

# DISCERNIMIENTO

Enero - diciembre 2024

FILOSOFÍA,  
TEOLOGÍA Y  
CIENCIAS SOCIALES

## ESCRIBEN

ENRIQUE BANTI

DIEGO PEREIRA RÍOS

MARA ESPASANDE

ANÍBAL TORRES

JERÓNIMO GONZÁLEZ

GABRIELE PALASCIANO

OSCAR SOTO

OMAR GARCÍA CORONA

6



**POLIEDRO**  
EDITORIAL  
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO



**INSTITUTO DE ESTUDIOS**  
**JUAN CARLOS SCANNONE**  
UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

## **EQUIPO DE TRABAJO**

**Enrique Del Percio**

Director

**Luciano Maddonni - Aníbal Torres - Bárbara Aguer - Martín Forciniti  
Sabrina Marino - Agustín Podestá**

Secretaría de Redacción

El contenido de los artículos no refleja la opinión editorial de la Revista Discernimiento ni de la Universidad de San Isidro. Por lo tanto, los editores no son responsables de las formas de expresión y usos del lenguaje que utilizan los autores, aunque el Consejo Editorial recomienda atenerse a la normativa del idioma castellano o del portugués, cuando así corresponda.

Discernimiento es una publicación de la Universidad de San Isidro "Dr. Plácido Marín".

Dirección: Av. Del Libertador 17.175, Béccar, San Isidro, Provincia de Buenos Aires, Argentina | Código Postal: 1642 | Teléfono: 4732-3030

Correo electrónico: [redacciondiscernimiento@usi.edu.ar](mailto:redacciondiscernimiento@usi.edu.ar)

ISSN 2796-7158



**Instituto de Estudios Filosóficos, Teológicos y Sociales**

**“Juan Carlos Scannone”**

**Enrique Dussel †**

Presidente Honorario

**Consejo Académico**

| Alcira Bonilla |

| José Carlos Caamaño |

| Mónica Caballero |

| Mario Casalla |

| Peter Casarella |

| Piero Coda |

| Emilce Cuda |

| Enrique Del Percio |

| Edvaldo Antonio de Melo |

| Sergio De Piero |

| Daniel García Delgado |

| Roberto Doberti |

| Ana María Donini |

| Josef Esterman |

| Roberto Esposto |

| Aníbal Fornari |

| Raúl Fonet- Betancourt |

| Ariel Fresia |

| Paul Gilbert |

| Domingo Ighina |

| Mauricio Langón |

| Daniel López |

| Manuel Reyes Mate |

| Nerio Neirotti |

| Susana Nuin |

| Dina Piccotti |

| Silvana Rabinovich |

| Gabriela Rebok |

| Jorge Seibold |

| Eduardo Sinnott |

| José Tasat |

| Miguel Yañez |

| Ana Zagari |

# ÍNDICE

**5. REFLEXIONES SOBRE EL DIOS MUERTO DE NIETZSCHE Y EL DIOS VIVO DE JUAN CARLOS SCANNONE**

Enrique Banti

**24. LA ECLESIOLOGÍA EN UNA IGLESIA CREIBLE. APORTES CRÍTICOS DE LA TEOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO**

Diego Pereira Ríos

**52. LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO EN DIÁLOGO. VÍNCULOS CON EL REVISIONISMO HISTÓRICO Y LA MATRIZ DE PENSAMIENTO NACIONAL LATINOAMERICANA**

Mara Espasande

**69. “LA VIDA NACIENTE EN EL FULGOR DE UNA LLAMA”. SEÑAS DE HUGO MUJICA AL ARTE, LA ÉTICA Y LA MÍSTICA**

Aníbal Germán Torres

**100. LA ACIDIA COMO PECADO CONTRA LA JUSTICIA. UNA VINCULACIÓN POSIBLE DESDE LA VIRTUD ADJUNTA DE LA RELIGIÓN**

Jerónimo Tomás Gonzales

**115. UNA TEOLOGIA CRISTIANA IN FORMA EPISTOLARE. NOTE SULL’OPERA *LETTERE AL CIELO* (1619) DI JAN AMOS KOMENSKÝ (1592-1670)**

Gabriele Palasciano

**136. TIERRA Y AGUA: REVERBERANCIAS DE LA LUCHA POR EL TERRITORIO EN MENDOZA**

Oscar Soto

**152. RESEÑA: Ruíz, M. (2023) *La razón de América Latina. La filosofía política de la Ilustración latinoamericana*, UNAM-Ediciones del Lirio, México.**

Omar García Corona

**BASES Y NORMATIVAS**

**160.** Instrucciones para la presentación de artículos

## REFLEXIONES SOBRE EL DIOS MUERTO DE NIETZSCHE Y EL DIOS VIVO DE JUAN CARLOS SCANNONE

Mg. Dr. Enrique Banti<sup>1</sup>

ORCID 0009-0001-2084-8899

[enriquebanti@gmail.com](mailto:enriquebanti@gmail.com)

**Resumen:** El artículo presenta algunos de los rasgos principales de la filosofía latinoamericana de la religión de Juan Carlos Scannone, como una reflexión capaz de asumir los desafíos del pensamiento contemporáneo a la cuestión de Dios, sintetizados metafóricamente en el grito nietzscheano “Dios ha muerto”. La propuesta scannoneana, articulando creativamente el método fenomenológico de los autores post-husserlianos y una conversión a las víctimas históricas y su sabiduría popular, da pistas para pensar el Misterio del Dios vivo, tanto *después de Auschwitz* (Metz, Moltmann) como *durante Ayacucho* (Casaldáliga, Gutiérrez).

**Palabras clave:** Juan Carlos Scannone, América Latina, filosofía, religión, liberación.

## REFLEXÕES SOBRE O DEUS MORTO DE NIETZSCHE E O DEUS VIVO DE JUAN CARLOS SCANNONE

**Resumo:** O artigo apresenta alguns dos traços principais da filosofia latino-americana da religião de Juan Carlos Scannone, como uma reflexão capaz de enfrentar os desafios do pensamento contemporâneo sobre a questão de Deus, sintetizados metaforicamente no grito nietzschiano 'Deus está morto.' A proposta de Scannone, articulando criativamente o método fenomenológico dos autores pós-husserlianos e uma conversão às vítimas históricas e à sua sabedoria popular, oferece pistas para pensar o Mistério do Deus vivo, tanto depois de Auschwitz (Metz, Moltmann) quanto durante Ayacucho (Casaldáliga, Gutiérrez).

**Palavras-chave:** Juan Carlos Scannone, América Latina, filosofia, religião, libertação.

## REFLECTIONS ON NIETZSCHE'S DEAD GOD AND JUAN CARLOS SCANNONE'S LIVING GOD

**Abstract:** The article presents some of the main features of Juan Carlos Scannone's Latin American philosophy of religion, as a reflection capable of addressing the challenges of contemporary thought on the question of God, metaphorically synthesized in Nietzsche's cry

---

<sup>1</sup> Médico Especialista en Ginecología, Obstetricia y Medicina Legal. Doctor en Medicina por la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Bioética por la Universidad Católica Argentina. Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador. Se desempeña como docente en dichas instituciones.

'God is dead.' Scannone's proposal, creatively articulating the phenomenological method of post-Husserlian authors and a conversion to historical victims and their popular wisdom, provides insights for thinking about the Mystery of the living God, both after Auschwitz (Metz, Moltmann) and during Ayacucho (Casaldáliga, Gutiérrez).

**Keywords:** Juan Carlos Scannone, Latin America, philosophy, religion, liberation.

## 1. Introducción

Desde una visión eurocéntrica, específicamente con aquella que asomó en el año 1876 en Alemania bajo la visión del Dios muerto de Nietzsche, se desencadenó un pensar que discurrió bajo un abismo vacío para el hombre con una forma radicalizada de un nihilismo desprovisto de toda creencia hasta alcanzar un nuevo horizonte, pero ya situado, comprendido y profundizado desde el otro extremo geográfico, desde América Latina. En este nuevo horizonte, lo trascendente se hizo carne entre nosotros bajo una forma que re-descubre la vida en el preciso momento en que des-cubre al Otro marcando su nacimiento en el respeto de su diferencia. Si el Dios del altar muchas veces se nos aparece como una representación que pareciera inmóvil y, por momentos, alejado de nuestra realidad, el planteo inmediato es preguntarnos si efectivamente ¿Es posible bajar a Dios del Altar y acercarlo al hombre y a su praxis? ¿No podemos ver y sentir a un Dios que tiene diversas formas de presentarse? ¿No hay señales de su presencia a mi alrededor o junto al doliente o en comunión con el oprimido de cualquier índole?

Para reflexionar sobre estos interrogantes en este trabajo me propongo trazar un camino fecundo desde la clásica postura nietzscheana del Dios muerto hacia el descubrimiento de un Dios vivo que se visibiliza en diversas manifestaciones. Para llevar a cabo el itinerario que me impuse y para tratar de despejar estos interrogantes tomo como punto de partida la famosa frase nietzscheana de que Dios ha muerto en el parágrafo 125 de *La gaya ciencia* de Nietzsche (1988) para con-vertirlo, primero, bajo la mirada de Emmanuel Levinas que nos invita a conocer e incorporar al Otro y su Rostro y, luego, re-convertirlo en el pensamiento del jesuita argentino Juan Carlos Scannone que nos hace bucear en el *logos* de la praxis de liberación popular y en las profundidades de la sabiduría popular para abrir

camino reflexivos para el encuentro de un Dios vivo, presente y situado desde América Latina.

## 2. El grito de la “Muerte de Dios” como escenario contemporáneo

El escenario del pensamiento contemporáneo sobre la religión y sobre Dios está marcado por el grito nietzscheano de la muerte de Dios, y las resonancias de sus ecos posteriores.

Fue necesario un viaje a Sorrento para que Nietzsche estuviese iluminado por un caudal de pensamiento innovador que produjo una verdadera ruptura no solo en su vida física y psíquica sino también en el desarrollo de su pensar filosófico. Este viaje se produjo en el año 1876 momento en el que nuestro filósofo presenta graves sufrimientos psíquicos<sup>2</sup>. Los relatos de sus amigos establecen que se encontraba en un estado muy débil de su salud con fuertes neuralgias que lo obligaban a permanecer muy frecuentemente en cama. Esta situación lo llevó a realizar un balance intelectual en medio de su vida biológica, cuando cumplió los 32 años, en el cual comenzó a tomar forma la idea del anuncio de que “Dios ha muerto”. Ese loco que aparece en una plaza pública en medio de la gente y enciende una linterna en plena luz del día buscando a Dios no lo hace en cualquier lugar ni a solas sino frente a muchas personas y afirmando que los asesinos fueron todos: “*Lo hemos matado: ¡vosotros y yo!*” (Nietzsche, 1988: 161). Pero ¿Es creíble que lo verbalizado por un loco, que implica necesariamente por el hecho de ser loco la privación de la razón, pueda ser tomado como verdad? ¿Encender una linterna en plena luz del día significa la presencia de una oscuridad de la luz de la razón que impide captar determinadas percepciones para lo cual es necesario agregar otra luz adicional? ¿O son tan complejas las causas de su muerte que se hace necesario para entenderlo encender luces sobre luces?

De esta forma el relato que nos ofrece el filósofo alemán describe, mediante un trasfondo de numerosas formas metafóricas, específicamente un asesinato. ¿Pero a quién fue necesario asesinar y por qué? Estas preguntas encendieron la mente de los filósofos posteriores a él y, aún nos siguen interrogando día tras día. Si aceptamos la primera premisa

---

<sup>2</sup> Para más datos biográficos cf. D’lorio, 1986.

de que Dios ha muerto entonces muchos pensamientos que se edificaron teniendo como base lo contrario, es decir el Dios vivo, se derrumban y frente a la caída el aturdimiento del ruido nos ensordece los oídos mientras que en medio de la polvareda levantada se nos nubla la visión que creíamos firme y clara. Perderse en los laberintos del pensamiento de Nietzsche significa aceptar las múltiples interpretaciones que se han dado del parágrafo 125 de *La gaya ciencia* y que el grito nietzscheano ha despertado (desde la potente interpretación de Heidegger, pasando por Vattimo, hasta, más recientemente Jean-Luc Marion, entre otros). Puedo mencionar que dicho rango de estudios se extiende desde aquellos que ven una incompatibilidad en la comprensión de Dios en su pensamiento hasta otros que observan su antipatía por la religión cristiana como elemento revelador, por el cual, el hombre encuentra su refugio de todo aquello que lo avergüenza. Otros parecen brindar una interpretación dualista de la realidad y, así encontramos muchas otras interpretaciones (Bramajo, 2017), hasta arribar a la reflexión de Martín Heidegger, en su obra *Caminos de bosque* (2010), en la cual expresa que el Dios de nuestro filósofo es el Dios Divino asociado a su trasfondo metafísico estático y eterno tal como lo consideró la tradición occidental a partir de Platón (2010: 162).

El 8 de enero de 1889, Franz Overbeck, teólogo de Basilea y amigo de Nietzsche, rescató los borradores de lo que se publicaría con el nombre de *Anticristo* y es allí donde nuestro filósofo agregó la *Ley contra el cristianismo*, en la cual no deja lugar a dudas sobre lo sostenido por Heidegger, aunque lo expresa específicamente contra los sacerdotes. En esa ley, el filósofo alemán manifestaba que: “Viciosa es toda especie de contranaturaleza. La especie más viciosa de hombres es el sacerdote: él enseña la contranaturaleza. Contra el sacerdote no se tienen razones, se tiene el presidio” (Nietzsche, 2014). En este sentido, también es interesante la visión de Leandro Pinkler, cuando se pregunta si “[...] un siglo después de la muerte de Nietzsche tenemos noticias de una nueva aurora” (2009: 67), frente a ella debemos reflexionar sobre la verdadera vigencia de la muerte de Dios o si, por el contrario, la debemos abandonar definitivamente porque se alzaron voces posteriores a él proclamando otro pensamiento bajo la forma de una nueva aurora que ilumina cuando comienza el día y resucita al presunto Dios muerto.

### 3. Juan Carlos Scannone: pensar a Dios desde América Latina

Cuando Nietzsche (1988) aseguró que ¡Dios ha muerto!, en realidad Dios no murió porque hubo que redefinir a “Dios” y también el concepto de “muerto”. A pesar de esta sentencia del loco y, llamativamente recordemos que Nietzsche murió en la locura por una sífilis cerebral, que dice que “todos lo hemos matado, ustedes y yo” (*ídem.*) y que aparece manifestándolo en la plaza pública a plena luz del día alumbrado con una linterna se opone, como señala Abdul Karim Paz, a “La súplica profética que dice que “Él es el viviente que no muere, el vivo antes de la vida de cada cosa viviente, el Vivo luego de cada cosa viviente y el Vivo durante la vida de cada cosa. Él es quien da vida a los muertos y quien hace morir a los vivos” (Paz, 2005: 122) porque Él se hace visible en diversas y variadas exteriorizaciones. Con Nietzsche, el Dios que ha muerto es el Dios de lo eterno, de lo que circunscribe y lo absoluto. Pero, en realidad, nos permite volver a encontrarnos con un Dios que no murió, el Dios Misterio. Cuando Nietzsche mata a dios en realidad Dios no muere porque el ámbito filosófico del siglo XX se abre a un des-velar el misterio de lo sagrado. Se abre la posibilidad de pasar del Dios conceptualizado al Dios del Misterio, y esa muerte del Dios sustantivo permitió la pervivencia posterior de ese otro Dios.

Entre los autores que han intentado dar respuesta reflexiva a esta situación se destaca la propuesta filosófico-teológica del filósofo argentino Juan Carlos Scannone<sup>3</sup>. La propuesta scannoneana, asumiendo y articulando creativamente la tradición de occidental, en especial el método fenomenológico de los autores post-husserlianos, y la situacionalidad latinoamericana, ha propuesto una *Filosofía de la religión para nuestro desde América Latina*, como titula uno de sus últimos libros (2005).

Como señala Maddonni (2022: 455ss), desde sus primeros escritos de finales de la década del sesenta, Scannone ha intentado construir una nueva filosofía de la religión adecuada a la comprensión del hombre contemporáneo, es decir, en los *ecos* del grito

---

<sup>3</sup> Para una presentación introductoria a Scannone cf. Fresia y Maddonni, 2021. Para un panorama del creciente campo de estudios scannoneanos cf. Palasciano, 2023. Nos parece acertada la propuesta de Luciano Maddonni al sostener que “Scannone concibió su actividad como un *apostolado intelectual* y a este como su *programa vital*” (2020: 418). El “*apostolado intelectual*” es una expresión rica pues funde, en su significado, lo místico sagrado como apóstol y el saber racional como intelectual.

nietzscheano. En un temprano artículo de 1971, titulado “El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendida desde su historia”, Scannone afirma: “Dios (¡ese dios!) ha muerto” (1971: 94). La aclaración es indicativa de su posicionamiento. Si por un lado, efectivamente Nietzsche ha profetizado el fin de la metafísica y de toda una civilización que en ella se fundamentaba, al mismo tiempo, es “aurora del reencuentro del Dios vivo” (*ídem.*). Toda su propuesta, entonces, puede ser leída como el esfuerzo de pensar el paso del dios muerto (de Nietzsche) al Dios vivo (de Scannone).

### **3.1. La influencia de la con-versión filosófica de Levinas**

Sin desconocer la influencia ejercida por Heidegger (Domergue, 2020), a nuestro juicio, el autor que ha marcado fuertemente a Juan Carlos Scannone fue el lituano-francés Emmanuel Levinas<sup>4</sup>.

La filosofía de Levinas puede interpretarse como un llamado a la con-versión del pensar que provoca el Otro. En efecto, hay, en Levinas, un concepto referido al existente que brinda fundamento a los entes del mundo, pero, que a su vez presenta la característica de impersonalidad árida y neutra, solo superada por el ser-en-el-otro. Es en *El tiempo y el otro*, el lugar en el que efectúa la investigación más radicalizada de la relación del Yo con el Otro. En su pensamiento el ser es un ser para el Otro. En su obra *Totalidad e infinito* (1977) pone como punto crucial el paso de una metafísica de la totalidad bajo la forma del Otro.

En el pensamiento de Levinas tiene una connotación especial la palabra “Rostro” que significa la huella donde toma el sentido de la revelación de lo Infinito Absoluto y que constituye la verdadera relación con la trascendencia (1977). De esta forma es por el Rostro, como rostro del otro, que se me manifiesta la otredad o la alteridad y, por eso, reafirma que “Todo encuentro que podamos hacer en nuestra vida con la alteridad, sea hambre, frío, pobreza, miedo, dolor, se deja reducir a la experiencia y adopta un sentido [...] donde la exterioridad misma será explorada” (2013: 174-175). Este Rostro, para Levinas, no

---

<sup>4</sup> No es posible deslindar la vida de Levinas de su marco de pensamiento ya que la misma fue marcada por el abandono, la humedad y el frío padecido en el campo de concentración. Es en esas características, especialmente cuando encuentra las bajezas humanas, las que lo arrojan a la reflexión filosófica. Para una introducción que enlaza los aspectos biográficos y su pensamiento cf. Palacio, 2007.

constituye una idea, sino que es algo nuevo, es el ser en un sentido nuevo como el Otro que expresa una palabra por la que habla en un sentido ético. En el mismo camino, Levinas habla del Otro como el Otro, es decir como la presencia de la diferencia que lleva ínsita dentro suyo la no anulación de la alteridad. Para nuestro autor, la filosofía comienza una irrupción en mí del Otro dotado de una significación ética. Por eso dice que “la gloria es la existencia del Otro” y “[...] que puede pasar desapercibida en mí y puede aparecer como fatalidad” (2015: 71), esa fatalidad es lo traumático porque el ser queda sellado por un pluralismo que es totalmente contrario, por ejemplo, a la ontología de Parménides y de Platón. Frente a esto nos presenta un existir dual que se basa ya no en la semejanza entre dos personas sino abiertamente en una diferencia que de ninguna forma autoriza a la unidad ni a subsumir en mí a ti. En nuestro filósofo, la ética constituye la filosofía primera, pero debo hacer una aclaración porque en Levinas la ética y la moral, de las cuales no hace una verdadera distinción, no se la debe entender a la manera tradicional, es decir, como una propiedad inherente del ser y que no es prescriptiva para la praxis. Hay otra significación de darle sentido a la relación con el otro. El Otro se manifiesta por el Rostro, pero este Rostro del que habla Levinas no debe confundirse con lo que habitualmente pensamos cuando decimos rostro, es decir, no debemos pensar en la cara, no es la cara del Otro sino la manera de manifestarse del Otro en cuanto Otro que ofrece su alteridad. El Rostro se constituye así en la idea adecuada que desborda mi idea que se expresa y se escucha y que hace un resonar en mí. Re-suena dentro mío, pero no es mío, sino que es el Otro. Por eso, el Rostro es un límite que me cuestiona, que irrumpe en mí y se magnifica para no poder matar su otredad con mi idea.

El Otro rompe con la totalidad. El Otro, afirma Levinas, no se totaliza. Se establece una separación, una distancia y un respeto por la alteridad rechazando la totalidad que tiende a englobar al Otro bajo la universalidad y la conceptualización. El Rostro constituye la modalidad en que el Otro se me presenta y, por eso, va mucho más allá de Husserl porque el Rostro no es un fenómeno por el cual la intencionalidad de la conciencia me lo presenta, el Rostro no aparece como la fenomenología describe a los entes y, por ese motivo, la entrada al Rostro del Otro no es otra cosa que la entrada ética. Esta es la que excede los límites impuestos por la fenomenología porque está más allá del ser. Para este filósofo, el Rostro se

re-vela y nunca es posible describirlo morfológicamente porque ya al hacerlo lo estamos circunscribiendo y conceptualizando y lo tomo como un objeto. Por eso, el Rostro no es percepción que reduce a la conceptualización y anula la alteridad, sino que es una relación sin relación. Levinas dice que el Rostro es lo más vulnerable porque está desnudo y es, en este sentido, indeterminación.

Según Levinas (1998), entendida desde esta nueva inteligibilidad que abre a partir de la relación ética con el otro, la palabra Dios puede ser una palabra significativa pese a su anunciada muerte. Para el lituano-francés, “en el otro se da la presencia real de Dios. En mi relación con los demás escucho la Palabra de Dios. No es una metáfora, no es únicamente de extrema importancia, es literalmente verdadero. No digo que el otro sea Dios, sino que en su Rostro escucho la Palabra de Dios” (1993: 135). Levinas no afirma que el Otro es Dios, ni que sea su imagen, ni su ícono. Pero en el rostro, que es interpelación a la responsabilidad, está la huella del paso de Dios, pero un “Dios sin onto-teo-logía”, arrebatado tanto de la “objetividad de la presencia y del ser” (1993: 242; 263).

La religión, desde esta perspectiva, es la relación social, es decir, la relación con el Otro en un vínculo que no es representación ni la comprensión y que refleja el infinito de los Rostros del Otro. Escribe Levinas: “Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad” (1977: 64).

### **3.1.1. De Levinas a Scannone**

Scannone encuentra en la conversión del pensar propuesta por Levinas una posibilidad de pensar filosóficamente a Dios “después de Auschwitz” (Metz. Moltmann) e inscribe su reflexión en este giro ético-metafísico a la visión clásica de lo religioso y de Dios.

Sin embargo, Scannone formula una crítica a Levinas: cuando el lituano-francés habla del Otro y del Rostro del Otro pareciera que, frente a su desnudez, a su vulnerabilidad y, especialmente, frente a la imposibilidad del conocimiento que presenta porque cuando lo conozco lo reduzco a un concepto, el Otro aparece como una enteleguía imposible de visibilizar y no como alguien concreto y real. Para hacer frente a este riesgo, la propuesta de

Scannone consiste en una nueva conversión, que lleve a partir de la consideración de la presencia real del Otro, desplazándose así desde el Yo y el Otro (Levinas) a un Yo, los otros y el Nosotros (Scannone).

Por ello, si Levinas propone, en nuestros términos, una con-versión del pensamiento, por su parte Scannone propone una *re-con-versión*. Mientras Levinas pone su acento en el otro en cuanto otro desde el aspecto ético, Scannone pone el énfasis en el silenciado, el oprimido, y, especialmente, en el pobre se unen para dar visibilidad al Otro, desde la perspectiva ético-política y cultural. Esta última, es mucho más ajustada hacia una perspectiva de liberación y de sabiduría popular. En otras palabras, es hacer una con-versión y re-con-versión de la visión Divina bajo la mirada en el Otro por la ética y por la praxis del pueblo respectivamente.

Atravesando el camino de la conversión y reconversión parece abrirse un acceso a un Dios que no había muerto, o se hace realidad la posibilidad de, abusando del lenguaje, sus nuevas resurrecciones. Se moviliza una forma de pensar por medio de un nuevo horizonte sobre aquella muerte de lo Absoluto, con la que se comenzó este trabajo, seguida indefectiblemente con el renacimiento de otro Dios que sostiene su mirada en el pobre y en el oprimido y que, a su vez, se acerca a la afirmación de la vida más que al encierro solitario de la especulación.

### **3.2. Una filosofía de la religión situada liberadora e inculturada**

Como afirma Maddonni. “la reflexión acerca de la filosofía de la religión ha estado presente desde el comienzo de la producción de Scannone y atraviesa, enriqueciéndose progresivamente, toda su obra” (2017: 247). La originalidad de esta propuesta de tan largo alcance consiste en emprenderla desde una *filosofía situada*, y por lo tanto una *filosofía de la religión situada*<sup>5</sup>. A pesar de seguir la influencia de las corrientes filosóficas europeas, comenzó la elaboración de líneas propias de pensamiento a la que llamamos una *filosofía*

---

<sup>5</sup> Aquí la originalidad no significa exclusividad. Si bien no es el motivo de este ensayo sin embargo no puedo dejar de mencionar representantes de este período que tuvieron influencia dialógica con Scannone: es el caso del pensamiento de Rodolfo Kusch quien estuvo relacionado con algunos aspectos de la filosofía de la liberación en la Universidad del Salvador y el pensamiento del sabio Enrique Dussel, entre otros.

*situada*, esto es, un filosofar desde la situación social, económica, política y religiosa de América Latina, pero sin renunciar a la pretensión de validez universal<sup>6</sup>.

Ya desde sus primeros pasos filosóficos, Scannone reconoce que la conciencia filosófica del siglo XX exige una profunda revisión de los modos clásicos y modernos de abordar la religión y a Dios, pero a la vez, como señalamos más arriba, gracias a sus avances tiene una “chace” clave. Por ello, en sus primeros escritos, el mismo jesuita dice: “Creemos que el pensamiento filosófico cristiano sobre Dios debe buscar [...] una elaboración nueva, adaptada a la situación nueva del hombre de hoy” (citado en Maddonni, 2020: 461).

Pero no se trata únicamente de un pensar situado en el tiempo, sino también en el espacio, es decir, geo-político-culturalmente. A este lugar geo-político-cultural Scannone lo identificará con América Latina. Para el jesuita “América Latina está en búsqueda de lo nuevo de la historia y de su historia y debe encontrarlo siendo fiel a sí misma sin renunciar a ser fiel a su origen” (citado en Maddonni, 2020: 495). Para poder contribuir a esa búsqueda Scannone concebirá la necesidad de un pensar filosófico nuevo y situado, pero no en un sentido estrictamente geográfico ni como un tema de la filosofía general sino como una de las modulaciones posibles que se define por su historia, por su cultura y por su lugar geopolítico.

En este contexto, Scannone formó parte activa del movimiento del “polo argentino de la filosofía de la liberación” (González y Maddonni, 2018), movimiento que constituyó un nuevo camino de la filosofía en Argentina y en América Latina (Leocata, 2004). Como señala Casali, “bajo este rótulo se constituye a comienzos de la década del 70 en Argentina un grupo de pensadores que se propone renovar la búsqueda de una filosofía latinoamericana

---

<sup>6</sup> A nuestro entender, una de las características distintas de Scannone dentro de los autores del pensamiento latinoamericano es modo asumir el pensamiento filosófico proveniente de otras latitudes; modo que podemos denominar verdadero *diálogo*, que posibilita no dejar de lado la enseñanza de la filosofía anterior sino, por el contrario, tomarla y darle un nuevo sentido. Scannone entiende el diálogo como aquello que: “no busca “conquistar” o “convertir” [...] sino que en total respeto por la persona del Otro busca, por medio del diálogo, que el Otro crezca en libertad, dejando libre a su conciencia en el acercamiento a la verdad” (citado en Maddonni, 2020: 473). Como vemos en esta frase, el sentido del Otro como Otro es, justamente, otro que yo mismo y no pretendo subsumirlo como tampoco ese Otro pretende subsumirme. En esto consiste el diálogo scannoniano: amar la libertad del otro como diferente, pero sin dominarlo y, en un caminar junto a las palabras (el “diálogo” de los griegos clásicos), que nos enriquecen a ambos. A mí y a ti, pero a ti como otro que yo.

mediante la radicalización del examen crítico de la tradición filosófica occidental y de una [...] asunción de un compromiso efectivo con la causa de los sectores socialmente marginados” (Casali, 2008: 230). A partir de este punto, sus objetivos fueron la praxis, la pobreza y el respeto del Otro diferente<sup>7</sup>.

Scannone se lanzó a la construcción de esta filosofía de la liberación poniendo en diálogo el pensamiento cristiano en que se había formado y la corriente fenomenológica, pero con un paso más allá de Husserl y de Heidegger habilitado por el nuevo giro dado por Levinas. Éste, junto a Blondel y su fenomenología *sui generis*, le otorgan un “dinamismo práctico y ético” (Maddonni, 2020: 471) al pensar filosófico fenomenológico. A tal dinamismo, desde América Latina y a partir de lo que llamado re-conversión, Scannone articulará la perspectiva política e histórico, de modo que ya no es un pensar de tipo especulativo que se queda en el pensar mismo, en la abstracción y en la teorización exclusivamente, sino que está conectado fuertemente con la praxis humana, con lo social que permite una re-conversión bajo la sabiduría popular de los pueblos.

Si la ya fenomenología post-husserliana, “fenomenología filosófica” de la religión, abría nuevos caminos para pensar filosóficamente a Dios “después de Auschwitz”, desde la filosofía de la liberación el desafío estará en abrir accesos a pensarla desde lo que simbólicamente ha sido denominado *durante Ayacucho* (Casaldáliga, Gutiérrez). Ya no se trata de dejarse alcanzar por la huella de la trascendencia en el rostro del Otro, sino, en particular, en el rostro del pobre y de los pueblos pobres que luchas por su liberación.

Cabe aclarar que en Scannone esta nueva búsqueda filosófica no se puede escindir de los caminos que tomaba la teología de la época en la región y, especialmente, de las reformas eclesiales formuladas por el Concilio Vaticano II y su recepción latinoamericana en el Documento de Medellín (1968) de los obispos de la región donde, entre otras cosas, se trató

---

<sup>7</sup> Si bien ofreció una praxis de liberación, muchas veces fue confundida con un pensamiento con características propias del marxismo. Considero errado observar el pensamiento marxista en la teología y filosofía de la liberación por motivos que exceden los límites de esta presentación, pero tampoco puedo dejar de expresar que en muchos momentos históricos religiosos y políticos de esa época se los trató de pseudo imitar lo que provocó una gama variada de confusiones quizás no por la idea específica y primigenia de Marx sino por una mirada deformada de un pseudo marxismo.

de trasladar las enseñanzas del Evangelio a la vida social de los pueblos y de acercar las enseñanzas de la Iglesia a las personas comunes. Por eso, de esta forma, la teología se forjó y encaminó dentro de la praxis popular de liberación y puso su vista en los grupos de pobreza y marginación<sup>8</sup>.

Señalemos también que cuando Scannone utiliza la noción “pueblo” lo hace, no sin influencia de Rodolfo Kusch, sabiendo que no la invoca literalmente ni haciendo referencia a la totalidad de los habitantes de una nación sino como un símbolo<sup>9</sup>. Como dice Kusch, retomado por Scannone, pueblo es la “chola sentada en el mercado” y, por eso, el pueblo no es una abstracción que contiene a los individuos en una objetividad universal, sino que es el “sujeto comunitario” concebido como “el pneuma cristiano que otorga el mutuo reconocimiento ético del nosotros”, es el movimiento de una comunidad en los que se encuentran “la fuerza histórica de los pueblos” (Fresia y Maddonni, 2021: 150-151). Es un pueblo situado en el aquí y el ahora, “en la praxis y en el dolor” (Maddonni, 2020: 517). El jesuita mira con nuevos ojos una nueva realidad que de ninguna manera puede ser dejada de lado y que aparece o se des-oculta. Frente a lo que Scannone llama una modernidad dominadora, nos encontramos ahora con una praxis liberadora. Esta nueva mirada ontológica fundamentada en la fenomenología existencial hace que el pensamiento de Scannone empiece a fijarse en la realidad latinoamericana y busque un proceso definitivo de liberación.

### **3.2.1. El Dios de la historia y la praxis de liberación**

En este marco y a partir de la experiencia de Dios que se da en el compromiso de la praxis popular por la liberación, que Scannone propone una nueva forma de pensar que acerque lo trascendente al hombre y a su praxis, es decir, nueva forma de pensar la religión con una visión situada y bajo el manto de una praxis de liberación. De aquí que la filosofía de la religión situada de Scannone intente “poner la reflexión filosófica acerca de Dios al servicio del momento histórico que viven nuestros pueblos” (1976: 188).

---

<sup>8</sup> No puedo dejar de mencionar, aunque a un nivel pastoral, al mártir y beato Enrique Angelelli. Ver, entre otros: Rojo, 2021.

<sup>9</sup> Para el concepto de “pueblo” en Scannone y Kusch, cf. Fresia, 2020.

En clave de filosofía de la religión, podríamos preguntarnos ¿de qué es necesario que se *libere* la filosofía de la religión? De una concepción de Dios que lo acabe reduciendo a una necesidad metafísica o un objeto o concepto manipulable, hasta volverlo en fundamento o legitimación de opresión del otro y de los otros. Frente a ello, Scannone afirma que el Dios vivo, que se descubre tras la muerte de dios, es “el Dios de la historia y la praxis de liberación” (1976: 188ss). Para ello, el jesuita argentino propone articular reflexivamente el momento de sentido propio de la nueva experiencia religiosa latinoamericana que se da cuando desde la apertura a la trascendencia se asume práctica y críticamente la transformación del mundo en una situación de dependencia<sup>10</sup>.

### 3.2.2. Dios desde la sabiduría popular

Pero para Scannone no solo en la irrupción de los rostros oprimidos se da un exceso de sentido, sino también en sus símbolos, ritos y fiestas. De aquí que, junto al lugar central otorgado a la praxis de liberación Scannone valore la sabiduría de los pobres y de los pueblos, de la que el pensamiento filosófico ha de aprender. Para ello el jesuita elabora la categoría de *sabiduría popular*. Ya no es el asombro o la duda el origen del pensar filosófico como ocurrió con la tradición eurocéntrica, sino que el punto de partida nuevo es la sabiduría popular que interpela a un sistema que los excluye.

La sabiduría popular es un saber humano, y por lo tanto universal, pero a la vez inculturado, es decir encarnado en una cultura. Para el jesuita, por su historia este saber universal inculturado se despliega articulando tres horizontes. Estos son: el “estar” de los pueblos originarios, el “ser” de los pueblos indoeuropeos y el “acontecer” de herencia bíblica. Por ello, Scannone, encuentra en la sabiduría popular un “logos” de estructura “tri-unitaria”,

---

<sup>10</sup> Sintetizando los aportes de los escritos liberacionistas de Scannone sobre la filosofía de la religión Luciano Maddonni afirma que “en la primera etapa tomó como punto de partida la nueva experiencia de Dios y el nuevo lenguaje surgidos al dejarse interpelar éticamente por los rostros de los pobres y su praxis de liberación. Es la praxis histórica de liberación la que realiza la mediación entre el lenguaje y la trascendencia religiosa. Se trataba por entonces de articular reflexivamente el momento de sentido propio de la nueva experiencia religiosa latinoamericana que se da cuando desde la apertura a la trascendencia se asume práctica y críticamente la transformación del mundo en una situación de dependencia (Scannone, 1973). Ya desde entonces Scannone advierte que un nuevo lenguaje analógico comprendido analécticamente puede brindar un auténtico lenguaje epocal (posmoderna) y geopolíticamente (dependencia en vías de liberación) situado de la trascendencia” (2017: 247-248).

en el que se articulan interdependientemente la identidad, necesidad, inteligibilidad, eternidad, propias del horizonte del *ser*; junto con la alteridad, gratuidad, misterio y novedad característicos de la perspectiva del *acontecer*; y la ambigüedad, destinalidad, abisalidad e imprevisibilidad como notas del *estar* (1990: 52).

Es convicción de Scannone que el corazón de la sabiduría popular es la religiosidad popular. De aquí que este pensar le permite al jesuita replantear la racionalidad y su consecuencia inmediata que es el re-planteo filosófico de Dios. No solo la irrupción de los pobres y la praxis ético-política de liberación que ellos provocan *da que pensar*, sino también su sabiduría popular *da que pensar* a Dios. Por ello, Scannone ofrece pistas para acercarse reflexivamente a “Dios a partir de la sabiduría popular” (1990: 69), o, mejor aún, “Dios desde la sabiduría popular” (1990: 70), al que le llega mediante una *filosofía de la religión inculturada*.

Para Scannone, esta *filosofía de la religión inculturada* permite redescubrir la “dimensión crónica y numinosa de la trascendencia divina” (1990: 68).

### **3.2.3. Dios desde las víctimas**

El Dios que no muere con el grito nietzscheano o, mejor, que se deja ver vivo gracias a ese grito es un Dios cuya visión sea “desde las víctimas” (2005: 103). Scannone dirá que eso solo es posible bajo una racionalidad nueva que nos va a permitir realizar la re-conversión para re-comprender la pregunta por Dios. Esta nueva racionalidad debemos entenderla no como la soberanía de la “razón ilustrada” y centro del ser sino como aquel horizonte sin fin que ilumina a la víctima, a la diferencia y, a la alteridad, en contraposición al binomio de identidad y totalidad. Scannone tiene como eje de su pensamiento lo que él llama “los límites éticos de lo humano” (2005: 105) que se encuentran insertos en la praxis, tanto económica, cultural y social.

Pero este trabajo no es fácil y por eso es necesario pasar la noche de la “ilusión trascendental”, de la substanciación y objetivación y de la onto-teo-logía heideggeriana. Ver a las víctimas y enfrentarse a ellas cuestiona cualquier intento de totalización desde el pensar

y desde la praxis por eso, Scannone abre la última puerta desde donde deja entrar la luz: a Dios se lo conoce realmente con la apertura hacia los otros y la respuesta responsable ante su pasión injusta (2005: 107). En efecto, nuestro filósofo nos está diciendo que en la alteridad y, en especial, en el pobre se gesta una nueva comprensión de la trascendencia de Dios. Bajo esta mirada, el punto de partida ya no es la divinidad sino las víctimas de la injusticia. Sin embargo, como lo expresé anteriormente, la clave del pensamiento desde el pobre y las víctimas de la injusticia debemos verlo, en nuestra América, desde su sabiduría popular. En este punto radica la novedad scannoneana. Es un renacer inverso al de la tradición como una reflexión situada que nos ayuda a descubrir y comprender el sufrimiento del Otro y con él poder arribar al Misterio de Dios. Ya no se parte desde la exclusiva función de la razón ni de la metafísica basada en la sustancia hacia el Misterio divino, sino que el punto de partida existencial es el del doliente, el que sufre, el oprimido, el pobre y su sabiduría expresada en símbolos. Para nuestro jesuita, la profundidad de esta re-conversión hunde las raíces en los Otros en cuanto son los Otros y, especialmente, cuando esos Otros muestran su mirada justamente como los pobres, los huérfanos y los enfermos. En este sentido, dice que “la pasión del Otro se hace pasión propia a través de la com-pasión y misericordia [...] de un nuevo pensamiento com-pasivo aún en cuanto pensamiento” (2005: 113).

Esta lupa de Scannone inaugura una posibilidad de un nuevo sentido que permite reconocer la alteridad del Otro que sufre permitiendo que ese Otro siga siendo Otro sin el sometimiento totalizador. Ahora bien, este paradigma es explicado por el jesuita en forma *analéctica*, es decir, por una determinación históricamente abierta<sup>11</sup>. En el método analéctico combina, por un lado, la analogía, a la cual recupera como una herramienta para la trascendencia y para no caer en la univocidad ni en la equivocidad, es por medio del movimiento afirmación-negación-eminencia que le permite hablar de Dios sin un sentido de unicidad ni equivocidad y negando el contenido categorial de la sabiduría. Por el otro, con la dialéctica, como una síntesis que se cierra a la novedad y, por lo tanto, no puede acceder al misterio. De esta forma, el planteo de Dios desde las víctimas visualiza la vulnerabilidad de Dios porque este, al crear la libertad del hombre por la cual acoge al otro y responde por él,

---

<sup>11</sup> Como han señalado algunos autores la *analéctica* constituye uno de sus aportes más significativos y potentes; cf. Maddonni y Zielinski, 2017. Para un primer estudio de la analéctica, sus motivos, fuentes y alcances cf. Maddonni, 2020: 567ss.

se hace visible en su propia debilidad con la potencia del amor, con la compasión y la misericordia que les son propias. Es el Rostro del Otro-víctima de la injusticia que interpela y se constituye en el disparador efectivo de la compasión y de la justicia. Por eso la clave para nuestro filósofo es el amor y la gratuidad del don del bien. Hay una unidad plural con Dios que lo hace “gratuitamente vulnerable a la pasión y compasión” (2005: 124).

Una de las relecturas más potentes y provocadoras de la filosofía de la religión liberadora e inculturada de Scannone es la relativa a la omnipresencia divina (2005: 147ss). ¿Dios puede o no habitar entre los hombres sin atentar contra su trascendencia? Se pregunta el jesuita. Si esto es de esta forma nos permite afirmar que este Dios, que para Nietzsche había muerto, en realidad está más vivo que nunca porque lo sagrado se hace concreto en la vida humana y, particularmente, en el ámbito de su acción por lo cual podemos decir que el Misterio irrumpe en la vida y en la praxis humana. A su vez, la praxis del hombre habita en el Misterio. Es una acción mancomunada entre el Misterio y la acción humana, en la cual, el Misterio no deja de ser tal y la acción humana es vista como el Otro que accede a ese Misterio a través de la alteridad, por el dolor, por la opresión, por la pobreza. Para Scannone, puede decirse que Dios habita en toda y en cada experiencia humana. Esto es lo mismo que decir que la presencia divina es la misma en los diferentes lugares y épocas y se hace carne en formas muy variadas en cada época y en cada espacio, pero sin perder su “identidad plural y analógica” (2005: 268). Dios está en cada hombre, en cada institución, en cada persona y su bondad e inmensidad es plural y situada en coordenadas témporo espaciales. En este sentido, Scannone libera la inmensidad y la universalidad de Dios mediante un “*habitar plural y cualitativo* en los pueblos y sus culturas y en los hombres singulares” (2005: 269).

#### **4. Palabras finales**

Frente a este nuevo amanecer en el que Dios es la universalidad situada en cada hombre y en cada lugar con una comunión con la opción preferencial por los pobres, me pregunto ¿cómo podemos decir entonces, como lo afirmó en su momento Nietzsche, que Dios ha muerto? Este Dios, cuya muerte era anunciada por el loco y que encarnaba tanto al Dios cristiano como al Dios de una metafísica de la sustancia, en realidad re-nace mediante los rayos numínicos de la filosofía y teología de la liberación que se proyectan, de forma

acogedora, hacia el Misterio plural de los hombres y bajo la mirada de la sabiduría profunda de los pueblos en cada lugar y en cada época.

Por eso y, a pesar de Nietzsche, ¡Dios no ha muerto! De la mano de la filosofía de la religión situada, liberadora e inculturada de Scannone se abre así una nueva chance para pensar filosóficamente el Misterio del Dios vivo, no sólo en el “mundo adulto” como reclama el pensamiento contemporáneo (Bonhoeffer), sino también *después de Auschwitz* (Metz, Moltmann), y sobre todo *durante Ayacucho* (Casaldáliga, Gutiérrez) que exigen las víctimas históricas de América Latina<sup>12</sup>.

### **Bibliografía:**

- Bramajo, E. (2017). *Nietzsche y el nihilismo*, Buenos Aires, Editorial Prometeo.
- Casali, C. (2008). “Filosofía de la liberación” en Biagini, H., Roig, A.; *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 230-232.
- D’lorio, P. (1986). *El viaje de Nietzsche a Sorrento*, España, Editorial Gedisa.
- Domergue, T. (2020). “Dios en el pensamiento de Scannone. La influencia de M. Heidegger y la novedad de la Filosofía Latinoamericana”. *Revista de Filosofía Open Insight*, vol. XI, núm. 21, pp. 113-134.
- Fresia, I. A., Maddonni, L. (2020). *Estar con lo sagrado. Kusch-Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión*, Buenos Aires, Editorial Ciccus.
- Fresia, I. A., Maddonni, L. (2021). *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción a Juan Carlos Scannone*, Buenos Aires, Editorial Ciccus.
- González, M. Maddonni, L. (2018). “La filosofía de la liberación en su «polo argentino». Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975”. *Cuadernos del CEL*, Vol. III, nro.5, pp. 63-71.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*, España, Editorial Alianza.
- Husserl, E. (1998). *Investigaciones lógicas I*, Madrid: Alianza Editorial.
- Kusch, R. (1999). *América profunda*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

<sup>12</sup> Este texto surgió como trabajo final de la cátedra “Filosofía de la religión”, a cargo del Prof. Luciano Maddonni, en la Universidad del Salvador. A su propuesta de lectura del pensamiento scannoneano debemos la hipótesis directriz de este trabajo.

- Leocata, F. (2004). *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires.
- Levinas, E. (2013). *Escritos inéditos 1. Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio y Notas filosóficas diversas*, Madrid, Editorial Trotta.
- Levinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Editorial Pre-Textos.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Editorial Sígueme.
- Maddonni, L. y Zielinski, J. M. (2017). “El sufrimiento se experiencia de "muchas maneras" o acerca de cómo pensar ana-dia-lécticamente la liberación”. *Cuadernos del CEL*, Vol. II, nro. 3, pp. 24-38.
- Maddonni, L. (2017). “Filosofía de la religión desde la sabiduría popular. El aporte de Juan Carlos Scannone” en H. F. Roda y N. Heredia (comps.), *Filosofía de la liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy, 2017, pp. 239-254.
- Maddonni, L. (2020). La eclosión liberacionista en Scannone (1967-1972)”. En Marcelo González y Luciano Maddonni, *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone* (pp. 401-630), Buenos Aires, TeseoPress.
- Nietzsche, F. (2014). *El anticristo*, Madrid, Editorial Alianza.
- Nietzsche, F. (1988). *La gaya ciencia*, Madrid, Editorial Akal (traducción de Charo Greco y Ger Groot).
- Palasciano, G. (2023). “Elementi per una contestualizzazione della filosofia della religione di Juan Carlos Scannone. Una rassegna critica della letteratura specialistica”. *Rosmini Studies* 10.
- Palacio, M. (2007). “Emmanuel Levinas: El sujeto destituido. La subjetividad constituida”, *Stromata* 63, 1/2, pp. 115-123.
- Abdul Karim Paz, A. K. (2005), “Dios no ha muerto. Las concepciones erradas de Dios mueren”. En: Pinkler, L., *La religión en la época de la muerte de Dios* (pp. 121-136), Buenos Aires, Editorial Marea.

- Pinkler, L. (2009). “La época de la muerte de Dios”. En: *La religión en la época de la muerte de Dios*. Buenos Aires, Editorial Marea.
- Rojo, R. (2021). *Angelelli. La vida por los pobres*, La Rioja, Argentina, Editorial Nexo comunicación.
- Scannone, J. C. (1971). “El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendida desde su historia”. *Teología* 19, pp. 88-94.
- Scannone, J. C. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Scannone, J. C. (2005). *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona, Editorial Anthropos.

## LA ECLESIOLOGÍA EN UNA IGLESIA CREIBLE. APORTES CRÍTICOS DE LA TEOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO

Diego Pereira Ríos<sup>1</sup>  
ORCID: 0000-0002-2202-915X  
[pereira.arje@gmail.com](mailto:pereira.arje@gmail.com)

### Resumen:

El presente trabajo es una síntesis de mi tesis de Maestría en Teología Latinoamericana de la UCA de El Salvador, defendida en el mes de noviembre de 2023. En este texto procuramos mostrar la importancia que tiene todo el trabajo y la obra heredada de Juan Luis Segundo, no sólo para la teología latinoamericana, sino para la Iglesia Universal y todo el cristianismo. Segundo es un pensador y un teólogo con una cultura general impresionante. En sus escritos se aprecian múltiples influencias, que se entretajan en un todo orgánico: la literatura clásica, el arte, la filosofía existencialista, los maestros de la sospecha (Marx y Freud), la teología de Karl Rahner, la visión evolucionista de Teilhard de Chardin, la teoría sistémica de Gregory Bateson basada en la física y la biología, entre otras. El trabajo de Juan Luis Segundo lo podemos ver como un esfuerzo por promover una mayor conciencia de la Iglesia respecto de su misión y de su continua renovación y accionar teológico y pastoral. Consecuente con *Gaudium et Spes*, Segundo procuró desde sus estudios e investigaciones generar un debate abierto y transparente para que toda la Iglesia alcance una mayor fidelidad a su misión en continuo diálogo con el mundo. Sus diversas y ricas intuiciones podemos encontrarlas en una amplia y compleja bibliografía, que también le llevó a cuestionar la necesidad de una reforma estructural de la Iglesia, en cuanto a la relación de sus miembros y sobre las diversas responsabilidades que le caben a los distintos grupos eclesiales con miras a promover un mundo más justo y solidario.

**Palabras claves:** Juan Luis Segundo, eclesiología, iglesia, teología, liberación.

## A ECLESIOLOGIA EM UMA IGREJA ACREDITÁVEL. CONTRIBUIÇÕES CRÍTICAS DA TEOLOGIA DE JUAN LUIS SEGUNDO

### Resumo:

O presente trabalho é uma síntese de minha tese de mestrado em Teologia Latino-Americana cursada na UCA de El Salvador, defendida em novembro de 2023. Neste texto, tentamos mostrar a importância que toda a obra e o legado de Juan Luis Segundo têm, não apenas para a teologia latino-americana, mas também para a Igreja Universal e para todo o cristianismo.

---

<sup>1</sup> Profesor de Filosofía y Religión en Enseñanza Media (Uruguay), Magister en Teología Latinoamericana, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) El Salvador. Actualmente es doctorando en Filosofía en la Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), bolsista Programa CAPES, ciudad de Toledo-PR, Brasil. Es autor de ocho libros, el último titulado “La eclesiología en una Iglesia Creíble. Aportes críticos de la teología de Juan Luis Segundo”, (Brasil, Instituto Quero Saber, 2024), que se presenta sintéticamente en este artículo. Link del libro: <https://www.institutoquerosaber.org/editora92>

Segundo é um pensador e teólogo com uma cultura geral impressionante. Em seus escritos é possível ver múltiplas influências, que se entrelaçam em um todo orgânico: literatura clássica, arte, filosofia existencialista, os mestres da suspeita (Marx e Freud), a teologia de Karl Rahner, a visão evolutiva de Teilhard de Chardin, a teoria sistêmica de Gregory Bateson baseada na física e na biologia, entre outras. O trabalho de Juan Luis Segundo pode ser visto como um esforço para promover uma maior consciência da missão da Igreja e de sua contínua renovação e ação teológica e pastoral. Em consonância com a *Gaudium et Spes*, Segundo buscou, por meio de seus estudos e pesquisas, gerar um debate aberto e transparente para que toda a Igreja pudesse alcançar maior fidelidade à sua missão no diálogo contínuo com o mundo. Suas diversas e ricas intuições podem ser encontradas em uma ampla e complexa bibliografia, que também o levou a questionar a necessidade de uma reforma estrutural da Igreja, em termos do relacionamento de seus membros e das várias responsabilidades dos diferentes grupos eclesiais, com o objetivo de promover um mundo mais justo e solidário.

**Palavras chave:** Juan Luis Segundo, ecclesiology, igreja, teologia, libertação.

## THE ECCLESIOLOGY IN A CREDIBLE CHURCH.

### CRITICAL CONTRIBUTIONS OF THE THEOLOGY OF JUAN LUIS SEGUNDO

#### **Abstract:**

The present work is a synthesis of my Master's thesis in Latin American Theology at the UCA of El Salvador, defended in November 2023. In this text we try to show the importance of all the work and the work inherited from Juan Luis Segundo, not only for Latin American theology, but for the Universal Church and all Christianity. Segundo is a thinker and theologian with an impressive general culture. His writings show multiple influences, which are interwoven in an organic whole: classical literature, art, existentialist philosophy, the masters of suspicion (Marx and Freud), the theology of Karl Rahner, the evolutionary vision of Teilhard de Chardin, the systemic theory of Gregory Bateson based on physics and biology, among others. The work of Juan Luis Segundo can be seen as an effort to promote a greater awareness of the Church regarding its mission and its continuous theological and pastoral renewal and action. Consistent with *Gaudium et Spes*, Segundo sought from his studies and research to generate an open and transparent debate so that the whole Church could reach a greater fidelity to its mission in continuous dialogue with the world. His diverse and rich intuitions can be found in a wide and complex bibliography, which also led him to question the need for a structural reform of the Church, in terms of the relationship of its members and the different responsibilities of the different ecclesial groups with a view to promoting a more just and solidary world.

**Keywords:** Juan Luis Segundo, ecclesiology, church, theology, liberation.

## Introducción

Este trabajo es un intento de rescatar el pensamiento y los aportes de uno de los más grandes teólogos latinoamericanos del siglo XX, como lo fue Juan Luis Segundo. Lo hago particularmente desde su crítica a ciertas eclesiologías. Sus búsquedas y cuestionamientos, como también sus intuiciones y denuncias, fueron siempre complementados por propuestas teóricas y prácticas que procuraron suscitar reflexiones que pudieran favorecer el discernimiento para llevar una propuesta pertinente al mundo en términos generales. Partiendo del contexto uruguayo Segundo se preocupó por integrar a los conocimientos filosóficos y teológicos con los avances de la ciencia y los estudios acerca de la cultura -sobre todo desde la sociología-, que lo llevaron a tener una profunda y preclara mirada de la realidad, y con ello logró identificar las dificultades y limitaciones de la Iglesia para llevar a cabo su misión. A su vez cuestionó, con destacada honestidad intelectual, los modelos eclesiales que no respondían al proyecto que entendemos, impulsó Jesús.

La teología de Segundo, en especial la desarrollada en su crítica eclesiológica, se convierte hoy en un gran aporte para el camino hacia la Sinodalidad impulsada por el Papa Francisco y puesta en acción por las Conferencias Episcopales Latinoamericanas. Desde el comienzo de su pontificado, Francisco dejó en claro que: “El Concilio Vaticano II presentó la conversión eclesial como la apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo [...] Hay estructuras eclesiales que pueden llegar a condicionar un dinamismo evangelizador; igualmente las buenas estructuras sirven cuando hay una vida que las anima, las sostiene y las juzga. Sin vida nueva y auténtico espíritu evangélico, sin «fidelidad de la Iglesia a la propia vocación», cualquier estructura nueva se corrompe en poco tiempo” (EG 26). El esfuerzo realizado por Segundo por examinar el proceder de la Iglesia ante los dinamismos eclesiales que, en determinados momentos de la historia distorsionaron la esencia misma de la Iglesia, lo llevaron a percibir diversas crisis que la acuciaban y que le exigían un esfuerzo teológico para desarrollar una auto-crítica que contribuyera a clarificar su misión en la historia, de la que habla Francisco. Para eso veía necesario el desarrollo de una fe madura, dialogante, crítica y comprometida.

## 1. La Iglesia como fermento en la masa del mundo

Segundo plantea una dicotomía entre entender a la Iglesia como masa y como minoría<sup>2</sup>. Debemos aceptar que desde el comienzo del cristianismo, desde aquella pequeña comunidad seguidora de Jesús hasta la actualidad, los cristianos nos vemos enfrentados a esta contradicción de ser muchos o pocos. Contradicción que la experimentaremos en el interior de nosotros mismos a nivel individual y también como Iglesia. Como dice Murad: “la masa tiene su contribución positiva en el contexto de la economía energética, automatizando y simplificando comportamientos en un sector, para que el sujeto pueda ser creativo en otros” (Murad, 1994: 165). Esto es, en algún aspecto, las personas se comportan como masa pues depositan su energía en otro donde necesita comportarse como minoría. Desde este punto de vista no se puede minusvalorar a la masa ni rechazar los dinamismos personales que entran en juego a nivel personal. En este sentido dirá Segundo que

Si la historia debe tener un sentido en Cristo, tiene que tener una continuidad a través de esa fuerza sociológica que constituye las masas. Es menester, por lo tanto, que en la recapitulación de la historia de Cristo entre todo lo masivo que ha impulsado la historia. Aun ese rechazo de que nos habla la perspectiva de Juan (Segundo, 1962: 71).

Partiendo del evangelio vimos que Jesús llamó a unos pocos y los mandó a continuar su misión, haciéndolos entender que su propuesta siempre fue clara en que el reino de Dios es para todos, aunque sean pocos los elegidos para colaborar conscientemente. Como afirmó Ratzinger:

Cualquier salvación que puede darse para los hombres, estriba en este intercambio fundamental entre Cristo, el Uno, y nosotros, los muchos; y admitir esto es la humildad de la fe... A los pocos que constituyen la Iglesia se les ha encomendado, en prosecución de la misión de Cristo, la representación de los muchos, y la salvación de unos y otros acontece únicamente en su mutua

---

<sup>2</sup> Dedicará un libro tratando sobre el tema: *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación* (1973). En sus trabajos posteriores seguirá reflexionando acerca de sus primeros hallazgos.

coordinación y en su común subordinación bajo la gran representación de Jesucristo, que los abarca a todos. Ahora bien, si la humanidad se salva en esta representación por Cristo y en su prosecución mediante la dialéctica de los pocos y de los muchos, ello quiere decir también que todo hombre y sobre todo los creyentes tienen su función ineludible en el proceso general de la salvación de la humanidad (1972: 370).

Segundo dirá que no podemos dividir la realidad en masas y minorías, sino que deberemos hablar de “conductas masificantes” y “conductas minoritarias” presentes en cada persona, en la sociedad y, por consiguiente, dentro de la Iglesia, donde se da una relación de interdependencia. Tanto las mayorías como las minorías de ven íntimamente implicadas en el proceso de salvación.

Continuemos con la imagen de esa minoría como *fermento* en la masa del mundo, imagen que se desprende de los evangelios: “El reino de los cielos se parece a la levadura: una mujer la toma, la mezcla con tres medidas de harina, hasta que todo fermenta” (Mt 13, 33), o también Lucas: “¿A qué compararé el reino de Dios? Se parece a la levadura que una mujer toma y mezcla con tres medidas de masa, hasta que todo fermenta” (13, 20-21). No podemos identificar esa pequeña comunidad que es la Iglesia con el reino, pero esa minoría que la conforma debe hacer presente al reino de Dios en el mundo. De todas maneras, el evangelista Juan coloca en boca de Jesús lo siguiente: “Si el mundo los odia, sepan que primero me odió a mí. Si ustedes fueran del mundo, el mundo los amaría como cosa suya. Pero, como no son del mundo, sino que yo los elegí sacándolos del mundo, por eso el mundo los odia” (Jn 15, 18-19). Según Garzón, con ello percibimos:

que se ve a la Iglesia en la función de fermento, encontrando un ejemplo en el Evangelio de San Juan, donde los discípulos no son, pero están en el mundo y allí deben cumplir, desde la minoría que son, una función de transformación en relación al mundo, que sería la masa, no en su condición negativa, sino en cuanto que es el contexto necesario que le permite al hombre vivir (Garzón, 2014: 39).

Siendo el mundo el lugar de la realización del reino de Dios, esa minoría llamada a ser fermento, no puede rechazarlo. Como afirmó Juan Luis Segundo:

Jesús viene a salvar al mundo, no a juzgarlo. Pero la luz con que lo salva introduce, precisamente para salvar, el discernimiento, la crisis, el juicio -todos sinónimos de la palabra original griega- en la estructura cerrada, conservadora, a-histórica, de una sociedad que se rehúsa a cualquier novedad (Segundo, 1973: 45).

Y sabiendo que es el amor el don de Dios al hombre, ese fermento se revelará en la humanidad en un continuo *estar-siendo* amor, incluso en las situaciones más injustas, donde se pondrá en juego la capacidad de esa minoría en no actuar mecánicamente como la mayoría, sino que hará siempre un esfuerzo imaginativo de renovación. El cristianismo es entonces quien llevará el mensaje del amor verdadero con todas sus exigencias: “El más complejo, el más tenso de los ideales, el que insiste en un extremo y en el otro con la misma firmeza: justicia y caridad, esperanza y tenacidad, institución y espíritu, comunidad y universalidad” (Segundo, 1962: 74).

En esta imagen del fermento, cabe aquí la advertencia de San Pablo que Segundo pondrá sobre la mesa frente a las minorías eclesiales que ven en ese llamado de Jesús una cierta predilección especial que percibirse como aristocracia. Advierte San Pablo a los Corintios: “El orgullo de ustedes no es razonable. ¿No saben que con un poco de levadura fermenta toda la masa? Despójense de la levadura vieja para ser una masa nueva, porque ustedes mismos son los panes sin levadura” (1ª Cor 5, 6-7). En estas palabras de San Pablo hay una doble advertencia: primero, la necesidad de tomar conciencia de que la comunidad a la que se dirige se consideraba fermento -esto es minoría- aunque se han convertido en masa. Por eso, no pudrían jactarse de lo que son pues si habían sido llamados por la predicación de Pablo también deberían estar prestos a renovarse continuamente en el Señor. En segundo lugar, intenta hacerles ver que, al ser levadura vieja, caen en el error de considerarse superiores que los demás, como quienes saben muy bien lo que deben hacer, pero seguramente cerrándose sobre sí mismos. Este mismo peligro lo ve claramente Juan

Luis en la Iglesia, pero no sólo en la jerarquía, sino también en las diversas comunidades cristianas.

Siguiendo a Ortega, Segundo planteaba el peligro de entender esa minoría dentro del status social, lo que equivale a sentirse elegida y la más capacitada en algún sentido para considerarse como un tipo de aristocracia. Muchas veces en la historia, y como fruto de los diversos regímenes políticos, la Iglesia ha sido entendida como aristocracia, como aquellos que han sido elegidos por Dios para juzgar al mundo y así, autoperibirse como una elite. Dirá Segundo: “Claro está que entre las barreras que hoy separan de la Iglesia a mucha gente, las hay claramente indebidas y aun opuestas al mensaje, pues hacen de la comunidad eclesial algo que sólo se alcanza con dinero, cultura y poder (Segundo, 1968: 129). Siempre que la Iglesia caiga en alguna clase de egoísmo, de autorreferencia ante el mundo, que se arroje poderes que no le competen, “se está pagando tributo a una concepción aristocrática, en sentido peyorativo, del cristianismo” (Segundo, 1968: 129).

Esta es la advertencia, tanto de San Pablo como de Juan Luis Segundo: es necesario renovar continuamente el fermento interior so pena de ir convirtiéndonos en masa. Y esto no es otra cosa que vivir en una continua conversión de nuestra fe, volviendo siempre al ejemplo de Jesús en el evangelio. Para Segundo “La conversión religiosa de una minoría cristiana constituye un fermento y un fermento necesario de todo cambio político que pretenda de una manera u otra, caminar hacia la utopía del Reino” (Segundo, 1973: 58). Si no se procura esta continua conversión de la minoría, si no se convierte de continuo en fermento, se corre el peligro de querer dominar y someter a la masa, o al menos dirigirlas desde afuera (Lenin) sin entrar en ella. Por eso “El problema mayor, empero, no radica en las masas, sino en las minorías que aceptan la tentación de dominarlas, de manipularlas, de mantenerlas en estado de masa” (de Santa Ana, 1997: 83) y dice Segundo que “Si la existencia misma de la Iglesia es ser fermento (GS 40) de la masa, sal de la comida, luz para todos los que habitan la casa humana, la comunidad eclesial debe aceptar las exigencias que brotan de su función” (Segundo, 1968: 125).

El signo de las minorías –de esos pocos que se animan a la conversión continua por medio del amor- es para Jesús el servicio (“El Hijo del Hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos”, Mc 10, 45). Por eso dirá Juan Luis Segundo que “El que llamemos o no élites –con su matiz peyorativo- a tales minorías dependerá, en buena lógica, de que pongan o no al servicio de las masas la difícil capacidad adquirida o, por mejor decir, en vías de adquisición” (Segundo, 1975: 236). Este “en vías de adquisición” refiere a esa conversión continua y necesaria en cualquier comunidad cristiana. Pero, si la Iglesia quiere ser fermento deberá superar el asistencialismo que normalmente vemos, o lo que conocíamos como caridad, para ofrecer al mundo un claro servicio que apunte a la salvación. Si en la Iglesia se llevan adelante puras acciones que no van más allá de una cierta comodidad, como cuando se cuida de hacer las cosas de determinada manera “porque siempre se hizo así”, si no desarrollamos la capacidad de dejarnos afectar por la verdadera necesidad de la masa, nos encerraremos en una mentalidad elitista.

Segundo intentó sistematizar el concepto de Iglesia como fermento en la masa planteando cuatro puntos: la esencia de las exigencias evangélicas son minoritarias, que esas exigencias van en función de toda la humanidad, que esta liberación supera la necesidad cuantitativa y por eso no deben rebajarse las exigencias para conservar a la masa y, por último, que el proyecto minoritario implica crear nuevas formas de energía que cambien las conductas adormecidas y mecanizadas en posibilidades minoritarias (Segundo, 1975: 260). Con ello quiso demostrar que, si la Iglesia cae en el activismo o en determinadas costumbres arguyendo que “siempre se hizo así”, se corre el riesgo de no desarrollar la sensibilidad necesaria para afectarnos por las necesidades de la masa. Ser una Iglesia fermental implica que “Desde ahora en adelante habrá que mostrar el Catolicismo a cada hombre, recurriendo a lo que en él hay de más profundo, de más personal, de más heroico, en lucha libre con todos los demás sistemas que pretender explicar y orientar su vida” (Segundo, 1962: 76), debido a que muchos otros sistemas –sean de creencias religiosas o políticas- buscarán manipular a la masa. Esto hará necesario que la Iglesia se mezcle con la masa sin perderse, para provocar desde dentro un nuevo porvenir para el ser humano.

Como afirma Garzón: “la Iglesia no tiene un carácter de universalidad (masa) numérica, sino que su fundamento de universalidad se comprende desde la efectividad en su misión de salvación, que tiene que ver con su carácter de fermento” (Garzón, 2014: 39). Ser ese elemento que ayude a tomar conciencia a la humanidad de la liberación que no le permite caminar a su plena realización es parte de la tarea de la Iglesia. Por eso “la actitud minoritaria cristiana percibe de ordinario, el elemento masa, y actúa sobre él en el momento y en la hora apropiados” (Murad, 1994: 167), al menos podemos aspirar a que así sea. De ahí la atención vigilante hacia los signos de los tiempos en la historia humana. Aquí Segundo propone la misión fundamental del cristianismo:

No es la hora de la revancha, sino la hora de cumplir la función para la cual ha sido hecho: para mostrar a los hombres de buena voluntad que caminan hacia una solidaridad mayor, exigencias siempre más vastas de ese amor real, que viene de Dios...El Cristianismo es esencialmente fe y amor, pero es también esperanza (Segundo, 1962: 80).

La misión de la Iglesia entendida como fermento significa un gran cambio de mentalidad al interior del cristianismo, donde pueda aceptarse con cierta paz, que ella es hoy una propuesta más de salvación entre muchas. Esto nos desafía a buscar una nueva comprensión de lo que implica ser cristiano, entendiendo a éste como integrante del fermento en la masa.

Desde el planteo de Juan Luis Segundo, deberemos rechazar toda conducta masificadora, cada vez que ella aparezca, pues siempre están surgiendo propuestas o mentalidades que denotan nuevas conductas masificantes. También debemos velar por no creernos una pequeña elite aristocrática que goza de ciertos privilegios –aunque sean estos entendidos desde el plano espiritual o religioso- y combatir las conductas sectarias o las falsas creencias de que el mundo se salvará por nuestros méritos. Para Segundo, ser fermento en la masa implica partir del Jesús de Nazaret quien anunció la salvación en condiciones adversas y que supo que muy pocos acogerían su mensaje, aunque ese fermento intentaría llevar la

salvación para todos. Esa misión fue encargada a unos pocos que conscientemente habrían de llevarla adelante con entrega y decisión.

## **2. La conjunción de lo particular y lo universal en la Iglesia**

Al igual que cuando referimos a la Iglesia como minoría o como masa, también lo particular y lo universal pueden plantear un cierto dualismo en la comprensión al interior de la Iglesia, pero también apuntando a su misión, hacia el exterior de ella. Cabe notar que Segundo tuvo claro esta posibilidad de error:

La realidad universal y la realidad particular de la Iglesia parecen oponerse de la misma manera que las dos líneas de pensamiento relativas a la salvación: la que le atribuye a un factor universal como es el amor, y la que la atribuye a un factor particular como es la entrada y permanencia en la comunidad (Segundo, 1968: 26).

Siguiendo a Segundo, entre lo particular y lo universal, debemos llegar a una cierta *síntesis* que conjugue ambas dimensiones, y notemos que esta síntesis existe. Partiendo de que el cristiano es el que sabe, a quien se le han revelado los secretos del reino, también sabe que no basta ser miembro activo dentro de la comunidad eclesial sino que debe ser un miembro activo dentro de la comunidad humana procurando en todo la salvación de sus prójimos mediante la solidaridad y el amor. Pues, como afirma Segundo, “Porque si él es creyente, es precisamente por haber aceptado la Revelación de ese plan universal que culmina en el juicio” (Segundo, 1968: 26).

Dirá Segundo que “hay algo que comienza con Cristo y que va únicamente hacia el futuro: es la revelación de ese plan que llega a todos los tiempos” (Segundo, 1968: 27). Si este plan existía desde el comienzo, ¿cómo entender una Iglesia que se encerró en sí misma, llegando a la afirmación -en otros tiempos- de que fuera de la Iglesia no hay salvación? ¿Cómo entender la primacía de lo particular sobre lo universal, una vez esto explicado? Para Segundo tiene que ver con un proceso de maduración de la fe que cada vez más podemos

percibirlo presente en la conciencia de los cristianos. Para esto, Segundo recurre nuevamente a Pablo, en la Carta a los Romanos, para explicar con claridad el plan divino:

Así, el plan de Dios consistiría en llevar a los hombres de «fe en fe» a la justicia (1, 17) y podríamos de esta manera abarcar de una sola mirada todo el proceso, desde su «tesis» universal, pasando por su «antítesis» particular, hasta su «síntesis» donde la universalidad recobrada se encarna en la singularidad de Jesucristo (Segundo, 1982: 462).

De alguna manera, desde las afirmaciones absolutas creídas y pronunciadas por la Iglesia en formulas dogmáticas, pasamos hoy a una nueva comprensión que conjuga mejor lo particular dentro de lo universal, y la conjunción de lo universal y lo particular. Como dirá Juan Luis:

Hay aquí una sana y profunda relatividad, que tiene en cuenta la madurez progresiva del hombre y la variedad de las situaciones humanas. Pero como, por otro lado, acabamos de ver las exigencias plenamente objetivas que lleva consigo un amor sincero y universal, comprenderemos fácilmente que esa relatividad no es un relativismo. Indica las condiciones de un progreso real de la conciencia moral creadora que, a medida que ama, descubre más y más las dimensiones hondas, universales y objetivas del amor (Segundo, 1970: 100).

No se trata entonces de relativizar el amor como camino de salvación para toda persona que no crea en Cristo, ni tampoco colocar un mínimo de exigencias para que una persona se mantenga dentro de la Iglesia. Entendemos esto como un proceso y podemos verlo como un cierto movimiento pendular, que asume la conciencia por momentos, de la necesidad de los sacramentos para fortalecer la fe en Cristo y que, en otros momentos, asume con claridad que la misión se juega en todas partes del universo y en cada hombre o mujer que practique la caridad movida por la solidaridad. En último término el cristiano debe aprender a vivir en esa tensión: es quien sabe los misterios del reino, pero solo será creíble desde las acciones solidarias que realice, y que convenzan a la humanidad de eso que lo

mueve como convicción profunda. Desde la teología de Teilhard de Chardin, afirmará Segundo:

El Cristo Místico (Iglesia en su realidad particular) y el Cristo Cósmico (Iglesia en su realidad universal) son aspectos inseparables de la única realidad cristiana. Sólo difieren por la fe y los sacramentos (signos visibles y conciencia del misterio cristiano), pero de ninguna manera por su contenido de salvación (Segundo, 1968: 31-32).

Conscientes del auxilio de los sacramentos como mojones de la vida cristiana, el creyente debe ser cada vez más consciente de que sólo el amor es lo que lo representa ante los demás como un ser eclesial: “lo propio del cristianismo es vivir esa vida de amor real, pero no ya en su forma espontánea, sino en su forma consciente” (Segundo, 1962: 46).

De aquí la importancia de la Iglesia en su doble dimensión, particular y universal: la Iglesia Católica, fundada el día del sacrificio de Cristo y promulgada al mundo el día de Pentecostés, constituye esa parte que posee por la revelación de Cristo la conciencia más honda de lo que constituye íntimamente la unidad de ese pueblo, su fuerza, su destino eterno, su salvación (Segundo, 1962: 48).

Y esta conciencia desarrollada nos ayuda a comprender de mejor manera que “La Iglesia en su realidad particular, es el signo consciente y visible de la presencia de Cristo Salvador en el corazón de cada hombre (Iglesia en su realidad universal)” (Segundo, 1968: 32). En este sentido, la Iglesia debería reaprender a despertar en cada persona un amor que pueda ser solidario, pero siempre a modo de invitación. Si los cristianos son los que saben, si han recibido la luz que viene de Cristo “se trata de ofrecer esa luz a todos; pero no imponiéndola por encima de los procesos, sino de una forma respetuosa, dialogal y eficazmente humanizadora. Siendo sal para el pueblo, pero sin forzarlo, contraproducentemente, a convertirse en esta sal” (Segundo, 1990: 149).

Sigue siendo esto un gran desafío para la Iglesia y para los cristianos: recuperar con una fe renovada la dimensión sobrenatural de la fe que procura, por medio de la solidaridad, ser una fuerza transformadora de toda la realidad y que tiene el amor como característica, desde un corazón sincero y con acciones comprometidas que se encaminen a la salvación de otros, ya que en esas mismas acciones, Dios se manifiesta. Dirá Segundo:

Descubrir a Dios pasa, por el contrario, por un proceso donde el hombre tiene que aprender a pensar y a investigar, sometiendo lo que cree saber a la experiencia de la vida. De esta manera, el proceso de encontrar la verdad sobre Dios tuvo etapas simplistas e infantiles para comprender luego, mediante crisis en las que las presuntas soluciones halladas manifestaban su impotencia para desafiar la realidad, que había que buscar soluciones más profundas, ricas y maduras (Segundo, 1993: 357).

Solamente la superación consciente de una cierta mentalidad particularista de la Iglesia, mediante un reaprendizaje del alcance de la salvación, se podrá generar nuevos horizontes que den un sentido más certero a la universalidad. Para lograr esta superación, Segundo propuso un continuo examen de la fe creída y la fe vivida, la fe experimentada en la cotidianidad. Es en esa cotidianeidad que se descubren los caminos por dónde van los seres humanos y que pueden dar un nuevo cauce a la universalidad de la Iglesia.

### **3. La Iglesia al servicio del Reino**

Más allá de los errores históricos donde reconocemos las discusiones acerca de que si la Iglesia es el proyecto del Reino llevado a cabo en la tierra o si es otra cosa, Segundo deja muy en claro que la lejanía que hay entre uno y otro es notable. Respecto a esto dice Garzón:

el proyecto ha tenido en la historia varias formas de comprensión la primera, que es la que se debe superar, se trata de la identificación plena del Reino de Dios con la Iglesia; y la segunda, en cuanto que la Iglesia es un proyecto que busca la realización del Reino. Esta problemática se refleja en palabras de Juan Luis

Segundo al afirmar la importancia del Reino sobre el ser de la Iglesia (Garzón, 2014: 46).

Y como hemos citado anteriormente, Segundo es claro al diferenciar el Reino de la Iglesia: “La Iglesia no es igual al Reino. Los proyectos de la Iglesia que nosotros podemos tener, son sólo instrumentos para nuestra época” (Segundo, 2009: 30). El Reino es la prioridad y la Iglesia está al servicio de esa prioridad por la cual debe acomodar todo su ser y hacer para cumplir con dicho servicio. Quizá ya no hay muchos cristianos que consideren esta correspondencia entre Iglesia y Reino, pero la aclaración que hace Segundo –y que nosotros destacamos- nos parece necesaria hacerla en todo momento.

Aún más, cuando nosotros seguimos comprendiendo a la Iglesia solamente como una religión, donde intentamos ir más allá de su definición como institución humana, donde resaltamos los valores trascendentes de sus ritos y de la centralidad de la Biblia como libro sagrado, Segundo marcará una gran diferencia entre religión y Reino como proyecto:

Entre religión y proyecto hay una diferencia muy grande. Mal entendida la religión es lo que hay que creer y practicar en la vida: yo debo ir a misa, recibir los sacramentos, observar una moral, independientemente del proyecto que tenga en mi vida. La religión pasa así a ser una especie de estado por el que uno se debe a ciertas reglas, a ciertas prácticas, a ciertas normas. Ser creyente religioso no es tener un proyecto que llevar a cabo, sino por el contrario, es aceptar algo ya establecido que hay que cumplir (Segundo, 2009: 28).

Muchas veces los cristianos se quedan en el cumplimiento (las exigencias mínimas) para sentir interiormente que cumplen con Dios. Pero, para Segundo, ser cristiano, miembro de la Iglesia, es ser parte de ese plan de Dios que él mismo pensó para toda la humanidad y por eso insiste:

El cristianismo tiene mucho más de proyecto que de religión. Jesús no lo pensó como religión. Cuando vio el proyecto de Dios hecho religión en Israel, reaccionó

violentamente. Muchas veces la religión nos deja como insensibles ante los proyectos que podríamos emprender en la vida. Cumplimos con lo que nos exige y en ese sentido conseguimos escaparnos: no tendremos proyectos, pero cumplimos (Segundo, 2009: 30).

Si existió algo que los primeros cristianos encontraron en Jesús y que los llevó a expandirse de forma tan rápida ¿cuál fue el factor decisivo que los transformó en testimonio visible para la humanidad? De nuevo Juan Luis Segundo dejaba en claro que

el cristianismo fue un proyecto, algo que había que realizar y que se llamaba Reino, a pesar de que Jesús sabía que eso iba a traer un enorme conflicto. El cristianismo era una cosa con la que había que salir y empujar a otros. Había que crear algo y tener la suficiente visión para ver dónde y cómo llevarlo a cabo (Segundo, 2009: 30).

Segundo constata que el error comenzó -aún con lo dicho arriba- con los comienzos de aquella primera comunidad de discípulos que centró su predicación en la resurrección de Jesús. Así lo demuestra observando el discurso de Pedro en Pentecostés relatado en los Hechos de los apóstoles 2, 22-24. 32.36. Decía al respecto:

¿Qué ha ocurrido con el «evangelio»? Aquello en lo que Jesús centraba toda la atención de sus oyentes, o sea, el Reino y su proximidad, está aquí ausente. Por la razón que sea, ha desaparecido del mensaje la palabra central de la buena noticia de Jesús. Todo gira ahora en torno al triunfo y a la dignidad de Jesús mismo [...] el acento puesto en el triunfo de Jesús resucitado tiene por fuerza que equivaler al cumplimiento de la buena noticia de la próxima llegada del Reino (Segundo, 1991: 339).

Señalaba Juan Luis Segundo: “me parece que se hace una terrible violencia a la historia de Jesús y de todo su trabajo anunciador del Reino al suponer que los testigos de esa historia ven, después de la resurrección, el Reino como realizado” (Segundo, 1991: 340). De

la misma manera “desde el comienzo nos sorprende en el discurso de Pedro una diferencia fundamental entre sus predicaciones y las predicaciones de Jesús” (Segundo, 2009: 182). Si Jesús anunciaba la llegada del Reino de Dios ¿por qué los discípulos comenzaron a predicar acerca de Jesús?

Para Segundo la Iglesia primitiva, entonces, no se puso al servicio del Reino sino al servicio de dar a conocer a Jesucristo como el impulsor del Reino, perdiendo así la fuerza escatológica con la que el Reino comenzó. Y esto se continúa en todo el transcurso histórico de la Iglesia primitiva. Dirá Segundo que esto “es un dato histórico-teológico de máxima importancia la práctica desaparición, en el resto del Nuevo Testamento, de esa palabra clave y hondamente conflictiva de la «historia» de Jesús: el reino o gobierno de Dios” (Segundo, 1991: 340). Quizás confundieron al Jesús resucitado con la consumación del Reino ante el poder manifestado por Dios al liberarlo de la muerte, pero aun así no los libra del posible error. Para Juan Luis “La luz de la resurrección llevó tal vez a la comunidad cristiana a poner el acento en algo diferente [mostrando que] Pedro encuentra un énfasis en el carácter sagrado de la persona y en algo que parece un atajo” (Segundo, 1991: 344). ¿Para qué ese atajo? Quizá como forma de alcanzar un convencimiento mayor acerca de la divinidad de Jesús y para demostrar de alguna manera que el hombre que muchos conocieron, que predicó, vivió y murió era el Hijo de Dios, y que, por esa razón, Dios lo resucitó.

Aceptando este posible error de la Iglesia primitiva y tratando de entender que la Iglesia debe estar al servicio del Reino predicado por Jesús, cabe la siguiente pregunta: ¿cómo entender entonces la misión de los discípulos a quienes Jesús preparó para continuar su obra? Segundo nos ayuda poniendo atención a las bienaventuranzas, haciéndonos ver que, en las dos versiones, la de Mateo 5, 1-11 y Lucas 6, 20-23, luego de referir a los destinatarios del Reino con el preámbulo de “Felices”, lo que es presentado en tercera persona del plural, ambos evangelistas cierran el discurso refiriéndose a la segunda persona, o sea, “ustedes”. Para Segundo: “Lucas tiene que haber preferido una unificación y haber elegido para ello la segunda persona, consciente de que así trasladaba las bienaventuranzas a la Iglesia continuadora de Jesús y, por ello mismo, perseguida, pobre, hambrienta y afligida” (Segundo, 1982: 158). Esto nos indica que la misión profética de anuncio del Reino y de denuncia de la

situación de injusticia comenzada por Jesús, debería ser continuada por los discípulos. De aquí que Mateo dirá “Felices ustedes cuando los injurien y los persigan y los calumnien de todo por mi causa. Alégrese y pónganse contentos porque el premio que les espera en el cielo es abundante” (Mt 5, 11-12).

Me parece relevante ahora, presentar una aclaración importante que realiza Segundo respecto al anuncio del Reino y el lugar que ocupan aquellos a los cuales Jesús le confía sus secretos, los discípulos, ya que con ellos nace la Iglesia. Si su misión primera consistía en continuar la misión de Jesús de anunciar el Reino y, como vimos, señala Segundo el posible error de cambiar su predicación por el anuncio del acontecimiento Jesús (lo que conocemos como kerigma), detenernos en este tema es más que necesario. De alguna manera, comprender este aspecto condiciona de una u otra forma el ser y existir de la Iglesia. Segundo refiere a una afirmación de Rudolf K. Bultmann, teólogo alemán protestante, en su libro *Teología del Nuevo Testamento*<sup>3</sup>. Allí, refiriendo a la predicación de Jesús acerca del Reino de Dios, afirmaba:

La venida de la soberanía de Dios es un acontecimiento maravilloso que acontece sin la intervención del hombre; Dios actúa únicamente. Con tal anuncio se halla Jesús en el contexto histórico de la expectación judía del final y del futuro (Bultmann, 1980: 42).

Si Dios actúa solo, sin la ayuda de nadie; si el Reino se instaura por la única mediación de Jesús sin la cooperación de los hombres, entonces ¿para qué organizó a los discípulos? ¿Cuál sería entonces la misión de la Iglesia que comienza con ellos? Segundo critica a Bultmann de seguir una línea exegética muy antigua, un presupuesto teológico que sostenía que la predicación de Jesús estaba condicionada por el contexto judío. En este sentido, Jesús no iría más allá de Juan el Bautista.

---

<sup>3</sup> Citamos aquí la versión textual de Segundo en su libro *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, por la leve diferencia de traducción: «*El Reino de Dios es un concepto escatológico... La llegada del Reino de Dios es un acontecimiento que será llevado a cabo por Dios solo, sin la ayuda de los hombres. Con tal anuncio se sitúa Jesús en el contexto histórico de las expectativas judías acerca del fin del mundo y del nuevo futuro de Dios*» (p. 163).

Para Segundo, esta es propiamente la visión protestante acerca de la inminencia del Reino que aún nos separa, a los cristianos católicos, en referencia a las obras que toda persona puede hacer y las obras de Dios. Aclaraba Segundo:

en el tiempo de la Reforma, precisamente Lutero descubre a San Pablo y descubre que la justificación y por lo tanto la salvación del hombre no depende de las obras de la ley. Lutero interpreta que la salvación no viene del obrar del hombre, viene sólo de Dios. Esto es, Dios actúa y a los que tienen fe en Jesús, gratuitamente -sin que sus obras hayan cambiado, sin que dejen de ser pecadores- los declara justos y los salva (Segundo, 2009: 54).

Para Lutero, el hombre se salva por *sola fide* sin importar lo que cada persona realice con sus acciones. Basta creer en que Jesús es el Salvador para experimentar la llegada del Reino. Ante esta idea Segundo expresaba:

entonces Jesús no propondría nada. El Reino vendrá el día en que Dios decida traerlo, y de nada valdrán las disposiciones (morales) con que la gente lo aguarde. ¿Para qué anunciar, entonces, lo que de todos modos se va a realizar? La historia, como tarea para la libertad humana, no tiene sentido frente al (presunto) anuncio escatológico de Jesús (Segundo, 1991: 164).

Por tanto, queda aclarar que el Reino de Dios que comienza Jesús no sólo necesita la disposición interior y espiritual del ser humano, sino que también implica una disposición a continuar su obra, según los parámetros que él mostró como ejemplo. De cierta manera, no bastaría solo la fe en Jesús, sino que el cristiano está llamado a colaborar en la promoción del reinado de Dios, siguiendo los pasos de Jesús, ya que “no sólo no piensa en el fin, sino ni siquiera en una reestructuración de la sociedad entera de Israel destinada a durar, para que se haga en la tierra la voluntad de Dios” (Segundo, 1991: 164-165).

Para reafirmar la necesidad de la Iglesia y la tarea que se le encomienda de estar al servicio del Reino, Segundo se sustenta en la misma invitación que realizó Jesús a sus seguidores, pero sobre todo a los que le confió los secretos del Reino. Por ejemplo, lo vemos en Mateo 6, 33: “Busquen primero el reino y su justicia, y lo demás lo recibirán por añadidura”, o también el paralelo en Lucas 12, 31: “Basta que busquen su reino y lo demás lo recibirán por añadidura”. De esta manera la invitación no es simplemente recibir el Reino, sino buscarlo y esto implica una acción, un movimiento dirigido hacia el Reino. Dirá Segundo:

A esa obvia colaboración con Dios para traer el Reino a la tierra que atraviesa todos los tres sinópticos, pertenece también un dato fundamental: la necesidad de dejarlo todo por el Reino (=por mí y por el evangelio, por el Hijo del hombre), lo que no tendría sentido si ese Reino fuese completamente indiferente a lo que el hombre hace por él y por su llegada (Segundo, 1991: 167).

El desprendimiento de todo aquello que impida estar disponible para el Reino es exigido por Jesús como requisito fundamental para ser su colaborador, lo que demuestra de alguna manera que Jesús instó a los discípulos a formar una comunidad y los preparó para seguir la obra comenzada por él.

Esto reafirma que se hace necesaria la colaboración del ser humano en la extensión del Reino. Lo fue así para los discípulos y lo es hoy para nosotros como Iglesia. Es desde la historia humana que el Reino se construye. En relación a esto dirá Segundo que “Es, por lo mismo, desde dentro de la causalidad histórica como los hombres colaboran con el reino” (Segundo, 1982: 238), y esta responsabilidad recae especialmente a los que integran la Iglesia como portadora de un mensaje (a partir de la manifestación) de Dios:

Lo que quiere decir tal vez que, a consecuencia de la revelación de los secretos del reino, pueden, desde Jesús, empezar a converger conscientemente los esfuerzos de los hombres con los de Dios en una construcción del reino extendida a lo largo de la historia (Segundo, 1982: 239).

Por eso, comprender el servicio de la Iglesia tiene que ver con colocar todos los medios posibles (que son de orden humano e históricos) al servicio del Reino como acontecimiento escatológico. Así pues “la Iglesia es un instrumento donde se dará el conocimiento de los secretos del Reino, es decir, se cumplirá con revelar el Reino de Dios al mundo, como ocurrió entre Jesús y los discípulos con la comunidad Israel y de los primeros creyentes” (Garzón, 2014: 47). En esta relación entre la Iglesia y el Reino, se deberá tener claro las limitaciones de la primera y la complejidad del segundo sino queremos volver a caer en ciertos errores. Dirá Garzón que la Iglesia:

se convierte en un vehículo mediador y propiciador del conocimiento y la construcción del segundo, sin que ello quiera pretender la exclusividad de medios de realización en el mundo actual, pues es necesario reconocer que el otro tiene la posibilidad de vivir y construir los valores del Reino sin estar sujeto a la Iglesia pero aun así, en el continuo hacer se irá vinculando a la comunidad (Garzón, 2014: 48).

Para un mejor cumplimiento del servicio de la Iglesia al Reino como su principal realizadora a lo largo de los tiempos, es necesaria cierta reafirmación: la Iglesia tiene una gran responsabilidad ante la humanidad, desde la particularidad que la caracteriza. Segundo insistirá en que “El Reino entonces, es la transformación hecha por Jesús con la colaboración de sus discípulos, los que luego serán llamados la Iglesia. Jesús con su Iglesia transforma la suerte del pueblo que era considerado pecador [...] y que Dios quiere humanizar” (Segundo, 2009: 34). Y la Iglesia es la continuadora de esa tarea emprendida por los primeros discípulos que necesita renovar esa fe y esa esperanza para incidir positivamente en la humanidad. Pero esta renovación no tiene que ver solamente con el hacer, sino sobre todo con el ser mismo de la Iglesia, su razón primera, que siempre será la predicación del Reino:

Es muy importante pues, no confundir el trabajo de Iglesia con un trabajo por el Reino. Todo el trabajo de Iglesia es un trabajo previo al Reino. Es un trabajo simplemente de preparar colaboradores como se preparaban los colaboradores con Jesús cuando oían la explicación de las parábolas (Segundo, 2009: 34).

Pero la Iglesia nunca será el Reino que anuncia, como afirmaba también otro jesuita muy crítico con la Iglesia: “una Iglesia que se respete a sí misma debe conservar la conciencia de su propia relatividad. En lo más radical, ella debe recordar siempre que la crítica a la diversidad le son exigidas por el mismo Dios” (Pérez Aguirre, 1993: 25). Y en un mundo en constante cambio el cristiano es desafiado a escrutar los signos de los tiempos, a analizar los nuevos desafíos, para hacer presente ese Reino de Dios proclamado por Jesús. Desde esto es que la Iglesia juega un rol fundamental, no sólo para Dios sino –y sobretodo- para nuestros semejantes:

sólo una creación hecha a medias, un mundo hecho a medias, sin terminar y entregado a la responsabilidad del hombre para que lo continúe, para que siga creando, para que siga perfeccionando, para que siga humanizando, puede darle un valor irremplazable y definitivo a cada hombre, a la libertad de cada uno. Solo así somos los hombres importantes (Segundo, 2009: 244).

#### **4. La interdependencia entre la Iglesia y el mundo**

Un primer elemento que elegimos para destacar del pensamiento de Juan Luis Segundo es la dificultad de entendimiento entre la Iglesia y el mundo, a partir de un *diálogo* que no siempre ha dado buenos frutos. Si la Iglesia es signo que representa una realidad sobrenatural en las limitaciones de un lenguaje o de un contexto humano, debe insistir en que ese mismo lenguaje debe ser continuamente revisado con el fin de ser más fiel al signo que representa. Solamente mediante un diálogo permanente habrá posibilidad de entendimiento y de un mejor servicio a la misión de la Iglesia. En este sentido, dirá Segundo:

mutuo servicio en un diálogo, significa aporte, por ambas partes, de verdad. Aun la verdad absoluta que la Iglesia posee, para convertirse en la verdad que ayuda eficazmente a la marcha de la humanidad dentro del plan de Dios, tiene que crecer y recibir (Segundo, 1968: 150).

Advertía Segundo que esto implica un esfuerzo cada vez mayor por comprender positivamente la interdependencia existente entre Iglesia y mundo, como dos partes de un todo que no será completo si uno de ellos tiene mayor importancia. La Iglesia debe realizar todos los esfuerzos posibles y que “van más allá aún y explican que ese fermento y esa alma no son algo preparado de antemano y luego simplemente ofrecido, sino un elemento de un conjunto, en interdependencia con otros” (Segundo, 1968: 150). En esto se puede colocar en juego esa conciencia más honda del ser eclesial, si el cristiano constata que “por sólo el hecho de actuar y moverse en la historia, está como impelido por una fuerza básica a pasar de la energía abiertamente disponible [y así] el mundo se vuelve más artificial, más humano, es decir, más dependiente” (Segundo, 1968: 151). De esta conciencia parte, para Nóbrega:

La concepción de la Iglesia como signo -cuyo modo de estar en el mundo se define por la imagen de levadura, sal y luz para toda la casa humana- exige la subordinación de la pertenencia eclesial a la transparencia de su significación en el mundo, que se realiza mediante el diálogo creativo, el amor creativo y desinteresado (Nóbrega, 2016: 183).

Segundo nos propone que, esta conciencia más creativa -y más realista- de la interdependencia entre Iglesia y el mundo, debe hacernos eliminar la barrera entre ambos sabiendo que la Iglesia es parte del mundo y que los cristianos que somos parte de la Iglesia, también vivimos en el mundo. Coincidiendo con Segundo, decía Schillebeeckx:

por medio de los creyentes, el mundo mismo está presente en la Iglesia. Por consiguiente el diálogo entre la Iglesia y el mundo es ante todo un diálogo interno del cristianismo, es un diálogo entre creyentes; un diálogo que no sólo versa acerca de su singularísimo testimonio de fe, sino también acerca de la edificación del mundo y la sociedad (Schillebeeckx, 1971: 139).

Ante el mundo, la Iglesia ha tenido una “actitud de repliegue cuando no pudo reivindicar sus supuestos derechos; la táctica pastoral de crear otro mundo dentro del mundo, con instituciones propias que aislaron al cristiano del resto de la humanidad” (Segundo, 1968:

172). Desde esta misma desconfianza “le impedía ver que el sentido de la historia es una categoría permanente de la historia de salvación, y le impedía dialogar con el mundo cuyo pensamiento cada vez más se iba vehiculando en el devenir histórico” (Segundo, 1968: 175). Por eso, para Segundo “si ese diálogo por donde el mundo puede fermentar y animarse no siempre se realiza, o se realiza con menor profundidad y amplitud que la debida, no siempre es precisamente el mundo el que falta a la cita” (Segundo, 1968: 150), la gran mayoría de las veces ha sido la misma Iglesia que se ha cerrado en sí misma.

El segundo elemento que elegimos para presentar la relación Iglesia y mundo, es lo que Segundo desarrolla como *signos de los tiempos*, que tiene una incidencia directa en la dificultad del diálogo entre ambos. Dirá Segundo:

Para que este diálogo pudiera existir, el cristiano debería estar preparado para reconocer “los signos de los tiempos”, es decir, tener la capacidad de analizar los acontecimientos contemporáneos de su historia en relación con el plan de Dios que prepara ese diálogo salvador (Segundo, 1968: 96).

Dicho de otro modo:

Esto equivale a detectar un orden –casi necesario, al parecer- que va de la palabra de Dios, pasando por la fe, a los problemas concretos más significativos que la historia presenta para que sean iluminados, guiados...e interpretados a la luz del evangelio, o sea, al criterio de la palabra revelada de Dios (Segundo, 2008: 443).

Planteará que hay dos razones que obstaculizan el diálogo entre Iglesia y mundo: el primero, porque lo revelado no arroja ninguna verdad en el plano experimental ya que es desde las mismas experiencias humanas que todos los hombres deben buscar la verdad; el segundo, tiene que ver con que lo revelado por Dios no trae consigo las soluciones de los problemas concretos, sino que el cristiano puede inspirarse en ello, pero no sacar conclusiones directas (Segundo, 1968: 187). Por tanto “la noción teológica de los signos de los tiempos posee un punto de partida en la creencia de la fe que la acción misericordiosa de

Dios está presente en la historia de toda la humanidad” (Segundo, 1968: 187), haciendo de ella una historia santa.

Continuará Segundo aclarando esta noción: “El cristiano, por su vocación profética, debe discernir en la historia –en su historia- los lugares, los acontecimientos, que son, de por sí, una preparación evangélica” (Segundo, 1968: 188). A partir de esa apertura a aceptar que la historia humana es la misma historia de Dios con el ser humano, que allí encuentra las verdades de Dios reveladas y que muchas veces serán reveladas en el mundo y por el mundo, “puede deducirse asimismo, que esa verdad primera debe ejercer su función de interpretación y discernimiento de todas las aspiraciones humanas que, como la de la liberación, surgen en la historia como signos de los tiempos” (Segundo, 2008: 466). La revelación traída por Jesús nos ayuda a reconocer el sufrimiento del mundo en íntima conexión con la verdad revelada. Tener presente este sufrimiento humano y trabajar para colaborar en su liberación, implica una lectura de la historia desde el mismo corazón de Dios. Para Segundo:

Los signos de los tiempos, leídos con un corazón abierto y sensible, son los que impiden que la «letra» aneja a toda revelación que se haga en lenguaje humano pueda volverse mortífera (2 Cor 3, 6) —aun la del evangelio— y hacernos errar en lugar de llevarnos al encuentro del corazón de Dios. Esos signos muestran un camino que, al ser compartido, forma pueblo e historia. Son como indicaciones de que la historia tiene un sentido y que es razonable apostar por él (Segundo, 2008: 466).

Si consideramos con Segundo que el cristianismo posee por revelación una conciencia más honda y humanizante, los esfuerzos requeridos para esta relación con el mundo deben acrecentar cada vez más nuestro compromiso en la liberación de las situaciones donde se sufre. Y por ello “El cristiano es creador como todo hombre puede serlo, pero tiene un elemento que le es propio para crear: lo que él sabe” (Segundo, 1968: 169), y lo que sabe son los secretos del Reino de Dios. Y este regalo “se le ha dado precisamente para construir el mundo de los hombres en el amor” (Segundo, 1968: 169). Este amor nos compromete ante el mundo y nos lleva a una actitud de servicio continuo para colaborar en la resolución de las

diversas situaciones de sufrimiento, mediante un diálogo abierto y fraterno. Ante los desafíos eclesiales que nos frenan, dirá Segundo, “en cambio aquí tendré que inventar a cada momento y frente a cada persona, la actitud que dialogue con él, en una absoluta disponibilidad, que equivale ciertamente a dar la vida” (Segundo, 1968: 171). Desde la verdad que se nos ha confiado por revelación sabemos que en el “fundamento de nuestra realidad, de nuestro ser, aparece aquí con toda claridad la identidad en Dios entre amor y gracia. Es regalo de Dios el hacernos hijos y mostrarnos en ello por qué y para qué existimos” (Segundo, 1993: 487).

### **Conclusión**

En el presente trabajo nos propusimos el desafío de investigar acerca de aspectos centrales de la eclesiología de uno de los más grandes teólogos del siglo XX. La profundidad intelectual demostrada en sus planteos y cuestionamientos, marcan una gran coherencia y dan cuenta del compromiso cristiano asumido por Juan Luis Segundo, al que no le tembló ni la voz ni el pulso a la hora decir lo que él consideró que una Iglesia de estos tiempos necesitaba escuchar. Los escritos de Juan Luis Segundo, que perpetúan sus ideas, sus búsquedas, sus preocupaciones y sus aportes, en una bibliografía muy amplia y de un valor intelectual de gran actualidad, siguen siendo de consulta referencial para cualquier trabajo de investigación teológico, sea desde Latinoamérica, o de Europa.

Siendo del sur del continente, Segundo supo tanto analizar para distinguir, como sintetizar para unificar, el pensamiento latinoamericano en conjunción con la herencia del pensamiento europeo en los campos de la filosofía, la sociología, la teología y la ciencia. Colaboró de manera orgánica con el saber teológico general, aportando en su desarrollo y su promoción. Se mantuvo firme en las épocas más difíciles ante las críticas a la teología latinoamericana llegadas desde Roma, defendiéndola, pero sin perder oportunidad de revisarla y criticarla. A su vez, fue capaz de aprender con los grandes teólogos europeos con quienes dialogó en sus escritos y supo oponerse abiertamente cuando percibía los errores de interpretación que se hacían sobre la vivencia de la fe en el continente latinoamericano.

Aprovechando los impulsos del reciente Concilio Vaticano II y el giro antropológico que se da en la teología, Segundo desarrolló una antropología que rescata a la fe como

dimensión constitutiva del ser humano, lo cual le sirvió para defender la necesidad, por parte de la Iglesia, de reconocer esta fe como base fundamental de diálogo y camino común entre ateos y no cristianos. En ello surge el amor como camino de plenitud humana y como un rasgo de esa salvación que Dios quiere para todo el género humano. Esta sensibilidad de Segundo lo llevó también a reflexionar sobre la dimensión política como consecuencia del contexto mundial y continental, en un tiempo de posguerra y de dictaduras que ponían en tela de juicio el papel de la Iglesia en la sociedad. Sus contactos con actores sociales, su colaboración en diarios nacionales, como también sus participaciones en espacios intelectuales del ámbito público, remarcaron su compromiso social y eclesial.

Segundo se nos revela en la actualidad como una voz profética que sigue gritando en el desierto de una humanidad que aún no logra oírlo, y de una Iglesia que comienza a escuchar muchas de las críticas que él planteó en su momento. Cuestionado y llamado a un silencio editorial temporal, integró el grupo de teólogos colocados bajo sospecha y fue relegado también, dentro del espectro de la misma Teología de la Liberación por muchos de sus compañeros. Quizá sea este el precio a pagar por dar razón de la esperanza cristiana que, según el autor, debe acompañar los avances de la humanidad en todos sus campos, reconociendo que la misma Iglesia debe mezclarse en la masa para fortalecer el porvenir de toda la humanidad.

La Iglesia creíble de Juan Luis Segundo tiene que hacer un gran esfuerzo de seguir incorporando un nuevo lenguaje que incluya nuevas categorías de reflexión, para lograr una mayor comprensión del ser humano, en relación consigo mismo, con los demás y con el mundo en el que vive. En este esfuerzo la propuesta eclesiológica de Segundo demuestra un rigor académico y una profundidad intelectual que lo destacan, siempre en un proceder respetuoso, pero firme y esperanzador. Su contribución al pensamiento teológico hace que su teología promueva la apertura a las nuevas y cambiantes situaciones que vivimos, con una gran creatividad en la conjugación de saberes y nuevos aportes desde todos los campos, y de una pertinencia muy actual para los desafíos que enfrentamos como cristianos. De cómo asumamos este compromiso, podrá surgir un cristianismo creíble, una Iglesia creíble que se comprometa con el Reino de Dios proclamado por Jesús.

## Referencias bibliográficas

- de Santa Ana, Julio. (1997). “La reflexión teológica de Juan Luis Segundo: dogmática, rigura y pastoral”, *Cuadernos de teología*, Vol. XVI, No. 1 y 2, pp. 69-85.
- Garzón, Carlos. (2014). *La eclesiología de Joseph Ratzinger y Juan Luis Segundo, convergencias*. Tesis de grado, Universidad de San Buenaventura, Facultad de Teología, Bogotá. Recuperado de: <http://biblioteca.usbbog.edu.co:8080/Biblioteca/BDigital/83459.pdf> (Consultado: 15/02/2023)
- Jiménez-Limón, Javier. (1990). *Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana. Dos proyectos teológicos: Metz y Segundo*, Barcelona, Herder.
- Murad, Alfonso. (1994). *Este cristianismo inquieto*, São Paulo, Edições Loyola.
- Ratzinger, Joseph. (1972). *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona, Herder.
- Segundo, Juan Luis. (1962). *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, Montevideo, Barreiro y Ramos.
- Segundo, Juan Luis. (1968). *Teología abierta para el laico adulto. Tomo I: Esa comunidad llamada Iglesia*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- Segundo, Juan Luis. (1970). *De la sociedad a la teología*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- Segundo, Juan Luis. (1973). *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*, Buenos Aires, La Aurora.
- Segundo, Juan Luis. (1975). *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- Segundo, Juan Luis. (1982). *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret, Tomo II, 1. Historia y actualidad: Sinópticos y Pablo*, Madrid, Cristiandad.
- Segundo, Juan Luis. (1991). *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazareth*, Santander, Sal Terrae.
- Segundo, Juan Luis. (1993). *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander, Sal Terrae.
- Segundo, Juan Luis. (2008). “Revelación, fe, signos de los tiempos”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, San Salvador, UCA Editores, pp. 443-466.

Segundo, Juan Luis. (2009). *Ese Reino*, Desgrabación de 6 charlas de J.L. Segundo sobre el Reino de Dios, Montevideo, OBSUR.

Schillebeeckx, Edward. (1971). *Dios, futuro del hombre*, Salamanca, Sígueme.

## LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO EN DIÁLOGO. VÍNCULOS CON EL REVISIONISMO HISTÓRICO Y LA MATRIZ DE PENSAMIENTO NACIONAL LATINOAMERICANA

Mara Espasande<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0003-0257-6313

[maraespasande@hotmail.com](mailto:maraespasande@hotmail.com)

### **Resumen:**

En el presente trabajo nos proponemos estudiar una de las corrientes teológicas gestada dentro de la “Iglesia de los pobres” en la segunda mitad del siglo XX, en la Argentina: la Teología del Pueblo (TP). Indagaremos sobre los fundamentos epistemológicos de la misma, sosteniendo como hipótesis que su origen se produce en el marco de la construcción de una “matriz autónoma de pensamiento popular latinoamericana” y que, más allá de las influencias del contexto mundial y regional de los años sesenta y setenta del siglo XX, presenta profundas raíces en la historia del pensamiento latinoamericano. Estudiar a la TP a partir de las características de dicha matriz nos permitirá analizar a esta corriente en dos dimensiones: por un lado, su relación con otras vertientes de la TL surgida en distintas latitudes del continente; y, por el otro, el diálogo con otras corrientes de pensamiento social y político argentino en particular el revisionismo histórico peronista construido a partir de los años cuarenta. Para realizar este abordaje analizaremos, en particular, la definición de la categoría “pueblo” y “cultura”. Buscamos contribuir a la reflexión sobre las peculiaridades argentinas que permitieron la emergencia de una corriente teológica original y de gran impacto en el pensamiento continental.

**Palabras claves:** teología del pueblo, teología de la liberación, matriz autónoma de pensamiento nacional latinoamericana, Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo.

---

<sup>1</sup> Lic. en Historia (UNLu). Especialista en Pensamiento Nacional y Latinoamericano del siglo XX (UNLa). Doctoranda en Ciencias Sociales y Humanas (UNQ). Docente investigadora de la Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, Argentina.

## **A TEOLOGIA DO POVO EM DIÁLOGO: VÍNCULOS COM O REVISIONISMO HISTÓRICO E A MATRIZ DO PENSAMENTO NACIONAL LATINO-AMERICANO**

### **Resumo:**

No presente trabalho propomos estudar uma das correntes teológicas desenvolvidas dentro da “Igreja dos pobres” na segunda metade do século XX, na Argentina: a Teologia do Povo (TP). Investigaremos os seus fundamentos epistemológicos, mantendo como hipótese que a sua origem se dá no quadro da construção de uma "matriz autónoma do pensamento popular latino-americano" e que, para além das influências do contexto global e regional dos anos sessenta e setenta do século XIX, século XX, tem raízes profundas na história do pensamento latino-americano. Estudar a TP a partir das características da referida matriz permitirá analisar esta corrente em duas dimensões: por um lado, a sua relação com outras vertentes da LT surgidas em diferentes latitudes do continente; e, por outro, o diálogo com outras correntes do pensamento social e político argentino, particularmente o revisionismo histórico peronista construído desde a década de 1940. Para realizar esta abordagem analisaremos, em particular, a definição das categorias “pessoas” e “cultura”. Procuramos contribuir para a reflexão sobre as peculiaridades argentinas que permitiram o surgimento de uma corrente teológica original e de grande impacto no pensamento continental.

**Palavras chaves:** teologia do povo, teologia da libertação, matriz autônoma do pensamento nacional latino-americano, Movimento dos sacerdotes para o terceiro mundo.

## **THE THEOLOGY OF THE PEOPLE IN DIALOGUE: CONNECTIONS WITH HISTORICAL REVISIONISM AND THE MATRIX OF LATIN AMERICAN NATIONAL THOUGHT**

### **Abstract:**

In the present work we propose to study one of the theological currents developed within the “Church of the poor” in the second half of the 20th century, in Argentina: the Theology of the People (TP). We will investigate its epistemological foundations, maintaining as a hypothesis that its origin occurs within the framework of the construction of an

"autonomous matrix of Latin American popular thought" and that, beyond the influences of the global and regional context of the sixties and seventies of the 20th century, has deep roots in the history of Latin American thought. Studying the TP based on the characteristics of said matrix will allow us to analyze this current in two dimensions: on the one hand, its relationship with other aspects of the TL that emerged in different latitudes of the continent; and, on the other, the dialogue with other currents of Argentine social and political thought, particularly the Peronist historical revisionism built since the 1940s. To carry out this approach we will analyze, in particular, the definition of the category "people" and "culture". We seek to contribute to the reflection on the Argentine peculiarities that allowed the emergence of an original theological current with great impact on continental thought.

**Keywords:** theology of the people, theology of liberation, autonomous matrix of latin american national thought, Movement of priests for the third world.

## 1. Introducción

A lo largo de la historia América Latina fue escenario del enfrentamiento de fuerzas opuestas: unión y fragmentación; opresión y liberación. Desde la conquista del continente, estas tensiones atravesaron al conjunto de los pueblos y de sus instituciones, entre ellas a la Iglesia católica. Tal como afirman Neirotti y Mattalini: "el accionar de la Iglesia en América Latina contiene una faz dominadora de alianza con el poder o con los sectores dominantes de la sociedad) y otra liberadora (de apoyo y promoción de los sectores populares)" (2017: 202). Esta dicotomía entre el proyecto de –en palabras de Enrique Dussel- los "oprimidos", "esclavos", "pobres" de la Iglesia y el de los "príncipes de las naciones" (Dussel, 1979: 28-29) se desarrolló en nuestra región a partir de la conquista del continente. Durante el período colonial la denuncia de las situaciones de opresiones de los pueblos originarios por parte de diversos agentes socio religiosos, forjaron una corriente de pensamiento teológico social que inauguró una larga tradición dentro del catolicismo latinoamericano de compromiso con la lucha de los oprimidos, articuladas alrededor de distintas experiencias pastorales y teológicas.

En el presente trabajo nos proponemos reflexionar sobre las características de una de las corrientes teológicas de la “Iglesia de los pobres”, nacida en la segunda mitad del siglo XX en la Argentina: la Teología del Pueblo (TP). Indagaremos sobre los fundamentos epistemológicos de la misma, partiendo del supuesto que su emergencia no solo responde al contexto epocal en el cual surge –finales de los años sesenta y principios de la década del setenta del siglo XX- sino, también, al derrotero de la conformación de una “matriz autónoma de pensamiento” construida en el tiempo como respuesta a la opresión social y/o colonial de los pueblos latinoamericanos.

La mayor parte de la vasta bibliografía existente sobre los orígenes de la TP hace hincapié -atinadamente- en el contexto regional y mundial en el cual esta corriente surgió: la renovación teológica de los años cincuenta en Europa, la revolución en la Iglesia de los años sesenta cristalizada en el Concilio Vaticano II, las luchas por la liberación en el Tercer Mundo, son algunos de los tópicos frecuentemente trabajados. No cabe duda que estos factores son claves para comprender el surgimiento de la TP. Sin embargo, ampliar la escala temporal de análisis permitirá profundizar en el estudio de la categoría “pueblo” - central en esta corriente- ya que consideramos que la misma, es resultado de un largo proceso de producción social de conocimiento vinculado a las “memorias sociales” de los pueblos latinoamericanos en general y del argentino en particular (Argumedo, 1993).

Pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de “matriz de pensamiento”? Alcira Argumedo define a una matriz de pensamiento como

... un conjunto de categorías y valores constitutivos, que conforman la trama lógico-conceptual básica y establecen los fundamentos de una determinada corriente (...) las matrices de pensamientos son formas de reelaboración y sistematización conceptual de determinados modos de percibir el mundo, de idearios y aspiraciones que tienen raigambre en procesos históricos y experiencias políticas de amplios contingentes de población y se alimentan de sustratos culturales que exceden los marcos estrictamente científicos o culturales (Argumedo, 1993: 79; 81).

La autora reconoce la existencia de diversas matrices tales como el racionalismo de raíz ilustrada, el marxismo, el nacionalismo, entre otras. En este sentido, plantea que en América Latina surgió una matriz particular, autónoma –pero no autárquica- que denomina “matriz autónoma de pensamiento popular latinoamericana”<sup>2</sup>, un paradigma que nace de las luchas históricas de los pueblos que es autodefinido, heterodoxo, mestizo y elaborado *desde* el pueblo y *desde* la periferia (Argumedo, 1993: 17). Explica que

... afirmar la existencia de una matriz autónoma de pensamiento popular latinoamericana supone interrogarse acerca del potencial teórico inmerso en las experiencias históricas y en las fuentes culturales de las clases sometidas (...) Implica reconocer la legitimidad de las concepciones y los valores contenidos en las memorias sociales... (Argumedo, 1992: 18).

Desde esta perspectiva, sostenemos como hipótesis que la TP se arraiga en la “memorias sociales” de las clases populares argentinas, lo que genera las particularidades en torno a otras corrientes de la TL surgidas en otras latitudes de la Patria Grande. Desde esta concepción, el surgimiento de la TP se encuentra imbricado con otras corrientes de pensamiento gestadas dentro de la misma matriz pero dedicadas al estudio del pasado. Nos referimos en particular al revisionismo histórico argentino del cual la TP toma muchos de los elementos constitutivos para la definición de “pueblo”. Este enfoque supone una perspectiva de búsqueda de continuidades dentro de la historia de las ideas del campo popular porque tal como sostiene Argumedo,

... las matrices buscan más bien establecer las líneas de continuidad histórica de determinadas corrientes de pensamiento, vinculadas con la recuperación explícita e implícita de concepciones y valores fundantes que se reproducen en las distintas vertientes o actualizaciones desarrolladas a partir de un tronco en común” (Argumedo, 1992: 84).

---

<sup>2</sup> En este artículo utilizaremos en forma indistinta las categorías de “matriz de pensamiento autónoma popular latinoamericana” y “matriz de pensamiento nacional latinoamericana” (PNL).

Dicho de otro modo, en el estudio de la definición de la categoría seleccionada puede observarse rasgos de permanencia y “sedimentación” conceptual; porque “las matrices de pensamiento son formas de *tematización* de determinadas visiones del mundo que han sido procesadas por las mentalidades sociales” (Argumedo, 1992: 86).

Para lograr los objetivos antes enunciados realizaremos, en primer lugar, una breve caracterización de la TP y del proceso por el cual se gestó, rescatando los postulados teóricos de esta corriente y su vínculo con la matriz autónoma del PNL. En segundo lugar, a fin de analizar la influencia del revisionismo histórico trabajaremos con un texto producido por uno de los grupos del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM) que adhirió y desarrolló en forma particular a la TP: el colectivo de curas nucleados en el Equipo de Pastoral de Villas (EPV)<sup>3</sup> de la ciudad de Buenos Aires (más conocidos como los “curas villeros”). La obra titulada *El pueblo ¿dónde está?* (1975) consideramos que en términos teóricos es representativa de la TP en su “etapa de sedimentación”, tomando la periodización propuesta por Juan Carlos Scannone<sup>4</sup>.

En síntesis, buscamos contribuir a la reflexión sobre las peculiaridades argentinas que permitieron la emergencia de una corriente teológica original y de gran impacto en el pensamiento continental.

## **2. Una teología situada y construida *desde* la periferia**

Hacia 1966 comenzó a desarrollarse en la Argentina una corriente teológica particular que si bien comparte gran parte de los fundamentos y características con la TL, presenta especificidades propias del espacio local en el cual surge. La misma, con el tiempo se denominaría Teología del Pueblo -también conocida como Teología de la Cultura- y tendría como sus principales referentes a Rafael Tello, Lucio Gera, Fernando Boasso que,

---

<sup>3</sup> El EPV fue un espacio creado en 1969 y autorizado por el Arzobispo de Buenos Aires Juan Carlos Aramburu, en 1969, quien además había otorgado permiso para que los curas trabajaran como obreros (media jornada para no desatender sus tareas pastorales). El mismo, estaba integrado por Carlos Mugica, Héctor Botán, Jorge Goñi, Jorge Vernazza, José María Meisegeier, Rodolfo Ricciardelli y Manuel Pérez Vila.

<sup>4</sup> Juan Carlos Scannone identifica tres etapas: 1) la preparación o búsqueda (década de 1960 hasta 1968); 2) la creación (de 1968 a 1971); 3) la sedimentación (desde 1975). Ver: Scannone, 1982.

Juan Carlos Scannone, Justino O´Farrell, Alberto Sily, Carmelo Giaquinta y Domingo Castagna. Ellos, junto a otros/as pensadores/as, se nuclearon en diversos espacios institucionales que permitieron el desarrollo de redes de intercambio y de producción intelectual. Se destacaron, en particular, la Comisión Episcopal de Pastoral, 1966-1973 (COEPAL)<sup>5</sup> y las Cátedras Nacionales de la carrera de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires<sup>6</sup> (1967-1972). El vínculo con el MSTM fundado en 1967 también nutrió e impulsó la producción teológica.

Este proceso tuvo como antecedente un documento presentado por el Episcopado argentino, el 19 de mayo de 1966, denominado *La Iglesia en el período postconciliar* en el cual se convocaba a la renovación de la Iglesia argentina en consonancia con los documentos del CVII. Tiempo después Gera y Melgarejo reflexionando sobre dicho documento explicaron que a pesar de su adhesión explícita al *Gadium et Spes*, no aparecía ninguna referencia particular al contexto argentino. Sin embargo, a pesar de su carácter general y principista enunciaba la necesidad de elaborar un Plan Pastoral Nacional, lo que abrió las puertas para el proceso que desembocó en la creación de la COEPAL.

La publicación en 1967 de la obra *La Iglesia y el Mundo* de Lucio Gera constituyó un hito en este proceso de gestación. El teólogo se planteó como objetivo “reinterpretar el CVII desde la realidad argentina” a partir de la premisa de que no era posible construir una teología sin conocimiento profundo de la realidad. Este estudio tuvo fuerte influencia en el grupo que trabajaba en la elaboración del Plan Pastoral Nacional ya que se partía de la

---

<sup>5</sup> Los cambios del contexto político general -y en el Episcopado en particular- generaron un lento proceso de desgaste y de crisis de esta institución. Desde 1970, la COEPAL comenzó a transitar un proceso de creciente marginación y debilitamiento hasta ser disuelta en 1973, lo que significó el cierre de la etapa gestacional de la TP, pero de ninguna manera su finalización.

<sup>6</sup> Las Cátedras Nacionales fue una experiencia que se desarrolló en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA) donde se generó un intercambio de teólogos con filósofos, sociólogos y otros docentes de esta casa de estudios. Entre ellos se encontraban Conrado Eggers Lan, Horacio González, Alcira Argumedo, Norberto Carri, Juan Pablo Franco, Fernando Álvarez, Enrique Pecoraro, Susana Checa, Gunnar Olson, Norberto Wilner y Amelia Podetti. Algunos de ellos provenían de la corriente sociológica marxista (Argumedo, Olson), otros del campo del revisionismo histórico popular (O´Farrell y Cárdenas); o de la filosofía (Amelia Podetti, Norberto Wilner). La Revista *Antropología del Tercer Mundo* expresó el itinerario intelectual y político de este espacio.

necesidad de realizar un estudio empírico-sociológico antes de comenzar a planificar o diseñar propuestas pastorales en abstracto.

Este espacio institucional fue creciendo a punto tal que, en el momento en que se realizó la Conferencia Episcopal en Medellín, dos de sus principales referentes asistieron como peritos: Lucio Gera y Alberto Sily. Así como en Medellín se planteó la necesidad de “leer” los documentos del CVII desde la realidad latinoamericana, en la Argentina surgió la propuesta de elaborar un documento que partiera de las conclusiones de aquel encuentro pero que incorporara las especificidades locales. Así se gestó el Documento de San Miguel (1969)<sup>7</sup> en el cual tuvo fuerte ascendencia el citado Gera (Campana, 1988).

Este Documento fue continuado por una serie de publicaciones de la COEPAL que apuntaban a la creación del citado Plan Pastoral, tal es el caso de *Pastoral Popular en Argentina* (1970), *Comunidades Eclesiales de Base* (1970), *Reflexiones sobre la Pastoral Popular en la Argentina* (1971), *Nuevos Ministerios* (1972) y *Reflexiones acerca de la Pastoral Popular desde el interior de un Santuario* (1973).

En estos primeros textos –siguiendo la periodización de Scannone pertenecientes a la etapa de “búsqueda” y de “creación” de la TP- puede observarse una perspectiva teórica compartida. Los unía la búsqueda de construir una “mirada nacional” sobre la realidad con el objeto de acompañar las luchas populares desde la práctica pastoral.

Aquí se puede identificar uno de los rasgos distintivos de la matriz del PNL: su carácter situado. Autores como Fermín Chávez (2012) postularon la potencialidad del *pensar situado* reconociendo la condición periférica de nuestras sociedades sosteniendo que esta condición, debía orientar al hombre y mujer americano/a en la reflexión sobre los problemas mundiales. Este planteo presenta el debate en torno a la pertinencia de la

---

<sup>7</sup> El documento de San Miguel recorría diversas temáticas tales como el sacerdocio, el rol de los laicos, la justicia, la paz, la pobreza, la pastoral popular, la familia y la demografía, los medios de comunicación, la juventud, la educación, la catequesis, la liturgia y la pastoral. Puede observarse en cada uno de los puntos la continuación de los lineamientos planteados tanto en el CVII como en Medellín, pero aplicados a la realidad concreta argentina. Se denunciaba la “estructuración injusta”, que solo podía ser terminada con la “liberación total del hombre”.

construcción de ideas, valores y principios universales. El pensamiento situado no plantea rechazar lo extranjero o las ideas presentadas como “universales” por el pensamiento positivista, sino, tomar lo “lo universal” pero “visto con ojos propios” (Jauretche, 1962).

Desde este marco conceptual, el PNL desde principios del siglo XX –en la Argentina se destaca como momento fundacional la producción de FORJA<sup>8</sup>- a lo largo de su historia se ocupó de reflexionar sobre diversas problemáticas, propias de una región de carácter periférica: la opresión social, la dominación (semi)colonial, la búsqueda de una organización comunitaria para revertir la dependencia, el establecimiento de una democracia soberana, la conquista de la autodeterminación nacional, el respeto por las múltiples identidades y diversidad cultural, la búsqueda de la justicia social mediante el desarrollo de un proyecto económico soberano. Este carácter periférico que condicionó a América Latina a un sistema de combinación colonial o semicolonial produjo que la matriz de PNL que presente una particular: nace *en y desde* la periferia pero con el objetivo de dejar esta condición, en cuanto la misma implica la falta de ejercicio pleno de la soberanía.

Otra característica central de esta matriz que aparece en los primeros textos de la TP es imbricación entre la teoría y la práctica. Tal como planteaba el círculo hermenéutico, conocer y actuar eran parte del mismo proceso: *ver-juzgar y actuar*. A partir del análisis de la realidad social mediante el aporte de las ciencias sociales y el estudio a la luz de los textos bíblicos, se desprende el posicionamiento y acción que la comunidad debe adoptar y realizar.

Otro punto de confluencia radicaba en la creencia de que son los sujetos colectivos los que generan transformaciones sociales.

Además, partían de considerar la existencia de una “política dialéctica” en cuanto a la dicotomía Pueblo/Imperio. EL PNL presenta como marco interpretativo central el

---

<sup>8</sup> La Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina fue una agrupación de jóvenes yrigoyenistas existente entre 1935 y 1945 que nucleó a pensadores tales como Arturo Jauretche, Homero Manzi, Manuel Ortiz Pereyra, entre otros. En su publicación, *Señales*, también escribía asiduamente Raúl Scalabrini Ortiz.

reconocimiento del carácter periférico que condicionó a América Latina a un sistema de combinación colonial o semicolonial. Esta matriz nace *en y desde* la periferia pero con el objetivo de dejar esta condición.

### 3. El “pueblo” entre la TP y el revisionismo histórico

La obra que analizaremos a continuación *El pueblo ¿dónde está?*, más allá de las referencias a la coyuntura política en la cual fue escrita y los posicionamientos de sus autores ante la misma<sup>9</sup> - aspecto más estudiado de esta fuente<sup>10</sup>- incluye en su primera parte un análisis teórico conceptual sobre las categorías de “pueblo”<sup>11</sup> y sus diferencias con “Nación” y “Patria”; además reflexiona sobre la “cultura”, “democracia” y “federalismo”. Sobre estos tópicos detalla los fundamentos historiográficos citando a diversos autores del PNL y explicitando cuáles son las ideas e interpretaciones tomadas de sus trabajos.

Otra particularidad de la obra radica en que se trata de un texto de autoría colectiva en dos sentidos: por un lado, formalmente es firmada por el grupo de sacerdotes tercermundistas de la arquidiócesis de Buenos Aires<sup>12</sup>; por otro lado, tal como se comenta en la introducción se trata de un documento que sintetiza las discusiones y conclusiones de un seminario realizado en 1974 en San Miguel donde participaron teólogos, laicos y religiosos reunidos a partir del disparador *¿qué es el pueblo?* Entre las fuentes debatidas en dicho encuentro se encontraban algunos escritos de Rafael Tello, Lucio Gera<sup>13</sup> y, en

---

<sup>9</sup> El asesinato de Carlos Mugica en mayo de 1974 había tenido un fuerte impacto en la militancia en general y en sacerdotes tercermundistas en particular. El texto fue escrito en los meses siguientes a dicho acontecimiento, en un contexto político signado por la creciente confrontación dentro del movimiento peronista y la crisis del gobierno constitucional de Isabel Martínez de Perón.

<sup>10</sup> Ver: Martín, 1992.

<sup>11</sup> En este artículo tomaremos en consideración los aspectos vinculados con la definición en términos sociológicos e históricos, a fin de establecer vínculos con los autores de la matriz del PNL. No implica desconocer que en esta corriente se incorpora el concepto “pueblo” en cuanto lugar teológico, como cuestión hermenéutica desde la cual pensar la misión misma de la Iglesia donde los pobres son su “corazón”, de allí, su centralidad. La TP no propone una “pastoral de la religiosidad popular” sino un modo de encarar su misión dentro de la Historia de la Salvación. En este sentido, “pueblo” es una categoría englobante que se presenta como “una totalidad determinada históricamente” (Politi, 1993: 216), sujeto colectivo y político protagonista de la lucha por el bien común.

<sup>12</sup> Se trata de un texto firmado por el MSTM de Buenos Aires. Allí se nucleaban los curas villeros. La mayoría de los autores coinciden que es la pluma de Jorge Vernazza (Ver: Martín, 1992).

<sup>13</sup> Gera ocupó un lugar preferencial en las consultas “teóricas”; él mismo se definió como un “acompañante” del Movimiento. Juan Pablo Martín en una entrevista le preguntó si fue “un teórico del MSTM, un acompañante o un vector”. Gera respondió: “en las tres tiene razón” (Martín, 2013: 131). Es decir, reconoce su influencia teológica (en particular en

particular, un folleto titulado *La Pastoral Popular* (1974) del jesuita Fernando Boasso publicado año antes.

Tomaremos como punta de partida de este apartado algunas definiciones dadas en el folleto de Boasso sobre la categoría de “pueblo” y de “cultura” que son retomadas en *El pueblo ¿dónde está?* Pero antes de introducirnos en la pregunta sobre qué es el pueblo, analizaremos una advertencia realizada por Boasso sobre el lugar desde el cual se construye teoría y conocimiento. Sostiene el jesuita que quién busque definir al pueblo “no obtendría más que un beneficio magro” si se aparta del protagonista histórico de quien busca estudiar; plantea que resulta necesario “entrar en su marcha, fundirse con la realidad viviente” (1974: 28). Se observa por un lado la imbricación de la teoría y la praxis, característica propia de la matriz del PNL como ya ha sido explicado; pero, por otro lado, expresa la tensión desarrollada durante los años sesenta y setenta entre la acción política y la formación intelectual<sup>14</sup>. Las críticas a la intelectualidad, la búsqueda del “hacerse pueblo” atraviesa al campo cultural de la época y, en el caso de los sacerdotes tercermundista, los lleva a valorizar el trabajo manual y la inserción en los barrios populares<sup>15</sup> y también a reflexionar sobre la forma de vincularse con la producción del conocimiento en general y la teológica en particular.

En el caso de los curas villeros esta temática constituía un tema de permanente debate. Reconocían la “distancia” existente entre el mundo en el cual se habían formado (la “cultura ilustrada”, tal como la denominaban) y la realidad cultural de los habitantes de la villa, donde las expresiones de fe se encontraban lejos de los debates teológicos y de las

---

los grupos de Buenos Aires-Morón, La Rioja, Rafaela, La Plata y San Juan), su participación en las acciones políticas que impulsaban y, tal como define el entrevistador, acepta ser un “vector” en cuanto a que buscaba intentar evitar las posiciones “izquierdistas” en pos de promover un acercamiento al peronismo. La cercanía con el MSTM generó recelos y conflictos con parte del Episcopado argentino, situación que influyó en la crisis de la COEPAL.

<sup>14</sup> Cfr. Oscar Terán, 2013; Claudia Gilman, 2003. Resulta interesante el análisis de Claudia Gilman sobre la construcción de una “estructura de sentimientos” -siguiendo a R. Williams- tercermundista en los años sesenta setenta donde el antiintelectualismo interpela a los “intelectuales progresistas”. La urgencia por la “revolución”, el “cambio radical”, la lucha por la “liberación” origina dilemas en la intelectualidad a punto tal que las palabras “intelectual” y “revolucionario” aparecen como contrapuestas. Sostiene como hipótesis que uno de las causas de este proceso radica en la crisis de legitimidad política e ideológica de la época.

<sup>15</sup> Sobre esta temática también reflexiona Soledad Catoggio (2016). Sosteniendo que el anti-intelectualismo propio de los años setenta y la idealización del trabajo manual se expresa en la diversidad de los trabajos practicados por muchos sacerdotes del MSTM y, en particular, en los curas villeros.

discusiones conceptuales. Vernazza afirma al respecto que los sacerdotes habían sido formados en “...una cultura que denominamos ilustrada. Allí prima lo conceptual, la capacidad de abstracción, los análisis, los esquemas racionales de la civilización occidental, muy importante y de inmensas adquisiciones, pero no única y universal, no igualmente válida para todos...” (Vernazza, 1989: 32). En este punto, sostiene que “pronto percibieron el desajuste entre la mentalidad progresista y la mentalidad popular” (Vernazza, 1989: 31). En el mismo sentido Boasso sostiene que “para el racionalismo ilustrado son las élites ‘cultas’, iluminadas, el único sujeto que hace historia, porque solamente ellas poseen en desarrollado grado de *racionalidad*...” (1989: 30). Profundizando esta crítica amplía: “... solamente algunos pueblos han desarrollado la Razón en los últimos siglos de la modernidad (...) siendo este el proyecto moderno europeo de la modernidad...” (1989: 31).

Luego de estas aclaraciones preliminares Boasso explica que *pueblo* “no es ceñible y traducible por categoría alguna de esencia estática, sino que redescubre una *realidad dinámica cultural e histórica*” (1974: 27). Sostiene que la definición se encuentra sujeta a cada momento histórico a partir de una articulación dialéctica de una triple realidad: una cultura, un sujeto colectivo y una historia. Esta perspectiva historicista –que en su obra la contrapone al racionalismo cartesiano- se expresa en múltiples pasajes tales como: el pueblo “se origina y desarrolla en una conexión con el espacio y con el *tiempo*, es decir, con la tierra y con la *historia*” (1974: 29)<sup>16</sup>; el pueblo tiene un “destino político común” y una “herencia cultural común” basada en el mestizaje resultante de la conquista española y las particularidades de la etapa colonial en Hispanoamérica.

Por otro lado, en cuanto a su carácter colectivo, realiza un contrapunto con el liberalismo y las teorías contractuales y toma la categoría hegeliana “universal concreto” para definir al pueblo en cuanto síntesis dialéctica con un *ethos* político particular. Finaliza su conceptualización diferenciando “pueblo” de “cultura” y sobre esta última, señala que no se refiere a la acepción humanista renacentista –como resultado de la educación “refinada y superior”- o ilustrada –como la acumulación de conocimientos- sino como el *ethos*

---

<sup>16</sup> Se observa también la influencia de la literatura telúrica y referencias a la cultura popular, cita por ejemplo al Martín Fierro de José Hernández y a Atahualpa Yupanqui.

conformado por las costumbres, actitudes, el “modo peculiar de sentir la vida (...) de vivenciar la realidad” (1974: 38).

Para concluir, este texto dialoga con otras dos tradiciones de pensamiento: el marxismo y el peronismo. Se diferencia de la primera, por considerar que el pueblo no remite a una sola clase social (1974: 46); en cuanto a la segunda, cita la diferenciación que Eva Perón hace de “masa” y “pueblo” con quien coincide diciendo que los pueblos son las masas que han adquirido “conciencia colectiva, conciencia social” (1974: 35).

Los conceptos y definiciones de Boasso hasta aquí presentados son incorporados en *El pueblo. ¿dónde está?* Constituyen el punto de partida para avanzar en el análisis de las categorías de “Nación”, “Patria” y su vínculo con la “política”. Se explica en este texto: “... si bien la organización política hace a la unidad de la nación no es su raíz primordial. Hay algo entonces anterior y más profundo que constituye la unidad de la Patria y que le da identidad a través del tiempo y de los cambios históricos (...) el Pueblo el que da ser e identidad a la Patria. Si nuestra Patria es una sola y la misma es porque hay un solo pueblo” (MSTM: 1975, 16-17). Para sostener estas afirmaciones se retoman las obras de Raúl Scalabrini Ortiz y de Juan Domingo Perón a partir de los conceptos del “espíritu de la tierra” –del primer autor- y de la “hermandad” –del segundo- de quienes habitan nuestro suelo. Al igual que en Boasso se observa la influencia de la literatura telúrica.

En forma inmediata el documento recurre a la historia para fundamentar dicha conceptualización. Se remontan al momento de la conquista de América, el surgimiento del mestizaje y del humanismo cristiano como elementos identitarios centrales. Para esto, se cita en numerosas oportunidades a los historiadores revisionistas peronistas José María Rosa (1975: 11, 41, 107) y a Fermín Chávez (1975: 26); también se recurre al mismo Perón y a Eva Perón (1975: 17, 30-31, 43). De las referencias a la etapa colonial en cuanto momento fundacional se derivan dos cuestiones: por un lado, la definición de “cultura” y, por el otro, el sentido de la lucha por la “liberación”. Citando a Boasso caracterizan a la cultura como “...la dimensión más definitoria de lo que es un Pueblo”, entendiendo a la cultural como “...todo aquello que el hombre –o un pueblo- realiza para superar la muerte,

optando por la vida y la libertad... sepa escribir o no” (1975: 21, 20). En este sentido, insisten en que lo que define a un pueblo son las “aspiraciones colectivas”, que lo hacen “artífice de su propio destino” (1975: 21, 23). Concluyen que el humanismo cristiano resulta un pilar fundamental en la construcción identitaria hispanoamericana. Cabe aclarar que no hay que confundir lo expuesto sobre la conquista de América con la interpretación de la leyenda rosa ya que en el texto se reconoce que desde 1492 convive en el pueblo la posibilidad de estar “en comunión” –resultado del bautismo- con la necesidad de la “liberación”, resultado del proceso de opresión social y política: “en su nacimiento padece la opresión pero busca y lucha por afirmar su dignidad humana, en su libertad...” (1975: 23).

Desde esta misma perspectiva historiográfica –siguiendo a Rosa y Chávez- se avanza en la interpretación el siglo XIX replicando la tesis de las principales obras de ambos autores: Caseros (1852) es el inicio de la dependencia estructural y la implantación del liberalismo extranjerizante y la “cultura imperial”; del el siglo XIX se reivindica a Artigas, el *Chacho* Peñaloza, Felipe Varela, las luchas de las montoneras gauchas; con respecto al siglo XX, analiza el origen del yrigoyenismo y del peronismo con las mismas claves de lectura que el revisionismo, a saber, la confrontación del pueblo/antipueblo; nación/imperio. Por último, el período histórico inaugurado con el golpe de Estado de 1955 es caracterizado como una continuación del triunfo del liberalismo en 1853 (en referencia a la promulgación de la Constitución Nacional).

Por otro lado, el concepto de “cultura imperial” aparece desarrollado con profundidad en el capítulo V titulado *Un pueblo debilitado*. Bucean en las causas de la crisis que atraviesa el país en los efectos de la imposición de la cultura de los países imperialistas –tanto capitalistas como comunistas- considerando que allí se encuentra el origen de las “desviaciones” del pueblo. Más allá de algunos planteos un tanto radicalizados –resultado de por la coyuntura y la confrontación con los grupos armados dentro del peronismo como por ejemplo la fuerte crítica por ejemplo a las lecturas materialistas- nos interesa destacar las bases filosóficas que se toman para fundamentar la contraposición entre “cultura nacional” (y popular) y la “cultura imperial”. Se observan allí

los planteos del texto *Civilización y Barbarie en la historia de la cultura argentina* de Fermín Chávez, publicado en 1974.

En conclusión, podemos identificar la fuerte influencia del revisionismo histórico argentino, en particular, de su vertiente historicista –también denominado revisionismo peronista- distante al materialismo histórico. Resulta interesante aclarar que si bien todos los autores argentinos citados pertenecen a dicha corriente, en el documento se incluyen referencias a autores de otros países de América Latina y el Caribe tales como José Martí (1975: 19) y su análisis de la “América mestiza”; y Octavio Paz (1975: 23, 25, 26 y 62) y su fundamentación de existencia de una unidad continental latinoamericana. El “pueblo argentino” desde perspectiva, es parte de una comunidad mayor identificada también desde un precepto de unidad denominada “patria grande” a la cual consideran que “también la Iglesia dio su aporte original e irremplazable [...] su organización cubrió rápidamente todo el continente y reforzó un modo peculiar la unidad espiritual de ese nuevo mundo” (1975: 62).

#### **4. Reflexiones finales**

Luego de lo desarrollado podemos concluir que el concepto de “pueblo” presentado por la TP comparte fundamentos teóricos con los autores del revisionismo histórico peronista enmarcado en la matriz autónoma de pensamiento popular latinoamericana mostrando como la corriente trabajada se inserta en el derrotero de la historia de dicha matriz.

Este planteo presenta puntos de coincidencia con la hipótesis sostenida por Virginia Azcuy quien afirma que el surgimiento de la TP se vincula a la experiencia histórica del yrigoyenismo y del peronismo (Azcuy en Gera, 2015) ya que dichos movimientos políticos y la TP presentan un marco epistemológico común. También, abona el planteo de Scannone y Emilce Cuda quienes encuentran en la TP una modalidad particular argentina de la TL. Sostiene Cuda: la TP es “la modalidad que asume la Teología de la Liberación latinoamericana en una parte de la teología argentina” (Cuda, 2013: 2).

Para concluir, tanto la TL como la TP encuentran raíces comunes en la matriz del PNL, matriz que presenta particularidades en cada región de América Latina y el Caribe según las formas de lucha que adoptaron los sectores populares. En el caso argentino, esas *memorias sociales* a las cuales hace referencia Argumedo, que constituyen una forma particular de *estar en el mundo*, se forjó en las luchas de los movimientos independentistas de principios del siglo XIX, en las montoneras federales, en la “chusma radical” yrigoyenista y, finalmente, en los descamisados del movimiento peronista. Aquellas *memorias* se tematizaron en corrientes de pensamiento específicas tanto en el plano historiográfico –como en el caso del revisionismo- como en el teológico y pastoral.

### **Bibliografía**

- Azcuy, Virginia. (2015). “Prólogo” en Gera, L, *La Teología argentina del Pueblo*, Buenos Aires, Ed. Universidad Alberto Hurtado.
- Boasso, Fernando. (1974). *¿Qué es la pastoral popular?*, Buenos Aires, Editora Patria Grande.
- Campana, Oscar. “San Miguel, una promesa escondida. Reportaje a Lucio Gera”, en *Nuevo Mundo* No 55, 1988, pp. 67-89.
- Chávez, Fermín. (1974). *Civilización y Barbarie en la historia de la cultura argentina*, Buenos Aires, Editorial Theoría.
- Cuda, Emilce. (2013). “Teología y política en el discurso del papa Francisco. ¿Dónde está el pueblo?”, en la revista *Nueva Sociedad* No 248, noviembre-diciembre. Recuperado de: <https://nuso.org/articulo/teologia-y-politica-en-el-discurso-del-papa-francisco-donde-esta-el-pueblo/> [consulta: 10/05/2024]
- Dussel, Enrique. (1979). *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza. 1968/1979*, México, Edicol-CEE.
- Galasso, Néstor. (1995). *La larga lucha de los argentinos y cómo la cuentan las diversas corrientes historiográficas*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional.
- Gilman, Claudia. (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XXI.
- Jauretche, Arturo. (1962). *Forja y la década infame*, Buenos Aires, Ediciones Coyoacán.

- Jauretche, Arturo. (2006). *Política nacional y revisionismo histórico*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación.
- Martín, José Pablo (1992). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Buenos Aires, Guadalupe.
- Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo - Capital Federal. (1975). *El pueblo ¿dónde está? Buenos Aires: Publicaciones del Movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo*.
- Neirotti, Nerio; Mattalini, Matías. (2017). “La Iglesia católica en América Latina” en Jaramillo, A. (Dir.) *Atlas Histórico de América Latina y el Caribe: aportes para la descolonización pedagógica y cultura*. Remedios de Escalada: Ediciones de la UNLa. Tomo 3.
- Politi, Sebastián. (1992). *La Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe-Castañeda.
- Rosa, José María. (1970). *Historia argentina*, Buenos Aires, Grande Editor.
- O’Farrel, Justino. (1976). *América Latina: ¿Cuáles son tus problemas?*, Buenos Aires, Patria Grande.
- Scannone, Juan Carlos. (1982). “La teología de la liberación. Características, corrientes, etapa”, *Stromata* 48, 3-40.
- Scannone, Juan Carlos. (1987). *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, Editorial Cristiandad-Guadalupe.
- Terán, Oscar. (2013). *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1956-1966*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XXI.
- Vernazza, Jorge. (1989). *Para comprender una vida con los pobres: los curas villeros*, Buenos Aires, Guadalupe.

**“LA VIDA NACIENTE EN EL FULGOR DE UNA LLAMA”.  
SEÑAS DE HUGO MUJICA AL ARTE, LA ÉTICA Y LA MÍSTICA<sup>1</sup>**

Aníbal Germán Torres<sup>2</sup>  
ORCID 0000-0003-4332-4665  
[anibalgtorres@gmail.com](mailto:anibalgtorres@gmail.com)

**Resumen:**

Hugo Mujica es uno de los autores que tanto desde su obra escrita como desde sus intervenciones orales, trata con gran originalidad de mantener encendida una fogata: la creatividad. Nuestro trabajo busca responder la siguiente pregunta de investigación: ¿Cuáles son las *señas* de Hugo Mujica al arte, la ética y la mística? Este artículo propone un recorrido por tres secciones, inspiradas, en cierta manera, por los tres niveles planteados por Kierkegaard (estética, ética y religión), los clásicos atributos del Ser divino (belleza, bondad y verdad), y el mandato de conocerse a sí mismo, que atraviesa la tradición judeo-cristiana, la filosofía griega y el arte.

**Palabras clave:** Fogata, Hugo Mujica, arte, ética, mística

**“A VIDA NASCENTE NO BRILHO DE UMA CHAMA”.  
SINAIS DE HUGO MUJICA PARA A ARTE, ÉTICA E MÍSTICA**

**Resumo:**

Mujica é um dos autores que, tanto pela sua obra escrita como pelas suas intervenções orais, tenta com grande originalidade manter aceso um fogo: a criatividade. Nosso trabalho busca responder à seguinte questão de pesquisa: Quais são as marcas de Hugo Mujica para a arte, a ética e o misticismo? Este artigo propõe uma viagem por três seções, inspiradas, de certa forma, nos três níveis propostos por Kierkegaard (estética, ética e religião), nos atributos

---

<sup>1</sup> Agradezco especialmente a Hugo Mujica y a Juan Esteban Londoño por su generosa colaboración para poder realizar este trabajo.

<sup>2</sup> Doctor en Ciencia Política. Docente de grado en la Universidad Nacional de Rosario y la Pontificia Universidad Católica Argentina, y de posgrado en la Universidad Nacional de San Martín.

clássicos do Ser divino (beleza, bondade e verdade) e no mandato de conhecer a si mesmo, que atravessa a tradição judaico-cristã, a filosofia e a arte.

**Palavras-chave:** Fogueira, Hugo Mujica, arte, ética, misticismo

**“THE NASCENT LIFE IN THE GLOW OF A FLAME”.**  
**HUGO MUJICA'S SIGNS TO ART, ETHICS, AND MYSTICISM**

**Abstract:**

Hugo Mujica is one of the authors who, both through his written work and through his oral interventions, tries with great originality to keep a fire lit: creativity. Our work seeks to answer the following research question: What are Hugo Mujica's signs to art, ethics and mystique? This article proposes a tour of three sections, inspired, in a certain way, by the three levels proposed by Kierkegaard (aesthetics, ethics and religion), the classic attributes of the divine Being (beauty, goodness and truth), or the mandate to know oneself. itself, which crosses the religio, philosophy and art.

**Key words:** Bonfire, Hugo Mujica, art, ethics, mystique

*“Cava en ti una parte para el misterio.  
No te labres por entero con el arado de la razón  
sino que deja en tu corazón un rincón,  
un barbecho para las semillas que traigan los vientos.  
Prepara en tu alma un lugar  
para el huésped inesperado,  
y un altar para el dios desconocido”*

*Henri Amiel*

## 1. Introducción. La *danza de la vida*, no la *marcha de la historia*

En su conferencia “La atención abierta o el saber del no saberse”,<sup>3</sup> Hugo Mujica (Avellaneda, 1942) invitó a retomar “la antorcha más antigua que tiene la humanidad: la idea de reunirnos”, siendo “la imagen más prístina encender una fogata y ponerse alrededor a contar el cuento de lo que significa ser humano”, puesto que “no se nos dio una identidad fija, esa narración que nos vamos contando, ese fuego que mantenemos encendido. Esa es la condición humana”.<sup>4</sup> Génesis. Es en esa fogata donde se da “la vida naciente en el fulgor de una llama”, honda expresión mujicana que elegimos como título para este trabajo. Pero, nos dirá, con el paso del tiempo “aparece la posibilidad de otra luz: la inteligencia. Pone límites, define, pone fin, no hay metáfora”. Es el principio de identidad: las chispas son chispas y las estrellas son estrellas. Surgen entonces, “dos grandes caminos de la historia humana”, lo cual Nietzsche referirá como la *danza* de la vida que precede la *marcha* de la historia. Mujica traducirá esta expresión de la siguiente manera: “hay gente que prefiere seguir en la ambigüedad, el claroscuro, en última instancia prefiere la danza, o sea la vida cuando se vive gratuitamente; del otro lado, del lado de la razón, se genera el proyecto, la historia, la marcha; el trabajo y no el juego, el negocio y no el ocio”. Así, según el autor, del lado de la fogata queda “el arte y la mística” y del otro lado “queda el mercado y, si se quiere, las religiones, pero no la mística”.

¿Cuál es entonces la perspectiva mujicana? Se trata del “conocimiento vital”. ¿Qué se entiende por esto? Así lo expresó el creador:

lo opuesto a lo abstracto (a todo esta comprensión ya hecha) no es lo concreto, es lo vital. La vida que es devenir, acontecimiento, imposibilidad de codificarla,

---

<sup>3</sup> Para este trabajo se tuvieron en cuenta, por un lado, tanto las dos conferencias (a cargo de Mujica) en el ciclo “8 Señas”, como también cuatro de las clases dadas en el ciclo “La pasión por lo posible” (capítulos 1, 3, 5 y 7), ambos de la llamada “Universidad del Sentido” en el contexto de la pandemia del Covid-19. Por otro lado, se tuvieron en cuenta también los reportajes/entrevistas al autor realizados por Julio Bárbaro (las intervenciones de Mujica en su programa “El hombre y la idea”), Adolfo Castelo, Osvaldo Quiroga, Pedro Guillermo Más Arellano. Por otro lado, además se consultaron los diálogos públicos mantenidos por Mujica con Fray Alejandro Tobón, con el hermano David Steindl-Rast y con Alejandro Giménez Luna. Todos estos materiales están disponibles en la plataforma *You Tube*. Cuando no se indica lo contrario, citamos expresiones orales de Mujica en esos encuentros.

<sup>4</sup> Dirá también que es propio de “la condición humana traer lo mudo y darle voz; traer lo oscuro y darle luz, [pero] no dominadora”.

todo eso que Occidente en su discurso oficial dejó de lado, todo lo oscuro que no iluminó el fuego. Eso oscuro no es oscuridad, se llama misterio. Y es el lugar donde se trata de penetrar a través de la mística y se trata de penetrar a través de la creatividad. ¿Qué quiere decir? Traer algo de eso a la luz. De alguna forma, extender un poco más la luz del fuego. Eso, lo vital. ¿Qué es lo vital? Es reconocer que lo otro es anterior a mí. Es reconocer que todo conocimiento nos viene, no lo hago. Quiere decir que mi propia vida no la hice yo, me vino.

Así, “la gran corriente que comienza en esta fogata”, tiene como “apuesta (...) una mística como destructora y un arte como creador”, dejados de lado por Occidente, “con su admirable y deplorable ciencia”. Y que en una larga tradición que va de la mitología griega al idealismo, pasando por el *valle de lágrimas* medieval, libró una guerra sin cuartel contra el cuerpo, “el animal silenciado”, el que le pide a la razón no ser directora de orquesta sino unirse a la sinfonía.

Podemos decir que Hugo Mujica es uno de los autores que tanto desde su obra escrita (con sus poesías y ensayos) como con sus intervenciones orales, trata con gran originalidad de mantener encendida esa fogata que es la creatividad. Vaya este trabajo en gratitud a quien, habiendo pasado del barro a la gloria, del temple anímico de la angustia al de la serenidad, “desde la angostura de un pecho oprimido a la inmensidad de un corazón serenado” (2021: 12), desde hace más de 50 años es centinela y pastor del Ser, cantando “la canción de lo Sagrado”, pensando poéticamente o poetizando pensativamente, con “la firmeza de una coherencia intelectual plenamente asumida” (Rodríguez Francia, 2007: 164). Aplicándole a él sus propias palabras, decimos: “Esa es su singularidad. Su fecundidad. Su don de sí”, un tajo en la cultura y en el culto, fascinado y comprometido existencialmente con “la creatividad: el insondable misterio del paso del no estar al aparecer, el misterio al que una y otra vez, y esta vez de nuevo, intento asomarme, el que intento deletrear” (2014: 13 y 34). En términos de otra alegoría nietzscheana, en vez del camello o el león, prefirió ser como el niño que juega, lo cual supone un salto hacia arriba: la libertad en la creatividad y no la trampa del conflicto entre el mandato de la repetición (ser héroe, santo o exitoso, según el modelo impuesto en cada época) y la rebelión frente un sistema, una cosmovisión.

Inserto en la tradición sapiencial del misterio (asombro), la reverencia (escucha) y lo abierto (dejar ser), esas palabras que no gozan de prestigio académico, Mujica es, al cabo de *una vida que contiene muchas vidas* (joven obrero sostén de su familia, pintor admirador de Mark Rothko, monje trapense discípulo de Thomas Keating y André Louf, “Padre”<sup>5</sup> desde el sacerdocio ministerial católico, y escritor reconocido internacionalmente), “uno de los poetas anunciados por Heidegger”,<sup>6</sup> “ese hombre a quien nunca conocí y con quien, paradójicamente, creo que más he dialogado en mi existencia”, reconocerá el autor (Mujica, 2010: 13).

En este sentido, nuestro trabajo busca responder la siguiente pregunta de investigación, asumiendo que enseñar es *hacer señas*: ¿Cuáles son las *señas* de Hugo Mujica al arte, la ética y la mística? Conscientes de que es más fácil formular el interrogante que dar una respuesta plenamente satisfactoria en el espacio que disponemos aquí, este artículo propone un recorrido por tres secciones, inspiradas, en cierta manera, por los tres niveles planteados por Kierkegaard (estética, ética y religión), los clásicos atributos del ser divino (belleza, bondad y verdad), y el mandato de conocerse a sí mismo, que, atraviesa la tradición judeo-cristiana, la filosofía griega y el arte.<sup>7</sup> Así, la primera sección aborda la noción mujicana del arte, mientras que el segundo apartado está dedicado a los aportes del autor en el plano ético. La tercera sección aborda su perspectiva sobre la mística. Finalmente, concluimos nuestro itinerario refiriendo la vivencia cotidiana, por así decirlo, que el creador tiene de lo sagrado.

---

<sup>5</sup> Referirá alguna vez: “no existe palabra más abarcativa que esa...”

<sup>6</sup> Como dijera un diario español.

<sup>7</sup>Según Mujica, tal como expresó al inicio de su conferencia “¿Quién está ahí?”, en el ciclo “8 Señas”.

## 2. “La creación crea creadores”

*“lo bello es aquella especie de lo bueno  
en la cual el alma descansa sin posesión”  
Santo Tomás de Aquino*

Bien cerca de donde vivo, en Buenos Aires, está el Museo Nacional de Bellas Artes, allí, en la planta baja, hay un cuadro de Lucio Fontana: una tela cruda, en ella, o ella misma, un tajo. Conozco su obra, otras obras de él. Pero un tajo es todos los tajos. No más y tanto más. Por eso ahora me detengo en uno, en ese. El cuadro pertenece a los años cincuenta, época de sus *Concetti spaziali* y los *Tagli* —los lienzos acuchillados o rasgados— donde buscaba decir algo sobre el carácter efímero del arte, de la materia, del tiempo, de todo. Para hacerlo abrió la materia, mostró su nada. Con esa nada modeló su obra. Abrió el arte. He pasado mucho tiempo allí. Ahora, pensando esa obra, sin detenerme en su propia teoría, intentaré adentrarme en el tajo que Fontana nos abrió (Mujica: 2014: 141).

Con esta explicitación de su contemplación prolongada, el autor comienza las líneas inspiradas en la obra de Fontana. Aquí solamente nos quedamos con la percepción de esa apertura en el arte, algo en sí mismo contracultural, puesto que el mandato de nuestra época es la utilidad, en un mundo administrado. En este contexto, la perspectiva mujicana del arte apunta lo siguiente:

encuentro que el arte es por antonomasia la revolución, en cuanto el arte se libere del mercado, en cuanto el arte es el sin por qué ni para qué; es el niño que juega, el que piensa que la vida es gratuidad y tiene que sentir gratitud. ¿Qué es una obra de arte? Algo que no sirve para nada, que no se puede usar, algo que como mucho se pone ahí y si es grosero el que la compró piensa que es un adorno. Está ahí para dispensar belleza, goce, hasta sanidad. Vida.

Mujica nos recuerda que ya Santo Tomás de Aquino e Immanuel Kant dejaban entrever que “con el arte no se puede hacer nada”, pues “esa nada que no se puede hacer es

la que nos hace a nosotros sentir que la vida vale para algo. ¿Para qué? Para nada, pero *quizás nada sea otro concepto para lo abierto*” (cursiva nuestra).

Así, para el autor-creador, el arte pasa a ser portador de sentido, sin que esto sea patrimonio exclusivo del pintor, del poeta o del músico, porque -dice Mujica- “yo creo que la creatividad es la dimensión de lo humano”. El artista “así como todo hombre es espiritual también”, pero es quien resulta “testigo de la creatividad”. Más allá de que “no es para exquisitos”, el autor señala que mientras “nosotros somos todo actividad”, en cambio, “el artista es todo pasividad”.

Pero, se pregunta Mujica, “¿de qué nos salva el arte?” Y su respuesta es: “Nos salva de la repetición, de ser nada más lo que somos, el arte es la forma de expandirnos. A través del crear algo nos estamos expandiendo”. El arte, que puede “hacer la armonía de contenido y forma”, “no entra en la lógica, sino en otra lógica, lo que Kant llama el sentido del gusto”. Así, “la creatividad es una pasividad, es dejarse afectar, una vulnerabilidad, una sensibilidad”.

Para Mujica, la belleza es ante todo un acontecimiento, en perspectiva bíblica que elude la descripción y apela muchas veces a la analogía, del tipo “como tal cosa, tal otra” (por ejemplo, en el Salmo 41 leemos: “como busca la cierva corrientes de agua, así te busca mi alma, a ti mi Dios”). En este sentido, el autor recupera la tradición talmúdica que refiere al Rabino Yohanán bar Nafha, quien vivió en Israel. Dice Mujica:

Lo que me resulta brillante en ese texto talmúdico del siglo III es la opción no por la descripción de la legendaria belleza del rabí —su talla o su peso, el largo de sus rulos o el color azulado o renegrido de sus ojos—, sino por el recurso a hacer presente la belleza, a dárnosla a experimentar, a que nos pase. No se trata en definitiva de explicaciones sino de vivencias, de hacer vivir pensamientos y no de explicar ideas, se trata de lo verdadero, no de lo cierto. No que la comprendamos o la representemos, que la vivamos, que nos acontezca y se acontezca en nosotros. ¡La epifanía de la belleza que en él aconteció, no la fotografía del bello rabí, su

pasajera encarnadura, su breve figura mortal! Lograr ese «destello», esa chispa que encienda las palabras, el decir y el callar de un poema, es lograr la creación, la poesía, y no solo el poema. Destello y no llamarada, vislumbre efímero, fulgor inaprensible y hasta quizás oscuridad. Como el fulgor de un relámpago, como lo que parte en su mismo llegar, lo que se va hacia lo que abrió (2014: 16).

Poniendo un ejemplo del arte de la antigüedad, aquella obra icónica sobre la cual Rainer María Rilke dijera “una maravilla y todo un mundo: he aquí Grecia, el mar, la luz, el coraje y la victoria”, Mujica se pregunta

qué vería ese pequeño danés [Hans Christian Andersen], o cualquier otro niño, cuando al pie de la apabullante escalinata de la entrada del Museo del Louvre ve, coronándola, erigirse la *Victoria de Samotracia*. ¿Ve la belleza que estamos acostumbrados a ver o las rupturas que ya no vemos?, ¿una hermosa y victoriosa mujer —Afrodita—, o una estatua decapitada, una victoria alada con media ala amputada? “*Toda ruina tiene algo de templo...*” (2014: 27, cursiva en el original).

Veamos ahora la cuestión de la creatividad a partir de su contemplación de obras de artistas contemporáneos, sea Giorgio Morandi, sea Marc Chagall o el ya citado Fontana. Mujica, según entendemos, nos hace señas sobre su concepción del arte. Antes de seguir, reparemos en este señalamiento de Juan Esteban Londoño, uno de los mayores estudiosos de la obra mujicana, sobre “el tema fundamental de la creación”:

un dios creador o un hombre creando al dios, interlocutores necesarios a lo largo de la historia de las artes, desde que los primeros hombres tallaron sobre rocas imágenes de sus divinidades hasta los artistas de nuestra época que, al crear, son dioses de su propia materia, o dioses materiales y transitorios. Como lo hace ver George Steiner: “Con un tono más elevado y en un sentido más allá de la metáfora, el artista es, desde luego, como un dios para él mismo y para su público: realmente crea” (2016: 108).

De la obra de Morandi “*Still Life*, 1960”, Mujica nos dice que esa pintura

era más bien algo así como mi maestra: de ella, de esa pintura, quería aprender a vivir, a ser (...) Todos, al menos todos los que hemos estudiado, aprendimos que en la variación está el gusto, en la diferencia, el juego... Un vaso de diferente tamaño daría movimiento, desregularía la superficie en la que coinciden en una casi chata superficie recta formada por los bordes de los vasos, al igual que, de no ceñirse a la semejanza cromática que tienen ellos —la jarra y el resto que no es más que base y fondo, mesa y pared—, los ojos se alegrarían, la mirada podría jugar, deslizarse, perderse en la perspectiva que, aquí, está más insinuada que presente... Todos, o al menos los que estudiamos, aprendimos a entretener. A repetir. Morandi, que estudió, y estudió mucho, se ve que olvidó lo estudiado, o lo aprendió en verdad, aprendió a olvidar. Y por eso nos enseña a ver, a ver, no a ratificar (2014: 41-43).

De repasar la vida y obra de Chagall, Mujica dirá que

fue sobre todo un hombre libre en un siglo donde la libertad era esclava de la novedad; quizás haya sido uno de los artistas que menos cambió durante su larga carrera, y en esta fidelidad nos testimonió la fecundidad de habitar las propias raíces. No necesitó cambiar para renovarse ni seguir las modas para ser original, en él lo mismo nunca fue lo igual, y lo que ha contado siempre en la historia no son los que siguen su tiempo sino los que han guiado y abierto el tiempo (...) Nos legó, sin dudas, la sombra de ese paraíso, la sombra que ilumina el paraíso encendido y recobrado en su creación: el de la fecundidad del amor cuando el amor es creación, el «milagro de la nueva tierra» que nos reveló (2014: 97).

Y de la contemplación de la obra de Fontana, le brotan a Mujica una serie de reflexiones, entre ellas las siguientes:

Así, como un tajo, el arte es un aparecer. Más que un hacer, para el artista, el

creador, es un padecer. Un dejarse afectar. Un acoger. Lo que el artista logra no es algo articulado *en* el arte sino logrado *por* el arte. En el arte y en la vida, pero siempre a través del arte. Acontecido en él. (...) La obra viene, llega en el crearla. Viene y nos afecta, se la expresa y aprehende en ese expresarla que la crea. Una vez realizada, la obra parte. Hacia esa partida nos llegó cuando aún no era. (...) El artista ni imita ni copia realidad, ni la denuncia ni la avala, no intenta cambiarla ni transformarla: la descubre. Quita lo que la cubre, abre la tela. La agujerea. Abre lo que no era. Lo abre y lo deja así, sin ser. Sin reducirlo ni ceñirlo a ser. Abre la alteridad de y en toda mismidad, también la del ser y la identidad. La del ser —todo o cualquier ser— sobre el que el tajo se abre. El tajo da acceso al exceso. Exceso de no ser sobre todo ser, como de luz sobre lo iluminado, como la vida sobre el vivir (2014: 145-146, 148, cursiva en el original).

Capacidad tanto de ver la belleza como un acontecimiento (en vez de una mera descripción), como de advertir restos de un templo en una ruina. Énfasis puesto en el olvido más que en lo aprendido. Libertad ante todo mandato que ahoga la creatividad. Dejarse afectar para abrirnos a la alteridad. Tales son algunas de las señas que Mujica nos hace respecto al arte.

Se trata, además, de que “la forma no asfixie el contenido”, armonía que Nietzsche verá en lo clásico. También, consiste en dejar sitio al vacío (dos tercios de la obra, según la proporción empleada por los artistas chinos) y no el enjaularse en el círculo y el cuadrado que se entrelazan en el *Hombre de Vitruvio*, que nos legara un Da Vinci “más ingeniero que pintor”, dice Mujica. Al fin de cuentas, cuando se habla de la inspiración “se la llame musa, voz de Dios, inconsciente”, “se está diciendo que la vida fue antes de la vida de uno”.

Por eso, se trata -de manera más honda- de sentir la vida que

como toda obra de arte, como todo lo que encierra una riqueza que busca entregar, necesita que uno se siente frente a ella, necesita ser contemplada, acogida, escuchada. También ella quiere decirse. Todo en la vida, desde la piedra

hasta el corazón humano, busca revelarse. Quiere contarse pero a su ritmo, al ritmo de la lentitud con la que crece todo lo que creciendo también madura. Quiere, necesita, ese pudor del tiempo para darse sin derramarse, para trascenderse no perderse.

Volvamos a la obra de Fontana. En la poesía, es decir, “el lenguaje que danza”, donde gracias a la metáfora las chispas sí son estrellas, Mujica -quien nació a esa forma de expresión contemplando una puesta de sol desde la cocina de la Trapa de Azul- nos enseña que también podemos encontrar ese tajo. En el cosmos y en nosotros. En el inicio de *A las estrellas lo inmenso* (2019), podemos leer:

*Taja la noche*

*el relámpago*

*y en lo hendido*

*se apaga:*

*esa noche es el misterio,*

*ese tajo lo que*

*somos*

### **3. La alteridad que nos libera de la cárcel del “yo”**

*“Cualquier hombre es la versión en sombras  
de un Gran Rey herido en su costado”  
Olga Orozco*

“A finales de los 60’ Mujica<sup>8</sup> inició una búsqueda espiritual y se adentró en el mundo de la filosofía oriental. Se vinculó al movimiento Hare Krishna y conoció al gurú Prabhupada Swami Bhaktivedanta. Gracias a sus amigos, el poeta Allen Ginsberg y el novelista William Burroughs, conoció al gurú Swami

---

<sup>8</sup> Considerado “un hijo de la generación Beat, la cual floreció durante los años sesenta en los Estados Unidos, en el contexto hippie” (Londoño, 2020: 148).

Satchidananda, con quien vivió un tiempo en una granja en las afueras de Nueva York con un puñado de discípulos. En un viaje que realizó con Satchidananda visitó el Monasterio Trapense en Spencer, Massachusetts, cerca de Boston. Allí tuvo una experiencia que lo llamó a convertirse en cristiano, y además en monje: Al otro día de llegar –cuenta Mujica–, fuimos a desayunar con el abad y con unos monjes, porque despedían a Swami. Y el abad le dijo a los hermanos: “coman algo”, y ellos comieron pan. Y Swami dijo: “Si me preguntaran a mí, yo les hubiera dicho que coman fruta, porque la da la naturaleza y es natural y es nutritivo”... bueno, todo ese mundo místico natural de Oriente. Y uno de los hermanos dijo: “No, pero el pan lo hace un hermano que se levanta a las dos de la mañana, para que a las tres y media nosotros lo tengamos. Si el pan se termina, el hermano se va a poner contento”. Y a mí me pareció ver los dos mundos... o sea, todo este mundo, muy bien, de la naturaleza, de la mística, etcétera; y, por otro lado, el mundo del Otro, el hermano, del aterrizaje en el ser humano, de comer el pan que, por ahí no es tan bueno, pero pone contento al otro”. Y bueno... y me largué a comer el pan (cit. en Londoño, 2020: 148-149).

De tal discernimiento ante senderos que se bifurcaban, la opción tomada fue el “aterrizaje en el ser humano”. Por eso veamos ahora las señas mujicanas en materia de la ética. En los años 90’, en pleno auge de las políticas neoliberales, donde se abría camino la célebre afirmación realizada en su tiempo por Margaret Thatcher de que la economía era el método, pero que el objetivo era cambiar el corazón y el alma (discurso que en el presente vuelve a la carga en una versión radicalizada), en un extenso diálogo televisivo, el entrevistador Julio Bárbaro le preguntó a Mujica si hay ética sin Dios. A esta pregunta el pensador respondió: “Me lo estoy cuestionando hace mucho”, refiriendo que acababa de enviar a un periódico de Buenos Aires un artículo sobre el tema: “Hacia una ética de la debilidad”. Mujica contó también que en ese texto,<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Publicado originalmente en *La Nación*, 10/06/1994, poseemos la última versión gracias a la generosidad del autor.

quise fundamentar la posibilidad de una ética sin Dios (...) Y lo que planteo ahí, lo último a lo que logré llegar es que vivimos en una época donde es tan notoria nuestra necesidad (es una de las épocas más débiles quizás del hombre). Yo creo que una cultura muestra su valor en la capacidad de que tenga para humanizar a quien la habita. Por eso una tribu puede ser más cultura que una ciudad actual. Y creo que nosotros vivimos en una barbarie. En la cual no tenemos valores en común, no tenemos comunidad, o sea no tenemos nada de aquello que es una cultura. Y como nunca estamos huérfanos, y por lo tanto como nunca estamos cerca de descubrir la especificidad humana, que es la debilidad. Que es el hecho de que somos inacabados, no como defecto, sino como posibilidad de completarnos en los otros. Y creo que si hay una ética que podemos fundamentar es precisamente en la debilidad. En el momento que llegue de reconocer nuestra mutua necesidad.

Más aún, señaló:

La especificidad del cristianismo frente a todas las religiones es la presencia de un Dios que renuncia al poder. O sea es el único de Dios (en otras religiones dioses mueren por otros dioses) que se deja matar por los hombres. Es la renuncia a todo poder. O sea precisamente la religión cristiana es la religión de la debilidad. Y en eso está una fuerza, que no es la del mundo.

Para el autor, el poder -envalentonado en la actualidad por la Big Data- tiene una seria e intrínseca dificultad:

Yo creo que el problema del tener poder es un problema que de alguna forma no deja ser al otro, aunque uno no lo esté ejerciendo. Yo creo que la gente se encuentra en la incompletud, en la debilidad, en todo aquello que hace que uno esté blando, y el poder es algo que va endureciendo; uno con el poderoso choca y obedece, pero con el blando se comunica; es por las fisuras que nos encontramos, no por la parte sólida de nosotros.

Pero por aquella época, en otro extenso diálogo con el mismo entrevistador, Mujica también expresó:

Creo que el problema de la ética es que necesitamos una nueva fundamentación de la ética. Porque el problema hoy en día no es la ética, sino por qué tengo que ser ético. Si tu hijo te dice: “¿por qué no tengo que robar?” ¿Qué le vas a decir?: “¡Dios no quiere!”, te va a decir “¿qué Dios? Si hay sacerdotes que roban”. Si le decís: “no, porque la razón humana dice que tu acto se vuelva universal”, te va a decir; “¡pero papá...!” El hecho es en qué fundamentamos ahora una ética, en qué nos ponemos de acuerdo para decir que no hay que matar. Ese el gran problema. Hemos perdido una narración que nos cuente a todos, hemos perdido algo que esté más allá de nosotros y en lo cual todos podamos converger. Porque lo que hubo hasta ahora fue un contrato social que ahora ya nos damos cuenta que ni la democracia, ni la justicia, etc., son capaces de hacer que se cumpla. (...) El sistema está corrupto, el contrato social no se cumple (...) Pero la ética siempre fue lo tercero. No fue la suma de vos y yo, sino que vos y yo nos pusimos de acuerdo porque ambos reconocíamos algo y además nos abarcaba. Y ahora lo que no tenemos es eso otro porque todo es dentro de un sistema y necesitamos una alteridad capaz de juzgar al sistema y el sistema ahora se encarga de fagocitar toda alteridad. (...) El problema es que todo está dentro de un solo discurso y ese discurso no tiene ética. (...) Ahora lo religioso tiene que darle explicaciones al otro discurso y no va a haber ética hasta que no haya otro lugar desde el cual juzgarnos. (...) yo creo que tiene que partir de la recuperación de algo que perdimos, porque toda la experiencia de la ética de la tradición, de la ética y de tantas otras cosas, es algo (bajo la palabra Revelación, inspiración en la Escritura) que se recibe, y nosotros no concebimos nada fuera de lo que nosotros ponemos. Lo que nosotros ponemos está dando muy mal resultado. Cómo abrir un espacio y donde hay espacio se puede abrir otra cosa. Solamente donde hay un horizonte se puede proyectar una utopía. (...) Recuperar una voluntad de humanidad,

porque el humano siempre se experimentó a sí mismo como recepción (por empezar de su propia vida).

Según Mujica, en la antigüedad, donde Ulises cantaba su identidad en la *Odisea*, la ética se regía por la consigna de que “el otro es semejante a mí”, mientras que en la modernidad la clave pasó a ser “el otro es idéntico a mí”, en el estado de naturaleza. A partir del siglo XX se deja esa referencia desde “mí”, para, según el aporte de Emmanuel Lévinas en su obra *Totalidad e Infinito*, desplazar la centralidad a la otredad: emprender un éxodo, salir de lo ya conocido y no caer en la tentación de volver, responder por la identidad como hizo Abraham ante el llamado divino. Es en esta otra tradición, la de la disponibilidad ante la debilidad, donde va a encontrar Mujica la nueva fundamentación de la ética, desde un humanismo no cerrado sobre sí mismo (como fue el proyecto racionalizante y autocentrante de Occidente) sino abierto a la gracia (como dirá Jesús acallando el insistente pedido perfeccionista de San Pablo), que nos llega a través del otro. Es su rostro lo que nos permite acceder a lo infinito, en tanto apertura. Una trascendencia a partir del hacerse cargo del otro que nos parte, que con su rostro nos dice: “no me mates, dejame vivir”.

Hechas estas consideraciones, compartimos unos párrafos del pensamiento mujicano plasmado en el texto referido. En la polaridad poder-debilidad el autor opta claramente por el segundo término:

Cada época ha tenido su ética. Su forma de valorar la relación con la propia conciencia, con el otro, con el mundo, con Dios. La prevalencia de uno de estos términos, o el soslayo de alguno de ellos, diferencia una época de otra. Un ser humano de otro. (...) Creciente y absorbente primacía del yo cuyo resultado será la reducción de todo lo diferente a lo idéntico, la transmutación de todo lo otro en yo. La consecuencia, el fruto amargo de esta raíz, será la xenofobia o la guerra contra el otro, la devastación ecológica frente al mundo, la negación o domesticación racional de Dios..., el aislamiento y la soledad del yo vencedor. (...) Hay un lugar donde la invocación del otro se hace insoslayable, se grita: en la debilidad. En su necesidad encarnada o, más aún, en carne viva: el pobre. Pobre

material, social o espiritual –enfermo o discapacitado, extranjero o marginado–, lo otro del otro parece anudarse, clamar y reclamar, reclamarnos en él. Manifestarse con toda su fuerza: con toda su debilidad. (...) En el pobre, por el pobre, soy tocado. O, más que tocada, mi sensibilidad es herida. Herida que es apertura. Apertura por la que salgo de la clausura de mi yo: el otro, el pobre, me salva. Me redime de mi yo: en ese salir, en ese éxodo, voy siendo. Voy siendo lo que soy mientras lo conjugue tiempo, vida: pertenencia a mí mismo en el movimiento de la entrega al otro. (...) La debilidad se opone al poder, lo vence, con esa misteriosa fuerza con que el perdón de la víctima vence al poder del verdugo. La debilidad sacude, despierta un sentimiento: la solidaridad. Solidaridad, compasión, que no es el sentimiento de quien tiene hacia quien carece, sino el que reconoce en la carencia del otro la manifestación de la propia, la propia pobreza, la debilidad que somos: la que nos reúne. (...) Quizá esta reverencia, esta piedad, sea la débil, y por débil flexible y abierta base sobre la que podamos edificar una nueva ética: la de la debilidad que nos hermana. La debilidad que nos llama a cada uno más allá de uno, la que nos convoca a todos hacia lo único que nos queda: el otro. La hermandad que nos desarma, que nos abre los puños, nos desnuda las manos. El precio es la vulnerabilidad, exponerse: dejarse herir. El premio es la libertad, la de arrancar la corteza que nos aprisiona, la de librarnos de una piel sin sensibilidad, un pecho sin herida, una vida sin su hueco. El hueco de cada uno por el otro, la entrada de todos en todos en la celebración de lo abierto: la transparencia de cada hueco, el abismal exceso que algunos llamamos dios.

Al final del texto, el poeta inserta unos versos que, acaso, remiten a la dramática realidad que se vive en muchas megalópolis del Sur Global (sea Buenos Aires, Nairobi o Calcuta). Esto pide, sugiere, una perspectiva inculturada desde *la acción y la pasión histórica* de los pobres de América Latina (según Juan Carlos Scannone, sj) y de otros contextos donde impera la injusticia estructural. No es casual que Mujica exprese una especial admiración por los cartoneros, quienes “transforman la basura en pan para sus hijos y así muestran un gran amor”. En las calles de nuestras ciudades tiene lugar el desprecio de algunos y la compasión

de otros (no pocas veces los animales) hacia la intrínseca dignidad humana, degradada por un sistema deshumanizado.

*Como una siembra*

*sin tierra*

*un hombre cae en la calle,*

*se dobla sobre sí, muere;*

*errante, un perro*

*lo huele,*

*lame su frente, y en silencio*

*se acuesta a su lado.*

#### **4. “Sed de totalidad. Sed hasta el límite: dios”**

*“nada, nada, nada, nada, nada, nada,  
y aún en el monte nada”  
San Juan de la Cruz*

*“¿Dónde está ahora la confianza?  
¿Dónde está ahora el amor?  
¿Qué queda cuando la purificación pasiva se ha cumplido  
y la noche del Espíritu llega a su fin?  
Morir a uno mismo  
es la resurrección interior.  
Quien yo soy resurge  
de las cenizas de mí mismo”  
Thomas Keating*

Para mí Dios (cuando digo la palabra Dios) es que como que yo agarrase mi cerebro lo tiro a ver hasta dónde puedo saber la realidad y en el momento que cae, de ahí para delante es Dios. Ahora tenemos que darnos cuenta que hubo

milenios de religión antes que llegue Dios. O sea Dios es un invitado tardío en las religiones. O sea la idea de haber unificado en una metáfora esa aspiración a religarse con esta ansia de totalidad. Y si hay algo que cambió, al menos en Occidente en estos miles de años pero realmente cambió y nos toca ser contemporáneos, es la ruptura del parámetro de lo uno.

En estas palabras de Mujica podemos entrever la resonancia de la célebre afirmación de San Agustín que dice “*Si comprehendis, non est Deus*” (“si lo comprendes, entonces no es Dios”). Pero también está la alusión a un cambio de época. En efecto, de la centuria pasada nos llegaron sentencias (¿profecías?) para la actual: “el siglo XXI será místico o no será”, avizoró André Malraux, expresión que en el cristianismo sería recibida bajo la reformulación de Karl Rahner: “el cristiano del siglo XXI o será un místico o no será nada”. Ahora bien, ¿qué es la mística? Dice Mujica: “La mística es la constante deconstrucción de todo aquello que se quiere instaurar como permanente (...) el algo así como el anarquismo, el anarquismo espiritual o cultural dentro del sistema”. El creador comprende al misticismo como “la inmediatez con la divinidad, más allá de cualquier representación, ícono o nombre” (2014: 62).

A Mujica le interesa “el Dios de la vida, no de las ideas”, un Dios *en proceso* (no estático), pero más aún, el Dios vaciado de poder, que prefiere escribir con “d” minúscula: dios. Hace más de tres décadas se abocó a “descubrir la mística de la Iglesia”, sobre todo en la tradición eremítica de la *Oración del Nombre de Jesús* (*Kyrie Eleison*, muy extendida en la cotidianidad del cristianismo oriental, en vez del método racional “leer, emocionarme y sacar una conclusión práctica”). Esa búsqueda, plasmada originalmente en el *Camino del Nombre* (libro dedicado a sus padres), será complementada con su libro *Kénosis. Sabiduría y compasión en los Evangelios*. Así explicaba Mujica la relación entre ambas obras:

Lo único que hubiese querido agregar, ya lo hice: fue mi libro, posterior a la segunda edición de éste, *Kénosis*. En él quise complementar éste, *Kyrie Eleison*. Si éste último nos habla de la creación de una *interioridad*, nos habla de la *contemplación*, en *Kénosis* hablé de la *exterioridad*, de la *transformación*. No se

oponen, se complementan, o más aún, buscan la unificación de nuestro ser, un ser que no está ni dentro ni fuera, un ser que lo es todo, lo único a lo que aspiramos, lo único que es la unidad de todo en todo: la danza de Dios” (2008: 8, cursiva en el original).

El autor deja constancia de su conocimiento de otras tradiciones místicas, antes que la “búsqueda” de la “apertura cardial” se vuelva, en el cristianismo, “Oración de Jesús”, puesto que “ya había roturado su estría en el cuenco de la humanidad, el cuenco con el que el hombre siempre buscó, abriéndolo receptivamente, las respuestas de su vida y de su muerte, las respuestas que iluminen la noche de su muerte” (2008: 26).

Así, antes de entrar a desplegar su propuesta, a la escucha de la tradición referida, Mujica refiere nociones básicas del yoga, del budismo, del judaísmo y del sufismo. Más tarde profundizará en la Cábala, por ejemplo en el estudio de la letra “*Aleph*, aliento inicial” o de “la ‘cábala extática’, como la nombró [Abraham] Abulafia” (2014: 34 y 63). También, caído el patrón de lo uno, en la “mística pagana”, la “mística plerótica” (no “kenótica”), concentrándose en la figura de Dioniso “‘el dios loco’ de Homero”, el tajo que subvierte el Olimpo (2016: 113 y 125).

Más allá de la propuesta orante cristiana recogida en *Kyrie Eleison*, más cerca en el tiempo Mujica plantea el tema de manera original y radical (evidente, por ejemplo, en los diálogos públicos que mantuvo con los religiosos David Steindl-Rast y Alejandro Tobón): “Lo de mística o no mística, o mística y religión lo suelo ilustrar así: cuando un nene pregunta a la madre o al padre ¿quién hizo todo? La respuesta -clásica y en retirada- es ‘Dios’, el nene pregunta quién hizo a Dios, y le dicen que se vaya a jugar que están ocupados... y así se van, aunque, de tanto en tanto alguien se queda abierto, es decir, no se encierra en las respuestas...”

Pero, teniendo el recaudo de que mística, dice Mujica, “es una de las palabras más ambiguas: va desde la goleada de Messi hasta el silencio absoluto de un místico en una cueva en el Himalaya”, ubica “al misticismo casi connatural con la existencia, más que la

configuración en una disciplina determinada”. El autor señala que hay una mística “que calla” y otra “que cuenta”, al punto de convertirse incluso en un género literario (como Jorge Luis Borges dirá de la teología). Pero al preguntar quién creó a Dios, dice Mujica, “ahí estoy en el abismo, ahí estoy en lo místico. En lo que precede a cualquier intelectualización y cualquier comprensión, incluso, la religiosa”. Para el creador, la experiencia mística remite a lo que

en Oriente se llama la talidad: las cosas tal cual son. Creo que esa es la experiencia mística. La posibilidad de tener una relación con la existencia que no es mediada por la simbolización ni la conceptualización. (...) En el cristianismo era el conflicto de si había que abandonar en algún momento la encarnación para pasar a un dios o había que tener presente siempre la encarnación. Para mí la experiencia mística es la posibilidad de encontrarme en lo otro sin volver a mí, es la flecha que va sin regresar.

Mujica, pudoroso (dirá “soy una persona muy pudorosa, y entiendo el pudor como la conciencia de lo valioso”), rehúsa a considerar su poesía como poesía mística, sin embargo, enmarca la cuestión en “el acontecimiento creativo poético” que en sí “es místico”. Agrega:

Para mí, ese ejercicio del no ser al ser, de algo que no era y acontece, eso para mí es la chispa creativa. (...) Y la poesía mística para mí es la que da cuenta de ese acontecimiento del crear, del crearse. Más aún, considera que “cuanto menos dice la poesía mística, si es verdaderamente mística, o sea si nació en ese lugar abismal, mayor está expresando lo que es eso, que es la incomprensión por exceso (...). Nosotros tenemos esta idea, al cual incluyo al pobre dios, de que lo perfecto es lo acabado. No, para mí lo perfecto es el despliegue de lo infinito.” Así entonces, “la mística para mí es el intento de deconstrucción de la religión, porque la religión es el método.

En cuanto a la identificación de tres vías en la tradición mística -que se remonta a Dionisio Aeropagita-, es decir, la vía purgativa, la vía iluminativa y la vía unitiva, Mujica las comprende con la impronta de sus estudios sobre Heidegger:

La *purgativa* vendría a ser la angustia, todo eso que tenemos que deconstruir de nosotros, esa alienación que tenemos que disolver. Cuando pasamos por toda esa deconstrucción, entonces empezamos en otra comprensión, que sería la [vía] *iluminativa* en el sentido que empezamos a entender desde otro lugar de eso que yo llamé el uno, empezamos a entender desde nosotros mismos. Y la vía *unitiva* es esto que yo digo que se termina el sujeto y el objeto. Uno empieza a ser uno en la existencia. O sea, la mayoría de nuestros problemas, son problemas inexistentes, que los hacemos nosotros. Yo siempre digo que los pobres tienen problemas, la clase media y los ricos tienen conflictos.

Así, la vía unitiva (cristianamente entendida con la figura de las nupcias) supone que

hay un momento donde aparece otra dimensión que yo llamaría que es la entrega, donde en realidad no le pedís razonamiento a la vida ni a vos mismo, sino que entrás en lo que yo llamé la fase unitiva, en la cual empieza una relación más amorosa con la existencia, porque el pensar siempre es un conflicto, o sea el pensar es un defecto (...) Cuando nosotros vivimos, no pensamos; mientras realmente no vivimos hacemos preguntas, mientras realmente no somos lo que somos nos preguntamos quiénes somos, pero ese camino hay que atravesarlo. Quizás a través de que no hay respuesta, uno empieza a escuchar y se da cuenta que tampoco había necesidad de saberse. Pero eso es al final...<sup>10</sup>

Ahora bien, como dirá en otro lugar,

yo no me uno a algo que ya estaba, yo soy esa unidad. ¿Qué quiere decir descubrir? Quitar lo que lo cubre. Y ahí vuelvo a la deconstrucción mística.

---

<sup>10</sup> Por eso Mujica recuerda que Narciso “quiso conocerse a sí mismo y se ahogó en su propia imagen”, mientras que Tiresias, “el gran vidente en todas las tragedias griegas” le había dicho a la madre de Narciso: “él va a vivir si no quiere conocerse demasiado”.

Cuando saco todo lo que cubre, acontece lo que acontece, de lo cual yo soy una chispa de un incendio. (...) Si dios es algo que está ahí y yo acá, que sería el dualismo, el monismo es el hecho de todo es uno.

De ahí entonces la propuesta mujicana: “En última instancia hay que volver a descubrir lo escondido de dios y no lo que la razón ya captó y ya lo puso como disponible, como ley, como dogma, como repetición. De nuevo también necesitamos una palabra nueva de dios, por así decirlo, que también inicie otra historia de Dios”. Una palabra inicial, aurora de un nuevo sentido; fuente, no fundamento; manantial, no charco. Con resonancias estéticas, éticas y religiosas, Mujica afirma de manera original en su diálogo con Fray Tobón: “la única prueba de la existencia de Dios es la Pasión según San Mateo de Bach, y si Dios no existe, entonces la Pasión según San Mateo de Bach, es Dios”. Así, según la tradición mística renana, donde sobresale el dominico Maestro Eckhart (valorizado por Heidegger en *Camino de campo* como “el viejo maestro de lecturas y de la vida”), el místico sabe que dios es el sin porqué ni para qué, como el arte (según vimos), como la rosa mística (imagen del alma, imagen de la esencia del hombre), y desde el desasimiento, el soltar, el entregar, pide: “ruego a Dios que me libre de ‘Dios’ ” (Sermón 52), o sea, como dice Mujica, “sin luz alguna que ciegue su transparencia” (2008: 63).

Tomando dos figuras célebres de la mística cristiana, los carmelitas Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, Mujica nos ayuda a comprender su planteo al compararlos. Dice: “En el fondo Teresa no soporta el vacío. Ni bien toca lo místico lo simboliza para poder agarrarse. San Juan de la Cruz no, al contrario, ¡lo tenía claro!: era la ausencia: [dirá en el *Cántico espiritual*] ‘donde te escondiste amado y me dejaste con gemido’; no era la complitud, era el abismo, era quién creó a dios, no dios ya creado”. Así, “Teresa no conoció la paz, conoció el gozo, que es otra cosa”. Podría decirse: “locura o santidad. O locura de la santidad: resurrección” (1998: 19). Pero “para San Juan de la Cruz tener una experiencia mística es un consuelo. Si realmente sos un místico, no podés ver nada, porque dios es la nada de la que habla Juan. (...) Porque sos débil dios te tiene que consolar. Si realmente fueras a fondo, no necesitás que te demuestre nada”. Más allá de que siempre hay “que discernir si es el abismo de dios o es que no me pasa nada en la vida”.

Porque, ¿de qué ser humano estamos hablando? Dirá Mujica, “ese hombre es el consumidor, es el cómplice, es la víctima: somos el hombre de hoy”, pero el salto que supone su propuesta es pasar “del hombre hacedor de la historia al viviente receptor de la vida”, es decir, “más receptivo y menos hacedor”. Pero esto no debe ser mal entendido. Lejos de las versiones vulgares, la “tradición apofática, sin luz” remite a “la mística de la oscuridad para lo cual lo decisivo no es conocer sino volver a desconocer; los que saben que ver en la noche no es no ver, es ver la noche” (2010: 158). Así, Mujica aclarará: “la pasividad, lo que recibe, termina en una poética de la respuesta, del hacer, pero no del hacer desde el propio proyecto, sino quizás qué me está pidiendo la vida o la historia en este momento”.

Al mencionar a la historia, desde esa “poética de la respuesta”, cabe señalar que mientras dentro del cristianismo hay respetados autores que plantean un diálogo con tradiciones religiosas orientales (como el jesuita Javier Melloni -quien señala que “la palabra Dios no es Dios”, el claretiano Pablo d’ Ors -para quien “urge una narrativa de la luz”-, la religiosa filipense Berta Meneses -quien sostiene que la Palabra de Occidente se complementa con el Silencio de Oriente- o el benedictino Steindl-Rast -para quien “por definición Dios es aquello que no puede ser expresado en palabras”-), en una reflexión de los años 90’ -y que consideramos vigente, pero sin encharcarnos en el pasado-, Mujica planteaba la cuestión de la siguiente forma, atento a los peligros de ciertas modas en la vida espiritual:<sup>11</sup>

yo no creo en la síntesis. Creo en la posibilidad de convivir con diferencias. Creo que toda síntesis es empobrecimiento. Yo creo en la posibilidad de lo propio dialogado con lo propio del otro. Y en eso, enriquecimiento de lo propio. Pero síntesis para mí siempre implica empobrecimiento. (...) Yo creo que Oriente, o la espiritualidad oriental o las ideas orientales no son para Occidente, porque vivimos dos mundos absolutamente diferentes. Se toma como que todos estamos diciendo lo mismo pero si uno ve la cultura que generó una religión y la que generó otra, te das cuenta que, bueno, quizás los dos nos fuimos a los extremos:

---

<sup>11</sup> Como la desencarnada *New Age* y todo lo que conlleva.

entonces en Oriente se mueren de hambre y en Occidente se mueren de cosas, los dos se asfixian. Pero que Oriente considere que la materia es una ilusión, o sea que la existencia es una ilusión que hay que rechazarla porque la verdad es la esencia, o que Occidente considere que Dios caminó por la tierra, entonces la historia es real, y la esencia se da en la existencia, creó dos culturas diferentes. Entonces nosotros no podemos negar la vida como proyecto, como historia, como todo eso que nos constituye, en nombre de que todo eso es una ilusión. Hay cosas que no van a ir, que no “pegan”.

Concedor del tipo de búsquedas de autores como los que referimos, Mujica señala: en todo esto quiero matizar, hay gente que busca honestamente, hay gente que entiende bien, pero en general todo esto vino como paquete de consumo. Es como si nosotros exportáramos el rosario: “usted diga esto veinte veces al día” (le contamos a la gente de Uganda, por ejemplo), y por ahí se sienten bien, y si tienen imaginación ven a la Virgen María, etc. Pero todo eso está hecho para otra cosa: está hecho para el compromiso, para la donación de vos, está la teología que te lo explica, los santos que lo encarnaron, pero no es el rosario solo. Y eso es lo que nosotros estamos recibiendo de Oriente: tal técnica de meditación, tal mantra...

De todas maneras, Mujica encuentra un punto en común, como dirá en su diálogo público con el hermano Steindl-Rast (2013): “Toda la religión o mayormente las religiones giran en torno a dos cosas, en la construcción occidental y en gran parte oriental: en el parámetro de la unidad y en esa metáfora que llamamos Dios.”

Entonces, ¿cómo entiende Mujica la mística? El autor dirá, en el mismo diálogo referido, que es más simple de lo que se cree:

Para un místico ustedes aparecen, para nosotros ustedes *me* aparecen. Poder sacar ese ‘me’ ese es el misticismo. Es la posibilidad de estar ante lo real sin traer lo real hacia mí, o sea la posibilidad de ir sin volver. Si rompemos esa reflexión, o

sea, si dejo de sacar fotos, ahí estoy en la totalidad, pero es muy simple: el misticismo es la posibilidad de la realidad, cosa que a nosotros nos es vedada, porque nosotros somos los que nos volvimos la centralita desde la cual la vemos y la traemos. Pero el misticismo no es nada esotérico. El misticismo es, como decía Wittgenstein, que lo real sea.

Esta propuesta mujicana, abismal en su simplicidad y transparencia, aparece bien reflejada en estos versos de su autoría:

*Hay que redimir a dios de dios,  
hay que devolverle  
su ausencia:  
  
borrar los bordes  
de los que nos aferramos a él*

##### **5. Celebración de la encarnación de lo sagrado: “la tierra sube incienso de tierra”**

*“¡Oh! Desnudo tormento del hombre.  
El que mudo con ángeles ha luchado,  
Alcanza, por sagrado dolor dominado  
Silencioso el pan y el vino de Dios”  
Georg Trakl*

*“...y te ofreceré, yo, que soy tu sacerdote,  
sobre el altar de la Tierra entera, el trabajo y el dolor del mundo”  
Pierre Teilhard de Chardin, sj*

Yo prediqué el año antepasado en Viernes Santo y decía: los budistas conocieron la serenidad de dios, entonces en la serenidad empezó a estar dios, por así decirlo; los hindúes conocieron la danza de Shiva, entonces en esa danza empieza a estar dios; y los cristianos conocimos que dios también está en el dolor, o sea, nos tocó ese pedacito de la comprensión de dios. Yo en Latinoamérica siempre lo veo. Una vez fui a un pueblo de México, y yo quise entrar a la iglesia del pueblo,

chiquita, estaba cerrada. Y vino un pibito y me dice: “¿quiere que le abra, señor?”, entonces me abrió. Y yo vi al Cristo que no tenía siete llagas, sino que tenía 375 llagas y era toda sangre la estatua. Yo le dije al niño: es sangriento. Y me dijo: “Pero, señor, acá sufrimos mucho”. Y yo pensé: claro, es el dios que espeja ese dolor. ¿Con qué otra cosa se van a identificar? Yo creo que en ese sentido es doloroso, pero como yo decía en este sermón: lo que nosotros conocimos es el corazón de dios, o sea la misericordia. ¿Qué tiene en el corazón dios?: su dolor por la miseria de los hombres. Otros tienen la serenidad, tienen la alegría, tienen un montón de cosas. Jesús no se ríe nunca. Pero antes de Jesús no había un dios colgado en la cruz” (cit. en Londoño, 2021: 68-69).

Para comprender el sentido de esa anécdota y reflexión de Mujica hay que tener en cuenta

que en la religiosidad latinoamericana el motivo del nacimiento de Jesús no es tan importante como el de su pasión. El tema central de la piedad cristiana en América Latina, tanto entre católicos como entre protestantes, es el Jesús crucificado, y las imágenes de la crucifixión tienen gran protagonismo en las artes plásticas, la música y la literatura. Como lo señala Hildegard Lüning para el pueblo latinoamericano es más importante la Semana Santa que la Pascua y la Navidad. Esto se debe, sobre todo, a que el pueblo se identifica con el Cristo sufriente y se acerca con confianza a él (Londoño, 2020: 8).

Londoño realiza unos señalamientos que nos ayudan a comprender qué es lo que percibe el autor en la muerte de Dios mismo:

La interpretación que realiza Hugo Mujica de la muerte de Jesús da un giro al contenido de los símbolos cristianos mediante el uso de los lugares vacíos, las preguntas que no son respondidas en los evangelios y la ambigüedad del lenguaje (...) Pero la interpretación de Mujica no se encierra en el cinismo. La imagen del Jesús crucificado y abandonado se conecta con la realidad de personas

abandonadas por la sociedad. La interpretación de la muerte de Dios es vista en la obra de Mujica como solidaria, cercana a la condición humana, culmen de la encarnación. Incluso en el saberse abandonado por Dios Jesús se convierte en el Dios cercano a los humanos, el Dios abandonado por Dios. Así Dios sufre todos los sufrimientos de la humanidad” (Londoño, 2020: 167-168).

En este sentido, en tanto hijo de América Latina, Mujica es de los autores que, “interpretan la muerte de Jesús no sólo ‘después de Auschwitz’, sino también ‘dentro de Auschwitz’, como lo dijo alguna vez el poeta [y obispo] Pedro Casaldáliga”, desde una perspectiva, agregamos nosotros, de inculturación del Evangelio (Londoño, 2020: 172).

En esa visión que ahonda en el misterio de la muerte de Jesús desde su completo vaciarse y donarse, es concordante la respuesta de Mujica a la pregunta que le hiciera Pedro Más Arellano: “¿cuál es su acercamiento a Jesús?”. El autor pensó unos segundos, se sonrió y dijo: “yo vivo Jesús”. A lo que agregó: “Yo creo que hay un núcleo, hay un acontecimiento llamado Jesús. (...) Cristo es el nombre de un acontecimiento. Y para algunos ese acontecimiento es tal que es el hijo de Dios, para otros ese acontecimiento es tal que entienden que es dar la vida por otros: la quintaesencia del camino que él eligió”.

Más allá del énfasis en la pasión, en tanto sacerdote católico no faltan en Mujica también referencias a la Navidad y la Pascua, que evocan el doble triunfo de la vida, en el pesebre y en el sepulcro: gol de Dios. Estas, por otra parte, son las fiestas aludidas por Heidegger en su *Camino del campo*. En cuanto a la primera, dirá que es “un misterio tan simple que confunde” (2009: 73). Cuando Osvaldo Quiroga le preguntara cuál es el sentido de esta celebración, donde el Dios encarnado gracias al “sí” de María fue envuelto “en pañales” (Lucas 2,7), Mujica responde: “más allá del acontecimiento religioso, se celebra un nacimiento. Navidad quiere decir nacimiento y se celebra el nacimiento de una densidad tal que decimos que es el nacimiento de Dios (...) Todo en todo momento está naciendo. Para mí lo naciente es una palabra clave”.

Respecto a la Pascua, Mujica dirá que remite a “la consagración de la primavera: primer nacimiento, la vida (...) es la fiesta más antigua que tenemos”. Más aún, y en su sentido más hondo, “Pascua implica recuperar el sentido de la vida”. La Cruz, viene a ser entonces “el lugar donde nace la inédita e irrepitible novedad, la última creación de Dios: la Resurrección: el dolor estallando gloria cuando el dolor es compasión” (2009: 166).

Podemos decir, tal vez, que el sacerdote-poeta vive su sacerdocio desde la poesía. Después de todo, como afirma Ana María Rodríguez Francia, Dios es *el gran poeta*. Mujica escribirá, por ejemplo: “a cada humano su pequeño cirio: el gozo, la pena, el llegar y su partida”, y también, “toda vida tiene un dejo de plegaria” (2019: 17 y 34).

La condición sacerdotal de Mujica hace que celebre esos misterios, también, en la misa. Podríamos decir que en él, celebrar va a contramano de la tradición occidental que en Segismundo, el personaje de Calderón de la Barca, llegara a afirmar que “el delito mayor del hombre es haber nacido”. A diferencia de esa “especie de luto, malestar, falta de celebración”, Mujica asume la celebración litúrgica como

el misterio de la transformación de la materia en espíritu. O sea qué quiere decir que el pan y el vino, que es lo más cotidiano, o sea el pan como subsistencia y el vino como el plus, como la alegría. Que eso de alguna forma nosotros concibamos que puede ser sagrado. O sea es la sacralidad de la materia y de todo lo que viene atrás de un pedazo de pan: del trigo, al que lo hizo al que lo transporta, es como que el mundo en la misa llega ahí y es transformado en, nada menos, en algo que decimos que es Dios. O sea es la ruptura de los niveles.

Y en otra conversación con Quiroga agrega:

Agarrar el pan, que es lo de todos los días, romperlo y pensar que en esa ruptura hay una donación de Dios y eso es Dios. Así la idea del sacrificio en el sentido del donar. Donar para desaparecer en el otro y volverte parte de la vida del otro. Para mí ahí está todo. Y el celebrarla es lo que yo siento como dolor hacia mis

amigos, que ellos no puedan estar ahí, del lugar de tanto sentido que para mí implica, ¿no? Yo pertenezco a esos gestos. Pero no tengo una racionalización. Pero ahí coincido, porque uno vive desfasado, pero ahí hago un nudo con algo.

“Pan y vino”, aquel nombre que el Crucificado dio al niño Marcelino en la nada naif película de Ladislao Vajda (1955), remiten en el cristianismo a la celebración de la eucaristía (acción de gracias) en una comensalía abierta, como la testimonió Jesús. Es decir, no como premio para los perfectos sino como alimento para quienes peregrinan en la vida para una mayor vivificación. En el año 2000, Adolfo Castelo le preguntó a Mujica qué cosa bien valía una misa. Y él, de manera pausada, fue respondiendo casi como una letanía:

desde un nenito a una cantata de Bach; un pueblo de Marruecos donde la gente se sienta a las cuatro de la tarde a ver ponerse el sol y se calla la boca hasta las diez de la noche que vuelven a la casa a comer; alguien muy débil, que sentís que todo eso que le falta es el espacio que tenés vos para amar; un pajarito en la mano; mi padre enfermo y por fin sentir que el débil era él y yo le podía decir que lo quería; y el milagro del lenguaje, que tengamos palabras.

Podemos notar que en la respuesta hay un tono poético y se revela, como en el ya referido *Camino del campo* de Heidegger, un “tono de la cercanía, nada de grandioso, nada de imposible, nada de postergable”. Sin embargo, sobre la relación entre su poesía y su sacerdocio, Mujica referirá: “yo soy eso, no en lenguaje, sí en la concepción de la vida, no en la simbólica religiosa, sí en el religarse (...) A mí me interesa lo sagrado, que no necesariamente es lo religioso, para mí lo sagrado es la existencia, ese momento auroral de la existencia donde no se cosificó función”.

Contemplar a Jesús tanto en la danza de la Trinidad<sup>12</sup> como en la simbolización del arte religioso y del pan y el vino que se llevan al altar para ser transformados en cuerpo y

---

<sup>12</sup> Dijo bellamente Mujica en el capítulo 5 del ciclo “La pasión por lo posible”: “El Dios judeo-cristiano (...) es alteridad. Es algo que nosotros no explotamos lo suficiente. Pero el Padre es gracias a que se da al Hijo. Y el Hijo es porque acoge al Padre. Y eso no es una separación sino que es acontecimiento. La relación es el Espíritu. Todo esto viene de los griegos, que tenían la comprensión, la inteligencia en sí, y tenían la palabra, que era la

sangre, “*por Cristo, con él y en él*”,<sup>13</sup> en ofrenda agradable al Padre y en la unidad del Espíritu Santo, recuerda la necesidad de una fraternidad que brote de la filiación divina. Comunión de cielo y tierra que libera a hombres y mujeres de la tentación de cerrarse sobre sí mismos, con el peligro de erigir “un mundo fraternal, tan totalmente fraterno que el Padre no tenga lugar” (2009: 55).

Con otras palabras de Casaldáliga podemos decir entonces que, a su modo, Mujica camina en Iglesia “a pesar de la Iglesia, algunas veces”. También, ciertamente, peregrina más allá de la Iglesia, puesto que el Reino de los cielos la desborda. Y así, el autor, como el niño que juega, nos ayuda a mantener encendida la fogata de la creatividad, que permite buscar nuevos horizontes al arte, la ética y la mística. De esta manera, la chispa creativa resultará un tajo que evite que el mundo (y con él las religiones) se cierre sobre sí mismo. Por eso nos animamos a pedir la intercesión de Teresa de Jesús (la que supo acoger al Dios encontradizo en la sencillez de los pucheros), con esta poesía-oración que compuso Mujica para “nuestra Teresa”:

para que todo lo que creemos lo celebremos creándolo,

*ora pro nobis;*

para que seamos vulnerables a ser atravesados cada día por la flecha del ángel de la creación,

*ora pro nobis;*

y para que lo que bailamos o pintamos, escribimos o actuamos dé a resplandecer la belleza,

*ora pro nobis...*

---

relación. Pero el Dios judeo-cristiano es un acontecimiento de donación, y cada uno es acogiendo al otro, y dándole al otro el espacio para ser. Los Padres griegos llamaban a la Trinidad la pericoreosis, que quiere decir la danza. O sea, Dios es un Dios que danza en sí mismo, pero lo hace ser otra cosa de lo que es, que va siendo siempre el otro. Como dice bellamente el Maestro Eckhart, el Padre habla engendrando, el Hijo nace escuchando, está siempre eso aconteciendo”.

<sup>13</sup> Expresión que condensa las tres etapas de la mística, según Javier Melloni, sj.

## Referencias bibliográficas

- Londoño, Juan Esteban. (2016). *Hugo Mujica: pensar poético*, España, Ed. Académica.
- Londoño, Juan Esteban. (2020). *La crucifixión en la literatura latinoamericana contemporánea. Hugo Mujica, Raúl Zurita y Pablo Montoya*, Hamburg, Missionshilfe Verlag.
- Londoño, Juan Esteban (2021). “Entrevista a Hugo Mujica en Copenhague, el 18 de agosto de 2018”, *Perseitas*, 9, pp. 55-70.
- Mujica, Hugo. (1985). *Camino del nombre*, Buenos Aires, Ed. Patria Grande.
- Mujica, Hugo. (1998). *Flecha en la niebla. Identidad, palabra y hendidura*, Valladolid, Ed. Trotta.
- Mujica, Hugo. (2008). *Kyrie Eleison. Un método de meditación cristiana*, Buenos Aires, Ed. Guadalquivir.
- Mujica, Hugo. (2009). *Kénosis. Sabiduría y compasión en los Evangelios*, Buenos Aires, Ed. Marea.
- Mujica, Hugo. (2010). *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*, Buenos Aires, Ed. Biblos.
- Mujica, Hugo. (2014). *El saber del no saberse. Desierto, Cábala, el no-ser y la creación*, Valladolid, Ed. Trotta.
- Mujica, Hugo. (2016). *Dioniso. Eros creador y mística pagana*, Buenos Aires, Ed. El hilo de Ariadna.
- Mujica, Hugo. (2019). *A las estrellas lo inmenso*, Madrid, Ed. Visor.
- Mujica, Hugo. (2021). *Señas hacia lo abierto. Los estados de ánimo en la obra de Heidegger*, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna.
- Rodríguez Francia, Ana María. (2007). *El ‘Ya pero todavía no’ en la poesía de Hugo Mujica*, Buenos Aires, Ed. Biblos.

## LA ACIDIA COMO PECADO CONTRA LA JUSTICIA. UNA VINCULACIÓN POSIBLE DESDE LA VIRTUD ADJUNTA DE LA RELIGIÓN

Jerónimo Tomás Gonzales<sup>1</sup>

ORCID 0009-0006-1764-9190

[jeronimo.gonzalesgodoy@ucsf.edu.ar](mailto:jeronimo.gonzalesgodoy@ucsf.edu.ar)

### Resumen

El presente trabajo persigue el objetivo de proponer y defender la tesis propia que postula a la *acidia* -fenómeno analizado por Santo Tomás de Aquino en el *Tratado de la Caridad*, al examinar los vicios opuestos a la misma-, en su naturaleza de pecado, como una realidad contraria a la justicia, en especial desde su ataque directo a la virtud adjunta de la *religión*. Con el fin de argumentar racionalmente la tesis propuesta -que la *acidia*, en su identidad profunda se opone a la virtud de la justicia, entendida ésta desde la virtud adjunta de la *religión*-, organizaremos el escrito de la siguiente manera: 1) clarificaremos la definición de justicia con la que opera el Aquinate (q. 58), así como las divisiones asignadas por éste a ella (q. 61); 2) mostraremos el encuadre que el Angélico propone al hablar sobre la religión como virtud potencial de la justicia (Q.80). Luego de lo cual, nos abocaremos a reproducir, en lo esencial, lo expuesto acerca de la religión (Q. 81); 3) realizaremos una breve contextualización del lugar que ocupa la *acidia* en la II-II de la *Summa Theologiae*, para avanzar así con la definición y caracterización general que realiza el Doctor Común acerca de dicho vicio (Q. 35); 4) intentaremos realizar, con el material suministrado de los pasos previos, la vinculación anticipada ya en el título del trabajo, de manera que ella nos permita sostener la afirmación postulada en la tesis.

---

<sup>1</sup> Profesor de Educación Secundaria en Filosofía, por el Instituto Superior Particular Incorporado N°9232 “Don Bosco” (Rosario, Santa Fe); Auxiliar de Pastoralista en Escuela Secundaria N°8013 “San José” (Rosario, Santa Fe); Docente del área “Formación Religiosa” en Escuela Educación Media N° 8225 “San Patricio” (Rosario, Santa Fe). Miembro del Proyecto de Investigación de la Universidad Católica de Santa Fe, “Implicaciones ético-políticas del Blockchain. Una investigación filosófica de ética aplicada”, dirigida por PhD. Federico Viola.

**Palabras claves:** Tomás de Aquino, Suma de Teología, Justicia, *Acidia*, Religión.

## **A ACÍDIA COMO PECADO CONTRA A JUSTIÇA. UMA POSSÍVEL CONEXÃO A PARTIR DA VIRTUDE ADJACENTE DA RELIGIÃO**

### **Resumo**

Este trabalho tem como objetivo propor e defender a tese de que a acídia - um fenômeno analisado por Santo Tomás de Aquino no Tratado da Caridade, ao examinar os vícios opostos a ela - é, por natureza, um pecado, como uma realidade contrária à justiça, especialmente em seu ataque direto à virtude da religião. Para argumentar racionalmente a tese proposta - que a acídia, em sua identidade profunda, se opõe à virtude da justiça, entendida a partir da virtude da religião -, organizaremos o texto da seguinte forma: 1) esclareceremos a definição de justiça utilizada por Aquino (q. 58), bem como as divisões atribuídas por ele a ela (q. 61); 2) mostraremos o quadro que Aquino propõe ao falar sobre religião como uma virtude potencial da justiça (Q.80). Após isso, focaremos em reproduzir, essencialmente, o que é exposto sobre religião (Q. 81); 3) forneceremos uma breve contextualização do lugar que a acídia ocupa na Summa Theologiae II-II, para então procedermos com a definição e caracterização geral que o Doutor Comum faz deste vício (Q. 35); 4) tentaremos estabelecer, com o material fornecido dos passos anteriores, a ligação antecipada já no título do trabalho, de modo que nos permita sustentar a afirmação postulada na tese.

**Palavras chave:** Tomás de Aquino, Suma de Teologia, Justiça, Acídia, Religião.

## **THE ACIDIA AS SIN AGAINST JUSTICE. A POSSIBLE LINK FROM THE ADJACENT VIRTUE OF RELIGION**

### **Abstract**

This work aims to propose and defend the thesis that acedia -a phenomenon analyzed by Saint Thomas Aquinas in the Treatise on Charity, when examining the vices opposed to it- is in its nature a sin, as a reality contrary to justice, especially in its direct attack on the virtue of religion. In order to rationally argue the proposed thesis -that acedia, in its profound

identity, opposes the virtue of justice, understood from the perspective of the virtue of religion- we will organize the paper as follows: 1) we will clarify the definition of justice used by Aquinas (q. 58), as well as the divisions assigned to it by him (q. 61); 2) we will show the framework that Aquinas proposes when discussing religion as a potential virtue of justice (Q.80). After this, we will focus on reproducing, essentially, what is exposed about religion (Q. 81); 3) we will provide a brief contextualization of the place that acedia occupies in the Summa Theologiae II-II, in order to proceed with the definition and general characterization that the Common Doctor makes of this vice (Q. 35); 4) we will attempt to establish, with the material provided from the previous steps, the anticipated link already in the title of the work, so that it allows us to sustain the assertion posited in the thesis.

**Keywords:** Thomas Aquinas, Summa Theologiae, Justice, Acedia, Religion.

*“[...E]l espíritu de la acedia se parece mucho a los  
arbustos del desierto: inmóviles unas veces e  
incansablemente hostigados por el viento en otras.  
Igual que sucede con los grandes y viejos árboles  
trasplantados: ya no dan fruto. Es decir: que el  
monje giróvago no alimentará virtudes.  
Con esto consigue el demonio [...]:  
que el monje jamás acabe de centrarse en la labor  
espiritual de la alabanza y de la reflexión”.*

Antíoco de San Sabas

## 1. La justicia y sus partes

Deseamos comenzar este trabajo realizando una afirmación categórica: que la virtud de la justicia ocupa en Tomás de Aquino un lugar de privilegio, al menos<sup>2</sup> en su *Opera*

---

<sup>2</sup> Escribimos “al menos” so deseo de no ocultar otra de sus grandes obras del Aquinate en lo que a la virtud de la justicia se refiere, nacida ella mucho antes que la *Summa Theologiae*. Hablamos de su famoso comentario al libro de la *Ética a Nicómaco*, del filósofo griego Aristóteles, titulado en su original como: *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*.

*Magna*, la *Summa Theologiae*. La temeridad que puede atribuir el lector a quienes sostienen semejante afirmación es evacuada con sólo examinar la extensión del Tratado sobre las virtudes. Contabilizando la cantidad de cuestiones que el Aquinate le dedica a cada una de las virtudes allí estudiadas confirmará lo propuesto por nosotros de una manera tan simple como la afirmación realizada al principio<sup>3</sup>.

Es la virtud de la justicia una virtud cardinal -y por tanto moral, diferente a las virtudes teologales y espirituales- tendiente a ordenar los actos humanos en lo que al débito a otros se refiere. De aquí que en *S.Th.*, II-II, q. 58 a.1 *resp.* el Aquinate, retomando la definición realizada en la cuestión 57, posando la intención no ya en el objeto formal, como lo había hecho en aquel momento, sino en la esencia misma de la justicia como virtud, propondrá la definición según la cual la justicia debe ser considerada como el “hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho”. “Da a cada uno su derecho” debe leerse, también, como aquello que le corresponde a otro en razón de su ser extraño<sup>4</sup>.

En relación a la justicia como virtud cardinal, expresa el autor en la cuestión 143 a.1 de la II-II, replicando *mutatis mutandi* el contenido en las cuestiones 48 y 128, que ella, como toda virtud cardinal, es susceptible de ser dividida en “tres clases de partes” bien diferenciadas, a saber: integrales, subjetivas y potenciales.

En lo referente a las partes integrales hace notar que “se dice que son partes de una virtud determinada aquellos elementos que necesariamente deben concurrir para el acto perfecto de la misma” (*S. Th.*, II-II, q. 143 a.1<sup>5</sup>). En el caso puntual de la virtud especial de la justicia, dichos elementos son –así lo expresa en la cuestión 79 del Tratado al que nos

---

<sup>3</sup> El Tratado de la Justicia posee más cuestiones que cualquier otro -al menos en lo que a las virtudes se refiere- teniendo un total de 66 cuestiones (*S. Th.*, II-II, qq. 57-122)

<sup>4</sup> Usamos el concepto extraño desde su significado etimológico. Por tanto, queremos significar con ello que la justicia es la virtud de dar a cada uno lo propio de cada uno, en virtud de su propia identidad distinta de la del agente que ejerce el acto virtuoso.

<sup>5</sup> A lo largo del escrito, utilizaremos de manera prioritaria la versión digital de la *Summa Theologiae*, recuperada de: <https://hjj.com.ar/sumat/index.html>. De no ser así, lo explicitaremos al lector en el momento adecuado.

abocamos en este trabajo- “hacer el bien y evitar el mal”. Lo son en cuanto su presencia es necesaria para cumplir uno de los principios exigidos por la virtud de la justicia para ser tal: “constituir la igualdad en las cosas que se relacionan con el otro”. Mas, no sólo es necesaria la instauración de la igualdad. Dado que nos referimos a la justicia como virtud, cuya cualidad propia requiere la habitualidad, será igualmente necesaria para que un acto sea virtud de justicia la conservación de la igualdad adquirida. Igualdad y conservación, pues, son condiciones indispensables de la virtud de la justicia. Ahora bien,

uno constituye la igualdad de la justicia practicando el bien, esto es, dando a otro lo que le es debido. Por el contrario, dicha igualdad de la justicia ya constituida se conserva evitando el mal, o sea, sin inferir ningún daño al prójimo (*S. Th.*, II-II, q.79 a.1 *resp.*)

Las partes subjetivas de toda virtud cardinal son sus especies. Con respecto a ello, es dable aclarar que “conviene distinguir las especies de una virtud según la diversidad de su materia u objeto” (*S. Th.*, II-II, q.143 *resp.*). Así, en el caso propio de la justicia, podemos encontrar dos especies o partes subjetivas. Ellas son: la *distributiva* y la *conmutativa*. Es propio de la *justicia distributiva* dar

algo a una persona privada, en cuanto que lo que es propio de la totalidad es debido a la parte; lo cual, ciertamente, será tanto mayor cuanto esta parte tenga mayor relieve en el todo (*S. Th.*, II-II, q.61 a.2 *resp.*).

En dicha especie la proporcionalidad aplicada no es aritmética sino geométrica, puesto que a mayor excedencia de una persona mayor es lo que le corresponde.

Por su parte, compete a la *justicia conmutativa* regular lo debido entre partes. En cuanto a la proporcionalidad utilizada para ello, el Angélico hace notar que no es ya proporcionalidad geométrica, como la exigida en la *distributiva*, sino aritmética, por cuanto lo justo radica “en razón de otra cosa recibida”, de modo tal que pueda igualarse “cosa a cosa” (Ibídem).

En relación a la tercera de las partes mencionadas,

[s]e consideran [...] partes potenciales de una virtud las virtudes anexas ordenadas a otros actos o materias secundarias porque no poseen la potencialidad total de la virtud principal (*S. Th.*, II-II, q. 48 a.1 *resp.*).

La virtud de la justicia –según lo hace notar Tomás de Aquino en la II-II de la *Summa Theologiae*<sup>6</sup>- tiene en sí 6<sup>7</sup> virtudes anejas. Anejas éstas en cuanto comparten con la virtud principal –justicia- alguno de sus dos elementos constitutivos: relación a otro y débito. Dichas virtudes anejas son mencionadas por el *Angélico* en la cuestión 80 de la II-II. Ellas son: religión, piedad y observancia, virtudes que “dan a otro lo que se le debe, pero sin poder lograr la igualdad requerida”; veracidad, gratitud y venganza, virtudes adjuntas que “desmerece[n] algo de esencial de la justicia” por “defecto en la razón de deuda”, aunque en razón de una deuda moral<sup>8</sup>, no legal.

## 2. El orden de la religión y su naturaleza dentro del Tratado de la Justicia

Sabido es para quien posee un conocimiento general de la doctrina de Tomás de Aquino, que la virtud de la religión dentro del Tratado de la Justicia ocupa su lugar *ad intra* de las virtudes potenciales o anejas. De aquí –es decir, del hecho de pertenecer potencialmente a la virtud de la justicia- que la religión, al igual que su virtud principal refiera a otro distinto de sí. Deseando no adelantar pasos apresuradamente y juzgando oportuno ofrecer primero un esquema general de la virtud adjunta a la que nos abocamos en el texto presente, consideramos necesario, y positivo a fines pedagógicos, encuadrar el marco mayor de la virtud de la religión, para una vez logrado ello atenernos a la cuestión 81 de la II-II de la *Summa* tal y como la ordena, al menos en sus partes esenciales, el autor.

Iniciemos exponiendo que el tratado de la justicia es el primero de las virtudes adjuntas o potenciales, ocupando un espacio de veinte cuestiones perfectamente estructuradas y seguida por la virtud adjunta de la piedad, cuya finalidad es dar el debido respeto a los padres.

<sup>6</sup> *S. Th.*, II-II, q.80 *resp.*

<sup>7</sup> Seguimos para esta división la edición (1994) de la *Summa Theologiae* de la Biblioteca de Autores Cristianos. Es preciso aquí hacer notar que dicha versión elimina, sin aviso alguno, dos oraciones completas –existentes en la versión digital mencionada al inicio-, en las cuales aparecen virtudes que obligan moralmente, sin las cuales “no obstante la virtud puede conservarse” (Q.80 *resp.*). Ellas son: *liberalidad*, *afabilidad*, amistad, etc. Quizás, la clave interpretativa para comprender la eliminación del texto de la versión de *Biblioteca de Autores Cristianos* sean las palabras finales que allí expresa Tomás: “Las cuales Cicerón omite en dicha enumeración [encontrada en II-II, q. 80 obj.1], por que participan poco del carácter de débito”.

<sup>8</sup> Deuda moral es aquella que, a diferencia de la legal, “se deriva de la honestidad de la virtud”.

Las cuestiones que conforman el Tratado de la Religión pueden dividirse a su vez, *grosso modo*, en tres secciones que desea mostrar y explicar 3 tópicos: 1) acerca de la esencia de la religión; es decir, qué es en sí mismo y en qué consiste el fenómeno abordado; 2) cuáles son los actos propios de la religión; 3) qué vicios de oponen a ella.

Dejando el primer tópico para el final de esta sección pasemos a describir la estructura central del segundo, acerca de los actos constitutivos de la religión.

En este punto debemos aclarar que Tomás divide los actos de la religión en dos grandes grupos: aquellos que son interiores a la religión misma y por tanto rigen sobre los segundos y aquellos que son exteriores. Los actos interiores a la religión “permiten [...] que la mente se disponga a unirse con lo superior y consiga su propia perfección” (SANDOVAL, F., 2016, p. 18). Ellos incluyen la *devotio*, consistente en ser “una voluntad pronta de entregarse a todo lo que pertenece al servicio de Dios” (*S. Th.*, II-II, q. 82, a.1 *resp.*) y la *oratio*, traducida literalmente por Tomás como “razón expresada en palabras” (*S. Th.*, II-II, q. 83 a.1 *resp.*), “por la que la religión mueve hacia Dios el entendimiento humano<sup>9</sup>” (*S. Th.*, II-II, q. 83 a.3 ad.1).

En lo concerniente a los actos exteriores de la religión, dependientes ellos de los interiores, basta expresar-como lo hace Fermín Sandoval<sup>10</sup>- que su lugar de importancia estriba en el hecho de ser ellos quienes ordenan, a través de lo sensible, al hombre a Dios. Estos actos, encontrados en la *Secunda Secundae* de *Summa Theologiae* en las cuestiones 84 a 91 inclusive, siguen el esquema siguiente<sup>11</sup>:

- Ofrecimiento de latría a Dios con el cuerpo: Adoración (q. 84).

---

<sup>9</sup> Lo aquí propuesto por el Angélico es esencial al menos para confirmar la tesis propuesta en el artículo, dado que la facultad volitiva se ordena y ordena todos sus actos hacia lo que el entendimiento le muestra como un bien.

<sup>10</sup> Cfr. SANDOVAL, F., 2016, p.18.

<sup>11</sup> La esquematización que será presentada a continuación fue realizada siguiendo las introducciones a cada cuestión contenidas en el mismo cuerpo de la *Summa*.

- Latría a Dios a través del ofrecimiento de los bienes propios. Conviene aquí diferenciar, tal como el Tomás lo hace: 1) aquello que los hombres fieles entregan a Dios de 2) los votos con los que prometen algo. En relación al primer término de la diferencia, caben mencionar los sacrificios (q. 85), las oblaciones (q. 86), las primicias (q. 86 a.4) y los diezmos (q.87). Dentro del segundo de los términos de la ya referida división hallamos el voto (q. 88).
- Actos por los que se venera a Dios haciendo uso de algo divino. Sean ya 1) los sacramentos, analizados por el Angélico en la *Tertia Pars* de la Summa, como 2) su propio nombre, susceptible de ser utilizado de tres maneras: para robustecer las propias palabras, y así encontramos el juramento (q. 89); a modo de persuadir a otras personas, reconociendo entonces la figura del conjuro (q. 90); para invocar a Dios mediante la oración o la alabanza (q. 91).

Realizado el resumen sintético de los actos de la virtud de la religión. Prosigamos a efectuar lo propio con respecto a los vicios que se le oponen.

Los vicios opuestos a la virtud de la religión se estructuran en un esquema doble, sea que 1) coincidan con la religión en el hecho de dar culto a Dios, razón por la que nos referiremos a la superstición y a sus especies (culto indebido al verdadero Dios<sup>12</sup>; idolatría<sup>13</sup>; adivinación<sup>14</sup>; prácticas supersticiosas<sup>15</sup>); o bien 2) se manifiesten explícitamente opuestos al culto divino, donde nos encontraremos con la irreligiosidad y sus partes (las que están vinculadas directamente a la falta de reverencia voluntaria a Dios: tentación<sup>16</sup> y perjurio<sup>17</sup>; las implican irreverencia ante las cosas sagradas, como son el sacrilegio<sup>18</sup> y la simonía<sup>19</sup> – q.100-).

<sup>12</sup> S.Th., II-II, q. 93.

<sup>13</sup> Ídem., q.94.

<sup>14</sup> Ídem., q. 95.

<sup>15</sup> Ídem., q. 96.

<sup>16</sup> Ídem., q. 97.

<sup>17</sup> Ídem., q. 98.

<sup>18</sup> Ídem., q. 99.

<sup>19</sup> Ídem., q. 100.

Abordemos –según el compromiso asumido al inicio de la sección- lo expresado por Santo Tomás al referirse a la religión en sí misma en la quaestio 81. Es obligatorio comenzar recordando que esta cuestión 81 comienza problematizando si la religión tiene como ordenamiento propio del hombre solamente a Dios o no; problema al cual el Aquinate, luego de proponer tres significados etimológicos distintos del concepto abordado, afirmará que sea analizado cualesquiera de los tres, o los tres en su conjunto, efectivamente, la religión refiere ordenamiento sólo a Dios, dado que

a él es a quien principalmente debemos ligarnos como a principio indeficiente, a Él debe tender sin cesar nuestra elección como a fin último, [...], y Él es también a quien nosotros debemos recuperar creyendo y atestiguando nuestra fe (*S. Th.*, II-II, q. 81 a.1, *resp.*).

Una vez afirmado el fin hacia el que la religión dirige al hombre en sus actos, intentará demostrar el autor que la misma constituye una virtud. En orden a ello comenzará explicitando la cita aristotélica –utilizada también en I-II q. 55 a.3 *sed contra*, al trabajar sobre la esencia propia de las virtudes- por la cual se dice “que virtud es lo que hace bueno a quien la tiene y buenas sus obras” (*S. Th.*, II-II, q.81 a.2 *resp.*), infiriendo de allí que todo acto bueno es una virtud, como lo es la religión en cuanto efectúa el buen acto de restituir, mediante el culto, lo que se debe a Dios, estableciendo así un orden conveniente.

Consolidada la realidad virtuosa de la religión, procederá a demostrar, previamente recordado el principio por el cual una razón especial de bien engendra una virtud especial, que la religión es virtud especial, puesto que se dirige a un bien especial: el honor debido a Dios “por razón de su excelencia” (a.4), “de allí que la caridad con que Dios es amado es virtud distinta de la caridad con que amamos al prójimo” (*S. Th.*, II-II, q.81 a.4 ad.3).

La religión, hábito especial, “es la virtud que da a Dios el culto debido”. Un culto “que es como la materia y objeto de la religión”. Sin embargo, este culto a Dios es dado “no como si los actos de que nos servimos recayesen directamente sobre Él<sup>20</sup> como en el acto de la fe”; a Dios se le rinde culto debido “en cuanto [...] por reverencia a Él se practican ciertos

<sup>20</sup> Al respecto agrega Etienne Gilson en su famoso texto “Introducción al Tomismo”, advirtiéndole al lector acerca de aquello que Tomás entendía por la palabra religión: “el acto por el cual un hombre rinde culto debido a Dios, está seguramente dirigido a Dios; pero no llega a Él. Lo que da a ese acto su valor es la intención, en la que se inspira, de rendir homenaje a Dios” (1951: 466-467).

actos con los que se le honran”. Resulta de ello que, al no considerar a Dios como materia u objeto propio sino como fin al que ordena cada uno de sus actos<sup>21</sup> es una virtud moral, “cuyo objeto propio son los medios para tal fin”. En palabras del Alberto Caturelli:

[...] acto debido -objeto formal propio de la religión- es el culto como referencia y adoración; por tanto, no es Dios el objeto formal propio de la religión (Él es el fin) sino el acto *cultural* en cuanto tributo de honor *debido a Dios*. Desde este punto de vista, si bien la justicia es la más excelsa de las virtudes, es la religión su grado más alto<sup>22</sup>, la virtud principal en su punto culminante (citado en Malaquias Chavez, 2023: 59; cursiva en el texto).

La aseveración del filósofo argentino citado *supra* nos pone de pleno en el artículo último de la cuestión 81; esto es, sobre la identificación entre religión y santidad. Sin embargo, cabe agregar antes unas pocas palabras acerca del artículo 7 -anteúltimo eslabón en el engarce perfecto de la argumentación tomasiana que sostiene cual piedra angular el arco completo de la cuestión 81- donde el santo dominico, procurando dar resolución al asunto acerca de la probabilidad de que el culto de *latría* contenga “algún acto exterior”, se expedirá aseverando que siendo el ofrecimiento de honor y reverencia a Dios un acto para bien del hombre<sup>23</sup> y necesitando, por constitución propia, el alma de la criatura racional para poder unirse con Dios

ser llevada como de la mano de cosas sensibles [...] [e]s necesario que en el culto divino nos sirvamos de elementos corporales para que, a manera de signos, exciten la mente humana a la práctica de los actos espirituales con los que ella se une a Dios<sup>24</sup>

<sup>21</sup> En relación con el ordenamiento de cada uno de los actos de la religión según justicia, ver. S. Th., II-II, q. 81 a.5. obj.3.

<sup>22</sup> Al respeto de la primacía de la virtud de la religión en relación a la justicia -Tomás afirmará que es la virtud que “sobresale entre las virtudes morales” (S. Th., II-II, q. 81 a.8 *resp*)-, Pedro Fernández Rodríguez, en la nota *f* a pie de página de la *Summa* (1994: 26), advierte la necesidad de matizar la aseveración taxativa de Aquino con lo postulado por el mismo santo en S. Th., I-II, q. 18. Allí el Doctor Universal motiva a quien lo lee a ejercitar una razón contextualizada, que permita discernir en cada caso la motivación propia de las afirmaciones.

<sup>23</sup> Ya que el acto mismo de religión no tiene como finalidad agregar algo a la perfección divina, imposible por otra parte. Cfr. S. Th., II-II, q.81 a.7 *resp*.

<sup>24</sup> *Ibidem*. Puede encontrarse esencialmente la misma tesis, aunque más pormenorizadamente desarrollada, en *Summa Contra Gentiles*, III, 119-120.

### 3. Acidia<sup>25</sup>

En el marco del Tratado de la virtud teologal de la caridad (qq.23-47), el Angélico abarca de manera razonada el fenómeno espiritual de la acidia. En él nos detendremos, con el deseo de dar cuenta acerca de su ser e implicancias, tal como lo trata el hijo pródigo de Roccaseca en su *Summa Theologiae*, II-II.

La acidia es trabajada específicamente por el Aquinate en la q. 35, *in quatuor articulos divisa*. Se encuentra enmarcada dentro de los vicios opuestos a la caridad (qq.23-43); en su caso particular, contrario al gozo, el cual es “cierto acto y efecto”<sup>26</sup> de la caridad misma.

Qué es lo que sea la acidia Tomás lo aborda desde el primer momento (S. Th., II-II, q. 35 a.1, resp), al tratar sobre ella como pecado. Dice Tomás, siguiendo la línea de pensamiento de Juan Damasceno, que ella debe considerarse como

[...]na *cierta tristeza que apesadumbra*. Esta tristeza, en efecto, abate de tal manera al ánimo del hombre que no le place hacer cosa alguna; así como las cosas que son ácidas<sup>27</sup>, son también frías. Y por ello la acedia acarrea cierto tedio en el obrar [...]. A su vez, hay quienes dicen que la acedia es *indolencia del alma indiferente para emprender cosas buenas*<sup>28</sup>.

Al mencionar a la *acidia* como tristeza supone, el autor, que el lector tiene presente de antemano lo tratado por él en S. Th., I-II, q.35 a.8 *resp.*, donde, abordando la tristeza como pasión, plantea –como vimos arriba- las cuatro especies posibles, al tiempo que clarifica conceptualmente los diversos campos semánticos que alcanza el término *species*:

Pertenece al concepto de especie el que se constituya por una adición al género. Pero puede añadirse algo al género de dos modos. Uno, lo que pertenece al mismo esencialmente y está

<sup>25</sup> Dado que la limitación propia de nuestro trabajo no nos permite adentrarnos en la evolución histórica del fenómeno de la acidia. Para una profundización cf. Peretó Rivas, 2010; 2011; 2012. Allí, entre otras cosas, podrá notarse con claridad la mutación sustancial que se opera durante la escolástica –de quien Tomás no sólo es heredero sino también productor- en lo referente la concepción de la naturaleza de la acidia. Así mismo, y como complemento de una de las afirmaciones desarrolladas en los artículos antes mencionados, invitamos al lector a reparar en el artículo, del mismo autor, titulado “Evagrio Póntico y la exclaustación de la acedia”. Nos parece de vital importancia este artículo, pues logra clarificar conceptualmente el desplazamiento espacial de un vicio tan propio de la vida solitaria como es la acidia a las ciudades, lugares poblados de infinidad de personas.

<sup>26</sup> S. Th., II-II, q. 28 a.1, *resp.*

<sup>27</sup> En referencia a la relación acidia-acidez nos dice Horacio Bojorge: “Según la etimología latina *acidia* tiene que ver con la *acidez*. Resulta del avinagramiento de lo dulce. Es decir, de la dulzura del Amor divino. Es la dulzura de la caridad que, agriada, da lugar a la acedia. Ella se opone a la caridad como por fermentación, por descomposición y transformación en lo opuesto [...]. Podría calificársela, igualmente y con igual propiedad, de enfriamiento o entibiamiento [...]” (1999: 16).

<sup>28</sup> Nos alejamos en este lugar de las fuentes anteriores, proponiendo la traducción propia que en su artículo ofrece Fernando Martín de Blasi (2013: 307). La utilización de la *cursiva* pertenece al autor de la traducción.

virtualmente contenido en él, como *racional* se añade a *animal*. [...]al adición constituye verdaderas especies de un género [...]. Se añade además al género algo extraño al concepto del mismo, como si a *animal* se añade *blanco* o algo semejante. [...]al adición no constituye verdaderas especies del género, en el sentido en que comúnmente hablamos de género y especies.

Fijados los dos modos de comprender el alcance posible de “especie” avanza Tomás aplicando ello a la división previamente realizada de las especies de tristeza<sup>29</sup>.

Retornemos nuestra mirada al fragmento en el cual el Aquinate definía la *acidia* como “tristeza que apesadumbra” –*tristitia aggravans*- el alma a grado tal de hacerla “indiferente para emprender cosas buenas”.

Es en relación a la acción propia de la acidia de transmutar la tendencia natural del alma con referencia al bien, volviéndola indolente para toda empresa que persiga cosas buenas, que el discípulo preferido de Domingo Guzmán sostenga que la misma es “un tipo de tristeza siempre malo”<sup>30</sup>, doblemente malo. Malo en sí mismo como en sus efectos. En sí mismo, puesto que se duele de un mal bajo apariencia de bien; “a la inversa de lo que ocurre con el placer malo, que proviene de un bien aparente y de un mal real”. En cuanto a la maldad en sus efectos, es necesario hacer notar que incluso la tristeza que proviene de un mal real es mala en sus efectos cuando llega hasta el extremo de ser tan embarazosa que retrae totalmente al hombre de la obra buena. De todo ello, cabe afirmar con Tomás que toda tristeza en cuanto impida la realización del bien espiritual es pecado. Mas, es pecado no en razón de ser tristeza como pasión, es decir, como acto del apetito sensitivo, sino en tanto dicha tristeza es actuada desde la voluntad, que es apetito intelectual. Pues, como aclara en *De Malo*, q.11 a.1 *sol.*,

<sup>29</sup> “Y de acuerdo con esta manera de hablar se asignan aquí las especies de tristeza, aplicando el concepto de tristeza a algo extraño, lo cual puede ser considerado o por parte de la causa, o del objeto, o por parte del efecto. El objeto propio de la tristeza es el mal propio. De ahí que el objeto extraño de la tristeza pueda considerarse ya por relación a otro solamente, es decir, como mal, pero no propio, y así tenemos la misericordia, que es tristeza del mal ajeno, en cuanto se estima como propio; o bien por relación a ambas cosas en cuanto que ni es propio ni es mal, sino un bien ajeno, estimándose, sin embargo, el bien ajeno como mal propio, y así tenemos la envidia. Por otra parte, el efecto propio de la tristeza consiste en cierta huida del apetito. Por eso lo extraño con relación al efecto de la tristeza puede considerarse en cuanto a otro solamente, es decir, porque se impide la huida, y así tenemos la ansiedad, que de tal manera agrava el ánimo que no se ve escape alguno; de ahí que por otro nombre se llame angustia. Pero si se agrava hasta tal extremo que paralice también los miembros exteriores impidiéndoles obrar, esto pertenece a la acidia; así será extraño en cuanto a ambas cosas, porque ni es huida ni está en el apetito. Y la razón de decir que la acidia corta la voz es porque la voz entre todos los movimientos exteriores expresa mejor los conceptos y efectos interiores”.

<sup>30</sup> *S. Th.*, II-II, 35. a.1, *resp.*

el pecado propiamente y de suyo radica en la voluntad [...]. Y por esto, si la acidia designa el acto de la voluntad que huye de un bien interno y espiritual, puede tener perfecta naturaleza de pecado; pero si se toma en la medida en que es acto del apetito sensitivo, no tiene naturaleza de pecado sino por la voluntad.

Ahora bien, la acedia no es cualquier pecado sino un pecado especial, pues vuelve al hombre incapaz de vivir en el gozo de la caridad, que es virtud especial por ser el fin espiritual al cual todas las virtudes se ordenan. En palabras del filósofo Dominico:

entre los dones espirituales, hay un orden. En efecto, los bienes espirituales que atañen a la actividad de cada virtud van todos ordenados hacia el bien espiritual único al que corresponde una virtud especial, es decir, la caridad. De ahí que a cada virtud corresponda gozarse del bien espiritual propio, que radica en su propia actividad; a la caridad, empero, le corresponde, a título especial, el gozo espiritual, que nos hace gozarnos del bien divino. [...]. Pero sentir tristeza del bien divino, del que se goza la caridad, es propio de un vicio especial, cuyo nombre es acidia. (*S. Th.* q. 35 a.2 *resp.*)

Una vez fijada la realidad de la *acidia* como pecado y vicio especial, intentará entonces Aquino indicar también la mortalidad que implica la misma en el alma del hombre, aclarando, no obstante -como se ha visto anteriormente, al abordar la naturaleza pecaminosa del vicio en cuestión-, que un pecado es considerado mortal solamente cuando, además de la materia grave, es consentido por la razón.

Ahora bien, en tanto pecado mortal, la *acidia* implica el rechazo explícito de la vida divina de la caridad por la que Dios habita en el ser humano. Rechazo manifestado en el incumplimiento de los preceptos divinos; en especial del tercer precepto encontrado en el Decálogo<sup>31</sup>, que manda al hombre cumplir culto a Dios santificando el sábado, de manera que aquietando la mente<sup>32</sup> pueda dirigir todos sus pensamientos hacia la excelsa e infinita bondad del Creador y Padre, y meditando los dones recibidos de Él lo adore con toda su naturaleza.

---

<sup>31</sup> En la objeción 1 del artículo 3 de la cuestión 35, de la II-II, se encuentra la premisa mayor que asienta la infracción de un precepto de la ley divina como pecado mortal.

<sup>32</sup> Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 35 a.3 ad.1.

#### 4. Conclusión

A la luz del camino recorrido en las páginas anteriores, podemos animarnos en este lugar a defender la tesis propuesta en la que, al comienzo del artículo, proponíamos sea considerado el pecado de la acidia como pecado contrario a la justicia.

Dado que la concepción tomista de la religión como virtud adjunta de la justicia -en cuanto aquella como ésta participan ambas de la exigencia de débito referido a otro, aunque la forma de responder al débito sea en una, la justicia, perfecta y en otra, la religión, imperfecta- obliga al hombre a restituir al Otro/Dios lo justo, consistiendo ello en el ejercicio del culto debido a través de actos internos y externos; y siendo la adhesión interna del alma a los signos materiales la forma del culto verdadero, puede declararse entonces que la acidia como pecado –consentimiento de la inteligencia que mueve la voluntad-, al impedir al hombre descansar su mente/espíritu en Dios imposibilita todo culto debido por justicia al Creador y Padre. Convirtiéndose de esta manera en un claro pecado contra la justicia.

#### Fuentes

Aquino, Tomás de. (1997). *Cuestiones disputadas sobre el mal*, Pamplona, Eunsa.

Aquino, Tomás de. (Año). *Summa Contra Gentiles. Libro III*.

<https://tomasdeaquino.org/libro-iii-dios-fin-ultimo-y-gobernador-supremo/>

Aquino, Tomás de. (1940). *Suma de Teología III, Parte II-II (a)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Aquino, Tomás de. (1994). *Suma de Teología IV Parte II-II (b)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

#### Bibliografía

Bojorge, Horacio. (1999). *En mi sed me dieron vinagre. La civilización de la acedia*, Buenos Aires, Lumen.

De Blassi Martín, Fernando. (2013). “La acedia en Tomás de Aquino y sus consecuencias en el plano de la religión”, *Cauriensia*, 8, pp. 299-315.

Malaquias Chávez, Esteban. (2023). *La Virtud de la Religión en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino* (Tesis de licenciatura). Universidad Autónoma del Estado de

México, Facultad de Humanidades. Recuperado de:  
<https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/117375/PILAR-1.pdf?1>.

Fernández Rodríguez, P. (1994). “Introducción a las cuestiones 80 a 100 (pp. 3-19)”. En T. de Aquino, *Suma de Teología IV Parte II-II (b)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Gilson, Etienne. (1951). *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer.

Peretó Rivas, Rubén. (2010). “El itinerario Medieval de la acedia”, *Intus-legere*, 4(1), pp. 33-48.

Peretó Rivas, Rubén. (2011). “Las mutaciones de la acedia. De la Patrística a la Edad Media”, *Studium*, 14(27), pp. 159-173.

Peretó Rivas, Rubén. (2012). “Evagrio Pónico y la exclaustación de la acedia”, *Carthaginensia*, 28(53), pp. 23-35.

## UNA TEOLOGIA CRISTIANA IN FORMA EPISTOLARE. NOTE SULL'OPERA *LETTERE AL CIELO* (1619) DI JAN AMOS KOMENSKÝ (1592-1670)

Gabriele Palasciano\*

ORCID: 0009-0006-8513-8894

[gabriel.palasciano@gmail.com](mailto:gabriel.palasciano@gmail.com)

### Riassunto

Il genere epistolare nella letteratura biblica e la sua riflessione teologica sono oggetto di studio in questo articolo, che analizza un testo poco noto di Jan Amos Komenský, meglio conosciuto col nome latinizzato di “Comenius”. Le *Lettere al cielo* (1619) presentano una critica sociale, arricchita da influenze bibliche e umanistiche, e trasmettono un messaggio teologico radicato nella tradizione protestante. Mediante questo scritto, il pensatore moravo invita alla riflessione sulle disuguaglianze sociali, promuovendo l'importanza delle virtù della fede, della speranza e della carità. Comenio emerge come un intellettuale dotato di una solida preparazione filosofico-teologica, che integra la teologia con la filosofia e con la prassi educativa, sottolineando l'importanza della Parola di Dio e la sua applicazione pratica nell'esistenza quotidiana. Sebbene non sia facilmente definibile come “teologo” in senso puro, il suo pensiero riflette una prospettiva teologica “pratica”, manifestata nell'impegno educativo, ancorata alla Sacra Scrittura e aperta al dialogo con la filosofia del tempo.

**Parole chiave:** escatologia cristiana, giustizia sociale, storia intellettuale del cristianesimo, teologia comeniana, teologia protestante, umanesimo cristiano.

## UNA TEOLOGÍA CRISTIANA EN FORMA EPISTOLAR. NOTAS SOBRE LA OBRA *CARTAS AL CIELO* (1619) DE JAN AMOS KOMENSKÝ (1592-1670)

### Resumen

---

\* Dottorando in filosofia della religione presso la Facoltà di teologia cattolica dell'Università di Vienna (Austria). MA in storia (Sorbona di Parigi, Francia), MA in teologia protestante (Università di Strasburgo, Francia), MA in teologia cattolica (Università di Friburgo, Svizzera), DEA in islamologia (Pontificio Istituto di Studi d'Arabo e di Islamistica, Vaticano).

El género epistolar en la literatura bíblica y su reflexión teológica son objeto de estudio en este artículo, que analiza un texto poco conocido de Jan Amos Komenský, más conocido por su nombre latinizado “Comenius”. Las *Cartas al cielo* (1619) presentan una crítica social, enriquecida por influencias bíblicas y humanísticas, y transmiten un mensaje teológico enraizado en la tradición protestante. A través de esta obra, el pensador moravo invita a reflexionar sobre las desigualdades sociales, promoviendo la importancia de las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad. Comenius emerge como un intelectual con una sólida formación filosófico-teológica, que integra la teología con la filosofía y la praxis educativa, destacando la importancia de la Palabra de Dios y su aplicación práctica en la existencia cotidiana. Aunque no se le puede definir fácilmente como un “teólogo” en un sentido puro, su pensamiento refleja una perspectiva teológica “práctica”, manifestada en su compromiso con la educación, anclado en la Sagrada Escritura y abierto al diálogo con la filosofía de la época.

**Palabras clave:** escatología cristiana, justicia social, historia intelectual del cristianismo, teología comeniana, teología protestante, humanismo cristiano.

## UMA TEOLOGIA CRISTÃ EM FORMA EPISTOLAR. NOTAS SOBRE A OBRA *CARTAS AO CÉU* (1619) DE JAN AMOS KOMENSKÝ (1592-1670)

### Resumo

O género epistolar na literatura bíblica e a sua reflexão teológica são o objeto de estudo deste artigo, que analisa um texto pouco conhecido de Jan Amos Komenský, mais conhecido pelo seu nome latinizado “Comenius”. As *Cartas ao Céu* (1619) apresentam uma crítica social, enriquecida por influências bíblicas e humanistas, e transmitem uma mensagem teológica enraizada na tradição protestante. Através deste escrito, o pensador morávio convida à reflexão sobre as desigualdades sociais, promovendo a importância das virtudes da fé, da esperança e da caridade. Comenius surge como um intelectual com uma sólida formação filosófico-teológica, que integra a teologia com a filosofia e a praxis educativa, sublinhando a importância da Palavra de Deus e a sua aplicação prática na vida quotidiana. Embora não possa ser facilmente definido como um “teólogo” no sentido puro, o seu pensamento reflete uma perspectiva teológica “prática”, manifestada no seu empenho na educação, ancorado na Sagrada Escritura e aberto ao diálogo com a filosofia do seu tempo.

**Palavras-chave:** escatologia cristã, justiça social, história intelectual do cristianismo, teologia comeniana, teologia protestante, humanismo cristão.

## **A CHRISTIAN THEOLOGY IN EPISTOLARY FORM. NOTES ON THE WORK *LETTERS TO HEAVEN* (1619) BY JAN AMOS KOMENSKÝ (1592-1670)**

### **Summary**

The epistolary genre in biblical literature and its theological reflection are studied in this article, which analyzes a little-known text by Jan Amos Komenský, better known by his Latinized name “Comenius”. *Letters to Heaven* (1619) presents a social critique, enriched by biblical and humanistic influences, and conveys a theological message rooted in the Protestant tradition. Through this writing, the Moravian thinker invites reflection on social inequalities, promoting the importance of the virtues of faith, hope and charity. Comenius emerges as an intellectual with a solid philosophical-theological background, integrating theology with philosophy and educational practice, emphasizing the importance of the Word of God and its practical application in daily existence. Although he is not easily defined as a “theologian” in the pure sense, his thought reflects a “practical” theological perspective, manifested in his educational endeavors, anchored in Sacred Scripture and open to dialogue with the philosophy of the time.

**Keywords:** christian eschatology, social justice, intellectual history of Christianity, Comenian theology, Protestant theology, Christian humanism.

### **1. Introduzione**

La ricchezza della scrittura si manifesta nella varietà delle forme e degli stili che ha assunto nel corso del tempo (e che può ancora assumere), oltre che nei contenuti che può contenere e veicolare. Il teologo protestante ed esegeta veterotestamentario Kurt Gallig (1957), soffermandosi sulla molteplicità espressiva della scrittura in epoca antica, dopo averne menzionato diverse tipologie (graffiti, steli, iscrizioni, ossuari, papiri, codici, etc.), giunge a considerare proprio il genere epistolare, nel caso concreto in relazione alla letteratura biblica<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Per uno studio approfondito del genere epistolare nel Vicino Oriente antico, cfr. Hallo, 2010: 253-330;. 331-405; 659-725.

L'utilizzo dell'"epistola" o "lettera"<sup>2</sup> concerne una composizione redazionale libera, la quale può essere determinata approssimativamente sul piano stilistico, dato che essa non si lascia definire, inquadrare, con facilità dal punto di vista analitico. Questo è vero a motivo della forma semplice che assume, del carattere sovente spontaneo che riveste, eccezion fatta per quelle forme di corrispondenza ben più "formali", soprattutto se di carattere politico-amministrativo. È utile notare che già nell'Antichità non mancano tentativi di definizione di tale genere letterario, condotti con precisione seppur nella consapevolezza delle difficoltà che un'impresa di questo tipo avrebbe comportato. A titolo di esempio, i filosofi greci Demetrio Falereo (III sec. a.C.) e Proclo Licio Diadoco (V sec. d.C.) approfondiscono la questione, mentre in epoca medievale, si cerca di sistematizzare le risultanze derivanti da tali indagini, condotte in particolare secondo un interesse che, in linea di massima, è di natura antologico-filologica. Su quest'ultima linea, si colloca il lavoro dell'erudito e retore, nonché monaco benedettino, Alberico di Montecassino (XII sec.) che, nella sua *Ars Dictaminis*, fissa le caratteristiche generali della lettera in cinque punti non modificabili: *salutatio, captatio benevolentiae, narratio, petitio, conclusio*<sup>3</sup>.

Ritornando all'ambito biblico, si deve sottolineare che, quale strumento di comunicazione, la lettera è largamente documentata nella Bibbia ebraica, ovvero l'Antico Testamento della

<sup>2</sup> I termini rispettivamente "epistola" e "lettera" vengono considerati qui come equivalenti, senza perciò rinviare alla distinzione proposta dal teologo protestante Gustav Adolf Deissmann, divenuta corrente nel campo degli studi comparativi, secondo cui la parola "lettera" rinvierebbe a uno scritto non-letterario, più precisamente di carattere personale e confidenziale, mentre il termine "epistola" farebbe riferimento a una forma letteraria artistica, il cui contenuto è destinato a una più ampia diffusione. Su tutti questi aspetti, a titolo di esempio (Deissmann, 1910: 218).

<sup>3</sup> Per una breve presentazione della storia della lettera, quest'ultimo considerata non soltanto in quanto oggetto materiale, ma anche come protagonista di una rivoluzione culturale nella storia dell'umanità, cfr. Bossis, 1990; Chartier, 1991; Elliott, 2006; Hoock-Demarle, 2008. Si può affermare che, nell'insieme di queste pubblicazioni, viene tracciata una breve, ma comunque interessante, "storia della lettera". Gli sviluppi di quest'ultima vengono connessi alla produzione della carta, lavorata secondo particolari tecniche al fine di ottenere fogli uniformi su cui scrivere. Fino al XVIII secolo, la carta è rara e costosa, rendendo costoso anche redigere una lettera. Tale esercizio di scrittura richiede, infatti, carta, inchiostro, calamaio, penna e sigillo di cera. La lettera circola principalmente tra le classi sociali più abbienti, soprattutto tra i diplomatici e i filosofi, formando reti influenti di interazioni socio-culturali ed economiche. È solo con l'avvento della meccanizzazione, nonché con l'uso del legno, che la produzione di carta diviene più ampia e accessibile. Nel XIX secolo, le riduzioni delle tariffe postali in molti paesi rendono la corrispondenza più conveniente. L'alfabetizzazione diffusa (come pure la ricerca di privacy) incrementa l'invio di lettere personali, in particolar modo, nel contesto dei grandi movimenti migratori, rende possibile la comunicazione tra gli emigranti e le loro famiglie. Nel XX secolo, inoltre, i due conflitti mondiali stimolano la scrittura di lettere. È utile ricordare che, già a partire dal XIX secolo e poi per tutto il XX secolo, nuove varietà di carta e di decorazioni arricchiscono l'esperienza della scrittura. Nel XXI secolo, specialmente con l'avvento della comunicazione digitale, l'uso della lettera è di sicuro diminuito, ma la messaggistica elettronica potrebbe rappresentare una sorta di rinascita, seppure dematerializzata, della stessa tradizione letteraria.

tradizione cristiana (cfr. Ger 29,1-30), prima ancora che nel Nuovo Testamento<sup>4</sup>. Quest'ultimo annovera modelli epistolari importanti, spesso derivati dal procedimento letterario della pseudepigrafia<sup>5</sup>, ma con qualche eccezione per quanto riguarda il *corpus* paolino, in seno al quale si è soliti distinguere, nel campo dell'esegesi storico-critica, tra lettere "protopaoline", ovvero ritenute scritte direttamente da Paolo di Tarso, e lettere "deuteropaoline", vale a dire attribuite a una o a più scuole di ispirazione paolina (Fitzmyer, 1990: 770). Eccezion fatta per qualche novità stilistica, come l'invocazione della grazia e l'aggiunta del dono della pace, in genere esse ripropongono lo stile redazionale diffuso in epoca antica pur possedendo, nel caso specifico degli scritti paolini, una propria connotazione sul piano teologico-spirituale. Sebbene non costituiscano dei veri e propri "trattati" di teologia, essi propongono riflessioni che, in buona parte dei casi, offrono orientamenti teologici. Da parte di alcuni studiosi, lo stesso epistolario paolino viene posto in relazione a un processo di costruzione teologica, meglio ancora di «teologia in costruzione», frutto di un dialogo contestuale dell'autore tanto con le comunità giudaiche quanto con le comunità cristiane del I secolo d.C., in vista della risoluzione di problemi concreti, sorti all'interno dei gruppi (proto)cristiani, oppure al fine di proporre una risposta esauriente a interrogativi di particolare urgenza<sup>6</sup>.

Nella storia del cristianesimo, il genere epistolare ha suscitato in passato un certo interesse, e non mancano riferimenti a teologi che vi hanno fatto ricorso per elaborare prima ed esporre in seguito le proprie riflessioni. Ciò appare con chiarezza se si considera la lettera sotto una duplice prospettiva: da un lato, quale strumento di comunicazione reale tra due (o più) individui, come nel caso, ad esempio, delle otto lettere che costituiscono la corrispondenza teologico-amorosa tra Abelardo ed Eloisa (XII sec.)<sup>7</sup>, oppure delle milleottocento lettere scambiate tra il teologo cattolico Karl Rahner e l'intellettuale Luise Rinser (XX sec.) (Rinser, 2016); dall'altro, come finzione letteraria con lo scopo di trasmettere un messaggio all'essere umano di ogni luogo (dimensione geografica) e di ogni tempo (dimensione storica).

<sup>4</sup> Per una panoramica sulla questione, cfr. Fitzmyer, 1990: 769-770.

<sup>5</sup> Tale è il caso delle lettere attribuite, per esempio, agli apostoli Giacomo, Giovanni, Giuda e Pietro. Per un approfondimento, cfr. Fitzmyer, 1990: 771.

<sup>6</sup> In vista di un approfondimento sui diversi aspetti menzionati, cfr. Aletti, 2004; Barbaglio, 2004; R. Penna, 2004.

<sup>7</sup> Per una conoscenza della pratica epistolare medievale, cfr. Oudin, 2008.

Il presente studio sviluppa quest'ultimo aspetto. Esso considera il pensiero dell'erudito Jan Amos Komenský, meglio conosciuto con il nome latinizzato di "Comenius" (in italiano: "Comenio"), uno dei principali rappresentanti della Riforma protestante nel contesto socio-politico e culturale ceco del XVII secolo, attraverso l'analisi di uno scritto poco noto, intitolato emblematicamente *Lettere al cielo* (1619)<sup>8</sup>. La riflessione segue quattro tappe: vengono presentate dapprima le circostanze della riscoperta dell'opera; vengono analizzate, in seguito, sia la sua struttura che il suo contenuto; viene proposta così una riflessione sul suo messaggio teologico; infine, vengono considerati, sulla base dello scritto studiato, i tratti rilevanti del pensiero teologico comeniano.

### I. La riscoperta dell'opera *Lettere al cielo*

Nella storia della pedagogia, lo scritto *Lettere al cielo* non ha avuto certamente un grande successo a differenza di quanto è accaduto per altre opere comeniane<sup>9</sup>. Pubblicato agli inizi del XVII secolo, tale scritto è andato perduto, cadendo pertanto nel dimenticatoio della storia, prima di essere riscoperto agli albori del XX secolo. Conservato in un unico documento manoscritto completo, il testo comeniano presenta un titolo in lingua ceca decisamente più elaborato, oltre che abbastanza indicativo del suo contenuto<sup>10</sup>. Una ricerca significativa sullo scritto comeniano è stata condotta da Ján Kvačala con la pubblicazione di una prima edizione moderna (1902), sempre in lingua ceca, alla quale hanno fatto seguito altre traduzioni ed edizioni critiche. Per quanto riguarda il mondo editoriale e accademico italiano, la prima traduzione (1999), completa di apparato critico, è stata realizzata dalle studiose di letteratura comparata Anna Cosentino e Alena Wildová Tosi<sup>11</sup>.

Un'analisi letteraria puntuale dell'opera *Lettere al cielo* conferma come il pensiero comeniano costituisca l'espressione di un'eredità che è, nello stesso tempo, classica, biblica e umanista. Più precisamente, si tratta di una forma di umanesimo cristiano; un umanesimo cristiano

<sup>8</sup> Per delle note biografiche molto sintetiche, cfr. Opocensky, 1995. Una visione più dettagliata, che abbraccia sia la vita che l'opera comeniana, offrendo anche una buona sezione di riferimenti alla letteratura specialistica, viene proposta da Scheuerl y Schröer, 1981.

<sup>9</sup> Tra le principali, celebri, opere comeniane: *Janua linguarum reserata* (1631), *Didactica Magna* (1633-1638), *Pansophiae Prodromus* (1637), *Orbis sensualium pictus* (1658). Per ulteriori approfondimenti, cfr. Schaller, 1983.

<sup>10</sup> Tradotto in italiano, il titolo completo recita: *Lettere al cielo, nelle quali i ricchi e i poveri, gli uni contro gli altri, presentano al Cristo le accuse e i lamenti e gli chiedono quale sia la sua decisione sulla loro causa*. Nell'articolo viene riassunto come *Lettere al cielo*.

<sup>11</sup> Cfr. J.A. Comenio, *Lettere al cielo*, in: A. Cosentino, A. Wildová Tosi (ed.), *Jan Amos Comenio. Scritti teologici e artistici*, Claudiana, Torino 1999, pp. 39-67.

teologicamente solido, spiritualmente profondo, chiaramente radicato nella tradizione protestante<sup>12</sup>. D'altronde, se l'alternanza tra il genere epistolare e quello oratorio, delle citazioni, dei parallelismi e delle antitesi mette in risalto l'influenza stilistica della prosa umanistica, i princìpi poetico-retorici adottati presentano un chiaro riferimento alla *Rethorica* (1630) di Johann Heinrich Alsted, celebre teologo protestante, simpatizzante delle tesi di Jean Calvin sulla predestinazione, oltre che convinto millenarista. Di questo umanista, tra l'altro, Comenio segue le lezioni all'Accademia di Herborn (1611-1613) (cfr. Michel, 1985). Altri modelli costituiscono, per lui, due opere cronologicamente tra loro molto distanti come le *Lettere saturnali* (II sec. d.C.) di Luciano di Samosata, ossia uno scritto che Comenio conosce attraverso una traduzione in lingua ceca (XVI sec.), e il *Dialogo o la disputa del povero con il ricco* (1606) di Bartosz Paprocki (Cosentino, 1999: 35-36).

## II. La struttura e il contenuto

L'opera si compone di cinque lettere di cui solo due sono indirizzate direttamente al "cielo", un'espressione teologica, quindi non esclusivamente comeniana, simbolo dell'alterità e della grandezza di Dio. Lo schema letterario segue una progressione regolare, suddivisa attraverso alcune tappe, tra l'altro ben ordinate, che servono a Comenio per presentare i suoi propositi su due temi fondamentali: la povertà e la carità fraterna.

Dapprima sono i poveri della terra che si rivolgono a Gesù Cristo per denunciare lo stato di miseria nel quale si trovano, che ritengono causato dall'indifferenza e dalla spregiudicatezza dei ricchi<sup>13</sup>. Nella prospettiva comeniana, i poveri sono le vittime, le persone sfruttate e abbandonate, costrette a condurre un'esistenza infame (e infamante) all'interno di un sistema sociale ingiusto, poiché dominato essenzialmente dalle disuguaglianze. Nella loro lettera, i poveri riflettono sull'origine della propria miseria. In particolare, essi si chiedono anzitutto se la causa della povertà vada ricercata ultimamente in Dio, interpretandola nello specifico come una punizione divina per i peccati commessi; poi riflettono sul perché dell'abbondanza dei ricchi, vale a dire sullo stato di opulenza che spinge questi ultimi a dilapidare i beni del mondo, restando indifferenti al grido di giustizia di coloro che non dispongono nemmeno del necessario per vivere. Secondo la sensibilità

---

<sup>12</sup> Per un approfondimento puntuale sul tema dell'umanesimo comeniano, cfr. García-Robles, 1989.

<sup>13</sup> Cfr. J.A. Comenio, *Lettere al cielo*, op. cit., pp. 41-47.

comeniana, la richiesta dei poveri è equiparabile al grido biblico dei “poveri di Yahveh” (cfr. Sal 74,19; 149,4; Is 49,13; 66,2; Sof 3,12). Essi richiedono l'intervento diretto e puntuale di Dio nella storia, affinché Dio stesso possa esercitare la giustizia stabilendo il suo Regno, il Regno di Dio appunto, contraddistinto dalla presenza dell'uguaglianza e dalla verità tra gli esseri umani che, in Gesù Cristo, sono e vengono ristabiliti in quanto *imago Dei*, mediante il perdono dei peccati e indipendentemente dalla propria condizione socio-economica. A tale implorazione, che in un certo senso presenta, anche se non completamente, i tratti di una moderna “protesta sociale”, fa seguito la risposta di Gesù Cristo, il quale sollecita i poveri a conservare la fede in Dio, cioè a credere fiduciosamente nella parola e nella vicinanza divina nelle loro avversità, e particolarmente nella condizione di miseria<sup>14</sup>. Tuttavia, nella presentazione comeniana, Gesù Cristo lancia un serio avvertimento ai poveri invitandoli a non pensare, nel loro intimo, di voler diventare come i ricchi. Al contrario, egli sollecita i poveri ad adoperarsi per una vita “autentica”, nel senso di un'esistenza ispirata *alle e dalle* virtù evangeliche, sicuramente nella sopportazione della sofferenza e dell'ingiustizia, ma pur sempre con la certezza, una certezza solida ed escatologica, della ricompensa divina.

Comenio presenta successivamente la realizzazione della promessa fatta da Gesù Cristo ai poveri di scrivere per loro una lettera ai ricchi<sup>15</sup>. Per l'erudito moravo, è in quanto conoscitore del pensiero e dell'opera di ogni essere umano che Gesù Cristo si rivolge loro rassicurandoli, malgrado la richiesta di una radicale uguaglianza avanzata dai poveri, circa il mantenimento dell'ordine costituito. Nella presentazione comeniana, Gesù Cristo però mette in guardia le vittime dell'ingiustizia contro l'arroganza, la ricerca smodata dei piaceri, la cupidigia dei beni terreni e il desiderio di esercitare il potere. L'espedito letterario della lettera di Gesù Cristo ai ricchi consente pertanto a Comenio di sottolineare che il potere trova la propria origine unicamente in Dio. Avendo tale fondamento in Dio, esso deve perciò essere esercitato dall'essere umano con il solo obiettivo di perseguire il bene della collettività. Inoltre, Comenio evidenzia la grandezza di Dio in quanto giudice della storia, ossia giudice escatologico, colui che considera dunque le azioni umane in vista del giudizio finale e che non dimentica la sofferenza inflitta ai poveri e vissuta dai poveri. Per tale motivo, la richiesta di Gesù Cristo ai ricchi è quella di rimanere ancorati alla Parola di Dio, di porre

---

<sup>14</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 48-51.

<sup>15</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 52-55.

sempre e soltanto in Dio la propria speranza, conducendo una vita irreprensibile agli occhi dei più vulnerabili della società. La risposta dei ricchi rappresenta al contempo una discolpa e un attacco ai poveri, questi ultimi indicati come i veri responsabili della loro miseria, nonché della loro precarietà esistenziale<sup>16</sup>. A dire il vero, nella presentazione comeniana, i ricchi distinguono tra “poveri” e “parassiti”. In questo modo, essi si dicono disposti ad aiutare quanti sperimentano la miseria, attraverso un contributo economico, nel caso specifico l’elemosina, ma si oppongono a sostenere coloro che desiderano vivere a spese altrui senza alcun desiderio di miglioramento della propria condizione socio-economica. Di conseguenza, la speranza degli abbienti è che: da un lato, Dio punisca i “parassiti” incrementandone la miseria; dall’altro, che ricolmi loro di maggiori ricchezze.

A conclusione, Comenio colloca la lettera che Gesù Cristo indirizza sia ai poveri che ai ricchi. In essa, Gesù Cristo riafferma la propria autorità quale giudice escatologico, ribadendo inoltre la conoscenza di cui dispone circa i propositi e le azioni di tutti gli esseri umani senza alcuna distinzione<sup>17</sup>. Seguendo una prospettiva millenarista, Comenio presenta una figura cristica speciale: Gesù Cristo realizza una descrizione dettagliata del giudizio finale, insistendo sul fatto che la misericordia divina riguarda il tempo presente, non quello futuro, cioè escatologico, e che pertanto essa coinvolge il presente dell’umanità, mentre esclude il giorno ultimo della stessa storia umana, il giorno del giudizio alla fine dei tempi. Per questo motivo, Gesù Cristo dispensa dei consigli per vivere nell’attesa di tale evento. Nello specifico, egli chiede ai poveri di riporre fiducia in Dio, soprattutto nelle sue promesse di liberazione, esercitando la pazienza e cercando i beni celesti, mentre raccomanda ai ricchi di mostrarsi, oltre che ricolmi di fede in Dio, prodighi nei confronti dei poveri, accumulando dei tesori in cielo piuttosto che in terra. In sostanza, l’invito finale, come pure universale, di Gesù Cristo, ovvero del Cristo comeniano, è di arricchirsi in opere di carità, perseverando nel cammino indicato dal Vangelo, in attesa dell’avvento finale del Regno di Dio che viene ritenuto imminente<sup>18</sup>.

### **III. Il messaggio teologico**

---

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 56-60.

<sup>17</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 61-67.

<sup>18</sup> Sull’escatologia comeniana, cfr. Parry, 2016.

La critica sociale che sottende lo scritto *Lettere al cielo* non ha nulla a che vedere con le diverse idee rivoluzionarie del XIX o del XX secolo. Comenio non incita alla ribellione, né tantomeno all'azione armata in vista della sovversione dell'ordine socio-politico vigente nella sua epoca. L'opera è piena di riferimenti biblici, di riflessioni spirituali, ed è per di più permeata da un'attesa (frutto chiaramente di una profonda convinzione) millenarista. Difatti, il millenarismo costituisce un elemento essenziale per la comprensione del messaggio teologico che è contenuto nell'opera comeniana. Il pensatore moravo conosce la mistica attraverso delle personalità profetiche del tempo come, ad esempio, Kristina Poniatowská e Christoph Klotter. Di quest'ultimo, oltretutto, egli traduce le profezie. Il ritorno di Gesù Cristo nel mondo, dunque l'irruzione del giudizio divino nella storia umana, rappresenta la base sia delle convinzioni che delle speranze comeniane più intime.

Nello scritto *Lettere al cielo*, l'erudito moravo resta fedele alla tradizione dell'ortodossia protestante, aprendosi comunque a una dimensione intellettuale capace di congiungere la riflessione teologica con la sensibilizzazione (e l'azione) sociale. Questo è il paradigma che, in linea di massima, consente di comprendere pure l'armonia del suo progetto pansofico e della sua visione antropologica. L'orizzonte che egli propone non è quello di una teologia della liberazione *ante litteram*, bensì di un'ermeneutica teologica della storia, in seno alla quale constatata, alla luce di una genuina e illuminata fede in Dio, la presenza di Gesù Cristo (A. Cosentino, 1999). Comenio si presenta pertanto come un cristiano capace di cogliere i “segni dei tempi”, un pastore sensibile alla situazione di precarietà dei poveri, empaticamente consapevole delle loro difficoltà e sostenitore del loro desiderio di giustizia<sup>19</sup>. Pur consapevole della necessità di una riforma sul piano etico-sociale, egli non offre però orientamenti specifici oppure prestabiliti per la risoluzione dei problemi legati all'indigenza. Al contrario, riafferma il principio della carità evangelica e dell'altruismo cristico, mediante il servizio reso al prossimo, fiducioso non solo nella provvidenza, ma anche nella misericordia e nella giustizia di Dio.

Ciononostante, il pensatore moravo non concepisce la misericordia divina come eterna. Da una prospettiva comeniana, la dimensione della conversione, come pure del giudizio, è in un certo senso “presenteista”. Come si è visto, nell'ultima parte dell'opera, egli presenta Gesù Cristo,

---

<sup>19</sup> Cfr. J.A. Comenio, *Lettere al cielo*, op. cit., pp. 41-47.

in quanto Signore della storia, nell'atto di rivolgersi ai ricchi affinché possano optare per il bene a partire dalla loro situazione concreta (di vita) su questa terra, ossia già nel momento storico nel quale vivono, poiché, secondo questa prospettiva, la misericordia divina non si manifesterà per loro nel giorno del giudizio finale. Per Comenio, la misericordia divina non potrà cioè salvare quanti, nel corso della vita terrena, hanno perseverato nel peccato ignorando gli insegnamenti evangelici.

Le disuguaglianze e le ingiustizie sociali vengono considerate nell'orizzonte della speranza biblica e nella fede nella rivelazione di Gesù Cristo. Per tale ragione, in *Lettere al cielo*, Comenio incoraggia i cristiani a restare fedeli alla Parola di Dio, confrontandosi apertamente con le diverse problematiche sociali, sempre tenendo conto della realtà escatologica, vale a dire vivendo non solo nella certezza della presenza di Dio, in Gesù Cristo, nel cuore del mondo e della storia, ma anche in vista del ritorno dello stesso Cristo quale giudice escatologico, unico garante della vera e piena giustizia<sup>20</sup>.

Sulla base di quanto esposto, lo scritto comeniano può essere interpretato secondo una duplice prospettiva. In primo luogo, esso rappresenta un incoraggiamento all'elaborazione di una riflessione sulle problematiche sociali, un'esortazione alla promozione di un pensiero sociale orientato in senso cristiano, ossia che pensa alla "questione sociale" secondo il Vangelo. In secondo luogo, si tratta di un invito all'attesa della vera *reformatio mundi* di cui Dio, non l'essere umano che intende sostituirsi a Dio, è l'attore principale e l'agente ultimo (Cosentino, 1999).

#### IV. Uno sguardo al pensiero teologico comeniano

Comenio può essere considerato *stricto sensu* un teologo? Rispondere con precisione a questa domanda è compito assai arduo. Lo storico del cristianesimo Emidio Campi (1999), specialista della storia del protestantesimo, dedica alla questione una ricerca approfondita. Confrontandosi con diversi studi precedenti, egli cerca di delineare con maggiori dettagli il profilo intellettuale del pensatore moravo (Campi, 1999). Specialista della storia del protestantesimo, Campi è assolutamente consapevole della problematicità che implica la definizione di Comenio come "teologo". Infatti, il carattere frammentario, se non addirittura esiguo, della produzione comeniana in ambito teologico, sembrerebbe non offrire ulteriori elementi per un chiarimento della

---

<sup>20</sup> Sulla concezione escatologica comeniana, cfr. Schröer, 1985.

tematica. Tuttavia, lo stesso interrogativo potrebbe riguardare la definizione di Comenio come “filosofo”. Senza dubbio, in ambito filosofico, la figura di Comenio appare molto più vicina a quella di un “sapiente” che di un “filosofo”, almeno nell’accezione moderna che viene attribuita a questo termine. In quanto “sapiente”, egli appare dotato di una poliedrica cultura umanistica<sup>21</sup>, specialmente di carattere filosofico, che risente in parte delle influenze baconiane e cartesiane, ma probabilmente, sebbene in forma molto più ridotta, anche bruniane e campanelliane (cfr. Tomasi, 1965: 33-35)<sup>22</sup>.

La percezione filosofica di Comenio si traspone però in un preciso quadro pedagogico, nel quale l’educazione viene concepita, in modo sostanziale, come l’arte di offrire un orientamento antropologico, vale a dire secondo una costellazione assiologica ispirata da un umanesimo cristiano. Ciò appare veritiero almeno su due livelli. Innanzitutto interiormente, vale a dire educando l’essere umano alla coscienza dei propri limiti e delle proprie aspirazioni. Inoltre esteriormente, ossia nei confronti dei suoi simili, come pure del mondo che lo circonda. In modo più esplicito, si può affermare che, attraverso un cambio educativo, che per l’epoca rappresenta una grande “rivoluzione” pedagogica, Comenio sembra conciliare le suggestioni assiologico-spiritualiste rinascimentali, impregnate di un umanesimo cristiano, con il razionalismo e lo sperimentalismo seicenteschi<sup>23</sup>.

Circa l’identificazione di Comenio come “teologo” è utile seguire un percorso di riflessione analogo. Per prima cosa, è fondamentale riconoscere un dato biografico rilevante: la formazione teologica ricevuta dal pensatore moravo rispettivamente presso l’Accademia di Herborn e l’Università di Heidelberg, soprattutto sotto la guida dei teologi Alsted, Johannes Fisher, Henrich Gutberleth. Questi maestri influenzano la riflessione comeniana, plasmandone la comprensione filosofico-teologica e la sensibilità spirituale. Nel corso degli studi teologici, un’importanza speciale riveste la lettura della Sacra Scrittura, dei classici dell’Antichità e degli scritti di umanisti quali Luis Vives, Wolfgang Ratke e Johann Valentin Andreae.

---

<sup>21</sup> Per scandagliare ulteriormente questa tematica, cfr. Cauly, 1997.

<sup>22</sup> Sul confronto con la filosofia cartesiana, cfr. Fattori, 2001; Jaume Rodriguez, 2013.

<sup>23</sup> Per un inquadramento più vasto della questione, cfr. Manry, 1998.

Per seconda cosa, è importante notare come, nel campo della produzione più marcatamente “teologica”, Comenio si concentri su argomenti di natura apologetica (nel senso contemporaneo di una “teologia fondamentale”) come, ad esempio, la difesa della dottrina trinitaria contro le rappresentazioni eresiologiche del socinanesimo, che presentano per giunta un orientamento profetico-millennarista. Infine, Comenio rivela essere un umanista cristiano con una raffinata preparazione filosofico-teologica, un “virtuoso cristiano” del XVII secolo, nel senso di un erudito completamente dedito, oltre che allo studio dei diversi ambiti dello scibile umano, anche all’insegnamento. Circa quest’ultimo aspetto, di natura prettamente pedagogica, l’obiettivo comeniano non è solo quello di aiutare le giovani generazioni ad acquisire una conoscenza completa della realtà, né tantomeno soltanto quello di aggiornare il proprio patrimonio interiore, composto cioè sia da valori etici che da elementi noetici, per favorirne un più efficace orientamento nel mondo. L’obiettivo ultimo che persegue l’ideale comeniano è soprattutto di aiutare l’essere umano, il soggetto “integrale”, nel cammino verso la conoscenza (e la scoperta) di Gesù Cristo. In tal senso, una crescita armoniosa del soggetto è resa possibile, congiuntamente, mediante l’istruzione scolastica e l’insegnamento spirituale di ispirazione umanistico-evangelica. Del resto, ciò è quanto Comenio stesso scrive in un’altra celebre opera, strutturata attorno a quattro volumi, intitolata *Opera didactica omnia* di 1658 (1957: 27).

Partendo da questi chiarimenti è possibile affermare che, da un punto di vista genuinamente teologico, la comprensione comeniana presenta alcuni spunti stimolanti per la riflessione (cfr. Pelikan, 1992). Innanzitutto, il centro del pensiero, incluso dell’agire umano, è costituito dalla Parola di Dio. In questo senso, la definizione della teologia è una conseguenza dell’adesione al principio riformatore del *sola Scriptura* (Comenio, 1966), della Sacra Scrittura quale unica fonte autorevole (e autorizzata) per l’elaborazione di una teologia cristiana, meglio ancora di una teologia veramente cristiana. Radicata nella tradizione della Riforma protestante, la prospettiva di Comenio si arricchisce delle idee, dei dibattiti e delle controversie teologiche intercorse tra il XVI e il XVII secolo<sup>24</sup>. Essa rimanda all’ortodossia protestante, in altre parole a quel tentativo singolare, realizzato a partire dalla seconda metà del XVI secolo, di introdurre categorie della filosofia aristotelica in seno alla teologia, allo scopo di facilitarne una sistematizzazione in risposta alle esigenze di chiarezza espositiva. Eppure, la concettualizzazione

---

<sup>24</sup> Per un’inquadratura sintetica della questione, cfr. Lacoste, 2009: 285-310; 321-326.

comeniana se ne distanzia nel momento in cui avverte il rischio che un “teologare”, sempre più dipendente dalla filosofia, possa allontanarsi rovinosamente dalla Sacra Scrittura. In questo caso, tale forma di pensare e fare teologia può convertirsi in un puro formalismo concettuale, avvicinandosi più al pensiero aristotelico-cartesiano, trasformando di conseguenza i propositi divini in idee umane, risolvendo con ciò la teologia soprannaturale in una semplice teologia naturale (Campi, 1999: 13). Del resto, non si deve dimenticare che dal ramismo, una dottrina che si rifà al pensiero del filosofo Pietro Ramo, di fede calvinista, e che indica i rischi connessi tanto al formalismo quanto al neoaristotelismo per la teologia evangelica, traggono ispirazione i suoi due maestri Fisher e Alsted (Campi, 1999: 15-17). È proprio da quest’ultimo che Comenio eredita una tipologia di “conciliazione teologica”, piuttosto che di un ambiguo “concordismo”, nel senso di una visione conciliante dei rapporti tra la teologia cristiana e la filosofia – una filosofia che tuttavia è pur sempre concepita come *ancilla theologiae*<sup>25</sup>.

Esercizio di riflessione che trae la propria linfa vitale dalla Sacra Scrittura, nel confronto costante con il pensiero filosofico, la teologia non si riduce pertanto, nell’ottica comeniana, a un puro fenomeno di astrazione intellettuale. Diversamente, la teologia presenta per giunta una dimensione “pratica”. È sotto questo aspetto che si manifesta, in modo particolare, l’influenza del pensiero dell’umanista Andreae che, durante gli studi di teologia all’Università di Tübingen, è stato allievo del teologo Matthias Hafenreffer, la cui percezione del sapere teologico allontana la teologia dalla semplice, unica, dimensione speculativa per ricondurla anche al livello della prassi<sup>26</sup>. Seguendo Andreae, Comenio sembra riallacciarsi alla visione e alla proposta di Hafenreffer, mentre la sua riflessione teologica si concretizza, seppure in parte, nell’ambito pratico dell’educazione<sup>27</sup>.

## Conclusioni

<sup>25</sup> Su questo punto, il pensiero comeniano rispecchia la sensibilità intellettuale della sua epoca. Per una visione globale alla tematica, utile per inquadrare meglio i propositi comeniani, cfr. Mowbray, 2004. Per un esempio di riflessione contemporanea sulla questione, che tenga anche conto degli sviluppi teologici più recenti, oltre che dei rapporti non solo tra teologia e filosofia, ma anche tra teologia e scienze (si intendono qui rispettivamente le scienze umane e sociali e le scienze naturali), cfr. Rahner, 1972: 41-69 («Über künftige Wege der Theologie»); 70-88 («Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie»); 89-103 («Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften»); 104-112 («Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften»).

<sup>26</sup> Su queste ultime considerazioni, cfr. De Mas, 1983.

<sup>27</sup> Per ulteriori suggestioni su questo punto, cfr. Belenguer Calpe y González Luis, 1988. A proposito di questa dimensione “pratica”, espressa in Comenio, ad esempio, dall’educazione, che acquista un ruolo pure “soteriologico”, cfr. Glenn, 2018: 58.

Per una valutazione conclusiva di quanto presentato, si rivela utile soffermarsi su due punti. Un primo aspetto riguarda il cammino fin qui percorso. Si è visto che nell'opera *Lettere al cielo*, scritto riscoperto solo di recente, ovvero nel XX secolo, il messaggio centrale comeniano consiste in un invito rivolto all'essere umano. Si tratta dell'invito a vivere secondo i principi evangelici, nonché secondo le virtù teologali, dunque aspettando con fede, speranza e carità l'avvento del Regno di Dio. Tale attesa non implica, per così dire, una "dimenticanza" delle problematiche del proprio tempo, ad esempio quelle sociali (disuguaglianze, ingiustizie, etc.), bensì una loro piena considerazione secondo gli insegnamenti offerti dalla Parola di Dio. L'enfasi comeniana è posta sulla prassi, nondimeno sull'educazione, quest'ultima intesa pertanto come uno strumento utile ad adempiere la missione cristiana nel mondo.

Un secondo e ultimo aspetto concerne più da vicino il pensiero teologico elaborato da Comenio, così come quest'ultimo può venire sintetizzato partendo dallo scritto *Lettere al cielo*. È proprio all'interno di quest'opera che, mediante il ricorso a un artificio letterario, quello di una corrispondenza epistolare "ideale" (nel senso di un'aspirazione umana, profonda, di comunicazione) tra Dio e l'umanità, tra Gesù Cristo e gli esseri umani, vengono trattate questioni sociali importanti come quelle relative alla dignità, alla giustizia e all'uguaglianza. Tale interesse scaturisce dall'esperienza di un'esistenza cristiana vissuta nell'ascolto di Dio, del prossimo e nell'osservanza degli insegnamenti evangelici. La riflessione del pensatore moravo sostiene così l'impegno in favore di un umanesimo cristiano che, pur rivalorizzando l'attività intellettuale e la formazione secondo un principio pansofico<sup>28</sup>, rimane sensibile al vissuto di ciascun individuo, soprattutto del fragile, dell'indifeso e del povero. Di conseguenza, Comenio pensa l'essere umano nella sua complessità, includendone le preoccupazioni, le lotte, le ansie, i chiaroscuri dell'esistenza, il desiderio di giustizia e di verità, e non per ultimo l'anelito di trascendenza che, secondo la comprensione comeniana, trova una realizzazione nell'incontro con Dio, il Dio manifestato da Gesù Cristo, già in questa esistenza terrena e alla fine dei tempi.

Si è visto come le osservazioni sulla teologia del pensatore moravo aiutino, oltre che a chiarire, anche a cogliere i propositi della proposta pedagogica comeniana, valorizzando inoltre l'eredità delle istituzioni educative alle quali ha dato forma e consistenza.

---

<sup>28</sup> Per qualche rapida, ma certamente precisa, considerazione sull'ideale pansofico comeniano, cfr. González-Novoa y Perera-Méndez, 2021: 30-34.

## Bibliografia

- J.-N. Aletti, «La rhétorique paulinienne: construction et communication d'une pensée», in: A. Dettwiler, J.-D. Kaestli, D. Marguerat (ed.), *Paul, une théologie en construction*, Labor et Fides, Genève 2004, pp. 47-66.
- G. Barbaglio, «Les lettres de Paul: contexte de création et modalité de communication de sa théologie», in: A. Dettwiler, J.-D. Kaestli, D. Marguerat (ed.), *Paul, une théologie en construction*, Labor et Fides, Genève 2004, pp. 67-103.
- E. Belenguer Calpe, M.L.C. González Luis, «Dios, método y orden: Comenio o la fundamentación de la enseñanza tradicional», *Historia de la Educación* 7, 1988, pp. 123-135.
- M. Bossis (ed.), *L'épistolarité à travers les siècles. Geste de communication et/ou d'écriture*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1990.
- E. Campi, «Johann Amos Comenius (1592-1670) e la teologia protestante del suo tempo», in: A. Cosentino, A. Wildová Tosi (ed.), *Jan Amos Comenio. Scritti teologici e artistici*, Claudiana, Torino 1999, pp. 5-31.
- O. Cauly, «Comenius et l'humanité européenne au XVII<sup>e</sup> siècle», *Esprit* 229, 1997, pp. 106-118.
- A. Cosentino, «La prima opera pubblicata in ceco da Jan Amos Komenský», A. Cosentino, A. Wildová Tosi (ed.), *Jan Amos Comenio. Scritti teologici e artistici*, Claudiana, Torino 1999, pp. 35-36.
- R. Chartier (ed.), *Sur la correspondance. Les usages de la lettre au XIX<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Paris 1991.
- J.A. Comenio, *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, vol. II, Academia Scientiarum Bohemoslovenica, Praga 1966.
- J.A. Comenio, *Lettere al cielo*, in: A. Cosentino, A. Wildová Tosi (ed.), *Jan Amos Comenio. Scritti teologici e artistici*, Claudiana, Torino 1999, pp. 39-67.
- J.A. Comenio, *Opera didactica omnia*, vol. II, Academia Scientiarum Bohemoslovenica, Praga 1957.
- G.A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, Hodder & Stoughton, London 1910.
- E. De Mas, «Johann Valentin Andreä e l'apocalittica germanica nella prima metà del secolo XVII», *Il pensiero politico* 16, 1983, pp. 357-375.
- B.S. Elliott, D.A. Gerber, S.M. Sinke (ed.), *Letters Across Borders. The Epistolarity Practices of International Migrants*, Palgrave Macmillan, New York 2006.

- M. Fattori, «Cartesio e cartesianismo nella corrispondenza di Comenio», *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 4, 2001, pp. 535-549.
- J.A. Fitzmyer, «Introduction to the New Testament Epistles», in: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1990, pp. 768-771.
- K. Galling, «Brief und Buch im Altertum», in: Id. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. I, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957<sup>3</sup>, pp. 1410-1412.
- L.I. García-Robles, «Un ejemplo de latín cristiano en la Europa protestante: Juan Amós Comenio», *Helmantica* 40, 1989, pp. 335-342.
- J.L. Glenn, «The intellectual-theological leadership of John Amos Comenius», *Perichoresis* 3, 2018, pp. 45-61.
- A. González-Novoa, P. Perera-Méndez, «Panglotia, pampedia y pansofía: el realismo pedagógico en Comenio», *Pedagogía y Saberes* 54, 2021, pp. 23-36.
- W.W. Hallo, *The World's Oldest Literature. Studies in Sumerian Belles-Lettres*, Brill, Leiden 2010.
- M.-C. Hooek-Demarle, *L'Europe des lettres. Réseaux épistolaires et construction de l'espace européen*, Albin Michel, Paris 2008.
- A.L. Jaume, «Conocimiento, método y formación en Descartes y Comenio», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 40, 2013, pp. 85-99.
- J.-Y. Lacoste, «XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle», in: Id. (ed.), *Histoire de la théologie*, Seuil, Paris 2009, pp. 283-365.
- M.-A. Manry, «Comenius: la réforme de l'éducation au XVII<sup>e</sup> siècle comme instrument de progrès moral et politique», *XVII-XVIII. Revue de la Société d'études anglo-américaines des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* 46, 1998, pp. 159-180.
- M. de Mowbray, «Philosophy as Handmaid of Theology: Biblical Exegesis in the Service of Scholarship», *Traditio* 59, 2004, pp. 1-37.
- G. Michel, «Komenskys Studien in Herborn und ihre Nachwirkungen in seinem Gesamtwerk», in: K. Schaller (ed.), *Comenius. Erkennen, Glauben, Handeln. Internationales Comenius Colloquium Herborn 1984*, Sankt Augustin, Richarz 1985, pp. 11-21.
- M. Opocensky, «Comenius, Jan Amos (1592-1670)», in: P. Gisel, *Encyclopédie du protestantisme*, Cerf-Labor et Fides, Paris-Genève 1995, pp. 221-222.
- F. Oudin, «La pratique épistolaire médiévale entre norme et liberté», *Camenaes* 2, 2008, pp. 1-31.

- D. Parry, «Exile, Education and Eschatology in the Works of Jan Amos Comenius and John Milton», in: T.G. Fehler, G.G. Kroeker, C.H. Parker, J. Ray (ed.), *Religious Diaspora in Early Modern Europe: Strategies of Exile*, Routledge, London-New York 2016, pp. 47-60.
- J. Pelikan, «The place of John Amos Comenius in the History of the Christian Theology», *Communio Viatorum* 34, 1992, pp. 5-19.
- R. Penna, «Saint Paul, pasteur et penseur: une théologie greffée sur la vie», in: A. Dettwiler, J.-D. Kaestli, D. Marguerat (ed.), *Paul, une théologie en construction*, Labor et Fides, Genève 2004, pp. 365-391.
- K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. X, Benziger, Einsiedeln 1972.
- L. Rinser, *Gratwanderung. Briefe der Freundschaft an Karl Rahner 1962-1984*, Fisher, Berlin 2016.
- K. Schaller, «The influence of Modern Comenius studies on the philosophy of education in the Federal Republic of Germany», *History of Education. Journal of the History of Education Society* 2, 1983, pp. 87-92.
- H. Scheuerl, H. Schröer, «Comenius», in: G. Krause, G. Müller (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1981, pp. 162-169.
- H. Schröer, «Reich Gottes bei Comenius», in: K. Schaller (ed.), *Comenius. Erkennen, Glauben, Handeln. Internationales Comenius. Colloquium Herborn 1984*, Sankt Augustin, Richarz 1985, pp. 87-93.
- T. Tomasi, *Il metodo nella storia dell'educazione*, Loescher, Torino 1965.
- Aletti, Jean-Noël. (2004). «La rhétorique paulinienne: construction et communication d'une pensée», in: A. Dettwiler, J.-D. Kaestli, D. Marguerat (ed.), *Paul, une théologie en construction*, Labor et Fides, Genève (pp. 47-66).
- Barbaglio, Giuseppe. (2004) «Les lettres de Paul: contexte de création et modalité de communication de sa théologie», in: A. Dettwiler, J.-D. Kaestli, D. Marguerat (ed.), *Paul, une théologie en construction*, Labor et Fides, Genève, pp. 67-103.
- Belenguer Calpe, Enrique; González Luis, María Lourdes (1988). «Dios, método y orden: Comenio o la fundamentación de la enseñanza tradicional», *Historia de la Educación*, 7, pp. 123-135.
- Bossis, Mireille (ed.). (1990). *L'épistolarité à travers les siècles. Geste de communication et/ou d'écriture*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

- Campi, Emidio. (1999). «Johann Amos Comenius (1592-1670) e la teologia protestante del suo tempo», in: A. Cosentino, A. Wildová Tosi (ed.), *Jan Amos Comenio. Scritti teologici e artistici*, Claudiana, Torino, pp. 5-31.
- Cauly Olivier. (1997). « Comenius et l'humanité européenne au XVII<sup>e</sup> siècle », *Esprit*, 229, pp. 106-118.
- Chartier Roger. (ed.)(1991). *Sur la correspondance. Les usages de la lettre au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard.
- Comenio, Jan Amos (1966). *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, vol. II, Praga, Academia Scientiarum Bohemoslovenica.
- Comenio, Jan Amos. (1999). *Lettere al cielo*, in: A. Cosentino, A. Wildová Tosi (ed.), *Jan Amos Comenio. Scritti teologici e artistici*, Claudiana, Torino 1999, pp. 39-67.
- Comenio, Jan Amos. (1957). *Opera didactica omnia*, vol. II, Praga, Academia Scientiarum Bohemoslovenica.
- Cosentino, Annalisa. (1999). “La prima opera pubblicata in ceco da Jan Amos Komenský”, in: A. Cosentino, A. Wildová Tosi (ed.), *Jan Amos Comenio. Scritti teologici e artistici*, Torino, Claudiana, pp. 35-36.
- Deissmann Gustav Adolf. (1910). *Light from the Ancient East*, London, Hodder & Stoughton.
- De Mas, E. (1983). “Johann Valentin Andreä e l'apocalittica germanica nella prima metà del secolo XVII”, *Il pensiero politico*, 16, pp. 357-375.
- Elliott, Bruce (ed.). (2006). *Letters Across Borders. The Epistolarity Practices of International Migrants*, New York, Palgrave Macmillan.
- Fattori Marta. (2001). “Cartesio e cartesianismo nella corrispondenza di Comenio”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 4, pp. 535-549.
- Fitzmyer Joseph Augustine. (1990). «Introduction to the New Testament Epistles», in: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1990, pp. 768-771.
- Galling, Kurt. (1957). «Brief und Buch im Altertum», in: Id. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. I, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957<sup>3</sup>, pp. 1410-1412.
- García-Robles, Luis Inclán (1989). “Un ejemplo de latín cristiano en la Europa protestante: Juan Amós Comenio”, *Helmantica*, 40, pp. 335-342.

- Glenn, Justin (2018). “The intellectual-theological leadership of John Amos Comenius”, *Perichoresis*, 3, pp. 45-61.
- González-Novoa Antonio, Perera-Méndez Pedro. (2021). “Panglotia, pampedia y pansofía: el realismo pedagógico en Comenio”, *Pedagogía y Saberes*, 54, pp. 23-36.
- Hallo, William (2010). *The World's Oldest Literature. Studies in Sumerian Belles-Lettres*, Leiden, Brill.
- Hooek-Demarle, Marie-Claire. (2008). *L'Europe des lettres. Réseaux épistolaires et construction de l'espace européen*, Paris, Albin Michel.
- Jaume Rodríguez, Andrés. (2013). “Conocimiento, método y formación en Descartes y Comenio”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40, pp. 85-99.
- Lacoste Jean-Yves. (2009). «XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle», in: Id. (ed.), *Histoire de la théologie*, Seuil, Paris, pp. 283-365.
- Manry Marie-Agnès. (1998). “Comenius: la réforme de l'éducation au XVII<sup>e</sup> siècle comme instrument de progrès moral et politique”, *XVII-XVIII. Revue de la Société d'études anglo-américaines des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, 46, pp. 159-180.
- Mowbray, Malgolm de. (2004). “Philosophy as Handmaid of Theology: Biblical Exegesis in the Service of Scholarship”, *Traditio*, 59, pp. 1-37.
- Michel Gerhard. (1985). «Komenskys Studien in Herborn und ihre Nachwirkungen in seinem Gesamtwerk», in: K. Schaller (ed.), *Comenius. Erkennen, Glauben, Handeln. Internationales Comenius. Colloquium Herborn 1984*, Sankt Augustin, Richarz, pp. 11-21.
- Opocensky, Milan. (1995). «Comenius, Jan Amos (1592-1670)», in: P. Gisel, *Encyclopédie du protestantisme*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, pp. 221-222.
- Oudin, Fanny. (2008). “La pratique épistolaire médiévale entre norme et liberté”, *Camena* 2, pp. 1-31.
- Parry, David. (2016). “Exile, Education and Eschatology in the Works of Jan Amos Comenius and John Milton”, in: T.G. Fehler, G.G. Kroeker, C.H. Parker, J. Ray (ed.), *Religious Diaspora in Early Modern Europe: Strategies of Exile*, London-New York, Routledge, pp. 47-60.
- Pelikan Jaroslav. (1992). “The place of John Amos Comenius in the History of the Christian Theology”, *Communio Viatorum*, 34, pp. 5-19.

- Penna, Romano. (2004). «Saint Paul, pasteur et penseur: une théologie greffée sur la vie», in: A. Dettwiler, J.-D. Kaestli, D. Marguerat (ed.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, pp. 365-391.
- Rahner Karl. (1972). *Schriften zur Theologie*, vol. X, Einsiedeln, Benziger.
- Rinser, Luise. (2016). *Gratwanderung. Briefe der Freundschaft an Karl Rahner 1962-1984*, Berlin, Fisher.
- Schaller, Klaus. (1983). “The influence of Modern Comenius studies on the philosophy of education in the Federal Republic of Germany”, *History of Education. Journal of the History of Education Society*, 2, pp. 87-92.
- Scheuerl Hans y Schröer Henning. (1981). „Comenius“, in: G. Krause, G. Müller (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, pp. 162-169.
- Schröer, Henning. (1985). „Reich Gottes bei Comenius“, in: K. Schaller (ed.), *Comenius. Erkennen, Glauben, Handeln. Internationales Comenius. Colloquium Herborn 1984*, Sankt Augustin, Richarz, pp. 87-93.
- Tomasi Tina. (1965). *Il metodo nella storia dell'educazione*, Torino, Loescher.

## TIERRA Y AGUA: REVERBERANCIAS DE LA LUCHA POR EL TERRITORIO EN MENDOZA<sup>1</sup>

Oscar Soto<sup>2</sup>

ORCID: [0000-0003-1059-3885](https://orcid.org/0000-0003-1059-3885)

[osoto@fcp.uncu.edu.ar](mailto:osoto@fcp.uncu.edu.ar)

### Resumen

En este trabajo realizamos un recorrido por las condiciones que marcaron la discusión sobre la reforma de la ley 7722 en el año 2019, en Mendoza. A partir de un trabajo etnográfico sumado a un relevamiento documental, analizamos procesos de subjetivación política de la subalternidad rural mendocina, considerando la experiencia de subordinación, sus dinámicas de aceptación e integración y sus intervenciones políticas directas en el conflicto por el agua pura. Se concluye reforzando la importancia de atender a las formas de subjetivación territorial y política que despierta la apropiación directa de la tierra y el agua en la región.

**Palabras claves:** Ley 7722, Mendoza, megaminería, campesinado, ecología política

## LAND AND WATER: RESONANCES OF THE STRUGGLE FOR TERRITORY IN MENDOZA

### Abstract:

In this paper we examine the conditions that marked the discussion on the reform of Law 7722 in 2019 in Mendoza. Based on ethnographic work and documentary research, we analyse processes of political subjectivation of rural subalternity in Mendoza, considering the experience of subordination, its dynamics of acceptance and integration, and its direct political interventions in the conflict over pure water. It concludes by reinforcing the importance of paying attention to the forms of territorial and political subjectivation that the direct appropriation of land and water awakens in the region.

**Keywords:** Law 7722, Mendoza, mega-mining, peasantry, political ecology

## TERRA E ÁGUA: REVERBERAÇÕES DA LUTA PELO TERRITÓRIO EM MENDOZA

### Resumo

Neste artigo, examinamos as condições que marcaram a discussão sobre a reforma da Lei 7722 em 2019 em Mendoza. Com base em trabalho etnográfico e pesquisa documental,

---

<sup>1</sup> Este trabajo retoma análisis y notas previas escritas al calor del fuerte proceso sociopolítico que vivió Mendoza, con motivo del intento por reformar la ley guardiana del agua.

<sup>2</sup> Politólogo y Magister en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional de Cuyo. Docente y Becario doctoral de CONICET.

analizamos procesos de subjetivação política da subalternidade rural em Mendoza, considerando a experiência de subordinação, suas dinâmicas de aceitação e integração, e suas intervenções políticas directas no conflito pela água pura. Conclui-se reforçando a importância de se atentar para as formas de subjetivação territorial e política que a apropiación directa da terra e da água desperta na região.

**Palabras-chave:** Lei 7722, Mendoza, mega-mineración, campesinato, ecología política

## 1. Introducción

El proceso de agudización de la crisis social y ambiental actual define, con premura, la necesidad de atender a lo que Enrique Leff ha denominado como *pensar la condición del mundo*: “las condiciones ecológicas y termodinámicas, simbólicas y culturales de la vida orgánica y humana en el planeta vivo que habitamos” (Leff, 2017: 130). Se trata menos de dimensionar las externalidades ambientales como excepción, que de comprender las formas que impone la racionalidad económica dominante sobre la vida y sus condiciones de orden ontológicas. Esto es, tanto el *desconocimiento* como la *insustentabilidad* de la vida son parte de la explicación del momento actual.

El vínculo entre las sociedades con la tierra y el agua configura parte de los acertijos de la actual fase del capitalismo a escala global. Sobre todo, si se tiene en cuenta aquello de que el capitalismo produce una desacralización en masa de toda cultura (Fisher, 2009). La concentración económica y las desigualdades son intrínsecas a este sistema; la apropiación territorial también lo es. En un análisis sugerente, que revisita la obra de Félix Guattari, los investigadores mendocinos Liceaga, Ivars y Parise Schneider (2020) indagan en las sensibilidades que emergieron durante el conflicto minero en Mendoza. Bajo el apelativo al ‘agenciamiento colectivo de enunciación’, estos autores reclaman la idea de una cierta subjetividad hidropolítica, que actúa como zona de tránsitos y articulaciones entre fragmentos subjetivos y procesos de singularización, en los que la estatalidad asume un papel central de esa reproducción subjetiva. Quisiéramos en este texto retomar algunos elementos de una subjetivación territorial que se presenta en la defensa del agua y la lucha por la tierra en la provincia de Mendoza.

El campo de la *ecología política* ha sido definido a partir del conjunto de tensiones que desbordan la relación sociedad-naturaleza. En el continente latinoamericano este campo de intervención devino en un lugar de enunciación plural, anclado en experiencias de resistencia a las formas dominantes de apropiación de recursos y territorios (Martín, 2020). Dado que el vínculo entre la naturaleza y las construcciones socio-culturales es ante todo una articulación tramitada bajo condiciones de conflictividad (Barzola, 2017; Delgado Ramos, 2013), nos ha parecido relevante repensar el proceso de subjetivación política que ocurre alrededor de las luchas territoriales en Mendoza en los últimos años. Retomamos especialmente las discusiones surgidas frente al intento de modificación de la ley 7722, sancionada el 20 de junio de 2007 y destinada a regular la actividad minera prohibiendo el uso de sustancias químicas tóxicas, en la minería metalífera a gran escala de la provincia.

Creemos que es posible pensar “lo subalterno como expresión de la experiencia y la condición subjetiva del subordinado, determinada por una relación de dominación, en términos gramscianos, de hegemonía” (Modonesi, 2012: 3), por ello es que a partir de un trabajo etnográfico y de revisión documental que hemos llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación ‘Territorios, saberes y disputas de sentidos en contextos de postpandemia: prefiguraciones políticas de los movimientos sociales en Mendoza (2022-2024)’ de la Secretaria de Investigación, Internacionales y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo, proponemos una noción que dé cuenta de un tipo de *subjetivación política y territorial* situada en este espacio.

A continuación, en un primer momento describimos el territorio de trabajo, las condiciones que marcaron la discusión sobre la reforma de la ley 7722, seguidamente elaboramos una descripción de la lucha campesina en la provincia de Mendoza y finalmente intentamos reflexionar acerca de estos procesos de subjetivación política de la subalternidad rural mendocina, considerando la experiencia de subordinación, sus dinámicas de aceptación e integración y sus intervenciones políticas directas.

## 2. Características del territorio

La provincia de Mendoza está situada al pie de la Cordillera de los Andes, entre los 32° y 37°35' de latitud sur y los 66°30' y 70°35' de longitud Oeste. Este territorio diverso, cuenta con una superficie de 150.839 km<sup>2</sup>, se extiende desde el límite montañoso con la República de Chile, hasta las espacialidades del este más sedentario. Limita al norte con San Juan y al sur con la provincia de Neuquén. Tiene en la escasez de agua una nota distintiva, sin embargo, oasis naturales se acumulan en los ríos de deshielo desde lo alto a la llanura. En su costado oriental lejano, las aguas parecen desaparecer. Son dos los oasis principales de la provincia: al Norte, los ríos Mendoza y Tunuyán, en tanto en el Sur se despliegan los ríos Diamante y Atuel los que irrigan los territorios. De los 2.043.540 de sus habitantes, una proporción mayoritaria habita la urbanidad cuyana (Indec, 2022). Los lugares de riego con aguas superficiales y/o subterráneas, además de las áreas antropizadas bajo riego el oasis sólo ocupa el 4,8% del territorio provincial. Estos oasis alojan casi el 95% de la población con densidades máximas en las zonas urbanas de aproximadamente 300 habitantes/km<sup>2</sup>.

El esquema hidrológico que tiene la Mendoza corresponde al Sistema del río Colorado con vertiente Atlántica. La fusión de las nieves y glaciares ubicados en la Cordillera de los Andes es la principal abastecedora de agua en la provincia. En primavera y verano hay lluvias acotadas, inclusive en términos históricos. La precipitación anual promedio en el llano es de alrededor de 220 mm, de allí que los deshielos de alta montaña y del agua subterránea sean vitales en esta espacialidad. Además de esto, se debe tener en cuenta que las variaciones climáticas contribuyen a regular los ciclos hídricos, como así también los afecta el calentamiento global. La Cordillera de los Andes, en gran medida, resulta un elemento distintivo en la vida y cultura locales. Dada su relevancia hidrográfica, el resguardo ecológico de ese macizo andino es central para este territorio.

**Cuadro 1: Provincia de Mendoza. Total de hogares, por provisión del agua, según procedencia del agua. Año 2022**

Procedencia del agua	Total de hogares <sup>(1)</sup>	Provisión del agua		
		Por cañería dentro de la vivienda	Fuera de la vivienda, pero dentro del terreno	Fuera del terreno
<b>Total</b>	<b>652.184</b>	<b>620.609</b>	<b>25.936</b>	<b>5.639</b>
Red pública (agua corriente)	603.891	582.878	19.066	1.947
Perforación con bomba a motor	25.232	22.033	2.725	474
Perforación con bomba manual	2.648	1.843	481	324
Pozo sin bomba	4.030	2.780	901	349
Transporte por cisterna, agua de lluvia, río, canal, arroyo o acequia	8.678	5.484	1.747	1.447
Otra procedencia	7.705	5.591	1.016	1.098

(1) Se excluye a las personas que viven en situación de calle.

Fuente: INDEC, Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022.

El proceso de desarrollo económico de Mendoza tuvo en la expansión del área de cultivo a mediados del siglo XIX, un hito importante en la sanción de la Ley Provincial de Aguas:

Sobre la base de la propiedad privada, el ingreso al mercado nacional y una democracia reducida a las elites mendocinas, se dictó en 1884 la Ley Provincial de Aguas para regular su uso y distribución. Esta ley fue encargada por el gobernador Rufino Ortega, ya de vuelta de la Campaña del desierto, al ministro general de la provincia Manuel Bermejo. Su vigencia permanece hasta nuestros días [...] Para legitimar este beneficio a las elites en el artículo 103 de la ley de aguas de 1884 se exigió un empadronamiento donde todos los propietarios debían “registrar en el Departamento de Aguas el número de hectáreas que tengan cultivadas con derecho al aprovechamiento de aguas” y así obtener el título legítimo para el uso del recurso por igual superficie. *Además de beneficiar a las elites provinciales, también beneficiaba a los extranjeros con un cierto poder económico que querían instalarse en la zona, por garantizarles la tenencia de una tierra fértil y lista para el cultivo* (Martín, Rojas y Saldi, 2010: 168 [itálicas nuestras]).

La ley de Aguas fue el marco normativo que permitió formar la estructura de uso del agua superficial para riego. En el año 2007, la sanción de la ley 7722 ha venido a mover

los elementos subjetivos que dispara el acceso desigual al agua y la tierra en la provincia. La avanzada del gobierno radical de Rodolfo Suarez por modificar una norma que reprueba el uso de cianuro y ácido sulfúrico en la actividad minera, llamativamente logró reconfigurar la grieta provincial: mientras *por arriba* oficialismo y oposición acordaban la modificación, *por abajo* una masiva reacción callejera se abroqueló por las arterias del campo y la ciudad, mezclando identidades y desandando la siesta mendocina.

### **3. Una ley para prevenir**

Corría el año 2007, todavía el exgobernador Julio Cleto Cobos no transitaba las primeras salas de la política nacional, sin embargo, ya tenía en su haber varios “no-positivos” en la gestión provincial. Uno de los reclamos más fuertes de aquellos años, estaba dado por la persistencia de las comunidades de los departamentos de General Alvear, los del Valle de Uco y del Gran Mendoza, que venían advirtiendo los peligros que encarnaba el inminente impulso de la megaminería metalífera en la provincia.

En un contexto de prolongada crisis hídrica, y dada la fuerte metabolización social de algunos movimientos ambientales, especialmente las asambleas por el agua pura (Yaccar, 2019), con auspicios de pocos funcionarios políticos y espacios científicos, el 20 de junio de 2007 es sancionada la ley 7722. Ley que, entre otras cosas, será la encargada de exigir evidencia empírica sobre el impacto ambiental de las potenciales explotaciones, incorporará la noción de cuenca en la determinación del área afectada, al tiempo que prohibirá definitivamente el uso de cianuro, mercurio, ácido sulfúrico y “otras sustancias tóxicas similares” en los proyectos mineros metalíferos, tanto de cateo, prospección, exploración e industrialización de minerales metalíferos obtenidos a través de cualquier método extractivo (Moreno, 2020).

La 7722, que por un lado protege el recurso escaso del agua en tierras secas y por el otro limita la potencialidad extractivista de la provincia, en sus pocos años de vida –16 años ganados o perdidos, según la lente socioeconómica que se elija para mirar- aglutina muchos

debates a su alrededor. Sobre la importancia de estas medidas, Facundo Martín -investigador del CONICET y militante de la Unión de Trabajadores Rurales Sin Tierra- dice: “Junto con otras seis provincias la sanción de la Ley 7722 en 2007, posicionó a Mendoza a nivel nacional como una de las provincias consideradas “anti-mineras” por el establishment desarrollista. Tres aspectos centrales de la Ley valen destacar: es la cámara de diputados de la provincia quien debe autorizar la Declaración de Impacto Ambiental (DIA), establece un control específico del agua y de la cuenca potencialmente afectada por los proyectos y; prevé la evaluación de toxicidad de los insumos utilizados en cada proyecto. Esto ha implicado en la práctica que las empresas y el gobierno deban formalmente realizar estudios y evaluaciones más exigentes y serias, aunque muchas veces no alcanzaron siquiera estándares mínimos y fueron por eso rechazados” (Comunicación personal, 2019).

#### **4. Embestida sobre la 7722**

Después de sancionada la ley, el delgado pretil entre “mineros” y “anti-mineros” (en la caracterización simplona de los medios locales) se fue franqueando a diario, más por insistencia de los primeros que por el resguardo de los segundos. Es que la litigiosidad minera en Mendoza tiene historia (El Sol, 2015).

Al final, la única verdad es la realidad, y serán los radicales (funcionarios del centenario partido Unión Cívica Radical) -aquellos que habían hecho de la crítica al extractivismo justicialista su bandera-, los que se pongan al día con la corporación y la extracción a pedido del inversor (La Izquierda Diario, 2019). Ya, en el gobierno de Alfredo Cornejo, las asambleas por el agua entreveían las intenciones futuras con la mentada 7722; al llegar al gobierno Rodolfo Suarez, tal como indicaba el recetario de su mentor, debía tratar de dar los primeros golpes, al menos tenía que procurar incomodar desde el día uno a ese viejo estrado antiminero “que no deja crecer”. Así, sin más, el primer acto de gobierno del flamante ejecutivo fue reformar la 7722 (CMSJ, 2019), dando por tierra las limitantes a las sustancias tóxicas y eximiendo la pluralidad en las evaluaciones mineras, entre otras cosas.

## 5. Subjetividades hechas de agua y tierra

Retomamos las palabras de Massimo Modonesi (2012) para referirnos a la emergencia de subjetividades políticas como una forma de politización de la acción colectiva de los subalternos, en tanto se da manifiesta una sobreposición de procesos de resistencias surgidos en territorios concretos. Al respecto, es interesante pensar la dinámica de las espacialidades campesinas/indígenas en esta provincia. Ese sustrato de sujetos subalternos ha adquirido, en las últimas décadas, una importancia creciente. En gran medida, debido a que aquellas sentencias teóricas que suponían la inequívoca reconfiguración del mundo rural o su desaparición, poco predijeron acerca de la re-emergencia campesino/indígena en el sur global, especialmente la que se ha organizado para reivindicar los derechos campesinos en un continente (y una Argentina, particularmente) cada vez más urbanos. El campesinado, como clase que incomoda, ha reafirmado la importancia simbólica y material de los territorios en la disputa frente a la avalancha neoliberal.

En la región Cuyana de nuestro país, donde convergen geografías áridas y multiplicidad de tareas laboriosas, una de las cuales es el trabajo de la tierra. Agricultores, pequeños productores, crianceros, finqueros, cosechadores, se dedican al trabajo rural como una forma de persistencia histórica. En ese marco organizaciones campesinas han visto la luz en plena efervescencia neoliberal para resaltar la insistencia política de los sujetos y sujetas que viven/habitan/trabajan la tierra de manera ancestral. La tierra es de quien la trabaja, por esos las organizaciones campesinas han encarado un recorrido de luchas para defender sus espacios vitales. En ese sentido, la educación campesina, como proceso político objetivo y estrategia de formación subjetiva, se ha tornado un aspecto central en la sedimentación de las resistencias rurales en toda Nuestra América. Concretamente, el despliegue de Escuelas Campesinas y el fortalecimiento de la propuesta de re-existencia agroecológica es visible en la praxis educativa del movimiento campesino que se articula en torno de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo de la Vía Campesina (CLOC-VC); en pocas palabras su proyecto pedagógico situado es una forma de decir en actos que otro mundo más humano es posible (Soto, 2023).

Si bien la problemática rural argentina data de la constitución del periodo colonial, es a partir de los primeros años de aplicación del recetario neoliberal en la Argentina que se agravan, de manera más intensa, las condiciones de vida de las mujeres en el campo, acompañadas en toda la región por la instalación de un tipo de capitalismo transnacional por vías del agronegocio en el espacio rural. El desplazamiento de comunidades campesinas e indígenas realiza el recorrido idéntico al desarrollo de la apropiación de territorios rurales y la enajenación de las poblaciones a partir de este fenómeno político-económico.

## **6. Además de la tierra, el problema es el agua**

Es posible pensar que este territorio cuyano no sea la excepción a la conflictividad territorial a los que la ecología política remite. En esta parte de Argentina, el territorio está recurrido por la condición social que subsume a ese trabajador que vive de la tierra y el agua. En definitiva, en nuestro actual sistema de acumulación económica, el trabajo puja por no caer en la total enajenación bajo el dominio del capital, cada vez más distanciado de su productor (Collado, 2005).

¿Cómo pensamos entonces estas subjetivaciones rurales de cara al conflicto hídrico y territorial? La tarea no es sencilla en una Argentina concebida desde una apatía a lo campesino o más bien con una admiración occidentalizante, que se percibe hegemónicamente urbana y “civilizada”. El laborioso pero significativo aporte de la lucha rural de los movimientos campesinos en Mendoza, reposiciona el debate antes referenciado dentro del campo popular y el pensamiento crítico latinoamericano respecto del acceso a la tierra y el agua. Los *sin tierra*, campesinos, agricultores, puesteros y trabajadores rurales en términos generales que, pese a su definición subjetiva por vía de la negación, justamente devienen colectivos despojados de sus tierras, trabajo y condiciones de vida, constituidos en la identificación política de su desposesión, pero reafirmados en su agenciamiento colectivo de enunciación.

Así las cosas, un diciembre de 2019, el campo social mendocino amaneció minado. Para entender las dimensiones políticas de la reforma, Diego Montón de la Unión de Trabajadores Rurales Sin Tierra (UST) aclara: “La 7722 es por sobre todo una barrera a la dinámica neoliberal de saqueo de bienes naturales, porque en términos objetivos pone un freno a las corporaciones a llevarse las riquezas en las condiciones legales y jurídicas actuales de ventajas desproporcionadas para el capital financiero por sobre los magros recursos que le quedan los Estado nacional y provincial, en un marco de alto riesgo de contaminación del agua y degradación ambiental” (Comunicación personal, 2019).

Tanto la ocupación de territorios, la resistencia a los desalojos, como las avanzadas de la UST en sistemas de comercialización justa, el armado de una red de economía popular campesina o la conformación de una Escuela Campesina de Agroecología, articulan un proceso de subjetivación política, de interpelación al Estado y la sociedad (Soto, 2020). La defensa del agua no es ajena a este proceso.

## **7. Minería y política sin tiempo**

En el gobierno nacional tanto como en la nueva administración provincial, se dirimía (y se dirime ahora) dos posibles escenarios: ampliar la matriz productiva en el corto plazo, y como consecuencia dar un golpe eficaz en el fuero íntimo de las ansias laborales de la población -aun cuando el costo social, político y ecológico sea demasiado alto-; o rediscutir todo el aparato productivo local, la histórica concentración del uso del agua y las posibilidades efectivas del Estado provincial para mejorar las condiciones sociales locales. La primera opción es el camino corto de la megaminería –que al menos en los tiempos fugaces de la política, se cree una puerta de entrada de divisas-, la segunda, un remoto boleto que no tiene fecha de partida prevista.

Diego Montón profundiza un poco más para entender lo espinoso del asunto: “por el propio sistema de diques derivadores, en Mendoza no hay agua pura y hay discriminación geográfica. Departamentos como Lavalle, La Paz y Santa Rosa sufrieron la apropiación de

las aguas río arriba, también con mecanismos de dudosa legalidad y legitimidad. Allí, la “crisis hídrica” se siente de sobremanera, pues no solo no alcanza para regar, sino que en los “puestos” los animales se mueren de sed, y las familias campesinas apenas tienen agua para sobrevivir, con menos de 20 litros por día por persona, e incluso en los barrios urbanos de esos departamentos, el agua es un bien escaso y contaminado” (Comunicación personal, 2019).

Sucede que Mendoza es urbana y también rural. Mientras en el Gran Mendoza hay un consumo de más de 700 litros de agua por día y por persona, con un promedio de consumo provincial de 450 litros por persona, muy por encima del consumo en Barcelona, donde el promedio es de 120 litros por persona, o de Córdoba que es de 330; hay departamentos, en las zonas más áridas de la provincia, que tienen grandes dificultades para el riego, con muchas hectáreas que no logran regarse (más de la mitad de la superficie, dicen desde la UST) y la mayoría de ellas son napas subterráneas contaminadas. A esta situación se suma la contaminación de los cauces de riego con agrotóxicos y la grave situación en el Río Tunuyán y el Río Mendoza.

Lo cierto es que Mendoza también sufre una de sus peores crisis económicas. Hasta la prensa que acompaña al oficialismo radical resalta los frutos heredados de las gestiones Macri/Cornejo: la pobreza en Mendoza alcanzaba, solo en los primeros años del gobierno de derecha provincial, a poco más del 38 % de los mendocinos; esto equivalía a casi 400.000 personas en el Gran Mendoza, pero podría duplicarse si se considera la provincia completa, contando sus parajes rurales. Es (paradójicamente) consecuencia directa de este presente afebrado, que se propone la alternativa minera para “calmar las aguas”.

En números concretos la CAMEM (Cámara Mendocina de Empresarios Mineros) preanunciaba 130 mil nuevos empleos genuinos para Mendoza. Esta sería sin más la solución a esta provincia quebrada y endeudada, por consiguiente, la 7722, el mayor estorbo a ese progreso incontrovertible. Sin embargo, las voces que se oponen prefieren pensar que está

avanzada sobre la “ley del agua” tiene un trasfondo especulativo. A la discusión fundamental del derecho (de escasez) al agua que circula por la provincia, es necesario sumarle los debates sobre la generación de empleo. De los 17.000 puestos de trabajo en el corto plazo que sugiere la CAMEM los 6600 empleos de la minería en San Juan aumentan la incredulidad sobre un riesgo ambiental tan audaz (Sosa, 2019).

En Mendoza el empleo es un problema, pero el agua lo es en proporciones iguales. Montón dese el campesinado mendocino apunta: “En estos días, una genuina y poderosa movilización popular tumbó los intentos de modificar la 7722. Sin embargo, esta ley lejos está de poder cuidar o garantizar el agua pura para el pueblo mendocino” (Comunicación personal, 2019).

Es que estamos ante un viejo problema de la región cuyana: “En Mendoza desde fines del siglo XIX la acumulación y la restructuración de las clases sociales se desarrolla a partir del acaparamiento del agua. Este proceso tiene diferentes etapas en las cuales se consolida una aristocracia que mantiene el control del agua de las cuencas y luego también su expresión neoliberal con el desarrollo del capital financiero en el sector vitivinícola, donde nuevas empresas se apropiaron del agua subterránea con métodos de dudosa legalidad. Este proceso profundizó la concentración de la tierra, pero por sobre todo del acceso al agua en la provincia” (Entrevista a D. Montón, 2019).

## **8. Agua para apagar tanto fuego**

La política no sale limpia de esta primavera en diciembre. El italiano Antonio Gramsci (1975: 321), desde las cárceles del fascismo solía predecir la ruptura frecuente de las democracias contemporáneas: “en cierto punto los grupos sociales se separan de sus partidos tradicionales, o sea que los partidos tradicionales en aquella determinada forma organizativa, con aquellos determinados hombres que los constituyen, los representan y los dirigen no son ya reconocidos como su expresión por su clase o fracción de clase...”. Lo sucedido desde que el gobernador Suarez envió la modificación de la ley (contando con el

apoyo inicial del grueso peronista y su tardía rectificación), luego del impacto de una protesta histórica de millares de mendocinos que decidieron salir a las calles, hasta el momento en que se anuncia la derogación de la misma, condensa todos los condimentos de una fractura de representación que solo la lucha por el agua logra contener.

Cuando estas crisis suceden, devienen dos fenómenos opuestos y coetáneos a la vez: se reacomoda todo por arriba o se reinventan las comunidades y los pueblos en lucha para cambiar el problema original. En Mendoza, el consenso *por arriba* para el tratamiento de la reforma a la norma más aprehendida de la historia reciente (Unidiversidad, 2019), no solo ensancha las bondades semánticas de la soberana “grieta” local, sino que además posibilita el salto de los viejos pronombres del *lobby* minero hacia un momento nuevo de sinceramiento identitario: entre el gobierno de Cambiemos y algunos sectores de fuego de la oposición justicialista la hendidura de la grieta se hace ver un poco más amena, mientras tanto las bases del sistema político se juntan a rellenar plazas y repudiar estos acuerdos.

Rota o no la filiación política, los zócalos militantes de la estructura representativa provincial han tenido una de sus fracturas más significativas. Es que la 7722 tiene esa particularidad de abrazar las subjetividades macristas, kirchneristas, radicales, pasando desde viñateros y regantes, hasta las organizaciones populares de las barriadas urbanas o los colectivos agroecológicos que sienten la amenaza firme de la sequía y el cianuro.

Quedo, finalmente, marcado a fuego el camino más breve de articulación social en la demanda de una ley, el más masivo y numeroso de los últimos años que dejó al nuevo gobierno sin luna de miel (Explícito, 2019). Permanecen, sin embargo, los interrogantes como hipótesis hacia atrás y para adelante: ¿Hubiera pasado esto si quien conducía la embestida hubiese sido Alfredo Cornejo, con su fuerte disciplina y los hábitos a la componenda de los palacios corporativos?, ¿Cuál hubiera sido el escenario si el peronismo mendocino como bloque negaba respaldo a Suarez? ¿Será que, como el agua que baja de Los Andes, por estas horas vendrán esos aires chilenos de hartazgos con la clase política o por el

contrario la siesta mendocina se adueñará de este momento histórico que debiera abrir las puertas para discutir lo esencial?

En una provincia con solo el 3% de su superficie con derechos de riego y en el marco de una crisis climática que llegó para quedarse, ésta puede ser la tranquera para profundizar un debate estratégico sobre la matriz de producción, la distribución del agua y por qué no el anquilosado sistema de representación política local.

### **9. A modo de reflexión final**

En este texto hemos analizado los contornos de la disputa por reformar una ley de suma importancia para un territorio caracterizado por la sequía. La emergencia de subjetividad ecológico-políticas a partir de la lucha por el agua nos advierte sobre lo relevante que es discernir la subjetivación territorial y política que se configura en el presente.

La tecnificación de las formas productivas y la globalización de la economía neoliberal, ha operado en el mundo agrario y rural un conjunto de distorsiones políticas, económicas y culturales globales. El avance minero como promesa de progreso lo explica con creces. La experiencia de las comunidades que viven del trabajo en la tierra, y que habitan los territorios rurales, como los locales, transitan el camino de la conflictividad que reformula su existencia campesino-indígena. Por lo tanto, la subjetivación política, en última instancia, para el caso aquí abordado, se constituye a *partir de y con* la experiencia de la lucha por el agua en el campo y la ciudad.

Consideramos, finalmente, que el ensamble de fragmentos subjetivos en la defensa del agua en Mendoza, ha puesto en cuestión las dinámicas de reproducción estatal y sus consensos mineros. La subalternidad, de las organizaciones agrarias en este caso, como expresión de la experiencia y la condición subjetiva de subordinación, nos permite pensar en

esas fugas y/o resistencias que se oponen a determinadas relaciones de dominación, en este caso a la hegemonía extractivista en suelo cuyano y argentino.

### Referencias bibliográficas

- Barzola, Erika. (2017). Trayectorias de vida y ecologismos desde Suramérica. Un entrecruzamiento entre lo individual y lo colectivo. *Letras Verdes*, 146-165.
- CMSJ- Cámara Minera de San Juan. (2019). Suárez promulgó la reforma a la ley minera 7722, pese a los reclamos. <https://camaraminerasj.com.ar/suarez-promulgo-la-reforma-a-la-ley-minera-7722-pese-a-los-reclamos/>
- Collado, Patricia. (2025). Metamorfosis del trabajo o metamorfosis del capital. *Revista Herramienta N° 30*, Buenos Aires
- El Sol. (2015). 7 a 0: la ley antiminera es constitucional. <https://www.elsol.com.ar/7-a-0-la-ley-antiminera-es-constitucional.html>
- Explicito. (2019). Caso cerrado: El gobierno publicó en el Boletín Oficial la derogación de la ley prominera de Suarez <https://explicitoonline.com/el-gobierno-publico-en-el-boletin-oficial-la-derogacion-de-la-ley-prominera-de-suarez/>
- Delgado Ramos, G.C. (2013). *Ecología política del extractivismo en América Latina. Casos de resistencia y justicia ambiental*, Buenos Aires, CLACSO.
- Fisher, Mark. (2009). *Realismo capitalista ¿No hay alternativas?*, Reino Unido, Caja Negra.
- Gramsci, Antonio. (1975). *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi.
- La Izquierda Diario. (2019). Cornejo lo hizo: nuevos pozos de fracking y baja de regalías para Vila-Manzano <http://www.laizquierdadiario.com/Cornejo-lo-hizo-nuevos-pozos-de-fracking-y-baja-de-regalias-para-vila-manzano>
- Leff, Enrique. (2017). Las relaciones de poder del conocimiento en el campo de la Ecología Política: una mirada desde el sur. En Alimonda, H., Toro Perez, C., y Martín F. (Coord.) *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica* (pp. 129-166). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Liceaga, Gabriel, Ivars, Jorge Daniel, Parise Schneider, Nicolás. (2020). Subjetividades hidropolíticas y megaminería en Mendoza (Argentina). *Revista de Paz y Conflictos*, Vol.13 (2), 195-213.
- Indec. (2002). *Censo Nacional Agropecuario* Disponible en: [indec.gov.ar](http://indec.gov.ar)
- Martín, Facundo, Rojas, Facundo y Saldi, Leticia. (2010). Domar el agua para gobernar. Concepciones socio-políticas sobre la naturaleza y la sociedad en contextos de consolidación del Estado provincial mendocino hacia finales del siglo XIX y principios del XX. *Anuario Del Centro De Estudios Históricos Profesor Carlos S. A. Segreti*, (10), 159–186. <https://doi.org/10.52885/2683-9164.v0.n10.23147>

- Martín, Facundo. (2020). Diálogos entre Geografía y Ecología política. Miradas desde América Latina. *Boletín de Estudios Geográficos*, (113), 9–20. Recuperado a partir de <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/beg/article/view/3860>
- Modonesi, Massimo. (2012). *Subalternidad. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. Universidad Nacional de México. [http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/497trabajo.pdf](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo.pdf)
- Moreno, Juan Manuel. (2020). Prohibición de sustancias tóxicas en la actividad minera y preservación del recurso hídrico. *Trabajo Final de Grado. Universidad Siglo XXI*. <https://repositorio.21.edu.ar/handle/ues21/22323>
- Sosa, Eduardo. (2019). Minería metalífera y ley 7722: no nos hacemos las preguntas correctas. [https://ecososa.files.wordpress.com/2019/12/anc3a1lisis-de-la-reforma-de-la-ley-7722-final.pdf?fbclid=IwAR0Vce5JB3vbt9RdleNnFKJaEPjyRyJYFvr3Dw5a5JiU\\_Bna4y7-I8D3Ags](https://ecososa.files.wordpress.com/2019/12/anc3a1lisis-de-la-reforma-de-la-ley-7722-final.pdf?fbclid=IwAR0Vce5JB3vbt9RdleNnFKJaEPjyRyJYFvr3Dw5a5JiU_Bna4y7-I8D3Ags)
- Soto, Oscar (2020). Educación campesina: las dimensiones pedagógico-políticas en la formación de la CLOC-VC y la UST como experiencia de lucha. *Revista Colombiana De Educación*, (80), 355–376. <https://doi.org/10.17227/rce.num80-11016>
- Soto, Oscar. (2023). *Campesinado y contrahegemonía. Politicidad y resistencia en los movimientos populares en América Latina*. Buenos Aires, El Colectivo.
- Unidiversidad. (2019). La reforma a la 7722 es ley: se abre el camino a la minería metalífera. Diputados dio sanción final al proyecto con amplio aval del oficialismo y del PJ, en el marco de una jornada de protestas <http://www.unidiversidad.com.ar/la-reforma-a-la-7722-es-ley-y-se-abre-el-camino-a-la-mineria-metalifera>
- Yaccar, María Daniela. (2019). Una asamblea de asambleas en el valle de Uspallata. La lucha por el agua en Mendoza. *Página12*. <https://www.pagina12.com.ar/238954-la-lucha-por-el-agua-en-mendoza>

---

**RESEÑA: Ruíz, M. (2023) *La razón de América Latina. La filosofía política de la Ilustración latinoamericana*, UNAM-Ediciones del Lirio, México.**

Por Omar García Corona<sup>1</sup>

ORCID 0000-0003-1778-3219

[omar.garcia@iems.edu.mx](mailto:omar.garcia@iems.edu.mx)

Mario Ruíz Sotelo es un filósofo mexicano con una importante trayectoria dentro de lo que denominamos pensamiento crítico latinoamericano, es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y actualmente profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En el año 2010 publicó su primera obra titulada: *Crítica de la Razón Imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*. Ampliamente recomendable. Pero, recientemente, nos complace con un nuevo libro titulado: *La razón de América Latina. La filosofía política de la Ilustración latinoamericana* (2023), con prólogo de Enrique Dussel, y publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México en conjunto con Ediciones del Lirio, investigación que se presenta como una auténtica novedad dentro del pensamiento filosófico crítico contemporáneo, y a la cual dedicamos con singular orgullo la presente reseña, no sin señalar la dificultad de comentar un libro tan rico en temas y con múltiples hipótesis.

De forma explícita, Ruíz Sotelo señala en la Introducción de su reciente obra que su pensamiento se ha nutrido principalmente bajo la impronta de la Filosofía de la Liberación, entre otras corrientes críticas de la filosofía latinoamericana. Y es que, no es cosa menor señalar que como alumno directo de Enrique Dussel, durante varios años, su formación adquirió elementos muy finos del pensamiento latinoamericano y mundial, lo que ha significado el ejercicio y realización de profundos estudios críticos, filosóficos y de las ideas, tal como lo muestra en el trabajo al cual nos referimos hoy.

En su obra *La razón de América Latina. La filosofía política de la Ilustración latinoamericana*, Ruíz Sotelo realiza un cuidadoso estudio e interpretación de un complejo

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México.

periodo de la historia de América Latina y de su filosofía, recorrido hermenéutico que inicia desde los orígenes del pensamiento de la filosofía política moderna del siglo XVI en Europa y en América Latina, en el contexto del colonialismo español, pasando por el siglo XVII y XVIII para culminar en el siglo XIX. Siguiendo una metodología finamente dialéctica Ruiz Sotelo analiza, a lo largo de su trabajo, una gran cantidad de autores que transitan entre las ideas del ejercicio del poder colonial y dominador, y su contraparte, es decir, desde propuestas de pensamiento y prácticas descoloniales y de la liberación. Como señala Enrique Dussel en el prólogo: “[Ruíz Sotelo] Ha logrado un lenguaje novedoso en la línea de la descolonización epistemológica, siendo quizá el primero que aplica esta metodología”. Con una muy buena pluma, clara y precisa, noble para los lectores, el autor hace uso de un conjunto de categorías filosóficas muy especiales que nutren y complejizan su discurso, pero que a su vez constituyen su marco teórico y metodológico. La cuestión de la modernidad y de la ilustración es el tema guía de toda la investigación. Aunque no a la manera ortodoxa de la tradición filosófica europea, por ejemplo, de un Immanuel Kant cuando se pregunta ¿qué es la ilustración? Responder qué es la modernidad, incluyendo sus orígenes y complejo desarrollo ilustrado en América, pero, desde un *locus enuntiationis* propio, desde la contraparte, situado desde una alteridad antihegemónica y desde otras formas de racionalidad es su principal pretensión.

La obra (de más de trescientas sesenta páginas) está dividida en dos largas partes, la primera (en tres capítulos) se denomina “Genealogía de la Ilustración latinoamericana”, misma que comprende un largo periodo histórico que va desde los inicios de modernidad y la primera ilustración española del siglo XVI, continuando con el periodo colonial de los siglos XVII y XVIII, y aun tocando el siglo XIX. La hipótesis que sobresale como premisa principal es que la modernidad no es producto del genio o superioridad natural del europeo, sino, una consecuencia o efecto de la conquista y colonización de América. A lo largo de tres capítulos se muestra el papel central que tuvo América, inmersos en el proceso de dominación colonial, en la formación de la filosofía política moderna europea, donde autores como Maquiavelo, Lutero o algunos pensadores de la Escuela de París serán relevantes. Pero, a su vez, se demuestra dialécticamente (analécticamente) la producción de su contraparte, es decir, la génesis de la filosofía crítica de América Latina. Se trata de una cuidadosa

---

indagación que saca a la luz, con luz de otra racionalidad, lo encubierto, lo oculto, despreciado e ignorado por la razón del *ego conquiro* europeo. Se de-vela la genealogía de un pensamiento crítico situado, lo que Ruíz Sotelo llama el “humanismo americano o latinoamericano” en contraposición al (colonialista) humanismo europeo. Fray Bartolomé de las Casas y Fray Alonso de la Veracruz aparecen expuestos filosóficamente con carácter erudito como figuras preponderantes y fundadoras de una Ilustración americana en su gestión teórica y práctica en defensa de los pueblos originarios ante los embates de la Corona española y la configuración de una antropología política excluyente, por ejemplo, de un Ginés de Sepúlveda en la conocida Controversia de Valladolid, segunda mitad del siglo XVI (1550-1551). Por contraparte, el “humanismo jesuita” es también expuesto de forma magistral a través de la influencia de un Francisco Suárez y su filosofía salmantina (Escuela de Salamanca), respecto al reconocimiento de la dignidad de los indígenas americanos y su crítica a la violencia evangelizadora y colonizadora. En una especie de vaivén teórico, de argumentos y contra argumentos, sobresale, constante en la obra, el seguimiento al tema político antropológico de la declarada inferioridad del oriundo americano y con ello la política y el derecho europeo de su colonización, ya en los siglos XVII y XVIII, Hobbes, Locke, Hume y Kant, entre muchos otros, son autores clave para comprender el prejuicio racial ilustrado de la superioridad de la raza blanca, justificado desde un racionalismo cientificista, como hilo conductor de la filosofía política moderna europea. El siglo XIX dará continuidad a la herencia ilustrada con la emblemática figura de Hegel y su filosofía del *espíritu* en la trama de la historia. Respecto a Europa, América es inferior y primitiva, lo que se justifica por un plan, además de racional, divino.

Volviendo a los orígenes de la modernidad, se argumenta, incluso, que si bien el siglo XVI representó el Siglo de Oro español, fue también la primera Ilustración europea (previa a la inglesa, francesa y alemana del siglo XVIII) que coincide con el auge militar del imperialismo español, con el colonialismo de ultramar en América, y por consecuencia, según comentamos antes, con el nacimiento de la modernidad. Se inicia, entonces, en tierras americanas un “movimiento contrailustrado” muy distinto al del espacio europeo, donde la luz de la racionalidad blanca-europea dejó, desde su ontogénesis moderna, lugares de profunda oscuridad y exclusión. La resistencia y la lucha irán forjando, desde la alteridad

---

periférica, un nuevo humanismo y una nueva Ilustración que alumbraba con luz propia. Lo que no significa, en modo ninguno, que la Ilustración latinoamericana sea una mera continuidad, prolongación, asunción, adaptación o asimilación de la Ilustración europea, sino, más bien, su crítica. He aquí una de las más potentes hipótesis del trabajo. Una crítica a la modernidad-ilustrada europea desde América Latina, con carácter de contramoderna y contrailustrada, que comienza en el siglo XVI pero que se proyecta y desarrolla diversificándose en los siglos XVII, XVIII y XIX según señala el autor.

Resulta interesante contrastar (como también se indica en la obra) que Horkheimer y Adorno en su clásica *Dialéctica de la Ilustración* (1944) habían realizado una crítica a la modernidad señalando que si bien el proyecto ilustrado europeo vislumbraba una utopía implícita en su propio concepto, en el sentido optimista y universalista de Kant respecto a emancipar al ser humano; la razón, por el contrario, siguió un sentido inmanente de control y dominio en contra del ser humano y de la naturaleza, lo que generó el fracaso de su proyecto respecto a los excesos de un modo de racionalidad medio-fin expuesto como en ninguna época en el caótico siglo XX. Sin embargo, esa crítica sería sólo intraeuropea, parcial y limitada, pues nunca consideró los efectos negativos de la modernidad respecto al colonialismo, la esclavitud, la exclusión, la explotación, el racismo, el epistemicidio, etc., por ejemplo, en tierras americanas. La crítica de la que se ocupa Ruíz Sotelo va, entonces, *allende* a la dialéctica europea, la atraviesa en un movimiento superador de esa totalidad ontológica, pues, se ubica en un más allá, de exterioridad meta-física y, por ello, ana-dialéctica. En una “analéctica de la Ilustración” América Latina es ahora el lugar de emisión de la crítica desde espacios y tiempos específicos, a través de *locus* de enunciación propios, pero, en situación de alteridad respecto al centro metropolitano de poder.

¿Qué es entonces la Ilustración latinoamericana? La respuesta a lo largo de la investigación será fina y categórica. En la segunda parte de la obra titulada “Desarrollo y particularidades de la Ilustración latinoamericana”, el autor realiza, en cinco capítulos, una especie de arqueología de la ilustración, exponiendo y sacando a la luz las distintas capas constituyentes de un fenómeno mucho más complejo de lo que la academia tradicional y eurocéntrica suele estudiar. En el desarrollo de la historia de América Latina se vislumbran,

---

pues, varios tipos de ilustración que se expresan desde los inicios de la modernidad en el siglo XVI y hasta las luchas de independencia en el siglo XIX. Haciendo una novedosa hermenéutica Ruíz Sotelo nos presenta cuatro “corrientes filosóficas” desplegadas cronológicamente a lo largo del complejo fenómeno Ilustrado latinoamericano, cada una estudiada desde su propia singularidad, aunque concatenadas analógicamente bajo el entramado social de una tradición propia. El filósofo las denomina: 1) La Ilustración eurocriolla, 2) La Ilustración indocriolla, 3) La Ilustración indoamericana y 4) La Ilustración afrocaribeña. Cada una con su particular sujeto y comunidad de enunciación.

Se trata, en cada etapa, de hacer una recuperación de la tradición y el legado de las ideas filosóficas y políticas encarnadas en el tiempo y en el espacio geográfico de la conquista, es decir, de sacar a la luz, desde el *topos* de la alteridad colonial que experimentó los efectos negativos de la modernidad, una serie de discursos encubiertos o desconocidos por la ortodoxia académica. Frente a las narrativas y las prácticas de la Ilustración europea, en América Latina se reaccionó con recursos teóricos propios, produciendo un contradiscurso novedoso, diverso y sumamente crítico que implica su autoafirmación y reconocimiento antropológico-cultural desde un modo particular de ser. La Ilustración latinoamericana muestra, desde su razón, diversas formas de resistencia, de liberación y descolonización, es por ello, semánticamente antiimperial y anticolonial. Cada etapa ilustrada, con sus matices correspondientes, pone en cuestión la universalidad de la razón europea y el proyecto de la modernidad en su conjunto como discurso hegemónico.

La “Ilustración eurocriolla”, por ejemplo, aunque se la define como “la ilustración europea en suelo americano” es ya una incipiente crítica al carácter colonial de la filosofía europea. Los criollos de filiación europea, autoconcebidos como españoles americanos, pero excluidos e inferiorizados por los españoles continentales, haciendo uso de las ideas ilustradas europeas perseguirán fines independentistas. Las reformas borbónicas y la expulsión de los jesuitas serán uno de los principales detonantes de la definitiva ruptura con la Corona Española. En su posicionamiento político y antropológico de blanquitud ilustrada, los eurocriollos generarán, sin embargo, procesos de dominación interna respecto a los pueblos indígenas del continente. Se destaca la idea del criollismo como la prolongación de

---

la vida europea en el nuevo mundo, arrogándose además la paternidad y el invento de América, herencia directa de los conquistadores, aunque exentos de vínculos con sistema político imperial ibérico.

La “Ilustración indocriolla”, por otro lado, es la elaborada por los criollos que tienen filiación indoamericana, muy otra respecto a la eurocriolla, pues será esta un auténtico giro político y filosófico y en consecuencia fuente directa del “humanismo latinoamericano”. La crítica a la razón europea será abierta, así como la defensa y reconocimiento antirracista de los habitantes oriundos de América. El trabajo y la herencia descolonial de Fray Bartolomé de las Casas, por ejemplo, en su crítica a su maestro Francisco de Vitoria y su visión del poder, será, sin duda, la base de esta corriente ilustrada que inicia en los albores del siglo XVI. Y que en su desarrollo provocará, a través de múltiples pensadores, una profunda reflexión filosófica, antropológica, política y del derecho, etc., inspirada en los pueblos originarios indoamericanos y en su propia experiencia histórica. Otorgando cimientos epistemológicos hacia la construcción de una filosofía y una política descolonizadora propia de América Latina que se prolongará en los siglos posteriores hasta el siglo XIX; en este *continuum* destacan pensadores tan diversos como: Sor Juana Inés de la Cruz, Juan José Eguiara y Eguren, Francisco Javier Clavigero, Francisco Xavier Alegre, José Antonio Alzate, Juan Pablo Viscardo y Guzmán, Francisco de Miranda, Fray Servando Teresa de Mier, Miguel Hidalgo, entre otros. Etapa ilustrada que será, según nuestro punto de vista, la más original, rica y propositiva en la obra.

Por lo que se refiere a la “Ilustración indoamericana”, el autor ubica su epicentro en el virreinato de Perú, donde las luchas de los pueblos originarios andinos, monumentales rebeliones e insurrecciones, contra el absolutismo ilustrado y las reformas borbónicas que amenazaban con desaparecerles, dieron paso a un mayor grado de radicalidad que lleva la teoría a la praxis. Tupac Amaru II (José Gabriel Condorcanqui Noguera), educado bajo instrucción jesuita, será el líder inca de la “Gran Rebelión” (1740-1781) en su lucha por la descolonización del poder político contra la Corona española durante la segunda mitad del siglo XVIII. Sobresale, también, previo a los acontecimientos anteriores, el nombre del gran cronista quechua Felipe Guamán Poma (1534?-1516?) y su “hermenéutica indocristiana

---

crítica”, en el sentido que da Ruíz Sotelo respecto a su propósito de conciliar conceptos y valores ético-religiosos, desde su cosmovisión de ser indígena quechua con el hecho también de ser cristiano. Resulta de ello una hermenéutica magistral en la que rescata la nobleza de su propia tradición originaria inca, de los pueblos del Tahuantinsuyo, pero, articulándola finamente con la tradición cristiana más fundamental, pura y liberadora.

Llegamos finalmente a la “Ilustración afrocaribeña”, siendo esta quizá, en su atinada inclusión en el *corpus* del texto, la más novedosa, por desconocida y ausente en la historia de la filosofía latinoamericana. El protagonista no es ya el sujeto indígena latinoamericano, sino, recordando a Franz Fanon, el sujeto histórico de mayor exclusión, “el negro”, el de raíces africanas que experimento como ninguno la crueldad de la esclavitud y el racismo por la Europa colonial de los siglos XVII y XVIII en varios puntos del planeta, entre otros, en el Caribe americano. El punto neurálgico es ahora Haití y el desarrollo de su pensamiento antiesclavista y praxis liberadora. Teniendo en cuenta, como observa el autor, que esta ilustración no puede considerarse parte del pensamiento hispanoamericano o indoamericano, aunque no puede omitírsele, pues, constituye una radical Contra-Ilustración, “la más radical de todas”, “una ilustración de luz negra” que se levanta contra los presupuestos epistemológicos, cientificistas y excluyentes de la Ilustración europea blanca y burguesa, en específico, contra la Revolución Francesa, su Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y el imperialismo napoleónico. E incluso en lo cultural respecto a sus prácticas espirituales con el vudú. Su revolución de independencia de 1804 (de la cual el propio Hegel hace mención, a decir de Buck-Morss) sería la primera en América Latina y el Caribe, y marcaría la primera gran derrota de Napoleón Bonaparte (antes de la Batalla de Waterloo). Sobresalen los nombres de Dutty Boukman, Toussaint L’Overture, Jean Jaques Dessalines, entre otros, como egregios revolucionarios antiesclavistas. El capítulo culmina con un sugestivo apartado dedicado al gran antropólogo haitiano Anténor Firmin quien hace una aguda y crítica reflexión sobre la igualdad de las razas y contra el prejuicio de la superioridad de la raza blanca y la inferioridad de la raza negra, el racismo epistemológico y el colonialismo. Que el autor considera una legítima continuación de los principios filosóficos que sustentaron la Revolución Haitiana.

En conclusión, podemos comentar lo siguiente, si en algún momento algunos teóricos formularon la cuestión de si existe una filosofía de nuestra América, caso Salazar Bondy en 1968 en su clásica obra, además de las respuestas, aún incipientes, de Leopoldo Zea, Antonio Caso, José Gaos, Edmundo O’Gorman, entre muchos otros. O si todavía hoy resuena esa pregunta en las academias más conservadoras de América Latina o de cualquier parte del mundo. Esta obra es una exquisita respuesta filosófica a esa cuestión, un aporte intelectual indispensable y magistral de recuperación de autores (muchos de ellos sin voz, olvidados o marginados) y de tradiciones nuestras (algunas inferiorizadas o segregadas), que muestran la presencia, riqueza, complejidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana en su devenir histórico frente a la tradición hegemónica ilustrada europea. Demostrando, además, que tampoco hoy está agotada, sino que se sigue produciendo filosofía crítica y creativa de gran calidad desde novedosas hermenéuticas del sur o descoloniales en pleno siglo XXI, y que el legado categorial y metodológico de escuelas filosóficas latinoamericanas como el de la Filosofía de la Liberación continua. El proceso de descolonización epistemológica avanza. Agradecemos a Mario Ruíz Sotelo por su fina contribución a la historia de la Filosofía Nuestroamericana y del Caribe. Recomendamos *La razón de América Latina. La filosofía política de la Ilustración latinoamericana* como una obra imprescindible que revalora, resignifica y posiciona noblemente nuestro lugar, racional y humano, en la historia mundial.

## INSTRUCCIONES PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Los artículos se publicarán de manera digital, en una plataforma abierta y gratuita. Pueden ser postulados en cualquier momento.

Los artículos pueden corresponder a trabajos teóricos o contener investigaciones empíricas, sobre cuestiones de sociología jurídica.

Los artículos, en tamaño carta, pueden ser escritos en castellano y portugués, pero también en inglés, francés o italiano.

El título completo no deberá tener más de dieciocho (18) palabras, escrito en castellano, portugués e inglés. El título, centrado, debe escribirse en negrilla, Times New Roman, 12 puntos, con mayúsculas sostenidas, con los signos y acentos que correspondan. El texto tendrá un resumen o *abstract* en castellano, portugués e inglés que no debe exceder las 250 palabras. Incluirá un mínimo de tres (3) y un máximo de cinco (5) palabras claves o *key words*, redactadas en castellano, portugués e inglés. Además de los idiomas anteriores, cuando se publique en francés o italiano, todas las secciones antes citadas (título, resumen, palabras claves) incluirán el idioma usado en el texto.

Después del título, se colocará el nombre del autor o autores, su código de ORCID, su correo electrónico, todo centrado, junto a una nota a pie de página, en la que debe indicarse, únicamente, sus títulos académicos y filiación institucional, ciudad y país si el nombre de la institución no lo hacen evidente.

El texto será elaborado en formato Word, Times New Roman, 12 puntos, a 1.5 de interlineado, justificado, colocando un espacio adicional entre párrafos, con una extensión máxima de 10 mil palabras, incluidos el título, nombre de los autores y sus datos, resumen, palabras claves, texto y referencias bibliográficas. Márgenes superior e inferior de 2.5 centímetros, márgenes izquierdo y derecho de 3.0 centímetros. Las tablas, cuadros y gráficos deberán adjuntarse en archivo separado con indicación de la autoría.

El texto debe ser original o inédito, esto es, no haber sido publicado en ningún otro formato, de manera parcial o total. Podrá postularse un manuscrito ya publicado, siempre que lo haya sido en otro idioma distinto al usado en su postulación, además de lo cual deberá informarse este hecho. El autor o autores se comprometen a no presentar el texto ninguna otra publicación, después de haberlo sometido a esta revista y mientras se decide o efectúa su publicación.

Las notas serán siempre a pie de página, deberán elaborarse en Times New Roman, 10 puntos, justificadas, y su propósito será informativo. No deben incluirse citas de fuentes bibliográficas en las notas.

Las citas textuales de apartados de una obra deberán ir en el texto, entre comillas, de corrido, cuando sean menores o iguales a 40 palabras. Si son mayores de 40 palabras deberán ir en párrafo separado, centrado, con sangría de 0.3 centímetros en el margen izquierdo, todos los renglones.

En la citación será utilizado un sistema de normas APA, en el que, en el texto, entre paréntesis, se colocará el apellido o apellidos del autor, seguido del signo coma y a continuación el año de edición. Por ejemplo: (Treves, 1981).

Si en el cuerpo del texto se incluye una cita literal de un trabajo, entre comillas, la cita, además de los datos anteriores, incorporará después del año el signo dos puntos, luego de lo cual se colocará la página. Por ejemplo: (Treves, 1981: 79). Si son varias las fuentes referidas en una misma cita, los autores serán registrados del mismo modo separados entre puntos y comas. Por ejemplo: (Bergalli, 1983; Rodríguez Manzanera, 1982; Drago, 1930). Si son varios los autores referidos pertenecientes a la misma fuente, serán citados separándolos con comas, y el último separado por la conjunción “y”, o el signo “&”, siempre que no excedan de tres. Por ejemplo: (Bergoglio, Lista y Fucito, 2010). Si son más de tres autores, sólo se cita el primero, junto a la abreviatura de la expresión latina “et alii”, que significa “y otros” en latín. Por ejemplo: (Fix Zamudio et al, 2002). En las referencias bibliográficas se colocan todos los autores. Si en una misma cita son incluidas varias

fuentes del mismo autor, debe colocarse sólo la primera vez su (s) apellido (s), luego de lo cual se ubican todos los años en orden cronológico. Por ejemplo: (Pérez Perdomo, 2001, 2003 y 2007).

Cuando un autor citado en múltiples oportunidades ha publicado varios de los textos referidos el mismo año, el primero de ellos en ser citado será identificado con la letra “a” en minúscula, colocada sin espacios después del año, y los siguientes seguirán el orden del abecedario. Por ejemplo: (Cotterrell, 1994a) y (Cotterrel, 1994b). En las referencias bibliográficas las letras que identifican los textos serán colocadas después del año, tal como aparecen en la cita y siguiendo el orden de citación. Si hay varios autores con el mismo apellido y año de publicación debe agregarse en la cita la inicial de su nombre. Por ejemplo: (Becker H., 1963).

En un trabajo no publicado aún, puede colocarse una aclaración que sustituya el año. Por ejemplo: (Carbonier, en prensa) y en la referencia sería Carbonier, Jean. (En prensa). Si el texto no tiene fecha, en los mismos términos se usará la abreviatura n.d. Si la autoría corresponde a una entidad que tiene una sigla, en las citas puede usarse la sigla y en las referencias bibliográficas ponerse la sigla después del nombre completo de la institución.

Las referencias bibliográficas deben ser ubicadas al final en orden alfabético. Para colocarlas deben ser omitidas las partículas que anteceden a algunos apellidos como de, del, de la, della, da, di, von, van, que seguirán al primer nombre. Por ejemplo: Olmo, Rosa del. (1984). América Latina y su criminología, 2ª ed., México D.F., Siglo XXI. Cuando sean varios los autores la referencia iniciará con el apellido o apellidos de quien figure en el texto como primer autor, pero luego no será necesario fijar a los coautores por su apellido. Por ejemplo: Bandura, Albert y Richard H. Walters. (1980). Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad, 5ª ed., Madrid, Alianza.

Los libros se registrarán así, con los tipos de letra y los mismos signos ortográficos que son indicados a continuación: Apellido o Apellidos, Nombre o Nombres. (año de edición). Título del libro y subtítulo si lo tiene, Ciudad de edición, Editorial. Por ejemplo: Weber, Max. (1986). Economía y sociedad, México, Fondo de Cultura Económica.

Los capítulos de libro se registrarán así, con los tipos de letra y los mismos signos ortográficos que son indicados a continuación: Apellido o Apellidos, Nombre o Nombres. (año de edición). “Título del capítulo”, Título del libro, Ciudad, Editorial. Por ejemplo: Silva García, Germán. (1996). “La concepción sobre el crimen: un punto de partida para la exploración teórica”, Memorias congreso internacional. Derecho público, filosofía y sociología jurídicas: perspectivas para el próximo milenio, Bogotá, Universidad Externado de Colombia y Consejo Superior de la Judicatura.

Los artículos de revista se registrarán así, con los tipos de letra y los mismos signos ortográficos que son indicados a continuación: Apellido o Apellidos, Nombre o Nombres. (año de edición). “Título del artículo”, Nombre de la Revista, volumen, si lo tiene, con las iniciales Vol. seguida del número arábigo o romano, número de ejemplar indicado con las abreviaturas No., y el número, finalizando con el número de páginas de inicio y final del texto. Por ejemplo: Calvo García, Manuel & Teresa Piconó Novales. (2013). “La investigación empírica en el ámbito de la sociología jurídica”, Revista Pensamiento Penal, No. 3, pp. 5-48.

Los autores en lengua portuguesa se registrarán como aparecen en los textos. Por ejemplo: Boaventura de Sousa Santos, será siempre: (Sousa Santos, 2016) y en las referencias bibliográficas Sousa Santos, Boaventura de.

En la cita de los textos en inglés, excepto los artículos, pronombres y preposiciones, la primera inicial de los títulos se escribe siempre en mayúscula.

Si el nombre de un autor que será citado aparece en el texto como parte de éste, sólo será necesario colocar el año. Por ejemplo: La eficacia de las normas ambientales es explicada por Becerra (2019) en su obra.

Cuando excede la primera, el número de la edición, con el número seguido de la letra “a” y la abreviatura ed. Cuando corresponde a un volumen o un tomo, las abreviaturas Vol. o T.

con el número arábigo o romano que corresponda, todos colocados después del título del libro.

En la cita de jurisprudencia se coloca el nombre de la institución, se agrega el país si hay de distintos países. El año, agregando al año una letra en minúscula y sin espacios, si hay varias jurisprudencias citadas del mismo año. Por ejemplo: (Corte Constitucional, 2019c). En las referencias bibliográficas se sitúa el Nombre de la Institución. Año entre paréntesis. Nombre del magistrado ponente identificado con las iniciales M.P., número del fallo y fecha. Por ejemplo: Corte Constitucional. (2019c). M.P. Alberto Rojas Ríos, T-130.

En la citación o referencia de documentos de internet debe aparecer la dirección URL y la fecha de consulta.

Los artículos serán evaluados por el sistema doble par ciego. Los informes de los pares serán comunicados a los autores, antes o después de lo cual, la revista cursará las instrucciones sobre adiciones, modificaciones o correcciones que deban hacerse, si son procedentes.

Aceptada la publicación el autor o autores harán la cesión de los derechos de publicación y reproducción del artículo, pero conservarán su propiedad intelectual. Al efecto, deberá diligenciarse un formato.

Los artículos deberán ser remitidos a la dirección [redacciondiscernimiento@usi.edu.ar](mailto:redacciondiscernimiento@usi.edu.ar)