raíz poseen la nota de una voz que personifica a una divinidad, o proferida por ella, o con cierta influencia de lo divino (como una profecía).

⁷ Disandro no vacila en identificarla con una cierta "palabra divina substancial", interpretando el dato filológico a la luz de la reflexión filosófica sobre el logos divino iniciada por Heráclito y continuada de diversos modos por Anaxágoras, el estoicismo, Filón de Alejandría, etc.

⁸ Esta teoría del vínculo esencial de las artes de las musas con la palabra no es exclusiva de Disandro. Véase por ejemplo: Rodis-Lewis, G. (1983). *Platon, les muses et le Beau*; donde esta afirma la dependencia del



música es Καλλιόπη, palabra bella, buena, verdadera, celebrante, en una gran variedad de formas que van desde la poesía hasta la astronomía o la filosofía, que brotan del espíritu que aborda la realidad en actitud contemplativa y latréutica.

Con el paso del tiempo, la palabra "música" fue perdiendo esa referencia a una multiplicidad de disciplinas, y su significado comenzó a restringirse gradualmente a las artes que toman como materia el sonido. No obstante, durante siglos conservó como aspecto esencial su relación con la palabra, tanto en la teoría como en la práctica. Es esta la concepción acerca de la música que la Iglesia asumirá en su pensamiento y en su vida.

En cuanto a la teoría, la centralidad de la palabra en la concepción clásica de la música está confirmada por la estructura de los tratados de la antigüedad. Se observa que las obras dedicadas de manera más bien exclusiva al sonido y sus cualidades fueron intitulados como tratados de Armonía (así por ejemplo los *Elementa Armonica* de Aristoxeno, o el tratado *Armonía* de Ptolomeo) en tanto que los que se titulan como tratados de Música (El *De Musica* de Arístides Quintiliano, el *De Musica* de San Agustín), dedican buena parte de su extensión a la poesía (en el caso del de San Agustín

casi la totalidad, ya que el obispo de Hipona dejó inconcluso el tratado). Luego del *De Institutione Musicae* de Boecio, el interés de los tratadistas posteriores se desplaza hacia la parte armónica⁹, pero esto no debe confundirnos: "Virtualmente todos los tratadistas de música del medioevo estaban asociados de un modo u otro a la Iglesia", por tanto, la música de la cual se ocupaban era aquella que "escuchaban y cantaban en sus oficios diarios de alabanza, el oficio divino" (Christensen, *The Cambridge History of Western Music Theory*, 2008). Lo cual quiere decir que la primacía de la palabra en estos tratados está *supuesta*. El objeto de estudio de estos teóricos son los modos en los que la Palabra de Dios puede ser cantada más bellamente.

En cuanto a la práctica, se sabe que en la antigua Grecia la ejecución de instrumentos sin canto no era extraña, pero su uso principal era el acompañamiento del canto, función en la que estaban totalmente subordinados a la palabra (West, 1994, p. 39). En la Iglesia primitiva y por lo menos durante todo el primer milenio, la música del culto cristiano fue exclusivamente vocal, aunque esto se debe antes a la influencia del culto sinagoga que al pensamiento griego (McKinnon, 1965).

Comparemos ahora esta concepción de la música con su concepción actual: el famoso "arte de

lenguaje de las artes sometidas a la música. Por ejemplo, afirma que la danza, en cuanto arte musical, era más bien entendida como "una expresión corporal de la música antes que un espectáculo".

⁹ Véanse por ejemplo el *Musica Enchiradis* (s. IX) o el *Micrologus* de Guido d'Arezzo (s. XI)

combinar los sonidos”, donde la voz humana es considerada simplemente como un instrumento más; las palabras proferidas por ella, un elemento sonoro entre otros de la obra musical. No han faltado quienes han propugnado una música emancipada de la palabra¹⁰. No es este el espíritu de la música litúrgica, no es este el espíritu con el que canta la Iglesia.

Para pensar adecuadamente la música sagrada, debe volver a ponerse a la palabra como elemento esencial y fundante de la música, por la sencilla razón de que las palabras que canta la Iglesia son principalmente aquellas que Dios le ha revelado. Desarrollaré este asunto en otro artículo, pero por el momento bastará señalar este hecho: Si uno consulta el *Ordo Cantus Missae* junto con el *Graduale Romanum*, los documentos que indican qué canto se debe cantar en cada momento de cada Misa¹¹, puede observarse que casi la totalidad de los textos son fragmentos de las Sagradas Escrituras. Más aún, la gran mayoría de ellos están tomados de

los salmos, es decir, Palabra de Dios inspirada a los hagiógrafos precisamente en forma de canto. Ante esta realidad no puede caber duda de que la concepción musical más adecuada al momento de entonar estos textos será aquella que conceda la primacía a la Palabra, y que subordine los demás elementos (melodía, armonía, ritmo, etc.) a ella. Tal es precisamente la actitud que ha tomado la Iglesia, al menos durante sus primeros diecisiete siglos de existencia¹². Podemos decir entonces que la Iglesia canta porque palabra y música, si se trata de una palabra verdadera, bella, celebrante, se identifican; y es por esto que ninguna otra palabra merece más ser cantada que la Palabra de Dios. La Iglesia busca dotarla mediante el canto de una materia sonora lo más noble posible (como el orfebre que fabrica una pieza en oro en lugar de alpaca), que manifieste la belleza sin igual que ella posee por sí misma. En un futuro artículo trataré de mostrar por qué el canto gregoriano y la polifonía sacra son las formas musicales más adecuadas para alcanzar este fin.

¹⁰ Pienso en los cultores de la llamada “música absoluta” o “música pura” como Eduard Hanslick o Carl Dahlhaus, o simplemente en la famosa definición kantiana de lo bello como “lo que, *sin concepto*, agrada de modo universal” (el resaltado es mío). Para más detalles véase: Mark Evan Bonds. (2014). *Absolute Music. The History of an Idea*. Londres: Oxford University Press.

¹¹ Sí, leyó bien, tal cosa existe. Universalmente ignorados para desgracia de la Iglesia, trataré acerca de estos libros litúrgicos más adelante.

¹² Terminada la época de oro de la polifonía sagrada entre finales del s. XVI y comienzos del s. XVII, la música compuesta para el culto católico por los grandes compositores del período de la llamada “práctica común” posee un carácter totalmente distinto. Y desde el s. XX hasta nuestros días la confusión ha aumentado en buena medida. Una cuestión más a ser tratada.



La música como actividad teándrica

El segundo elemento del pensamiento musical griego que ha sido asumido por la tradición de la Iglesia es la concepción de la música como una actividad *teándrica*, es decir, como algo que requiere un cierto influjo de la esfera de lo divino sobre el hombre para poder realizarse. El texto a partir del cual deseo abordar esta cuestión también tiene que ver con las Musas, y es el célebre proemio de la *Teogonía* de Hesíodo. Me valgo nuevamente de los comentarios de Carlos Disandro.

Comencemos nuestro canto por las Musas Heliconíadas, que habitan la montaña grande y divina del Helicón. (...) Ellas precisamente enseñaron una vez a Hesíodo un bello canto mientras apacentaba sus ovejas (...). Este mensaje a mí en primer lugar me dirigieron las diosas, las Musas Olímpicas, hijas de Zeus portador de la égida: «¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan solo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad.» Así dijeron las hijas bienhabladas del poderoso Zeus. Y me dieron un cetro después de cortar una admirable rama de florido laurel. Infundiéronme voz divina para celebrar el futuro y el pasado y me encargaron alabar con himnos la estirpe de los felices Sempiternos y cantarles siempre a ellas mismas al principio y al final (1-34).

Lo que se relata aquí no es ni más ni menos que un mito acerca del origen de la música. El doctor Disandro lo comenta del siguiente modo:

Hesíodo (es) quien crea el concepto de inspiración, tan vulgarmente usado por nosotros. En el proemio citado narra por primera vez, con un lenguaje absolutamente propio, su vocación de poeta, en la que recibe una revelación de las Musas. Cuando estaba cuidando ovejas al pie del monte Helicón, se le presentaron las Musas, le entregaron una rama de laurel y le ordenaron que cantara un himno a la existencia de los dioses celestiales y todo lo que ha sido, es y será. Precisamente, como signo de que recibe ese poder nuevo, le es entregada la rama de laurel. Entonces él, dirigiéndose a los demás hombres, señala cómo la inspiración que recibe de las musas ha cambiado no sólo su destino personal, porque de pastor de ovejas se ha transformado en poeta de los dioses, sino también las dimensiones de lo humano, porque ha revelado en el hombre una capacidad para recibir la inspiración de las musas, que en el orden divino están encargadas de interpretar el verdadero sentido de toda existencia: divina, cósmica y humana (Humanismo, 2004, pp. 36-37).

El teandrismo es un concepto central en la cosmovisión griega: Las grandes proezas, aquellas que confieren la gloria, son posibles sólo

gracias a la ayuda e intervención de los dioses: en ciertos momentos cruciales, los hombres se ven auxiliados por un poder divino que perfecciona sus esfuerzos naturales, dándole a sus acciones una efectividad sobrehumana. Basta con leer *Ilíada* para encontrar muchos ejemplos de esta "colaboración" entre los dioses y el hombre, tanto en el combate como en las competencias atléticas. En el caso de la música, la intervención divina se hace todavía más necesaria: remito al bello pasaje del *Ion* de Platón en donde Sócrates argumenta que la técnica artística no basta para poder escribir un poema bello a los dioses, sino que esto sólo es posible gracias a la inspiración de las Musas, a una moción divina que toma posesión del alma del poeta hasta el punto en que su obra debe ser atribuida más bien a las deidades que a sí¹³. Por motivos de brevedad, cito solo la conclusión de dicho pasaje:

Con esto, me parece a mí que la divinidad nos muestra claramente, para que no vacilemos más, que todos estos hermosos poemas no son de factura humana ni hechos por los hombres, sino divinos y creados por los dioses, y que los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine (Platón, *Ion*, 534e).

Lo primero que debe señalarse a este respecto es que la intuición de los griegos acerca de la apertura del espíritu humano al

influjo de lo divino no es del todo desacertada: salvando las distancias, la Revelación nos ha dado a conocer el misterio de la gracia, la presencia de Dios habitando en el espíritu del hombre redimido, presencia que de múltiples modos influye en la dimensión operativa del ser humano. ¿Habrá entonces algún vínculo entre la música y la gracia? ¿Se encuentra el canto entre la multiplicidad de actos a los que somos movidos por ella?

Una respuesta completa a estas preguntas sólo puede alcanzarse en el ámbito teológico, por lo que dejaremos el tratamiento detallado de la cuestión para después. De todos modos, deseo recoger de los textos citados algunos elementos que presentan innegables afinidades con la doctrina cristiana.

En primer lugar, la autoría divina de los textos. El primer Platón (o tal vez Sócrates mismo) encontraba una desproporción tal entre la belleza de ciertas poesías y la capacidad artística del ser humano que no dudaba en considerarlas como obra de los dioses. Ahora bien, por la Revelación sabemos que realmente hay textos, entre ellos cantos e himnos, que efectivamente tienen a Dios por autor. El modo en el que se produce esta actividad literaria verdaderamente teándrica difiere muchísimo del que Platón atribuía a la inspiración poética (en el cual el poeta parece no estar en uso

¹³ Cf. Platón, *Ion*, 533d-534e.



de sus facultades¹⁴), pero aun así la similitud existe y debe ser señalada.

El segundo elemento es la finalidad de esta actividad teándrica. Según el comentario de Disandro que venimos siguiendo, tal finalidad no es ni más ni menos que comunicar al hombre la capacidad de interpretar el sentido de la existencia en todos sus órdenes. Ahora bien, semejante aspiración ha sido realmente alcanzada por la Revelación obrada en Jesucristo. Y aquí es donde, entre las riquezas insondables que están contenidas en el Depósito de la Fe, tienen un lugar muy especial los Salmos. En efecto, desde siempre los Santos Padres vieron en los salmos un compendio de toda la Revelación¹⁵. Recordemos también su enorme diversidad temática: misterios como la creación o el gobierno divino del mundo, la elección del pueblo de Israel y la historia salvífica, las promesas y profecías mesiánicas, la relación del hombre con Dios, con el mundo y de los hombres entre sí, etc. Si la música tenía para los griegos la finalidad de mostrar al ser humano el sentido total del orden cósmico, humano y divino, esta nunca está más cerca de alcanzar dicho fin que cuando los salmos son cantados en el seno de la Iglesia, a la luz del misterio de Cristo.

El tercer elemento es el efecto que tiene este influjo de Dios sobre el alma. Retomo el comentario de

Disandro a la *Teogonía*, que concluye con la siguiente afirmación:

Así, encontramos en cierto modo resuelto el grave problema que preocupará a los pensadores de los siglos siguientes, aun a los pensadores cristianos, a saber: la contemplación de Dios, ¿ocurre por vía de la inteligencia o por vía de la voluntad? ¿Es la inteligencia, en definitiva, la que capta según su modo propio realidad divina? ¿O es el orden de la voluntad, que a través del amor se vincula con el orden divino, y después conoce? Hesíodo, a mi modo de ver, ya ha resuelto esto: A Dios se lo conoce por medio del canto. El canto es el verdadero conocimiento y el verdadero amor, unidos por un acto de inspiración que desciende del orden divino al orden humano, sin separación (Disandro, 2004, p. 38).

Estas palabras podrían parecer exageradas y ciertamente lo serían si se las entendiese en sentido exclusivo. En mi opinión, lo que el autor busca expresar es cómo el conocimiento contemplativo de Dios, fin al cual el hombre está ordenado, es un don que eleva y perfecciona la totalidad del ser de la persona de un modo unitario y unificante. Disandro ve en ello una afinidad tan profunda con el canto que lo lleva a entenderlo como la respuesta propia a ese don. Desarrollemos esta idea: para los griegos, la apertura del espíritu humano al influjo de la divinidad no se reduce a una mera ayuda para cierto tipo de acciones o

¹⁴ Ibid. Véase además *Fedro*, 245a-245b.

¹⁵ Véase por ejemplo la carta de San Atanasio al obispo Marcelino, o la homilía de San Basilio sobre el salmo primero.

un fin particular, sino que abarcaba una gran diversidad de formas y se manifestaba de mil modos en el canto, la danza, la poesía, las acciones heroicas, etc., y se orientaba en última instancia al cumplimiento del designio divino sobre la tierra y a manifestar el sentido total del orden cósmico. Análogamente, la teología enseña que la gracia no se ordena meramente a conferir una perfección en tal o cual potencia, sino que inhiere en el ser mismo del alma, repercute en todo el hombre, comenzando por la inteligencia y la voluntad, pero sin excluir la afectividad e incluso la corporeidad¹⁶, re-ordenándolo eficaz e íntegramente a su fin último, a saber, la contemplación de la esencia divina. Sólo por poner un ejemplo, al tratar sobre la moralidad de las pasiones, el catecismo enseña:

La perfección moral consiste en que el hombre no sea movido al bien sólo por su voluntad, sino también por su apetito sensible según estas palabras del salmo: «Mi corazón y mi carne gritan de alegría hacia el Dios vivo» (Sal 84,3) (CEC 1770)¹⁷.

A partir de estos principios, puede vislumbrarse la afinidad del canto con la condición del hombre

elevado por la gracia: por ella el intelecto alcanza un cierto conocimiento de Dios y de él brota un logos. Consecuentemente, la voluntad es movida a amar a ese Dios que conoce como Sumo Bien. Y allí el canto, en tanto *logos amante*, posibilita mediante un acto único y unificador la manifestación de todo lo que acontece en el alma como fruto de esa elevación sobrenatural; a la vez que, como realidad física, logra incorporar a este acto la dimensión corpórea del ser humano.

El canto sagrado cumple además una función ordenadora, terapéutica¹⁸, ya que no solo brota como consecuencia del influjo de la gracia sobre la persona, sino que además puede suscitar las disposiciones necesarias para recibir este influjo. Un tratamiento pormenorizado de los aspectos antropológicos de la música sagrada demostraría esto con claridad, pero sería demasiado extenso como para incorporar al presente artículo. Aquí bastará señalar, a modo de introducción, sólo algunas ideas centrales: En primer lugar, el canto sacro posibilita a la inteligencia la consideración detenida de la Palabra de Dios, que constituye su esencia. La voluntad interviene no sólo en la decisión de cantar (que ya supone una primera adhesión efectiva a la Palabra creída) sino que se ve informada por diversos afectos auténticamente espirituales, como

¹⁶ Pensemos sino en los cuerpos de los santos que permanecen incorruptos, la veneración que se le debe a las reliquias, etc.

¹⁷ Querría también referir aquí una frase que le escuché al Padre José Luis Torres Pardo, fundador del Instituto Cristo Rey: "Las verdades de la Fe ciertamente deben ser creídas, ¡pero también deben ser verdades amadas, verdades festejadas, verdades cantadas!"

¹⁸ Esta verdad también posee arquetipos mitológicos (Orfeo, que curaba con su música) y bíblicos (David, que cura a Saúl con su arpa en 1Sa 16, 23)



gozo por la salvación obrada en Cristo, esperanza en el auxilio divino, tristeza por el pecado, alabanza de la gloria de Dios, etc. Las emociones, por su parte, reciben el influjo de los antedichos afectos. El cuerpo está evidentemente involucrado, tanto en el sentido del oído como en la acción de cantar. La memoria puede retener con más facilidad los textos sagrados gracias a la melodía.

Que todo esto suceda efectivamente depende de las cualidades musicales de los cantos empleados, y a este respecto, de todas las formas de canto que la Iglesia admite en su liturgia, el canto gregoriano es la que más eficazmente lo consigue; tal es la razón por la cual la Iglesia enseña que *"una composición religiosa será tanto más sagrada y litúrgica cuanto más se acerque en aire, inspiración y sabor a la melodía gregoriana, y será tanto menos digna del templo cuanto más diste de este modelo supremo"* (San Juan Pablo II, 2003; San Pío X, 1903). La explicación de por qué esto es así quedará para futuros artículos.

Resumiendo lo dicho sobre este punto, puede verse que la Iglesia canta porque Dios ha revelado su Palabra también en forma de canto, siendo Él el autor principal de los salmos e himnos que encontramos en la Sagradas Escrituras. En ellos Dios se nos revela de una manera especial, que consecuentemente posibilita un modo nuevo de "apropiarse" vitalmente de las verdades de la Revelación, por medio de la música

sacra, la oración en coro, etc. Así lo ha hecho para que su Palabra se arraigue más fácil y hondamente en la totalidad de nuestro complejo ser. Finalmente, la Iglesia canta porque *ama*, y como dijo San Agustín, *cantare amantis est*¹⁹.

La música como acto de culto

El último elemento que quiero rescatar del pensamiento musical griego es la relación entre la música y la religión, especialmente la idea de que aquella efectivamente *re-liga* a los hombres con Dios. Se trataría entonces, como ya nos sugería la etimología de la palabra, de una actividad propia y verdaderamente religiosa, cultural. El texto a partir del cual querría reflexionar sobre esto pertenece a un escrito que tiene poco que ver con nuestro tema: la *Geografía de Estrabón*. En esta monumental obra del s. I a.C., casi como al pasar, el autor afirma lo siguiente:

La música, que incluye la danza, el ritmo y la melodía, por el placer que proporciona y por su intrínseca belleza artística, nos pone en comunicación con lo divino, y esto por la razón que sigue. Se ha dicho, en efecto, con buen criterio, que los hombres alcanzan una más alta cota en la imitación de los dioses cuando hacen el bien a otros, pero sería mejor decir que lo consiguen cuando son felices; y esta felicidad es la alegría y la fiesta,

¹⁹ *"Cantar es propio de los que aman"* (Sermón 336, 1)

el ejercicio de la filosofía y el disfrute de la música. Y si es cierto que hay una perversión de la música cuando los músicos dedican su arte al exclusivo placer sensual, en los banquetes y ante el altar de Dionisos, en la escena de los teatros y en otros lugares semejantes, no debemos por ello denigrar a la música misma; debemos, por el contrario, considerar que la naturaleza de toda nuestra educación tiene su principio en la música. Por esta razón Platón y anteriormente los Pitagóricos llamaron música a la filosofía; según ellos, el universo está constituido de acuerdo con las leyes de la armonía, entendiéndose que toda forma de música es obra de los dioses. Por eso, asimismo, las Musas son diosas, Apolo es su conductor, el Muságeta, y toda obra poética es un himno a los dioses. Y también por este motivo asignan a la música el cuidado de la educación y de la formación del carácter, dado que todo lo que endereza la mente está cerca de los dioses (10.3.9-10).

Este bello pasaje, algo desordenado pero sumamente rico, ofrece muchos elementos a considerar. Comencemos por aquellos que responden más directamente a la cuestión que nos hemos planteado. Para Estrabón, la conveniencia entre la música y el culto religioso es doble: en primer lugar, el geógrafo griego adhiere a la idea de que la música tiene la capacidad de "rectificar" el alma y ser un influjo benéfico en "*la educación y*

la formación del carácter"²⁰, razón por la cual puede ayudar a que el hombre haga "*el bien a otros*" y de esta forma alcance "*una más alta cota en la imitación de los dioses*". Como se señala en el mismo pasaje, el origen de estas intuiciones puede trazarse al menos hasta Platón y los pitagóricos. Compárese sino lo dicho hasta ahora con aquel conocido fragmento del diálogo platónico *Leyes*, comentado inclusive por los padres de la Iglesia:

Pero los dioses, compadeciéndose del género humano, nacido para el trabajo, han establecido para los hombres los festivales divinos periódicos para el alivio de sus fatigas, y les han dado como compañeros en esas fiestas a las Musas, y a Apolo que las preside, y a Dionisos para que nutriéndose del trato festivo con los dioses, mantengan la rectitud y sean equitativos (Platón, *Leyes*, 653d)²¹.

²⁰ Según esta corriente de pensamiento, no cualquier música permite alcanzar este fin: el mismo pasaje hace referencia a la perversión del arte musical. Recordemos también las restricciones que Platón sostenía que debían imponerse sobre ciertos modos de expresión musical en *República*, sea en cuanto al contenido (376e-392b), a quién debe interpretarlas según la forma literaria (394d-398b), y hasta a sus cualidades musicales como la melodía (398c-399c), la instrumentación (399c-399e) y el ritmo (399e-403b). La Iglesia también ha asumido restricciones análogas, que trataré cuando hablemos de *cómo* es que ella canta.

²¹ Tomo la traducción de: Josef Pieper. (1979). *Ocio y culto*. Madrid: RIALP, que no solo parece ser más precisa que la edición de la editorial Gredos, sino que además es la



Pero la segunda razón, aún más importante, es que la belleza de la música eleva al hombre al "contacto con lo divino" suscitando en él una alegría análoga a la de los dioses. Una breve nota filológica como para confirmar aún más esta idea: los términos que emplea Estrabón para referirse al gozo producido por la música, traducidos en este pasaje por "alegría" y "fiesta" (*jairein* y *eortazein*) tenían en esa época, según afirma el célebre diccionario teológico Kittel, un matiz religioso: el término *χαρά* se refiere a la alegría propia de las fiestas religiosas, y el verbo *ἐορτάζω* a la acción de celebrar un festival religioso. Para el griego, la belleza del culto religioso, del cual la música es una parte central, suscita una alegría única que pone al hombre en contacto con lo divino; lo asemeja a los dioses, lo hace participar de su bienaventuranza.

¿Ha asumido la Iglesia estas ideas? En mi opinión, creo que en buena parte. En cuanto a la música como parte integral del culto, ya el Concilio Vaticano II afirmó que el canto gregoriano "constituye una parte necesaria o integral de la Liturgia solemne", razón por la cual "sobresale entre las demás expresiones artísticas" (SC 112). Esto debe ser enfatizado: en tanto que la arquitectura, la orfebrería, la escultura, etc., y demás formas de artesagrado ciertamente desempeñan un rol sumamente importante en el

que mejor expresa los matices que deseo rescatar.

culto, solamente la música forma parte intrínseca de la liturgia del rito romano²². En el *usus antiquior*, la Misa solemne o cantada exigía por rúbrica que ciertas oraciones se cantaran con melodías determinadas. Si bien las rúbricas de la forma ordinaria no imponen estricta obligatoriedad de cantar ninguna de las partes de la Misa²³, no son pocas en las que el canto es el modo propuesto como ideal u óptimo de realizarlas²⁴. Algunos de estos textos fueron cantados desde sus orígenes, como los cantos procesionales, el himno Gloria, el salmo responsorial, el Aleluya, el Sanctus con su prefacio, las secuencias, etc., y, en mi opinión, no pocos de ellos "reclaman" ser cantados por su misma naturaleza, forma y contenido, costando mucho más "hacerlos oración" cuando son meramente recitados; pienso por ejemplo en el Sanctus, el Pregón Pascual, etc.

Pero la analogía más importante entre el pensamiento griego y el cristiano se da entre la idea griega de que la música nos pone en contacto con lo divino porque de algún modo proviene de los dioses y nos asemeja a ellos, y el principio teológico según el cual la liturgia terrena es participación de la

²² Análogamente a lo que sucede con la iconografía en oriente.

²³ La Instrucción General del Misal Romano se limita a afirmar que "se debe procurar que no falte el canto de los ministros y del pueblo en las celebraciones que tienen lugar los domingos y fiestas de precepto" (IGMR 40).

²⁴ Véanse por ejemplo los números 52, 53, 62, 74, 79 de la citada instrucción.

liturgia celestial. Se trata de un principio importantísimo de la teología de la liturgia, el cual habría que desarrollar más ampliamente en otro lugar. Veamos, solo por poner un ejemplo, el siguiente fragmento de la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII, citado por el Concilio Vaticano II:

El Sumo Sacerdote de la nueva y eterna Alianza, Cristo Jesús, al tomar la naturaleza humana, introdujo en este exilio terrestre aquel himno que se canta perpetuamente en las moradas celestiales. El mismo une a Sí la comunidad entera de los hombres y la asocia al canto de este divino himno de alabanza (MD 179; SC 83).

Este pasaje, que introduce la sección de *Sacrosanctum Concilium* dedicada al Oficio Divino, expresa de manera muy viva el principio teológico al que nos referimos. Lo que los griegos se imaginaban con respecto a sus festividades religiosas, que tenían por compañeros en ellas a Apolo y a las Musas, que por ellas participaban de algún modo en la alegría del Olimpo, que esto los asemejaba a los dioses y rectificaba sus almas, etc., se cumple cabalmente en cada Misa, donde tenemos por Sumo Sacerdote a Nuestro Señor Jesucristo, por compañeros a los ángeles y a los santos, donde participamos de la alabanza y la alegría del Cielo, donde recibimos la gracia que auténticamente nos deifica. Y así, la Iglesia canta porque en el Cielo se canta, porque Dios ha dispuesto que la humanidad redimida tomara parte

en ese canto ya desde este mundo, enviándonos como Salvador al verdadero Muságeta²⁵, al Orfeo triunfante²⁶, por quien se hizo realidad aquello que ni los mitos se atrevieron a imaginar. Como le dijera a Marechal el centauro, luego de negarse a entonar los cantos antiguos:

Ya es mediodía y sobran
las cuerdas matinales.

Bajada de los cielos
y vestida de carne
la Música en persona
visitó a los mortales,
para entonar el himno
que rompe toda cárcel
y apura los delfines
de Arión el navegante.

Si bien tañía Orfeo,
cuando por escucharle
bajaban de sus grutas
rayados animales,
¡no hay tierra que desoiga
ni cielos que no alaben
al Tañedor que pisa
las aguas sin mojarse!

²⁵ Entre las figuras paganas con que los primeros cristianos representaban a Jesucristo en los tiempos de persecución, se encontraba la de Apolo. Cf. Plazaola, J. (1999). *Historia del Arte Cristiano*. Madrid: BAC.

²⁶ Poeta y músico de la mitología griega cuya música tenía poderes curativos. Al morir su esposa Eurídice, bajó al infierno para rescatarla, pero fracasó. Los primeros cristianos lo relacionaron con Jesucristo rápidamente: su imagen también se usaba para representar al Señor en las catacumbas cristianas, e incluso algunos Padres de la Iglesia han hecho referencias a él (Basurco, 1966, pp. 53-54).



Fuentes

- Hesíodo. (1978). *Teogonía*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1998). *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Estrabón. (2008). *Geografía. Libros VIII-X*. Madrid: Gredos.

Bibliografía

- AA.VV. (2008). *The Cambridge History of Western Music Theory*. London: Oxford University Press.
- Barker, A. (1984). *Ancient Greek Musical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Basurco, J. (1966). *El canto cristiano en la tradición primitiva*. Madrid: Ediciones Marova.
- Disandro, C. A. (2004). *Humanismo*. La Plata: Fundación Decus.
- Juan Pablo II. (2003). Quirógrafo del Sumo Pontífice Juan Pablo ii en el centenario del motu proprio "tra le sollicitudini". Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Jungmann, J. (1951). *The Mass of the Roman Rite*. Notre Dame, Indiana: Ave María Press.
- McKinnon, J. (1965). The meaning of the patristic polemic against musical instruments. *Current Musicology* N°1.
- McKinnon, J. (1987). *Music in early Christian literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Napoli, J.T. (2000). De Musas y Museos. *Revista Museo* N°14.

Otto, W. (1981). *Las musas. El origen divinodel canto y del mito*. Buenos Aires: Club de Lectores.

Pablo VI. (1965). *Musicam Sacram*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.

Pío X. (1903). *Tra le Solleccitudini*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.

Rodis-Lewis, G. (1983). *Platon, les muses et le Beau*. Disponible en: http://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1983_num_1_3_1199

West, M. L. (1992). *Ancient Greek Music*. New York: Oxford University Press.



EXPOSICIÓN ANTE DIVERSAS COMISIONES DE LA CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA NACIÓN EN EL DEBATE SOBRE EL ABORTO (22 de mayo de 2018)

Dr. Eduardo M. Quintana

1. Durante mucho tiempo era un lugar común afirmar que los principios religiosos, metafísicos o éticos cuestionaban el avance de las ciencias y no aceptaban sus resultados. Paradójicamente se han invertido los términos, pues hoy en día son las ideologías de diverso cuño las que no admiten los avances científicos que indican con precisión el inicio de la existencia del individuo humano, sosteniendo según los diversos autores, teorías evolutivas ubicando ese momento ya sea a los catorce días, o catorce semanas o seis meses o al nacer o cuando tiene conciencia, etc.

La contradicción y falta de apoyo empírico de estos enunciados es evidente, pues nadie puede afirmar con seriedad que un bebé o un infante no sean humanos aunque no puedan autosustentarse por sí mismos, y carecen de discernimiento respecto a la mayoría de sus actos.

Asimismo, hoy día las neurociencias nos informan que la maduración completa del cerebro sucede pasado los treinta años. La ciencia demuestra empíricamente que el embrión producto de gametos humanos lo es también desde su estado inicial. En consecuencia no es un ser humano en potencia, sino que por el contrario, esta cualidad lo conduce a un crecimiento que seguirá todas las fases necesarias para lograr un completo desarrollo.

2. Me he detenido en estas conclusiones de las ciencias pues el derecho lo entiendo no como un "constructo" voluntarista, sino considerando que hay una realidad que orienta sus tendencias, sus límites existenciales a la que debemos atenernos. Por tanto el embrión no es una víscera de la madre, es un ser tan humano como sus progenitores y distinto a ellos. Está dentro de la madre, pero no es

el cuerpo de la madre. El sistema constitucional argentino, incluyendo tanto la legislación interna, como los tratados internacionales se halla firmemente asentado en las ciencias médicas, biológicas y genéticas. Entre otras normas considero relevante la "Convención de los Derechos del Niño", ratificada en octubre de 1990 por la ley 23.849 art. 2°, la que establece que "se es niño desde la concepción". En 1994 los constituyentes al otorgar jerarquía constitucional a los tratados internacionales, los incorporó en las condiciones en que se encuentran vigentes en nuestro derecho. En consecuencia, habría que llamar a una nueva constituyente para cambiar cuando comienza la existencia humana en nuestra legislación y en el orden constitucional argentino. Todo lo que no está prohibido u obligado está permitido, por tanto la despenalización que se pretende, significa la autorización a eliminar un ser humano no nacido. Pero el primer y mayor bien jurídicamente protegido es el derecho a la vida sin discriminación de personas. Por tanto suprimir tal protección, cuya consecuencia es la legalización del aborto, resulta inconstitucional

3. El trágico tema que nos convoca, involucra indisolublemente al hijo y a su madre. El principal argumento a favor del aborto es la vulnerabilidad de muchas embarazadas, dado situaciones de inestabilidad familiar, las presiones de variado tipo, las situaciones de violencia de género, la

desinformación y por sobre todos los argumentos, la situación de pobreza. Si bien en infinidad de casos este panorama es muy real, resulta inaceptable que el Estado representado en esta instancia por Uds. señores diputados, ofrezcan como solución a una madre pobre eliminar a sus hijos mediante lo que se denomina "aborto seguro". Por el contrario, sobre Uds. pesa la manda del art. 75 inc. 23 de la Constitución Nacional de dictar un régimen de seguridad especial en protección del niño en situación de desamparo y de su madre desde el embarazo –dice de su "madre", no de la "mujer"– y el tiempo de lactancia, lo que no impide que el período en estos casos se extienda durante la minoridad, como tantas otras situaciones inclusivas que ha dado muestra el régimen social de nuestra nación. Resulta penoso que disminuyan los índices de pobreza de nuestro país eliminando pobres (Mitrece M. La Nación 27/3/2018). Lejos de optar por una vida en desmedro de la otra, el Estado y la sociedad o sea todos nosotros debemos hacernos cargo de la necesidad de toda madre del acceso, no al aborto, sino a la salud y a la educación propia y de sus hijos ya que eliminándolos, sigue tan pobre como antes y con cicatrices corpóreas y psíquicas difíciles de borrar.

4. Además la propuesta permite aborto libre a niñas desde los trece años y aún de menos edad sin exigir la presencia de los padres ni del ministerio público o de la denuncia policial, lo cual si bien para



nuestra posición tampoco justificaría el aborto, habla a las claras de la irresponsabilidad del proyecto, pues el único beneficiado de su delito sería el violador que no sólo gozará de impunidad, sino que podrá continuar su carrera de abusador y violador invisibilizado por una ley que por sólo ese hecho cabe calificar de inicua. También causa rechazo la autorización a abortar "si existieran malformaciones graves", pues más allá de la ambigüedad del texto, desconoce el art. 16 de la Constitución Nacional que garantiza la igualdad ante la ley al establecer una clara discriminación entre los concebidos que gozan de buena salud y los que padecen alguna patología grave, entendiendo que esta última merece la eliminación de quien la padece. Pero a la vez es una gravísima ofensa para los que nacieron con tales limitaciones, pues el mensaje sugiere que no merecerían vivir.

5. Si bien pueden ser sólo coincidencias, este proyecto de corte antinatalista y eugenésico, parece enmarcado en planificaciones mundiales movilizadas por países económicamente fuertes que ven con temor el crecimiento poblacional de regiones llamadas marginales¹, porque ellos no quieren tener hijos. Señores diputados, quizá

impensadamente se les ha presentado una extraordinaria oportunidad histórica de legislar a favor de la protección actual y desarrollo futuro de tantas madres y sus hijos en una nación, rica en recursos naturales, pero empobrecida tanto demográficamente, como en valores patrióticos. Esperamos que no la desaprovechen. Muchas gracias.

¹ Memorando de estudio de Seguridad Nacional 200: Implicaciones del crecimiento de la población mundial para la seguridad de Estados Unidos e intereses de ultramar, de Henry Kissinger consejero de Seguridad en 1974.



XXVII ENCUENTRO NACIONAL DE FORMADORES DE SEMINARIOS

Pbro. César Augusto Torres

El autor es Vicerrector y Formador del Seminario Metropolitano "Inmaculada Concepción" de la Arquidiócesis de Buenos Aires.

Sólo con el paso del tiempo las cosas vividas empiezan a mostrar su verdadero contenido y valor. Pero además, hacen falta una mirada y un corazón atentos para saber descubrir la hondura de esos acontecimientos.

Del 5 al 9 de Febrero de este año tuvo lugar, en el Seminario de Buenos Aires, el **XXVII Encuentro Nacional de Formadores**, organizado por la OSAR, la "Organización de Seminarios de Argentina". Estos encuentros comenzaron a realizarse hace muchos años, antes inclusive de que se les diera este título "oficial". ¿El motivo? La Iglesia fue entendiendo la necesidad y la urgencia de "formar a los formadores" de los futuros sacerdotes. Fue y es un reflejo de su atenta maternidad.

A lo largo de los años estos encuentros se realizaron en diferentes lugares del país: Jujuy, Salta, Tucumán, Chaco, Córdoba,

Buenos Aires, La Plata, Bariloche, Mendoza, Rosario... No hace falta decir la riqueza de esa variedad, pues se podían conocer distintos Seminarios, estilos sacerdotales, acentos formativos, etc., dentro de una gran comunión de fe y vocación, pues, en última instancia, estamos llamados por el mismo Señor, a la misma misión: formar pastores según el corazón del Buen Pastor.

Los temas tratados en los encuentros también han sido variados, intentando iluminar los desafíos que la tarea formativa enfrenta.

Este año el tema que recorrió el Encuentro fue la presentación de la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (RFIS), es decir, las normas universales para la formación sacerdotal, publicadas el 8 de Diciembre de 2016. Estas normas son "aterrizadas" luego por cada país, teniendo en cuenta su realidad

particular. La última "encarnación" de la Ratio se da en cada Seminario a través de un Proyecto Formativo.

Por supuesto, un tema tan importante "pedía" alguien que estuviera a la altura de la cuestión. Y ese "alguien" fue **Mons. Jorge Carlos Patrón Wong**, Secretario para los Seminarios, de la Congregación Vaticana para el Clero. Él no sólo "conoce" la Ratio, sino que ha participado activamente en su gestación y redacción. Es por eso que invitarlo, sabiendo la multitud de compromisos que tiene, fue la mejor apuesta que los formadores pudimos hacer hace ya más de un año, cuando pensábamos en este Encuentro.

Mons. Patrón Wong nos fue llevando de la mano por distintos temas: la aplicación de la Ratio, los agentes de la formación, las dimensiones de la formación, las distintas etapas del itinerario formativo, el clima fraterno que debe reinar en los Seminarios...

Uno de los temas en que insistió con mucha fuerza fue el de la "**unicidad**" del camino formativo. No es una "novedad" en sentido propio, pero sí una idea que ha ganado fuerza y presencia en los últimos años. Así lo plantea la misma Ratio:

La formación de los sacerdotes es la continuación de un **único «camino discipular»**, que comienza con el bautismo, se perfecciona con los otros sacramentos de la iniciación cristiana, es reconocido como centro de la vida, en el momento

del ingreso al Seminario, y continúa durante toda la vida (nº 3).

Es una concepción muy profunda y hermosa: **la vocación de un sacerdote hunde sus raíces en la gracia bautismal, y no deja de crecer y madurar un solo instante, porque en cada rincón de la vida, primero del seminarista y luego del sacerdote, Dios nos sale al encuentro con una nueva gracia formativa.**

Las exposiciones fueron muy iluminadoras, llenas de la sabiduría propia de un hombre con mucha experiencia en el tema. Pero fue la persona misma de Mons. Patrón Wong la que dejó huella honda en nosotros: cálido, sencillo y profundo a la vez, cercano, preocupado por la salud espiritual de los formadores. Destilaba pasión por su tarea, y una gran comprensión de los desafíos que hoy enfrenta la formación sacerdotal. Tuvo tiempo para todos, para charlar, tomarse fotos, contestar preguntas, calmar inquietudes... Y en su sencillez y humildad repetía que él "*aprendía de nosotros*". Hasta pidió tener un momento de encuentro con los seminaristas que estaban colaborando en la organización. Parecía no agotarse nunca.

Otro capítulo es el de haber sido "anfitriones" del Encuentro. Sólo digo que fue una gracia y un honor poder trabajar con los otros formadores del Seminario y los seminaristas, intentando tener todo dispuesto para recibir, como a huéspedes de lujo, a los formadores



de los seminarios del país. Fueron en total 112. ¿Tarea ardua? No cabe duda, pero es parte de esa gracia enorme que es *"trabajar en la viña del Señor"*, aportando nuestro pequeño grano de arena para la formación de los formadores.

Como decía al comienzo, sólo con el paso del tiempo las cosas vividas empiezan a mostrar su verdadero contenido y valor. Es verdad que no ha pasado tanto tiempo desde la finalización del Encuentro, pero ya empieza a desprender la suave fragancia del paso de Dios por nuestras vidas. Yo pido para todos nosotros la mirada y el corazón atentos para descubrir la hondura de lo que hemos vivido.



DOS NOTAS SOBRE LA NUEVA *RATIO* PARA LA FORMACIÓN SACERDOTAL

Pbro. Dr. Diego José Bacigalupe

El 8 de diciembre de 2016 la Congregación para el Clero publicó *online* la nueva *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, titulada *El don de la vocación presbiteral* (cf. Congregación para el Clero, 2016). Se trata de una "nueva" *Ratio*, puesto que la primera fue publicada en 1970 (cf. Congregación para la Educación Católica, 1970)¹.

Entre ambas *Rationes* media una gran cantidad de textos de diversas Congregaciones romanas sobre distintos aspectos de la vida de los presbíteros y de la formación sacerdotal. Un lugar preferencial en dicha lista ocupa la Exhortación Apostólica *Pastores dabo vobis* (cf. Juan Pablo II, 1992)². El esfuerzo de la Congregación para el Clero es en sí encomiable: reunir semejante cantidad de material e intentar

fundirlo en un único documento capaz de sintetizar los distintos aspectos de la formación sacerdotal, buscando ser fiel al espíritu de dichos escritos y actualizándolos al día de hoy, parece una obra casi imposible.

La nueva *Ratio* que resultó de este trabajo es un texto unitario que pretende orientar la formación sacerdotal³. La estructura del documento es la siguiente: después de una *Introducción* que resume y anticipa con certeza el contenido del texto, se tratan las *Normas generales* (capítulo I), se establece una reflexión sobre las *Vocaciones sacerdotales en el contexto actual* (capítulo II), se va a los *Fundamentos de la formación* (capítulo III), y se trata la *formación* única según sus dos momentos, esto es, *inicial y permanente* (capítulo IV). Después se aplican las *Dimensiones de la formación* ya expuestas en *Pastores dabo vobis*, instituyendo la

¹ La actualización más importante que recibió esta *Ratio* fue en 1985.

² Es de mencionar la tercera edición de la *Ratio* argentina que entró en vigor en 1994 como un documento que, en nuestras latitudes, asumió el contenido de *Pastores dabo vobis* en un plan para los Seminarios (cf. Conferencia Episcopal Argentina, 1994).

³ *Ratio* significa, entre otras cosas, *razón, motivo, causa, plan, sistema, regla, método, modo, disposición*. Estas acepciones de la palabra hacen al tema que nos concierne.

integración de las mismas (capítulo V), se habla de los *Agentes de la formación*, que incluyen, además del Obispo, los formadores y los profesores, a todo el presbiterio, a la parroquia, a la familia y, como es obvio, al mismo seminarista (capítulo VI), se da la *Organización de los estudios* (capítulo VII) y se establecen algunos *Criterios y normas* (capítulo VIII).

No vamos a tratar aquí de todo el contenido de la nueva *Ratio*. Sólo vamos a detenernos en cómo ella misma dice que debe ser el itinerario de su aplicación, para después tratar dos cuestiones que tienen un peso propio dentro del texto.

Empezando con la aplicación, la misma *Ratio* explicita que se supone la elaboración de *Rationes nacionales*, las cuales devendrán normativas en todos los Seminarios de la nación:

Salvada la autoridad del Obispo diocesano, la *Ratio nationalis* tiende a unificar la formación presbiteral en la nación, facilitando el diálogo entre los Obispos y los formadores, en beneficio de los seminaristas y de los mismos Seminarios (Congregación para el Clero, 2016, §6).

Serán las Conferencias Episcopales las encargadas de elaborar esta *Ratio nationalis*⁴ y ella

⁴ Para llegar a conformar este texto, la nueva *Ratio* prevé incluso un proceso de consultas que, sin embargo, somete al prudente juicio

deberá ser aprobada por la Congregación para el Clero. Además, serán las mismas Conferencias las que podrán revisar oportunamente una *Ratio nationalis* ya elaborada:

Compete a las Conferencias Episcopales, no a cada Obispo en particular, el derecho y el deber de revisar la *Ratio nationalis institutionis sacerdotalis* [...]. Las normas de esta *Ratio* deberán ser observadas en todos los Seminarios diocesanos e interdiocesanos de la nación. Sus particulares aplicaciones deberán formar parte del Estatuto, Reglamento y Proyecto formativo propio de cada institución (Congregación para el Clero, 2016, §4).

Por lo tanto, la aplicación efectiva de la nueva *Ratio* supone, en primer lugar, la elaboración de la *Ratio nationalis* por parte de la Conferencia Episcopal y, después, la adaptación de cada Seminario a las normas emanadas de tal documento. Dada la envergadura de tal emprendimiento, es de esperarse que la puesta en práctica definitiva sea antes bien lenta.

Aun así, y sin influir todavía en la redacción de nuevos Estatutos o textos equivalentes, conviene señalar que existen elementos de la nueva *Ratio* que ya pueden iluminar la vida de un Seminario –y también más allá del Seminario–, independientemente de que la *Ratio nationalis* esté elaborada o no. Por ejemplo, la

de cada Conferencia Episcopal (cf. Congregación para el Clero, 2016, §8).



precisión de cuatro notas características de la formación puede llevar a explicitar y vivir mejor esa parte del *non detto* de la vida de un Seminario (cf. Congregación para el Clero, 2016, *Introducción*). Ninguna de las cuatro notas que menciona el texto referido (formación *única, integral, comunitaria, misionera*) es una novedad en la vida de los Seminarios; sin embargo –como tantas cosas en la vida de la sociedad, la familia o la Iglesia–, a veces pueden darse tan por supuestas que terminen pasando inadvertidas, o sean simplemente olvidadas.

Más allá de lo dicho hasta aquí, existen en la nueva *Ratio* dos elementos que llaman la atención a cualquiera que se acerque al texto con un mínimo de detenimiento. Por un lado, encontramos nuevas denominaciones para las etapas formativas dentro del Seminario; por otro, emerge decisivamente la unidad entre la formación inicial y la permanente.

Comencemos por el segundo tema. El decreto *Optatam totius* del Concilio Vaticano II le dedicó el último párrafo a la formación permanente (cf. Concilio Vaticano II, 1966, §22). La *Ratio* de 1970 reducía a los párrafos 100-101 todo lo que decía *de institutione post Seminarium perficienda*. La exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* dedica un capítulo entero al tema, el último, señalando ya la intrínseca relación entre la formación inicial y la permanente como *renovación del*

don recibido (cf. Juan Pablo II, 1992, §§70-81). La novedad de la nueva *Ratio* se sitúa en considerar desde el principio que la formación es *una*, pero con *dos momentos*; por esto mismo, el tratamiento de la formación permanente, si bien no es dominante en el documento, se da en la parte central del mismo.

Dado que la *identidad presbiteral* es el punto de partida y de llegada de la formación, el concepto mismo de formación integral del candidato al Orden tiende a continuarse más allá de la consagración sacerdotal. Es un hecho que el período de estudios no basta: la interiorización de la realidad teológica del presbiterado y del espíritu evangélico que la anima no puede reducirse a un determinado tiempo. Así pues, la nueva *Ratio* entiende la formación de una manera que excede a la adquisición de ciertas competencias de orden intelectual, ya que “el tiempo de formación hacia el sacerdocio ministerial es un tiempo de prueba, de maduración y de discernimiento por parte del seminarista y de la institución formativa” (Congregación para el Clero, 2016, §28).

Este *tiempo de prueba, de maduración y de discernimiento* no acaba sino que se continúa de una manera diferente después de la ordenación sacerdotal:

La formación permanente representa una necesidad imprescindible en la vida y en el ejercicio del ministerio de cada presbítero; en efecto, la actitud

interior del sacerdote debe caracterizarse por una disponibilidad permanente a la voluntad de Dios, siguiendo el ejemplo de Cristo. Tal disponibilidad implica una continua conversión del corazón, la capacidad de leer la vida y los acontecimientos a la luz de la fe y, sobre todo, la caridad pastoral, para la entrega total de sí a la Iglesia según el diseño de Dios (Congregación para el Clero, 2016, §56).

Por lo tanto, la formación inicial y la formación permanente se encuentran intrínsecamente unidas: son los dos grandes momentos de “un único camino discipular y misionero” (Congregación para el Clero, 2016, §54), de una “única experiencia discipular de quienes son llamados al sacerdocio” (Congregación para el Clero, 2016, §80).

La diferencia radical entre ambas es que, mientras que en la formación inicial pueden señalarse etapas, en la formación permanente no, sino, antes bien *momentos, situaciones e instrumentos* de formación (cf. Congregación para el Clero, 2016, *Introducción*). Estos se explicitan en los párrafos 80-87 (y también en el §202) del documento⁵.

⁵ El obispo diocesano tiene la competencia para introducir a los nuevos presbíteros en las dinámicas propias de la formación permanente, que se da en la “familia del presbiterado” (Congregación para el Clero, 2016, §79). Por otra parte, emergen los formadores del Seminario –después de un tiempo considerable de ejercicio de tal oficio– como potenciales orientadores de

Las etapas de la formación inicial, en cambio, introducen otro aporte de la nueva *Ratio*: sus *nombres*.

La nueva *Ratio* define cuatro etapas de la formación inicial: la *propedéutica*, la de los *estudios filosóficos*, la de los *estudios teológicos* y la *pastoral* (o de *síntesis vocacional*). Mientras que la primera hace al ingreso en la vida del Seminario y a la solidez de las bases sobre las que se edificará el resto de la formación, la última mira al momento inmediatamente anterior a la ordenación sacerdotal, supuesto que ésta se lleve a cabo un tiempo después de haber finalizado los estudios del Seminario. Ese tiempo, como es evidente, depende de la *madurez e idoneidad* del candidato (cf. Congregación para el Clero, 2016, §76). Las dos etapas intermedias (en la jerga, *Filosofía* y *Teología*) son las más extensas. Coinciden con los estudios filosóficos y teológicos, pero no se reducen a ellos. Para señalar esta situación, la nueva *Ratio* ha elegido dos títulos alternativos: respectivamente, *discipular* y *configuradora*.

Una primera lectura de estos nombres nos llevaría a afirmar que el documento sugiere que, durante los estudios filosóficos, se es discípulo, y que, durante los estudios teológicos, se da una configuración con Cristo. Cabe decir, además, que lo discipular y lo configurativo exceden a la formación sacerdotal: es el camino espiritual de todo cristiano, ser

dicha formación (cf. Congregación para el Clero, 2016, §152).



discípulo de Cristo y configurarse con Él.

¿A qué responden, pues, estas denominaciones? ¿Qué se intenta en cada una?

La nueva *Ratio* aclara qué es lo que quiere subrayar con cada uno de estos nombres. El momento discipular constituye el permanecer con Cristo y el seguirlo a Él que nos ha llamado, y esto envuelve toda la vida del presbítero, por no decir del cristiano sin más. Para el seminarista, este período

se caracteriza por la formación del discípulo de Jesús destinado a ser pastor, con un especial cuidado de la dimensión humana, en armonía con el crecimiento espiritual, ayudando al seminarista a madurar la decisión definitiva de seguir al Señor en el sacerdocio ministerial y en la vivencia de los consejos evangélicos, según las modalidades propias de esta etapa (Congregación para el Clero, 2016, §62).

La intención del nombre, entonces, está centrada en el desarrollo del aspecto humano de la personalidad del seminarista, según el Espíritu Santo va actuando en él. Esto, sin dudas, se ve reforzado por la misma filosofía que se estudia. La nueva *Ratio* pone a la *Metafísica* en el centro de esta etapa por la dimensión sapiencial que ella encierra (cf. Congregación para el Clero, 2016, §160)⁶. La incorporación

del *recto pensar* hace al *recto vivir*, ya que las virtudes, éticas o dianoéticas, están implicadas en el desarrollo pleno de la persona.

Pero no sólo se suele estudiar filosofía en esta etapa; también se pueden encontrar algunas materias humanísticas en los programas (a veces por las desigualdades y falencias que existen en los estudios previos al Seminario). La nueva *Ratio* supone que estos elementos deberían cultivarse en la etapa propedéutica, no en la discipular (cf. Congregación para el Clero, 2016, §§155-157), pero, en varias ocasiones, se empieza a estudiar algo de filosofía en el Introdutorio y se siguen estudiando algunas disciplinas humanísticas en la etapa de los estudios filosóficos. Habrá que ponderar, pues, si la frecuencia de ciertas disciplinas humanísticas puede asentar mejor el crecimiento humano-espiritual del seminarista, el cual se espera durante la etapa de los estudios filosóficos. De ser así, no podrían excluirse *per se* del plan de estudios posterior a la etapa propedéutica. La literatura, la música, la historia u otras disciplinas –a veces consideradas un mero *esteticismo*–, si son bien cultivadas, conforman un humanismo que hace de los seminaristas mejores hombres –y más capaces de entender al hombre–.

De todas maneras, en la etapa de los estudios filosóficos se trata de fortalecer la opción definitiva a la

⁶ Lamentamos, sin embargo, que no se nombre a Santo Tomás de Aquino entre las

fuentes –no se nombra, de hecho, *ninguna* fuente–. Es de desear que las *Rationes nacionales* sí expliciten este punto.

vida presbiteral. Es decir, se espera alcanzar, a través de la escucha del mismo Espíritu y del desarrollo de las virtudes humanas, "una libertad y una madurez adecuadas" para iniciar el camino de mayor configuración con Cristo Pastor (Congregación para el Clero, 2016, §67). De allí que, en muchos casos, al final de esta etapa se pida la admisión a las Sagradas Órdenes.

Por lo tanto, a nuestro entender, se llama *discipular* a esta etapa por la insistencia en adquirir el hábito de escuchar la voz del Señor y ponerla en práctica. Algo que resultará difícil será constatar que se hayan alcanzado los objetivos de la misma. Ya es difícil evaluar en el ámbito intelectual, donde se suele reducir a ciertos contenidos mínimos la adquisición de hábitos dianoéticos; cuánto más en lo que aquí se señala. No sería raro que, delante de la imposibilidad de saber si alguien es *libre y maduro*, aparecieran ciertos *criterios mínimos* que no deberían faltar. Ahora bien, la explicitación *recta* de estos mínimos supondría formadores que sean capaces de acompañar el desarrollo de tales imponderables⁷.

⁷ ¿Quiénes son los formadores? La nueva *Ratio* habla de un "equipo formador" que "se compone de presbíteros elegidos y bien preparados" (Congregación para el Clero, 2016, §132). En los §§133-138, el mismo documento señala al Rector y al Director Espiritual como el equipo mínimo. A ellos pueden sumarse un Vicerrector, otros Directores Espirituales, eventuales formadores de las otras dimensiones (humana, espiritual y pastoral) y el Ecónomo.

Esto aseguraría algo, y quizás sea de ayuda muchas veces, pero *una formación acabada no es de mínimos*. ¿Sobre qué se puede asentar una fructífera educación integral? Parecieran ser necesarios el diálogo franco y una actitud de vida sin equívocos. La *confianza*, sostén de esta relación transparente y sincera (cf. Congregación para el Clero, 2016, §45 y §47), empieza, a nuestro entender, por el formador. Es

En nuestro país es normal que los formadores, además de los directores espirituales, se distribuyan según las áreas: Introductorio, Filosofía y Teología. Según los considera la revisión de la *Ratio* argentina de 1994, ellos son "sacerdotes responsables de comunidad" y "colaboradores del Rector" (Conferencia Episcopal Argentina, 1994, §69). Los *profesores* no aparecen dentro del equipo formador, aunque son considerados por la nueva *Ratio* entre los *agentes de la formación*, y por eso cabe decir que *ejercen un rol formador*. Si son presbíteros y viven en la Casa, con más razón. Pero aun no viviendo allí, o aun no siendo presbíteros, el influjo que tienen sobre los seminaristas, por su calidad humana y profesional o por su vida de fe, puede ser decisivo y duradero. Además, la percepción que ellos tienen sobre los progresos de los candidatos es de gran ayuda para los formadores. Habría, pues, que reunir con cierta frecuencia a los profesores, no sólo para orientar el conjunto de los estudios, sino también para escuchar lo que ellos tienen para decir sobre el Seminario y sobre cómo llevar a cabo más eficazmente y en concreto su finalidad. Acerca de la *familia*, otro *agente de la formación* de radical importancia, sólo destacamos que el Seminario aprende mucho de ella, así como ella misma se beneficia del contacto con la Institución, si ese vínculo es favorecido por el mismo Seminario. Convendría, pues, que los formadores escucharan la percepción de los padres sobre el crecimiento (o no) de sus hijos en el Seminario.



él el que tiene que suscitarla no explícita sino implícitamente, a través de una personalidad, justamente, sincera y transparente, madura y libre, a la escucha del Señor y reflejando al buen Pastor en el día a día. ¿Demasiado exigente? Sin dudas. La vida cristiana y el don de sí que supone el presbiterado son de este modo. Y, supuesta la buena disposición del candidato, es en la persona del formador (o, mejor, del equipo de formadores) donde se jugará que la etapa de los estudios filosóficos (y toda etapa del Seminario) sea, o de objetivos mínimos, o de una real expansión de la humanidad del candidato elevada por la gracia.

Más allá de este rodeo a título personal, la nueva *Ratio* pretende que no se pase de los estudios filosóficos a los teológicos (ni de éstos al presbiterado) por el mero superar exámenes: de allí surge la nueva denominación de etapa *discipular*. ¿Es el mejor nombre que se podía elegir? Dada la ambigüedad que encierra, porque señala de manera acotada en el tiempo algo que implica la vida entera, no satisface las expectativas. Salvado este tema, el corazón de la cuestión es que *no bastan los estudios filosóficos para estar preparado a recibir la admisión a las Sagradas Órdenes*. Esto es innegable. Supone, efectivamente, haber conquistado cierta madurez, virtud y libertad para ponerse al servicio de la Iglesia como lo hizo Cristo, que la amó y se entregó por ella (cf. Ef 5, 25).

La *etapa configuradora* quiere indicar otro aspecto a desarrollar durante los estudios teológicos:

La etapa de los estudios teológicos o configuradora, se ordena de modo específico a la formación espiritual propia del presbítero, donde la conformación progresiva con Cristo hace emerger en la vida del discípulo los sentimientos y las actitudes propias del Hijo de Dios; y a la vez lo introduce en el aprendizaje de una vida presbiteral, animada por el deseo y sostenida por la capacidad de ofrecerse a sí mismo en el cuidado pastoral del Pueblo de Dios (Congregación para el Clero, 2016, §69).

La novedad de esta etapa es la *perspectiva netamente presbiteral* en la que se encarnan el crecimiento en las virtudes humanas y teologales, y la vivencia de los consejos evangélicos. Supone el conocimiento de la espiritualidad del sacerdocio diocesano, "marcada por la entrega desinteresada a la circunscripción eclesial a la que pertenecen o a aquella en la cual, de hecho ejercerán el ministerio, como pastores y servidores de todos" (Congregación para el Clero, 2016, §71). Se reciben en esta etapa los ministerios de *acólito* y *lector*, los cuales determinan no sólo un oficio a desempeñar dignamente en la Liturgia, sino también un modo propio de apostolado, en la catequesis, la evangelización y el servicio al prójimo (cf. Congregación para el Clero, 2016, §72), que puede incluir, como es evidente, desde la

enseñanza de la fe hasta llevar la Comunión Eucarística a los enfermos de un determinado radio parroquial.

El estudio de la teología tiene la función de dar una visión completa, unitaria y orgánica de las verdades reveladas por Dios en Jesucristo (cf. Congregación para el Clero, 2016, §165, que retoma el §54 de *Pastores dabo vobis*)⁸. Las materias teológicas están allí para coadyuvar a la formación de un sacerdote. Se espera que sirvan para asumir una *identidad presbiteral* que no se reduce a ellas. Ellas, sin embargo, no son una mera *lógica de la fe*. Los contenidos filosóficos y humanísticos deberían encontrar acá un culmen y una respuesta que los ilumine a ellos

⁸ Los capítulos fundamentales de los cursos teológicos, según la nueva *Ratio*, están constituidos por el estudio de la Sagrada Escritura (incluyendo algunas nociones de griego y hebreo), de la Sagrada Liturgia, de la Teología fundamental y de la dogmática (incluyendo a los Padres de la Iglesia), de la Teología moral y de la Doctrina Social, de la Teología pastoral, de ciertas expresiones de la eclesiología (como podrían ser la misionología y el ecumenismo), de la historia eclesiástica y del Derecho canónico. Nuevamente se constata la ausencia de *fuentes*, notablemente la omisión de santo Tomás de Aquino. A estos cursos se agregan las materias *ministeriales*, es decir, dirigidas a la praxis, tales como el *ars celebrandi*, el *ars praedicandi* y la instrucción *ad audiendas confessiones*. Asimismo, convendrá conocer la religiosidad popular, ser instruidos en la administración de los bienes eclesiásticos, apreciar el arte sacro y, en particular, la música sacra, dominar ciertas lenguas (además del latín, que se debe estudiar desde el inicio del proceso formativo) y tener un buen uso de las comunicaciones sociales (cf. Congregación para el Clero, 2016, §§165-184).

mismos⁹. La Teología, *ciencia una* (cf. Tomás de Aquino, 1888, I, q. 1, a. 3), se orienta a contemplar el Misterio de Dios, hace a una recta comprensión de la vida espiritual y dirige el empuje misionero de la Iglesia (cf., sólo por citar un ejemplo, Congregación para la Doctrina de la Fe, 2000, §§20-22).

Dicho todo esto, conviene recordar que esta etapa se orienta a asumir plenamente una *identidad presbiteral* a partir de la decisión libre y madura de seguir la inspiración del Padre Eterno sobre la propia vocación. De allí su nombre de *configuradora*. Ahora bien, es evidente, otra vez, que la configuración con Cristo no es exclusiva del presbítero, ni que se puede reducir tal configuración a unos pocos años de la vida. Lo propio del presbítero es configurarse *sacramentalmente* con Jesucristo buen Pastor y eterno Sacerdote. Es de allí que surge la exigencia de un estilo de vida virtuoso y evangélico que refleje las actitudes y los sentimientos del Sacerdote eterno y Pastor bueno. Ésta sería la configuración a la que apunta el documento. La misma se puede ir adquiriendo en cualquier momento de la formación, pero es deseable que se potencie desde la admisión a las Sagradas Órdenes, preparando al

⁹ *Culto* y *cultura* tienen por raíz etimológica al verbo *colo, -is, -ere, -ui, -tum*. Esto refleja la íntima vinculación entre ambos: en primer lugar, en el sujeto que busca y alaba a Dios, y que perfecciona sus capacidades naturales; en segundo lugar, en las manifestaciones objetivas (artes, convenciones sociales, etc.).



candidato para la Ordenación diaconal.

¿Cómo alcanzar este resultado? Tiene que ver, como es evidente, con el *influjo de un fin*. La causa final, precisamente, causa *atrayendo*. Luego, los elementos que hacen a la identidad presbiteral y que se pueden alcanzar como preparación a la Ordenación dependerán del *deseo* del ministerio, de la vida y de la santidad sacerdotal¹⁰, no como una veleidad, sino como algo decisivo en las elecciones de cada día del seminarista. Sin un adecuado conocimiento doctrinal y espiritual del fin, vano será todo medio. De allí que urja que los formadores enseñen qué es ser sacerdote, con la palabra, con el ejemplo, con sus obras, con la escucha de lo que el candidato va

¹⁰ Entendemos el *fin* no sólo como *llegar a ser sacerdote*, sino, ante todo, como *llegar a ser sacerdote santo*, es decir, la perfección de la caridad en la vida sacerdotal. Esto redundará, otra vez, en la unidad de la formación inicial y permanente: un único fin, una única formación. La distinción se establece entre lo que es previo a la recepción del Orden y lo que sigue a dicha recepción: en el primer caso se trata de una formación *para disponerse* al Sacramento; en el segundo, de una formación *para desplegar* su dinamismo intrínseco. El primer caso es análogo a la mejor o peor disposición de la materia para la forma; el segundo, en cambio, a las mejores o peores condiciones para el desarrollo del viviente hacia su madurez. Como es evidente, la *formación no es el fin*. Se trata de una serie de disposiciones y condiciones para que el seminarista y el sacerdote adquieran o vivan una *identidad presbiteral* que les permita ser, de un modo particular y según la gracia del Señor, *santos*.

entendiendo como tal, con la cotidianeidad toda de una vida al servicio de la Iglesia –y con las dificultades que encuentran en esta vida–. Es fácil entender, dicho esto, la función formadora que tiene *todo el presbiterio* de una diócesis –lo quiera o no–.

Como sucede en el caso de la admisión a las Sagradas Órdenes, la nueva *Ratio* insiste en que no basta aprobar materias para llegar a ser diácono. A través del nombre de *etapa configuradora* intenta superar la mera denominación de *etapa de los estudios teológicos*, para evitar todo reduccionismo a la superación de exámenes. Ahora bien, otra vez nos podemos preguntar si el nombre elegido es el mejor posible. Consideramos que nuevamente hay ambigüedad, por lo ya dicho. Además, reconocemos que es bastante difícil encontrar nombres alternativos a *discipular* y *configuradora*. Quizás convendría pensar en denominaciones tales como *etapa de formación humana-espiritual* y *etapa de formación de la identidad presbiteral*. Aun así, nos parece que nuestra propuesta es deficiente, porque en ningún caso el contenido de las etapas es excluyente, sino, al contrario, se alimentan mutuamente, y tampoco se da que al finalizar temporalmente una el objetivo esté plenamente logrado.

Parecería tratarse otra vez de *mínimos* que habría que asegurar. Y *mínimos* que correrían el riesgo de ser *sesgados*. Nuevamente, emerge la

necesidad de formadores *idóneos* que sean capaces de trasponer la teología y la espiritualidad del presbiterado en las metas a alcanzar en cada momento *por cada persona*, sin rigideces vacías de compromiso que atenten contra la personalidad y la historia de cada candidato, y sin posiciones abusivas que dobleguen la identidad y la espontaneidad del seminarista según el capricho del formador. En pocas palabras, que sean *padres* según el corazón de la Iglesia. Aunque cubran distintas funciones, los formadores conforman un grupo que

no responde solamente a una necesidad institucional, sino que es, ante todo, una verdadera y propia comunidad educativa, que ofrece un testimonio coherente y elocuente de los valores propios del ministerio sacerdotal. Edificados y animados por tal testimonio, los seminaristas acogerán con docilidad y convicción las propuestas formativas que se les dirijan (Congregación para el Clero, 2016, §132).

El desafío está puesto del lado de los formadores, a nuestro entender. Si ellos logran, según la expresión del recordado padre Vicente Ciliberto, *ser una comunidad de sacerdotes que forma a una comunidad de seminaristas*, que son capaces de revivir la experiencia originaria de Jesús junto a los apóstoles, el objetivo de la formación sacerdotal será llevado a cabo más fácilmente. En palabras de Mons. Trotta, hablando de su experiencia

como vicerrector en el Seminario San José de La Plata recién fundado:

La convivencia que nos reunía en la misma mesa y nos hacía participar hasta de los mismos juegos [con los seminaristas], escandalizó a nuestros antiguos formadores, quienes en un acto de caridad creyeron deber aconsejarnos que mantuviéramos la distancia. Continuamos con nuestro método de vivir todos los días con ellos, pasando todas las horas junto a ellos en todas las distribuciones del horario. A la distancia de cincuenta años, comprendemos que si nosotros los conocíamos bien a ellos, ellos también nos conocían perfectamente a nosotros y, sin duda alguna, hubo un contagio espiritual notable que influyó grandemente en su formación (Trotta, 1972, p. 8).

La contraparte del arte de los formadores es la actitud de los seminaristas. Como la nueva *Ratio* afirma, ellos juegan un rol esencial en la formación sacerdotal. El protagonismo del candidato en su propia formación, su decisión de crecer humana, espiritual, intelectual y pastoralmente, su compromiso con el clima del Seminario, su interiorización individual y grupal de un estilo de vida sacerdotal, centrado en el Sacrificio Eucarístico y manifestado en la humildad y la disposición al servicio (cf. Congregación para el Clero, 2016, §§130-131), son *fundamentales* para llegar a buen puerto. De la imbricación de formadores y seminaristas puede nacer una



comunidad bien dispuesta a la acción del Espíritu Santo.

Nuestro comentario no pasa de ser una reflexión sobre dos temas dentro de la complejidad de la nueva *Ratio*. El documento, bien leído y meditado, será de gran ayuda en los tiempos por venir. Tampoco es mágico; supone que todos los que estamos implicados en la formación sacerdotal reflejemos mejor a Jesucristo buen Pastor¹¹.

Bibliografía

Concilio Vaticano II, 1966: *Decretum de institutione sacerdotali [Optatam totius]*, Acta Apostolicae Sedis, 58, pp. 713-727: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-58-1966-ocr.pdf>

Conferencia Episcopal Argentina, 1994: *La formación para el ministerio sacerdotal. Plan para los seminarios de la República Argentina*, Oficina del Libro-CEA, Buenos Aires: http://www.osar.org.ar/?page_id=1473

Congregación para el Clero, 2016: *El don de la vocación presbiteral. Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis*, 2016: http://www.vatican.va/roman_curia/congregati

[ons/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_20161208_ratio-fundamentalis-institutionis-sacerdotalis_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregati/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_20161208_ratio-fundamentalis-institutionis-sacerdotalis_sp.html)

Congregación para la Doctrina de la Fe, 2000: *Declaratio De Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica [Dominus Iesus]*, Acta Apostolicae Sedis, 92, pp. 742-765: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-92-2000-ocr.pdf>

Congregación para la Educación Católica, 1970: *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Acta Apostolicae Sedis, 62, pp. 321-384: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-62-1970-ocr.pdf>

Juan Pablo II, 1992: *Adhortatio apostolica postsynodalis de Sacerdotum formatione in aetatis nostrae rerum condicione [Pastores dabo vobis]*, Acta Apostolicae Sedis, 84, pp. 657-804: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-84-1992-ocr.pdf>

Tomás de Aquino, 1888: *Summa Theologiae*, I, qq. 1-49, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae: <http://archive.org/stream/operaomniaiussui04thom#page/n5/mode/2up>

Trotta, R., 1972: *El Seminario Mayor "San José" en la historia eclesiástica argentina*, Boletín de la Arquidiócesis de La Plata, 9-10, separata.

¹¹ Agradecemos los comentarios de diversas personas que han mejorado la composición de este texto. Hemos conocido el discurso citado de Mons. Trotta por gentileza del Dr. Luis Montesano. Nuestro reconocimiento va también para el Pbro. Dr. Pablo Pastrone por facilitarnos datos de Mons. Trotta y por la referencia bibliográfica del artículo citado.



LA FORMACIÓN SACERDOTAL: ¿ESTÁ SUPERADO EL VATICANO II?

Mons. Héctor Rubén Aguer

Lectio brevis del 7 de marzo de 2018 con motivo de la inauguración del año académico en el Seminario Mayor San José de La Plata, dictada por S.E.R. Mons. Héctor Aguer, entonces arzobispo de La Plata y hoy arzobispo emérito de la misma Arquidiócesis.

Por sugerencia del Padre Rector, dedico esta lección inaugural a presentar una visión de conjunto de la formación sacerdotal, en la que se proyectan no sólo mis estudios sino también mi experiencia eclesial, sobre todo los once años vividos como organizador y director del Seminario Diocesano de San Miguel y luego mi continua cercanía, como arzobispo, de este Seminario Mayor San José. Pero es mi propósito centrar la atención en los textos del Concilio Vaticano II, leídos, como varias veces lo ha indicado Benedicto XVI, según el principio hermenéutico de continuidad con la Gran Tradición de la Iglesia. En mi opinión, la gran Asamblea Ecuménica del siglo XX comprende tres fenómenos, que muchas veces suelen ser confundidos, para daño de su

correcta interpretación. El primero es el acontecimiento histórico, el primero en cuanto tal: su convocatoria por San Juan XXIII, la consiguiente preparación y los debates desarrollados en el aula –la basílica de San Pedro– sin descartar los trabajos de las comisiones que elaboraron las propuestas y los contrastes entre diversas posiciones teológicas y pastorales. Sobre esta primera faceta de lo que indistintamente se llama “el Concilio”, deberán pronunciarse los historiadores dentro de cien años, para ofrecer a los contemporáneos de entonces un juicio global, habida cuenta, por cierto, de la deliberación de los Padres conciliares concretada en los documentos aprobados de ese Concilio, que quiso ser pastoral antes que dogmático, de su recepción por

la Iglesia y de la aplicación de las reformas decididas por la Santa Sede. Ellos, los historiadores de entonces, aventajados con la distancia que otorga el tiempo, y liberados de prejuicios, con métodos rigurosos de investigación, podrán determinar en qué medida se trató de un hecho de gloria o quizá de calamidad para la Iglesia. O de ambas cosas, bajo la permisión de la inescrutable providencia de Dios. La segunda dimensión está dada por los documentos conciliares, eso es el Concilio, así como actualmente identificamos a Trento y al Vaticano I por lo que ha quedado de ellos en el celeberrimo *Enchiridion Symbolorum*, de Denzinger, sin olvidar que, como ya lo he recordado, el Segundo Vaticano se autodefinió pastoral, y no dogmático, aun cuando no faltara en sus Constituciones y en los otros géneros magisteriales adoptados, materia dogmática. En la teología del Concilio de los Papas Juan y Pablo se refleja, como es natural, la teología del siglo XX y los movimientos de renovación bíblica, litúrgica, teológica y espiritual que propusieron con numerosas iniciativas una necesaria "vuelta a las fuentes". Se suma a esas dos identidades que he atribuido al Concilio, a saber: el hecho histórico y los documentos aprobados, lo que ha dado en llamarse "el espíritu del Concilio". Esta denominación ha caído casi en desuso, pero durante medio siglo fue la bandera de todas las arbitrariedades doctrinales y prácticas que abrieron en el cuerpo eclesial llagas dolorosas de división,

de cismas expresos o disimulados, de alteración de la continuidad de vida reflejada en el desarrollo homogéneo de la verdad católica, evolución que ha procedido siempre *in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*, como reza la regla de oro de toda auténtica renovación. Al igual que en tantas otras encrucijadas de su historia que ya la ha introducido en su tercer milenio, la Iglesia de Cristo se encamina hacia la Parusía del Señor confortada por el Espíritu Santo, iluminada por el magisterio petrino y por el testimonio continuo de los santos, mártires, confesores y vírgenes.

Apoyado en estas premisas, me permito presentarles sucintamente –eso espero, que esta *lectio* no sea en lo posible demasiado extensa– la enseñanza conciliar sobre el presbiterado y la formación para el mismo. El itinerario formativo ha sido trazado por la Santa Sede en sucesivas intervenciones, desde las iniciales reformas y la primera *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* promulgada por el Beato Pablo VI a comienzos de 1970, hasta la reciente y vigente, de fecha 8 de diciembre de 2016, que lleva aquella misma expresión como subtítulo, y se llama *El don de la vocación presbiteral*. Entre ambas se sitúa la que treinta años antes, el 19 de marzo de 1985, concretaba una decisión de San Juan Pablo II, quien aportó pocos años después, el 25 de marzo de 1992, amplios fundamentos teológicos, espirituales y pastorales en su Exhortación



Apostólica Postsinodal *Pastores dabo vobis*. Conviene volver a leerla, o leerla si no se lo ha hecho. Los acentos de cada una de aquellas tres orientaciones autoritativas de 1970, 1985 y 2016 se remiten a la *ratio* del presbiterado expuesta en los documentos del Vaticano II. *Ratio* significa razón, mente, naturaleza, condición, cualidad, y también camino, método, regla. El itinerario de formación de un presbítero tiene su base en una teología del presbiterado. La que expuso el Concilio, reconociendo y aun descontando las peculiaridades epocales, no está superada. De ninguna manera.

El parágrafo 28 de la Constitución Dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, promulgada al término de la tercera etapa conciliar, el 21 de noviembre de 1964, está dedicada al presbiterado, y contiene *in nuce* lo que se ha de desarrollar en los otros documentos de los cuales me ocuparé en esta conferencia. Ante todo, me parece oportuno señalar la diferencia de enfoques respecto de la Encíclica de Pío XII *Menti nostrae* publicada en 1950, en la que no se emplea el nombre *presbíteros* para designar a los *sacerdotes*. El Vaticano II vuelve su atención a la más antigua tradición, anclada en el Nuevo Testamento. En efecto, además del significado genérico de *anciano*, la palabra *presbíteros* designa al jefe de la comunidad, instituido por los apóstoles; aparece en el libro de los Hechos 14, 13 y con cuatro menciones en el capítulo 15, en la

descripción de la reunión o concilio de Jerusalén, donde los presbíteros acompañan a los apóstoles en las decisiones tomadas. Para no detenerme en todas las citas neotestamentarias posibles, menciono solamente la Primera Carta de Pedro: al dirigirse a los presbíteros, el apóstol se designa a sí mismo como *sympresbýteros*, copresbítero, presbítero como ellos (1 Pe, 5, 1). La distinción entre *epískopos* y *presbíteros* se establece rápidamente en el lenguaje. San Ignacio, obispo de Antioquía y discípulo del apóstol Juan, en sus cartas, compuestas mientras era conducido prisionero a Roma donde sufrió el martirio en los primeros años del siglo II, presenta la estructura definitiva del ministerio eclesial. La Iglesia es, concretamente, la Iglesia local, en la que el obispo representa a Dios Padre, el presbiterio al colegio de los apóstoles, y los diáconos a Jesucristo. La Iglesia Romana es la que *preside el agápe* de toda la cristiandad. Una temprana indicación sobre su primacía.

No quiero dejar caer la referencia a la encíclica de Pío XII, que aunque refleja la teología de la primera mitad del siglo XX, conserva en varios aspectos una notable actualidad. Algunas advertencias allí apuntadas permiten comprender con qué imprudencia muchos clérigos difundieron errores doctrinales y prácticas contrarias a la moral cristiana durante los años posconciliares; y hay otros que lo

siguen haciendo hoy día. Destaco una observación bien aguda:

se está desarrollando entre los sacerdotes, cada día más extensa y gravemente, el ansia de novedades, en especial entre aquellos que están menos dotados de erudición y doctrina y llevan una vida menos ejemplar.

Diríamos que los "macaneadores" suelen ser los que ignoran todo y hacen lo que les viene en gana. Aunque no faltan, es verdad, profesores renombrados que hacen mucho daño con sus publicaciones, incluso heréticas, y permanecen impunes. Buscaba el Papa Pacelli el punto justo, sobre todo respecto de los métodos apostólicos, *entre la desbordada ansia de novedades de unos y el aferramiento al pasado de otros*. El punto preciso de la prudencia, virtud clave de la vida pastoral, que como escribía el Pontífice, *es siempre sabia y avisada*. Un fenómeno análogo se registró más tarde, cuando se pretendió imponer un cierto "espíritu del Concilio". Los pensadores católicos que prepararon la renovación conciliar reaccionaron lúcidamente al advertir el desbarajuste que se precipitaba en la Iglesia, y lo consignaron en obras que señalaban los errores e indicaban el camino correcto. Balthasar en "Córdula o el caso auténtico", Bouyer en "La descomposición del catolicismo", Congar en "En medio de las tormentas", de Lubac en "La Iglesia en la crisis actual". Todas ellas

publicaciones de 1968 y 1969. Al año de concluir el Concilio, ya Maritain dio la voz de alarma en un libro magnífico: "El campesino del Garona. Un viejo laico se interroga a propósito del tiempo presente".

En la etapa final del Concilio, el 28 de octubre de 1965 se realizó la votación final y se promulgó el Decreto *Optatam totius Ecclesiae renovationem*, sobre la formación sacerdotal. Un principio fundamental es enunciado en el número 8: la dimensión espiritual de la formación ha de estar estrechamente unida a la doctrinal y a la pastoral. Este enunciado puede parecer una perogrullada, sin embargo, no resulta fácil instrumentarlo lúcida y eficazmente en un itinerario que no se reduce al currículo académico, sino que es vital, es decir se trata del intento de plasmar una personalidad sacerdotal. Tal objetivo compromete a los formadores, que han de proponerlo en la objetividad de la organización del Seminario, y revisar periódicamente su cumplimiento, pero también a la decidida y gozosa voluntad de los seminaristas. ¿Qué han de aprender éstos? A vivir en el trato familiar con el Dios Trino y a forjar una especial amistad con Jesús, a quien se van a configurar un día en el sacerdocio. Se trata –continúa el texto– de vivir *secundum formam Evangelii*. Pensemos en el significado de la noción de forma en la teoría hilemórfica; por tanto, la referencia indica el alma, de cimentarse en la fe, la esperanza y la caridad para alcanzar el espíritu de oración, el vigor de las demás virtudes y el celo



por ganar a todos los hombres para Cristo. Son estas expresiones casi literales del texto. La formación espiritual conlleva una ambición de totalidad; nada debe quedar a medias. El ejercicio total del amor se extiende de Cristo a la Iglesia, que es inseparable de Él. A este propósito se cita un pasaje del Comentario de San Agustín al Evangelio de Juan, *en la medida que uno ama a la Iglesia de Cristo, posee el Espíritu Santo (Tractatus 32, 8)*.

Se registra también una cuádruple referencia a la madurez de la personalidad. El crecimiento en *una madurez más plena*, asociada al *dominio* del cuerpo y del espíritu, y como consecuencia a la percepción y goce de la *Evangelii beatitudinem* (n. 10), la felicidad, la dicha que proporciona el Evangelio. La adquisición del dominio de sí mismo y la *debita maturitas humana*, la *solidam personae maturitatem*, que ha de ser el fruto del ritmo de la vida propio del seminario, equivalen a la estabilidad del ánimo bajo el régimen de la caridad, a templar el carácter, lo cual permite el uso recto de la libertad y una experiencia pastoral sincera y sin reservas (n. 11). La cuarta mención de la madurez se refiere a la seriedad de la opción vocacional, *optione mature deliberata* (n. 12). El concepto de madurez no debe restringirse a la sola dimensión psicológica. Por cierto, ésta debe quedar asegurada, a lo cual puede ayudar el recurso profesional correspondiente cuando se advierte necesario, pero aquí se trata sobre todo de un nivel espiritual de

realización de la persona, de orden natural y sobrenatural. La inteligencia, la afectividad, la voluntad y la gracia. ¿Quién alcanza plenamente esa madurez? Pienso que los santos; todos nosotros –yo al menos– nos encaminamos hacia esa meta, vamos penosamente a veces, subiendo la cuesta, avanzamos gradualmente, *gradatim*, como dice el texto conciliar; la alegría que es propia de la esperanza alivia la fatiga, que no nos es ahorrada. He conocido jóvenes tempranamente maduros, y viejos tilingos. Una observación muy válida: la disciplina, el orden exterior imprescindible en el Seminario, debe convertirse en *interna aptitudo*, íntima convicción de abrazar el orden, y por razones sobrenaturales.

En relación con el tema de la madurez, el Decreto se refiere brevemente al celibato sacerdotal, a la educación para el mismo. Por este don, que es a la vez tarea continua, el presbítero entrega al Señor un corazón indiviso, para amar a todos como él los ama; es preciso pedirlo humildemente, y siempre. El Concilio exhorta a los responsables a no callar las dificultades que los candidatos tendrán que afrontar, pero sin mirar casi exclusivamente el peligro (n. 9). La renuncia al matrimonio se hace en orden a un amor más grande, y mirando al reino de los cielos. En el n. 10 hay una advertencia acerca de los peligros que acechan a la castidad del sacerdote, *máxime en la sociedad actual*. ¡Esto se decía en los años 60 del siglo pasado! ¿Qué tendríamos que advertir hoy, en una sociedad que exhibe sin recato

alguno, en protagonistas populares, su gusto ostentoso de la fornicación? Recuerdo qué pacatos eran, en tiempos de mi infancia y adolescencia, los amoríos de la gente de la farándula; hoy día cualquier hijo o hija de vecino puede exhibir su intimidad, solo o en compañía, usando nomás el telefonito. Este influjo en la imaginación masiva, y las actitudes desprejuiciadas en la conducta y el trato interpersonal, no puede ser favorable. El Concilio infundía ánimo mencionando *los oportunos auxilios divinos y humanos*; lejos de menoscabar la vida, el celibato la transporta a una feliz y fructuosa plenitud, al costo de un sereno cultivo de la castidad y de los cuidados que la protegen.

La cuestión del celibato es retomada en otro documento conciliar, el Decreto *Presbyterorum ordinis*, votado y promulgado en la última sesión pública, el 7 de diciembre de 1965. Quedó allí formulada una expresión muy lograda del valor y excelencia del celibato, mediante el empleo de cinco comparativos: *facilius, liberius, expeditius, aptiores, latius*; cuatro adverbios y un adjetivo. Se abraza el celibato para unirse más fácilmente a Cristo, sin competencia; para dedicarse con mayor prontitud al servicio de Dios y de los hombres, porque uno se entrega con mayor libertad al Señor; para ser más aptos a recibir una más dilatada paternidad. Si esta argumentación no era necesaria en el contexto de una cultura fuertemente marcada por el cristianismo, más tarde, y ahora, se

ha tornado necesaria para robustecer las convicciones, superar las dudas y para responder a las críticas.

Dos años después, el Beato Pablo VI dedicó al tema la Encíclica *Sacerdotalis caelibatus*, publicada el 24 de junio de 1967; era un tiempo de enorme confusión, con la que se difundían ampliamente numerosos errores y se registraron dolorosas deserciones de la vida sacerdotal, incluso entre superiores y profesores de los seminarios. Cito un pasaje bien ponderado de ese texto. Recordaba el Pontífice que la formación para el celibato *debe mirar a una serena, convencida y libre elección* del compromiso que se va a asumir, y añadía: *el ardor y la generosidad son cualidades admirables de la juventud e, iluminadas y promovidas con constancia, le merecen, con la bendición del Señor, la admiración y la confianza de la Iglesia y de todos los hombres*. Retoma, el texto del Papa Montini, lo que ya he señalado como cautela en el Decreto *Optatam*:

A los jóvenes no se les ha de esconder ninguna de las verdaderas dificultades personales y sociales que tendrán que afrontar con su elección, a fin de que su entusiasmo no sea superficial y fatuo; pero a la par de las dificultades, será justo poner de relieve con no menor verdad y claridad lo sublime de la elección, la cual, si por una parte provoca en la persona humana un cierto vacío físico y psíquico, por otra aporta una plenitud



interior capaz de sublimarla desde lo más hondo (n. 69).

Es esta una bella página de realismo sobrenatural, de realismo católico.

Reanudo el comentario de *Optatam totius*. A continuación, el Decreto sobre la formación sacerdotal ofrece orientaciones sobre los estudios. Menciona en primer lugar las humanidades; este término se refiere a las letras humanas, a la cultura clásica y moderna, lo que antiguamente se impartía en el Seminario Menor, que era una especie de bachillerato especializado. ¿Cómo se suple, siquiera mínimamente, la carencia de letras, y arte, y música, y ciencias, cuando la educación anterior no la ha proporcionado? El Concilio habla de formación humanística y científica, y de lenguas, sobre todo el estudio de la lengua del propio rito. ¿Cuál será la lengua de nuestro propio rito, con tanta frecuencia desritualizado? ¿Cuánta agua ha corrido bajo los puentes en medio siglo! El texto, en el n. 13, sugiere un Curso Introductorio. Yo diría, la adquisición, en lo posible, del nivel cultural que sería necesario para emprender los estudios superiores. En un país normal, por supuesto. Se me ocurre que, más allá de lo que se pueda implementar curricularmente, no sería difícil suscitar el interés de los jóvenes mediante diversas iniciativas, en especial para asomarse a ese fabuloso acopio de sabiduría y belleza reunido, siglo tras siglo, por la humanidad y por la Iglesia. El

interés, y más aún, el amor, la pasión. Advertencia mía: No es lo mismo una persona culta que una "culterana", o "cultósica", que ostenta la superficialidad de un diletante. Quizá convendría en este campo facilitar inclinaciones personales o grupales, facilitar su desarrollo.

En cuanto a los estudios filosóficos, la finalidad que se propone es adquirir un *conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios, apoyados en el patrimonio filosófico de perenne validez* (n. 15). En este Seminario Platense la expresión conciliar respecto de tal patrimonio filosófico se traduce *tomismo*. Lo han cultivado y transmitido hombres insignes como Derisi, Blanco, Ponferrada, y tantos otros como lo siguen haciendo los profesores Ayala y Mayeregger, aquí presentes; no quiero ser injusto olvidando nombres. Uno de mis maestros, el Padre Julio Meinvielle, me ha inculcado que a Santo Tomás hay que estudiarlo en sus textos, no en manuales; siendo un adolescente, y antes de entrar al Seminario, asistía los domingos a la mañana a sus sesiones de lectura de la *Summa*. Esos empeños juveniles me sirvieron luego como base para atreverme más o menos profesionalmente a aplicar a otros textos del Angélico métodos hermenéuticos más sutiles y complejos. Frecuentar a Santo Tomás ayuda a armar la cabeza, para decirlo popularmente. El texto conciliar no omite mencionar la importancia de la filosofía moderna y contemporánea, que han marcado

profundamente la cultura vigente, también el modo de pensar de aquellos que jamás han oído hablar de los jefes de fila de la filosofía de los últimos dos o tres siglos. El propósito de estos estudios consiste en

suscitar en los alumnos el amor a la verdad, la cual ha de ser rigurosamente buscada, observada y demostrada, reconociendo al mismo tiempo con honradez los límites del conocimiento humano (n. 15).

En una nota, el texto ofrece como referencia la Encíclica *Humani generis*, de Pío XII, y la alocución pronunciada por Pablo VI en la Universidad Gregoriana el 12 de mayo de 1964. El problema de la verdad se plantea contemporáneamente de modo más serio y radical que medio siglo atrás, a causa de una difusión masiva, y del contagio cultural del relativismo y del constructivismo. ¿La verdad? Digámoslo con lenguaje de barrio: O es considerada inalcanzable, o cada uno tiene la suya, o la construyen los "formadores de opinión".

Se reconoce a la Sagrada Escritura como alma de toda la teología: *universae theologiae veluti anima esse*, y no falta la referencia a la tradición patristica de los "dos pulmones" de la Iglesia, Oriente y Occidente, con su rica diversidad. El objetivo de la teología dogmática es ilustrar de la forma más completa posible los misterios de la fe, profundizar en ellos y descubrir su conexión por medio de la

especulación, *Sancto Thoma magistro*. En las sucesivas décadas a partir de los 60 se multiplicaron las "teologías de..."; de la creación, de la liberación, del trabajo, del pueblo (latinoamericano o argentino), del medio ambiente, de la masa, etc. Falta dedicarse con mayor profundidad y pertinencia a la teología de Dios. Eso es la teología. Aún actualmente, en algunos centros superiores de estudios teológicos hay profesores que afirman que "Santo Tomás no va más", desacreditan su obra y la de sus comentaristas y los estudiosos que toman al Aquinate por referencia, como si la tradición filosófica y teológica del tomismo no hubiera aportado nada nuevo. Tomismo no es "lo mismo"; basta citar la obra de Cornelio Fabro, en filosofía o de Jean-Hervé Nicolas, y tantos otros en teología. En un juicio negativo como aquel sólo puedo ver ignorancia o prejuicio.

Para manifestar cómo la teología tiene que convertirse en alimento de la vida espiritual, se cita en la nota 32 un pasaje del *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura:

No crea nadie que le basta la lectura sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin el regocijo, la pericia sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia divina, el espejo sin la sabiduría inspirada por Dios.



Me recuerda aquel aforismo de Evagrio Pónico en su "Tratado sobre la oración", *si eres teólogo, orarás verdaderamente, y si oras verdaderamente, eres teólogo*. Esta apropiación vital de la teología es imprescindible. Sin embargo, no debe olvidarse que la teología, ciencia de Dios, es auténticamente ciencia, y pueda reivindicar, con todo derecho un lugar en el ámbito universitario. A este respecto, es decisiva la argumentación de Benedicto XVI en su célebre "discurso de Ratisbona", pronunciado en aquella universidad estatal alemana el 12 de septiembre de 2006. Allí subsisten hasta hoy dos facultades de teología: una católica y otra protestante. El Papa Ratzinger se reconoce como buenaventuriano; es un doctor de la Iglesia, pero ante todo hombre de Dios.

Después de tratar de la teología dogmática, el Decreto conciliar menciona rápidamente las otras disciplinas: la teología moral, el derecho canónico y la historia eclesiástica. Respecto de la sagrada liturgia anota que hay que considerarla como *la fuente primera y necesaria del genuino espíritu cristiano*, y remite a la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, que fue el primer documento, votado y promulgado al concluir la segunda etapa conciliar, el 4 de diciembre de 1963. El Papa Pío XII, considerado muchas veces como un peligroso y olvidable conservador preconiliar, fue un pontífice renovador en todos los ámbitos de la vida eclesial, pero advirtió proféticamente adónde

llevaría en lo doctrinal y en lo práctico el predominio de lo que llamó "ansia imprudente de novedades". En la Encíclica *Mediator Dei et hominum*, de 1947, asumió el movimiento de renovación litúrgica, advirtiendo sobre las deficiencias de algunos y los excesos de otros respecto de una genuina *instauratio* de la liturgia eclesial. La obra del Vaticano II avanza sobre los mismos carriles remitiéndose a la riqueza de una tradición que había quedado como detenida, anquilosada, de hecho fue él, el Papa Pacelli, quien, entre otras reformas nos devolvió la Vigilia Pascual, que de su ubicación nocturna hacía siglos que había sido desplazada a la mañana del Sábado Santo. La Constitución *Sacrosanctum Concilium* afirma que la liturgia es *la cumbre* de la actividad de la Iglesia, que tiende a la cima, *y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza* (n. 10). Se justifica esta fórmula, ya que

los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se congreguen en la unidad y en la Iglesia alaben a Dios, participen del Sacrificio y coman la cena del Señor (*ib.*).

No es la Iglesia una ONG para asegurar que la gente tenga tierra, techo y trabajo, -bien que su Doctrina Social apunte a la vigencia de una auténtica justicia en la sociedad-. Su finalidad esencial es que los hombres vivan en gracia de Dios y se encaminen al cielo. Lo digo con lenguaje sencillo, catequístico,

no quiero negar que el compromiso por la justicia sea ocupación del cristiano; lo es, indudablemente. La celebración litúrgica es acción sagrada por excelencia, *praecellenter* (n. 7). Allí viene el problema: la liturgia es una realidad sagrada; el Concilio la llama continuamente *sagrada liturgia* (por ejemplo, desde el título del documento y a partir del enunciado de los principios generales). La sacralidad implica que la belleza y solemnidad de los ritos transmitan visible y audiblemente que se trata de acciones de Cristo, y no fabricaciones subjetivas del celebrante, el equipo de liturgia o el puñado de fieles a los que se identifica pomposamente como "la comunidad". La condición sacral se distingue por parámetros objetivos que están señalados en la composición eclesial de los mismos ritos. No puede introducirse en ese ámbito que comunica con la gloria celestial el ritmo de un *show* entretenido o el "fervor religioso" de un partido de fútbol. Aunque parezca mentira, no faltan los que –obispos incluidos– sostienen que ya no existe más diferencia entre lo sagrado y lo profano. Un hombre de la edad de piedra se escandalizaría de esa frívola apreciación. Cualquier tratado de fenomenología de la religión muestra que en todas las épocas, religiones y culturas existió "lo otro", lo "separado", diverso del mundo cotidiano, el ámbito propio de los dioses, al cual el hombre es invitado a introducirse. *Sagrado* va unido a *sacramento*, *misterio*, *sacrificio*. Cristo, por su misterio pascual, estableció la

nueva, escatológica sacralidad y la introdujo en el corazón del mundo profano como anticipo transfigurante de la vida celestial. Como enseñó San León Magno: *lo que fue visible en nuestro Redentor ha pasado a los ritos sacramentales*. Lo que fue visible, esto es sus acciones teándricas, divino-humanas, y en cuanto humanas, propias de este mundo en el cual se hundió por su encarnación. En cierto modo, entonces, profanas. La deseducación de sacerdotes y fieles y devastación de la liturgia han sido el fruto amargo de la imposición del pretendido "espíritu del Concilio", una especie de "tiro por la culata" de las aspiraciones conciliares. Cito *ad sensum* una declaración de Pablo VI referida a la vida de toda la Iglesia, y que vale también para el desarrollo de la liturgia en los años 60 y 70 del siglo pasado, y después: *Nosotros esperábamos una floreciente primavera, y sobrevino un crudo invierno*. Esta expresión desencantada, a mi parecer, contrasta misteriosamente con el optimismo manifestado por Juan XXIII en el discurso de apertura del Concilio, cuando fustigó con dureza e ironía a los "profetas de calamidades". A pesar de todas las confusiones, la obra litúrgica del Vaticano II ha sido ilustrada por la extensión y actualización permanente que ofrecieron teólogos y liturgistas de nota, representada por último en el monumento que es el tomo XI de las Obras Completas de Joseph Ratzinger. Esa verdad, belleza y eficacia sobrenatural y humana de la divina liturgia tiene vigencia en



muchos lugares de la Iglesia, entre ellos nuestra arquidiócesis y este Seminario, que contó con la sabiduría y el trabajo de hombres como los monseñores Rau y Ruta, y que es y será continuada por las jóvenes generaciones.

El número 11 del Decreto *Optatam* –allí volvemos en nuestro discurso– concluye con esta admonición: todo el ordenamiento del Seminario, *su ratio* dice el texto, impregnado de amor y cultivo de la piedad, del silencio y de la solicitud por la ayuda fraterna, por la caridad, se entiende, ha de ser una cierta iniciación a la vida que luego deberá llevar el sacerdote. ¡Quiera Dios que lo logremos en nuestro Seminario! Y que las amistades aquí forjadas y cultivadas sirvan para que cuando los egresados y ordenados tengan que integrarse a un presbiterio que tiene su propia historia y por ello es forzosamente variopinto, no renuncien a los ideales que aquí han recibido y asumido y no se dejen unificar por la mediocridad.

El Decreto *Presbyterorum ordinis* sobre la vida y ministerio de los presbíteros fue trabajado y discutido contemporáneamente al que he tratado de exponer en lo esencial. Estudiando en paralelo ambos textos se advierte la recíproca referencia y una común inspiración. Para permanecer en el ámbito del Vaticano II, señalo solamente dos o tres tópicos que han permanecido y han sido desarrollados luego por el magisterio sucesivo y por la interpretación teológica. El primero

es el uso del vocabulario metafísico de la participación en las cinco fórmulas que expresan la naturaleza del presbiterado: *participan* del ministerio de Cristo, Maestro, Sacerdote y Rey, por el que la Iglesia es incesantemente edificada en la tierra; Cristo, por medio de los apóstoles hizo *partícipes* de su propia consagración y misión a los obispos, sucesores de aquéllos, y cuyo *munus ministerii*, en grado subordinado, es transmitido a los presbíteros; por su unión al Orden episcopal, ese oficio presbiteral *participa* de la autoridad con la que Cristo edifica, santifica y gobierna a su Cuerpo; ya que *participan* del ministerio de los apóstoles, reciben de Dios la gracia de desempeñar el sagrado ministerio del Evangelio. En este lugar se remite, en nota, a Romanos 15, 16, que en el original griego reza: *ser liturgo de Cristo Jesús en favor de las naciones, desempeñando el sacerdocio del Evangelio*. Quiere decir que la predicación evangélica extrae su fuerza del sacrificio del Gran Sacerdote, de modo que la *congregatio societisque sanctorum* sea ofrecida a Dios como un sacrificio universal. La expresión esta procede de “La Ciudad de Dios”, de San Agustín (n. 2).

La impostación del ministerio y la vida de los presbíteros es teocéntrica y cristocéntrica, aunque tengan –tengamos, los obispos también– que ocuparnos de muchísimas cosas, incluso de carácter secular y que parecen, de suyo, más propias de los laicos. Pero

no son los sacerdotes, no somos, dirigentes sociales sin más, y mucho menos agitadores ideologizados, como los que abundaron en los años 60 y 70 del siglo pasado, para ruina de la Iglesia y de la sociedad. Para que esta posición tan singular quede bien clara, el texto conciliar adopta una expresión compleja, pero comprensible y bella; se la podría calificar de dialéctica. Los presbíteros son en cierto modo segregados (*segregantur*), pero no para quedar separados (*non tamen ut separentur*) ni de los fieles ni del resto de la humanidad, sino para consagrarse totalmente (*ut totaliter consecrentur*) a la obra para la cual fueron asumidos por Dios en la gracia de la vocación. Así se describe la singular posición de los pastores de la Iglesia: estar cercanos a las necesidades de los hombres sin configurarse con el mundo. El pretexto de dejarse animar por el "espíritu del Concilio" – pretensión que sobrevive aunque con otros argumentos en algunos ambientes- difundió en las décadas sucesivas una mundanización de la mentalidad, la vivencia y la acción de los sacerdotes, lo que a su vez determinó una reacción extremosa de signo contrario, aunque de extensión minoritaria, que menoscabó la plena humanidad con que corresponde presentarse a los hombres y la cercanía pastoral. Al final del capítulo primero, *Presbyterorum Ordinis* enumera: bondad de corazón -¡que se note!-, sinceridad, fortaleza de ánimo y confianza, continuo afán de justicia, urbanidad. Un equilibrio de la

personalidad que reclama, además de la rectitud doctrinal, una caridad ardiente alimentada en la intimidad con el Señor. Los sacerdotes diocesanos no somos monjes, aunque una dimensión monástica no puede faltar en el último rincón del alma. Nuestro género de vida es mixto: contemplación y apostolado. *Contemplare et contemplata aliis tradere*. Somos, como dice el Papa Francisco, pastores con olor a oveja. Y agregó yo: bien varones.

El capítulo segundo de *Presbyterorum ordinis* expone ampliamente los *tria munera*, el triple oficio de evangelizar, santificar y regir. En cuanto a la presentación del primero de ellos, leída a la distancia, llama la atención que no se diga nada sobre la fidelidad a la Gran Tradición de la Iglesia, a la *verdad* de la fe. Porque no es posible negar que siguió una devastación doctrinal – dogmática y moral-, litúrgica y pastoral. El relativismo, la manipulación arbitraria del orden sacramental, la indigna secularización de la vida sacerdotal, la confusión populista entre piedad popular y superstición –valen lo mismo San Cayetano, San Expedito y el gauchito Gil – el desafuero instalado en las cátedras de los centros de formación y la incuria de quienes por oficio debían vigilar y corregir, explican el innegable retroceso de la Iglesia en la Argentina, como en otros países, según las diversas características de lugar y tiempo. Entre nosotros, cada año, miles de bautizados en la Iglesia Católica pasan a integrar los diversos grupos evangélicos. En estos se les



habla de Jesús y de la salvación, que es lo que primeramente esperan los pobres. La paciente obra de recuperación llevada a cabo por Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI ha fortalecido y consolado a los fieles; ha sido un testimonio martirial de la perennidad y de la incorruptibilidad esencial de la *katholikē*. Es muy bella la presentación que el Decreto hace del ministerio de santificación que se ejerce mediante la celebración de los sacramentos, y sobre todo de la Eucaristía, en la que, como allí se dice, *se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia*. Esta doctrina debió inspirar luego la reforma de los ritos y su aplicación concreta. ¿Cómo se llegó a la penosa generalización del descuido, la ruina del sentido de lo sagrado y la intromisión en ese ámbito de la arbitrariedad, la fealdad, las expresiones decadentes de gestos y de música? Ocurrió y ocurre, a pesar de que el Concilio inculcaba: *procuren los presbíteros cultivar debidamente la ciencia y el arte litúrgicos* (n. 5). Subrayo: ciencia y arte. En cuanto al oficio de regir, gobernar, pastorear, se destaca que se trata de una potestad espiritual, un poder, que ha de ser ejercido *eximia humanitate*, es decir, con el amor paterno y fraterno que los hace verdaderos educadores en la fe, guías hacia la santidad (n. 6), y no patrones prepotentes.

La formación propiamente pastoral requiere la adquisición de instrumentos imprescindibles: el arte de hablar, no la mera locución sino

también y sobre todo la homilética, la catequética, que en La Plata tiene una historia pionera y brillante; la *praxis confessionis*, ya que el ministerio de la reconciliación es fuente de sanación espiritual y a la vez psicológica; el conocimiento de los múltiples problemas sociales, como la desintegración de la familia, el abandono y la corrupción de los menores, la angustia cuando amenaza la miseria, la drogadicción, el maltrato y la discriminación de la mujer. No sólo es necesario saber algo acerca de estas cosas, sino llevar adelante los proyectos pastorales que intentan aliviar tales males. Y todo por amor. No puedo olvidar la preparación para la pastoral educativa, el acompañamiento del impulso misionero de los laicos y el ejercicio de una sencilla y afectuosa paternidad para con los jóvenes. El sacerdote es ministro de la misericordia de Cristo. En realidad, además del cultivo de las disciplinas señaladas, y del inicio en la experiencia pastoral concreta, toda la vida del Seminario, incluyendo las minucias cotidianas, está ordenada a la formación de un corazón de pastor.

Los textos conciliares que he comentado, y que inspiraron las orientaciones prácticas adoptadas, serán siempre un punto de referencia insoslayable.

Observando las fotografías de los sacerdotes que pasaron por esta casa en generaciones sucesivas, se puede apreciar que el Seminario Mayor San José ha dado hombres



insignes a la Iglesia en nuestra patria, desde cardenales y obispos hasta párrocos que han sido durante décadas guías de su pueblo, más intelectuales de fuste, por los cuales la arquidiócesis puede sentirse legítima y humildemente orgullosa. Dentro de unos pocos años será la celebración del centenario, y la historia continuará después, hasta que Dios quiera, quizá, ¿cómo saberlo?, hasta que Cristo vuelva. *Dixi.*

