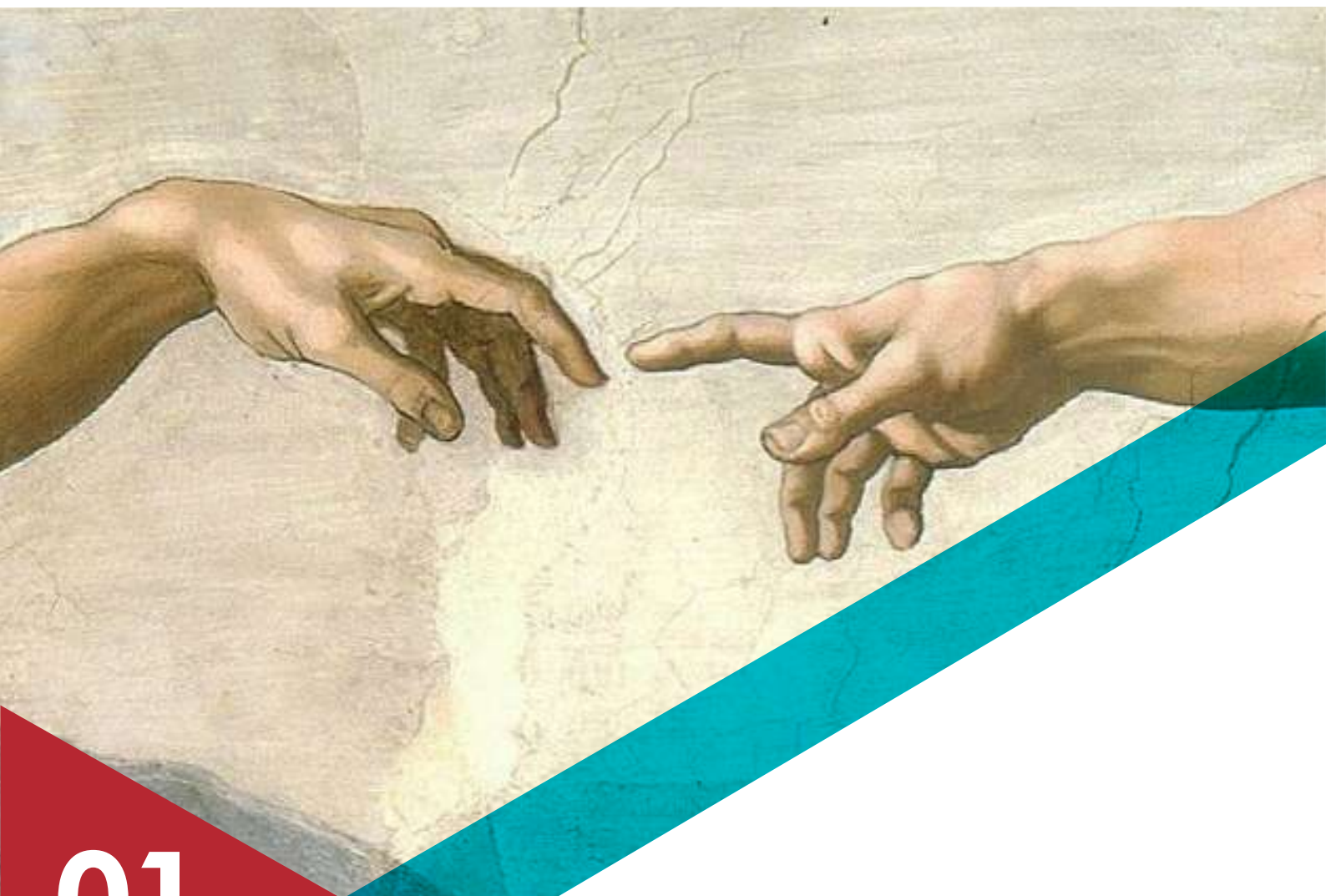


FORO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

REVISTA DE LA ESCUELA UNIVERSITARIA DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA



01

AÑO 1

DICIEMBRE
2025



UCASAL

ESCUELA UNIVERSITARIA DE
TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

| EUCASA



UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SALTA
(UCASAL)
FORO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA
Revista de la Escuela Universitaria de Teología y Filosofía
Nº 1 / 2025

Consejo Editor

Director: Dr. Maximiliano LLanes
(Escuela Universitaria de Teología
y Filosofía de la UCASAL)
Secretaria: Dra. Mercedes Miralpeix
(Escuela Universitaria de Teología
y Filosofía de la UCASAL)

Dr. Roberto Casales García
(Profesor Investigador Formación
Humanista, Universidad Popular
Autónoma del Estado de Puebla, México)
Dr. Luis Antonio Ayala Silvera
(Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas,
Universidad Católica Ntra. Sra. de la
Asunción, Paraguay)
Dra. Fernanda Ocampo
(Escuela Universitaria de Teología y
Filosofía de la UCASAL, Facultad de
Filosofía y Letras de la UBA y Centro
de Estudios de Filosofía y Teología de la
Orden de Predicadores)

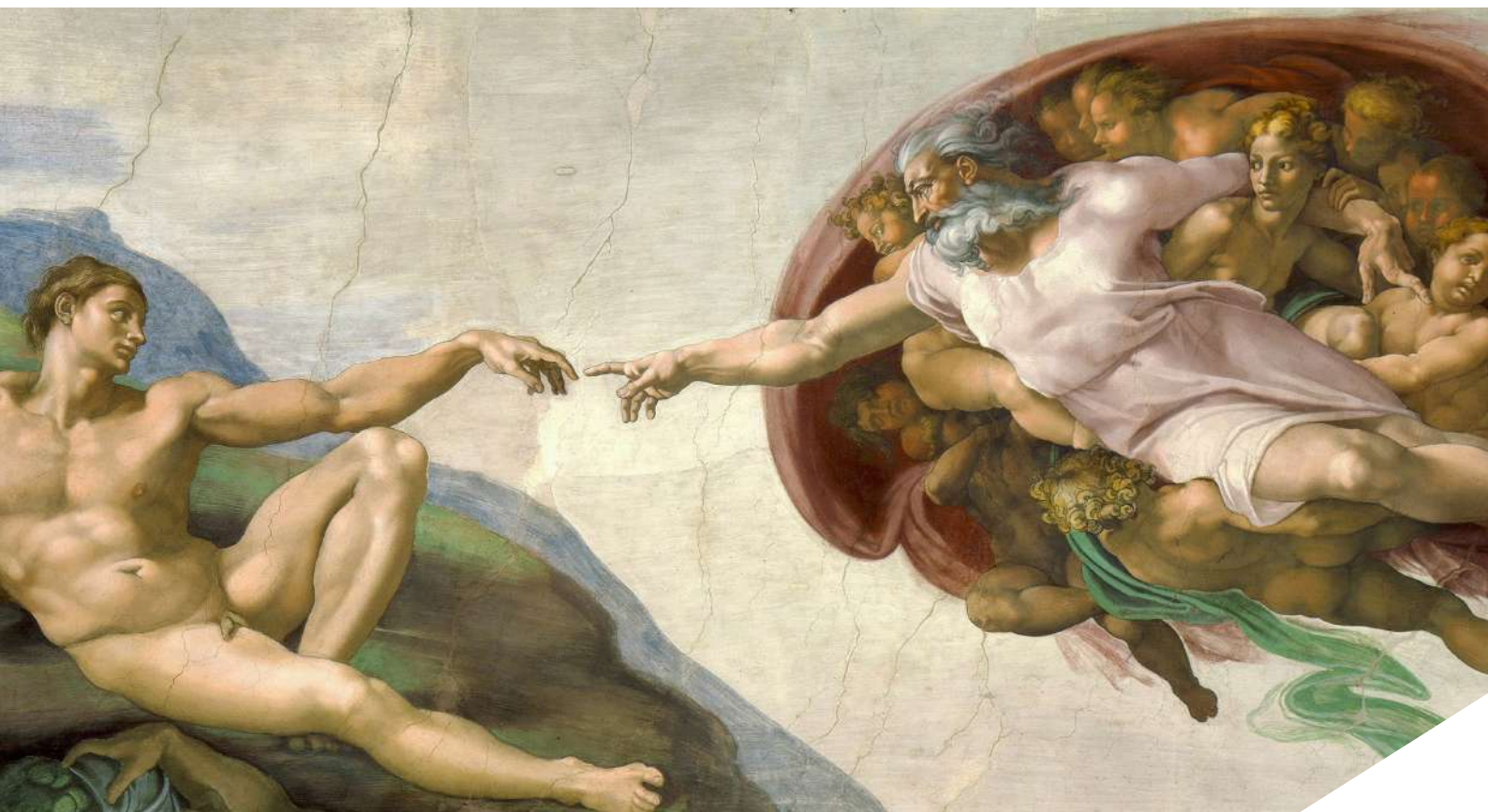
Dr. Fernando Berríos Medel
(Facultad de Teología, Pontificia
Universidad Católica de Chile)
Dr. Pablo Argárate
Facultad de Teología Católica, Universidad
de Graz, Austria)
Dr. José María Cantó, s.j.
(Facultad de Teología, Universidad Católica
de Córdoba, Argentina)
Dr. Mario Gustavo Parrón
(Escuela Universitaria de Teología y
Filosofía de la UCASAL y Facultad de
Humanidades de la Universidad Nacional
de Salta, Argentina)
Dr. Carlos Marcelo Singh Mesconi
(Escuela Universitaria de Teología y
Filosofía de la UCASAL)
Dr. Mons. Guy-Réal Thivierge
(Consultor del Dicasterio para la Cultura y
la Educación de la Santa Sede, Vaticano)

► FORO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

Revista de la Escuela Universitaria de Teología y Filosofía
de la Universidad Católica de Salta

N.º I | AÑO 2025

Eucaristía y reconciliación. Donación y perdón





Foro de Teología y Filosofía es la revista científica de la Escuela Universitaria de Teología y Filosofía de la Universidad Católica de Salta (Argentina). Fue creada en el año 2025 y se publica bajo el sello EUCASA (Ediciones Universidad Católica de Salta). Es una publicación de periodicidad anual que reúne colaboraciones sobre temas y problemáticas de interés filosófico y teológico. Incluye artículos científicos, ensayos, reseñas de libros y semblanzas, todos ellos sometidos a evaluación por pares externos. Los textos publicados son inéditos y de carácter original. La revista Foro de Teología y Filosofía toma su nombre de la noción clásica de “foro”, entendida como un ámbito de encuentro, deliberación y búsqueda común de la verdad. Fiel a este espíritu, la revista se propone ofrecer un espacio donde el pensamiento teológico y filosófico puedan dialogar con libertad, rigor académico y apertura interdisciplinaria. Se trata de un espacio de escucha y enriquecimiento mutuo, que convoca a la comunidad académica a un ejercicio compartido de reflexión crítica y edificación intelectual al servicio de la sociedad.

Esta revista surge con el propósito de divulgar el conocimiento generado en la Escuela Universitaria de Teología y Filosofía, fruto de sus labores de investigación, docencia y extensión. Asimismo, busca fortalecer los vínculos con académicos e investigadores de instituciones nacionales e internacionales, promoviendo un intercambio fecundo y permanente.

Foro de Teología y Filosofía es una revista de acceso abierto publicada bajo la licencia Creative Commons Attribution–NonCommercial–ShareAlike. Todo su contenido está libremente disponible para usos lícitos sin necesidad de autorización previa por parte de autores o editores, quienes conservan, no obstante, el derecho a ser debidamente citados.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los textos, así como por el respeto de la propiedad intelectual, recae exclusivamente en sus autores.

Foro de Teología y Filosofía is the academic journal of the University School of Theology and Philosophy at the Catholic University of Salta (Argentina). Founded in 2025, it is published under the EUCASA imprint (Catholic University of Salta Press). It is an annual publication that brings together contributions addressing topics and issues of philosophical and theological interest. The journal includes research articles, essays, book reviews, and biographical sketches, all of which undergo external peer review. The works published are original and previously unpublished.

The title *Foro de Teología y Filosofía* evokes the classical notion of a “forum,” understood as a space of encounter, deliberation, and shared pursuit of truth. Faithful to this spirit, the journal seeks to offer a place where theological and philosophical thought may engage in dialogue marked by freedom, academic rigor, and interdisciplinary openness. It aims to be a space of attentive listening and mutual enrichment, calling the academic community to a shared exercise of critical reflection and intellectual formation in service to society.

This journal has been created with the purpose of disseminating the knowledge generated within the University School of Theology and Philosophy, as the fruit of its research, teaching, and outreach activities. It also seeks to strengthen ties with scholars and researchers from national and international institutions, fostering a fruitful and ongoing exchange.

Foro de Teología y Filosofía is an open-access journal published under the Creative Commons Attribution–Non-commercial–ShareAlike license. All its content is freely available for lawful use without prior authorization from the authors or editors, who nonetheless retain the right to be properly cited.

Responsibility for the opinions expressed in the articles, as well as for compliance with intellectual property standards, lies solely with the authors.

► SUMARIO

Editorial.....	6
----------------	---

Maximiliano LLanes

ARTÍCULOS

El perdón como epílogo: la evolución de la cuestión del perdón en la obra de Paul Ricoeur	9
--	---

Guilhem Causse

El don, una cuestión del pensamiento. Un camino filosófico.....	23
---	----

Giuseppe Fidelibus

Don y sacrificio, o gracia y economía. Perspectiva teológica de un debate en fenomenología	37
---	----

Octavio Groppa

Eucaristía y reconciliación en la Homilías sobre San Mateo de San Juan Crisóstomo. Precisión de terminología teológica	65
---	----

Edgardo M. Morales

Eucaristía, comida de reconciliación. Un acercamiento a partir de la reflexión de Joseph Ratzinger	73
---	----

JuanDomingo Salinas Donoso SDB

La eucaristía en el pensamiento de I. Zizioulas	81
---	----

Verónica Figueroa Clerici

La eucaristía, fuente de reconciliación	99
---	----

Karina Clissa

SEMBLANZAS

Semblanza de Monseñor Arcenio Raúl Casado al cumplirse 50 años del VII Congreso Eucarístico Nacional.....	131
--	-----

Félix Rodrigo Bravo Herrera

► EDITORIAL

Estimados lectores

El nacimiento de una revista académica representa sin dudas un gesto de esperanza y, al mismo tiempo, un acto de responsabilidad intelectual. Con la aparición del primer número de *Foro de Teología y Filosofía*, la Escuela Universitaria de Teología y Filosofía de la Universidad Católica de Salta inaugura un espacio destinado a la investigación académica, al intercambio crítico, y al diálogo fecundo entre las disciplinas que integran de modo preeminente su identidad institucional. Una revista académica no es solo un medio de difusión: es un ámbito que convoca a pensar, a comprender, a debatir y, sobre todo, a fortalecer, consolidar y extender la comunidad académica. Por eso, esta publicación nace con el propósito de ofrecer un lugar donde las voces de profesores, investigadores y académicos invitados puedan encontrarse con libertad y profundidad, aportando luces y experiencia a la vida intelectual de nuestra Escuela, de nuestra Universidad y del conjunto de la sociedad, tanto a nivel local como regional e internacional, con anhelos de sabiduría y compromiso con la verdad.

El presente número recoge principalmente reflexiones desarrolladas durante la Semana de la *Escuela de Teología y Filosofía 2024*, cuyo eje general se articuló en torno a dos núcleos conceptuales íntimamente vinculados: *donación y perdón* desde la perspectiva filosófica; y Eucaristía y reconciliación desde la perspectiva teológica. Estos temas, lejos de ser meros conceptos aislados, abren un campo de común sentido: en ellos se entrecruzan la gratuidad, la alteridad, la memoria, la fragilidad humana y la restauración de los vínculos. Tanto la donación como el perdón remiten a la dinámica fundamental de la relación entre personas, y en el horizonte cristiano encuentran su raíz en el modo mismo en que Dios se da, se dona y nos restituye. Por su parte, la Eucaristía y la reconciliación constituyen la expresión sacramental de esa lógica amante de entrega y restauración: son memoria viva de un don absoluto y, simultáneamente, camino de reencuentro para el hombre y la mujer de fe y para la comunidad.

Desde esta confluencia teórica y espiritual, los trabajos reunidos en este volumen ofrecen al lector diversas aproximaciones filosóficas y teológicas que enriquecen la comprensión de estos temas, iluminando sus implicancias metafísicas, antropológicas, éticas y pastorales. A través de las distintas contribuciones, el lector encontrará un conjunto de reflexiones que, desde distintos enfoques, confluyen en una misma convicción: la verdad y el conocimiento crecen cuando son compartidos. Con ese espíritu, la revista inicia su camino, confiando en que este espacio se convierta en una instancia estable de diálogo fecundo, investigación rigurosa y servicio a la comunidad intelectual y eclesial.

Agradecemos a quienes acompañan este inicio y confiamos en que este Foro se convierta en un espacio duradero de pensamiento, diálogo y servicio.

El Director

01

► Artículos

El perdón como epílogo: La evolución de la cuestión del perdón en la obra de Paul Ricoeur¹

Guilhem Causse²

Filosofía / Artículo científico

Citar: Causse, G. (2025).
El perdón como epílogo: La
evolución de la cuestión del
perdón en la obra de Paul
Ricoeur. *Foro de Teología y
Filosofía*, 1, pp. 9-22.

Recepción: 01/12/24
Aceptación: 02/05/25

Resumen

El artículo examina la evolución del concepto de perdón en la obra de Paul Ricoeur, mostrando que no se trata de un tema tardío, sino de un eje que atraviesa toda su filosofía. Desde la *Filosofía de la voluntad* hasta *Caminos del reconocimiento*, el perdón se revela como una realidad que acompaña la constitución del sujeto, ilumina la experiencia del mal y orienta la esperanza humana. El recorrido destaca la relación entre culpa, confesión, memoria y reconciliación, así como la tensión entre instituciones, símbolos religiosos y experiencia personal. El perdón aparece finalmente como acontecimiento transformador que inaugura nuevas posibilidades de ser.

Palabras clave: Paul Ricoeur – Perdón – Culpa y memoria – Reconocimiento

Abstract

This article explores the development of the concept of forgiveness throughout Paul Ricoeur's work, showing that it is not a late theme but a guiding thread of his entire philosophical project. From the *Philosophy of the Will* to *The Course of Recognition*, forgiveness emerges as a key to understanding the constitution of the self, the experience of evil, and the dynamics of hope. The study highlights the interplay between guilt, confession, memory, and reconciliation, as well as the tensions between institutions, symbolic frameworks, and personal experience. Forgiveness ultimately appears as a transformative event that opens renewed possibilities of being.

Keywords: Paul Ricoeur – Forgiveness – Guilt and memory – Recognition

¹ II Jornadas de Filosofía, UCASAL, Salta, Argentina, "Donación y perdón". Presentación en línea 18/10/2024

² Facultés Loyola Paris, Guilhem.causse@loyolaparis.fr

Introducción

Cuando observamos el conjunto de la obra de Paul Ricoeur a la luz de la cuestión del perdón³, nos sentimos inmediatamente atraídos hacia el final, hacia los textos que van desde el artículo “Sanción, rehabilitación, perdón” publicado en *Lo justo* en 1995 hasta la conclusión de *Caminos del reconocimiento* en 2004. En ese intervalo, está el epílogo del libro del año 2000, *La memoria, la historia, el olvido*, titulado “el perdón difícil”. Es en este epílogo donde encontramos una explicación de lo que es, para Ricoeur, el perdón.

Sin embargo, si miramos más de cerca, el perdón resulta ser mucho más que un descubrimiento que aparece solo como epílogo de una obra: de hecho, la cuestión se introduce casi desde el principio, ya en 1950, en las primeras páginas del primer volumen de la *Filosofía de la voluntad*, un volumen titulado *Lo voluntario y lo involuntario*.

La cuestión del perdón volvió diez años más tarde, con la publicación en 1960 del segundo volumen de *Filosofía de la voluntad*, titulado *Finitud y culpabilidad*, en particular en su segunda parte, *La simbólica del mal*. A pesar del título, el perdón es esencial en esta obra, porque, según Ricoeur, sin él tendríamos poca luz sobre el mal.

La cuestión reaparece esporádicamente en artículos publicados en *Historia y Verdad* y en *El conflicto de las interpretaciones* antes de dar paso a un largo silencio en el que la obra de Ricoeur se consagra a la cuestión de la interpretación.

Comenzaré presentando el perdón tal y como Ricoeur lo hace explícito en el epílogo de *La Memoria, la historia y el olvido*. Luego volveré al comienzo de su obra para mostrar cómo esta cuestión nutre y guía su investigación desde el principio. Esto nos permitirá ver en particular que los largos desvíos a través de la hermenéutica no son ajenos a nuestra pregunta. En la tercera parte, que hará las veces de conclusión, llegaré al final de su obra *Caminos del reconocimiento*, porque lo considero un paso decisivo en su pensamiento sobre el perdón.

I - La confesión como umbral del perdón

Entonces, ¿cómo explica Ricoeur el perdón en el epílogo de *La memoria, la historia y el olvido*? Este texto llega tras una reflexión sobre la memoria y la historia puestas a prueba por el olvido. Se revela que el olvido tiene dos dimensiones: un olvido de reserva, que es la condición misma de una memoria viva, porque para recordar hay que haber olvidado en algún momento; y un olvido de borrado, que es el signo de nuestra finitud. Frente a este doble olvido, la reminiscencia parece siempre un pequeño milagro.

³ Véase G. CAUSSE, *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricoeur* (Kimé, Paris 2014).

En contrapunto, el perdón libera al hombre de su incapacidad de actuar libremente, incapacidad producida por el mal del que ha sido culpable. El perdón devuelve al hombre sus capacidades fundamentales, más allá del mal que le privó de ellas. Y una de estas capacidades es la memoria. La relación entre memoria y perdón aparece aquí en filigrana: el milagro de la reminiscencia, victoria sobre la finitud, presupone el milagro del perdón, victoria sobre la culpabilidad. Como contrapartida, el perdón puede ser considerado como una forma fundamental de memoria, la memoria del origen, memoria de ese fondo de ser bueno que está en el origen de nuestro ser desde el principio y en todo momento.

¿Cómo se manifiesta el perdón en la conciencia de un hombre que lidia con la culpa, de un hombre que tiene la experiencia de ver mermada su capacidad de ser sí mismo, sin poder reconectarse con ella por sí mismo? El perdón se manifiesta como una odisea, por utilizar la palabra que Ricoeur toma prestada de Homero. El perdón es a la vez lo que aparece al final de la odisea y lo que permite al hombre completar el viaje en el que, tras alejarse del yo encerrado en la culpa, vuelve al yo habitado por la esperanza que abre el perdón.

Para expresar la situación inicial, Ricoeur utiliza una metáfora espacial: hay una distancia infranqueable entre el abismo de la culpa y la altura del perdón, entre la confesión que se susurra desde las profundidades de la tierra y el himno celestial del perdón que se escucha desde lejos. El desafío de la obra del perdón consistirá en atravesar este espacio atravesando la espesura de las realidades humanas. El perdón pone de relieve el efecto de la falta sobre el culpable: la expulsión de sí mismo y del mundo. La acción emprendida en virtud del perdón será la utilización de todos los medios disponibles para realizar un retorno. Y el primer medio de que dispone el culpable es confesar, y hacerlo dentro de las estructuras que la sociedad ofrece, en particular en el ámbito judicial.

La ecuación vertical entre culpa y perdón nos sitúa en la posición del culpable que, si escucha la llamada al perdón que resuena en la lejanía, la entiende como la confirmación de lo que está viviendo, una culpa de la que no ve salida. Pero ¿qué ocurre con el culpable que se niega a reconocer su culpa? Para esta persona, la llamada al perdón es aún más lejana, casi inaudible, lo que significa también que se ha perdido como sujeto. Un ejemplo de esta situación podría ser la de Eichmann, tal y como la describe Hannah Arendt⁴ en su relato del juicio: ella compara su incapacidad para confesar con su incapacidad para pensar, lo que para ella es la marca de su inexistencia como sujeto. De este modo, la experiencia inicial del perdón del culpable es paradójica: le consagra como sujeto, aunque el mal cometido le haya despojado de su condición. Pero el sujeto que es, lejos de ser un sujeto libre, es un sujeto culpable, un sujeto según la culpabilidad, un sujeto instituido en el movimiento mismo en el que se reconoce destituido.

⁴ Véase H. ARENDT, *Eichman in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (The Vinking Press, New York 1963).

En contraste con estas profundidades, arriba mencionadas, “está el perdón”. En alguna parte, hay un perdón anunciado que ninguna posibilidad humana puede aniquilar. Esta voz toma la forma del himno al amor de San Pablo en la Primera *Carta a los Corintios* (1 Co 13). En él, el perdón se proclama como amor que, frente al mal, llega hasta el final sin dejar nunca de ser amor. Sin embargo, dos factores pueden obstaculizar esta proclamación -aquí Ricoeur da crédito a las observaciones de Derrida-: el primero es que está históricamente arraigado en las religiones abrahámicas. Su pretensión de universalidad tendrá que aceptar el debate con otras tradiciones si quiere convertirse en algo más que una pretensión. El otro factor es el riesgo de teatralizar la aparición del perdón en la escena pública y política. Sin embargo, estos dos escollos no detienen a Ricoeur: los tiene en cuenta para evitar tropezar con ellos.

La primera parte de la odisea es precisamente la travesía de la esfera pública e institucional. Para el culpable que quiere asumir su culpa, la esfera jurídica se presenta de inmediato: aquí encuentra una estructura para confesar, ser castigado y vivir este castigo, recuperando su lugar como ciudadano. Pero esto es sólo parcial, porque es en su humanidad como tal donde quiere ser reconocido, no sólo como ciudadano. Aquí Ricoeur cita a Jaspers, “la instancia competente es la conciencia individual, es la comunicación con el amigo y el prójimo, con el hermano humano capaz de amar y de interesarse por mi alma”⁵.

Así pues, las instituciones jurídicas parecen alejar al culpable del perdón en la medida en que el castigo nunca es realmente proporcional a la falta, y la instancia no es la adecuada: el juez no ocupa el lugar del hermano humano. Sin embargo, surge algo del perdón: la *consideración*. Ricoeur habla de lo *incógnito* del perdón: la consideración es la del juez por el culpable, la del ciudadano por el enemigo heredero del país vecino, esa consideración más cotidiana por el vecino de al lado o el desconocido cruzado en la calle. Pero el perdón también se manifiesta en las innovaciones jurídicas. A este respecto, Ricoeur evoca el ejemplo de la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica. Para describirla, recurre a las palabras de Sophie Pons: su objetivo es “recoger testimonios, consolar a los ofendidos, indemnizar a las víctimas y amnistiar a los que confesaron haber cometido crímenes políticos”⁶. Aunque su objetivo no es el perdón sino la reconciliación en el plano político, un *incógnito del perdón* se manifiesta en el efecto benéfico para las víctimas.

Por último, atravesar esta esfera aparece como un efecto del perdón en la medida en que pone en marcha el proceso de confesión. Para el culpable, la justicia precede al

⁵ Véase K. JASPERS, *La culpabilité allemande* (Éditions de Minuit, Paris 1946) 46-47.

⁶ S. PONS, *Apartheid, l'aveu et le pardon* (Bayard, Paris 2000) 13.

perdón; se sitúa entre el culpable y el perdón. Al mismo tiempo, y más profundamente, el perdón precede a la justicia, ya que es la llamada al perdón la que ha llevado a la persona que quiere confesar a recurrir a la justicia. Para él, el perdón toma la forma de un llamado a la justicia.

El culpable que ha confesado se acerca al perdón cuando puede pedir perdón a la víctima. El intercambio, cuando se produce, es la forma más visible de perdón, la que se espera.

Sin embargo, este intercambio horizontal entre dos personas no debe hacernos olvidar que el perdón sigue siendo una forma de verticalidad: lo que se intercambia viene de más lejos que cualquiera de ellos, y ha pasado por toda la profundidad de la humanidad de ambos para poder ser intercambiado de este modo. Ricoeur lo asemeja a la dinámica del don estudiada por Marcel Mauss. El don, más que la cosa que pasa de una mano a otra, es una energía que proviene de las cosas que circulan, una energía que se manifiesta en la munificencia de los dones entregados. El perdón también es un flujo, y su munificencia reside en el mandamiento evangélico: “ama a tus enemigos”. Así pues, el hecho de que el perdón pase, transformando la enemistad en una relación pacífica, no debe hacernos olvidar que su fuerza permanece como capacidad de transformación. Esta fuerza sigue estando disponible después de haber encontrado la paz, igual que lo estaba en la espera de esa paz: el encuentro simplemente la hace explícita. Esta fuerza también se manifiesta en gestos políticos, como cuando Willy Brandt se arrodilló en el gueto de Varsovia.

Gracias a las instituciones y a la perspectiva del intercambio, el culpable se ha acercado al perdón. Ricoeur se pregunta entonces ¿de dónde viene esta fuerza para pedir perdón? ¿Y pedir perdón significa que el culpable vuelve ya a sí mismo? Al hacerlo, se queda con el intercambio como horizonte, con la conciencia culpable preparándose para el encuentro; no cruza el umbral del encuentro. Entonces entra en discusión con Arendt, quien sí cruza el umbral. Ella propone la alianza del perdón y la promesa para sostener la acción en común de los hombres a largo plazo, a pesar del carácter irreversible e imprevisible de toda acción.

Para Ricoeur, las formas políticas que puede adoptar la promesa a través de diversos tipos de contrato la sitúan de forma diferente al perdón, que para él no puede adoptar ninguna forma política: si el perdón aparece políticamente, nunca es más que de incógnito, a través de efectos que pueden ser puntuales (el gesto de Brandt) o institucionales (las CVR). Él acerca al perdón a otra noción apreciada por Arendt, la “natalidad”. Para el agente, la falta ha provocado el debilitamiento de su poder original de ser y actuar. El perdón, en la medida en que renueva a este hombre en su poder de ser, se experimenta como un nacimiento. Este nacimiento se manifiesta como una pasividad en la que el agente se libera de su acto malo y se vincula al origen bueno de sí mismo. Ello se percibe en el trabajo de la confesión: “La respuesta existencial al perdón -dice- está implicada de algún

modo en el don de sí, mientras que la antecendencia del don se reconoce en el corazón del gesto inaugural del arrepentimiento”⁷.

El culpable que, tras haber confesado, reflexiona sobre ese acto, descubre que el perdón al que aspira es ya el que se dio en su capacidad de confesar y el que se insinuó en su *consideración*. El perdón germinó en la conciencia culpable, pero sólo puede llegar a su cumplimiento en la respuesta de la víctima que lo concede. De este modo, el culpable no puede otorgarse el perdón a sí mismo: este se lo es dado por otro, y en última instancia por la víctima.

Para Ricoeur, este umbral infranqueable prohíbe cualquier forma de perdón político, porque podría conducir a la suposición de un perdón en ausencia de la víctima, donde las instituciones podrían por sí mismas asegurarse de que un culpable, pasando por ellas, sea perdonado. En este punto, Ricoeur evoca sus “perplejidades suscitadas por la administración del sacramento de la penitencia en la Iglesia católica”⁸. Considera que existe una institucionalización indebida del perdón. Sin embargo, aclara este punto unas páginas más adelante, en una nota⁹. Distanciándose de la condena de Kant de las formas históricas de la Iglesia, aclara que la filosofía debe limitarse a exponer las condiciones de posibilidad de la restauración del hombre, la primera de las cuales es el reconocimiento de la necesidad de una “cooperación desde arriba”. Entre los creyentes, para algunos -los católicos- la ayuda a la conciencia que confiesa es positiva, mientras que para otros no es más que una reducción de obstáculos. El sacramento de la reconciliación forma parte de la fe católica en la ayuda positiva de Dios, y Ricoeur reconoce su legitimidad en su orden.

A la espera de la persona que concederá el perdón, el culpable ve aparecer un abanico de medios que pueden ayudarlo a alcanzar ese umbral y a permanecer en él: los mitos que tratan del origen y el fin del mal, la reflexión filosófica, en particular la de Kant sobre la inclinación al mal y la orientación más original hacia el bien, las instituciones religiosas -como orden simbólico para todos, eficaz para los creyentes-, y todos los signos individuales o institucionales del perdón. Al final, “Eres mejor que tus actos” sería la palabra que da forma al perdón.

Al final del epílogo, Ricoeur reflexiona sobre el vínculo entre olvido y perdón. Concluye de la siguiente manera: “Admitir que hay pérdida para siempre sería la máxima de sabiduría digna de sostenerse como incógnito del perdón en la tragedia de la acción”¹⁰. Y lo incógnito

⁷ P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Seuil, Paris 2000) 639.

⁸ P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 634.

⁹ Véase P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* ; 641, nota 47.

¹⁰ P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 653.

último del perdón se le aparece en las palabras del *Cantar de los Cantares*: “El amor es tan fuerte como la muerte” (*Cantar de los Cantares* 8:6). Ni más ni menos. Nos quedamos en un umbral, en la esperanza de un encuentro; no podemos cruzar ese umbral solos.

2 - El perdón simbólico-religioso

La cuestión del perdón planteada en este epílogo se remonta muy atrás en la obra de Ricoeur. Esbozaré algunos elementos esenciales de lo que aparece desde el principio. Cuando Ricoeur introduce su *Filosofía de la voluntad*, escribe: “Es poniendo entre paréntesis la falta, que altera profundamente la inteligibilidad del hombre, y la Trascendencia, que oculta el origen radical de la subjetividad, como se constituye una descripción y una comprensión puras de lo voluntario y lo involuntario”¹¹. Y un poco más adelante: “La Trascendencia es lo que libera a la libertad de la falta”¹². A la cuestión del origen del sujeto, propiamente fenomenológica, Ricoeur añade la cuestión de la falta y de su liberación, es decir, del perdón. Para él, las cuestiones del origen del sujeto y del origen del perdón son inseparables: la cuestión de la identidad, ¿quién soy yo? tendrá como corolario la cuestión del perdón, ¿cómo puedo ser efectivamente libre?

Su descripción teórica de la voluntad revela la propia estructura de la libertad del hombre. La libertad es la condición de toda responsabilidad humana, sobre la que se injertará la culpabilidad de la que, según Ricoeur, ningún hombre puede escapar: la culpabilidad es la libertad reducida a esclavitud. Reencontramos la situación del culpable descrita anteriormente, pero ampliada a toda la humanidad. Es entonces cuando “el mito de la inocencia es el deseo, el coraje y la experiencia imaginaria que sostienen la descripción eidética de lo voluntario y lo involuntario”¹³. La libertad concreta se esclaviza, pero no se destruye. Esto es lo que justifica la empresa de su descripción teórica, pero también la de su liberación. Esta liberación es anunciada por los mitos que describen la posibilidad de un estado de ausencia de esclavitud.

El proyecto filosófico de Ricoeur es llegar hasta esta liberación. Tendrá que encontrar una vía donde la acción creadora liberadora del perdón sea incluida, lo que él llama una *poética*. “Este orden de creación sólo puede aparecernos concretamente como una muerte y una resurrección. Significa para nosotros la muerte del Yo, como ilusión de la posición del yo por el yo, y el don del ser, que repara las lesiones de la libertad”¹⁴. Entre

¹¹ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (Aubier Montaigne, Paris 1967) 19.

¹² P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I*, 50.

¹³ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I*, 31.

¹⁴ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I*, 32-33.

la exposición teórica de la libertad, que conduce a la presentación de un hombre libre y falible, y la exposición poética de su liberación, desarrollará un empirismo en el que el hombre es descrito en su situación real y paradójica de libertad y sujeción.

Todo este proyecto tiene un horizonte, un “tú”, que aparece “cuando me hace nacer a través del foco mismo de mi decisión, me inspira a través del corazón de mi libertad y, en consecuencia, ejerce sobre mí una especie de acción seminal, semejante a la acción creadora”¹⁵. Volvemos al punto final del “perdón difícil”, a ese umbral de esperanza donde se detiene el culpable que ha confesado y se ha arrepentido, a la espera de la persona a través de la cual se realizará el proceso de perdón.

Mucho podría decirse sobre el modo en que el perdón aparece de incógnito en las descripciones que Ricoeur hace de la voluntad en *Lo voluntario y lo involuntario*, pero los límites de este texto no nos permiten detenernos en ello. Señalamos tan sólo que el proyecto poético de Ricoeur es lo que le conducirá a la investigación hermenéutica que seguirá. En efecto, su proyecto antropológico del hombre de acción enfrentado al mal pasa por el lugar donde se libra crucialmente la lucha: en la conciencia en proceso de confesión. Y confesión significa lenguaje, tanto conceptual como simbólico. Esta doble estructura del lenguaje es la que permite dar cabida a la doble estructura de libertad y esclavitud de la voluntad. Este programa se expone en la finísima frase “el símbolo nos da que pensar”, con la que concluye la *Filosofía de la voluntad*. Así es como la hermenéutica nos permitirá dar un paso más hacia la poética, sin cruzar el umbral antes descrito.

Al mismo tiempo, es el perdón el que seguirá conduciendo al hombre a este umbral y le permitirá permanecer en él con esperanza. La estructura de la espera ya está clara en el *Simbolismo del Mal*. En efecto, los mitos nos permiten imaginar al hombre original, al hombre falible y sin falta, al hombre cuya inocencia aparece poco a poco como una victoria sobre el mal que acecha en la abertura de su corazón -pensamos aquí en un Caín que habría escuchado la voz que le advertía-, al hombre “que realizaría todas sus posibilidades fundamentales sin ninguna brecha entre su destino original y su manifestación histórica”¹⁶. Este hombre original es el que se espera al final de la confesión: se anuncia su inminente venida. A través de él se alcanzará el perdón.

Los mitos permiten al hombre religioso, es decir, al hombre para quien los mitos expresan su relación con el mundo y con el origen, confesar su falta y esperar su liberación. En una palabra, los mitos acompañan al hombre en la odisea que debe emprender en las instituciones, bajo el horizonte del intercambio. Señalan la dirección y refuerzan la esperanza. Son simbólicos en el sentido de que el símbolo es lo que designa lo original a

¹⁵ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I*, 34.

¹⁶ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité* (Points, Paris 2009) 197.

través de la mediación de lo contingente. Los mitos cuentan el principio y el fin del mal: el origen se muestra como el bien más allá de un contingente donde el bien y el mal se mezclan irremediabilmente.

Ricoeur expone los diversos mitos de la cuenca mediterránea para justificar su elección del relato bíblico del Génesis como base de su simbolismo. Este simbolismo es doble: el mal aparece como contaminación, pecado y culpa, a la luz del perdón, que aparece como purificación, redención y justificación. De hecho, es el perdón el que no sólo logra esta liberación en tres etapas, sino que también permite representar el mal: “Este simbolismo del pecado adquiere una nueva dimensión cuando consideramos el pecado en retrospectiva, partiendo de aquello que lo supera, a saber, el perdón; como quedará claro al final de esta primera parte”¹⁷.

Al final, esta serie de símbolos desemboca en un cuasi-concepto, el *siervo-arbitrio*¹⁸: este expresa la paradoja del hombre libre y esclavizado. El perdón puede verse en la revelación de la parte de libertad que permanece: “por muy radical que sea el mal, no puede ser tan original como la bondad”¹⁹, con la esperanza de volver a conectar con esta bondad. Este cuasi-concepto se apoya en la figura del Siervo sufriente en Isaías, figura:

esencial para la idea del perdón que hemos aplazado, rechazando la vía corta de la psicología religiosa y tomando la vía larga de las figuras simbólicas...; el perdón no aparece ahí como un cambio enteramente interno, de calidad psicológica y moral, sino como una relación interpersonal con esta personalidad inmolada (individual o colectiva)²⁰.

Y un poco más adelante:

Este desvío a través de las ‘imágenes del fin’ nos permite dar a la noción de ‘perdón’ toda su riqueza; se ha dicho muy rápidamente que el perdón es la respuesta de Dios a la admisión de culpa del hombre; pero el perdón no puede entenderse directamente como un acontecimiento psicológico; hay que llegar a la experiencia vivida viniendo del universo simbólico constituido por la acumulación de figuras... El perdón, como experiencia vivida, deriva su sentido de la participación del individuo en el ‘tipo’ del hombre fundamental²¹.

¹⁷ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II* 283-284.

¹⁸ Traducción de la editorial Trotta (2004)

¹⁹ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II*, 336.

²⁰ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II*, 481.

²¹ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II*, 490.

Y Ricoeur concluye: “La realización de la humanidad esta misteriosamente ligada a una redención de los cuerpos y del Cosmos en su totalidad; el alma no puede ser salvada sin el cuerpo, la interioridad no puede ser salvada sin la exterioridad, la subjetividad no puede ser salvada sin la totalidad”²². El perdón adquiere una dimensión histórica y cósmica en la que el origen del perdón se revela como el origen de uno mismo y del mundo: se da en el encuentro con el Siervo cuya venida es anunciada.

Los relatos fundacionales permiten al culpable dar forma a sus expectativas, significar simbólicamente a la persona esperada: puede nombrarla, reconocerla cuando aparezca y expresarle su petición. ¿De quién se trata? La fenomenología de la confesión concluía con una tensión: por un lado, sugería que el perdón procedería en primer lugar de la víctima, al tiempo que exponía el origen del perdón como una voz, que “no es indudablemente menos que una persona, en cuanto que es fuente de personificación”²³. La investigación hermenéutica aclara la perspectiva: si bien la víctima puede desempeñar el papel simbólicamente designado, ella no es la única. Además, es en la medida en que este papel se perfila simbólicamente que la víctima podrá perdonar, ejerciendo así un poder que va mucho más allá de ella: perdonará como portavoz del perdón.

La dialéctica del concepto y del símbolo será retomada y ampliada bajo la forma del círculo hermenéutico de explicación y comprensión, de distanciamiento y pertenencia. Los trabajos sobre la interpretación del sujeto actuante pueden leerse como el establecimiento de un marco que sigue apuntando al paso hacia una poética filosófica, que exprese la liberación efectiva del hombre.

Si hay algo nuevo que surge de la dimensión hermenéutica de la investigación, es el reconocimiento de la temporalidad de la experiencia: el perdón no es reducible a la vivencia inmediata del encuentro, este está presente como horizonte y dinamismo de todo el proceso. Lo hemos visto en la duración del recorrido por las instituciones, en el que las personas se alejan del yo culpable y se acercan al yo perdonado. Esto no es ajeno a la experiencia de leer un relato en el que el lector se refigura. Sin embargo, la relación entre el paso por las instituciones y la intriga textual sólo se explorará en la última obra de Ricoeur.

3 - La posibilidad de un perdón efectivo

Esto me lleva a *Caminos del Reconocimiento*. Esta será mi conclusión, en forma de obertura. Por primera vez, se cruza el umbral del encuentro, pasando de la esperanza a la presencia del perdón. Este libro es un estudio del concepto de reconocimiento en

²² P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté II*, 493-494.

²³ P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 604.

tres etapas: el reconocimiento como *identificación* de algo o alguien, el *reconocimiento de uno mismo* como sujeto y autor de las acciones de una vida, y el *reconocimiento mutuo* en forma de gratitud compartida.

Esos caminos nos llevan de la forma activa del reconocimiento a su forma pasiva. La identificación es activa. El autorreconocimiento es a la vez activo, en la reminiscencia por la que el hombre se unifica por sí mismo, y pasivo, en la parte milagrosa que constituye la reminiscencia. Por último, la gratitud es esencialmente pasiva: es aquí donde se hace explícito el perdón.

Esos caminos pueden considerarse una nueva odisea, más larga que la anterior, que comienza en la esfera del conocimiento y continúa más allá del umbral del encuentro, en la esfera de la mutualidad. Para el reconocimiento como identificación, el reto consiste en superar la prueba del no saber: con el tiempo, las cosas y las personas cambian. Ricoeur evoca aquí a Proust y una escena de *El tiempo recobrado*, en la que el narrador se esfuerza por reconocer a personas que han envejecido.

Esta pregunta nos remite a la cuestión aún más delicada del autorreconocimiento, como sujeto activo enfrentado al enigma de mantener unidos los actos de una vida en la que se entrelazan lo peor y lo mejor. Entre las dos formas de reconocimiento, hemos pasado de una temporalidad que es la marca de la finitud humana -el envejecimiento y la muerte- a otra que lleva la marca de la culpa -el mal. La relación entre finitud y culpabilidad ya no se plantea simplemente en términos de paradoja especulativa, como ocurría en la *Filosofía de la voluntad*, sino en términos de diferencia de temporalidades. La temporalidad vinculada a la finitud del hombre es la dialéctica ya nombrada por Agustín de *distensio* e *intensio*. Es esta dialéctica la que se rompe bajo los golpes de la culpa. La cuestión de su restauración es la del perdón.

Es en este punto donde Ricoeur establece dos lugares en los que el perdón ya está teniendo lugar. Por un lado, está en la reconexión con las promesas “en las que culturas enteras y épocas particulares han proyectado sus ambiciones y sueños, promesas donde muchas son promesas no cumplidas. También de éstas soy el continuador deudor”²⁴. El hombre se libera de sus traiciones al vincularse a estas promesas, que le abruma y le interpelan. Por otra parte, el perdón se produce cuando las personas ayudan a otras de su entorno a redescubrir sus propias capacidades humanas. Ricoeur cita el trabajo de Amartya Sen sobre la lucha contra la pobreza honrando las capacidades fundamentales de las personas. Juntos, reconectar con las promesas del pasado y trabajar para que otros reconecten con sus capacidades humanas es la marca de una mayor realización del perdón en el mundo y en la humanidad. De este modo, toma cuerpo aquello que en los relatos era sólo simbólico, y con demasiada frecuencia se reducía a la persona de la víctima: los hom-

²⁴ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance* (Gallimard, Paris 2004) 214.

bres que hicieron las promesas que nos han sido legadas a lo largo de los años y a través de la traición, y los hombres desfigurados por la miseria que aspiran a ser reconocidos como hombres a pesar de lo que ya ha sido destruido en ellos. Algunos están muertos, otros siguen vivos, pero como testigos vivos del mal que nos afecta a todos. Acoger a unos y a otros, y renovar nuestra relación con ellos, a unos según la promesa, a otros según la justicia, he ahí la forma amplia de acoger el perdón, más allá de la víctima.

Me gustaría añadir aquí dos cosas: la primera tiene que ver con la ecología. Volvemos a la dimensión cósmica que tiene el perdón en los relatos fundacionales. Lo encontramos aquí en relación con los pobres: son ellos quienes más sufren las alteraciones climáticas; el cuidado ecológico va así de la mano de la justicia. La segunda se refiere a la víctima, y es una crítica que se puede hacer a la obra de Ricoeur, desde dentro de su propia obra, a partir de esos *Caminos*: las víctimas están muy poco presentes, y su punto de vista era casi exclusivamente el del culpable. Sin embargo, la dimensión del perdón que emerge aquí nos muestra que la víctima, antes que el culpable, está concernida por el perdón, a través del doble proceso de reconexión con las promesas y las capacidades. A un nivel más profundo, se plantea la cuestión de cómo una persona que ha sido víctima de una agresión puede encontrar en el perdón un recurso que le permita seguir siendo fiel a la promesa de ser ella misma, aceptando al mismo tiempo el carácter desfigurado por la agresión como el nuevo carácter que ahora le es propio. Este es, sin duda, un aspecto esencial del perdón.

Más allá de esta cuestión, la búsqueda de reconocimiento encuentra un horizonte que, a su vez, revela que no está impulsada en primer lugar por una dinámica de lucha, como considera Axel Honneth, sino por “estados de paz”, como los llama Luc Boltanski. Aparecen en particular durante las ceremonias festivas de intercambio, ceremonias que Ricoeur compara con el gesto de Willy Brand en el gueto de Varsovia, un gesto público de petición de perdón. Estos estados de paz son raros; no eliminan la lucha, pero sí su motivación: la lucha ya no está fundada en la violencia, sino en la alegría. Esta alegría es el signo del perdón vivido.

El perdón ya no es meramente escatológico; se experimenta de hecho, desde lejos cuando se manifiesta en un encuentro o en una nueva institución, y a lo largo y ancho, en el secreto de las conciencias o como incógnito en la consideración. Su alteridad sigue apareciendo en este parpadeo, introduciendo una nueva temporalidad ordenada a estos acontecimientos: el intercambio del perdón establece a los interlocutores en la mutualidad y en el reconocimiento recíproco de su carácter único e insustituible. Se establece la distancia justa, que es el secreto de la amistad fiel y, más ampliamente, de toda relación respetuosa. La desproporción del perdón, antes de ser una fuerza contra el mal, es el soporte de toda relación feliz y de las instituciones que la hacen posible.

El perdón aparece en el encuentro de dos personas que comparten, por un momento, la alegría de ser humanos, sencillamente y a pesar de todo. Al mismo tiempo, es la di-

námica que nos permite recordar y alegrarnos de tal encuentro, y que nos hace esperar volver a vivirlo, actuando para que siga siendo posible a pesar del mal que se interpone constantemente en su camino. ¿No es éste el secreto de la alegre sencillez por la que Ricoeur expresa su gratitud a Francisco de Asís y a sus hermanos, expresada en el exergo de *Caminos del Reconocimiento*: “A Frans Vansina, fraile menor, “mi más antiguo amigo”?

Referencias bibliográficas

- CAUSSE, G.: *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricoeur*, Kimé, Paris, 2014.
- ARENDT, H.: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York, 1963.
- JASPERS, K.: *La culpabilité allemande*, Editions de Minuit, Paris, 1964.
- PONS, S.: *Apartheid, l'aveu et le pardon*, Bayard, Paris, 2000.
- RICOEUR, P.: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000.
- RICOEUR, P.: *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris, 1967.
- RICOEUR, P.: *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Points, Paris, 2009.
- RICOEUR, P.: *Parcours de la reconnaissance*, Gallimard, Paris, 2004.

El don, una cuestión del pensamiento. Un camino filosófico¹

Giuseppe Fidelibus²

Filosofía / Artículo científico

Citar: Fidelibus, G. (2025).

El don, una cuestión del pensamiento. Un camino filosófico. *Foro de Teología y Filosofía*, 1, pp. 23-36.

Recepción: 01/12/24

Aceptación: 02/05/25

Resumen

El artículo propone un recorrido filosófico sobre la lógica del don, mostrando cómo esta excede la racionalidad de la necesidad y del intercambio. A partir de Adorno, Parménides, Agustín, Guardini, Nietzsche y otros pensadores, el texto reconstruye el modo en que la noción de don revela una forma distinta de pensamiento, centrada en la persona, la libertad y la gratuidad. Frente a la decadencia contemporánea del “arte de dar”, el autor destaca que el don implica reconocer al otro como sujeto y acoger la verdad como gracia. Esta economía oblativa redefine la relación entre pensamiento, libertad y salvación.

Palabras clave: Libertad - Necesidad + Personalidad - Amor.

Abstract

This article offers a philosophical exploration of the logic of gift-giving, emphasizing its difference from the rationality of necessity and exchange. Drawing on Adorno, Parmenides, Augustine, Guardini, Nietzsche and others, the text traces how the notion of the gift discloses a distinct order of thought rooted in personhood, freedom, and gratuitousness. Against the contemporary decline of the “art of giving,” the author underlines that the gift requires recognizing the other as a subject and receiving truth as grace. This

¹ Simposio Salta (ARG) – octubre 2024. Estoy muy feliz por esta oportunidad que me brinda la Universidad Católica de Salta, “la linda”. Agradezco cordialmente al Magnífico Rector Ingeniero Rodolfo Gallo Cornejo y al Prof. Maximiliano Llanes por esta invitación que me honra después de haber emigrado a Argentina junto a mi familia en 1968. Lo considero un verdadero “don/regalo” y todo lo que diga no será más que la expresión de mi agradecimiento hacia una tierra que considero literalmente “mi segunda patria”, donde aún vive una parte de la descendencia de mi familia.

² Università degli studi G. d'Annunzio, Chieti-Pescara, gfidelibus@unich.it

oblative economy reframes the relationship between thought, freedom, and salvation, opening a renewed path for philosophical reflection.

Keywords: Freedom - Need + Personality - Love.

Premisa

Ti ho fatto un piccolo pensiero (pensé en vos) se dice en Italia cuando se da -o se entrega- un regalo/don (obsequio) a alguien. La yuxtaposición que crea esta forma de hablar entre el simple gesto ordinario del don y el orden del pensamiento nos brinda una virtuosa ocasión y una provechosa perspectiva para las reflexiones que ofrezco aquí a vuestra atención. No encuentro fuente filosófica más adecuada -al menos que yo conozca en la filosofía contemporánea- para contextualizar eficazmente este camino que me propongo que un pasaje de *Minima Moralia* (aforismo 21) de T.W. Adorno (1951), sobre el don a la luz de las formas de su decadencia actual; merece ser leído completo:

Los hombres desaprenden el arte de dar. Hay algo absurdo e increíble en la violación del principio de intercambio. A menudo, incluso los niños miran con recelo al dador/obsequiador, como si el regalo no fuera más que un truco para venderles cepillos o jabón. Por otro lado, se ejerce la *charity* (caridad), la mesurada beneficencia que esconde programáticamente las heridas visibles de la sociedad. En su ejercicio organizado, el impulso humano ya no tiene el menor lugar: de hecho, la donación se combina necesariamente con la humillación, a través de la distribución, el cálculo exacto de las necesidades, en el que el beneficiario es tratado como un objeto. Incluso las donaciones privadas han caído al nivel de una función social, a la que se asigna una determinada suma del propio presupuesto y que se cumple de mala gana, con una evaluación escéptica de los demás y con el menor esfuerzo posible. La verdadera felicidad del don/regalo -continúa el frankfurtense- está toda en la imaginación de la felicidad del destinatario: y esto significa elegir, tomarse el tiempo, descentrarse, pensar en el otro como un sujeto: lo contrario del olvido. Ya casi nadie es capaz de todo esto. En el mejor de los casos, regalás lo que te gustaría para vos, pero de una calidad ligeramente inferior. La decadencia del dar/regalar se expresa en la dolorosa invención de los objetos de regalo, que ya presuponen que no se sabe qué regalar, porque, en realidad, no se tienen ganas de hacerlo. Estos bienes no expresan relación como sus adquirentes: al final de los estantes desde el primer día. Comparada con la vergüenza de los regalos habituales, esta intercambiabilidad es aun relativamente más humana, ya que al menos permite al otro darse lo que quiere, aunque estamos en

las antípodas del regalo. Ante la mayor abundancia de bienes accesibles incluso a los pobres, la decadencia del don podría dejarnos indiferentes y las consideraciones al respecto parecen sentimentales. Pero incluso si, por abundancia, el don se hubiera vuelto superfluo... Quien ya no da, seguiría sufriendo por la falta del don. Aquellas facultades irremplazables que no pueden florecer en la celda aislada de la pura interioridad, sino sólo en contacto con el calor de las cosas, decaen en sí mismas (se deprimen). Un frío helado se apodera de todo lo que se hace, la palabra amable que no se dice, la atención que no se practica. Este frío helado –concluye Adorno– repercute en última instancia en aquellos de quienes emana. Toda relación no deformada... En la vida orgánica misma, es un don/regalo. Aquel en quien la lógica de la coherencia paraliza estas facultades, se transforma en cosa y se hiela³.

Caducidad del don o deterioro y detrimento del sujeto en formas “objetivas”: ¡gran desafío! El tema no es el consumismo sino, en todo caso, sus raíces. Se nos permite, en cambio, repensar la “decadencia del don” en nuestro tiempo caracterizada en relación con el objeto (rebajada al nivel de una función social, degradada a mera “caridad” extemporánea), pero sobre todo en relación con el sujeto (el beneficiario es tratado como un objeto, se transforma en cosa y se congela). La indicación propositiva que nos viene del frankfurtiano es la de trabajar con el pensamiento –¡ir contra la moda!– desde un “arte de dar” cuya norma es “pensar en el otro como un sujeto: lo contrario del olvido”. Coesencial al arte de dar será, entonces, la memoria como una “relación no deformada” en la que el sujeto (el impulso humano) –una vez liberado de la lógica humillante de la distribución, así como del cálculo exacto de las necesidades– regresa a su destino original: “la felicidad”. La “fría” cosificación del sujeto es, por tanto, la cuestión que Adorno plantea junto con la comprobada “decadencia del don” regida por la “ficción” tanto en el regalo como en la regresión objetiva de su sujeto legítimo. Tampoco la lógica de la coherencia (la ética *in primis*) –para Adorno– no podrá liberarlo, ya que es precisamente de ella de la que se trata de liberar el don en el momento de su “humillación” en las formas de la “distribución”, del “cálculo exacto de las necesidades” y de su “función social”. La lógica de la coherencia y la del don nos parecen, ya aquí, incomparables. El segundo se nos presenta inmediatamente como referido a un orden de pensamiento excluido del primero. Para captar el principio normativo, el *germen patógeno* que preside la “desactivación”, en el don, de “pensar al otro como sujeto”, nos vemos obligados a remontarnos filogenéticamente a un contexto muy antiguo en la historia del pensamiento...

³ ADORNO, T. W., *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Ed. Einaudi, Torino, 1954, aforismo 21.

I. Génesis y términos del problema – Antigüedad

La imposibilidad del don en el contexto de su impensabilidad normativa: así podríamos resumir los términos del problema en la formulación dada por los textos que marcan el nacimiento histórico de la racionalidad filosófica. De ello nos da cuenta inmediatamente Parménides, al inicio de su poema *Sobre la naturaleza*, estableciendo las condiciones de pensabilidad y expresabilidad del Ser como inengendrado, imperecedero, entero, inmóvil y sin fin:

¿qué origen, en efecto, buscarás para él? ¿Cómo y de dónde habría crecido?... ¿Qué necesidad le habría obligado a nacer, antes o después, si proviniera de la nada? Por lo tanto, es necesario que sea un todo o que no sea nada. Tampoco otorgará la fuerza de una certeza de que algo nace junto al ser. Por eso ni nacer ni morir le concedió la Justicia (δίκη), librándolo de cadenas, pero sujetándolo firmemente. La decisión respecto a tales cosas reside en esto: “es” o “no es”. Por lo tanto se decidió, como es necesario (ἀνάγκη), que se debe abandonar un camino porque es impensable (ἀνόητον) e inexpressable (ἀνώνυμον), porque no es la vía de la verdad, y en cambio, la otra vía es, y es... En efecto, la inflexible necesidad (κρατερή ἀνάγκη) lo mantiene en las ataduras del límite, que lo confina por todas partes⁴.

La palabra clave aquí es ἀνάγκη (necesidad, calificada como inflexible -κρατερή) repetida varias veces en referencia a δίκη (Justicia). En esta unión léxica identificamos el núcleo de la cuestión que nos interesa: la (diosa) Justicia coincide con la Necesidad (junto con Moira, Sorte, la diosa del Destino) donde δίκη es la ley y norma del ser y del pensar; ahora bien, el camino por el que Parménides llega a la Verdad (ἀληθείς) se sitúa bajo el signo de Justicia-Necesidad. Fuera de estas condiciones (norma) de pensabilidad, el Ser-Verdad es impensable e inexpressable, es decir, fuera del orden del pensamiento: así, la lógica y la posibilidad misma del don están deslegitimadas en el nivel de su concebibilidad misma en el espacio del pensamiento, ahora reabsorbido en el de la “Necesidad inflexible”. Observo inmediatamente que no se trata aquí de negar la práctica habitual de dar en la civilización antigua entre los hombres de la época, sino de buscar en el pensamiento antiguo un espacio de sentido en su forma de concebir al hombre, su presencia y conocimiento de sí mismo y del mundo. Sobre esta cuestión, debemos resignarnos a registrar cómo la visión parmenidea dictó la ley en aquella civilización, elevando a norma de pensamiento lo que las religiones proponían en las diversas formas culturales: el λόγος

⁴ Cfr. PARMÉNIDES, *Fragmentos*, Ed. Gredos, Madrid, 2007.

mismo de los filósofos preside la vida de los hombres y del mundo en términos de una Justicia que es “Necesidad inflexible”. La intransigencia formal de esta norma es la ley de la razón en su ejercicio dentro del mundo. El espacio del pensamiento es, por lo tanto, estructural y ontológicamente reabsorbido en un orden de significado normativamente excluido de la posibilidad misma del don; frente a la Justicia-Necesidad es simplemente un término (y un fenómeno) sin sentido. La sentencia del Eléata es inapelable: ella “que castiga grandemente, posee las llaves que abren y cierran...(es) ley y justicia divinas” y como tal preside el mundo y a los hombres que lo habitan. El “don” no es “pensamiento” y la “necesidad” se sustrae al don, decretando su expulsión -deslegitimadora- del espacio del λόγος en su coesencialidad con la verdad. Análogamente, el espacio mismo de lo divino se fundamenta y legitima precisamente en virtud de su inaccesibilidad a la lógica del don. La angustia resultante del hombre antiguo, en su heroísmo épico, está bien descrita en la epopeya de la tragedia griega. Tanto los héroes del mito como los personajes de la tragedia comprometen su vida a la inmortalidad, sin el don de la verdad y bajo las leyes de hierro de un destino necesario e imperturbable. En efecto,

el hombre de la antigüedad –observa R. Guardini– no va más allá de los límites del mundo. Su sentimiento de vida, su imaginación, su pensamiento se mantienen dentro de esta estructura y no se molestan en preguntar qué podría haber afuera o arriba (...) Conoce el poder del destino, soberano de todo, incluso de los dioses supremos; la autoridad de la justicia y la razonabilidad de un orden que regula y dirige cada acontecimiento. Pero todas estas omnipotencias no están de cara al mundo: constituyen el orden supremo del mundo (...) Platón... No se separa del mundo, sino que concibe como elemento eterno del mundo el bien que, más allá de las ideas, descubre como verdadero y definitivo: el bien sigue siendo para él un más allá en el todo supremo. El motor inmóvil de Aristóteles, como sustancia, confirma un estado de cosas similar al Uno de Plotino, que de él se desprende: el hombre antiguo, por tanto, no conoce ningún punto externo al mundo (...) el mundo se siente como divino... Lo divino es el primer y misterioso elemento del mundo⁵.

La filosofía griega deja en herencia a la historia del pensamiento el problema y la cuestión de una verdad del mundo liberada del régimen férreo de la necesidad ciega y por una justicia que ponga en cuestión, al mismo tiempo, la libre iniciativa del hombre y, a título prominente, la de un Dios alejado de las leyes impersonales impuestas por los ciclos del eterno retorno y, más significativamente, de un libre coadjutor de la libertad salvífica del hombre, ciudadano de este mundo.

⁵ R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, Guadarrama, Madrid 1963 21-25.

2. Un Dios-hombre: el don como persona del pensar.

“Una cosa -observa Agustín en *De civitate Dei* conversando con los paganos- no es recta porque es rígida (*durum*), ni sana porque es estúpida (insensible *quia stupidum est, ideo sanum*)”. La dureza y la inflexibilidad de la diosa Necesidad (*ἀνάγκη*) no parece ser una rica norma de pensamiento sino más bien el principio de su debilitamiento (*stupidum*). Esto no se demostró ni con un ritmo dialéctico férreo ni con el rigor de la coherencia moral, sino más bien con la ocurrencia de un regalo inesperado e impredecible: “El *Logos* se hizo carne y vive entre nosotros”. La noticia de un Dios hecho hombre, personalmente experimentable y encontrable en los intersticios temporales del mundo y de la historia humana: noticia explosiva, se diría:

de esta manera, así lo comunica Agustín a los intelectuales paganos, esos círculos cerrados (*circuitus illi*: ciclos del eterno retorno-palingenesis) ya han sido dismantelados (*iam explosi sunt*) como absurdos, porque con ellos se argumenta que el alma necesariamente (necesario) volverá a las mismas desventuras⁶.

Las limitaciones mitopoéticas, metafísicas, cosmológicas y religiosas a las que se encontraban encadenados hombres y divinidades quedan destrozadas por el eco de tales noticias, irreductibles a cualquier forma de gnosís filosóficamente refinada. La ley incondicional del don se anuncia como la consistencia universal del mundo universal, asume una persona en el mundo como si estuviera libre del mundo:

sin duda -comenta nuevamente R. Guardini- Dios está también en el mundo, ya que por él el mundo se crea, se mantiene y se completa; pero Dios no pertenece al mundo y es soberano ante él. Esta independencia tiene sus raíces en la autenticidad de su absolutez y la pureza de su persona (...) Esta soberanía se manifiesta fundamentalmente a través de la creación (...) Que en la libertad de la omnipotencia, sin necesidad interna alguna y sin dato externo alguno, por la soberanía del Verbo, de la nada, coloca al mundo en su esencia y en su realidad⁷.

El mundo está ahora puesto bajo el signo de la libertad, ya no en la necesidad: en él se atestigua la libertad de una omnipotencia cuya soberanía regala una personalidad de pensamiento que, al mismo tiempo que “da vida y aliento a todo”, ofrece también

⁶ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, L. XII, cap. 20.

⁷ R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, 28.

a los humanos el camino histórico hacia la verdad en Persona. Junto con la de Dios, la imagen misma del hombre en el mundo natural cambia, para la realización satisfactoria del hombre antiguo.

La imagen europea del hombre -nuevamente Guardini en un texto de 1935 sobre Europa- está determinada de manera más profunda por el cristianismo. Se basa en la influencia de la acción salvadora de Cristo, que liberó al hombre del hechizo de la naturaleza y le dio una independencia de la naturaleza y de sí mismo, que nunca podría haber alcanzado desde el camino de un desarrollo puramente natural, porque se basa en esa soberanía sobre el mundo en el que Dios mismo se sitúa. Pero la misma independencia hace posible también una mirada, una cercanía a este mundo es un dominio sobre él, que el hombre no podría haber logrado de otra manera⁸.

El señorío del hombre sobre el mundo viene a través del don de la persona soberana de la Verdad de Dios sobre el mundo: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”. Si el camino parmenídeo hacia la verdad está bajo el signo de *δίκης ἀνάγκη* (Necesidad de Justicia), ahora es la verdad misma la que hace justicia al mundo y a la historia en el don mismo de su Persona. Así la norma universal del ser y del pensar viene a coincidir con la persona misma de este Don cuya ley es -en definitiva- ley de libertad: “conocerás la verdad y la verdad te hará libre”; y nuevamente: “De su plenitud todos hemos recibido gracia sobre gracia. Porque la ley fue dada por Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo”. En otras palabras -y con referencia a Adorno- en el orden del don (Gracia) el pensamiento “no da descuentos” ya que no hay cuentas para devolver tanto que va más allá de las leyes de hierro del cálculo: ahora *δίκη* (Justicia) se libera de la rígida inflexibilidad de la *ἀνάγκη* (Necesidad) y se coloca en el orden del don (Gracia) en el que la libertad encuentra el derecho de la personalidad. De ello se deduce que la dimensión *oblativa* del don, si bien califica la persona misma de Dios (cuyo Espíritu es propiamente llamado don), califica la propia pensabilidad de cada don/regalo y su titularidad personal: “dar un pensamiento” es dar un don, a título personal. Para ser “realizado”, implica de hecho la persona de quien lo da y de quien lo recibe como un “*unicum*” inintercambiable (“No se aceptan cambios” - Adorno): la persona del don ahora encarna el “arte del regalo” adorniano. “Dar cosas” es una especificación del “darse” como pensamiento-del-otro (“pensar al otro como sujeto” - Adorno). Beneficiario y donante son dones en su plenitud de significado y en el dominio de su libre persona. Precisamente en el acto de dar como persona que piensa se exponen al mismo tiempo la artificialidad del “truco de venta” y la hipocresía de la “caridad medida”. Agustín lo menciona en su dramática controversia con el obispo Julián, de olor a herejía pelagiana

⁸ Guardini, R., *Escritos políticos*, Ed. Palabra, Madrid, 2011.

(último legado del pensamiento platónico-helenístico en el contexto cristiano - de un monje bretón del siglo cuarto!); su perspicaz observación es la siguiente:

Éste es el veneno oculto y horrendo de vuestra herejía: queréis que la gracia de Cristo esté en su ejemplo y no en su don (*gratiam Christi in exemplo eius esse, non in dono eius dicentes*) diciendo que los hombres se vuelvan justos por su imitación y no por la administración por él del Espíritu Santo que los lleva a imitarlo y que él ha derramado de la manera más rica sobre su pueblo⁹.

Don: no sólo un ejemplo a imitar sino una conmovida y conmovedora oblación de sí mismo, en cuerpo y alma, en toda su persona. En esta perspectiva del significado, la economía del don - así personificado - va más allá de cualquier moralismo en su coherencia lógica (el «veneno» del que habla Agustín: «Aquel en quien la lógica de la coherencia paraliza estas facultades, se transforma en cosa y se huela» –Adorno). No, ahora el bien no será cuestión de “hacerlo” -por coherencia- sino de actuar de tal manera que estemos dispuestos a recibirlo (o a haberlo recibido) como un regalo de otras personas; esto también significará tratar al otro como una (fuente de) don en persona. Esta *persona*, no su entidad, constituye de hecho la *ratio/logos* de todo regalo-don, dada también su “objetividad” física: es precisamente en ella donde se realizan la proximidad, la libertad y el dominio.

La pauta de la existencia histórica -señala Guardini en el mismo texto citado- no es el eterno retorno de las cosas, el ciclo del devenir, el pasar y el volver a ser, sino esa ir-repetibilidad de la persona, de la decisión y de la acción, que enseña el cristianismo y que determina no sólo el tiempo, sino, a través de él, también la eternidad (...) El hombre de la era cristiana tiene, respecto al hombre antiguo, una dimensión adicional de espíritu y de alma; una capacidad de sentir, una creatividad del corazón y una fuerza para sufrir, que no provienen del talento natural sino de la familiaridad con Cristo¹⁰.

Así el autor explica también la diferencia de pensamiento que adquirió la Edad Media, respecto a la antigüedad, en virtud de ese acontecimiento y sin ningún “mérito” de orden moral. C. Péguy lo reitera: “a diferencia de nosotros, que tenemos el Dios que no merecemos, se puede decir que el mundo antiguo no tenía los dioses que merecía”. Ahora bien, el talento natural, en cuanto al don, se dispone en sentido negativo: no tener objeción a recibirlo antes que sentir la necesidad de merecerlo por coherencia e irreprochabilidad ética. ¡Hay gloria para todos en la economía del Dios-Don!

⁹ SAN AGUSTIN, *Réplica a Juliano*, Ed. B.A.C., Tomo XXXVI, Madrid, 1985.

¹⁰ GUARDINI, R., *Escritos políticos*, Ed. Palabra, Madrid, 2011.

3. Necesidad y don. El resurgir camaleónico del problema el Mundo Moderno

Con el hombre moderno y su pensamiento volvemos -de otra manera- a la raíz de la pensabilidad o no del don. En uno de sus valiosos ensayos de 1996 sobre el siglo veinte, Alain Finkielkraut -refiriéndose a H. Arendt- describe la disposición afectiva característica del hombre moderno con el término “resentimiento”. “Resentimiento contra “todo lo que se da, incluso contra la propia existencia”; resentimiento contra “el hecho de que uno no es el creador del universo, ni de sí mismo”. Dado-don: el resentimiento hacia él caracteriza al hombre moderno, en su relación originaria con el mundo y consigo mismo como creado. La libertad cae así en un “autoteísmo” excluido de cualquier conexión y en la pretensión de ser “autosuficiente”, evaluando cada acción o relación en términos de poder: la libertad así debilitada se mide en términos de éxito, de logro y autorealización, en lugar de ofrecimiento de sí. Cualquier ayuda del otro está previamente deslegitimada hasta el punto de la enemistad (“El infierno son los otros” – Sartre). La pérdida de todo significado de la relación dada aísla y congela al ciudadano del mundo en una soledad escalofriante y, en última instancia, funcional al poder de la mentalidad dominante. Todo se vuelve intercambiable y subordinado a la arbitrariedad más despreocupada y aleatoria: no la gracia del don sino un “confortable infierno” presidido por una “divertida desesperación” en el que lo que cuenta es la complicidad colectiva del goce temporal, más que el compañerismo en un viaje del conocimiento de uno mismo y del mundo. “Impulsado por este resentimiento fundamental de “no ver ningún significado en el mundo tal como se le ofrece” – concluye Finkielkraut – el hombre moderno “proclama abiertamente que todo está permitido”. Un hombre así, ahora emancipado del don de la realidad, así como del Don de Dios, ya no tiene nada que pedir a un supuesto “arte del donar/dar”: su frecuentación del universo (social no menos que cósmico) es lo impersonal, de un cibernauta turista que deambula en una especie de “tecnocosmos” que sólo la ciencia y la tecnología pueden garantizarle gobernar, sin “ver ningún significado del mundo tal como se le ofrece”. Así, la actual “necesidad” de la ciencia imita tecnológicamente la forma filosófico-religiosa de la “necesidad”: a diferencia de esta última, sin embargo, la primera logra el debilitamiento de la libertad como connotación esencial del don, no mediante una negación deslegitimadora sino más bien mediante una retirada resentida; una especie de “poslibertad” que Finkielkraut llama “nihilismo del resentimiento”. Lo que de él se deriva -en correspondencia con el antiguo “parricidio de Parménides”- es otro parricidio que sustrae la paternidad a Aquel que personificó e introdujo en la historia la concebibilidad misma del don en términos de libertad.

Nada -comprendemos ahora desde Guardini- es más falso que la opinión de que el dominio moderno sobre el mundo en conocimiento y tecnología debía lograrse luchando contra el cristianismo, quien querría mantener al hombre en una sujeción inerte. Lo cierto es lo contrario: el enorme riesgo de la ciencia y la tecnología modernas, cuyo alcance percibimos con profunda ansiedad después de los últimos descubrimientos, sólo ha sido posible sobre la base de esa independencia personal que Cristo dio al hombre. De la misma raíz proviene la intensidad de la conciencia histórica occidental.

Este “parricidio” sobre Cristo se ejerce precisamente en la modalidad (y a través) del resentimiento por el don dado. Pero será bueno escuchar la elocuente voz filosófica del padre del nihilismo para identificar nuevamente el problema en su estado actual:

Un día -leemos en *La Gaya Ciencia* de Nietzsche- el viajero cerró una puerta detrás de sí, se detuvo y lloró. Luego dijo: ‘Esta inclinación, este impulso hacia lo verdadero y lo real, lo invisible, lo cierto, ¡cómo lo odio! ¿Por qué me persigue este golpeador oscuro e impetuoso? Me gustaría descansar, pero no me deja. ¡Cuántas cosas me inclinan al desplazamiento! Para mí hay jardines de Armida por todas partes: y por eso siempre nuevas laceraciones y nuevas amarguras del corazón. Tengo que mover de nuevo mi pie hacia adelante, este pie cansado y herido: y como tengo que hacerlo, a menudo miro con enojo las cosas más bellas que no lograron demorarme, ya que no supieron detenerme’¹¹.

¡No sólo resentimiento sino “odio”! Este “impulso hacia lo verdadero y lo real, lo no aparente, lo cierto” surge también como un “don” que pide una correspondencia y un abandono que se resiste a la inacción, una libertad presa de todo posible disfrute temporal. ¿Dónde y cómo encontrar la posibilidad de experimentar el don de la verdad, de lo real y de lo cierto en términos pensables y reconocibles para el hombre tan herido y cansado -como repite a menudo el Papa Francisco- de su propia libertad “parricida”? Es el mismo grito de Nietzsche en su *Zaratustra* el que nos da cuenta de ello, y nos ofrece algunos indicios: “No me gusta vuestra fría justicia y a los ojos de vuestros jueces siempre brilla para mí el verdugo con su fría espada. Decís: ¿dónde se encuentra la justicia que es amor y tiene ojos para ver? Inventa para mí, pues, el amor que trae consigo no sólo todas las penas, sino también todas las culpas”¹². Nietzsche profeta de la persona de Cristo -la justicia que es amor y tiene ojos para ver-. Sí, por la pretensión que hizo resonar en la historia: no sólo ser y revelar, como hombre, la paternidad Divina sino,

¹¹ NIETZSCHE, F., *La Gaya Ciencia*, Ed. Gredos, Madrid, 2009, L. IV, af. 309.

¹² NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Ed. Alianza, Madrid, 1ra Parte, “De la fría justicia”, 2003.

al mismo tiempo, revelarla en-persona como “el amor que lleva sobre sí no sólo todas las penas, sino también todas las culpas”, Cristo Hijo del Padre; nosotros, hijos en el Hijo. Así, la *δίκη*-Justicia parmenídea encuentra un lugar específico y completo en el espacio normativo del don (de uno mismo): lo que Agustín llamó precisamente *ordo amoris*. Si -desde la inspiración paulina- “el amor es plenitud de la ley” (*plenitudo legis dilectio*) es porque ha encontrado su personalidad jurídica legítima en el don de Aquel “que carga sobre sí no sólo todas las penas, sino también todas las culpas”. La verdadera felicidad del don consiste y está enteramente en vista de la felicidad del otro: es decir, en la recomposición -a partir de las culpas y de las penas- de toda su subjetividad de pensamiento en la propiedad y competencia incondicionales de sus actos. La felicidad -repitió Agustín a los paganos que habían erigido altares en el foro donde poder venerarla como a una diosa- no es Dios, sino su donarse a los hombres, que se disponen libremente a recibirlo en la fe (la justicia es ahora fe en Ese Hombre) en la que el hombre sólo se realiza dejándose amar por Aquel que “cuida” (*si-da-pensiero*) de él. Se reabre así plenamente la posibilidad de una economía de la donación como cuestión de pensamiento economía de la salvación *pro nobis*.

El hombre -observaba J. Ratzinger en su *Introducción al cristianismo* de 1968- no llega verdaderamente a sí mismo por lo que hace, sino por lo que recibe. Está obligado a esperar el don del amor y sólo puede acoger el amor en forma de donación gratuita. No puedes «hacer el amor» solo, sin el otro; en cambio tienes que esperarlo, recibirlo como donación. Y uno no puede llegar a ser plenamente humano si no es siendo amado, dejándose amar. Puesto que el amor representa para el hombre la posibilidad más alta y al mismo tiempo la necesidad más profunda. El elemento más necesario es al mismo tiempo el más libre e inevitable, se sigue que el hombre, para obtener la “salvación”, está predestinado a recibirla. Si niega someterse a esta ley, es decir, a aceptar este don, se arruina y se destruye a sí mismo. Una acción de espíritu absolutamente autónomo, que quisiera construir la existencia humana únicamente desde su iniciativa propia, sería una contradicción en los términos¹³.

Un don así, como todas las grandes cosas de la vida, no puede estar predeterminado en un conocimiento previo (*a priori*), sólo se lo puede encontrar, y sencillamente reconocer, para desde allí reconocerse a sí mismo.

¹³ RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969.

Sugerencias para no concluir

Hay, por tanto, una economía de pensamiento en el don que debe ser -especialmente en filosofía- bien observada y meditada en el nivel de la experiencia actual. Nos podemos proponer nuevamente un trabajo análogo. Hasta el momento veo tres de sus dimensiones destacables y desarrolladas que me gustaría compartirles esquemáticamente: una «reveladora»/positiva (en cuanto al sujeto y la razón en sus respectivos actos), otra «oblativa» (en cuanto a libertad, en su forma emblemática que es el martirio) y lo que yo definiría como «generativo»/creativo (vinculado al fenómeno comunitario y en la perspectiva de la virginidad y la pobreza). Les transmito lo que, mientras tanto, considero una especie de manifiesto explicativo de tal trabajo y que les dejo. Lo tomo del teólogo suizo del siglo veinte H.U. Von Balthasar, en su ensayo más filosófico entre sus ciclópeas obras de pensamiento: *Verdad del mundo* (*Wahrheit der Welt*), de 1985. Allí leemos:

Independientemente de que infinitas cosas no interesen al intelecto, este intelecto querrá, suponiendo que sea el de alguien que ama, saber del amado tanto como la persona quiera comunicarle. Sería desagradable y repugnante para él querer investigar en secreto los misterios de la amada, misterios que le oculta, presumiblemente con buenas razones, que serán siempre las razones del amor. Una ansiedad cognitiva que arranca todas las pantallas sin consideración pronto mataría el amor. Buscaría la medida del amor en sí mismo, fuera del amor, e impondría así al amor una medida extraña. Pero el amor no tolera medida alguna; el amor mismo es la medida de todas las cosas. La verdad es la medida del ser, pero el amor es la medida de la verdad. Y el pecado consiste en anteponer la medida de la verdad a la medida del amor. Al contrario, el amor tiene su alegría en tomar la medida del conocimiento de la mano del amado. En cuanto a lo que no se sabe y lo que no se comunica, el amor no se preocupa, porque basta que el amado lo sepa. Asimismo, basta que Dios ame, que Dios posea la verdad eterna. No se vuelve más cierto porque yo, una criatura, también lo sé. Y si Dios quisiera ver, en este conocimiento también de la criatura, un enriquecimiento de su gloria, si Dios quisiera que su criatura compartiera también el conocimiento de su verdad, yo agarraría esta verdad con ambas manos, pero mucho más porque Dios quiere que lo sepa, más que porque me dé un gran placer saberlo. O, más precisamente: estaré complacido porque sé que es la alegría de Dios que lo sepa¹⁴.

¹⁴ BALTHASAR, H.U., *Verdad del mundo*, Ed. Encuentro, Madrid, 1985.

Filo-sofía o ciertamente amor a la sabiduría. Pero en la economía del don lo que era “filo-sofía” ahora se convierte, con tanto gozo, en “filio-sofía” (hijo-sabiduría); sí, sabiduría-de-los-hijos.

¡Gracias por el pensamiento, o claramente por el don, es decir, ustedes mismos que aquí me leen!

Referencias bibliográficas

- ADORNO, T. W., *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Ed. Einaudi, Torino, 1954.
BALTHASAR, H.U., *Verdad del mundo*, Ed. Encuentro, Madrid, 1985.
FINKIELKRAUT, A., *La humanidad perdida. Ensayo sobre el s. XX*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1998.
GUARDINI, R., *El ocaso de la Edad Moderna*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1963.
NIETZSCHE, F., *La Gaya Ciencia*, Ed. Gredos, Madrid, 2009.
PARMÉNIDES, *Poema sobre la Naturaleza*, en Zubiría M., *El poema doctrinal de Parménides*, ed. bilingüe, Ed. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2016.
RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969.
SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, Ed. B.A.C., Madrid, 1958.

Don y sacrificio, o Gracia y economía. Perspectiva teológica de un debate en fenomenología.

Octavio Groppa¹

Teología y Filosofía / Artículo científico

Citar: Groppa, O. (2025). Don y sacrificio, o Gracia y economía. Perspectiva teológica de un debate en fenomenología. *Foro de Teología y Filosofía*, 1, pp. 37-64.

Recepción: 01/12/24

Aceptación: 02/05/25

Resumen

La noción de donación que Husserl introdujera en su teoría del conocimiento siguió un largo derrotero en la fenomenología. El problema de la donación y su reducción fenomenológica en la intuición categorial es análogo a la cuestión teológica del Misterio de Dios en tanto se revela. Un Dios que se revela es un Dios que se *da*. Los Padres de la Iglesia distinguían, en este sentido, entre la Trinidad *inmanente* y la Trinidad *económica*.

Se da una continuidad entre trascendencia y economía y ello exige pensar cómo la recibimos, la interpretamos y la gestionamos. El trabajo ofrece una reflexión en torno a este pliegue entre trascendencia e inmanencia revisando las posiciones de autores como Heidegger, Derrida, Marion, Milbank y Agamben.

Palabras clave: Don, fenomenología, teología, revelación.

Abstract

The notion of *givenness* that Husserl introduced in his theory of knowledge followed a long trajectory in phenomenology. The problem of givenness and its phenomenological reduction in the categorial intuition is analogous to the theological question of the Mystery of God insofar as it reveals itself. A God who reveals himself is a God who gives himself. The Church Fathers distinguished, in this sense, between the immanent Trinity and the economic Trinity.

There is a continuity between transcendence and economy. This requires thinking about how we receive, interpret, and manage this donation. The work offers a reflection on this

¹ Universidad Católica de Salta, vogroppa@ucasal.edu.ar.

fold between transcendence and immanence by reviewing the positions of authors such as Heidegger, Derrida, Marion, Milbank, and Agamben.

Keywords: Gift, Phenomenology, Theology, revelation.

Introducción

Existen varias vinculaciones semánticas entre el lenguaje teológico y el económico. San Anselmo hablaba del sacrificio del Hijo como el *pago* que debió hacer para satisfacer la deuda que el hombre había contraído por el pecado. En la oración del Padrenuestro decíamos “perdona nuestras *deudas*” (tal como reza la versión latina). El *crédito* se vincula con el acto de confianza o fe y el a-creedor es la persona que cree en el deudor. Hablamos de *bienes económicos* o, incluso, del *sacrificio* que se realiza al entregar un bien valorado a cambio de otro. La teología distingue la Trinidad inmanente y la Trinidad *económica*. San León Magno habla de la Navidad como de un “*admirabile commercium*”².

El autor de la carta a los Efesios habla de la “economía del misterio” (Ef 3,9), que es el “misterio de su voluntad” (Ef 1,9) que nos fuera revelado para “la economía del fin de los tiempos” (1,10), esto es, para su administración en este tiempo último. En los Padres de la Iglesia *economía* es el plan salvífico de Dios y –sobre todo– su gestión o *dispensatio*, revelada en Jesucristo.

Existe, además, un conjunto de términos que asocian la economía con el sacrificio. La relación se advierte en la etimología de algunas palabras que utilizamos en este campo. Edouard Jourdain señala al respecto que *sell* tiene su raíz en el germánico *saljan*, que significa “entregar en sacrificio a una divinidad”. A su vez, *bugjan*, de donde deriva *buy*, era “redimir”, esto es, comprar a alguien para liberarlo de su condición de esclavo o cautivo. El castellano “pagar” deriva de “pacificar, apaciguar”, pues se usaba para evitar venganzas³. Decimos “gracias” y contestamos “de nada”, para significar que no queda deuda pendiente. *Ghilde*, de donde deriva *geld* (dinero, en alemán) remitía en la época galo-germana a una asamblea en torno a una comida sacrificial⁴. En hebreo, “sangre” se dice *dam*, y su plural es *damim*, de donde derivará “dinero”⁵.

² Se podrían mencionar muchos otros términos usados en ambos campos. Véase G. TODESCHINI, “Au ciel de la richesse : Le cœur théologique caché du rationnel économique occidental”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 74/1 (2019) 1-24, <https://doi.org/10.1017/ahss.2019.137> (consulta: 29/10/2025).

³ Véase E. JOURDAIN, *Teología del capital* (V. Goldstein, Trad.; La Cebra, Buenos Aires 2024) 40.

⁴ Véase E. JOURDAIN, *Teología del capital*, 27-28.

⁵ Véase E. JOURDAIN, *Teología del capital*, 37.

Por lo demás, la escritura, el dinero y los sacrificios aparecieron en las comunidades humanas cuando estas se volvieron sedentarias. Los cazadores nómades no requieren dinero pues carecen de propiedades y viven de lo que la naturaleza les da. Recién con la agricultura y la domesticación aparecerán la necesidad de registrar contablemente lo acumulado –ya no hace falta andar ligero de equipaje–, y enseguida, el medio de cambio. El sacrificio de un animal a los dioses supone la entrega del propio esfuerzo que significó criarlo, cuidarlo, alimentarlo. Es decir, una práctica parecida a la del *potlatch* que considera Mauss a partir de las investigaciones de Malinowski. En ese caso no se trata de un don, sino de un comercio, pues de esa manera se procura aplacar a los dioses o volverlos propicios, para que los frutos económicos (la cosecha) crezcan⁶. En cierto sentido, el sacrificio podría ser interpretado como la autolimitación que los seres humanos se dan tras haberse hecho con una de las atribuciones de los dioses, que es dominar la vida. Tal práctica restituye simbólicamente el equilibrio entre dioses y hombres.

Por otra parte, la tierra no era concebida como propiedad, sino como lugar de la familia. Por eso no podía ser vendida o expropiada. Un deudor no pagaba su pasivo con sus bienes, sino con su persona. Se volvía esclavo⁷. La propiedad desarraigada de quienes la habitaban supone ya el sujeto que se desentiende de su ligamen con la naturaleza y su pertenencia familiar y la mira a distancia como a un objeto. Es un individuo, que podrá convertir incluso la tierra “de los ancestros” (recibida “en herencia”) en mercancía.

Evidentemente, tantas homologías no son ocasionales o casuales. La cuestión del don y del intercambio constituyen experiencias fundantes de toda relación interpersonal y por tanto ameritan una reflexión fenomenológica. Desde nuestro involuntario nacimiento, pasando por nuestra crianza, educación, desarrollo personal y económico, hasta nuestra muerte, somos la arena del juego entre don e intercambio, gracia y sacrificio, teología y economía.

* * *

Hay una doble faz: misterio y economía. Misterio es lo propiamente teológico, y en la reflexión sobre Dios será lo que más tarde la teología asociará a la “Trinidad inmanente”. Pero el Dios invisible se vuelve visible en su imagen o impronta (Hb 1,3). De tal forma, la Trinidad económica es la Trinidad inmanente.

Butner sostiene que existen dos miradas respecto de cómo se vinculan en la literatura teología y economía: una ejemplar y otra genealógica⁸. En la primera se inscriben

⁶ Véase M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (2.^a ed.; Presses Universitaires de France, Paris 2012) 110-111.

⁷ Véase M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 93.

⁸ Véase D. G. BUTNER, “The Trinity in the Theology of Economics”, *Faith & Economics* 76 (Fall 2020) 29-42.

autores que proponen a la Trinidad como modelo de sociedad⁹. En la otra están quienes creen encontrar en los desarrollos de la teología trinitaria la clave para entender las instituciones modernas¹⁰.

Giorgio Agamben ha señalado que, en el derrotero secularizador de Occidente, la economía no ha perdido su vocación salvífica. En todo caso, solo ha olvidado su ligamen y antecedente teológico. En su “genealogía teológica de la economía y el gobierno” procura mostrar que la constitución política y la gestión económica en el mundo moderno tienen raíces que pueden remontarse a conceptos teológicos que se creían superados. En cualquier caso, para el filósofo italiano –y dando vuelta de algún modo la tesis *schmittiana* acerca de que los conceptos de la teoría del estado moderna son conceptos teológicos secularizados– todos –desde los Padres de la Iglesia a los filósofos políticos modernos– hablan de política.

Existen además otras aproximaciones a la cuestión planteada. La corriente de la *Economic Theology*¹¹ ha investigado las raíces y vinculaciones teológicas de muchos conceptos económicos, analizando incluso el capitalismo como una forma de religión secular. Al respecto, Schwarzkopf sostiene que es necesario distinguir en este campo entre *conceptos*, *instituciones* y *formas de organización* económicos y las vinculaciones teológicas que cada uno de estos niveles tiene¹².

Este artículo pone el foco principalmente en la mirada fenomenológica del problema, para luego evaluar el enfoque genealógico. Entiendo que una clarificación en aquel nivel puede explicar el porqué de tantos encuentros semánticos y terminológicos entre ambas disciplinas. Pretende, por tanto, situarse en un paso anterior a la aparición de los conceptos económico-teológicos. Para recorrer este camino revisaremos cómo trataron la cuestión los autores más conspicuos del debate: Martin Heidegger, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, John Milbank y Giorgio Agamben.

⁹ Véase L. BOFF y A. ORTIZ GARCÍA, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad* (Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1990); E. CAMBÓN, *Vivir la Trinidad: Pistas para una nueva sociedad* (Ciudad Nueva, Buenos Aires 1998); E. CAMBÓN, *Trinidad: ¿modelo social?* (2.ª ed. para América Latina, corregida y actualizada; Ciudad Nueva, Buenos Aires 2018).

¹⁰ Véase G. AGAMBEN, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2008), D. LESHEM, *The Origins of Neoliberalism. Modeling the Economy from Jesus to Foucault* (Columbia University Press, New York 2016).

¹¹ Véase R. NELSON, *Economics as Religion* (pp. 227-236; en línea: https://doi.org/10.1007/978-94-011-1384-7_14) (consulta: 29/10/2025); R. NELSON, “What is «Economic Theology»?”, *The Princeton Seminar Bulletin* XXV/1 (2004) 58-79, S. SCHWARZKOPF (Ed.), *The Routledge Handbook of Economic Theology* (Routledge, Taylor & Francis Group, London 2020b).

¹² Véase S. SCHWARZKOPF, “An introduction to economic theology”, en *The Routledge Handbook of Economic Theology* (pp. 1-15; 2020a).

Ser olvidado y re-velado

A partir de la idea de intuición dadora de sentido que Edmund Husserl introdujo como concepto fundamental en su teoría del conocimiento¹³, la noción del don siguió un largo derrotero en la fenomenología. Heidegger fue el primero en desarrollar la cuestión más allá de lo planteado por el fundador esta corriente. Apenas mencionaremos de modo muy sintético algunas notas sobresalientes del pensamiento de este autor en lo relativo a nuestro tema.

Según Heidegger, la ontología clásica y la moderna han llevado a un “olvido del ser”, esto es, a pensar el ser al modo de los entes¹⁴. Lo que ocurre en su perspectiva es que si bien el ser se muestra en el ente, se mantiene “en retiro”. Ese “retiro del ser” marca la “diferencia”. Por el contrario, lo que habría hecho la teología es pensar a Dios bajo el modelo de la metafísica griega, y entonces lo identificó con el ser supremo. Pero ese no es el “Dios divino”; esto es, el Dios vivido existencialmente, el que nos hace rezar, arrodillarnos, danzar¹⁵, como podría ser el Dios de la revelación bíblica. Dios, por tanto, no debe ser confundido con el ser. A esa confusión de niveles que no respeta la diferencia entre ser y ente la llamó “onto-teo-logía”¹⁶.

El filósofo alemán intentó pensar esta diferencia como donación en su conferencia *Tiempo y Ser*¹⁷. El Ser se da: “hay” ser, así como “hay tiempo” (*es gibt Sein, es gibt Zeit*). El ser se da como temporalidad, pero el tiempo no funda el ser. Recíprocamente, el tiempo “permanece constante en su pasar”¹⁸, sin ser un ente. El ser no es “decible” o “pensable”. “El ser como don no queda al margen del dar. El ser, el estar presente, se transfigura. Como dejar-estar-presente pertenece al desocupar, como don de éste queda retenido en el dar. El ser no es. El ser se da como “el desocupar del estar presente”¹⁹. Esta noción de ser como “desocupar” supone un resto que queda luego de ir despejando las notas (esencia) de los entes y se acerca demasiado a la concepción hegeliana (de hecho, en el párrafo siguiente lo citará).

¹³ H. INVERSO, “Del misterio de la trascendencia a la maravilla de la donación: El enigma en La idea de la fenomenología de Husserl”, *Universitas Philosophica* 35/71 (2018) art. 71, en línea: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph35-71.tdeh> (consulta: 29/10/2025).

¹⁴ Véase M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia* (Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago 1957), M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo* (1.ª ed., 4.ª reimp.; Alianza Editorial, Madrid 2006).

¹⁵ Véase N. A. CORONA, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios* (Biblos, Buenos Aires 2002).

¹⁶ Véase M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*.

¹⁷ Véase D. BARRETO GONZÁLEZ, “El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción”, *Revista Laguna* 18 (2006) 35-47.

¹⁸ Véase M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser* (Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago 1962), en línea: <https://www.philosophia.cl> (consulta: 29/10/2025).

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, 6.

La concentración en el ser como presencia, del cual derivaría todo afán de productividad, tiene su comienzo para Heidegger en la metafísica griega, que moldeó la cultura occidental y que hemos heredado. Nos acercamos aquí quizá al punto más próximo al tema que nos ocupa:

Pero ¿de dónde nos tomamos el derecho a caracterizar al ser como estar presente? La pregunta llega demasiado tarde. Porque esta acuñación o modelación del ser hace largo tiempo que está decidida sin nuestra intervención ni siquiera nuestro mérito. Consiguientemente, estamos atados a la caracterización del ser como estar presente. Semejante atadura nos obliga desde el inicio de la desocultación del ser como algo decible, esto es, pensable. Desde el inicio del pensar occidental con los griegos todo decir del «ser» y del «es» está guardando memoria de la determinación, que vincula al pensar, del ser como estar presente. Esto vale también para el pensar que gestiona la más moderna técnica e industria, si bien todavía, por supuesto, sólo en un cierto sentido. Desde que la técnica moderna ha implantado la vastedad de su dominio sobre la entera faz de la tierra, no sólo giran en torno a nuestro planeta los *sputniks* y su cortejo de vástagos, sino que el ser como estar presente en el sentido de lo que cuenta como un *stock* de mercancías, como un depósito calculable de utilidades disponibles habla ya uniformemente a todos los habitantes de la Tierra, sin que quienes moran en las zonas no europeas de ésta sepan propiamente de ello ni tan siquiera puedan saber de la procedencia de semejante determinación del ser. (Los menos amigos de un tal saber son, manifiestamente, los industriosos promotores del desarrollo, que hoy se afanan por poner a los llamados países subdesarrollados a la escucha de esa apelación del ser que habla desde lo más propio de la técnica moderna.)²⁰.

Los griegos pensaron el ser desde la presencia, desde el ente, pero no pensaron en cambio el “darse” del ser, el cual se retira a favor del don. A este dar que da su don lo denomina *destinar*. Tal destinar se retiene a sí mismo “en cada caso a favor de la perceptibilidad del don”²¹.

En el destinar del destino del ser, en la regalía del tiempo se muestra un apropiarse, un super-apropriarse, que lo es del ser como presencia y del tiempo como ámbito de lo abierto en lo que uno y otro tienen de propio. A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca copertenencia, lo llamamos: *el acaecimiento* [*das Ereignis*]²².

²⁰ M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, 6-7.

²¹ M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, 8.

²² M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, 16.

Desde este acontecimiento o *Ereignis* reciben tiempo y ser su determinación, así como el dar y su don. Pero tal acontecimiento se retira, “no se desoculta”. En un juego de palabras típico de su forma de hacer filosofía expresa: “el acaecimiento apropiador se expropia (...) de sí mismo (...) A la apropiación del acaecimiento apropiador como tal pertenece la expropiación. Por ella no se abandona el acaecimiento apropiador, sino que preserva su propiedad²³.”

Evidentemente, la frase no puede entenderse desde una lógica analítica. El “acontecimiento apropiador” es el manifestarse que hace de lo manifestado algo propio. Pero, a su vez, este manifestarse conlleva una pérdida o “expropiación”. Implica una trascendencia. Esa es la paradoja: lo propio (*eigen*), la “propiedad” o identidad se preserva no en una clausura, sino en el ir y remitir más allá de sí.

En síntesis, para Heidegger, el don se da en el tiempo, marcando el “destino del ser”. El ser es concebido en la diferencia con el ente, que es presente. El ser se da temporalmente y el tiempo deja presentarse al ser en los entes, pero lo propio de ambos se da sobre un fondo que se retira, lo *Ereignis*.

El carácter “destinal” del ser que marca la “historia del ser” parece tener cierta connotación gnóstica o estoica, en cuanto este destino del ser se manifiesta (aunque no exista una voluntad detrás) en las épocas del mundo. En cualquier caso, la cultura tecnocientífica –que se da en esta dimensión *económica*– supone el “olvido del ser” que es la preocupación principal del pensador alemán.

Don que no da

Innombrable

Con Jacques Derrida la cuestión del don da un giro. Toca el tema en varias de sus obras, pero sobre todo en *Dar (el) tiempo. La moneda falsa*²⁴. El filósofo franco-argelino expresa allí algunas claves típicas de su pensamiento. Su crítica a la fenomenología husserliana parte de negar la unidad de la conciencia en tanto dadora de sentido, es decir, la noción de la constitución significativa y representacional del objeto. Esto es porque todo sentido está “embargado” por la otredad²⁵. Antes que la constitución de la idea de yo o del otro, se nos da algo irrepresentable que es una presencia no constituida del otro o, en otras palabras, una presencia como ausencia. Una huella anterior a toda significación y lenguaje predicativo.

²³ M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, 18.

²⁴ Véase J. DERRIDA, *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa* (C. de Peretti, Trad.; Paidós Ibérica, Barcelona 1995).

²⁵ Véase E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (3.ª ed.; Sígueme, Salamanca 1995).

Pero si se da en tanto ausencia, entonces el don en cuanto tal es im-posible. Derrida comienza la obra citada analizando el trabajo clásico sobre el don de Marcel Mauss²⁶. El antropólogo francés analizó allí las prácticas de comunidades organizadas en torno a una “economía del don”. En ellas, la recepción del don puede significar la contracción de una deuda. Regalar revela poder, brinda honor y reconocimiento social. Como se puede deducir, en la interpretación de Derrida esto no constituye un don en absoluto. Pues en la medida en que el don es usufructuado, en la medida en que puedo estar agradecido por el presente recibido, o bien, del otro lado, puedo disfrutar del regalo hecho, entonces ello conlleva ya algún tipo de “remuneración” o satisfacción de un deseo o necesidad. En tanto esa satisfacción supone ya una representación e interpretación en “mi mundo” entonces el don ha desaparecido. De nuevo, el don no puede manifestarse sino indirectamente como ausencia, como huella. Un don que se mostrara “se anularía de inmediato”²⁷. Es un “secreto”. En el preciso momento en que lo recibiera, lo hiciera *mío*, se desvanecería en tanto don, pues ya entraría en las coordenadas de la economía. Un *presente* puramente gratuito sería en este sentido un oxímoron. Solo quedan su huella y la economía, que es el ámbito del sacrificio –*do ut des*–, de la circulación.²⁸ El don no puede ser representado, precisamente porque *no puede* presentarse. De otro modo, ingresaría en el ámbito de la metafísica y de la causalidad. Sin don, tampoco habrá donante ni donatario.

La suspensión del donatario busca que éste no aparezca como causa final que hiciera del don un efecto. (...) Para Derrida, afirmar la imposibilidad del don reside en el presupuesto de que toda manifestación queda vinculada a la presencia y a la ontología como economía sin pérdida, por ello también, sin diferencia o alteridad²⁹.

La aporía que se sigue es, sin embargo, patente. Un don que no es presente “no se da”. Se trata, al decir de Milbank de una visión “atea” del don³⁰. No obstante, esta interpretación – también hecha oportunamente por Marion – debería ser matizada a la luz de otros escritos de Derrida³¹. Su posición no es necesariamente de negación de Dios, pero es sin dudas peculiar.

Ello, sin embargo, no resuelve la aporía o contradicción. Derrida, en debate con Marion, y leyendo al Pseudo-Dionisio, sostiene que la forma del discurso a ese “don” sin nombre es la alabanza³². Para Derrida, la oración, en tanto se dirige a Dios, en la

²⁶ Véase M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*

²⁷ Véase J. DERRIDA, *Dar la muerte* (Paidós Ibérica, Barcelona 2006) 37.

²⁸ Se trata quizá de una lectura más lacaniana que heideggeriana.

²⁹ D. BARRETO GONZÁLEZ, “El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción”, (*Revista Laguna* 18 (2006) 35-47) 47.

³⁰ Véase J. MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon* (Routledge, London 2003).

³¹ Véase D. BARRETO GONZÁLEZ, “El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción”

³² Véase J. DERRIDA, *Cómo no hablar y otros textos* (4.ª ed.; Anthropos Editorial, Barcelona 2017).

medida en que da un nombre, entra inmediatamente en el ámbito de la presencia. Por el contrario, la alabanza no “se dirige” a. Sin don ni donante, carece de referente. De aquí, también, la dificultad a la que se enfrenta la teología negativa³³. Marion contesta a esta lectura de Dionisio –en el sentido de que su teología apofática estaría finalmente afirmando algo en el orden del ser, de las categorías predicativas y, por tanto, de la metafísica– expresando que la “tercera vía” de este –tras la afirmativa y la negativa para hablar de Dios– es *de-nominativa*. Así juega con la ambigüedad del prefijo, en el doble sentido de “decir (afirmar negativamente)” y “descartar ese decir del nombre”. El nombre llama, pero no define.

La huella del secreto: entre la aporía y la paradoja

De lo dicho se puede advertir la correlación que existe entre ontología, gramática, lenguaje y categorías teológicas fundamentales. En efecto, si el don no se fenomenaliza, lo que parece ser puesto en cuestión es la noción teológica de revelación. Lo cual se vincula asimismo con la estética, el símbolo y la noción de sacramentalidad, temas ampliamente discutidos en la historia de la teología, y en particular en los siglos VIII y IX, y más tarde con la Reforma, en las disputas en torno a la iconoclasia.

Aparece entonces otro de los temas preferidos de Derrida, que es el secreto. El secreto es la contracara de la revelación, tanto a nivel teológico como psicológico.³⁴ Entre el don secreto y lo que se manifiesta parece haber un hiato, más que un pliegue. Como el don no tiene esencia o estructura, no aparece, no se da una articulación entre ambos. Teológicamente, un dios que no se revela, o que lo hace esporádica o caprichosamente es un dios que guarda su secreto. Analizando el mandato de obedecer que Pablo da a los filipenses en Flp 2,12, afirma:

Si Pablo dice “adiós” y se ausenta pidiendo que se le obedezca, en verdad ordenando que se le obedezca (porque no se pide obedecer, se ordena) es porque Dios mismo está ausente, separado, secreto (...) Dios no da sus razones, actúa como le parece, no tiene por qué dar sus razones ni por qué compartir nada con nosotros: ni sus motivaciones, si las tiene, ni sus deliberaciones, ni tampoco sus decisiones. De otro modo no sería Dios, no tendríamos que habérmola

³³ J. DERRIDA, *Cómo no hablar y otros textos*.

³⁴ Un punto en común entre ambos campos es tratado por Derrida (2006). Allí sigue el análisis de Jan Patočka, que distingue dos formas de la religiosidad: orgiástica y de la responsabilidad. La primera tiene que ver con la experiencia fusional y entusiástica; la segunda implica la afirmación del sujeto y la aparición de la ética. El pasaje de la primera a la segunda supone para Derrida una “muerte”, en tanto los mecanismos represivos ordenan e incorporan, pero también excluyen, algunas de las pulsiones previas. Con ello se da un pasaje entre el secreto, el don y la “economía de un sacrificio” (Derrida, 2006, p. 19). Dicho movimiento de “conversión” se habría dado con el platonismo, primero –el mito de la caverna, la afirmación del alma inmortal en la muerte de Sócrates–, y con el cristianismo (que incorpora al platonismo), después.

con el Otro como Dios o con Dios como *radicalmente otro*. Si el otro compartiera con nosotros sus razones, explicándonoslas, si nos hablara todo el tiempo sin secreto alguno, no sería el otro, estaríamos en un elemento de homogeneidad: en la homología, incluso lo monológico³⁵.

Como se puede ver, en esta visión “razón”, “racionalidad”, se encuentran en el mismo campo que ser, ontología, metafísica, gramática, causalidad, fenómeno. De tales premisas es imposible hablar de lo no manifiesto, salvo en el modo de la aporía o la paradoja.

En todo caso, un don que no se muestra sino como ausencia, *puede no ser* una nada, porque el signo de su ausencia abre la posibilidad del reconocimiento, como en el relato de los discípulos de Emaús, que reconocen la presencia del Maestro cuando ya no estaba (Lc 24,31). Pero en la interpretación de Derrida el don solo puede ser reconocido en la huella; nunca como *ente*. Por tanto, tampoco habrá imagen que lo represente. Pero, ¿será acaso realmente un *don*? Pues, si es un don –aunque fuera un *acaso* (un “caso”, algo “caído”; Anders, s. f.)– debe darse en el ámbito del *ser* para ser *real*³⁶.

Debemos conceder que el *secreto* del yo, lo más íntimo de nuestra subjetividad que constituye el tabernáculo santo de nuestro ser personal y centro de nuestras decisiones, parece escaparse –en tanto interior– a la representación, al tiempo y al espacio. Ese carácter está bien acentuado en el planteo del pensador argelino-francés. Pero se da una paradoja, pues una subjetividad sin historia ni memoria redundaría en un decisionismo caprichoso. Y si no hay yo, ¿de quién es la máscara que se presenta en sociedad? La identidad se disuelve en una corriente en la que confluyen la cultura, las interpretaciones, las coordenadas políticas, económicas, sociales.

Derrida nos deja con la paradoja y la pregunta abierta. De nuevo, si no hay don ni donante, ¿de *qué* es la huella? ¿*qué* se reconoce? Si llamamos *Dios* (o *don*) a ese *qué*, en la medida en que se dan en el horizonte predicativo y categorial –al margen de la metafísica y la causalidad– entonces sería un don de intervenciones esporádicas, de irrupciones. Una tal irrupción en el –e interrupción del– fluir de la historia sería un acontecimiento no interpretable y, por tanto, sin sentido. Pues no se trata de un déficit de comprensión de un misterio. No es el caso de un misterio insondable que va siendo progresivamente (pero nunca totalmente)

³⁵ J. DERRIDA, *Dar la muerte* (Paidós Ibérica, Barcelona 2006) 60.

³⁶ En este punto en que se vinculan lenguaje –gramática–, ontología y metafísica cabe citar el análisis de Lonergan: “[A] quello que ha de ser conocido por la inteligencia es lo que se entiende por lo inteligible; el ser es aquello que ha de ser conocido por la inteligencia; por lo cual debe ser inteligible, y no puede estar más allá de lo inteligible o diferir de ello; es más, estamos confinados a esta visión, pues cualquier otra visión nos involucraría en las contraposiciones, las cuales muestran ser incoherentes cuando suponemos que son aprehendidas de manera inteligente y afirmadas de manera razonable. La verdad ontológica es, por tanto, la inteligibilidad intrínseca del ser. Es la conformidad del ser con las condiciones en que es conocido por medio de la indagación inteligente y la reflexión crítica” Véase B. LONERGAN, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana* (F. Quijano, Trad.; Sígueme, Salamanca 1999) 642. El gnosticismo de posiciones como la de Derrida se deduce que para el realismo fuera del ser no hay nada.

conocido. Se trata de no poder hablar por fuera de la ontología y el lenguaje. Es más, si se manifestara, sería para el hombre un fenómeno puramente aleatorio.

Esto nos llevaría a la desconexión de las (supuestas) palabras o dones que daría ese don reconocido en la huella, pero que no remite a; una palabra sin hablante. De lo cual se sigue la dificultad para hablar de la historia y la memoria. Volvemos al origen. Sin don, donante, ni donatario, lo que termina poniéndose en entredicho no es ya la cuestión de Dios, sino la unidad de la consciencia que Husserl había puesto como donadora de sentido. Por esta vía, lo que queda en entredicho es el sujeto. Por supuesto, el tercer término del terceto kantiano –el mundo– también desaparecerá transformado en pura retórica. Pero a menos que consideremos que Derrida (y otros autores posmodernos con él) no pretende hacer afirmaciones con sentido *real*, es decir, con algún tipo de referencia *en el mundo*, sino solo escribir literatura, entonces no podemos aceptar la disolución de los términos del problema.

Pero quizá sea esto pedirle demasiada coherencia lógica a un pensamiento que busca exponer las aporías, sugerir, pero que termina siendo él mismo aporético. La cita siguiente deja abierta la puerta para una interpretación diferente. Hablando de cómo trata Heidegger la cuestión teológica (de la que tampoco puede hablar, dado que se negaría a hablar de Dios predicativamente, esto es, en el orden del ser), que no menciona la oración (a diferencia de otros exponentes de la teología negativa, como Dionisio o el maestro Eckart) ni adónde se dirige la teología (esto es, al acto de fe), afirma:

Se puede leer en eso un signo de respeto por la oración. Respeto por las temibles cuestiones que provoca la esencia de la oración: ¿puede, debe, una oración dejarse mencionar, citar, arrastrar en una demostración ella misma arrastradora, *agógica*? Quizás no debe. Quizás debe no hacerlo. Quizás debe hacer al contrario. ¿Hay criterios externos al acontecimiento mismo para decidir si Dionisio, por ejemplo desnaturalizaba o por el contrario llevaba a cabo la esencia de la oración citándola, y en primer lugar escribiéndola para Timoteo? ¿Hay derecho a pensar que, en tanto puro dirigirse, al borde del silencio, extraña a todo código y a todo rito, y así a toda repetición, la oración no debería nunca ser apartada de su presente por medio de una notación o por el movimiento de un apóstrofe, por una multiplicación de los «dirigirse»? ¿Que cada vez no tiene lugar más que una vez, y que no debería ser consignada jamás? Pero es quizás lo contrario. Quizás no habría oración, posibilidad pura de la oración sin lo que entrevemos como una amenaza o una contaminación: la escritura, el código, la repetición, la analogía o la multiplicidad -al menos aparente- de los «dirigirse» la iniciación. Si hubiese una experiencia puramente pura de la oración, ¿habría necesidad de la religión y de las teologías, afirmativas o negativas? ¿Habría necesidad de un suplemento de oración? Pero si no hubiese suplemento, si la cita no plegase la oración, si la oración no plegase, no se plegase a la escritura, ¿sería posible una teología? ¿Sería posible una teología?³⁷.

³⁷ J. DERRIDA, *Cómo no hablar y otros textos*, 58.

No existe alternativa. En la medida en que el evento se manifiesta, ya está en el orden de la ontología y de la interpretación. Aún la huella es objeto de interpretación. Más aún: en la medida en que no hay fenómeno aparente y distinto, *sobre todo ella* es interpretación. Pero sería una interpretación que remite a un exceso im-pre-visto, in-comprensible, a un más allá de la circulación y la clausura de la economía y el sacrificio. Pero en tal caso hay trascendencia y, por qué no, revelación, don y donante. Como lo expresa Milbank, el don solo cobra sentido en el marco de una reciprocidad de excesos³⁸.

El punto es entonces cómo comprender la mediación. Derrida no lo plantea con este término, pues su pensamiento se concentra en la interpretación y la gramática, y se detiene más bien en los sentidos que se abren y las paradojas que se dan en cada caso, antes que en analizar si existe algún criterio (hermenéutico, pero, en última instancia, gnoseológico o metafísico) para discernir entre las interpretaciones posibles. En tanto vivimos en un mundo económico, no existe para él un pliegue que vincule don y economía, don y sacrificio. Pero él sí se decide por ciertas interpretaciones; con lo que podemos inferir que Derrida tiene efectivamente un criterio (que no revela del todo, que no nos da, y prefiere jugar con el secreto).

Donación y revelación

Jean-Luc Marion contesta la posición de Derrida con una visión del don que sí se da. Al igual que los iniciadores de la fenomenología, también procura superar la metafísica y su deriva onto-teológica. El problema de Dios, por tanto, será tratado por él fuera del marco de la ontología (Marion, 2010). A su entender, tal esquema no solo constriñe a Dios por el ser, sino que tampoco es del todo compatible con la revelación bíblica. La experiencia religiosa, por el contrario, es la experiencia de un diálogo, de un tú a tú, de una llamada y una respuesta que no puede ser objetivada y reducida al campo del ser y la razón. El modo para hablar de Dios no puede ser –de nuevo– sino el de la paradoja, del que aparece sin ser una mera apariencia, del invisible que se vuelve visible sin perder su invisibilidad³⁹.

La propuesta de Marion consiste en una reversión del movimiento kantiano. Si para Kant el Yo constituye intencionalmente su conocimiento a partir de una intuición (sensible) del fenómeno, para Marion se da una donación que se muestra por y desde sí misma, mucho antes de que pueda ser reducida a la inmanencia por una conciencia intencional. El

³⁸ Véase J. MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*.

³⁹ Véase J.-L. MARION, *Givennes & Revelation* (Oxford University Press, Oxford 2016).

sujeto asume un rol primordialmente pasivo, en tanto donatario. Tanto es así que ya no será más “sujeto”, en el sentido del Yo trascendental kantiano, para convertirse en un *adonado*⁴⁰. En todo caso, el planteo kantiano puede valer para los fenómenos “pobres” en intuición o simples, como la matemática, pero no sirve para pensar la fenomenalidad en cuanto tal.

Sin embargo, para que el don se dé –esto es, para que aparezca o se haga pres-ente en el orden del ser– hace falta que la donación (y con ella, el donante) desaparezca. Que el don se dé en “régimen de reducción” significa que hay que poner entre paréntesis al donante, a la donación, e incluso al donatario, para pensarlo.

Marion considera (coincidiendo hasta cierto punto con Derrida), que desde el punto de vista fenomenológico no se puede plantear la cuestión del donante, pues, si lo hubiera, debería desaparecer para que el don se muestre. Uno de los casos prototípicos es el de la obra de arte. El soporte de la pintura –la tela, el marco– desaparece a la mirada del espectador que recibe la obra. Se da, por tanto, una pasividad fundamental a partir de un desbordamiento o *saturación* de las categorías del entendimiento, mediante la cual la belleza se muestra, el fenómeno se manifiesta⁴¹. Ese exceso nos dice que lo que se da es siempre mucho más que el don en tanto recibido, pues es el adonado quien culmina categorizando o dándole “forma” a ese don en el marco de su horizonte.

Otro caso es el de la herencia. Es preciso que muera el progenitor para que se dé la herencia y exista un heredero. Asimismo, el donante anónimo –como el que participa de una campaña solidaria de recaudación de fondos– cumple también con el rasgo del donante “reducido”. Finalmente, el amor a los enemigos es quizá el paradigma más claro: el del don que se da a sabiendas de que será rechazado. Ya no queda ni la satisfacción personal del don dado.

Pero, del otro lado, el donatario también debe desaparecer, pues de lo contrario quedaría en deuda y ya no sería el receptor de un don. Si el don se volviera *presente*, si se sustantivara en tanto don, marcaría con su peso al receptor. Para darse, el don debe estar “fuera de sí”. Movimiento de éxodo. Debe darse –paradójicamente– sin estar presente. A pura pérdida, sin registro contable alguno.

Finalmente, el don no se reduce en verdad a objeto alguno. Tal situación se observa entre el poder y las insignias, entre el darse a otro y la corporalidad o en el dar la propia palabra. La palabra solo puede darse por terminada cuando hubo finalizado su obra. De otro modo, queda abierta, y lo que se da en ella siempre la excede. El don se muestra, pero no se fija ni se limita en lo que muestra. Sacramentalidad del don.

Se da por tanto, una “triple *epojé*”, del donante, del donatario y del don.

⁴⁰ Véase J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (3.^a ed.; Quadrige – PUC, París 2005).

⁴¹ Véase J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*.

De tal operación, la reducción del don a la donación y de la donación a sí misma no se cumple a pesar de la triple objeción elevada por J. Derrida, sino más bien *gracias* a ella: en efecto, las pretendidas “condiciones de imposibilidad del don” (ni donatario, ni donante, ni objeto donado) se volverían precisamente las condiciones de posibilidad de su reducción a la pura donación, por una triple *ἐποχή* de las condiciones trascendentales del intercambio económico⁴².

El don, entonces, no consiste en dar un objeto, sino en la *donabilidad*, la capacidad de dar. Lo que recibe el “adonado” no es un presente del que pueda gozar. El don aparece cuando él mismo (se) da. El don recibido es el don de dar⁴³. Tal es en teología la misión del Espíritu Santo, que no da un objeto, sino “el dar, el dar en sí mismo, el acto, el arte y el secreto de dar”⁴⁴. En Él coinciden el don y el donar, que es un dar-se.

Lo propio del don consiste en el hecho de que cuanto más perfectamente se cumple, y por tanto cuanto más entrega con perfecto abandono y sin retorno lo que da –el don *datum* irreversiblemente puesto a disposición del receptor–, más el donante y con él el proceso del don deben retirarse de la presencia, desaparecer de la evidencia óptica (o incluso objetiva) del don dado, desaparecer de la escena del don, despojado ahora del propio don dado que lo abrió⁴⁵.

Siguiendo a Guillaume de Saint-Thierry, concluirá que la condición de posibilidad de la revelación no es la razón (como suponían los modernos), sino el amor. Se da la paradoja de que la revelación “aparece” o puede ser recibida cuando es querida, cuando es amada⁴⁶ (Marion, 2016). Para decirlo de otro modo, la revelación depende de la decisión de la fe, pero esta está en rigor movida por el Espíritu de Dios (Véase Jn 6,44).⁴⁷

Sin la decisión hermenéutica, no hay nada para ver, nada para creer y nada revelado. En lo que concierne a la revelación, el que quiere ver sin tener que creer no ve nada. Clemente de Alejandría concebía la *gnosis* genuina de este modo: “No hay conocimiento sin fe, ni fe sin conocimiento, como tampoco hay Padre sin Hijo”⁴⁸.

⁴² J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 8.

⁴³ J.-L. MARION, *El ídolo y la distancia: Cinco estudios* (Sígueme, Salamanca 1999).

⁴⁴ J.-L. MARION, *Givennes & Revelation*, 113.

⁴⁵ J.-L. MARION, *Givennes & Revelation*, 114.

⁴⁶ Véase J.-L. MARION, *Givennes & Revelation*

⁴⁷ Marion cita aquí una de las definiciones de revelación que ofrece Agustín de Hipona, en su *Comentario al Evangelio de Juan*: “*Ista revelatio, ipsa est attractio*” (Migne, PL, vol. 35, S. Aurelii Augustini, *In Ioannis Evangelium*, Tractatus XXVI, c. VI, col. 1609, 5.). Todo este capítulo está dedicado a fundamentar el amor como base de la fe.

⁴⁸ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromates*, V, 1,1, ed. A. Le Boulluec, “Sources chretiennes” n. 278 (Paris: Cerf, 1981, p25, citado en Marion (2016).

Y análogamente. “nadie puede ver lo que es revelado (*apokalypsis*) a menos que crea en ello; pero nadie puede creer si no lo quiere, y *nadie puede querer a menos que ame lo que cree y quiera querer*”⁴⁹. Es que “sólo el amor puede arriesgarse” a “reconocer al donante sin conocerlo”⁵⁰.

Por ello, una “economía fenomenológica” reconoce con Basilio de Cesarea que “el camino del conocimiento de Dios parte *del* Espíritu Uno *por* el Hijo Uno *al* Padre Uno”⁵¹, que es el camino espiritual (“ascensional”) del ser humano, en el sentido inverso al de la dogmática.

Este acto muestra entonces una economía salvífica. Por tratarse de un exceso, el don abre la clausura del mundo y la lleva más allá de sí. Lo contrario sería una economía de la condenación (el término es mío), a la que da lugar el mal con su lógica.

En un artículo anterior, Marion expresaba que la lógica del mal radica en su transmisión⁵². Como la moneda falsa, todo aquel que lo padece procura sacarse el sufrimiento de encima, trasladárselo a un tercero. Deseamos exonerarnos, de algún modo, de la responsabilidad que nos cabe por el mal en un mundo en el que Dios ha muerto y toda la responsabilidad recae ahora sobre la humanidad. Pero en ese mismo acto nos volvemos solidarios y sostenemos el mal con su lógica. Al apelar a un contra-mal como forma de expiación entramos en la lógica del sacrificio, retroalimentamos el círculo, y el mal continúa su derrotero. Solo quien es capaz de interrumpir ese dinamismo, de asumir el costo de la pérdida por la moneda falsa, solo un inocente que padece puede salvar de ese encierro sin fin –*l'enfer enferme*– a través del don: *per donum*⁵³.

De nuevo, el don es lo que rompe la lógica del encierro y el sacrificio. De la inmanencia que todo lo agota. Solo un don es capaz de desequilibrar por exceso la contabilidad de culpas y derechos, de débitos y créditos en correspondencia estricta. En el límite, la revelación coincide con el amor, que en teología es llamado Gracia. El amor supone un exceso por sobre las anticipaciones heurísticas de nuestra intencionalidad. Por ello, la única posición para acceder al misterio es la del testigo (*martyr*). Al testigo, Cristo se le muestra como un exceso por sobre sus esperanzas. Pero, de nuevo, se le da no como un presente, sino al testimoniar su entrega (en tanto Don de Dios), esto es, dándose⁵⁴.

Entonces, me permito disentir en un punto con Marion. No es que el don se retira: es que se hace uno –*circumincessio*– con nosotros al donarnos al punto de no poder separar las “dos” fuentes de una misma acción-misión que trasciende.

⁴⁹ J.-L. MARION, *Givenness & Revelation*, 45. Subrayado en el original.

⁵⁰ Véase J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*

⁵¹ BASILIO DE CESAREA, *On the Holy Spirit*, XVIII, 47, PG32, 153b, citado en Marion (2016, p. 115).

⁵² Véase J.-L. MARION, “El mal en persona”, *Communio* 79 (Septiembre/Octubre 1979) 16-28.

⁵³ Lo mismo se da en el inglés *forgive* o en el alemán *vergeben*, como señala Milbank. Véase J. MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon* (Routledge, London 2003).

⁵⁴ Se entiende que el posesivo debe ser interpretado referido a Cristo y al propio testigo que lo testimonia. Considero que con esta precisión posterior, Marion resuelve la crítica de Milbank que identificaba su postura con la de Derrida en relación con el don que no se manifiesta. Véase J. MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*

Perdón y ontología

La cuestión del don que no se fenomenaliza tiene su correlato en la comprensión de la política y del perdón. Es interesante notar que la tematización del perdón es cuestión propia de la tradición judeocristiana. No aparece ni en Grecia ni en Roma. Milbank señala al respecto que en la antigüedad clásica el perdón era solo concebido en sentido negativo, esto es, como indulto de una pena⁵⁵. Por tanto, era atribución del gobernante, pues suponía una interrupción de la justicia. El gobernante estaba en cierto modo por encima de la ley y podía tomar decisiones no ateniéndose a ella, al modo de un estado de excepción.

Este perdón negativo, al no suponer un don de Dios antecedente, tampoco puede concebir una redención de las heridas pasadas. El pasado, en tanto permanece vivo en la memoria, puede ser *en cierto modo* redimido, resignificado, en la medida en que esa memoria es parte de nosotros⁵⁶. Sin esta memoria viva y abierta a un sentido mayor trascendente, se convierte en mera sucesión de hechos clausurados. Pero entonces tiene lugar una nueva aporía: pues en tal caso, la única forma posible del perdón sería el olvido; pero si se olvida no se puede perdonar.

En esta perspectiva, situaciones de impiedad extremas –pensemos en la tortura, en el abuso de menores, o en los campos de concentración– se convierten en *mal radical*. Para Kant, el mal radical es el fundamento o máxima general de nuestra propensión al mal; pero el filósofo alemán también se refiere con esta expresión a la adopción de máximas morales malas, de manera de subordinar la ley moral a las inclinaciones personales⁵⁷. En tanto fundamento, es trascendental y absoluto. El *mal radical* tiene un sentido positivo, a diferencia de la ontología cristiana, que siempre entendió al mal como un déficit de ser (Agustín, Dionisio). Pero entonces el mal cobra una entidad que impide la corrección y se mantiene vivo, al punto de que puede resurgir en cualquier momento. Esta positividad del mal supone un dualismo ontológico y moral⁵⁸.

Tal comprensión del mal se corresponde con el Dios abstracto kantiano (y *derridaiano*), que no puede ser nombrado ni representado. Puro presente, sin historia, relación, memoria, ni futuro⁵⁹ (Manoussakis, 2005).

⁵⁵ Véase J. MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*.

⁵⁶ S. AGUSTÍN, *Confesiones* (A. Encuentra Ortega, Trad., 1-1 online resource; Gredos, Madrid 2016; WorldCat).

⁵⁷ Véase L. RODRÍGUEZ DUPLA, *El mal y la gracia* (Herder, Barcelona 2019).

⁵⁸ J. MILBANK, *Teología y teoría social. Más allá de la razón laica* (Herder, Barcelona 2004).

⁵⁹ J. P. MANOUSSAKIS, "The Revelation according to Jacques Derrida", en I. Sherwood y K. Hart (Eds.), *Derrida and Religion. Other Testaments* (Routledge, London 2005).

Derrida parece mostrar una preferencia por la voz invisible que ordena “Escucha, oh Israel...” o proclama “La ilaha illa ‘llah...” O, para ser más precisos, una preferencia por la trascendencia de la voz sobre la inmanencia de la imagen. Este tipo de preferencia —evidenciada una y otra vez bajo una variedad de rúbricas, ya sea el Otro *infinito*, la justicia *absoluta*, la hospitalidad *incondicional* o el don *puro*— justifica colocar a Derrida (como lo hizo recientemente Giorgio Agamben) en esa tradición de trascendencia que va, siguiendo a Lévinas y Husserl, de regreso a Kant. Pero al seguir esas ideas kantianas como lo infinito, lo absoluto o lo puro, ¿no sacrificamos al final lo que constituye una experiencia humana concreta? Y sin la concreción de la vida humana (que siempre debe ser entendida histórica y corporalmente), ¿no quedamos susceptibles a las abstracciones del fundamentalismo y el fetichismo (por ejemplo, el Corán que es intraducible o la Torá que es intocable)? ¿Y no es todo mal aún más posible una vez que hemos cambiado a la persona por la Idea (incluso si esa es la “idea de Dios”)?⁶⁰.

Entiendo que esta interpretación inmanentista se combina con una idea de política absolutista.⁶¹ De dicha concepción del tiempo, de la memoria y del ser solo puede surgir una noción del mal como principio originario (lo que en términos teológicos sería un dualismo divino y ontológico) y/o como banalidad (Arendt).

Por el contrario, en el cristianismo el perdón tiene un sentido positivo, de superación de la situación de pecado, de redención de la caída. Siguiendo la doctrina de los trascendentales del ser, como el ser es bueno, el perdón positivo se corresponde con el mal como negatividad (en tanto déficit de ser o deformidad). Desde una perspectiva gnóstica o atea, en cambio, se entiende que a partir del mal entendido como positividad le siga un perdón negativo, como atribución de un poder por encima y fuera del orden legal (un estado de excepción, en el sentido de Agamben⁶²).

Además, en el caso cristiano el perdón no es dado por el poderoso, sino por la víctima. Ciertamente, en la medida en que todos somos en algún sentido víctimas podemos perdonar, pero solo una *víctima soberana* puede fundamentar un perdón válido entre hu-

⁶⁰ J. P. MANOUSSAKIS, “The Revelation according to Jacques Derrida”, 320.

⁶¹ Cabe recordar aquí que Heidegger, en su afán por superar la metafísica y la moral, no tiene una reflexión sobre el problema del mal (tampoco del bien). Más aún, el ser tiene un sentido *desde sí*, en tanto se desoculta. En su tristemente célebre discurso de rectorado interpreta el poder y la violencia como una fuerza originaria en la “historia del ser” en occidente (Perretta, 2021). El problema humano sería el de la inautenticidad (en *Ser y Tiempo*) y del “olvido del ser” (en el “segundo” Heidegger). Pero sin una concepción del bien no veo el modo como discernir entre autenticidad e inautenticidad. Su temprano entusiasmo con el movimiento nazi parece hacer juego con esta concepción, del mismo modo que el carácter “destinal” del ser, mencionado en la primera sección. Una historia y destino del ser definido desde sí, impersonal, recuerda, por lo demás, al *hado* estoico, lo cual trae aparejado no pocas cuestiones polémicas en torno a la concepción de la historia, así como de la libertad y responsabilidad humanas.

⁶² G. AGAMBEN, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda* (3.ª ed.; Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2020), en línea: <https://search.worldcat.org/title/1470974777> (consulta: 29/10/2025).

manos⁶³. La “víctima soberana” –un mesías (rey) crucificado– es el principio trascendente que sostiene toda posibilidad de perdón.

En síntesis, al atomismo que disuelve las identidades –Dios, persona, mundo–, imposibilitando en consecuencia la memoria, la historia, el perdón, el pensamiento cristiano opone una noción de identidad personal concebida dialógica y dinámicamente, como memoria y trascendencia.

Nada que revelar: teología y economía como política

Si en las secciones anteriores asumimos una posición fenomenológica, en esta hacemos la lectura genealógica. A propósito de la política, Giorgio Agamben indagó, en una investigación tan imponente como sugerente, en la “genealogía teológica de la economía y el gobierno”⁶⁴. Tomando la tesis de Carl Schmitt, acerca de que “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”⁶⁵, el filósofo italiano remonta la filosofía política moderna a sus raíces teológicas, pasando por el gozne de los autores modernos y llegando hasta los Padres de la Iglesia. Estos, en la perspectiva de Agamben, hacían política bajo el ropaje del lenguaje teológico, es decir, sin advertirlo.

Su argumento central es que la economía y la gestión gubernamental modernas son herederas de una teología que concibe a un Dios trascendente de modo más o menos ocioso, al que la teología católica habría superpuesto una *oikonomía* para justificar su acción en el mundo. La *oikonomía* habría sido por tanto el dispositivo usado para “articular” la noción de Dios entre su ontología y su presencia en la historia.

Ahora, ¿cómo se daría la transición entre los dos sentidos de la *oikonomía* –teológico y en tanto ciencia moderna–, más allá de la homología terminológica? La noción de “providencia” divina sería la clave. Los teólogos cristianos tomaron la idea estoica de *pronoia* y la asociaron a Dios, de modo que la transformaron en un cuidado personal de Él por su creación. Cuando los medievales distinguen entre providencia “general” y “especial” y, luego, la modernidad separe la acción humana de la divina, el papel providencial –que ya carecía de fundamento, siempre según Agamben, trascendente u ontológico– pasará a ser efectuado por la institucionalidad, el sistema político “representativo” y, sobre todo, el mercado.

⁶³ Véase J. MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*.

⁶⁴ G. AGAMBEN, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2008).

⁶⁵ Véase C. SCHMITT, *Teología política* (J. L. Villacañas, F. J. Conde y J. Navarro Pérez, Colab.; Trotta, Madrid 2009).

Un hito en este derrotero se habría dado cuando Hipólito y Tertuliano inviertan la frase paulina de la “economía del misterio”, en el sentido de la misión encargada a Pablo por Dios, y desplacen su sentido para hablar del “misterio de la economía”, en tanto plan de salvación.

Tanto Hipólito como Tertuliano se encuentran enfrentados con adversarios (Noeto, Práxeas) definidos, por ellos, monárquicos, que se atienen a un riguroso monoteísmo y ven en la distinción personal entre el Padre y el Verbo el riesgo de una recaída en el politeísmo. El concepto de *oikonomía* es el operador estratégico que, antes de la elaboración de un vocabulario filosófico apropiado –algo que ocurrirá solo en el curso de los siglos IV y V–, permite una conciliación provisoria de la Trinidad con la unidad divina. La primera articulación del problema trinitario se da entonces en términos “económicos” y no metafísico-teológicos, y por esta razón, cuando la dogmática niceno-constantinopolitana alcance su forma definitiva, la *oikonomía* desaparecerá progresivamente del vocabulario trinitario para mantenerse sólo en el de la historia de la salvación⁶⁶.

Pero el desplazamiento señalado parece ser una interpretación un tanto forzada⁶⁷. En cualquier caso, el “misterio de la economía”, según Agamben, introduce en las procesiones trinitarias la noción que antes se aplicaba a la encarnación y a la revelación de Dios en el mundo. De tal forma, las personas divinas se distinguen por su *praxis* (*oikonomía*), y no por su ontología.

Milbank ha señalado con rigor que si bien puede ser verdadera la interpretación de la “máquina providencial” del estado moderno, es falso que ello se derive de la teología cristiana. Más bien, al contrario, obedece a una interpretación herética de la teología trinitaria⁶⁸. La oposición entre *oikos* y mercado (*chremastike*) o la *polis* que se seguía de las filosofías platónica y aristotélica alcanzaba una síntesis en la eclesiología cristiana, probablemente tomada del estoicismo, donde la iglesia doméstica tenía una tensión a lo común, lo propio (económico) a lo político.

De hecho, la explicación que da el filósofo italiano de la relación entre las personas divinas está equivocada. Afirma al respecto que las tres personas son “anárquicas”, para explicar la igualdad entre ellas. Esta interpretación hace juego con su afán de mostrar la “carencia de sustancia” de la constitución del poder, que es una de las tesis centrales de su pensamiento (y que hace juego con nociones como las de “el rey reina pero no gobierna”,

⁶⁶ G. AGAMBEN, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, 72.

⁶⁷ Véase J. MILBANK, “Oikonomia Leaves Home: Theology, Politics, and Governance in the History of the West”, *Telos* 178 (Spring 2017) 77-99.

⁶⁸ J. MILBANK, “Oikonomia Leaves Home: Theology, Politics, and Governance in the History of the West”

o la del “estado de excepción”, esto es, del poder sin sustrato jurídico; Agamben)⁶⁹. Si el Hijo es de un principio diferente al Padre, entonces la economía es independiente de toda fundamentación del poder. Es, de algún modo, arbitraria. Pero siglos de discusiones teológicas contra el arrianismo (Butner, 2020) desarrollaron una formulación dogmática justamente para descartar ese entendimiento. Las “procesiones” trinitarias expresan que el Hijo es “engendrado, no creado”, mientras que el Espíritu Santo es “espirado” por el Padre y el Hijo. Que las personas divinas sean increadas no significa que cada una de ellas sea un principio diferente (an-árquico). De ese modo se caería en el triteísmo, que fue objeto de arduas discusiones en el siglo IV⁷⁰.

En el mismo espíritu de hallar una genealogía teológica a la economía, Dotan Leshem (2016) va todavía más allá y afirma que la noción liberal de crecimiento infinito puede rastrearse a los Padres de la Iglesia (entre quienes se destacaría Gregorio de Nacianzo), pues ellos abrieron la noción griega –aristotélica– de *oikonomía* en tanto ámbito doméstico y en cierto punto opuesto a la política, en el ámbito de lo público, para asociarla con el infinito de Dios. Además, la apuesta por la libertad de los hijos de Dios en un camino de “ascenso” –la *divinización* o *theosis*– pone al cristiano más allá de la ley, superando también por esta vía la clausura de la economía doméstica.

Sin duda, los trabajos de Agamben y Leshem tienen ideas provocativas y sugerentes. No obstante, la pregunta que se puede plantear es hasta dónde no terminan forzando demasiado la homología, enamorados de su descubrimiento. En el caso de Leshem esto parece más claro. La correspondencia terminológica no se da a la par de una correspondencia semántica. El excedente (*surplus*) de la libertad humana no tiene nada que ver con el excedente generado en el proceso productivo, que busca y estudia la ciencia económica. Considero más probable, siguiendo a Todeschini, que el uso de lenguaje económico para la administración de las diócesis y de “las almas” de parte de los obispos en el medioevo haya coadyuvado a formar ciertos “imaginarios” o nociones compartidas en torno a la licitud de la ganancia y el comercio, las cuales habrían habilitado más tarde el pensar un andamiaje teórico para racionalizar la búsqueda del lucro. Como señala este autor:

El vocabulario teológico-económico contenido en los textos medievales no corresponde a un sistema doctrinal coherente compatible con el léxico económico moderno, ni a una etapa precientífica de la economía, marcada por lo sagrado y lo moral, antes de secularizarse y transformarse en ciencia. Se trata más bien de una galaxia de lenguajes dispersos

⁶⁹ Véase G. AGAMBEN, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda*.

⁷⁰ B. LONERGAN, *De Deo Trino. Doctrines* (M. G. Shields, Trad.; University of Toronto Press, Toronto 2009).

que hicieron posible el desarrollo de una «razón» occidental autorizada, cristiana y militante, dentro de la cual lo económico y lo sagrado formaban una pareja indisociable, incluso consustancial⁷¹.

En suma, en la visión de Agamben, la economía no es la revelación de un don ni tampoco el ámbito del sacrificio contrapuesto a un don imposible, sino la gestión de una voluntad de poder sin fondo. Nada que revelar. En este sentido, la teología no sería más que un ropaje ideológico (lo cual lo conecta con Marx) para sostener la vigencia de un poder sin fundamento.

Reflexiones finales

La relación entre trascendencia e inmanencia, entre misterio y ontología, don y economía es cuestión de reflexión y debate permanente. La tradición teológica lo hizo en el marco de las definiciones dogmáticas trinitaria y cristológica. Recientemente la fenomenología abordó el tema filosóficamente.

Las cuestiones límite son difíciles de abordar, pues en el infinito se unen las paralelas y se funden las diferencias categoriales. Robando una metáfora de la física, se da una suerte de “singularidad”. Parece inevitable en estos casos asumir un lenguaje paradójico o de un nivel de generalidad formal que va más allá de cualquier configuración representacional. Las definiciones dogmáticas de los concilios de Nicea y Calcedonia son formulaciones que apelan a este tipo de lenguaje: uno y trino, naturaleza humana y divina en la unidad de la persona. En una palabra, al entrar en esta dimensión fundamental, de la relación entre ser y existencia, trascendencia y revelación, don y economía, parece inevitable utilizar en algún punto expresiones aporéticas o ambivalentes, que precisamente apuntan más allá de la lógica.

Desde el punto de vista conceptual, la labor que desarrollaron los padres conciliares es un ejercicio de alta formalización teórica. Pues tanto la definición de la unidad de las Personas Divinas en la unidad de la sustancia (*homousios*) como la doctrina cristológica de la unión hipostática (dualidad de naturalezas en la unidad de la persona) no hacen sino remitir la solución al problema planteado al campo de la teoría, que es postulado como requisito a los efectos de mantener la coherencia de la afirmación formulada⁷². Estas afirmaciones no pretenden reducir o comprender a Dios en el campo de la ontología y la metafísica. Muy por el contrario.

⁷¹ G. TODESCHINI, “Au ciel de la richesse: Le cœur théologique caché du rationnel économique occidental”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 74/1 (2019) 1-24, <https://doi.org/10.1017/ahss.2019.137> (consulta: 29/10/2025) 16.

⁷² B. LONERGAN, *De Deo Trino. Doctrines*.

Con todo, considero que el enfoque fenomenológico es muy fructífero para la teología, pues puede servir para corregir interpretaciones de la doctrina en sentido mágico o “intervencionista”. La cuestión del don cifra el modo como comprender la revelación fenomenológicamente.

En nuestra revisión hemos dado con las tres formas posibles de concebirla: un don sin donante,⁷³ la negación tanto del don, como del donante y el donatario y, finalmente, la afirmación de un don en exceso con un donante “retirado”. A pesar de estas diferencias fundamentales, las tres parten de la crítica a la teología clásica en tanto consideran que restringió la cuestión de Dios a la metafísica⁷⁴. Por esa vía se objetiva la cuestión al concentrarse en su costado ontológico y se deja fuera de la reflexión lo más importante, que es la vivencia religiosa del creyente, su vínculo existencial con el llamado que le es dado y que él debe descubrir en el ejercicio de su libertad. Esa vivencia termina siendo desplazada hacia la devoción, con lo cual termina produciéndose un hiato entre teología, por un lado, y religiosidad y espiritualidad, por otro.

Un aspecto no siempre explicitado es la dimensión política. Como se ha visto, el misterio de Dios, en tanto Potencia infinita y trascendente, se asocia con la fundamentación del poder. Por tanto, a una cierta idea o imagen de Dios le corresponderá determinada política. Que la economía sea verdaderamente salvífica o, por el contrario, sacrificial, dependerá de ese horizonte de valor trascendente.

La superación (Heidegger), o bien, el “relevo” de la metafísica (Derrida, Marion) nos hace perder el marco general que provee esta. El ser bueno que se sigue de la doctrina medieval de los trascendentales del ser nos lleva a plantear que no hay ontología sin ordenación al valor; que una ciencia sin norte axiológico no es realista⁷⁵. Por lo demás,

⁷³ En la exposición de este artículo en las *Jornadas de Teología y Filosofía* en la Universidad Católica de Salta (2024) me han preguntado si Heidegger no llega hasta donde se lo permite la filosofía, dejando abierta la cuestión para su abordaje teológico. Mi interpretación es que tal división geográfica de ámbitos entre filosofía y teología es demasiado artificial. Se trata del mismo misterio al que el creyente no teme nombrar como “Dios”, en la conciencia de que tal nombre no designa ni define, sino que meramente le permite llamar o invocar a ese Tú que lo desborda. En cambio, nombrar al ser (o a lo *Ereignis*) como neutro (*das*) no es una afirmación neutral. Por ello en la diferencia ontológica no deja de haber cierto hiato entre el ser en tanto fondo que habilita su manifestación en los entes y estos. Teológicamente, el dogma niceno quiso precisamente corregir este tipo de interpretaciones del misterio. Por su parte, el dogma de Calcedonia, con su feliz fórmula “inconfuse” e “indivise” apela a mantener la integridad de la realidad, a la vez que la distinción, pero sin separar. Esta regla cristológica, que ha de regir también la interpretación de la acción (concurrente) de la gracia y la libertad humana, fue olvidada en la modernidad, que terminó separando los mundos “natural” o “laico” y “sobrenatural” o “religioso” (Milbank, 2004). De ella derivará otra separación, con Suárez a la cabeza, entre conocimiento natural y sobrenatural, lo que condujo a hacer depender a la teología de la metafísica, que era en ese contexto el modo aceptado para que aquella fuera considerada verdadera “ciencia”. Marion considera que “si fuera necesario situar el momento decisivo de la sumisión de la teología revelada a la constitución (onto-teo-lógica) de la metafísica sería aquí” (Marion, 2016, p. 25 n. 32).

⁷⁴ Véase J.-L. MARION, *Dios sin el ser* (Ellago Ediciones, Madrid 2010) y j.-l. marion, “L'icône du Dieu invisible”, *Communio* 280/2 (2022) 8-17, <https://doi.org/10.3917/commun.280.0008> (consulta: 29/10/2025).

⁷⁵ Viene bien recordar la definición de realidad dada por Lonergan: el mundo real es “el mundo mediado por la significación y regulado por el valor”: b. lonergan, *Método en teología* (2.ª ed.; Sígueme, Salamanca 1988) 113.

si por “relevo” se quiere expresar el *aufheben* hegeliano, entonces habría que señalar que tanto la superación (*überwindung*) heideggeriana como el relevo de Marion es más un desplazamiento o superación negativa (en el sentido de dejar atrás) de la metafísica que una incorporación en una síntesis superior o eminente.

* * *

Desde el punto de vista teológico, es una obviedad afirmar que no podemos hacernos una imagen que agote el misterio de Dios, y que cualquier expresión sobre Dios será impropia e insuficiente, como lo afirman la constitución *Dei Filius* n. 35 o la encíclica *Fides et Ratio* n.22. Sin embargo, como señaló el segundo concilio de Nicea en torno a la discusión acerca de la iconoclasia, “el honor de la imagen se dirige al original, y el que adora una imagen, adora a la persona en ella representada” (DZ 601).

Ahora bien, si por método no se desea ir “más allá” de los fenómenos, entonces lo no fenoménico –lo fuera de la presencia– no es objetivable, pues nombrar implica dar ya cierta entidad. Como fue mencionado, pretender ir “más allá” del fenómeno nos obliga a expresarnos mediante aporías y paradojas, que acaso expliquen los rodeos y oscuridad del lenguaje adoptado por Heidegger. No es posible hablar del ser (trascendente), pero tampoco podemos dejar de hacerlo.

Esta “teología mística” que, siguiendo a Dionisio, ni afirma ni niega, sino que está “más allá del ser”, con el afán de no constreñir a Dios al horizonte del ser (categorial), nos deja a un paso de la desconexión nominalista entre palabra y realidad cuando el razonamiento sea aplicado al mundo.

Asimismo, el “retiro del ser” planteado por Heidegger puede entenderse en modo esotérico, en el sentido del *secreto* del que habla Derrida. Secreto es aquello que no se revela, sea un dios o mis pensamientos o emociones inconscientes. Por el contrario, revelarse supone expresión, palabra, transparencia. En Marion, en cambio, se da la paradoja de un don que también se retira, pero que a la vez es reconocido como amor en el acto de amar. Se “retira” de modo que al amar lo reconozcamos en esa huella.⁷⁶

Análogamente, en el “estado de excepción” (Agamben) se da el retiro de la soberanía del campo del orden jurídico. De nuevo, este desfondamiento del poder que no remite a valor fuera de sí deriva en un poder absoluto cuando el orden jurídico se identifica con el derecho positivo⁷⁷.

En definitiva, concebir el don como amor es un modo no religioso de expresar lo que el Nuevo Testamento afirma al llamar a Jesucristo “imagen del Dios invisible”

⁷⁶ Ciertamente, no debe perderse de vista el lenguaje figurado. La doctrina de la gracia expresa, por el contrario, que no hace falta tal “retiro” –que nos recuerda al *zim-zum de la kabbalah*–, pues el amor humano se da impulsado y en el seno del amor de Dios. El amor humano media el amor divino.

⁷⁷ De aquí la importancia del “derecho natural” tomista y su prelación respecto de toda norma positiva.

(εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου; Col 1,15) o “grabado de su sustancia” (χαράκτηρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, Heb 1,3). Pero en la medida en que ese don excede toda categorización (lo que Marion, 2005, llama “fenómeno saturado”) su reconocimiento y aceptación supone concomitantemente el salto de la fe.

Esta “economía divina” nos dice también que fuera de este *orden* del amor, lo que queda es una economía desordenada y sin gracia. Una economía desgraciada olvida el don y deja el sacrificio, sea en la modalidad de un bienestar pospuesto para muchos indefinidamente, o bien, de una porción de la población que no puede garantizar su vida básica. Se trata de la contabilidad estricta de excedentes sin exceso, de justicia y libertad sin fraternidad.

Tal desintegración tuvo una estrategia discursiva que se dio en la Modernidad, con el despliegue de la razón, la “invención de lo laico”⁷⁸, de la *natura pura*, “neutra”, puramente humana, y la privatización de la religión. La teología que aceptó tales presupuestos debió postular un “sobrenatural” que se yuxtaponía extrínsecamente a esa naturaleza humana. Si bien tal proceso hizo uso profuso de las metáforas teológicas, entiendo que la interpretación dada a ellas corresponde más a concepciones definidas por la tradición cristiana como equivocadas o heréticas, como ser el arrianismo o el subordinacionismo. En este sentido, no parece casual que en el campo político el principio fraternidad, de los tres enunciados por los revolucionarios franceses, haya sido olvidado⁷⁹.

El movimiento hacia lo “racional-neutral” propio de la modernidad pone en acto una estrategia de desplazar a Dios del mundo y volverlo (también) observador imparcial, juez, más parecido a la *pronoia* estoica que al Dios de la Biblia. A lo sumo, ese Dios realiza intervenciones especiales y esporádicas: *Deus ex machina*. Pero un Dios caprichoso no es un Dios que se revela; más bien es uno que juega a las escondidas. Volviendo a Derrida, que se mantiene secreto. Un tal dios se acercaría a los arbitrarios dioses griegos.

El problema, entonces, con el idealismo moderno es que saca “fuera del ring” a Dios y al yo. En este esquema, el γνῶθι σεαυτόν, no es un camino de pregunta y respuesta, sino que requeriría la observación del yo como un objeto. Con lo que finalmente no quedará alternativa que sacar también –con Kant– al mundo. Dios, mundo y yo serán tan solo ideas trascendentales, regulativas, pero nada del mundo de nuestras representaciones.

Desintegrado el cosmos de concepciones, si la moral solo puede tener un fundamento formal, poco resta para que el puro poder tome el mando. “Si Dios no existe, todo está permitido”, resumirá Dostoievski. Lo que se impuso es la política maquiavélica, que naturaliza el conflicto y pretende controlarlo mediante la resultante de fuerzas opuestas. Tal forma racionalista y pragmática de concebir la política y la economía no puede ir más allá del sacrificio.

⁷⁸ J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond secular reason* (Blackwell Publishing, Oxford 1993).

⁷⁹ A. M. BAGGIO, *El principio olvidado: La fraternidad en la política y el derecho* (Ciudad Nueva, Buenos Aires 2006).

Hemos visto que para Derrida el don es imposible, en tanto “más allá” de la metafísica y la causalidad. La consecuencia política será, como en Agamben, un poder carente de fundamento. Pero un poder sin fundamento es –de nuevo– un poder arbitrario. Decididamente, no se puede remontar esta posición a la teología cristiana.

* * *

En el lenguaje teológico, economía es el campo de la revelación de Dios, de su plan de salvación como se da en Jesucristo. De aquí que este misterio cifra la unidad sin división ni confusión entre el Don y su manifestación, entre la gracia y su expresión concreta en la historia.

Del otro lado, la identificación entre Dios y su revelación en el mundo –entre teología y economía– se da en Spinoza y –dinámicamente– en Hegel, y entiendo que este puede ser también el problema que afecta al “axioma fundamental” de Rahner. Es preciso mantener la reserva teológica: de otro modo mundo e historia se volverían un mecanismo que ahogaría toda dimensión trascendental. El don se da, pero no se agota; se *anonada*, pero no se vuelve nada: es siempre más en su darse. Así concibe la tradición la misión del Espíritu Santo, que es el espíritu del Padre y del Hijo. Sin teología la convivencia humana quedaría reducida a un problema de gestión económica, a una mera técnica, como plantea el filósofo italiano. Quizá radique aquí uno de los problemas de la economía actual.

* * *

Cuando Alfred Marshall crea el neologismo *Economics* para referirse al campo al que los clásicos llamaban “economía política” está haciendo una contracción entre *economy* y *mathematics* o *technics*, lo que revela el carácter que le atribuía al campo que estaba contribuyendo a desarrollar⁸⁰. Esta interpretación será continuada por los neoclásicos y tendrá en la explícita separación entre teoría económica y ética a Robbins como su principal exponente⁸¹.

Este mundo ajeno a fines y valores, sin horizonte de trascendencia, se corresponde con una economía sin teología, o con una teología entendida como monarquía, al modo arriano o subordinacionista. En ellas Dios se manifiesta al mundo, pero el Hijo y el Espíritu ya no son “de la misma substancia” del Padre, sino que fungen más bien como ángeles de Dios, al modo de las emanaciones neoplatónicas. No es en modo alguno casual que estas interpretaciones se hayan dado en contextos de sistemas políticos monárquicos, o incluso teocráticos. Tampoco parece casual que el interés por el tratado de Dios Trino haya resurgido cuando las repúblicas democráticas estaban expandiéndose en el mundo.

La cristología marcaría, entonces, la forma de la relación entre teología y economía. Así, si la economía salvífica revela el don de Dios en la historia, análogamente la econo-

⁸⁰ A. MARSHALL, *Principles of Economics* (Macmillan and Co., London 1920).

⁸¹ L. ROBBINS, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (2.ª ed.; McMillan & Co., London 1935).

mía material debería manifestar el orden del don, si pretendemos que “funcione”, es decir, que pueda integrar y superar eficazmente los conflictos políticos y sociales, garantizando la autorrealización de cada persona y el desarrollo de la sociedad humana. Pero para alcanzar este ideal se requiere que la organización de las condiciones materiales se oriente y ajuste a esa formalidad. La Trinidad de Dios es por tanto un marco para comprender el ideal de una economía cristiana, en la que el Don se da, económicamente hablando.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G.: *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, (Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2008).
- AGAMBEN, G.: *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda* (3.^a ed.; Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2020), en línea: <https://search.worldcat.org/title/1470974777> (consulta: 29/10/2025).
- ANDERS, V: Voz «caso», Etimologías de Chile – Diccionario que explica el origen de las palabras, s. f., en línea: <https://etimologias.dechile.net/?caso> (consulta: 08/10/2024).
- BAGGIO, A. M.: *El principio olvidado: La fraternidad en la política y el derecho* (Ciudad Nueva, Buenos Aires 2006).
- BARRETO GONZÁLEZ, D.: “El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción”, *Revista Laguna* 18 (2006) 35-47.
- BOFF, L. y ORTIZ GARCÍA, A.: *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad* (Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1990).
- BUTNER, D. G.: “The Trinity in the Theology of Economics”, *Faith & Economics* 76 (Fall 2020) 29-42.
- CAMBÓN, E. *Vivir la Trinidad: Pistas para una nueva sociedad* (Ciudad Nueva, Buenos Aires 1998).
- CAMBÓN, E.: *Trinidad: ¿modelo social?* (2.^a ed. para América Latina, corregida y actualizada; Ciudad Nueva, Buenos Aires 2018).
- CORONA, N. A.: *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios* (Biblos, Buenos Aires 2002).
- DERRIDA, J.: *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa* (C. de Peretti, Trad.; Paidós Ibérica, Barcelona 1995).
- DERRIDA, J.: *Dar la muerte* (Paidós Ibérica, Barcelona 2006).
- DERRIDA, J.: *Cómo no hablar y otros textos* (4.^a ed.; Anthropos Editorial, Barcelona 2017).
- HEIDEGGER, M.: *Identidad y diferencia* (Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago 1957).

- HEIDEGGER, M.: *Tiempo y ser* (Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago 1962), en línea: <https://www.philosophia.cl> (consulta: 29/10/2025).
- HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo* (1.ª ed., 4.ª reimp.; Alianza Editorial, Madrid 2006).
- INVERSO, H. H.: “Del misterio de la trascendencia a la maravilla de la donación: El enigma en La idea de la fenomenología de Husserl”, *Universitas Philosophica* 35/71 (2018) art. 71, en línea: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph35-71.tdeh> (consulta: 29/10/2025).
- JOURDAIN, E.: *Teología del capital* (V. Goldstein, Trad.; La Cebra, Buenos Aires 2024).
- LESHEM, D.: *The Origins of Neoliberalism. Modeling the Economy from Jesus to Foucault* (Columbia University Press, New York 2016).
- LEVINAS, E.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (3.ª ed.; Sígueme, Salamanca 1995).
- LONERGAN, B.: *Método en teología* (2.ª ed.; Sígueme, Salamanca 1988).
- LONERGAN, B.: *Insight. Estudio sobre la comprensión humana* (F. Quijano, Trad.; Sígueme, Salamanca 1999).
- LONERGAN, B.: *De Deo Trino. Doctrines* (M. G. Shields, Trad.; University of Toronto Press, Toronto 2009).
- MANOUSSAKIS, J. P.: “The Revelation according to Jacques Derrida”, en I. Sherwood y K. Hart (Eds.), *Derrida and Religion. Other Testaments* (Routledge, London 2005).
- MARION, J. -L.: “El mal en persona”, *Communio* 79 (Septiembre/Octubre 1979) 16-28.
- MARION, J. -L.: *El ídolo y la distancia: Cinco estudios* (Sígueme, Salamanca 1999).
- MARION, J. -L.: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (3.ª ed.; Quadrige -PUC, París 2005).
- MARION, J. -L.: *Dios sin el ser* (Ellago Ediciones, Madrid 2010).
- MARION, J. -L.: *Givennes & Revelation* (Oxford University Press, Oxford 2016).
- MARION, J. -L.: “Licône du Dieu invisible”, *Communio* 280/2 (2022) 8-17, <https://doi.org/10.3917/commun.280.0008> (consulta: 29/10/2025).
- MARSHALL, A.: *Principles of Economics* (Macmillan and Co., London 1920).
- MAUSS, M.: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (2.ª ed.; Presses Universitaires de France, Paris 2012).
- MILBANK, J.: *Theology and Social Theory. Beyond secular reason* (Blackwell Publishing, Oxford 1993).
- MILBANK, J.: *Being Reconciled. Ontology and Pardon* (Routledge, London 2003).
- MILBANK, J.: *Teología y teoría social. Más allá de la razón laica* (Herder, Barcelona 2004).
- MILBANK, J.: “Oikonomia Leaves Home: Theology, Politics, and Governance in the History of the West”, *Telos* 178 (Spring 2017) 77-99.

- NELSON, R.: *Economics as Religion* (pp. 227-236; en línea: https://doi.org/10.1007/978-94-011-1384-7_14) (consulta: 29/10/2025).
- NELSON, R.: "What is «Economic Theology»?", *The Princeton Seminar Bulletin* XXV/1(2004) 58-79.
- PERRETTA, T.: "Violencia y poder en Heidegger", *Anacronismo e irrupción: Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna* 11/21 (2021) 142-168.
- ROBBINS, L.: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (2.^a ed.; McMillan & Co., London 1935).
- RODRÍGUEZ DUPLA, L.: *El mal y la gracia* (Herder, Barcelona 2019).
- S. AGUSTÍN, *Confesiones* (A. Encuentra Ortega, Trad.; 1-1 online resource; Gre-dos, Madrid 2016; WorldCat).
- S. ANSELMO, *Cur Deus Homo. ¿Por qué Dios se hizo hombre?* (Ivory Falls Group, 2016).
- SCHMITT, C.: *Teología política* (J. L. Villacañas, F. J. Conde y J. Navarro Pérez, Colab.; Trotta, Madrid 2009).
- SCHWARZKOPE, S.: "An introduction to economic theology", en *The Routledge Handbook of Economic Theology* (pp. 1-15; 2020a).
- SCHWARZKOPE, S. (Ed.), *The Routledge Handbook of Economic Theology* (Routled-ge, Taylor & Francis Group, London 2020b).
- G. TODESCHINI, G.: "Au ciel de la richesse: Le coeur théologique caché du ratio-nnel économique occidental", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 74/1 (2019) 1-24, <https://doi.org/10.1017/ahss.2019.137> (consulta: 29/10/2025).

Eucaristía y Reconciliación en las Homilías sobre san Mateo De San Juan Crisóstomo. Precisión de terminología teológica

Pbro. Edgardo M. Morales¹

Teología / Artículo científico

Citar: Morales, E. M. (2025). Eucaristía y Reconciliación en las Homilías sobre San Mateo de San Juan Crisóstomo. Precisión de terminología teológica. *Foro de Teología y Filosofía*, 1, pp. 65-72.

Recepción: 01/12/24
Aceptación: 02/05/25

Resumen

El artículo analiza la doctrina de la Eucaristía y de la Reconciliación en las *Homilías sobre san Mateo* de san Juan Crisóstomo, destacando la precisión terminológica con la que el Padre antioqueno aborda los sacramentos. A partir de sus enseñanzas sobre la confesión, el catecumenado, la disciplina del arcano, la noción de misterio y la recepción digna de la comunión, el autor muestra cómo Crisóstomo afirma con claridad la institución eucarística, la materia sacramental y la identidad entre la Cena y la Misa. El estudio subraya la acribia teológica del santo y la necesidad de revisar traducciones que diluyen su exactitud doctrinal.

Palabras clave: Juan Crisóstomo – Eucaristía – Reconciliación – Acribia teológica

Abstract

This article examines the doctrine of the Eucharist and Reconciliation in St. John Chrysostom's *Homilies on Matthew*, emphasizing the precise theological terminology characteristic of the Antiochene Father. Through his teachings on confession, the catechumenate, the disciplina arcani, the notion of mystery, and the worthy reception of Holy Communion, the author highlights Chrysostom's firm affirmation of Eucharistic institution, sacramental matter, and the identity between the Last Supper and the Mass. The study underscores the theological accuracy (akribeia) of the saint's thought and the need to reassess certain translations that obscure the rigor of his sacramental doctrine.

Keywords: John Chrysostom – Eucharist – Reconciliation – Theological precision

¹ Seminario Nuestra Señora de la Merced y San José, Tucumán, pbroemorales@tucbbs.com.ar

Introducción

La doctrina de los sacramentos, en especial la de Reconciliación y la Eucaristía que ahora nos atañe, ha quedado establecida muy temprano en la historia de la Iglesia. En el presente trabajo abordamos esta doctrina en las 90 Homilías sobre el Evangelio de San Mateo escritas por San Juan Crisóstomo en Antioquía de Siria hacia el 390².

El género literario *homilías* engloba escritos pastorales que, a diferencia de los *tratados*, no pretende desarrollar una doctrina, y a diferencia de las *apologías* no pretende defenderla; habla, en cambio, de ella como algo muy conocido y la presenta junto a otros temas sugeridos por el texto litúrgico propuesto, dado por las circunstancias de la comunidad cristiana o de la ciudad de Antioquía en este caso.

Las *homilías* de San Juan Crisóstomo son de una precisión terminológica que hacen gala de la acribia o exactitud que el padre se propone desde la primera de ellas³. Es por eso que se requiere el conocimiento del lenguaje del escritor para lograr una traducción adecuada y, por lo tanto, favorecer la investigación de la doctrina.

Eucaristía nombre de las acciones litúrgicas en general. relación de la eucarística con el bautismo y la reconciliación

El Crisóstomo aclara que el nombre de Eucaristía le conviene a todas las acciones litúrgicas que se celebran y reserva el término *misterio* para nombrar al sacramento del altar.

25,3: Cumplamos todos nuestros deberes para con el prójimo y en todo demos gracias⁴ a Dios. Absurdo es a la verdad que de hecho gocemos cada día de sus beneficios y ni de palabra confesemos su gracia⁵... los tremendos misterios⁶ de salvación que celebramos en la reunión de culto⁷... reciben el nombre de Eucaristía⁸.

Por lo que se refiere al sacramento de la Reconciliación, el santo obispo distingue tres modos de confesar, a diferencia de San Agustín que habla de dos⁹: no sólo confiesa la glo-

² Véase JUAN CRISÓSTOMO, *Obras de San Juan Crisóstomo II. Homilías sobre el Evangelio de San Mateo* (46-90) (BAC, Madrid 1956).

³ Hom. 1,1.

⁴ εὐχαριστῶμεν.

⁵ χάριν ὁμολόγειν.

⁶ φρικῶδη μυστήρια.

⁷ σύναξιν.

⁸ εὐχαρίστια καλεῖται.

⁹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Ed. B.A.C., Madrid, 1979, I,6, 9; 5, I, I; 6, 6, 9 etc.

ria de Dios y los pecados a Dios, sino también habla de la “confesión de Dios” a nosotros 3,5: Confesar¹⁰ los pecados es la verdadera acción de gracias¹¹ que confiesa a Dios¹²... confesemos¹³ que debemos nuestra salvación a la gracia y Dios se confesará¹⁴ deudor nuestro, no sólo por nuestras buenas obras, sino por ese mismo reconocimiento.

Así mismo, el Crisóstomo, ya usa la palabra *comunión* como término técnico para hablar de la recepción de la Eucaristía y claramente llama *preciosa sangre de Cristo* a la segunda especie eucarística.

79,2: El bautismo y la comunión con Dios en la Eucaristía¹⁵ te han hecho hermano.

4,9: ¿Cómo nos libraremos de esta calamidad (interior)? Bebiendo... la preciosa sangre de Cristo.

1.1 Tiempo de la Confesión en el Catecumenado y después del Bautismo

En las homilías se habla del tiempo del catecumenado y, dentro de él, del tiempo de la *confesión* y enseña que la confesión es necesaria, después del Bautismo, para hacerse dignos de los “sagrados misterios”

10,5. 6: Llegado el tiempo de la confesión¹⁶ para los catecúmenos (*amyetois*¹⁷= los que todavía no recibieron el misterio o Eucaristía) y los bautizados ... Que por la conversión se hagan dignos de los sagrados misterios¹⁸ a fin de que, lavadas las manchas contraídas después del bautismo, se acerquen con limpia conciencia a la mesa sagrada. Apartémonos, pues, de una vida muelle y disoluta. Porque no son compatibles la confesión¹⁹ y la disolución... Necesitamos mucha confesión²⁰ y muchas lágrimas.

37,6: (*el pecado se lava con*) las lágrimas y la confesión²¹.

48,5: (*el pecado se oculta*) con la conversión y la confesión²².

¹⁰ ὁμολογεῖν.

¹¹ εὐχαριστεῖν.

¹² ὁμολογοῦντα.

¹³ ὁμολόγει.

¹⁴ ὁμολογήσει.

¹⁵ Θεῶν μυστηρίων κοινωνία.

¹⁶ ἑξομολογήσεως.

¹⁷ ἄμυητοις.

¹⁸ τῶν ἱερῶν μυστηρίων.

¹⁹ ἑξομολογεῖσθαι.

²⁰ ἑξομολογήσεως.

²¹ δάκρισι καὶ ἑξομολογήσεσιν.

²² μετανοία καὶ ἑξομολογήσει.

Arcano

Durante el tiempo de la persecución, el martirio y el primer contacto con los paganos, la Iglesia había establecido la disciplina del *arcano* por la cual se mandaba guardar silencio acerca de los *misterios*²³ no sea que, por falta de conocimiento, los no iniciados se burlen de ellos y los denigren.

23,4: Óiganlo los que sin recato alguno se entrometen y exponen a la irrisión los misterios. Por eso los celebramos a puertas cerradas y no admitimos a los no iniciados, no porque nos hayamos percatado de algún punto flaco en nuestros ritos, sino porque el vulgo no está preparado para contemplarlos.

Por quiénes se ofrece la Eucaristía

Ya en este tiempo se reconoce la necesidad y conveniencia de la aplicación del *divino sacrificio* con alguna intención en particular.

25,3,4: De ahí ciertamente viene el que el sacerdote cuando va a ofrecer este divino sacrificio nos invita a ofrecerlo por todo el mundo, los antepasados, por los que están ahora por nuestros progenitores y nuestros descendientes. Esto es lo que nos levanta de la tierra y nos traslada al cielo y de hombres nos hace ángeles.

19,3: (Sobre el Padre Nuestro) Saca de allá abajo, de tu corazón, tu voz y haz eucaristía²⁴ de tu oración. (orar en silencio).

Llama la atención que al interpretar *el pan de cada día* en la Oración del Señor no habla de la Eucaristía, como tampoco en el comentario sobre la última cena.

La gran homilía 50

Tan conocida por la referencia al misterio del altar y a la caridad con los más pobres, esta homilía tiene como punto bíblico de partida no la historia de la multiplicación de los panes, ni tampoco el relato de la última cena sino el milagro de la hemorroisa que toca las orlas del manto de Jesús.

50,3: Toquemos, dice el Crisóstomo, no sólo su vestido, sino su cuerpo. No sólo para tocarle sino para comerle y hartarnos de su carne...(lo tocas) con un corazón puro... lo contemplas expuesto... Creed... esta es la misma cena en la que estuvo Él sentado. No hay diferencia alguna entre la del cenáculo y la del altar. Y no puede decirse que ésta la hace un hombre; aquella y ésta también la hace Cristo. Cuando veas, pues, al sacerdote que te da lo aparente (i)/dhj) no pienses que es el sacerdote quien te lo da sino la mano de Cristo. Porque al modo que cuando se bautiza, no es el sacerdote quien te bautiza, sino Dios mis-

²³ Cuya raíz del verbo *mu/w* implicaba la acción de cerrar la boca.

²⁴ *μυστήριον*

mo quien con su poder invisible sostiene tu cabeza... así también aquí... este sacramento²⁵ no sólo nos exige estar en todo momento puros de toda rapiña, sino de la más sencilla enemistad... Dios nos recuerda (la pascua) cada día²⁶ por medio de este sacramento²⁷.

La institución

Serían necesarios todavía doce siglos para que la decadencia de la fe llevara a algunos a cuestionar la institución del sacramento por parte de Cristo. Para el Crisóstomo este tema está fuera de discusión. Dice, citando las palabras del Señor:

81,3: Con gran deseo he querido comer esta Pascua con ustedes; es decir la Pascua de este año... porque entonces... se iba a instituir la Eucaristía (ταῖ musth/ria paradi/dosqai).

La recepción del sacramento, la sagrada comunión

Siendo homilías predicadas en circunstancias celebrativa, el pastor pone sumo cuidado en la recepción del “misterio sagrado”. Ya desde la homilía sobre la llegada de los magos y la intriga de Herodes, dice el Crisóstomo:

7,5: A Herodes (para ir yo también a adorarle) efectivamente se asemejan los que reciben indignamente la eucaristía²⁸.

Personalmente reconozco que no se me hubiera ocurrido leer de este modo el texto evangélico. Las circunstancias dadas en la comunidad de Antioquía son las que llevan al pastor a forzar la interpretación para obtener el tema.

La ocasión vuelve a ser oportuna cuando se lee el texto del pecado de Judas y su *comunión eucarística*.

78,4: El atrevimiento está en tener una boca semejante al diablo...sobre todo cuando ella participa de la eucaristía²⁹ y comulga³⁰ la carne del Señor.

82,1.2.4: Su pecado (de Judas), dice el predicador unos días después, fue doblemente grande por haberse acercado con tal disposición a la Eucaristía³¹ (habiendo entrado Satanás en Judas). (2) ¿Por qué, después de resucitado, bebió vino y no agua? porque quería arrancar de raíz otra herejía. Y es que como hay algunos que usan de agua en la celebra-

²⁵ μυστήριον.

²⁶ τὴν ἡμέραν.

²⁷ μυστηρίων.

²⁸ μυστερίων.

²⁹ μυστήριων.

³⁰ κοινωνοῦντα.

³¹ μυστηρίοις προσήειν.

ción de la eucaristía³² para hacerles ver que cuando Él instituyó³³ la Eucaristía la instituyó con vino³⁴ (4) Obedezcamos a Dios en todo momento...aun cuando lo que Él nos dice parezca contrario a nuestros ojos... Así hemos de hacerlo señaladamente en la eucaristía³⁵ no mirando sólo lo que tenemos delante sino también reteniendo sus palabras. Porque su palabra es infalible, nuestros sentidos, en cambio, son fácilmente engañables... Tú desearías ver sus vestidos, Él se te da a sí mismo, no sólo para que lo veas, sino para que lo toques y lo comas y lo tengas dentro de ti mismo. (5) Vigilemos porque no es pequeño el castigo de los que participan³⁶ indignamente... no os hagáis también vosotros reos del cuerpo y de la sangre de Cristo. Ellos mataron aquel cuerpo santísimo y tú le recibes con alma sucia... Lo que contemplan los ángeles temblando... de eso nos alimentamos nosotros. Con eso nos unimos estrechamente y venimos a ser con Cristo un solo cuerpo y una sola carne (sentido esponsalicio) nos alimenta con su propia sangre... Cada uno se une a sí mismo (a Él) por medio de la eucaristía³⁷. El que otrora hizo eso en la cena, ese mismo es el que lo sigue haciendo ahora. Nosotros ocupamos su puesto, más el que santifica y transforma³⁸ es Él... Esta, es la misma que aquella y en nada le es inferior (6) Todo esto os lo digo a vosotros que la participáis³⁹ y la servís⁴⁰. A la verdad también tengo que hablar con vosotros, a fin de que distribuyáis con el mayor cuidado estos dones. No será pequeño vuestro castigo si, a sabiendas de su maldad, consentís a alguien participar de esta mesa... si indignamente se acercare, impedídselo... no hablo aquí de los desconocidos, sino de los notoriamente indignos... No expulsemos sólo a los endemoniados, sino a todos sin excepción que veamos se acerquen indignamente que nadie comulgue⁴¹ si no es discípulo del Señor.

Grandes e importantes temas doctrinales son abordados en este trozo de la homilía 81:

1. Vuelve a tratar la cuestión del estado de gracia necesario para la comunión y el pecado que comete Judas por recibir el Cuerpo del Señor teniendo dentro al demonio.
2. Encara un tema muy especial cual es el de la materia del Sacramento en la especie del vino. Pone al descubierto una extraña costumbre herética, la de los acuarianos, los que

³² μυστηρίοις ὕδατι κεχρημένοι.

³³ μυστήρια παρέδωκε.

³⁴ οἶνον παρέδωκε.

³⁵ μυστηρίον.

³⁶ μετέχουσιν.

³⁷ μυστηρίων.

³⁸ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων.

³⁹ μεταλαμβάνοντας.

⁴⁰ διακονουμένους.

⁴¹ κοινωνεῖτω.

Cipriano de Cartago⁴² llama *simples*, los cuales, en vez de utilizar vino como especie para la Sangre de Cristo, utilizaban solamente agua. A causa del fuerte rechazo de ambos Padres, hemos de suponer que no se trataba de un descuido ocasional sino de una *heteropraxis* que ya llevaba, por lo menos, un siglo y que se había extendido desde el norte de África hasta la Palestina.

3. Juan Crisóstomo da por sabido el argumento de la *institución*⁴³ y ve necesario afirmar que esta institución incluye también la materia del vino; como dejando salvado que, si el Señor instituyó el Sacramento, y lo hizo con vino, nadie puede arrogarse el derecho de cambiar esta materia.
4. El cuarto punto en que se dividió la homilía anticipa el *visus, tactus gustus in te fallitur* del *Tantum Ergo* de Santo Tomás de Aquino. Afirma con insistencia que, a pesar de ser un sacramento de la fe, nos unimos realmente al Señor por medio de la Eucaristía. Cuán necesario es, entonces, recibirlo con el alma limpia.
5. Con mucha insistencia asegura la identidad entre lo realizado en la última cena y lo que tenemos ante los ojos en la celebración de la Misa⁴⁴ “Nosotros ocupamos su puesto, dice el predicador Crisóstomo, más el que santifica y transforma⁴⁵ es Él”.
6. “Todo esto, dice el Crisóstomo, os lo digo a vosotros que la participáis⁴⁶ y la servís⁴⁷”. Los términos empleados confundieron, según mi parecer, al traductor de la BAC que considera que el predicador se refiere a los diáconos; los términos se refieren a los sacerdotes que participan en los *Sagrados Misterios* que *sirven* tanto a la celebración como a la distribución de la Eucaristía y exhorta, nuevamente y con vehemencia, a que no la entreguen a los indignos. “No expulsemos sólo a los endemoniados”, dice San Juan Crisóstomo, “sino a todos sin excepción que veamos se acerquen indignamente que nadie comulgue⁴⁸ si no es discípulo del Señor”.

⁴² El mismo caso en Cipriano de Cartago Ep. 63. Sin precisar quiénes eran los “simples” que usaban agua en vez de vino.

⁴³ παρέδωκε.

⁴⁴ συνάξις.

⁴⁵ ὁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων.

⁴⁶ μεταλαμβάνοντας.

⁴⁷ διακονομένους.

⁴⁸ κοινωνοῦν.

Conclusión

En las décadas del '50 '60 del siglo pasado la editorial BAC contribuyó abundantemente a la ciencia patristica con textos bilingües, la mayoría de ellos traducidos por Daniel Ruiz Bueno y su equipo pluriforme. Es tal la cantidad de la producción, que el/los traductor/es se permite/n demasiadas licencias que desdibujan la precisa teología del autor griego.

Un caso típico son estas tan mentadas (y poco leídas) *Homilías sobre el evangelio de San Juan* escritas por San Juan Crisóstomo.

En ellas, el dicho representante de la Escuela de Antioquía, aparece con un recurso a la *akribeia*⁴⁹, a la precisión etimológica, a las figuras retóricas y hasta a los filósofos griegos que, si no conociéramos el nombre del autor, lo confundiríamos con un representante de la Escuela Alejandrina. Esto obliga a una nueva atención a los términos técnicos que utiliza el autor.

En el presente trabajo quise poner de manifiesto algunos particulares pasos en los que la Eucaristía y la Reconciliación muestran la *acribia* del profundo conocedor de la teología de los sacramentos que brilla aun cuando no sea éste el objetivo de las homilías.

Referencias bibliográficas

- CRISÓSTOMO, J. (1956): *Obras II. Homilías sobre el Evangelio de San Mateo (46-90)*, BAC, Madrid.
SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Ed. B.A.C., Madrid, 1979.

⁴⁹ ἀκρίβεια.

Eucaristía, comida de reconciliación. Un acercamiento a partir de la reflexión teológica de Joseph Ratzinger.

Juan Domingo Salinas Donoso SDB¹

Teología / Artículo científico

Citar: Salinas Donoso, J.
(2025). Eucaristía, comida de
reconciliación. Un acercamiento a
partir de la reflexión teológica
de Joseph Ratzinger. *Foro de
Teología y Filosofía*, 1, pp. 73-80.

Recepción: 01/12/24
Aceptación: 02/05/25

Resumen

El artículo analiza la relación intrínseca entre la Eucaristía y el sacramento de la Reconciliación desde la teología de Joseph Ratzinger. Se muestra cómo ambos sacramentos, en su mutua referencia, restauran y profundizan la comunión con Dios y la Iglesia. La Eucaristía, como sacramento de los reconciliados, exige un camino permanente de conversión sostenido por la confesión frecuente. Asimismo, se destaca el valor pedagógico del examen de conciencia, las indulgencias y la dimensión comunitaria del perdón. Finalmente, se presenta la Eucaristía como verdadera comida de la reconciliación, donde Cristo reintegra y renueva a su pueblo.

Palabras clave: Eucaristía, Reconciliación, Comunión eclesial, Conversión

Abstract

This article analyzes the intrinsic relationship between the Eucharist and the Sacrament of Reconciliation from the perspective of Joseph Ratzinger's theology. It demonstrates how both sacraments, in their mutual reference, restore and deepen communion with God and the Church. The Eucharist, as the sacrament of the reconciled, requires an ongoing journey of conversion sustained by frequent confession. The article also highlights the pedagogical value of the examination of conscience, indulgences, and the communal dimension of forgiveness. Finally, it presents the Eucharist as the true meal of reconciliation, where Christ reintegrates and renews his people.

Keywords: Eucharist, Reconciliation, Ecclesial Communion, Conversion

¹ Universidad Católica de Córdoba, jsalinas@salesianos.cl

Introducción

1. Eucaristía y Reconciliación

1.1 Una relación intrínseca.

La relación entre la eucaristía y el sacramento de la reconciliación no es simplemente casual, sino que tiene una profunda interdependencia teológica. Los padres sinodales, según se expresa en *Sacramentum Caritatis*², afirman que un genuino “amor por la eucaristía necesariamente lleva a una apreciación renovada del sacramento de la reconciliación”³. Esta relación parte de la comprensión de que ambos sacramentos son, en esencia, canales de la gracia de Dios que devuelven y profundizan la comunión con Él. Mientras que la eucaristía es la “fuente y cumbre de la vida cristiana”⁴, la reconciliación es el sacramento que nos permite acercarnos a ella con el corazón purificado y renovado.

Una catequesis adecuada sobre la eucaristía debe ir acompañada de la promoción de un camino penitencial claro y constante. Tal como San Pablo advertía en Corintios 1 (11,27-29), que “quienes reciben la eucaristía sin el debido examen de conciencia o en estado de pecado grave, se hacen culpables del cuerpo y la sangre del Señor”. Por lo tanto, la conciencia de la propia condición espiritual es esencial para una participación digna en la eucaristía. Esto se hace aún más urgente en el contexto actual, en el que, como indica el documento, vivimos inmersos en una cultura que ha debilitado o incluso borrado el sentido del pecado. La pérdida de esta conciencia afecta no solo nuestra íntima relación con Dios, sino también la forma en que comprendemos su amor, que a menudo se reduce a una interpretación superficial y emocional, perdiendo el sentido profundo de la gracia y la redención.

Como una ayuda para los fieles, la celebración de la eucaristía incluye momentos en los que se expresa la conciencia del pecado, como en el acto penitencial al inicio de la misma. Estos momentos no deben verse como un simple formalismo, sino que deben ser un recordatorio de que todo acercamiento a la eucaristía esta precedido por un sincero reconocimiento de la propia debilidad y de la necesidad de la misericordia divina. Este acto de reconocimiento personal nos prepara para entrar en la profundidad del misterio eucarístico, donde Cristo, a través de su sacrificio, no solo nos alimenta espiritualmente, sino que también nos reconcilia con el Padre y nos reincorpora como

² BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis* (San Pablo, Santiago de Chile 2007)

³ BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, 34.

⁴ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*. (21 de noviembre de 1964) 11, en línea: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html (Consulta: 14/10/2024).

miembros de su cuerpo que es la Iglesia. Aun así, cabe recordar que “la eucaristía no es en la Iglesia una alternativa al sacramento de la reconciliación”⁵.

Por otra parte, la relación entre la eucaristía y la reconciliación contiene una dimensión comunitaria fundamental, porque como dice el texto, “el pecado nunca es algo meramente individual, sino que afecta a toda la comunidad”⁶. Como miembros del cuerpo de Cristo, el daño causado por el pecado tiene repercusiones en la comunión eclesial. Esta herida comunitaria es sanada a través de la reconciliación, que los padres de la Iglesia describieron como un *laboriosus quidam baptismus* (un “bautismo laborioso”) ⁷. Este término resalta el esfuerzo requerido para restaurar plenamente la comunión rota por el pecado, una comunión que sólo puede ser restablecida por completo en el sacramento de la eucaristía. La eucaristía, entonces, se convierte en el sacramento que perfecciona el camino penitencial, al ser el momento culminante de la reintegración plena en la Iglesia.

Ahora bien, un aspecto importante es que la reconciliación prepara al fiel para participar dignamente en la eucaristía. En el libro *Eucaristía centro de la vida*⁸, del cardenal Ratzinger, se plantea que antes de recibir la comunión, es necesario que el cristiano examine su conciencia y, si está en pecado grave, acuda primero al sacramento de la reconciliación⁹. La razón teológica detrás de esto no es simplemente un acto disciplinario, sino una exigencia que surge de la naturaleza misma de la eucaristía como encuentro con Cristo vivo. Al recibir su Cuerpo y Sangre, nos unimos íntimamente a Él, pero este encuentro exige una pureza interior que sólo el sacramento de la reconciliación puede restaurar en caso de haber pecado grave.

Esto lo podemos advertir, como vimos más arriba, en la primera carta a los Corintios de san Pablo, donde advierte con firmeza sobre los peligros de recibir la eucaristía sin la adecuada disposición: “Cada uno, pues, examine su conciencia y luego podrá comer el pan y beber de la copa. El que come y bebe indignamente, come y bebe su propia condenación por no reconocer el cuerpo” (1 Cor 11, 28-29). En esta misma línea, Ratzinger insiste en que la reconciliación no es solo un requisito previo para la comunión, sino un camino de purificación y conversión constante que nos permite vivir plenamente el don eucarístico. Plantea que:

⁵ comisión teológica internacional, *La reconciliación y la penitencia* (1982), en línea: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_riconciliazione-penitenza_sp.html (Consulta: 15/10/2024)

⁶ BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, 36.

⁷ BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, 36.

⁸ J. RATZINGER, *Eucaristía centro de la vida* (El fondo de lo humano, 51; EDICEP, Valencia 2003)

⁹ Véase J. RATZINGER, *Eucaristía centro de la vida*, 65-67.

La eucaristía no es por sí misma el sacramento de la reconciliación, sino que presupone este sacramento; ella es el sacramento de los reconciliados, sacramento al cual invita el Señor a quienes han llegado a ser-uno con Él; y éstos, aunque ciertamente, siguen siendo pecadores y débiles, como le han tendido la mano han llegado a construir su propia familia¹⁰.

Entonces así la eucaristía se vuelve “el sacramento de quiénes se han dejado reconciliar por el Señor, forman parte de su familia, y así se ponen en sus manos; por eso exige unas condiciones para participar en ella: presupone que ya se ha dado la incorporación al misterio de Jesucristo”¹¹.

1.2 Primacía de la comunión eclesial y pedagogía de la reconciliación.

La eucaristía, como sacramento de la unidad, es inseparable de la comunión eclesial. Al participar en la eucaristía, los fieles no solo se unen a Cristo, sino también entre sí, formando un solo cuerpo, que es la Iglesia. Sin embargo, este vínculo se ve afectado por el pecado, que no solo rompe la relación personal con Dios, sino que también “dañan a toda la comunidad”¹². Por esta razón, la reconciliación no es solo un acto de restauración individual, sino también un acto de restauración comunitaria.

En la exhortación *Sacramentum Caritatis* el santo padre insiste en que los obispos y pastores deben promover una “pedagogía de la conversión que nace de la Eucaristía”¹³. Esta pedagogía no es un simple llamado a la confesión esporádica, sino una verdadera invitación a la confesión frecuente como medio para mantener la conciencia viva de la necesidad de la gracia y de la misericordia de Dios. Así la reconciliación no solo nos prepara para la eucaristía, sino que también nos educa en el camino de la santidad.

A este respecto, el valor pedagógico del sacramento de la reconciliación no puede ser subestimado. Benedicto XVI afirma que “el examen de conciencia tiene un valor pedagógico importante: educa a mirar con sinceridad la propia existencia, a confrontarla con la verdad del Evangelio y a valorarla con parámetros no solo humanos, sino también tomados de la revelación divina”¹⁴. Esta práctica educa en la sinceridad y en la conciencia de uno mismo, que, en una época marcada por el relativismo, es fundamental para mantener viva la dimensión moral de la vida cristiana.

¹⁰ J. RATZINGER, *Eucaristía centro de la vida*, 65.

¹¹ J. RATZINGER, *Eucaristía centro de la vida*, 67.

¹² BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, 38.

¹³ BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, 36.

¹⁴ BENEDICTO XVI, *A los participantes en el curso sobre el fuero interno. Organizado por la penitenciaría apostólica COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL* (11 de marzo de 2010), en línea: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20100311_penitenzieria.html (Consulta: 15/10/2024)

En la misma línea, los sacerdotes, como ministros de este sacramento, deben desempeñar un papel clave en esta pedagogía. Se insiste en la importancia de la administración competente y generosa del sacramento de la reconciliación, asegurándose de que los confesionarios sean visibles y accesibles, y recordando a los fieles la necesidad de una confesión personal y frecuente¹⁵. En este sentido, la eucaristía actúa como un faro que atrae a los fieles hacia el sacramento de la reconciliación, ya que quienes desean recibir a Cristo en la eucaristía se ven llamados a purificar su corazón y reconciliarse con Dios y con la Iglesia.

Benedicto XVI nos sugiere que “una praxis equilibrada y profunda de la indulgencia (...) puede ser una ayuda válida para una nueva toma de conciencia de la relación entre Eucaristía y Reconciliación”¹⁶.

La práctica de las indulgencias, mencionada en el documento, también juega un papel pedagógico importante en la relación entre la eucaristía y la reconciliación. Las indulgencias, que remiten la pena temporal de los pecados ya perdonados, nos recuerdan que el mal causado por nuestros pecados no se puede reparar únicamente con nuestras propias fuerzas. La indulgencia nos introduce en la comunión de los santos, que es también una expresión de la comunión eclesial¹⁷. Así, al buscar la indulgencia, los fieles son invitados a profundizar su comprensión de la unidad de la Iglesia y a reconocer que el perdón y la gracia, como dije más arriba, no son solo asuntos individuales, sino que afectan a toda la comunidad.

Por lo tanto, el proceso de conversión, que incluye tanto la reconciliación como la indulgencia, ayuda a los fieles “en el camino de conversión y a descubrir el carácter central de la eucaristía en la vida cristiana”¹⁸.

De esta manera, la eucaristía se convierte en la comida de la reconciliación, no sólo entre el individuo y Dios, sino entre el individuo y la comunidad eclesial. La eucaristía, como centro de la vida cristiana, lleva implícita la necesidad de una conversión continua, que se expresa no solo en la recepción de la comunión, sino también en la búsqueda de la reconciliación a través del perdón sacramental.

Ahora bien, esta pedagogía de la reconciliación se vuelve urgente hoy en día, en una sociedad que, “al negar toda trascendencia, ha producido una creciente deformación ética, un debilitamiento del sentido del pecado personal y social y un progresivo aumento del relativismo, que ocasionan una desorientación generalizada”¹⁹. Cuando la relación con

¹⁵ Véase BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, 36-37.

¹⁶ BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, 37.

¹⁷ Véase BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, 38.

¹⁸ BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, 38.

¹⁹ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 64.

Dios se debilita, el pecado deja de percibirse como una ruptura de esa relación filial y, en su lugar, se relativiza o se confunde con el mero incumplimiento de normas legales o sociales. En esta situación, el pecado se reduce a una falta únicamente desde la perspectiva humana, olvidando que su verdadera naturaleza que es la ofensa a Dios, lo que distorsiona la moralidad y la conciencia²⁰.

1.3 La Eucaristía, comida de la reconciliación.

Como hemos podido ver hasta ahora, la eucaristía se celebra como el sacrificio redentor de Cristo, fuente de reconciliación para toda la humanidad. Esto destaca la dimensión sacrificial y comunitaria del banquete eucarístico, donde los fieles se alimentan del Cuerpo y la Sangre de Cristo, conscientes de que su participación implica una profunda comunión con los demás. Así, la eucaristía se convierte en el signo visible y medio por el cual la Iglesia experimenta y vive la reconciliación ofrecida por Cristo, un llamado continuo a la conversión y a la renovación espiritual.

En su esencia más profunda, la eucaristía es una comida de reconciliación. Este sacramento no sólo nutre el cuerpo, sino que también sana el alma, restableciendo la comunión entre los creyentes y Dios. A la luz de las divisiones y conflictos que pueden surgir en la comunidad cristiana, como ya vimos en San Pablo en su carta a los Corintios, es importante recalcar que la celebración eucarística debe ser un acto de unidad y amor. Ratzinger nos enseña que la eucaristía es un regalo de Jesús para toda la Iglesia, un acto de reconciliación que invita a todos a participar, pero también exige discernimiento y preparación. No es simplemente un ritual, sino un encuentro real con el Señor, que nos llama a ser uno con Él y entre nosotros.

Jesús instituyó la eucaristía en el marco de una comunidad, reuniendo a sus discípulos para compartir este momento sagrado. Como podemos ver en el libro *La eucaristía fuente de la vida*, que dice:

La Última Cena de Jesús no fue una de tantas comidas de las que él mantuvo con «publicanos y pecadores»; sino que él mismo la sometió al esquema fundamental de la Pascua, que afirma que esa comida debe celebrarse en el ámbito de la comunidad familiar; y, así, él la hizo con su nueva familia, con los Doce, con aquéllos a quienes había lavado los pies, a los que por medio de su palabra y por este lavatorio que ofrecía el perdón (Jn 13,10), había preparado para que establecieran una comunión de sangre y un solo cuerpo con él²¹.

²⁰ Véase JUAN PABLO II, Exhort. Apost. Postsinodal *Reconciliatio et paenitentia* (2 diciembre 1984) 11, en línea: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html (Consulta: 16/10/2024).

²¹ J. RATZINGER, *Eucaristía centro de la vida*, 21.

Esta comunidad de los doce, simboliza la unidad de la nueva familia de Jesús, la Iglesia, en la que la eucaristía no es solo un acto individual, sino una celebración comunitaria que refleja la unidad del cuerpo de Cristo. Así, se convierte en un espacio donde se deben superar el egoísmo y las divisiones, buscando la reconciliación, el perdón y la unidad.

Ratzinger también señala que la eucaristía no es solo un recuerdo de la última cena, sino una actualización del sacrificio de Cristo en la cruz. Al participar en ella, proclamamos la muerte y resurrección del Señor, y recordamos que, pese a nuestras debilidades y pecados, estamos llamados a ser reconciliados con Dios y entre nosotros. Este sacramento exige una disposición del corazón y el compromiso de vivir en comunión. Así, la eucaristía es la comida de los reconciliados, un llamado a sanar nuestras divisiones y a vivir en unidad²².

Ahora bien, hoy en día, donde las divisiones parecen prevalecer, el mensaje de la eucaristía es más relevante que nunca. El teólogo alemán nos recuerda que:

es preciso volver al confesionario, como lugar en el cual celebrar el sacramento de la reconciliación, pero también como lugar en el que habitar más a menudo, para que el fiel pueda encontrar misericordia, consejo y consuelo, sentirse amado y comprendido por Dios y experimentar la presencia de la Misericordia divina, junto a la presencia real en la Eucaristía²³.

Este llamado no solo nos invita a buscar el perdón en la confesión, sino a vivir la eucaristía como un encuentro con la misericordia divina. Al acercarnos al altar, somos invitados a examinar nuestras vidas, reconocer nuestras faltas y abrirnos a la gracia que nos ofrece Cristo.

Podríamos decir entonces que la eucaristía, como comida de reconciliación, nos nutre espiritualmente y nos fortalece en nuestro camino de fe. Nos recuerda que, pese a nuestras debilidades, somos parte de una comunidad sostenida por el amor de Dios.

²² Véase J. RATZINGER, *Eucaristía centro de la vida*, 21.

²³ BENEDICTO XVI, *A los participantes en el curso sobre el fuero interno. Organizado por la penitenciaría apostólica COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL* (11 de marzo de 2010).

Referencias bibliográficas

- BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, Ed. San Pablo, Santiago de Chile, 2007.
BENEDICTO XVI, *A los participantes en el curso sobre el fuero interno*. Organizado por la Penitenciaría Apostólica. Comisión Teológica Internacional, 11 de marzo de 2010.
CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, Ed. Vaticana, Roma, 1964.
FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelio Gaudium*, Ed. Vaticana, Roma, 2013.
JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Postsinodal Reconciliatio et paenitentia*, Ed. Vaticana, Roma, 02 de diciembre de 1984.
RATZINGER, J., *La Eucaristía centro de la vida*, Ed. EDICEP, Valencia, 2003.



La Eucaristía en el pensamiento de I. Zizioulas

Verónica Figueroa Clerici¹

Teología / Artículo científico

Citar: Figueroa Clerici, V. (2025).
La Eucaristía en el pensamiento
de I. Zizioulas. *Foro de Teología y
Filosofía*, 1, pp. 81-98.

Recepción: 01/12/24
Aceptación: 02/05/25

Resumen

Este artículo explora la teología eucarística de Ioannis Zizioulas, uno de los teólogos ortodoxos más influyentes y originales de nuestra época, en dos de sus aportes específicos: su visión de la *Eucaristía como memorial del futuro* y su reflexión acerca de *lo creado como Eucaristía*. Zizioulas sostiene que la Eucaristía es, más que un recuerdo del pasado, una anticipación de las realidades últimas y un medio para la comunión no solo con Dios, sino con toda la creación. Propone una respuesta teológica al problema de la crisis ecológica, reflexionando acerca del hombre como persona relacional y su lugar de sacerdote de lo creado. Su pensamiento desafía las dicotomías entre lo sagrado y lo profano, y propone una integración entre cristología y pneumatología, clave en su eclesiología y visión sacramental. En efecto, su doctrina no puede ser compartimentada en secciones claramente separadas de la ciencia teológica. Se trata de un aporte que supera la división disciplinar.

Palabras clave: Eucaristía – Escatología – Memorial – Sacrificio pascual – Reino de Dios.

Abstract

This article explores the Eucharistic theology of Ioannis Zizioulas, one of the most influential and original Orthodox theologians of our time, through two specific contributions: his vision of the Eucharist as a memorial of the future and his reflection on creation as Eucharist. Zizioulas argues that the eucharist is, more than a remembrance of the past, an anticipation of ultimate realities and a means of communion not only with God but with all creation. He proposes a theological response to the problem of the ecological crisis, reflecting on human as a relational person, and its place as priest of creation. His thought challenges the dichotomies between the sacred and the profane and proposes

¹ Universidad Católica de Salta, vfigueroa@ucasal.edu.ar



an integration of christology and pneumatology, key to his ecclesiology and sacramental vision. Indeed, his doctrine cannot be compartmentalized into clearly separate sections of theological science; it is a contribution that transcends disciplinary divisions.

Keywords: Eucharist – Eschatology – Memorial – Sacrifice – Kingdom of God.

Intención

Acercarnos a la teología eucarística de I. Zizioulas es abordar un pensamiento interconectado, que necesariamente supondría su reflexión sobre la comunión trinitaria, la antropología -el concepto de persona *relacional*-, la cristología, la pneumatología y la ecclesiología. Ya decía John Meyendorff en el prefacio de la edición inglesa del libro *Being as communion* (1985), que Zizioulas ha sabido mostrar muy bien que la ciencia teológica no puede ser compartimentada en secciones claramente separadas. Efectivamente, se trata de un aporte sintético que supera la división disciplinar.

La unidad de los tratados le viene dada por su *perspectiva escatológica*, quizá el punto más fuerte y original de su pensamiento². Desde esta perspectiva abordaremos, en particular, su visión eucarística.

En este artículo busco presentar al autor, mostrando su relevancia para el pensamiento cristiano. Luego, abordar su teología eucarística en sus aspectos de *memorial del futuro* y su *visión eucarística de lo creado*.

I. Notas biográficas³

Ionannis Zizioulas nació en 1931, en Katafigió, cerca de Kozani (Grecia). Inició sus estudios de teología en la Universidad de Tesalónica en el año 1950, y los continuó en la de Atenas, de 1952 a 1954, donde tuvo una formación marcada por los problemas teológicos occidentales de la neo-escolástica y de la reforma protestante. Estableció su primer

² Su obra póstuma, *Teología en perspectiva escatológica. El futuro siempre presente* (Sígueme, Salamanca 2024), se constituye en una síntesis de su comprensión de la venida anticipada del Reino y celebrada en la Eucaristía. Su insistencia en la escatología puede ser un rasgo que quizás sorprenda a nuestra mentalidad latina. Su gran amigo católico romano, el dominico Jean Marie Tillard, aunque valore la fidelidad del metropolitano ortodoxo a esta intuición del Oriente cristiano, nota que se inclina excesivamente del lado del *ya escatológico*. Con todo, nos parece una riqueza posicionarnos en su óptica para reflexionar no sólo sobre el acontecimiento eucarístico, sino sobre todos los tratados teológicos, pues implica una posición existencial.

³ Sigo aquí la presentación de J. Fontbona I Missé, J. en: I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Salamanca, Sígueme 2003) 11-23.

contacto con Occidente durante el curso académico 1954-1955, en el Instituto ecuménico de Bossey (Céligny, Suiza). Fue entonces cuando empezó a relacionarse con el movimiento ecuménico, del cual llegará a ser una de las figuras más destacadas algunos años más tarde. Desde 1955 hasta 1957, completó su formación académica en la Universidad de Harvard (USA), donde tuvo como profesores a Georges Florovsky en patrología y a Paul Tillich en filosofía. En esta sede emprende paralelamente dos estudios: el que no terminó, sobre la cristología de Máximo el Confesor, bajo la dirección de Florovsky (1893-1979), y el que inició para la Universidad de Atenas (Grecia), primero bajo la dirección de A. G. Williams (profesor de historia de la Iglesia en la Universidad de Harvard) y después bajo la dirección final de Gerasimos Konidaris (profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Atenas). Este último estudio fue presentado como tesis de Teología en la Facultad de Teología de la Universidad de Atenas y publicado en 1965, con el título: *La unidad de la Iglesia en la divina Eucaristía y en el Obispo durante los tres primeros siglos*. Con esta tesis se abrió paso en el mundo ecuménico occidental.

Desde 1967 a 1970 vivió en Ginebra (Suiza) para formar parte del Secretariado de la Comisión Fe y Constitución y participó en la Comisión teológica “Catolicidad y Apostolicidad” (1967-1968), creada por el Grupo Mixto de Trabajo de la Iglesia Católica Romana y del Consejo Ecuménico de las Iglesias, con el estudio: *La Comunidad eucarística y la Catolicidad de la Iglesia*⁴, donde desarrolla las intuiciones fundamentales de su tesis. Después de su estancia en Ginebra, fue profesor de teología sistemática, primero en la Universidad de Edimburgo (1970-1973) y después en Glasgow, ambas en Escocia, hasta 1987. Desde 1984 enseñó en la Facultad de Teología de Tesalónica (Grecia) y, a partir de 1989, en el King’s College de la Universidad de Londres.

En 1986, debido al deseo del Patriarcado Ecuménico de contar con un consultor y representante teológico con influencia mundial, según la práctica tradicional, fue ordenado diácono un día, sacerdote al día siguiente y, finalmente, el tercer día fue ordenado obispo en la catedral de Fanar, Estambul, y entronizado como Metropolitano de Pérgamo. Inmediatamente representó al Patriarcado Ecuménico en foros panortodoxos y pancristianos, así como en diálogos ecuménicos.

Uno de sus grandes interlocutores católicos, con quien tenía un vínculo de profunda amistad, fue el profesor dominico Jean Marie Roger Tillard (1927-2000)⁵. Juntos colaboraron en la redacción de dos importantes documentos ecuménicos: *Bautismo*,

⁴ Véase *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church* (St. Vladimir’s Seminary Press, New York 1985) 143-169. Luego publicado en el capítulo IV de su edición castellana: *El ser eclesial*. Persona, comunión e Iglesia (Sígueme, Salamanca 2003).

⁵ J.M. TILLARD desarrolló un importante tratado de eclesiología ecuménica, en su “trilogía”: *Eglise d’Eglises, L’ecclésiologie de communion* (Du Cerf, Paris 1987), *Chair de l’Eglise, chair du Christ. Aux sources de l’ecclésiologie de communion* (Du Cerf, Paris 1992) y *L’Eglise locale. Eclesiologie de communion et catholicité* (Du Cerf, Paris 1995).

Eucaristía y Ministerio (Lima 1982, llamado BEM o Documento de Lima) y *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad* (Munich 1982, llamado Documento de Munich). Anteriormente, ambos participaron en un Coloquio internacional ecuménico sobre la intercomunión, y en encuentros entre teólogos ortodoxos y católicos, fruto de los cuales es un interesante documento sobre el ministerio en la Iglesia⁶. Ambos también participaron en la V Conferencia mundial de Fe y Constitución en Santiago de Compostela (del 3 al 14 de agosto de 1993)⁷, donde se consolida la noción de *koinonia* (comunión) para definir la naturaleza de la Iglesia.

Fue nombrado Doctor *honoris causa* por el Instituto católico de París y por la Facultad de teología de Belgrado, y también miembro regular de la Academia de Atenas desde 1993, donde fue presidente entre 2002 y 2003.

Zizioulas falleció de COVID-19 en febrero de 2023, a los 92 años. Su libro póstumo *Remembering the future. Toward an Eschatological Ontology* (2023)⁸, con prólogo del Papa Francisco, sella de algún modo su fructífera producción teológica. Ya Y. Congar se había referido a Zizioulas como “uno de los teólogos más originales y profundos de nuestra época”; J. Fontbona Missé señala que “se trata del teólogo más destacado del Patriarcado ecuménico y del mundo de la ortodoxia”; y X. Pikaza lo llamó el “último” de los grandes padres “griegos”, de los Padres de tradición bizantina y lengua griega.¹⁰

A partir de su muerte, se abrirá, seguramente, una nueva etapa para su continua recepción.

2. La Eucaristía como memorial del futuro

Uno de los puntos más significativos de la teología de nuestro autor es su perspectiva escatológica. En efecto, ha señalado con insistencia que la escatología “es mucho más que una doctrina; es una orientación, un modo de existencia (...) El cristianismo es, en esencia, escatológico”¹¹. Ciertamente, para los primeros cristianos, la meta trascendente y próxima regulaba y organizaba la historia expectante de la consumación última y definitiva. Para Zizioulas, es

⁶ Véase el texto de este documento en *Irénikon* 51 (1978) 83-91.

⁷ El aporte de Zizioulas se tituló: «The Church as Communion. A Presentation on the Conference Theme». Véase la versión castellana en: *Diálogo Ecuménico* 29 (1994) 305-318.

⁸ Traducción al español: *Teología en perspectiva escatológica. El futuro siempre presente* (Sígueme, Salamanca 2024). Como dijimos, en esta obra Zizioulas propone la escatología no sólo en clave hermenéutica, sino también como dimensión ontológica.

⁹ Apuntes de su curso: “El metropolitano Juan de Pérgamo” (2011), consultado el 28/07/2025, en línea: <https://web.unican.es/campus-cultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2010-2011/CursoTeologiaJohnZizioulas2010-2011.pdf>

¹⁰ X. PIKAZA, I. ZIZIOULAS (1931-2023). El último de los “padres griegos”. Comunión trinitaria y eucaristía” (*Religión Digital*, 03/02/2023), consultado el 2/07/2025, en línea: https://www.religiondigital.org/el_blog_de_x-pikaza/Zizioulas-ultimo-padres-griegos_7_2530016974.html

¹¹ I. ZIZIOULAS, *Teología en perspectiva escatológica*, 9.

preciso desarrollar una *ontología escatológica* donde la verdad del ser se encuentre al final, y no al principio. Ese Reino que adviene constituye el ser mismo del que espera. Zizioulas nombra esta inversión de la dirección del tiempo con la expresión “del Omega al Alfa”¹².

2.1 Una teología del recuerdo

Ahora bien, la forma más plena de revelación y “experiencia” del estado escatológico de la creación en la historia -dirá- es la Eucaristía, que se constituye como memorial (*anamnhsiz*)¹³. Pero ¿qué tipo de memorial? No resulta tan claro lo que se entiende por tal. Para analizar sus interpretaciones debemos tener en cuenta el concepto de *tiempo* que se representa inevitablemente fragmentado en pasado, presente y futuro.

Recordar acontecimientos pasados puede decirse que es algo “natural”, constituye un modo de entender de la memoria que coincide con el sentido común. De aquí que la anamnesis de la pasión, muerte y resurrección de Jesús pueda ser el centro de la celebración eucarística que recuerda y actualiza tales dones. Sin embargo, “el “recuerdo” de algo que aún no ha sucedido (la segunda venida de Cristo) carece de explicación a menos que se traslade a un plano existencial en el que haya sido reparada la división y sucesión que es propia del tiempo”¹⁴.

En un tiempo escatológico, superada su fragmentación (el futuro no está separado del pasado y del presente) y abolida la muerte, podríamos hablar de “un recuerdo del futuro”. Esto es, para Zizioulas, lo que sucede en la Eucaristía¹⁵.

En una lógica que recuerda lo que sucedió en un principio, las palabras que recoge Lucas en la descripción de la Última Cena: “Hagan esto en memoria mía”, que dirige Jesús a sus discípulos, significarían: “hagan esto para recordarme”. Sin embargo, se plantea la siguiente cuestión:

¿Estaba Jesús interesado en perpetuar su propia memoria en la mente de sus discípulos -o de los hombres en general- mediante la celebración de la Eucaristía? ¿O quería, más bien, a través de la celebración de la Eucaristía -por parte de sus discípulos (y la Iglesia)- y vinculada a ella, remitir a la memoria eterna de Dios en el Reino que él instauraría?¹⁶

¹² I. ZIZIOULAS, *Teología en perspectiva escatológica*, 30.

¹³ *Anámnesis*, sustantivo griego. Significa recuerdo o memoria del pasado. Deriva del verbo *anamimneskein*, que significa “ser recordado”.

¹⁴ I. ZIZIOULAS, *Teología en perspectiva escatológica*, 317.

¹⁵ Zizioulas ilustra que en las anáforas de san Juan Crisóstomo como la de san Basilio, que aún se usan en la liturgia de la Iglesia Ortodoxa, se encuentra una afirmación que contraría lo que el sentido común supone: “Así pues, conmemorando el mandamiento del Salvador y todo lo que sucedió por nosotros, la cruz, el sepulcro, la resurrección al tercer día, la ascensión al cielo, la entronización a la derecha del Padre y la segunda y gloriosa venida, te ofrecemos estos dones de tus propios dones, en nombre de todos y por todos”. Véase I. ZIZIOULAS, *Teología en perspectiva escatológica*, 317.

¹⁶ I. ZIZIOULAS, *Teología en perspectiva escatológica*, 318.

Más allá de las discusiones hermenéuticas que puedan darse en torno a la interpretación de este texto¹⁷, a Zizioulas le interesa afirmar que el recuerdo de Cristo en la Eucaristía no es de carácter psicológico, como el que tiene un individuo acerca de un acontecimiento del pasado, sino que está relacionado con el futuro y con el Reino *ontológicamente*: “No es, pues, una celebración que opera en clave psicológica (mediante un dinamismo de proyección al futuro que parte de nuestra imaginación) sino ontológica”¹⁸.

Distinguir el carácter psicológico del memorial, del enfoque ontológico del recuerdo futuro, no implicaría dejar fuera nuestra psiquis; indica en todo caso que no se trata de una cuestión “imaginaria” sino real. “Los estudios bíblicos modernos señalan que el verbo *recordar*, al que se recurre con frecuencia en la Biblia, alude a algo más que a una mera actualización de tipo mental. Recordar conlleva, de hecho, la intención de *realizar* algo, de *crear un acontecimiento*”¹⁹.

En su obra *Eucaristía e Regno di Dio*²⁰, el autor plantea que uno de los propósitos de su escrito es contribuir a que las personas puedan liberarse de ciertas concesiones y vivencias eucarísticas moldeadas por el pietismo occidental. Según explica, esta influencia ha afectado negativamente la vida litúrgica más de lo que suele reconocerse, al despojar la liturgia de su dimensión festiva y pascual, reduciéndola muchas veces a una práctica centrada en la piedad individual o en experiencias emocionales de carácter íntimo y psicológico. También alude a la inclinación por acentuar la introspección y la autoconciencia, a diferencia de las liturgias primitivas, en las que la Eucaristía se celebra como acontecimiento de comunión con los demás miembros e incluso con el contexto material²¹. Ampliaremos este último punto en la segunda sección de nuestro trabajo: “lo creado como Eucaristía”.

2.2 La liturgia sacrificial y la dispersión de los fieles

Tanto en Oriente como en Occidente la tradición pone mucho énfasis en el aspecto sacrificial de la Eucaristía. Se celebra la muerte de Cristo en la cruz, donde su cuerpo y sangre se ofrecen “por muchos”, sacrificio que produce la liberación de los pecados.

¹⁷ Aquí Zizioulas sigue a J. JEREMÍAS en: *The Eucharistic Words of Jesus* (SCM Press Ltd, London 1987).

¹⁸ I. ZIZIOULAS, *Teología en perspectiva escatológica*, 319.

¹⁹ I. ZIZIOULAS, *Teología en perspectiva escatológica*, 17.

²⁰ I. ZIZIOULAS, *Eucaristía e Regno di Dio* (Qiqajon, Monastero di Bose 1996).

²¹ Véase I. ZIZIOULAS, *Lo creado como Eucaristía*, 14.

Sin embargo, no debemos olvidar o desvalorizar la relación vinculante de la Eucaristía con la venida del reino de Dios²². ¿Cómo se da esta relación?

Cuando Cristo afirma en la última cena, y la iglesia repite en la celebración eucarística, que “esta es mi sangre, de la nueva alianza”, nuestro pensamiento se dirige a la venida y a la instauración del reino de Dios y no simplemente a un evento ocurrido en el pasado (...). El carácter sacrificial de la Eucaristía se transforma en evento de alegría pascual. No existe en Cristo sacrificio sin redención, y redención significa no sólo remisión de los pecados personales, según el espíritu occidental latino y protestante, sino transfiguración final del mundo, superación de la corrupción y de la muerte²³.

Efectivamente, la Iglesia antigua nunca celebró la Eucaristía el mismo día de la muerte de Jesús, sino después²⁴. Por otra parte, la celebración de la Eucaristía ha quedado asociada desde el principio al día domingo, día de la resurrección de Cristo²⁵, y el *octavo día*. La “nueva creación” da comienzo en este día. Más aún, tiene una clara referencia a los dones materiales, a todo lo creado: “Todas las liturgias eucarísticas de los orígenes empezaban la plegaria eucarística o el canon con una acción de gracias por la creación, y solo después daban gracias por la redención por medio de Cristo”²⁶.

“La Eucaristía es un acontecimiento escatológico, de modo que ha de ser una celebración festiva, gozosa y llena de luz. Su carácter sacrificial se transforma en la alegría de la resurrección, en una alegría escatológica”²⁷. Zizioulas señala que, incluso en las conmemoraciones litúrgicas de los mártires, la celebración eucarística mantiene la misma solemnidad que la reservada al domingo, lo que pone de manifiesto la

²² Zizioulas señala que el principal interés de la teología occidental no es tanto la relación de la Eucaristía con la escatología, cuanto, con el pasado, con la última cena y con el Gólgota. “La resurrección de Cristo no es, para la comprensión de la teología occidental, más que una confirmación de la obra salvífica de la cruz; lo esencial se ha ya consumado en aquel sacrificio. Por lo demás, el momento fundamental y constitutivo de la Eucaristía reside, para los occidentales, en la repetición de las palabras institutivas del sacramento: «Tomad y comed, esto es mi cuerpo...», y no en la *epiclesis* del Espíritu Santo, cuya presencia es imprescindiblemente ligada al acontecimiento del «último día»” (I. ZIZIOULAS, *Eucaristía e Regno di Dio*, 11).

²³ I. ZIZIOULAS, *Eucaristía e Regno di Dio*, 33-34.38.

²⁴ Aún hoy en la Iglesia ortodoxa, siguiendo la tradición, nunca celebra su Pascua antes que la judía, pues la primera, que está asociada al gozo y la alegría, no puede preceder al momento en el que, históricamente, tuvo lugar la Última Cena y la crucifixión. Véase I. Zizioulas, *Teología en perspectiva escatológica*, 310.

²⁵ Los cristianos lo consideraron así desde el principio, apoyados en el testimonio bíblico de que la resurrección tuvo lugar “el primer día de la semana”. Véase Mc 16,2; Mt. 28,1; Lc 24,1.

²⁶ I. ZIZIOULAS, *Lo creado como Eucaristía*, 15.

²⁷ I. ZIZIOULAS, *Teología en perspectiva escatológica*, 311.

coherente negativa de la Iglesia antigua a asociar la Eucaristía con el sufrimiento o la aflicción. Desde sus primeros siglos, el martirio fue comprendido no meramente como una imitación del sacrificio de Cristo en la cruz, sino también como una revelación de la gloria del Reino, anticipada y actualizada en la acción litúrgica²⁸.

En definitiva, la Última Cena y el Cordero inmolado por nuestra salvación no se entienden sin referencia al “último día”, al “día del Señor, a la parusía y la instauración del Reino de Dios. En palabras de Cirilo de Alejandría, la Eucaristía no es simplemente “la realización del terrible sacrificio”, sino “el don de la inmortalidad y una promesa de vida eterna”²⁹.

Una manifestación del Reino

La dimensión escatológica de la Eucaristía implica, entonces, una manifestación visible y luminosa del Reino que adviene. Así, durante su celebración, la Iglesia de los primeros siglos se revestía de luz y actualizaba de forma visible toda la densidad simbólica y comunitaria que le es propia. En este sentido, Zizioulas advierte con preocupación que muchas liturgias se realizan en espacios sombríos que, si bien pretenden fomentar una atmósfera de recogimiento piadoso, terminan por contradecir la esencia misma de la Eucaristía:

Desafortunadamente, el pietismo se ha infiltrado en nuestra conciencia (...) No tenemos ningún derecho a aprovecharnos de la Eucaristía para hacer de ella una ocasión de exhibir nuestra humildad, o para convertirla en un medio para alcanzar una cierta experiencia psicológica de conversión³⁰.

La escatología adquiere una dimensión temporal al centrarse en la anticipación activa del futuro, más que en una simple aspiración hacia lo trascendente; se concibe así como un proceso dinámico orientado históricamente, en lugar de una mera imagen del cielo como destino final fuera del devenir humano.

En cuanto imagen del Reino, la Eucaristía posee una dimensión intrínsecamente comunitaria, en la medida en que implica la reunión efectiva de toda la comunidad en un mismo espacio celebrativo. En este sentido, Zizioulas ofrece observaciones particularmente incisivas al advertir el progresivo debilitamiento de esta dimensión comunitaria: la celebración tiende a perder su condición de asamblea plena y localmente reunida, fenómeno que va de la mano con una atenuación paralela de su contenido escatológico.

²⁸ Incluso la tradición patristica (san Basilio, san Ireneo) señala la prohibición de arrodillarse el domingo, no tan solo por ser el día de la resurrección sino porque representa del mismo modo la espera del tiempo futuro. Así lo señala Zizioulas en: *Teología en perspectiva escatológica*, 313.

²⁹ I. ZIZIOULAS, *Teología en perspectiva escatológica*, 310. Las comillas son del texto original.

³⁰ I. ZIZIOULAS, *Teología en perspectiva escatológica*, 314-315.

En el occidente católico, las cosas se degradan aún más con la introducción y difusión de la misa privada que el sacerdote puede celebrar en solitario. Pero también en la Iglesia Ortodoxa, aun cuando no se permita la celebración de la liturgia sin la presencia de los fieles, sucede a menudo que los fieles laicos están ausentes o “simbólicamente” presentes debido a su exiguo número. Tal como se celebra ahora, nuestra Eucaristía es cualquier cosa menos una imagen de la asamblea escatológica que se congrega “en un mismo lugar”³¹.

La Eucaristía, si bien hunde sus raíces en el sacrificio redentor de Cristo, no puede reducirse a la conmemoración de un evento doloroso del pasado. Su verdad más profunda se revela en clave pascual y escatológica: como anticipo del Reino, celebración de la vida resucitada y comunión visible del pueblo de Dios congregado. Desde esta perspectiva, toda forma de privatización litúrgica -sea por el aislamiento del celebrante, la ausencia de los fieles o la fragmentación de la comunidad- representa una distorsión de su esencia. Lejos de ser un acto meramente individual o intimista, la Eucaristía constituye un acontecimiento público, festivo y comunitario, en el que la Iglesia, al reunirse “en un mismo lugar”, anticipa la comunión definitiva del mundo redimido. Redescubrir esta dimensión escatológica y comunitaria resulta hoy urgente, no solo para una comprensión teológicamente coherente del misterio eucarístico, sino también para una vivencia litúrgica que haga visible la esperanza activa del Reino por venir.

2.3 Cristología y Pneumatología

Zizioulas considera que, para los occidentales, el momento fundamental y constitutivo de la Eucaristía reside más bien en la repetición de las palabras institutivas del sacramento: “Tomad y comed, esto es mi cuerpo...”, y no en la epiclesis del Espíritu Santo, cuya presencia permanece imprescindiblemente ligada en el acontecimiento del “último día”. Aunque el Concilio Vaticano II enfatizó la dimensión pneumatológica de la Iglesia, para el metropolitano de Pérgamo el papel del Espíritu Santo en la liturgia occidental sigue siendo visto como secundario en comparación con las palabras de Cristo. En la tradición ortodoxa, la epiclesis (la invocación del Espíritu Santo para la consagración de los dones) es fundamental para la transformación eucarística, mientras que en Occidente, aunque reconocida, no recibe el mismo peso litúrgico o teológico. Señala, entonces, que una visión equilibrada entre la acción del Hijo y del Espíritu resulta crucial para una teología eucarística completa.

La peculiaridad del Hijo

Aunque según la tradición patrística la actividad de Dios *ad extra* es una e indivisible: donde está el Hijo, allí también están el Padre y el Espíritu; y donde está el Espíritu allí también están el Padre y el Hijo; no obstante, la aportación de cada una de las personas

³¹ I. ZIZIOULAS, *Teología en perspectiva escatológica*, 302. Las comillas son del texto original.

divinas a la economía posee sus características peculiares. Lo más obvio se halla en que sólo el Hijo se encarna. Tanto el Padre como el Espíritu están implicados en la historia, pero sólo el Hijo *se hace* historia. Así la economía, en tanto y en cuanto asumió la historia y tiene una historia, es sólo una, el *acontecimiento de Cristo*³².

La aportación del Espíritu

Si *hacerse* historia constituye la peculiaridad del Hijo en la economía, la aportación del Espíritu representa precisamente la opuesta: liberar al Hijo y a la economía de las ataduras de la historia. El Espíritu es el que se encuentra *más allá* de la historia, y cuando actúa en ella lo hace para traer a la historia los últimos días, el *eschaton*. De aquí que la primera peculiaridad fundamental de la pneumatología es su carácter escatológico.

Por otra parte, gracias a la implicación del Espíritu en la economía, Cristo no es solamente un individuo, es decir, no es “uno” sino “muchos”. De allí que podemos hablar de *comunión*, podemos decir que Cristo tiene un “cuerpo”, es decir, hablar de *eclesiología*, de la Iglesia como Cuerpo de Cristo.

De lo expuesto hasta aquí podemos recoger interesantes interpelaciones para la teología occidental. La teología eucarística propuesta por Zizioulas nos desafía a recuperar con radicalidad el horizonte escatológico de la fe cristiana. Comprender la Eucaristía como *memorial del futuro* supone superar la fragmentación cronológica del tiempo y adentrarse en una vivencia litúrgica en la que pasado, presente y futuro se condensan sacramentalmente en el acontecimiento del Reino que adviene. Esta *anamnesis* no se limita a una evocación psicológica del Cristo histórico, sino que remite ontológicamente al Cristo glorificado, cuya presencia transforma la asamblea en imagen anticipada de la comunión definitiva.

Este carácter escatológico se ve reforzado cuando la celebración asume plenamente su dimensión comunitaria y pneumatológica. La epiclesis, frecuentemente relegada en la praxis litúrgica occidental, es recuperada por el autor como momento clave de la acción del Espíritu, quien actualiza el acontecimiento pascual y hace presente la nueva creación. En este marco, cristología y pneumatología se entrelazan: mientras el Hijo asume la historia mediante la encarnación y el sacrificio, el Espíritu la abre al *eschaton*, liberándola de su clausura y configurándola como espacio de comunión.

Concebir la Eucaristía como memorial del futuro implica, entonces, repensar no sólo la liturgia, sino también la comprensión misma de la Iglesia, de la historia y de la salvación. Ella no es un simple recuerdo de lo que fue ni una espera pasiva de lo que

³² Incluso “acontecimientos” como Pentecostés, que a primera vista parecen tener un carácter exclusivamente pneumatológico, han de verse en relación con el acontecimiento de Cristo para que puedan definirse como parte de la *historia* de la salvación. Véase I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 144.

vendrá, sino el lugar donde se hace presente, en cada celebración, el Reino que se aproxima y en el que el mundo es ya recreado.

Ahora bien, se puede ampliar aún más el horizonte de su alcance. En efecto, si la Eucaristía anticipa la comunión final de todo lo creado con su Creador, entonces también la creación misma debe ser comprendida y vivida en clave eucarística. Esta es la intuición que guía la última etapa del pensamiento de Zizioulas, particularmente en su contribución al problema ecológico contemporáneo.

3. Lo creado como Eucaristía

En sus últimas producciones teológicas, Zizioulas colaboró en el diálogo ambiental, donde tuvo una participación notable en relación con la encíclica *Laudato Si'*. Como representante del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, participó en la presentación oficial de *Laudato Si'* en el Vaticano, en 2015³³. En 2016 publicó: *Lo creado como Eucaristía. Aproximación teológica al problema de la ecología*, donde muestra la convergencia entre su enfoque relacional y la visión de la interconexión de todas las criaturas que se refleja en el documento de Francisco.

Efectivamente, reconoce que la “crisis ecológica” es uno de los temas más agudos y polémicos de nuestro tiempo. Se trata de un problema global, que afecta a todos los seres humanos (aunque en distinta medida) y está relacionado con la misma posibilidad de la existencia (no se trata solo de una cuestión de “bienestar”).

3.1 Ética, razón y relación

Su primera convicción reside en señalar que el problema ecológico no se resolverá por el camino de la ética, ni, aunque se imponga por legislación estatal, o enseñada en las iglesias o en instituciones académicas³⁴.

³³ Véase el texto completo de su intervención con ocasión de la presentación de la Carta Encíclica *Laudato Si'*, Vaticano 18/06/2015, en línea: https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/06/18/metropolitan_john_zizioulas_laudato_si_give_orthodox_grea/en-1152356 (consulta: 02/08/2025). Zizioulas señala que el Patriarcado Ecuménico fue pionero en el mundo cristiano al advertir a la comunidad internacional sobre la gravedad del problema ecológico y la responsabilidad de la Iglesia de manifestar su preocupación, aportando todos los recursos espirituales posibles para la protección del medio ambiente. Ya en 1989, el Patriarca Ecuménico Dimitrios publicó una encíclica en la que destacaba la magnitud de la crisis ecológica y subrayaba sus dimensiones teológicas y espirituales.

³⁴ Esto no quiere decir que la visión eucarística del mundo que presenta Zizioulas tenga autonomía de la moral, sino que, “en la vida litúrgica ortodoxa, la moralidad no surge de una relación jurídica con Dios, sino de una *transfiguración* y de una *renovación* de la creación y del hombre *en Cristo*, de tal manera que todo imperativo ético sea comprensible solo como consecuencia de esta transfiguración sacramental” I. zizioulas, *Lo creado como Eucaristía*, 46.

¡Si pudiéramos comportarnos mejor! ¡Si pudiéramos gastar menos energía! ¡Si pudiéramos ponernos de acuerdo en rebajar un poco nuestro estilo de vida! Si..., si... Pero la ética, sea impuesta o vivida libremente, presupone motivaciones más profundamente existenciales para poder actuar de forma eficaz³⁵.

¿Cómo abordar entonces el problema? Será necesario que la teología y la Iglesia abracen otras perspectivas además de la ética, que prescribe racionalmente el comportamiento. Si se proclama que la razón constituye la característica distintiva del ser humano, si esta tiene el lugar preeminente en su definición, entonces no resulta fácil ensayar otra vía posible.

Sin embargo, para Zizioulas, el ser humano no es superior a las demás criaturas por su capacidad de razonar, sino por su capacidad de relación, es decir, de trascenderse y abrirse al otro. Esta relacionalidad -fundamento de su teología de la persona- es la que está en crisis cuando el hombre se separa de la creación, se absolutiza a sí mismo y cosifica el mundo natural.

Siento que nuestra cultura debe revisar la toma de conciencia del hecho de que la superioridad de los seres humanos respecto a las criaturas no consiste en la razón que poseen, sino más bien en su capacidad de *ponerse en relación*, de manera que *crea* acontecimientos de comunión, a partir de los cuales los seres individuales sean liberados de estar centrados en ellos mismos y sean referidos a un “otro”³⁶.

Para él, la crisis ecológica es, en el fondo, una crisis de relaciones: entre el ser humano y la creación, entre los seres humanos entre sí, y entre el ser humano y Dios. Es decir, en última instancia, un problema teológico. Reconoce que el mundo cristiano occidental ya está ampliando su propia mirada con el fin de abarcar el problema de la secularización en toda su amplitud, pero “debido a su tradición -que vive bajo el peso de la separación del mundo en *sagrado* y *profano*- acaba multiplicando sus problemas en vez de resolverlos”³⁷. Tal separación ha contribuido también a desvincular al ser humano de su responsabilidad cósmica.

A esta fractura se añade la interpelación de la ciencia moderna. Desde la revolución copernicana hasta la biología evolutiva y la física contemporánea, el lugar central que el ser humano ocupaba en el imaginario premoderno se ha visto cuestionado. Ya no es el centro inmóvil del universo ni un ser ontológicamente separado de la naturaleza, sino parte de un cosmos en expansión y de una trama de vida inter-

³⁵ Véase I. ZIZIOULAS, *Lo creado como Eucaristía*, 6.

³⁶ I. ZIZIOULAS, *Lo creado como Eucaristía*, 8. Se respetan cursivas y comillas del original.

³⁷ I. ZIZIOULAS, *Lo creado como Eucaristía*, 40.

dependiente. Este descentramiento, aunque legítimo desde la perspectiva científica, ha contribuido en muchos casos a una visión del ser humano como mera pieza en un engranaje material, debilitando la percepción de su vocación única de mediador y custodio de lo creado.

Superar esta situación exige ir más allá de la ética entendida como prescripción racional. Se necesita recuperar un modo de habitar el mundo que brote de una identidad relacional, en la que el hombre se entienda no por su capacidad de dominar o razonar en abstracto, sino por su vocación de ponerse en relación y crear comunión. Esto conduce directamente a su propuesta central: comprender el mundo y nuestra relación con él desde una perspectiva eucarística. En esta visión, la creación no es un simple entorno que administrar, sino un don que se recibe, se ofrece y se transfigura en comunión.

3.2 El mundo como liturgia

Zizioulas, conocedor profundo de la tradición, dedica buena parte de su estudio a recuperar la experiencia litúrgica (y la teología) de la Iglesia antigua, proponiendo una visión eucarística del mundo, como respuesta posible a la crisis ecológica actual.

Es muy interesante ver cómo ilustra el problema ajustándose a la antigua celebración, que sirve de criba al lector occidental sobre sus prácticas actuales, heredadas no del espíritu primigenio del cristianismo, sino alimentada por la historia que, en este nuevo contexto, nos presenta otros desafíos. Por tanto, debe ser reformulada³⁸.

La respuesta al problema ecológico, como dijimos, no se encuentra para Zizioulas en actos éticos, sino en una transformación de cómo vemos y nos relacionamos con el mundo: una perspectiva litúrgica. “Sin una visión del mundo que implique actitudes de tipo religioso y litúrgico hacia la creación, será imposible renunciar a la situación de alarma que hoy el mundo debe enfrentar”³⁹. Tal liturgia se distingue del “ritual litúrgico”, a tal punto de poder decir que “todo el universo es una liturgia, una liturgia cósmica que eleva al trono de Dios a la creación entera”, donde el hombre se constituye como sacerdote de lo creado.

La Eucaristía revela el papel central y decisivo que el hombre está llamado a desempeñar en el cumplimiento de la creación. Sólo a través del hombre puede la creación ser santificada y anticipar su supervivencia y gloria escatológica (Rom 8,23) ... El hombre asume, de este modo, a semejanza de Cristo, el papel del *sacerdote de la creación*. TPE 159

³⁸ Al tratar sobre las liturgias primitivas, distingue las prácticas orientales y ofrece elementos de discernimiento para la liturgia que se fue desarrollando en occidente, perdiendo algunos elementos considerados esenciales para mantener el espíritu original del cristianismo y su perspectiva litúrgica del mundo.

³⁹ I. ZIZIOULAS, *Lo creado como Eucaristía*, 17.

Se enfatiza, entonces, la interdependencia entre el ser humano y la naturaleza, señalando que esta última no puede ser concebida como una realidad autónoma, desvinculada de la acción y responsabilidad humanas. En este marco relacional, la creación requiere de la presencia activa del ser humano del mismo modo en que este depende de la naturaleza para su supervivencia. Separarlas, advierte, conlleva consecuencias catastróficas para ambas. La creación necesita del ser personal para trascenderse a sí misma, para cambiar su naturaleza y sobrevivir.

Zizioulas no duda en afirmar que esta comprensión del mundo como Eucaristía se fue perdiendo progresivamente en la historia teológica de Occidente. Como señalamos, fue interpretada desde una clave reducida: ya no como bendición sobre el mundo material y anticipación del Reino, sino como instrumento de gracia para la salvación individual, centrado en el alma racional.

Laudato Si' recuperará su dimensión integral y trascendente al afirmar:

En la Eucaristía lo creado encuentra su mayor elevación ... la Eucaristía es de por sí un acto de amor cósmico: ¡Sí, cósmico! Porque también cuando se celebra sobre el pequeño altar de una iglesia en el campo, la Eucaristía se celebra, en cierto sentido, *sobre el altar del mundo*. La Eucaristía une el cielo y la tierra, abraza y penetra todo lo creado. El mundo que salió de las manos de Dios vuelve a él en feliz y plena adoración. En el Pan eucarístico, «la creación está orientada hacia la divinización, hacia las santas bodas, hacia la unificación con el Creador mismo». Por eso, la Eucaristía es también fuente de luz y de motivación para nuestras preocupaciones por el ambiente, y nos orienta a ser custodios de todo lo creado.⁴⁰

3.3 El hombre, sacerdote de lo creado

Al tematizar la cuestión ecológica, Zizioulas vuelve sobre su concepto de persona, tan presente en su desarrollo teológico, para explicitar el carácter dinámico de la creación. La idea de “naturaleza” o “sustancia” apunta a una realidad cerrada y “autoexistente”; en cambio el ser “personal” es quien puede modificar la naturaleza. “El hombre es el único ser de la creación material dotado de identidad personal, en el sentido de capacidad de trascender los límites de la naturaleza y ponerla en relación con una realidad que está más allá de esos límites”⁴¹.

Dado que la creación no tiene en sí misma los medios para trascender su mortalidad⁴²,

⁴⁰ PAPA FRANCISCO, *Carta encíclica Laudato Si'* 236.

⁴¹ I. ZIZIOULAS, *Teología en perspectiva escatológica*, 163.

⁴² Dada la extensión de nuestro trabajo, no podemos aquí detenernos en los aportes de Zizioulas a la teología de la creación, sus visiones en los primeros siglos (gnosticismo, platonismo, origenismo), el problema de la *creación ex nihilo*, abordando la paradoja de la “mortalidad” del mundo creado para la vida. De allí que, entre sus principales conclusiones, afirma que justamente la tarea del ser humano no es la resignarse frente al destino último (la ciencia estima el tiempo de su caducidad, abreviada hoy por el problema ecológico), sino el ejercicio del sacerdocio, la elevación de lo creado, con un sentido abierto, trascendente.

Zizioulas sostiene que Dios ha dado al ser humano una tarea singular: ser el vínculo entre el mundo y su Creador. El hombre, creado “a imagen de Dios”, posee una capacidad única de trascender lo dado, crear cultura, y relacionarse libremente, no solo adaptarse al mundo como los animales. Esa libertad lo convierte en sacerdote de la creación, en cuanto puede recibir el mundo, transformarlo, y ofrecerlo nuevamente a Dios como acto eucarístico. “En la celebración de la Eucaristía (...) la creación se declara solemnemente como don de Dios, y los seres humanos, en lugar de sus propietarios, actúan como sus sacerdotes, elevándola a la santidad de la vida divina”⁴³.

No se trata de una concepción de la identidad distintiva del hombre en términos de racionalidad, que más bien contribuyó a la creación del problema ecológico utilizada a veces como argumento para doblegar la creación al hombre. Esta función sacerdotal no es utilitarista —no se trata de explotar la naturaleza para el beneficio humano—, sino personalista: implica integrar y elevar la creación a su plena vocación, referida al Creador. La Eucaristía es vista entonces no solo como un rito religioso, sino como modelo existencial y cósmico: el lugar donde lo creado es ofrecido a Dios en acción de gracias, y en esa relación adquiere sentido, dignidad y posibilidad de eternidad.

Zizioulas señala que incluso la física contemporánea reconoce la estructura relacional del cosmos, superando el paradigma mecanicista. Sin embargo, advierte que tal relacionalidad no puede sostenerse si se la considera puramente natural, sujeta al desgaste y la entropía. Solo si es asumida por la persona —es decir, abierta a la trascendencia y al amor— puede la creación tener un futuro ontológico. En este sentido, su pensamiento resuena una vez más con el llamado de *Laudato Si'* a una “conversión ecológica”, no como cambio ideológico sino como transformación espiritual y existencial.

La Eucaristía no solamente constituye el sacramento central de la Iglesia, además, ofrece la clave de una nueva antropología y una nueva ecología. En ella se anticipa y se actualiza la comunión escatológica a la que está llamado todo lo creado. Y es en esta visión donde se encuentra el verdadero fundamento de una conversión ecológica integral: no en el miedo al desastre, ni en la eficiencia técnica, sino en la contemplación litúrgica de un mundo creado para ser ofrecido y transformado en acción de gracias.

⁴³ I. ZIZIOULAS, Intervención en la presentación de la Carta Encíclica *Laudato Si'*, Vaticano 18/06/2015.

4. Reflexiones finales

La riqueza de su teología eucarística y su fundamentación patrística

La fuerza de la propuesta teológica de Ioannis Zizioulas no radica únicamente en su creatividad para afrontar desafíos contemporáneos como la crisis ecológica, sino en su sólido anclaje en la tradición viva de la Iglesia. Su lectura de los Padres -especialmente de la patrística griega- no es un mero ejercicio académico, sino una hermenéutica existencial que extrae de ellos categorías y visiones capaces de iluminar el presente. Zizioulas reconoce en figuras como san Basilio, san Gregorio Nacianceno o san Máximo el Confesor no solo guardianes de la fe, sino intérpretes profundos de la relación entre Dios, el ser humano y la creación.

Este conocimiento le permite articular una teología eucarística que no es invención moderna, sino actualización del sentido original de la liturgia como acción cósmica. Su visión del ser humano como “sacerdote de lo creado” recupera la intuición patrística de que la salvación no se limita al alma individual, sino que abarca la transfiguración de todo lo existente. En un mundo marcado por la fragmentación y la alienación, la fidelidad creativa de Zizioulas a los Padres de la Iglesia ofrece un puente fecundo entre la sabiduría antigua y los desafíos del presente.

Eucaristía y tensión escatológica

En esta línea, la Eucaristía -imagen del Reino- subraya la paradoja del “ya, pero todavía no” de la escatología cristiana. La resurrección de Cristo anuncia la victoria final sobre la corrupción y la muerte, pero esa victoria aún no se ha consumado en la historia. Así, la Eucaristía encarna el contraste entre el mundo como es y el mundo como será en los últimos tiempos. Deja de ser solo una experiencia religiosa, una memoria psicológica del pasado o un medio de salvación individual, para convertirse en un modo de ser y de vivir, iluminado por la visión y la tensión hacia el futuro. Quien vive en y por la Eucaristía -dirá Zizioulas- “adquiere la actitud de mirar no solo ‘hacia lo alto’ sino también ‘hacia delante’”. En cada celebración, la comunidad no solo pide la venida del Reino, sino que anticipa su llegada: el “todavía no” se celebra como un “ya”.

De la visión litúrgica a las mediaciones históricas

Desde una sensibilidad occidental, coincidimos con J. M. Tillard en señalar que, en el pensamiento de Zizioulas, la perspectiva escatológica ocupa un lugar muy destacado. Este énfasis ofrece una mirada novedosa y fecunda, pues invita a recorrer el camino histórico de la fe desde el horizonte y el impulso del futuro. Sin embargo, en su propuesta no siempre se explicitan las mediaciones históricas que podrían traducir su visión litúrgica. En el contexto actual se impone el desafío de que esta inspiración teológica se traduzca

en caminos concretos que acompañen una vida de fe, capaz de encarnarse en gestos, relaciones y opciones que den forma al Reino en medio de la historia. Se trata de ampliar la conciencia, a la vez que suscitar experiencias y abrir espacios comunitarios donde la liturgia se haga cuidado de la creación, reconciliación fraterna y compromiso por la justicia. Así el lenguaje teológico se volverá carne y signo, y la esperanza escatológica podrá respirarse como fuerza transformadora del presente.

Una teología con horizonte ecuménico

El pensamiento de Zizioulas, aunque arraigado en la tradición ortodoxa, constituye también un aporte valioso para el cristianismo occidental. Su talante dialogante y su apertura enriquecedora se manifiestan tanto en sus interlocuciones intelectuales como en sus amistades personales. Volver a las fuentes no implica nostalgia de un pasado idealizado, sino un impulso renovador hacia el futuro. La cuestión ecológica, en este sentido, se presenta como una oportunidad para superar divisiones históricas: el riesgo que enfrentamos es común y nos urge a prevenir juntos consecuencias catastróficas.

No es casual que, en la presentación de *Laudato Si'*, Zizioulas insistiera en la necesidad de un ecumenismo que, además de temporal y geográfico, sea existencial: abordar juntos los problemas más profundos que afectan a toda la humanidad. “Vivimos en una época en la que los problemas existenciales fundamentales superan nuestras divisiones tradicionales y las relativizan casi hasta el punto de extinguirlas”, afirmaba.

En este espíritu, la obra y el testimonio de Ioannis Zizioulas nos invitan a mirar más allá de nuestras fronteras confesionales, reconociendo que la creación y su cuidado constituyen un patrimonio y una responsabilidad comunes. Su teología, profundamente arraigada en la tradición patristica y al mismo tiempo abierta a los desafíos del presente, nos recuerda que la comunión no es solo un ideal espiritual, sino una tarea concreta que abarca toda la realidad creada.

En memoria de Zizioulas, agradecemos su fidelidad a la verdad, su valentía para abrir caminos de encuentro y su sincero compromiso con la unidad de la Iglesia y la reconciliación del mundo. Su legado permanece como una invitación permanente a vivir la Eucaristía no solo en el altar, sino en la totalidad de la vida, anticipando ya aquí y ahora el Reino que esperamos.

Referencias bibliográficas:

- CES, J. O.: *La persona: alteridad y comunión: perspectivas trinitaria, antropológica y eclesiológica en la teología de Ioannis D. Zizioulas* (Tesis de Licenciatura en Teología Dogmática, Universidad Católica Argentina 2016), en línea: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/545> (consulta: 28/07/2025).
- FELMY, K. C.: *Teología ortodoxa actual* (Sígueme, Salamanca 2002).
- FONTBONA, J.; MISSÉ, I.: *Comunión y Sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasieff*, en I. Zizioulas y J.M.Tillard (Herder, Barcelona 1994).
- KNIGHT, D. H.: *The Theology of John Zizioulas Personhood and the Church* (Routledge, New York 2016).
- SALES CASANOVA, F.: “El concepto de «persona» en la teología de Ioannis Zizioulas”, *Mundo Marianista* 8 (2010) 250-347.
- ZIZIOULAS, I.: *El ser eclesial. Persona, comunión e Iglesia* (Sígueme, Salamanca 2003). Trad. de Beingas.
- *Communion. Studies in Personhood and the Church* (St. Vladimir's Seminary Press, New York 1985).
 - “La Iglesia como comunión” - Ponencia en la V Conferencia Mundial de Fe y Constitución (Santiago de Compostela 1993) en: *Dialogo Ecuménico* 94-95 (1994) 305-318.
 - *Eucaristía e Regno di Dio* (Qiqajon, Monastero di Bose 1996).
 - *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia* (Sígueme, Salamanca 2009).
 - *Pope's Francis' Encyclical Laudato si'. A comment* (Vaticano, 18/06/2015), en línea: https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/06/18/metropolitan_john_zizioulas_laudato_si_give_orthodox_grea/en-1152356 (consulta 02/08/2025).
 - *Lo creado como Eucaristía. Aproximación teológica al problema de la ecología* (Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2016).
 - *Teología en perspectiva escatológica. El futuro siempre presente* (Sígueme, Salamanca 2024).

La Eucaristía, fuente de reconciliación

Karina Clissa¹

*“De la biblioteca al púlpito: La presencia de las obras
de Santa Teresa de Jesús en el Convento Grande
de San Jorge de Córdoba y su proyección en las
prácticas devocionales franciscanas (siglo XVIII)”*

Teología / Artículo científico

Citar: Clissa, K. (2025).
La Eucaristía, fuente de
reconciliación. *Foro de Teología
y Filosofía*, 1, pp. 99-128.

Recepción: 01/12/24
Aceptación: 02/05/25

Resumen

El artículo analiza la presencia y recepción de las obras de Santa Teresa de Jesús en el Convento Grande de San Jorge de Córdoba y su impacto en la espiritualidad y predicación franciscana del siglo XVIII. A partir del estudio del acervo conventual y de los sermones de fray Pantaleón García, se muestra cómo la lectura teresiana nutrió la formación teológica, la vida interior y la oratoria sagrada, especialmente en torno a la eucaristía y a la experiencia mística. El trabajo revela los modos en que los textos teresianos fueron apropiados, reinterpretados y proyectados desde el púlpito, configurando prácticas devocionales propias de la Córdoba colonial.

Palabras clave: Santa Teresa de Jesús - Franciscanos de Córdoba - Eucaristía y mística - Predicación colonial

Abstract

This article examines the presence and reception of the works of Saint Teresa of Jesus in the Convento Grande de San Jorge in Córdoba and their influence on eighteenth-century Franciscan spirituality and preaching. Through the study of the convent's library holdings and the sermons of Fray Pantaleón García, it highlights how Teresian writings shaped theological formation, interior life, and sacred oratory-particularly regarding the Eucharist and mystical experience. The research shows how these texts were appropriated, reinterpreted, and integrated into preaching, contributing to the configuration of distinctive devotional practices within the religious culture of colonial Córdoba.

Keywords: Saint Teresa of Jesus - Franciscans of Córdoba - Eucharist and mysticism - Colonial preaching

¹ Universidad Católica de Córdoba, Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti” Instituto de Estudios Históricos (IEH) (CEH-CONICET), o641463@ucc.edu.ar

Introducción

Desde los primeros tiempos de la evangelización en América, la lectura espiritual constituyó un medio fundamental para la formación interior de los religiosos y el fortalecimiento de su acción de predicación. En este marco, la presencia de las obras de Santa Teresa de Jesús en las bibliotecas conventuales constituye un testimonio privilegiado de la circulación de ideas místicas y de modelos de vida cristiana profundamente arraigados en la tradición católica.

Este artículo se centra en el análisis de la presencia teresiana en la biblioteca del Convento Grande de San Jorge de Córdoba², regido por los franciscanos, poniendo especial énfasis en su proyección sobre las prácticas devocionales y la predicación. Más allá de las simples alusiones a la vida y figura de la santa, interesa particularmente comprender cómo sus escritos contribuyeron a moldear su relevancia dentro de la Iglesia, su propuesta de vida consagrada y su concepción de Cristo y la eucaristía, ejes medulares de la espiritualidad colonial.

El problema de investigación se orienta a comprender de qué manera las obras de esta santa, disponibles en la biblioteca institucional, posibilitaron a los lectores franciscanos adentrarse en su pensamiento y utilizarlo como base formativa y espiritual para pensar, meditar y predicar sobre su lugar en la historia de la Iglesia. El objetivo general consiste en rastrear las huellas que las obras presentes en esta colección ofrecen para conocer y comprender la figura de Santa Teresa y sus reflexiones espirituales en el contexto americano.

Desde un enfoque histórico-cultural, se examinarán los textos específicos que conformaron la colección franciscana y se analizará el contexto de su lectura, apropiación y difusión. A partir de ello, la investigación plantea como objetivos específicos:

- Contextualizar la dinámica y características de la biblioteca conventual de Córdoba.
- Identificar y describir las obras teresianas disponibles en dicho acervo.
- Analizar la recepción de estas obras en el ámbito franciscano local.
- Indagar de qué manera estos textos nutrieron las prácticas de la oratoria sagrada, particularmente en la elaboración y predicación de sermones, al ofrecer recursos discursivos, modelos retóricos y marcos teológicos que fueron reutilizados y adaptados en la construcción del mensaje desde el púlpito.

De este modo, el estudio busca aportar una comprensión más amplia sobre los modos en que la espiritualidad teresiana fue leída, reinterpretada y puesta en práctica en el contexto rioplatense, y cómo ello contribuyó a la configuración de formas particulares de religiosidad en la Córdoba colonial.

² Véase C. LÉRTORA MENDOZA, "Bibliotecas académicas coloniales. Reconstrucción y puesta en valor", *Anuario de Historia de la Iglesia* 22 (abril de 2013) 259-73.

1. La presencia de la Orden Franciscana en Córdoba

La ciudad de Córdoba del Tucumán fue fundada en 1573 por Jerónimo Luis de Cabrera en el extremo sur de los dominios españoles de América, dentro de la vasta región inicialmente conocida como “Nueva Andalucía” y posteriormente denominada “del Tucumán”, por su pertenencia al obispado homónimo³. Este obispado, cuya sede original se encontraba en Santiago del Estero, fue trasladado a Córdoba en 1699, consolidando la centralidad de la ciudad en los asuntos eclesiásticos, políticos y administrativos del espacio rioplatense⁴. Desde sus inicios, Córdoba ocupó una posición estratégica: fue cabecera de la Provincia Jesuítica del Paraguay desde 1604, sede de la primera universidad del actual territorio argentino (1613) y un nodo clave de comunicación y comercio que articulaba las rutas entre el Atlántico, el Alto Perú y el Reino de Chile. Esta ubicación la transformó en un enclave privilegiado de tránsito, intercambio cultural y circulación de ideas en el interior suramericano⁵.

En este territorio -rico en historia, espiritualidad y dinamismo social- se establecieron importantes órdenes religiosas, entre las que se destaca la Orden Franciscana de la Regular Observancia. Su llegada marcó un hito en la configuración espiritual y cultural de Córdoba⁶. Fueron los primeros religiosos en asentarse de manera estable en la ciudad hacia 1575 y durante los primeros quince años de existencia del asentamiento, fueron los únicos responsables de la evangelización y la administración de los sacramentos, tanto para la población española como para los pueblos originarios. Se asentaron en el solar que el propio Cabrera les había asignado, donde comenzaron con construcciones precarias -ranchos que oficiaron de iglesia y convento-, incluso antes del traslado definitivo de la población al sitio actual de la ciudad (1577-1579). La labor de figuras como fray Francisco de Aroca, primer vicario y administrador de los sacramentos desde 1576, y fray Luis de

³ Véase M. SIMONASSI, *Abriendo fronteras en el sur cordobés: el cacique Ignacio Muturo y el padre Francisco* (Tesis de Grado, Buenos Aires; Pontificia Universidad Católica de Argentina, 2016) 52-54.

⁴ A diferencia de otras poblaciones fundadas por los españoles, cuyos nombres estaban asociados con la Virgen o los santos, Jerónimo Luis de Cabrera estableció en el Acta de Fundación que establecía la plaza de la ciudad de “Cordova” y que tomaba posesión “en nombre de la Majestad Real de la dicha ciudad y provincias de la nueva Andalucía”. Es muy posible que el nombre constituyera un homenaje del sevillano Cabrera hacia la familia de su esposa, quien estaba conectada con las familias de la Córdoba andaluza. *Actas Capitulares*. Libro primero, Córdoba: Archivo Municipal de Córdoba, 1974, pp. 18-20. A. Tanodi, “Actas de fundación de la ciudad de Córdoba. Estudio diplomático archivístico”, *Separata VI Congreso Internacional de Historia de América*, Tomo II, Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1982, 159-181.

⁵ Tal era el tráfico de mercaderías que en 1623 se decidió instalar allí una Aduana Seca, la que permaneció hasta 1690, puesto que el saldo resultó desfavorable por caravanas desviaban sus rutas para esquivar los tributos. Ese saldo desfavorable hizo que, hacia 1690, se optara por trasladar la aduana a Santiago del Estero.

⁶ Véase F. SARTORI MOYANO, *Inquisición y sociedad en Córdoba del Tucumán (1573-1699)* (Tesis de Doctorado, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2017).

Rivadeneira, promotor de la devoción a la Virgen de Copacabana y partícipe de la segunda fundación de Buenos Aires (1580), consolidó la impronta franciscana en la región⁷.

La Regular Observancia, única rama autorizada a establecerse en América en aquel periodo, potenció la influencia de la Orden mediante una acción que combinaba evangelización, educación, asistencia social y construcción de un entramado cultural duradero. La crónica del convento, publicada en 1888, sintetiza este espíritu fundacional:

y vino á la población y conquista de esta ciudad de Córdoba, en la que ha visto que los religiosos del Señor San Francisco han sido los que siempre han asistido en todos los trabajos de esta tierra, administrando los santos sacramentos á los españoles y á los naturales y doctrinándolos en las cosas de nuestra santa fé católica, usando de curas y vicarios, enterrando á los vecinos y otras personas por amor de Dios, acomodándose con la pobreza de esta tierra; y en este cargo han estado muchos años, á causa de que por ser tierra nueva nunca tuvo clérigos que se quisiesen acomodar, y así los dichos religiosos del Señor San Francisco siempre han ayudado á llevar los trabajos con los conquistadores de esta provincia⁸.

El convento franciscano de Córdoba, formalmente erigido como noviciado y casa de estudios entre 1614 y 1616, fue el primer establecimiento educativo estructurado de la Orden en el sur del Virreinato del Perú. Su fundación coincidió con la apertura del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús, luego elevado a universidad, y respondió en gran medida a las gestiones del obispo franciscano fray Fernando de Trejo y Sanabria, decidido impulsor de la educación superior en la región. A partir de la constitución formal de la Provincia Franciscana de la Asunción de la Bienaventurada Virgen María del Río de la Plata (1612), Córdoba, junto con Buenos Aires y Asunción, se convirtió en uno de los tres conventos mayores, dotados de noviciado y centros de estudios superiores para la formación del clero regular.

Con la expulsión de los jesuitas en 1767, la administración de la universidad y de los bienes de la Compañía fue confiada a los franciscanos, quienes gestionaron la institución hasta 1808. Durante esos cuarenta años, la universidad se alineó con la política regalista de las reformas borbónicas, profundizando tendencias iniciadas por los jesuitas, pero ahora bajo una impronta más marcada en favor de los intereses de la Corona⁹. Los frailes impulsaron la lectura de autores rigoristas y filojansenistas afines al despotismo ilustrado,

⁷ Véase S. BENITO MOYA, «Agradable a Dios y útil a los hombres» *El universo cultural en las bibliotecas de los franciscanos de Córdoba del Tucumán (1575-1850)*, Colección Imago n° 1 (Buenos Aires: Ediciones Castañeda, 2019).

⁸ A. ARGANARAZ, *Crónica del Convento de nuestro Padre San Francisco de Córdoba (República Argentina)* (Buenos Aires: Imprenta de Pablo E. Coni e Hijos, 1888), 8.

⁹ Véase S. BENITO MOYA, «Agradable a Dios y útil a los hombres».

en consonancia con la depuración interna que vivía la Orden, orientada a formar religiosos americanos en los principios de la ilustración católica¹⁰.

En suma, la presencia franciscana en Córdoba no solo dejó una impronta perdurable en el tejido espiritual y educativo de la región, sino que configuró un espacio intelectual privilegiado donde la formación teológica, las prácticas devocionales y la producción discursiva se articularon estrechamente. Este contexto de intensa actividad educativa, formativa y misional explica el peso que tuvo la biblioteca conventual como repositorio de saberes espirituales, entre ellos las obras de Santa Teresa de Jesús, cuyas enseñanzas no solo alimentaron la vida interior de los frailes, sino que también se proyectaron desde el púlpito como recursos fundamentales para la predicación.

2. Santa Teresa de Jesús: Una vida encendida por el fuego del espíritu

Proclamada santa, doctora de la Iglesia, maestra consumada de oración y pedagoga insigne de la vida espiritual, Teresa de Ávila se alza como una de las figuras más luminosas de la mística cristiana. En reconocimiento a su genio literario y a su capacidad para desentrañar los más hondos repliegues del alma humana, el papa Pablo VI la declaró patrona de los escritores católicos españoles el 18 de septiembre de 1965, a través del breve pontificio titulado *Lumen Hispaniae* -Luz de España-. Con ello, no solo se exaltaba su santidad, sino también su excepcional talento para traducir en palabras la acción transformadora de Dios en lo más profundo del ser¹¹.

Teresa nació el 28 de marzo de 1515, en Ávila, en una España exultante tras la culminación de la Reconquista y la apertura de nuevas rutas hacia América. Su tiempo fue una encrucijada de euforia imperial y fervor religioso, cuna de una generación excepcional de santos: san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier, san Juan de la Cruz, san Pedro de Alcántara, san Juan de Dios, y, al otro lado del Atlántico, santa Rosa de Lima, san Martín de Porres y santo Toribio de Mogrovejo. En ese contexto emergió Teresa Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada -nombre que luego simplificó a Teresa de Cepeda y Ahumada-, una mujer que traspasaría las fronteras de su siglo¹².

A continuación, se presenta una línea de tiempo con los hitos más relevantes de su biografía, desde su nacimiento en Ávila hasta su muerte en Alba de Tormes. A través de las etapas de su vida -la infancia en la casa paterna, su ingreso a la vida car-

¹⁰ Véase S. BENITO MOYA. "Las luces de la pobreza. Franciscanos y reforma en la Universidad de Córdoba del Tucumán", *CIAN-Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija* 11, n.º 1 (4 de julio de 2008): 67-85.

¹¹ Véase M. SÁNCHEZ TAPIA, "Santa Teresa de Jesús, una semblanza espiritual", *Cuadernos de Pensamiento*, n.º 28 (2015): 9-45.

¹² Véase C. DE PIERO, "Santa Teresa de Jesús, una mujer de todos los tiempos", *Cuadernos de Teología* VI, n.º 2 (2014): 44-66.

melita, la vivencia de la enfermedad, la maduración espiritual y la tarea de fundadora se pone de manifiesto la riqueza de su legado como escritora, mística y reformadora de la Orden del Carmelo.



Figura 1
Trayectoria vital y mística de Santa Teresa de Jesús

Nota: elaboración propia a partir de la información disponible en el sitio web de Monte Carmelo, en línea <https://teresavila.com/ficha/santa-teresa-datos-generales/>

Criada en una familia cristiana de la pequeña nobleza castellana, Teresa heredó la compleja tensión de un linaje que, aunque proclamaba la limpieza de sangre, no estuvo exento de sospechas de ascendencia conversa. Lejos de retraerse, metabolizó estas marcas sociales para proyectarse más allá de los márgenes de su época. Desde niña, su mundo interior se encendió con la lectura del *Flos sanctorum* y las *Cartas* de san Jerónimo, mientras soñaba con gestas heroicas junto a su hermano Rodrigo y anhelaba el martirio¹³.

Su hogar había sido un espacio que respiraba lectura. La biblioteca paterna albergaba textos devocionales; la de su madre, relatos de caballerías y gestas. Sin educación formal, Teresa se formó a sí misma: leía, escribía, meditaba. Supo expandir el ámbito doméstico y conventual, transformándolo en un taller de ideas donde confluían las voces de los Padres de la Iglesia, las crónicas medievales, las obras místicas y las noticias de los nuevos mundos coloniales.

A los catorce años, tras la muerte de su madre, Teresa volcó su sensibilidad hacia lo sagrado. En 1535, desafiando la resistencia paterna, ingresó al convento de las Carmelitas de la Encarnación en Ávila. Su vida religiosa no fue un remanso inmediato: entre convulsiones, enfermedades y arrobamientos, experimentó un agitado camino interior. Su

¹³ Véase C. DE PIERO, "Santa Teresa de Jesús..."

biblioteca doméstica -que conjugaba textos devocionales, crónicas medievales, relatos de caballerías y noticias del Nuevo Mundo- nutrió una formación autodidacta que más tarde se vería reflejada en su obra escrita.

La enfermedad que sufrió poco después de su ingreso marcó un hito decisivo. Durante una prolongada convalecencia, se adentró en la oración de recogimiento, inspirada por el *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna, y vivió sus primeras experiencias místicas. Sin embargo, tras su recuperación en 1539 -que atribuyó a la intercesión de san José-, cayó en cierta laxitud espiritual hasta que, en 1555, contemplando una imagen de Cristo llagado, experimentó una conversión definitiva que reorientó por completo su vida.

Teresa no opuso mundo y claustro, acción y contemplación; supo integrarlos. Viajó por los caminos polvorientos de Castilla, abrió rutas nuevas y sembró una reforma que caló hondo, no solo en el Carmelo, sino en la vida espiritual de su tiempo. Su enseñanza no nació solo de la doctrina, sino de una experiencia viva de Cristo. Su autoridad no provino de cargos institucionales, sino de la coherencia de su vida. Aunque no accedió a las universidades -reservadas a los varones-, su sabiduría no fue menor¹⁴.

Teresa no solo transformó la vida conventual, sino que irradió su carisma fuera de los muros. Encendió el entusiasmo de muchas mujeres y también de hombres que la acompañaron como discípulos. Su enseñanza no brotaba solo de la doctrina, sino de una vivencia profunda y una relación viva con Cristo. Esa autenticidad le permitió atravesar los prejuicios de su época y cuestionar una tradición que reservaba la palabra autorizada a los varones. Teresa alcanzó la autoridad no por designio institucional, sino por el peso de sus hechos, su coherencia y su vida¹⁵.

Entre sus obras más notables se cuentan *El libro de la vida*, *Camino de perfección*, *Las moradas* y *El libro de las fundaciones*. Estos escritos no solo despliegan una profunda pedagogía de la oración, sino que constituyen el testimonio vivo de una experiencia espiritual marcada por la autenticidad, la hondura y una libertad interior forjada en la entrega total.

En los últimos años de su vida, a pesar de las crecientes dolencias físicas, Teresa no interrumpió su incansable labor de viajar y fundar nuevos conventos. Su trayecto hacia Ávila estuvo plagado de contratiempos y sinsabores. Su correspondencia deja entrever preocupaciones constantes, situaciones ingratas y fatigas que, aunque exhausta, nunca la doblegaron. En Alba de Tormes, adonde arribó contra su voluntad, encontró una comunidad convulsionada por disputas que desaprobaba con firmeza y severidad.

Acompañada por Ana de San Bartolomé y por su sobrina Teresita -una muchacha que aún no cumplía los dieciséis años-, Teresa anhelaba regresar al convento de San José

¹⁴ Véase Á. PEÑA, *Santa Teresa de Jesús. Vida y obras* (Lima: Librería Espiritual, s. f.).

¹⁵ Véase C. De PIERO, "Santa Teresa de Jesús..."

de Ávila. Sin embargo, el agravamiento de su salud truncó sus planes. Poco se sabe con certeza sobre los primeros ocho días en Alba; a pesar de la debilidad creciente, Teresa alternaba reposo y oración, recibía la comunión diariamente, rezaba el Oficio Divino y atendía a algunas visitas. Día tras día aguardaba una mejoría que nunca se concretó.

Incluso en sus últimos instantes, la eucaristía ocupó un lugar central. Según relata Jerónimo Gracián, cuando el Santísimo entró en su celda, Teresa, pese a su postración, se incorporó con inusitada agilidad. Su rostro se iluminó con un resplandor sereno que conmovió a las hermanas. Su semblante, rejuvenecido, parecía anunciar la cercanía del encuentro definitivo¹⁶. Pasó la noche en oración, se confesó al amanecer con el padre Antonio y conversó con él sobre su inminente partida. La enfermedad se agravó bruscamente, provocándole un desvanecimiento. Su vida, modelada entre fundaciones y fatigas, encontraba ahora su consumación definitiva: la unión con aquel a quien había buscado sin descanso¹⁷. Su enfermera, Ana de San Bartolomé, evocaría con sobrecogimiento los sacrificios y fatigas de aquellos días finales¹⁸. Así concluía la vida de una mujer cuya pasión por Dios dejó una huella imperecedera en la historia de la espiritualidad cristiana.

2.1 De lectora a escritora

Su biblioteca no se limitaba a los estantes: estaba también en la memoria, en el corazón y en el oído atento. No se limitaba a leer; asimilaba lo leído, lo meditaba, lo desmenuzaba con inteligencia y lo devolvía transformado por su experiencia interior. Pero si algo define a Teresa de Jesús es que nunca se desconectó de la realidad. Supo aceptar los desafíos del mundo: el dolor físico, la enfermedad constante, la incompreensión de los otros, el roce áspero con las normas establecidas. No se retiró a una torre de marfil; se sumergió, más bien, en la complejidad de su época. Su saber no descendía desde las alturas abstractas, sino que se tejía desde abajo: desde la experiencia concreta y desde una fidelidad apasionada a su vocación¹⁹.

Teresa fue una lectora incansable. Para ella, los libros eran mucho más que textos: eran umbrales hacia otros mundos, espejos para reconocerse y herramientas para modelar el alma. Su biblioteca no respondía al ordenamiento académico de su época, sino a la urgencia espiritual: desde los populares *Flos sanctorum* y las novelas de caballerías que la fascinaron en su juventud, hasta los escritos de los Padres de la Iglesia -san Jerónimo, san Agustín, san Gregorio Magno- y los autores místicos como Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo,

¹⁶ Véase J. ASTIGARRAGA, "Últimos días y muerte de Santa Teresa", *Teresianum* 33, n.º 1-2 (1982): 7-69.

¹⁷ Véase J. ASTIGARRAGA, "Últimos días..."

¹⁸ Véase G. SERÉS, "Biografía de Santa Teresa de Jesús" (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes), accedido 2 de mayo de 2025, en línea https://www.cervantesvirtual.com/portales/santa_teresa_de_jesus/autora_biografia/.

¹⁹ Véase J. MARCOS, "Teresa de Jesús: biografía intelectual y experiencia mística", *Hispania Sacra* LXXIV, n.º 150 (2022): 475-81.

Pedro de Alcántara y Ludolfo de Sajonia, entre otros²⁰. A través de esas páginas fue tejiendo su pensamiento y afinando su sensibilidad, hasta convertirse en escritora de los abismos interiores y arquitecta de una espiritualidad que sigue viva hasta nuestros días²¹.

Teresa de Jesús ha sido interpretada como una figura excepcional por la densidad espiritual de su pensamiento y por la singularidad de su voz literaria dentro del Siglo de Oro. Su obra revela una articulación profunda entre experiencia vital y elaboración escrita: en ella, la práctica de la escritura se convierte en un espacio de ensayo interior, donde la subjetividad se expone sin mediaciones retóricas. Lejos de apoyarse exclusivamente en formulaciones doctrinales, Teresa escribe desde la búsqueda, desde el movimiento y la inestabilidad propias de quien intenta comprender los dinamismos del espíritu en medio de las tensiones de la vida cotidiana. De allí que su prosa mantenga un ritmo vivo, a veces irregular, siempre sostenido por una autenticidad que la crítica ha señalado como uno de sus rasgos distintivos. Su mística se configura no como un sistema conceptual cerrado, sino como una experiencia encarnada que atraviesa cuerpo, afectos y lenguaje. Su palabra, flexible y poco sometida a convenciones literarias, acompaña los diversos ámbitos de su trayectoria: desde la fundación de conventos hasta los itinerarios espirituales que marcaron su biografía, abriendo un modo de decir y de vivir que continúa interpelando a lectores y tradiciones espirituales²².

Cuando leía el *Flos Sanctorum*, soñaba con la gloria del martirio, imaginándose decapitada por los moros en un acto supremo de entrega. Si se sumergía en los libros de caballerías, su imaginación se demoraba en los detalles personales: la tersura de las manos, el brillo de los cabellos, la fragancia de los ungüentos²³.

Teresa quería amar y ser amada de forma total, sin reservas. Sus vínculos afectivos -en la amistad o en la vida espiritual- estaban marcados por un impulso hacia la entrega plena, hacia una comunión absoluta y una correspondencia recíproca que colmara las ansias de su alma inquieta.

Aunque no dispuso de una Biblia completa en castellano, conoció las Escrituras por medio de traducciones parciales, la liturgia, obras devocionales como la *Vita Christi*, la predicación y su trato con teólogos y confesores. Su pensamiento bebió de san Jerónimo, san Gregorio Magno y san Agustín, quienes influyeron decisivamente en su decisión de abrazar la vida monástica y dieron profundidad a sus meditaciones. Su universo intelec-

²⁰ Véase J. GÓMEZ DÍAZ, *Las moradas de Santa Teresa: teología del seguimiento de Cristo* (Tesis de Doctorado, Madrid, Comillas Universidad Pontificia, 2018), en línea <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/35784/TDoo354.pdf>.

²¹ Véase C. DE PIERO, "Santa Teresa de Jesús..."

²² Véase J. MARCOS, "Teresa de Jesús...", 478-479.

²³ Véase F. SÁNCHEZ -CASTAÑER, "Santa Teresa de Jesús: su estilo en la vida y en las obras", *Dicenda: Estudios de lengua y literatura españolas*, n.º 7 (1988): 153-62.

tual se vio enriquecido, además, por las enseñanzas de san Juan de Ávila, fray Luis de Granada y san Pedro de Alcántara, cuyos ecos resuenan en sus escritos a través de imágenes, métodos de contemplación y la valoración de la experiencia interior²⁴.

Su mensaje fue osado en tiempos de sospechas de heterodoxia. En 1559 muchos libros que nutrieron su espíritu fueron prohibidos. Aun así, esas restricciones empujaron su pluma y ampararon su libertad para defender una religiosidad profunda. Sus palabras son palabras en libertad para la libertad, ejercida con prudencia en una sociedad de férreos límites²⁵.

Teresa, mujer y de ascendencia judeoconversa -dos marcas que limitaban cualquier empresa intelectual-, se atrevió a tratar cuestiones extremadamente sensibles para una mujer. Y, a pesar de todo, superó las barreras y legó uno de los testimonios más admirables de comunicación humana a través de la palabra escrita²⁶.

Exhausta de fuerzas, aún halló aliento para animar a sus hijas: “Toda es una noche la mala posada”. Había que aligerar el peso del cuerpo con el vuelo del espíritu y emprender el camino definitivo. “¿Ya es tiempo de caminar, Señor mío?”, repetía. Fueron sus últimas palabras ante los hombres. Después, sólo los ángeles escucharían su diálogo con el Esposo²⁷.

Quien fuera capellán mayor de las monjas descalzas de Ávila la describió con precisión:

Tuvo la Fe muy viva y la Esperanza tan clara, y rara, como se ha podido vér en otros Santos, y la Caridad tan ferviente que ni los trabajos, ni las contradiciones, ni los desvíos, y poco favor que la gente le mostrava, ni otras cofas, que son muy largo decirlas, la resfriaban en la candad, ni amor de Dios que en todo mostraba²⁸.

Teresa de Jesús encarna una subjetividad en la que leer y escribir constituyeron prácticas indisolubles²⁹. En ella la lectura se transforma en ejercicio vital y la escritura en el espacio donde esa vida adquiere sentido y proyección.

²⁴ Véase G. VEGA GARCÍA-LUENGOS, “La dimensión literaria de Santa Teresa”, *Revista de Espiritualidad*, n.º 162-163 (1982): 29-62.

²⁵ Véase G. VEGA GARCÍA-LUENGOS, “La dimensión literaria...” 41.

²⁶ Véase G. VEGA GARCÍA-LUENGOS, “La dimensión literaria ...”

²⁷ F. SÁNCHEZ-CASTAÑER, “Santa Teresa de Jesús...”

²⁸ Teresa de Jesús, *Obras de la Gloriosa Madre Santa Teresa de Jesus, fundadora de la reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen de la Primera Observancia* (En Barcelona: en casa de Rafael Figuera, a costa de Iacinto Azcona y Iuan Terresaniches, 1680). Las citas textuales provenientes de los escritos de Santa Teresa de Jesús y los sermones de Pantaleón García han sido reproducidas respetando la ortografía original de las ediciones publicadas, sin realizar modificaciones en su redacción o puntuación.

²⁹ Véase J. MARCOS, “Teresa de Jesús...” 476

3. El acervo teresiano en la biblioteca franciscana

Las bibliotecas conventuales o librerías, constituyen un ejemplo paradigmático de colecciones especializadas, cuidadosamente conformadas para atender las necesidades formativas, espirituales e intelectuales de las comunidades religiosas³⁰. En sus anaqueles no solo se hallaban obras sobre predicación, teología y espiritualidad, sino que predominaban los textos escritos por miembros de la propia orden franciscana, lo que las convertía en verdaderos núcleos de pensamiento y praxis.

Lejos de ser simples depósitos de libros, estos espacios se configuraban como ámbitos de conservación, circulación y reproducción de saberes. Allí se resguardaba una bibliografía fundamental que modelaba la espiritualidad y orientaba las prácticas cotidianas y apostólicas de la orden. La biblioteca del convento franciscano de Córdoba -perteneciente a la entonces provincia del Tucumán- es un testimonio destacado de esta tradición. Gracias a la exhaustiva investigación de Benito Moya, publicada en 2019, hoy contamos con un panorama minucioso de la estructura, evolución y funcionamiento de sus colecciones. Su estudio, basado en tres inventarios (1726, 1815 y 1823), reconstruye las dinámicas de las tres principales librerías conventuales: la Librería Grande, el Noviciado y la Sacristía y Coro La Librería Grande, segunda en importancia en la ciudad después de la del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús, albergaba obras voluminosas y de alto contenido doctrinal, indispensables para el estudio y la predicación. El Noviciado se orientaba a la formación inicial de los nuevos frailes, mientras que la Sacristía y Coro resguardaba libros litúrgicos y musicales esenciales para los oficios religiosos. El trabajo de Moya abarca desde 1575 -año de la llegada de la Orden a Córdoba- hasta 1850, fecha del último inventario patrimonial conocido. A lo largo de esos casi tres siglos, la biblioteca no solo preservó su acervo, sino que también desempeñó un rol activo en la transmisión y actualización del legado franciscano³¹.

En este marco, la circulación y lectura de las obras de Santa Teresa de Jesús adquieren una significación particular. Los escritos teresianos —marcados por una reflexión sistemática sobre la vida interior, la experiencia mística y la teología de la oración— encontraron una recepción especialmente fecunda entre los franciscanos cordobeses. Para estos religiosos, la obra de Teresa no sólo constituía un referente de alimento espiritual, sino también un modelo de autoconocimiento, disciplina afectiva y método para el ejercicio de la oración mental, elementos que enriquecían la formación y práctica de los predicadores. Entre los frailes que incorporaron con mayor profundidad las enseñanzas teresianas en su quehacer

³⁰ Véase I. GARCÍA, “DOSSIER. Libros y bibliotecas en el mundo conventual”, *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, n.º 13 (jul-dic 2020): 3-8.

³¹ Véase S. BENITO MOYA, “Agradable a Dios...” 34.

pastoral destaca fray Pantaleón García, figura central de este estudio³². García articuló los principios teresianos -particularmente la centralidad de la oración recogida, la humildad como disposición fundamental y la experiencia mística como vía de transformación interior- con su actividad homilética, consolidando así un puente entre la interioridad espiritual y la misión evangelizadora que desempeñaba en el púlpito.

Entre las obras más destacadas del acervo franciscano, encontramos dos ediciones claves de los escritos de Santa Teresa de Jesús:

- Obras de la gloriosa madre Santa Teresa de Jesús, Barcelona, 1680.
- Cartas de la seráfica y mística Doctora Santa Teresa de Jesús, Zaragoza, 1658³³.

Estos volúmenes, localizados y consultados mediante catálogos bibliográficos digitales, han permitido identificar con precisión las ediciones resguardadas en la biblioteca del convento franciscano de Córdoba³⁴. La obra completa de Santa Teresa -en siete tomos- está documentada desde mediados del siglo XVII y figura explícitamente en el inventario de 1726. Su presencia se mantiene en los inventarios posteriores de 1815 y 1823, lo que evidencia su uso sostenido y su importancia en el ámbito conventual³⁵. Finalmente, en 1939, un fraile anónimo elaboró un elenco exhaustivo de todas las obras provenientes de los siglos XV, XVI y XVII que se conservaban en la biblioteca. Este catálogo, confeccionado con rigor y pericia bibliotecológica³⁶, confirma nuevamente la presencia de los escritos teresianos, integrándolos dentro del acervo histórico del convento.

De este modo, la librería ponía a disposición de los potenciales lectores un caudal abundante y valioso de materiales sobre la santa. Allí encontraban su vida, narrada de puño y letra por Teresa, conformando una obra de profunda introspección espiritual y teológica. Como subrayan los especialistas, el impulso que llevó a Teresa a examinar su interioridad y a consignar por escrito su vida emergió de una experiencia mística arrolladora que marcó su madurez (entre 1555 y 1560), cuando contaba entre 40 y 45 años. La intensidad creciente y la excepcionalidad de esas vivencias la condujeron a someterlas

³² Véase K. CLISSA, "Obras orientadas a la predicación. Estudio comparativo de bibliotecas institucionales en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII", *Pelícano* 3 (2017): 65-80.

³³ s. benito MOYA S., "Agradable a Dios..."

³⁴ Específicamente la consulta se ha efectuado en: *Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español*, del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España. Disponible en: http://ccpb_opac.mcu.es/cgirs/CCPB/abnetopac/O9153/ID78a10db6?ACC=101. También ha sido valiosa la consulta en el sitio del Centro de Investigación HathiTrust (HTRC) cuya biblioteca es un repositorio digital y una plataforma de acceso altamente funcional. Disponible en https://www.hathitrust.org/digital_library. Otro sitio a destacar es la Biblioteca Digital Hispánica, perteneciente a la Biblioteca Nacional de España <https://bdh.bne.es/bnesearch/CompleteSearch.do?fechaDesde=1631&showYearItems=&field=todos&advanced=false&exact=on&textH=&completeText=&text=Juan+de+Quir%C3%B3s&fechaHasta=1673&pageSize=1&pageSizeAbrv=30&pageNumber=2>

³⁵ Véase S. BENITO MOYA, "Agradable a Dios..." 370.

³⁶ Véase S. BENITO MOYA, "Agradable a Dios..." 13.

a un riguroso discernimiento espiritual. Con la guía de teólogos que la orientaron, emprendió la redacción de su relato, no solo como ejercicio personal, sino como herramienta para evaluar la autenticidad de sus experiencias³⁷.

Aunque Teresa escribe desde la distancia de más de tres décadas respecto de los hechos narrados, su relato no se limita a un recuento indulgente ni a un examen superficial basado únicamente en las categorías morales tradicionales. Reinterpreta cada episodio de su biografía a la luz de su experiencia mística madura, confrontando sus recuerdos con la pureza, bondad y santidad absolutas de Dios. Evalúa su pasado a la luz del ideal de la unión esponsal con Cristo, lo que le permite una lectura más exigente y a la vez más amorosa de su propia vida.

Desde su infancia, Teresa reconoce la acción constante de Dios, que la llama, sostiene y acompaña. Su texto no es solo un examen de conciencia, sino una meditación amorosa y desgarrada donde la culpa convive con la esperanza, resaltando la gratuidad de la misericordia divina. Teresa no escribe para justificarse ni para mostrarse como modelo inmaculado. Su propósito es más radical: exhibir con honestidad la acción incesante de Dios en un alma frágil y apasionada, que, a pesar de sus caídas, siempre fue rescatada por la misericordia. La fuerza y vigencia de su relato radican precisamente en esa tensión fecunda entre imperfección humana y fidelidad divina. Desde entonces, la mirada introspectiva y el examen del alma acompañarán a Teresa hasta su último aliento. Este proceso culmina a partir de los 40 o 41 años, cuando experimenta una conversión definitiva y transformadora. A partir de allí, su identidad femenina y su ser cristiana se funden de modo inseparable. Lo femenino no se diluye ni se subordina: se integra y potencia en un itinerario interior recorrido tanto en soledad como en diálogo con amigos y amigas, hasta desembocar en un encuentro profundo y amoroso con la humanidad de Cristo. En Jesús hombre encuentra el objeto definitivo de su amor, un amor esponsal que sacia, al fin, su sed de afecto humano³⁸.

Su autobiografía, lejos de adoptar la forma de una secuencia lineal de acontecimientos, se articula como un itinerario espiritual marcado por oscilaciones afectivas: avances y repliegues, certezas provisionales, crisis, reconciliaciones y renovaciones sucesivas. Precisamente en ese registro radica su valor, pues el texto se erige como testimonio verosímil del modo en que la vida espiritual se desarrolla dentro de los límites de la experiencia humana, con sus fragilidades y posibilidades de transformación. En este sentido, el relato trasciende la mera confesión personal para adquirir la forma de una propuesta de alcance universal. A través de la descripción de la lucha interior, de la configuración progresiva

³⁷ Véase J. MARCOS, "Teresa de Jesús..." 477.

³⁸ Véase D. DE PABLO MAROTO, "Santa Teresa de Jesús. Lectura crítica de su autobiografía", *Digicarmel* 126, n.º 1 (2018): 9-44.

del amor como principio unificador y del reconocimiento de la gracia como fuerza que sostiene y reorienta, la autora muestra que la integración entre identidad femenina y vocación cristiana es posible y fecunda. Su narración se presenta así como un modelo de unificación interior que ilumina los procesos de maduración espiritual en contextos de tensión entre afectividad, discernimiento y práctica religiosa³⁹.

El segundo texto conservado en la biblioteca, el epistolario teresiano, representa una de las vertientes más ricas y menos estereotipadas de su legado escrito. La correspondencia de Teresa, especialmente la que redactó tras alcanzar la gracia del “matrimonio espiritual” en 1572, revela a una mujer lúcida, práctica y extraordinariamente atenta a los desafíos de su tiempo. A través de sus cartas -que conjugan profundidad espiritual con una notable inteligencia pragmática- orientaba, aconsejaba y animaba a sus interlocutores, dejando huellas de un alma en plenitud. Salvo una temprana escrita a su hermano Lorenzo en 1560, el resto de las cartas reflejan la madurez espiritual y humana alcanzada tras años de lucha, discernimiento y transformación.

Uno de los rasgos más sugestivos del epistolario teresiano es su capacidad para sostener, sin ruptura, dos registros que suelen presentarse como opuestos: el de la gracia y el de la vida ordinaria; el de la contemplación intensa y el de las gestiones prácticas que exige el gobierno de una comunidad. Tal como señala Concejo, las cartas de Teresa se distinguen por un estilo propio del castellanismo: “llaneza, sinceridad y expresión de una recia voluntad”⁴⁰. Lejos de recluirla, la experiencia mística fortalece en Teresa una forma activa de presencia en el mundo: cuanto más se adentra en la oración, más se compromete con los problemas concretos de sus destinatarios, ajustando sus cartas al contexto, al estado de ánimo y a las necesidades de cada uno.

Sus cartas son un laboratorio vivo donde convergen asuntos de lo más variado: fundaciones de conventos, consejos a religiosas y laicos, mediaciones políticas, orientaciones económicas, recomendaciones de lectura, solicitudes de favores, pedidos de ayuda material y profundas reflexiones sobre la oración y el discernimiento. En ellas, la espiritualidad se encarna y dialoga con la fragilidad humana, las exigencias institucionales y las relaciones personales. Se trata de una mística que no huye del mundo, sino que lo abraza con la certeza de que la unión con Dios no es evasión, sino compromiso más hondo con la realidad⁴¹.

La llaneza y espontaneidad de Teresa están siempre templadas por la prudencia. Sus cartas son, en definitiva, el retrato más íntimo y completo de su personalidad múltiple: mujer de gobierno, de notable capacidad administrativa, interesada en cuestiones con-

³⁹ Véase D. DE PABLO MAROTO, “Los “camino” de Teresa de Jesús”, *Revista de Espiritualidad*, n.º 58 (1999): 489-522.

⁴⁰ Véase P. CONCEJO, “El estilo epistolar de Santa Teresa”, *Boletín AEPE*, 28 (1983):80.

⁴¹ Véase F. SANCHO FERMÍN, “Autobiografía espiritual en la madurez de la vida. Teresa de Jesús en sus cartas”, *Revista de Espiritualidad*, n.º 73 (2014): 567-82.

cretas y terrenales -como la compra de solares, los alquileres o los pleitos familiares- y, al mismo tiempo, alma profundamente espiritual y dotada de una aguda comprensión de la naturaleza humana. Más que narrar su vida, Teresa de Jesús la vive en cada carta. Su genio radica en haber sabido tejer, con naturalidad y maestría, la más alta experiencia mística con una asombrosa habilidad para las gestiones y las realidades cotidianas. Su epistolario no solo documenta hechos: late en él una vida en acción, que se despliega, se inquieta y se sostiene en las palabras que cruzan los caminos de la España de su tiempo⁴².

3.1 Cristo y la eucarística como ejes de meditación

Los escritos de Santa Teresa de Jesús revelan una vida interior y exterior moldeada por la experiencia mística, no sensorial ni meramente intelectual, sino profundamente existencial⁴³. Al revisar los textos presentes en esta biblioteca, emerge un tema central: la eucaristía y su vínculo esencial con Cristo, núcleo de toda su existencia. Teresa reconoce la presencia real del Cristo verdadero Dios y verdadero hombre y de este modo, la figura de Cristo no solo organiza su pensamiento religioso, sino que constituye el fundamento último de su identidad espiritual y el principio que vertebrada cada una de sus experiencias interiores y tareas exteriores⁴⁴.

Según el *Diccionario de santa Teresa* de la Editorial Monte Carmelo, el concepto de “seguimiento” ocupa un lugar privilegiado en su vida y en su obra⁴⁵. Este seguimiento se despliega en tres dimensiones inseparables: vocación, seguimiento e imitación. Como ha señalado Díez, Teresa articula esta experiencia a través de tres expresiones fundamentales que condensan la riqueza de su pensamiento: seguir a Cristo como camino, imitarlo como maestro y servirlo como capitán del amor. No son tres trayectorias aisladas, sino una sola vivencia integradora que constituye su respuesta personal al llamado divino⁴⁶.

A estas claves se suman otros términos característicos de su estilo, anclados en la Sagrada Escritura, que enriquecen aún más su comprensión del seguimiento de Cristo: llamar-llamada, caminar-camino, seguir, imitar-imitación, mirar-ver-fijar los ojos. Su escritura respira la Palabra y, al mismo tiempo, la actualiza con su experiencia viva⁴⁷.

Pocas veces como en el caso de Santa Teresa admiramos una escritura que se ajusta con tanta fidelidad a la psicología de quien escribe. Su estilo no admite las reglas conven-

⁴² Véase P. CONCEJO, “Santa Teresa y la tradición epistolar...”, 79-83.

⁴³ Véase L. ARÓSTEGUI, “Santa Teresa de Jesús, testimonio teológico”, *Revista de Espiritualidad* 61 (2002): 201-29.

⁴⁴ Véase J. LOUREIRO DE ARAÚJO, “Representar a Cristo en Teresa: dimensión teológica”, *Revista de Espiritualidad*, 307, vol. 77 (2018): 247.

⁴⁵ Véase MONTE CARMELO, “Diccionario Teresiano | Teresa de Ávila”, 2025, en línea <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=S>.

⁴⁶ Véase J. GÓMEZ DÍAZ, “Las moradas de Santa Teresa...”

⁴⁷ Véase J. GÓMEZ DÍAZ, “Las moradas de Santa Teresa...”

cionales de la estilística; antes bien, parece exigir que de él mismo se extraigan principios propios. Su afectividad impregna cada línea: se expresa en adjetivaciones de índole moral -“ánimas ansiosas”, “corazones tan apretados”, “quietud y paz interior muy regalada”- y en la sutil colocación de adjetivos que matizan el sentido, donde no es lo mismo un “maestro avisado” que un “espiritual maestro”⁴⁸.

Para Teresa, la eucaristía es el don supremo del Padre, el “Pan del Cielo” que alimenta y transforma al alma. Desde su infancia, su inclinación por la vida espiritual fue evidente: construía ermitas, buscaba la soledad para rezar y recreaba escenas de vida monástica. En sus memorias reconoce que la oración, lejos de ser un camino llano, estuvo siempre marcada por un esfuerzo arduo, jalonado de sequedades, distracciones y dificultades interiores. Solo al comulgar hallaba una paz sin intermediarios⁴⁹. Como ella misma confiesa:

Aora me parece que proveyó el Señor, que yo no hallase quien me enseñase; porque fuera imposible, me parece, perseverar diez y ocho años, que pasé este trabajo, y en estos grandes sequedades, por no poder como digo, discurrir. En todos estos, sino era acabado de comulgar, jamás osava comenzar á tener oración sin un libro, que tanto temía mi alma estar sin él en oración, como si con mucha gente fuera á pelear. Con este remedio, que era como una compañía, o escudo, en que avia de recibir los golpes de los muchos pesamientos, andava consolada⁵⁰.

Este pasaje ilustra con nitidez que la eucaristía no era solo un rito para ella, sino la fuente donde su alma descansaba, se fortalecía y accedía a una intimidad irrepetible con Dios. En la recepción sacramental discernía una presencia que renovaba su interior y ordenaba sus afectos, convirtiéndose en un punto de apoyo decisivo frente a las distracciones y fluctuaciones propias del camino espiritual.

Su vivencia constituye una excepción luminosa en su tiempo. Teresa, con su sólida formación intelectual, su libertad interior conquistada y su liderazgo espiritual responsable, trasciende los límites impuestos a las mujeres de su época. Consciente de que pocas podían aproximarse a este ideal de autonomía, no solo se erige como modelo, sino que

⁴⁸ Véase TERESA DE JESÚS, *Cartas de la gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús. Con notas del excelentísimo y reverendísimo don Juan de Palafox, obispo de Osmá, del Consejo de su Majestad. Recogidas por orden del reverendísimo padre fray Diego de la Presentación, general de los carmelitas descalzos de la primitiva observancia. Dedicadas a la majestad del rey don Felipe cuarto nuestro señor.*, vol.. Con notas del excelentísimo y reverendísimo don Juan de Palafox, obispo de Osmá, del Consejo de su Majestad. Recogidas por orden del reverendísimo padre fray Diego de la Presentación, general de los carmelitas descalzos de la primitiva observancia. Dedicadas a la majestad del rey don Felipe cuarto nuestro señor. Tomo primero. Primera parte. (Zaragoza: Por Diego Dormer, 1658).

⁴⁹ TERESA DE JESÚS, *Obras de la Gloriosa Madre Santa Teresa de Jesus, fundadora de la reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen de la Primera Observancia*, 5.

⁵⁰ TERESA DE JESÚS, *Obras de la Gloriosa...*, 20.

acompaña, alienta y orienta a quienes desean recorrer un camino semejante. A través de sus escritos, fundaciones y magisterio, abre sendas en un mundo que confinaba a la mujer a la obediencia ciega. Su propuesta no es ruptura, sino síntesis original: desde su unión con Dios, ensancha los márgenes de lo posible para ella y para otras, conjugando fe con libertad e interioridad con acción transformadora⁵¹.

La eucaristía, para Teresa, es más que un memorial; es la presencia viva de Cristo, velada como en la Encarnación pero real y decisiva para el alma orante. Comulgar es unirse plenamente a Cristo, quien entra en el alma y la convierte en morada. La clave es la unión, esencia de la santidad. Además, la eucaristía es manifestación del amor desbordante de Cristo, quien se ofrece al alma conforme al deseo y hambre espiritual de quien lo busca. Teresa subraya también su dimensión sacrificial: Cristo se ofrece al Padre, y los bautizados son llamados a participar de esa oblación cotidiana más allá del altar. Desde los primeros capítulos del *Camino de perfección*, insta a sus hermanas a orar e interceder por las necesidades de la Iglesia, entendiendo la eucaristía como el mayor tesoro y las divisiones como su mayor mal. Por eso, convoca a una súplica eclesial reparadora⁵².

Como destaca García, la confesión y la comunión frecuentes no son simples prácticas devocionales en Teresa, sino armas decisivas para conciliar vida interior y compromiso exterior. La existencia solo adquiere sentido a la luz de la eucaristía. Allí, en la comunión, se opera la transformación más profunda: la unión inmediata y vivificante con Cristo, que trasciende palabras y mediaciones humanas. Desde esa unión, Teresa comprende su misión, renueva sus fuerzas y sostiene su fidelidad⁵³. En el *Camino de perfección* (cap. XXXIV), ella misma declara:

Que nos pide mas de oy ahora nuevamente, que el avernos dado este Pan Sacratissimo para siempre cierto le tenemos. Su Magestad nos le dio, como he dicho, este mantenimiento, y mana de la humanidad⁵⁴.

En este fragmento, Teresa subraya la grandeza y generosidad de Cristo al haberse entregado de forma definitiva en la eucaristía. La expresión también encierra una clave teológica: en la humanidad de Jesús se nos da la mediación perfecta entre Dios y los hombres, y ese don se perpetúa sacramentalmente en cada comunión. Su experiencia mística corrobora esta verdad. En una comunión durante la Cuaresma, relata:

⁵¹ Véase F. SANCHO FERMÍN, "Autobiografía espiritual..."

⁵² Véase C. GARCÍA FERNÁNDEZ, "Experiencia eucarística de Santa Teresa de Jesús", *Burgense*, n.º 41 (2000): 73-86.

⁵³ Véase C. GARCÍA FERNÁNDEZ, "Experiencia eucarística..."

⁵⁴ TERESA DE JESÚS, *Obras de la Gloriosa...*, 446.

Quando yo me llegaba a comulgar, y me acordaba de aquella Magestad grandísima que avia visto, y miraba que era el que estaba en el Santísimo Sacramento (y muchas vezes quiere el Señor que le vea en la Hostia) y los cabellos se me espeluznan, y toda parecía me aniquilava⁵⁵.

La visión de Cristo resucitado -con una corona de luz en lugar de espinas- le revela no solo la gloria pascual, sino también el amor que sigue sufriendo por la humanidad. Teresa entiende que la pasión de Cristo no es solo un hecho pasado, sino una realidad viva que interpela a cada creyente. Esta comprensión la mueve a una compasión activa y a ofrecer su vida y oración en reparación.

Otras visiones refuerzan su experiencia de comunión como unión total con lo divino. Poco antes de comulgar, vio una paloma -símbolo del Espíritu Santo- que agitaba suavemente las alas. Esta manifestación intensificó su éxtasis, simbolizando la gracia y pureza que acompañan la transformación interior. La turbación que experimenta es la conmoción del alma ante el misterio sagrado; la suspensión y el éxtasis, la expresión de la plenitud mística⁵⁶.

Si bien en estos pasajes no se menciona explícitamente la frecuencia de la comunión, es evidente en los escritos de Teresa que tanto la confesión como la eucaristía constituyen recursos fundamentales para superar la mediocridad espiritual, así como la larga batalla de tratar con Dios y con el mundo, como señala Ros García⁵⁷.

El epistolario de Teresa de Jesús también constituye un verdadero manual de acompañamiento espiritual, donde la santa despliega con lucidez y calidez consejos dirigidos a religiosos, maestros y almas sedientas de Dios. A lo largo de sus epístolas, insiste de forma constante en la necesidad de cultivar con esmero la vida interior, pues en ella se juega la fidelidad a Dios y la plenitud del ser humano⁵⁸. Para este cuidado, Teresa señala tres atenciones fundamentales que el alma debe practicar con perseverancia.

En primer lugar, exhorta a mantener el alma limpia de culpas graves. Para lograrlo, recomienda huir de las ocasiones de pecado, frecuentar con humildad los sacramentos, orar con constancia y vivir en la presencia de Dios en cada instante⁵⁹. En segundo lugar, subraya la importancia de evitar las faltas leves: aunque sean consideradas menores, quien ama verdaderamente a Dios debe temerlas como si fueran graves, ya que hasta la más pequeña ofensa lastima el vínculo del alma con su Creador⁶⁰. Finalmente, propone una tercera vigi-

⁵⁵ TERESA DE JESÚS, *Obras de la Gloriosa...*, 279.

⁵⁶ Véase TERESA DE JESÚS, *Obras de la Gloriosa...*, 321.

⁵⁷ Véase S. ROS GARCÍA, "Eucaristía y experiencia mística en santa Teresa", *Revista de Espiritualidad* 74 (2015): 469.

⁵⁸ Véase T. EGIDO, "Santa Teresa y sus cartas. Historia de los sentimientos", *Hispania Sacra*, LXVII, 136 (julio-diciembre 2015): 401-428.

⁵⁹ Véase TERESA DE JESÚS, *Cartas de la gloriosa...*, 155.

⁶⁰ Véase TERESA DE JESÚS, *Cartas de la gloriosa...*, 146.

lancia: despojar el alma de todo afecto y deseo desordenado. El corazón, dice Teresa, debe estar reservado por entero a Dios, libre de ataduras a lo creado, para quedar purificado y plenamente entregado a su amor.

Hacia el final de su vida, como refiere Ros García -su enfermera y testigo cercano-Teresa expresó, tras recibir la comunión, un acto de gratitud que resume su itinerario de fe: «Doy muchas gracias a Dios por haberme visto hija de la Iglesia y morir en ella». Esta confesión espontánea no fue solo un agradecimiento, sino también una declaración final de fe⁶¹.

Así, Teresa describe su tránsito desde una devoción imperfecta hacia una vivencia madura de la misericordia, donde la confesión y la eucaristía se entrelazan como caminos de transformación y de unión plena con Dios.

Particularmente significativa fue para ella la comunión frecuente -que, siguiendo consejo de su confesor, recibía cada quince días-, no como rito exterior, sino como medio real de gracia y consuelo. Este sacramento la fortalecía interiormente, agudizaba su conciencia de las faltas y la impulsaba a una constante renovación, cimentada en la humildad y la verdad sobre su propia miseria.

Teresa muestra con claridad que la vida espiritual no es un estado de quietud inmediata, sino una tarea laboriosa, donde la gracia divina y el esfuerzo humano cooperan estrechamente. La oración la conducía a un conocimiento más profundo de sí misma y de Dios, permitiéndole abrazar la fe como una batalla amorosa y perseverante⁶². En sus cartas también encontramos reflexiones explícitas sobre la grandeza de la comunión:

Lo primero, no ai duda que es manjar de vida el Sacramento Eucaristico: porque este es pan de el Cielo: este es Maná Divino: este es el que no solo nos da vida espiritual, santa, perfecta, y alegre, y gozosa, sino vida eterna, y celestial: y todas estas, y otras son palabras de la lei Evangelica⁶³

No obstante, Teresa advierte con agudeza que los tres grandes medios de salvación -la comunión, la confesión y la oración-, si bien son dones inmensos, pueden ser pervertidos por el demonio si se practican con superficialidad o sin rectitud de intención. Así:

- La comunión puede tornarse sacrílega si se recibe sin fe ni preparación adecuada.
- La confesión puede degenerar en formalismo vacío si no está acompañada de sincero arrepentimiento.
- La oración puede deslizarse hacia la vanidad espiritual si no nace de un corazón humilde y sincero.

⁶¹ Véase S. ROS GARCÍA, “Eucaristía ...”

⁶² Véase TERESA DE JESÚS, *Obras de la Gloriosa...*, 192.

⁶³ TERESA DE JESÚS, *Cartas de la Gloriosa...*, 356.

Por ello, exhorta a vivir estos medios de gracia con pureza de intención, humildad vigilante y autenticidad, ya que lo que está destinado para vida puede, si se desvirtúa, convertirse en causa de ruina.

Sin embargo, lejos de infundir miedo o escrúpulo, Teresa busca despertar el alma a la grandeza y responsabilidad de la vida espiritual. Su llamado es a recorrer con verdad, confianza y entrega estos caminos seguros que conducen a la unión plena con Dios. Su epistolario no solo transmite enseñanzas, sino que irradia una pedagogía del alma fiel, madura y confiada⁶⁴.

En conclusión, para Santa Teresa de Jesús, las referencias a Cristo y a la eucaristía se presentan como el centro desde el cual comprender su experiencia espiritual. La comunión aparece en sus escritos como un acto que compromete a la totalidad de la persona: es lugar de encuentro, de entrega y de renovación interior, y desde allí se proyecta su comprensión de la misión cristiana. Su legado invita a reconocer que la práctica eucarística no funciona como un rito aislado, sino como el ámbito que articula las diversas formas de oración y sostiene el dinamismo de la vida interior.

4. De la lectura al púlpito: estrategias de apropiación y uso

El itinerario de investigación aquí propuesto trasciende el examen de las obras impresas para adentrarse en un terreno más amplio: el de las prácticas lectoras que las hicieron significativas en su propio tiempo. Más que delimitar únicamente los contenidos doctrinales o literarios de los textos, interesa reconstruir la manera en que fueron leídos, apropiados y reinterpretados por los sujetos que, en contexto colonial, tuvieron acceso a ellos. Una de las preguntas que orienta este estudio es la posibilidad de establecer correspondencias entre los textos conservados en las bibliotecas conventuales y las huellas efectivas de su uso.

Pantaleón García, nacido en Buenos Aires en 1757, profesó en la orden franciscana, ingresando a los dieciocho años al convento de las Once Mil Vírgenes de la ciudad porteña. Fue ordenado sacerdote y obtuvo los títulos de Lector y Predicador. Aunque su origen era porteño, su trayectoria se consolidaría principalmente en Córdoba, donde desarrolló una destacada carrera dentro de la jerarquía franciscana⁶⁵. Radicado en esa ciudad, cursó estudios superiores en su Universidad y alcanzó el doctorado en Teología. Falleció en 1827.

⁶⁴ Véase TERESA DE JESÚS, *Cartas de la gloriosa...*, 355.

⁶⁵ Para profundizar en la biografía de este concionador véase K. Clissa, "Las lecturas detrás de los sermones: el caso del predicador fray Pantaleón García", en *Pastores, misioneros, inquisidores, jueces y administradores. El clero del Antiguo Régimen (siglo XV-XIX)* (Salta: La Aparecida, 2021), 245-72.

Su relevancia para nuestro estudio radica, además, en su papel como bibliotecario y asiduo lector de los materiales de la librería del convento⁶⁶. Esta función le otorgaba un conocimiento privilegiado del fondo bibliográfico conventual y lo colocaba en una posición estratégica como mediador entre los textos y la comunidad. Desde esa posición, Pantaleón García no solo accedía a una amplia variedad de materiales impresos, sino que incorporaba activamente sus contenidos en su proceso lector y los proyectaba en sus predicaciones. Así, sus sermones no solo transmiten enseñanzas religiosas, sino que también se convierten en ventanas a las prácticas de lectura y a las formas de apropiación cultural de su tiempo. García se destacó como un orador sagrado de renombre, lo que le valió el título honorífico de “Bossuet argentino”. Además de sus logros académicos, desempeñó roles de importancia dentro de la orden franciscana, ostentando los títulos de Lector dos veces jubilado y Padre de Provincia. En el obispado de Córdoba, ejerció como Examinador sinodal y Teólogo consultor por el Real Patronato en las sillas de oposición a la cátedra⁶⁷. No era infrecuente que aquellos predicadores que, a lo largo de su trayectoria, habían acumulado una vasta experiencia en el arte de la palabra sagrada, decidieran sistematizar sus enseñanzas en textos organizados y accesibles para las generaciones futuras⁶⁸. Tal fue el caso del fraile al que nos estamos refiriendo. Su labor no se limitó a la predicación oral: con el paso de los años, logró que sus saberes y reflexiones pasaran a formar parte de una ambiciosa compilación que trascendía los apuntes personales. Entre 1804 y 1810, sus manuscritos fueron publicados en España, dando forma a una extensa obra reunida en seis volúmenes bajo el título *Sermones panegíricos de varios misterios, festividades y santos*. El padre Tadeo de Ocampo, encargado de prologar la obra, subrayó la excelencia de estos textos, calificándolos como modelos consumados de oratoria sagrada, capaces de prescindir de traducciones extranjeras o de materiales foráneos⁶⁹.

El acceso de García a la biblioteca conventual -que resguardaba tanto las obras completas como las cartas de Santa Teresa de Jesús- permitió constatar que este predicador realizó alusiones a la santa de manera recurrente en distintas ocasiones. Un ejemplo de ello se encuentra en el *Sermón de San José, esposo de Nuestra Señora*, donde menciona a la reformadora del Carmelo señalando que ella, a través de sus escritos, dejó testimonio de una profunda devoción a San José. Según expresa el predi-

⁶⁶ Véase S. BENITO MOYA, “Agradable a Dios...”, 128.

⁶⁷ Véase K. CLISSA, “Las lecturas detrás de los sermones...”

⁶⁸ S. BENITO MOYA, “El diseño normativo de la vida en sociedad. El contenido jurídico de la Biblioteca franciscana de Córdoba del Tucumán (1701-1850)”, *Boletín de la Academia Nacional de Historia C.*, n.º 207 (2022) 167-203.

⁶⁹ Véase R. GAMBOA, “Biblioteca del convento grande de San Francisco de México, siglo XVIII”, *Biblioteca Universitaria*, 13, n.º 1 (2010), 3-15.

cador, Teresa buscaba inspirar en los fieles los mismos sentimientos de veneración que colmaban su corazón⁷⁰.

Sin embargo, más allá de estas menciones ocasionales, destacan especialmente dos sermones dedicados íntegramente a Santa Teresa. En estos, García no solo hace referencia a la santa, sino que la coloca como el eje central de la predicación. En uno de los sermones, se caracteriza la vida y las etapas fundamentales de Santa Teresa⁷¹, mientras que el segundo se concentra exclusivamente en el *Dardo de Santa Teresa*⁷², un objeto tangible que el predicador utiliza para ayudar a la audiencia a comprender el significado de ese episodio crucial en la vida de la santa.

Sabemos que los sermones de la época solían exaltar a la Virgen María como modelo supremo de virtud. Sin embargo, también era frecuente encontrar panegíricos dedicados a santos que, más allá de ser ejemplos de perfección espiritual, eran propuestos como referentes accesibles y cercanos para la vida cotidiana de los fieles. Así lo expresaba Pantaleón García, quien, en sus piezas homiléticas, a la vez que ofrecía un repertorio de enseñanzas religiosas, también proponía una guía para la vida práctica, modelada a partir de los textos que había leído, meditado y reinterpretado.

Despues de la Santísima Virgen no ofrecen los anales de la historia otra vírgen , en quien el amor fuese mas perfecto , las luces mas brillantes , el zelo mas fervoroso⁷³.

En la predicación colonial y tardocolonial, la figura de los santos adquiría una función ejemplarizante no sólo por la autoridad espiritual que encarnaban, sino también por la dimensión profundamente humana de sus trayectorias. Esta humanidad reconocible permitía establecer un puente de identificación con el auditorio, al mostrar que la santidad no debía entenderse como un ideal remoto o exclusivo, sino como una posibilidad abierta a quienes perseveraban en el camino de la fe y ejercitaban las virtudes en su vida cotidiana.

En este contexto, la configuración de la santidad femenina -particularmente la inspirada por la reformadora del Carmelo, Santa Teresa de Jesús- se aborda desde diversos ángulos. No solo se destaca su figura como reformadora y mística, sino que se rememora su infancia, subrayando que, ya a los siete años, ofrecía un ejemplo “superior a la flaqueza de su sexo”⁷⁴. Esta expresión revela tanto los ideales de virtud como las concepciones de género que circulaban en el discurso eclesial colonial.

⁷⁰ Véase P. GARCÍA, *Sermones panegíricos de varios misterios: festividades y santos* (D. Benito Cano, 1804) I, 333.

⁷¹ Véase P. GARCÍA, *Sermones panegíricos de varios misterios, festividades y santos* (Gómez Fuentenebro y cía, 1810) II-IV.

⁷² Véase P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* IV.

⁷³ P. GARCÍA, *Sermones panegírico...* II, 332.

⁷⁴ P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* II, 330-362.

Este enfoque resalta no solo la centralidad de Santa Teresa en la predicación de Pantaleón, sino también la forma en que organiza su sermón para presentar su figura como un modelo a seguir. En el primer sermón, Pantaleón divide su discurso en tres partes, cada una dedicada a un aspecto fundamental de la vida de Teresa. No dudaba en describirla como “virgen, ilustre, grande e incomparable reformadora del Carmelo”⁷⁵, y subrayaba además su faceta de escritora, señalando que:

Os sorprendereis en cada pagina al ver la fuerza, la energía, la viveza, la sublimidad transcendental, digámoslo así, de las ideas, que como de tropel salen de su pluma, quando comienza a hablar de los atributos adorables de la divinidad⁷⁶.

García no solo recomendaba fervientemente la lectura de sus obras, sino que las interpretaba de manera adaptada a la realidad de su audiencia. Relatando la vida de Teresa, resaltaba que desde temprana edad se inclinaba naturalmente hacia el bien, la piedad y el honor, rechazando cualquier mancha que pudiera empañar su alma. Para el orador, esta santa demostraba un deseo constante y eficaz de ser fiel a Dios en todas sus acciones, adornando su alma con virtudes que la acercaban a su Divino Amado. Y se preguntaba retóricamente:

aquel zelo tan extraño en su sexo : aquellas luces , aquella conciencia celestial y divina , aquella firmeza superior á las persecuciones ; toda la historia de su vida , en la que no debe buscarse cosa natural y humana , sino una santidad milagrosa que hace , si me es lícito decirlo así , la mayor gloria de ambos sexos : todo esto ¿ no hubiera quedado cubierto con el velo de la imposibilidad a nuestra investigación , si Teresa misma por un mandato absoluto del cielo , no hubiese informado á la posteridad con sus escritos , y si su obediencia no revelára lo que su humildad habia procurado siem pre esconder ?⁷⁷

Teresa no solo buscaba agradar a Dios, sino que mortificaba sus sentidos, dominaba sus deseos y perfeccionaba sus acciones⁷⁸. Según García, ofrecía incluso los placeres más legítimos a su Amado, como muestra de su entrega total. El predicador la elogiaba por estar dispuesta, desde pequeña, a “morir por Cristo”⁷⁹. En sus sermones, García describe cómo Teresa vencía sus inclinaciones y alimentaba su espíritu, manteniendo su alma sin mancha ante los ojos de Dios. García también reconoce que su vida no estuvo exenta de pruebas:

⁷⁵ P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* II, 331.

⁷⁶ P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* II, 330-362.

⁷⁷ P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* II, 331.

⁷⁸ Véase P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* II, 335.

⁷⁹ P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* II, 335.

Vos lo dispusisteis , Señor , para que ese corazon abrasado en seráficos ardores , sufriese las amarguras de su carne . ; Tam- bien caen los Serafines ! ; y en qué peligro no se vió Teresa de apagar las llamas del fuego divino , que la consumia , si sus lágrimas no hubieran reanima- do su voracidad ? El comercio del mundo , la afición á los libros profanos , á que la induce el mal exemplo de su madre , las intimidades con una parienta entibia- ron una sangre , que hervia en deseos del martirio⁸⁰

El comercio del mundo, la afición a los libros profanos -alentada por el mal ejem- plo materno- y las intimidades con una parienta actuaron como fuentes de tibieza espiritual. A pesar de estas dificultades, el mensaje de García es claro: Teresa supo superar esos obstáculos y avanzar con firmeza.

El predicador señala que Teresa de Jesús aportó una notable claridad a cuestiones espirituales que en épocas anteriores se habían formulado de manera más opaca. Reconoce en ella la capacidad de elaborar un método de vida interior comprensible y practicable, lo que explica, en parte, la amplitud de su recepción. Para Pantaleón, esta accesibilidad no se limita a un recurso didáctico, sino que expresa la hondura de una experiencia que integra devoción, discernimiento y afectividad teológica. En este senti- do, sostiene que los escritos teresianos dejan traslucir la “luz” que orientó su existencia, una iluminación interior que, a su juicio, otorga legitimidad y autoridad a su palabra espiritual⁸¹.

García invita con énfasis a su audiencia a leer las obras de Teresa -especialmente sus cartas-, las cuales, incluso en sus formas más familiares y espontáneas, brillan con una luz espiritual inconfundible. Destaca sus escritos sobre la “oración de quietud”, describiéndolos como expresiones de una transformación espiritual en la que el alma, iluminada por la gracia, se llena de la presencia de Dios.

No menos importante es el valor social que Pantaleón atribuye a su santidad: sus enseñanzas no solo transformaban vidas individuales, sino que fortalecían la vida es- piritual de la comunidad. Predicar sobre figuras como Teresa era también un esfuerzo por renovar la piedad colectiva.

Finalmente, el concionador destaca la profunda relación que Teresa cultivaba con Dios a través de la eucaristía, sacramento que consideraba la expresión suprema de la unión con Cristo. La eucaristía era para ella alimento del alma, fuente de fortaleza y renovación diaria. Pantaleón exhorta a los fieles a participar activamente de la vida sacramental, promoviendo una devoción comprometida a la eucaristía como vía para una mayor santidad.

⁸⁰ P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* II, 336.

⁸¹ Véase P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* II, 352.

En su calidad de bibliotecario del convento franciscano, Pantaleón García disponía de un acceso privilegiado a las obras de Santa Teresa, cuya lectura promovía activamente en su labor pastoral. Sus sermones no se limitaban a recomendar la obra teresiana: elaboraban, además, una lectura situada, capaz de dialogar con las condiciones sociales y religiosas de la Córdoba colonial. Así, textos como las cartas de la santa -donde se articulan preocupaciones por la reforma eclesial, la vida comunitaria y el sostenimiento espiritual de los laicos- eran citados para estimular la piedad local y fortalecer la práctica sacramental. En este marco, la predicación de García funcionó como un mediador entre la tradición mística del Siglo de Oro y los horizontes espirituales de la América hispana.

García afirmaba, además, que su intención al presentar a Teresa era remitirse estrictamente a sus escritos, evitando interpretaciones que desvirtuaran su voz. Consideraba que solo a través de sus obras, de los conflictos interiores que allí se exponen y del testimonio de su vida, podía apreciarse con fidelidad la envergadura de su santidad y la influencia que llegó a ejercer en la historia de la Iglesia⁸².

Al profundizar en la biografía de Teresa, García destaca momentos clave de su vida, como cuando, a la edad de siete años, ya deseaba morir por Cristo, comparándola con María Magdalena, quien, a pesar de su fragilidad, se sintió capaz de cargar con el cuerpo de su Maestro. También menciona su vocación de viajar a tierras lejanas, como África, para llevar la fe a los pueblos bárbaros, convencida de que, al igual que los mártires, podía entregar su vida por la gloria de Dios⁸³. En el sermón, García destaca la importancia teológica de Teresa, comparándola con los grandes Doctores de la Iglesia. Afirma que, mientras los escritos de otros teólogos ofrecen enseñanzas sobre temas como la inmortalidad del alma o la divinidad de Cristo, es en los libros de Teresa donde se encuentra la “ciencia interior del alma”, una sabiduría mística que solo ella pudo ofrecer a la Iglesia. La describe como una guía espiritual, un “astro en las tinieblas del alma” que, con su luz, conduce a los fieles a la salvación, sorteando los obstáculos del camino⁸⁴.

Otro sermón dedicado específicamente a Santa Teresa de Jesús se encuentra en el Tomo IV, donde el predicador aborda de manera extensa y profunda el episodio de la transverberación de la santa. Este episodio, que Teresa describe en el capítulo 29 de su *Vida*, constituye el núcleo de una exégesis mística que trasciende la simple narración extática.

⁸² Véase P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* II, 331.

⁸³ Véase P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* II, 335.

⁸⁴ Véase P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* II, 344.

Sus vuelos llegan al cielo. Y aquí es donde un Serafín la traspasa el corazón con un dardo, cuya sangrienta herida todavía conservan su corazón y su cuerpo incorrupto, para presentarla así á los siglos futuros. Esta ardiente flecha fue, usando de figuradas expresiones, como el punzon del amor empapado en la hiel del Calvario. ¡Qué dolor! ¡Pero qué consuelo!⁸⁵

El concionador interpreta la transverberación no solo como una experiencia de unión amorosa con Dios, sino como un proceso de purificación radical, donde se conjugan dolor, amor, repudio a las imperfecciones espirituales y expiación. En este sermón, la escena central es la irrupción de un serafín que atraviesa el corazón de Teresa con un dardo de fuego, una herida que -según la tradición- dejó marcas visibles tanto en su corazón como en su cuerpo incorrupto, conservados para asombro y edificación de los siglos futuros. El predicador, siguiendo la tradición patrística, destaca desde el inicio la naturaleza ambivalente del instrumento angélico: hierro y fuego. El hierro representa la dureza y la permanencia de la marca imborrable en el alma de Teresa; el fuego, por su parte, simboliza la acción purificadora y abrasadora del amor divino. La evocación de San Bernardo y la espada flamígera del ángel del Paraíso refuerzan esta idea: un fuego que castiga, depura y amedrenta, pero que, sobre todo, transforma⁸⁶.

Pantaleón subraya que, en este relato, se percibe el deseo consciente de Teresa por el martirio. La estructura retórica del sermón enfatiza la grandeza de su alma, destacando la intensidad de su sufrimiento -“hiere abrasando y abrasa hiriendo”- y apelando a las emociones del auditorio con exclamaciones como “¡Qué rigor!”. La lectura alegórica transforma la experiencia personal de Teresa en un modelo ejemplar para los fieles⁸⁷.

Desde luego: sola la substancia, per explicarme así, de la herida que abrió el Angel en Teresa, manifiesta á buena luz, que Jesuchristo fué para ella un esposo de sangre y de dolor, y que la hizo sentir un martirio verdadero, quando la puso por blanco de sus saetas, y traspasó su corazon con los tiros de su arco poderoso⁸⁸.

El predicador culmina afirmando que la sustancia misma de la herida muestra con claridad que Jesucristo fue para Teresa un esposo de sangre y dolor. La convirtió en blanco de sus saetas, traspasando su corazón con los tiros de su arco poderoso. Así, la transverberación es interpretada como una forma de martirio verdadero, causado no

⁸⁵ P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* II, 342.

⁸⁶ Véase P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* IV, 275.

⁸⁷ Véase P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* IV, 280-82.

⁸⁸ P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* IV, 273.

por enemigos externos sino por la acción directa y amorosa de Dios⁸⁹. El predicador subraya: “Teresa habla, enseña, escribe e instruye porque siempre estaba en la presencia de la luz que la iluminaba”⁹⁰.

En suma, el sermón convierte la transverberación en un referente de purificación extrema y de amor llevado a su grado más alto, donde la distancia frente a lo terrenal se vuelve condición para una adhesión plena a Dios. En este marco, la figura de Teresa se proyecta como una mística de notable profundidad y, al mismo tiempo, como una mujer cuya experiencia interior alcanza la intensidad de un martirio prolongado. Esta lectura propone a los fieles un modelo de santidad centrado en la fuerza transformadora del amor divino y en la capacidad de orientar toda la vida hacia la unión con Dios.

Conclusión

El recorrido realizado a lo largo de este estudio ha permitido demostrar que la presencia de las obras de Santa Teresa de Jesús en la biblioteca del Convento Grande de San Jorge de Córdoba no fue un hecho menor ni meramente erudito, sino que desempeñó un papel clave en la configuración de las prácticas devocionales y formativas de la comunidad franciscana local. La identificación y análisis del acervo teresiano han evidenciado que sus escritos no solo circularon como textos de lectura espiritual, sino que fueron activamente apropiados, interpretados y resignificados por los religiosos cordobeses.

En este marco, la influencia de las obras teresianas en los sermones de Pantaleón García revela con claridad la importancia de los textos espirituales en la formación y práctica religiosa de los frailes en el contexto colonial. Las reflexiones de Santa Teresa sobre la eucaristía y la centralidad de seguir a Cristo -cargadas de una profunda experiencia mística y un llamado a la renovación interior- encontraron un eco particular en la predicación de Pantaleón. Desde su rol como bibliotecario y predicador, supo nutrirse de estas enseñanzas para invitarlas a sus fieles, contribuyendo a fomentar la vida sacramental y espiritual en su comunidad.

Quedó de manifiesto, así, que la espiritualidad teresiana ofreció un repertorio doctrinal y retórico que enriqueció la predicación desde el púlpito. A través de la meditación, el estudio y la interiorización de sus obras, los frailes hallaron un caudal de imágenes, argumentos y modelos de vida que fortalecieron tanto sus sermones como sus ejercicios espirituales, moldeando formas locales de religiosidad en la Córdoba del siglo XVIII.

⁸⁹ Véase P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* IV, 271.

⁹⁰ P. GARCÍA, *Sermones panegíricos...* IV, 283.

Asimismo, se puso en evidencia que la lectura conventual, lejos de presentarse como un ejercicio pasivo, funcionó como un verdadero laboratorio de ideas y recursos, desde el cual los predicadores podían reelaborar sus mensajes para adaptarlos a las necesidades espirituales de su tiempo. La intertextualidad entre las obras de Teresa y los sermones de García pone de relieve cómo la espiritualidad europea fue adaptada y resignificada en el mundo colonial americano, destacando el poder transformador de los sacramentos en la vida cristiana. La figura de Santa Teresa -en su doble condición de mística y doctora de la Iglesia- se convirtió en un modelo de santidad activa, cuya doctrina, mediada por la biblioteca, atravesó el convento para proyectarse sobre la vida devocional de la sociedad colonial.

En síntesis, este trabajo ha contribuido a iluminar las complejas interrelaciones entre lectura, espiritualidad y predicación en el ámbito franciscano cordobés, mostrando que las obras de Santa Teresa no solo nutrieron la vida interior de los religiosos, sino que también dejaron una huella duradera en las formas de enseñanza, predicación y vivencia de la fe en el espacio rioplatense. Con ello, se resalta la importancia de las bibliotecas conventuales no solo como repositorios de libros, sino como verdaderos agentes de circulación, apropiación y transformación de saberes espirituales que moldearon la cultura religiosa de la época. Esta investigación invita a continuar explorando el papel de las bibliotecas monásticas en la circulación de ideas y a valorar la relevancia de figuras como Pantaleón García, quienes supieron apropiarse de estas tradiciones para revitalizar la experiencia religiosa en el Nuevo Mundo.

Referencias bibliográficas

- Argañaraz, A., *Crónica del Convento de nuestro Padre San Francisco de Córdoba (República Argentina)*. Buenos Aires: Imprenta de Pablo E. Coni e Hijos, 1888.
- Aróstegui, L., “Santa Teresa de Jesús, testimonio teológico”, *Revista de Espiritualidad* 61 (2002): 201-29.
- Astigarraga, J., “Últimos días y muerte de Santa Teresa”, *Teresianum* 33, n.º 1-2 (1982): 7-69.
- Benito Moya, S., “El diseño normativo de la vida en sociedad. El contenido jurídico de la Biblioteca franciscana de Córdoba del Tucumán (1701-1850)”, *Boletín de la Academia Nacional de Historia C*, n.º 207 (2022): 167-203.
- Benito Moya, S., «Agradable a Dios y útil a los hombres» *El universo cultural en las bibliotecas de los franciscanos de Córdoba del Tucumán (1575-1850)*. Colección Imago n.º 1. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, 2019.
- Benito Moya, S., «Las luces de la pobreza. Franciscanos y reforma en la Universidad de Córdoba del Tucumán». *CIAN-Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija* 11, n.º 1 (4 de julio de 2008): 67-85.

- Clissa, K., "Las lecturas detrás de los sermones: el caso del predicador fray Pantaleón García", en *Pastores, misioneros, inquisidores, jueces y administradores. El clero del Antiguo Régimen (siglo XV-XIX)*, 245-72. Salta: La Aparecida, 2021.
- Clissa, K., "Obras orientadas a la predicación. Estudio comparativo de bibliotecas institucionales en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII", *Pelícano* 3 (2017): 65-80.
- Concejo, P., "Santa Teresa y la tradición epistolar", *Boletín AEPE* XV, n.º 28 (1983): 79-83.
- De Pablo Maroto, D., "Los "caminos" de Teresa de Jesús", *Revista de Espiritualidad*, n.º 58 (1999): 489-522.
- De Pablo Maroto, D., "Santa Teresa de Jesús. Lectura crítica de su autobiografía", *Digicarmel* 126, n.º 1 (2018): 9-44.
- De Piero, C., "Santa Teresa de Jesús, una mujer de todos los tiempos", *Cuadernos de Teología* VI, n.º 2 (2014): 44-66.
- Egido, T., "Santa Teresa y sus cartas. Historia de los sentimientos", *Hispania Sacra*, LXVII, 136 (julio-diciembre 2015): 401-428.
- Gamboa, R., "Biblioteca del convento grande de San Francisco de México, siglo xviii", *Biblioteca Universitaria*, 13, n.º 1 (2010): 13.
- García Fernández, C., "Experiencia eucarística de Santa Teresa de Jesús", *Burgense*, n.º 41 (2000): 73-86.
- García, P., *Sermones panegíricos de varios misterios, festividades y santos*. Vol. I. D. Benito Cano, 1804.
- García, P., *Sermones panegíricos de varios misterios, festividades y santos*. Vol. II. Gómez Fuentenebro y cía, 1810.
- García, P., *Sermones panegíricos de varios misterios, festividades y santos*. Vol. IV. Gómez Fuentenebro y cía, 1810.
- Gómez Díaz, J., *Las moradas de Santa Teresa: teología del seguimiento de Cristo*, Tesis de Doctorado, Comillas Universidad Pontificia, 2018. <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/35784/TD00354.pdf>.
- García, I., "Dossier. Libros y bibliotecas en el mundo conventual", *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, n.º 13 (jul-dic 2020): 3-8.
- Lértora Mendoza, C., "Bibliotecas académicas coloniales. Reconstrucción y puesta en valor", *Anuario de Historia de la Iglesia* 22 (abril de 2013): 259-73.
- Loureiro de Araújo, J., "Representar a Cristo en Teresa: dimensión teológica", *Revista de Espiritualidad*, 307, vol. 77 (2018): 241- 268.
- Marcos, J., "Teresa de Jesús: biografía intelectual y experiencia mística", *Hispania Sacra* LXXIV, n.º 150 (2022): 475-81.
- Monte Carmelo, "Diccionario Teresiano | Teresa de Ávila", 2025. <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=S>.
- Peña, Á., *Santa Teresa de Jesús. Vida y obras*. Lima: Librería Espiritual, s. f.

- Ros García, Salvador. «Eucaristía y experiencia mística en santa Teresa». *Revista de Espiritualidad* 74 (2015): 465-83.
- Sánchez-Castañer, F., “Santa Teresa de Jesús: su estilo en la vida y en las obras”, *Dicenda: Estudios de lengua y literatura españolas*, n.º 7 (1988): 153-62.
- Sancho Fermín, F., “Autobiografía espiritual en la madurez de la vida. Teresa de Jesús en sus cartas”, *Revista de Espiritualidad*, n.º 73 (2014): 567-82.
- Sartori Moyano, F., *Inquisición y sociedad en Córdoba del Tucumán (1573-1699)*. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Córdoba, 2017.
- Serés, G., “Biografía de Santa Teresa de Jesús”, *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Consultado 2 de mayo de 2025. https://www.cervantesvirtual.com/portales/santa_teresa_de_jesus/autora_biografia/.
- Simonassi, M., *Abriendo fronteras en el sur cordobés: el cacique Ignacio Muturo y el padre Francisco*, Tesis de Grado, Pontificia Universidad Católica de Argentina, 2016.
- Tapia, M., “Santa Teresa de Jesús, una semblanza espiritual”, *Cuadernos de Pensamiento*, n.º 28 (2015): 9-45.
- Teresa de Jesús, *Cartas de la gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús. Con notas del excelentísimo y reverendísimo don Juan de Palafox, obispo de Osma, del Consejo de su Majestad. Recogidas por orden del reverendísimo padre fray Diego de la Presentación, general de los carmelitas descalzos de la primitiva observancia. Dedicadas a la majestad del rey don Felipe cuarto nuestro señor*. Zaragoza: Por Diego Dormer, 1658.
- Teresa de Jesús, *Obras de la Gloriosa Madre Santa Teresa de Iesus, fundadora de la reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen de la Primera Observancia*. En Barcelona: en casa de Rafael Figuerola, a costa de Iacinto Azcona y Iuan Terresanches, 1680.
- Vega García-Luengos, G., “La dimensión literaria de Santa Teresa”, *Revista de Espiritualidad*, n.º 162-163 (1982): 29-62.

01



Semblanzas

Semblanza de monseñor Arcenio Raúl Casado al cumplirse 50 años del VII Congreso Eucarístico Nacional

Félix Rodrigo Bravo Herrera

Teología / Semblanza

Citar: Bravo Herrera, F.
R. (2025). Semblanza de
Mons. Arcenio Raúl Casado
al cumplirse 50 años del VII
Congreso Eucarístico Nacional.
Foro de Teología y Filosofía, 1,
pp. 131-142.

Recepción: 01/12/24
Aceptación: 02/05/25

Introducción

Como afirmó el doctor Vicente Solá, en oportunidad de prologar el libro *Me debo a todos*¹, el referirnos a la obra de monseñor Arcenio Raúl Casado, nos plantea la dificultad de resumir la destacada personalidad y labor de un gran sacerdote, y “una síntesis de ella, puede implicar el riesgo de mutilar alguna parte imprescindible de tan frondosa vida”².

VII Congreso Eucarístico Nacional

En estos días se cumplen 50 años del VII Congreso Eucarístico Nacional (VII CEN) realizado en la ciudad de Salta, entre los días 6 y 13 de octubre de 1974, celebrado bajo el lema *Reconciliación en Cristo*, que recogió los objetivos del Año Santo declarado por el papa Pablo VI.

El año 1974 fue particularmente muy intenso en actividades para la iglesia en Salta. A los tradicionales cultos del Señor y de la Virgen del Milagro, se sumaron las actividades del Año Santo y el VII CEN en la ciudad de Salta. Acontecimientos que coincidieron en una misma perspectiva, de rico contenido eclesial y eucarístico, “la conversión de nuestros corazones y la renovación de la Iglesia”³, bajo el lema *Reconciliación en Cristo*.

Para organizar un evento de tal envergadura se creó una comisión ejecutiva que presidió monseñor Carlos Mariano Pérez y tuvo al presbítero Arcenio Raúl Casado como secretario general de la comisión ejecutiva. Debió coordinar y planificar las acciones de las sub comisiones que se crearon a tal efecto, como la de Pastoral, la de Catequesis, la de Li-

¹ Véase S. G. CHIERICOTTI (comp.), “*Me debo a todos*”. Monseñor Raúl Arsenio Casado (Editorial Hanne, Salta 2000).

² S. G. CHIERICOTTI (comp.), “*Me debo a todos*”. Monseñor Raúl Arsenio Casado, 9.

³ ARZOBISPADO DE SALTA, *Carpeta Monseñor Arsenio Raúl Casado, Archivo del Arzobispado de Salta Exhortación Pastoral para el Milagro de 1974 (Año Eucarístico y Santo) 19 de agosto de 1974.*

turgia, la de Teología y Ecumenismo, la de Acción Social, la de Medios de Comunicación Social, la de Alojamiento, la de Finanzas, la de Relaciones Públicas, la de la Revista del Congreso, la Secretaría Administrativa, la de Cultura y Arte, y la del Área Educacional.

También coordinó a los jurados de los concursos que tuvieron a su cargo la elección de la letra del himno oficial del VII CEN, en el que resultó elegida la composición presentada por el presbítero Miguel Ángel Bazán, párroco de Ramos Mejía. Y del escudo del VII CEN, en el cual fue ganadora la artista plástica salteña Elsa Salfity⁴.

La secretaria general produjo una serie de ocho circulares de carácter informativo en las que se trataron temas como las tareas de las sub comisiones, la importancia y la difusión del lema del Congreso Eucarístico, el concurso para el escudo y el himno del VII CEN⁵; la Pastoral Colectiva que fue leída el 8 de julio de 1973 y constituyó el punto de partida del movimiento pastoral que precedió al CEN; y la determinación de la oración oficial del CEN.

El acto inicial de las actividades del Año Eucarístico Nacional fue el 7 de octubre de 1973 por lo que se debió programar las actividades centrales con la participación de la comunidad salteña. Se organizó la impresión y distribución de diversas publicaciones y folletos periódicos para la difusión del CEN, para lo que se tuvo que determinar la cantidad de parroquias y escuelas en la provincia de Salta para su distribución.

Un tema muy sensible para la organización del CEN fue el alojamiento. Las gestiones y previsiones se iniciaron desde 1973, como se puede apreciar en las ocho circulares producidas por la secretaria general de la comisión ejecutiva. Inicialmente se debió determinar fehacientemente la capacidad de la ciudad de Salta para poder absorber la demanda de alojamiento, teniendo en cuenta la realidad de la ciudad de Salta en 1974, que se estimaba en una capacidad de 3 mil camas⁶. Se trabajó con la Cámara Hotelera de Salta, organizando las reservas de las delegaciones, por el tiempo que demandaría el CEN. También se convocó a particulares, para que se dispusiera de casas de familia para alojar a los peregrinos. A tal efecto se realizó un censo, para establecer con tiempo la disponibilidad de camas. Organizar el tema del alojamiento, también implicó la distribución de los peregrinos en los alojamientos, de acuerdo a los días y horas de arribo. El alojamiento de los sacerdotes, también debió coordinarse con antelación, reiterándose en las circulares la necesidad que se realizaran con el tiempo necesario⁷. El contexto económico del país, también hizo que los aranceles de los alojamientos se fijaran de manera provisoria en las primeras circulares, discriminándose

⁴ Véase VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, “Reconciliación”, N.º 2 Marzo (1974) (Artes Gráficas Crivelli, Salta 1974) Circular N.º 4, diciembre de 1973.

⁵ El disco con el Himno del VII CEN fue distribuido por la Editorial Bonum de Buenos Aires.

⁶ Véase VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, “Reconciliación”, N.º 3 Junio (1974) (Artes Gráficas Crivelli, Salta 1974) Circular N.º 7, junio de 1974.

⁷ Véase VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, “Reconciliación”, N.º 4 Setiembre (1974) (Artes Gráficas Crivelli, Salta 1974) Circular N.º 8, agosto de 1974.

los valores de hoteles, moteles y casa de familia, con distintas categorías. Se habilitaron lugares para campamentos, previéndose que trajeran carpas y los implementos necesarios⁸. Las delegaciones juveniles fueron alojadas en escuelas, para lo que debían traer sus bolsas de dormir. En esta área se trabajó conjuntamente con la Dirección Provincial de Turismo, la Dirección de Estadísticas y el Consejo General de Educación⁹.

Las actividades de los sacerdotes fueron organizadas y determinadas con anticipación, se dispuso la confección de planillas en las que se distribuyó los horarios, lugares y tareas ministeriales que debieron realizar, confesiones, concelebraciones, predicaciones, etc. Se les recordó a los sacerdotes la necesidad de traer alba, estola blanca y cíngulo, y otros elementos para su alojamiento¹⁰, los ornamentos fueron provistos por la Comisión de Liturgia¹¹. Los obispos que concurrieron no necesitaron traer ornamentos¹².

El rubro de la comida, se pudo concretar recién en el mes de agosto de 1974, que por las razones de desabastecimiento y la inestabilidad de precios que aquejaban al país, impidieron que se pudieran determinar con antelación. En igual sentido se debía conocer el número de comensales, prever el pago del 50% con anticipación, la distribución de tickets y el pago del 50% restante al arribar los peregrinos a la ciudad¹³.

Desde la secretaría general se programaron reuniones y entrevistas con las autoridades municipales, provinciales y nacionales, para interiorizarlos y comprometerlos en la preparación y organización del VII CEN¹⁴. Se remitieron notas y correspondencia a las diversas autoridades eclesásticas, presidente de la Nación, ministros nacionales, subsecretario de Comunicaciones, autoridades provinciales civiles y militares, y con los directivos de las fuerzas vivas de la provincia. Circulares a comerciantes, industriales y profesionales de la provincia para su colaboración económica. Se cursaron invitaciones a todos los señores obispos para participar en el VII CEN y circulares a los delegados diocesanos.

También se debió organizar y programar los actos del CEN, inicialmente se confeccionaron programas provisorios hasta arribar al programa definitivo. Se trabajó sobre la diagramación, construcción y emplazamiento del altar. La selección de cánticos, y su ensayo, para lo cual se imprimieron folletos con 50 cánticos oficiales del VII CEN. La publicidad en sus distintas formas, como la distribución de afiches a todas las diócesis

⁸ VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, "Reconciliación", N.º 3, Circular N.º 7, junio de 1974.

⁹ VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, "Reconciliación", N.º 3, Circular N.º 6, abril de 1974.

¹⁰ Véase VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, "Reconciliación", N.º 4, Circular N.º 8, agosto de 1974.

¹¹ Véase VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, "Reconciliación", N.º 3, Circular N.º 7, junio de 1974.

¹² Véase VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, "Reconciliación", N.º 3, Circular N.º 6, abril de 1974.

¹³ Véase VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, "Reconciliación", N.º 4, Circular N.º 8, agosto de 1974.

¹⁴ Véase informe de la Presidencia y Secretaría General. Véase VII congreso eucarístico nacional, "Reconciliación", N.º 3, 30.

del país; la impresión de calcomanías y banderines. La tramitación de sellos postales conmemorativos del VII CEN.

En este contexto tuvo mucha importancia la pastoral del Episcopado sobre la familia¹⁵, para establecer el programa del CEN.

El programa base del VII CEN publicado en abril de 1974 estableció la dedicación y el temario de cada día. El cual quedó organizado de la siguiente manera:

- El domingo 6 de octubre dedicado a la familia y al laicado. Temario: la eucaristía signo de unidad y vínculo de caridad.
- El lunes 7 dedicado a los enfermos. Temario: el dolor cristiano y la eucaristía.
- El martes 8 dedicado a las vocaciones sacerdotales y religiosas. Temario: la vocación cristiana. Cristo sacerdote eterno.
- El miércoles 9 dedicado a las fuerzas armadas y seguridad. Temario: la eucaristía y la fe.
- El jueves 10 dedicado a la niñez y juventud. Temario: el compromiso cristiano.
- El viernes 11 dedicado a los peregrinos. Temario: la reconciliación.
- El sábado 12 dedicado a las fuerzas vivas. Temario: valor redentor del trabajo y eucaristía.
- El domingo 13 dedicado a la Patria y a la Iglesia. Temario: la unidad y la paz¹⁶.

Año lectivo 1974

El 19 de marzo de 1974 se inauguró desde la catedral basílica de Salta, el periodo lectivo 1974, en el que se adhirió al VII CEN. La misa concelebrada fue presidida por el presbítero Casado, quien destacó en esa oportunidad:

La reconciliación entre los argentinos es el fundamento de la reconstrucción nacional. Esta reconstrucción debe hacerse con fe: en los valores espirituales. Toda prédica materialista cualquiera sea su connotación política o social es disolvente y destructiva. El hombre se une en lo espiritual, y en la expresión suprema de lo espiritual que es Dios.

La reconstrucción debe hacerse con optimismo realista que no desconoce las dificultades, pero tampoco se arrodilla ante ellas. Por eso, nos dirigimos a esta juventud, forjadora de nuestra Patria, porque entiende el lenguaje del optimismo en su entusiasmo, en su ardor, en su audacia y nos dirigimos a todos porque en la nobleza de nuestras tradiciones encontraremos la fuerza para abrevarnos en las dificultades.

La reconstrucción debe hacerse con vocación de servicio que se conjuga en la generosidad del

¹⁵ Véase VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, "Reconciliación", N.º 2, Circular N.º 2, noviembre de 1973.

¹⁶ Véase VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, "Reconciliación", N.º 3, Circular N.º 6, abril de 1974.

esfuerzo al ideal común, en el espíritu de disciplina y sacrificio y en la perseverancia heroica. Nuestra presencia es una profesión pública de fe en Dios y una convicción de seguridad de que solo Dios, ante quien nos reunimos para iniciar este año, puede reconciliarnos en Cristo para reconstruir nuestra Patria¹⁷.

Primeros años

Monseñor Casado nació en la ciudad de Salta el 27 de julio de 1929, fueron sus padres don Arsenio Casado y doña Micaela Miranda de Casado. Fue el menor de seis hermanos, Ezequiela, Basilides, Héctor, Elida y Sara.

Fue bautizado el 8 de setiembre de 1929, en la parroquia de Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña de Salta.

Cursó sus estudios primarios en la Escuela Mariano Cabezón de la ciudad de Salta. Ya desde niño mostró su vocación por la vida religiosa, como recuerda su amigo de la infancia César Antonio Alurralde:

Era un predestinado escogido por un designio superior muy bien intencionado, que tenía muy claros sus propósitos. Existía un alrededor envolvente como una aureola, una supuesta fuerza o causa a la que podría atribuirle alguna determinación inexorable de algo que tenía que ocurrir y caer por su propio peso¹⁸.

Ingresó al seminario de Salta el 1 de marzo de 1940, continuando sus estudios en filosofía y teología en el seminario de Catamarca.

Sacerdocio

Fue ordenado sacerdote por monseñor Roberto José Tavella en la catedral basílica de Salta el 20 de diciembre de 1952, con dispensa pontificia por defecto de edad, atendiendo “la idoneidad canónica del candidato en todo lo concerniente a la formación espiritual e intelectual y de un modo particular a su gran criterio de discreción, prudencia y disciplina”¹⁹. Fueron sus padrinos de honor monseñor Miguel Ángel Vergara,

¹⁷ VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, “Reconciliación”, N.º 2, 34.

¹⁸ S. G. CHIERICOTTI (comp.), “Me debo a todos”. Monseñor Raúl Arsenio Casado, 24.

¹⁹ Véase ARZOBISPADO DE SALTA, *Carpeta Monseñor Arsenio Raúl Casado*, Archivo del Arzobispado de Salta. Nota de Monseñor Tavella, 19 de septiembre de 1952.

el presbítero Erasmo Aguirre y su madre Micaela Miranda de Casado. El padrino de ordenación fue el presbítero Mario M. Manero²⁰.

Ofició su primera misa el 21 de diciembre, en el templo de la iglesia de la Candelaria de la Viña de la ciudad de Salta. En esta ocasión fue padrino de altar el canónigo José María Maurín. Padrinos de vinajeras el señor Luis Lepers y su señora Agustina C. de Lepers. El orador sagrado el presbítero Carlos Escobar. El coro de la parroquia interpretó la Misa San José y el Te Deum de Zaninetti, bajo la dirección del presbítero Miguel Martín²¹.

Nombramientos

El 5 de enero de 1953 fue nombrado vicario cooperador de la parroquia de la Santa Cruz.

El 18 de agosto de 1954, monseñor Tavella lo designó párroco de la iglesia Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña²².

En 1957 fue nombrado secretario canciller de monseñor Tavella.

Fue designado en 1956 prosecretario y vice canciller del Arzobispado de Salta²³, y en 1957 secretario canciller²⁴.

En 1960 fue nombrado capellán del coro y luego canónigo del Cabildo Metropolitano.

En 1961 capellán del Hospital San Bernardo.

En 1963 vicario sustituto y luego párroco de Nuestra Señora del Tránsito.

En abril de 1964 designado por monseñor Carlos Mariano Pérez secretario canciller del Arzobispado de Salta.

El 28 de agosto de 1967 vicario episcopal de la arquidiócesis.

En 1968 fue nombrado vicario episcopal para el apostolado de los laicos. Asesoró a los movimientos laicos de la Arquidiócesis. Fue asesor del Consejo Arquidiocesano y de la Junta Arquidiocesana de la Acción Católica. Tuvo a su cargo la vice asesoría del Movimiento Familiar Cristiano y asesor del Movimiento Católico de Juventudes.

El 5 de marzo de 1970 fue designado delegado regional de la Pastoral del NOA²⁵.

²⁰ Véase ARZOBISPADO DE SALTA, *Carpeta Monseñor Arsenio Raúl Casado*

²¹ Véase ARZOBISPADO DE SALTA, *Carpeta Monseñor Arsenio Raúl Casado*

²² Véase ARZOBISPADO DE SALTA, *Carpeta Monseñor Arsenio Raúl Casado*, Decreto N° 58/54.

²³ Véase ARZOBISPADO DE SALTA, *Carpeta Monseñor Arsenio Raúl Casado*

²⁴ Véase ARZOBISPADO DE SALTA, *Carpeta Monseñor Arsenio Raúl Casado*

²⁵ Designación de Monseñor José Miguel Medina, Obispo de Jujuy. Véase arzobispado de salta, *Carpeta Monseñor Arsenio Raúl Casado*

Obispado

El papa Pablo VI lo preconizó en 1975 obispo titular de Tacape y obispo auxiliar del arzobispo de Salta monseñor Carlos Mariano Pérez.

Su ordenación episcopal se realizó en la catedral de la ciudad de Salta el 16 de agosto de 1975 y estuvo a cargo de monseñor Pío Laghi.

Siempre preocupado por la familia, manifestó en octubre de 1979:

La Familia es imagen de Dios, “que en su ministerio íntimo no es soledad, sino una familia”. Así se expresa Puebla afirmando el fundamento último de la comunidad familiar. A partir de esta visión “divinizante” de la familia se puede hablar de su dignidad, de su nobleza, de su espiritualidad y de su grandeza. En la raíz de la familia está Dios porque en la raíz de la familia también debe estar el amor. No puede haber familia sin Dios, de la misma manera que no puede haber familia sin amor. En esta presencia real y misteriosa a la vez, radica la felicidad y el gozo de la vocación familiar. Una familia que vive en Dios y que vive del amor es la cátedra más excelente para la educación de los hijos²⁶.

Obispo de la diócesis de San Salvador de Jujuy

El papa Juan Pablo II lo designó en 1983 obispo de la diócesis de San Salvador de Jujuy, vacante por la renuncia de monseñor José Miguel Medina. Asumió como obispo el 21 de agosto de 1983.

En dicha ocasión manifestó:

Con motivo de mi alejamiento de Salta, para hacerme cargo de la Diócesis de Jujuy, quiero agradecer a todos las atenciones y delicadezas brindadas en mi ministerio sacerdotal y episcopal. El cariño a Salta y a su pueblo estará siempre en mi corazón. La distancia geográfica no será nunca distancia espiritual. De la mano del Señor y al amparo de María, les ofrezco el compromiso de mi oración y les pido a ustedes lo mismo²⁷.

²⁶ ARZOBISPADO DE SALTA, *Carpeta Monseñor Arsenio Raúl Casado*

²⁷ *Carpeta monseñor Raúl Casado. Archivo ARZOBISPADO DE SALTA, Carpeta Monseñor Arsenio Raúl Casado*

En la ciudad de San Salvador de Jujuy se desempeñó como profesor en el seminario mayor y en el Instituto de Teología para Laicos.

Promocionó el laicado a través de distintos movimientos como el Camino Neocatecumenal, el Movimiento Juvenil Palestra, el Movimiento de la Renovación Carismática, Comisión de Migrantes, Evangelización 2000, Comunidad San Ignacio, reorganización de la Junta Laical, Cáritas Diocesana y Cursillos de Cristiandad, entre otros²⁸.

Organizó encuentros diocesanos de Pastoral. Señaló lineamientos y estatutos para el Consejo Presbiteral, la catequesis pre bautismal, cursillos de preparación al matrimonio, atención de las peregrinaciones a Río Blanco y Punta Corral²⁹.

Promocionó la formación de los laicos con la creación de sub sedes del Instituto de Teología para Laicos en Libertador General San Martín y San Pedro.

Fundó el Colegio San Alberto Magno, el Colegio de El Carmen, la subse de la UCASAL y de la UCSE DASS³⁰.

Arzobispo de la arquidiócesis de Tucumán

Asumió como arzobispo de la arquidiócesis de Tucumán el 18 de setiembre de 1994. Debó renunciar ante el papa Juan Pablo II, por razones de salud el 27 de mayo de 1999³¹.

Ámbito docente³²

- Monseñor Casado tuvo una dilatada actividad docente o en funciones relacionadas con la educación de niños y jóvenes, habiendo cumplido diversas tareas como:
- Profesor en el Colegio Nacional y en la Escuela Nacional de Comercio de Salta.
- Profesor del Seminario Metropolitano de Salta.
- Profesor desde abril de 1953 hasta 1976, y luego rector del Bachillerato Humanista Moderno, desde marzo de 1977 hasta julio de 1983.
- Profesor en la Universidad Católica de Salta.

²⁸ <https://palestraargentina.blogspot.com/2010/07/fallecimiento-del-obispo-arcenio-raul.html>

²⁹ <https://palestraargentina.blogspot.com/2010/07/fallecimiento-del-obispo-arcenio-raul.html>

³⁰ <https://palestraargentina.blogspot.com/2010/07/fallecimiento-del-obispo-arcenio-raul.html>

³¹ Nota a SS Juan Pablo II. Carpeta monseñor Raúl Casado. Archivo Arzobispado de Salta.

³² S. G. CHIERICOTTI (comp.), "Me debo a todos". Monseñor Raúl Arsenio Casado, 14.

- Vocal del Consejo Superior de la Provincia de Salta³³.
- Delegado arzobispal ante la Universidad Católica de Salta.

El diario *El Tribuno*, del lunes 1 de febrero de 1982 destacó la homilía de monseñor Casado en la que resaltó respecto a la educación y la autoridad que:

Aquellos que enseñan sin autoridad, que no dan a su palabra la fuerza del testimonio de vida, corren con su predica como el viento y se pierden no solo de una época en otra, sino que aun momentáneamente desaparecen.

Cuando miramos los libros de los Evangelios encontramos siempre al Señor en actitud de enseñar. Hasta tal punto es cierta esta afirmación, que de los pocos títulos que Cristo ha reservado para sí, explícitamente, el título o la función de maestro le corresponde por propia iniciativa.

Sin lugar a dudas cuando hablamos de títulos de Cristo no los entendemos en el concepto común que tienen esta palabra a la que generalmente le damos una simple connotación externa. El Señor no es maestro solamente por una circunstancia fortuita o simplemente porque haya anunciado su mensaje como tantos otros maestros de la antigüedad, sino que Cristo es maestro porque El mismo es la palabra, la verdad, el mensaje, de tal manera que su magisterio pertenece a su propia y esencial misión salvadora³⁴.

Lema episcopal

Al ser designado obispo en el año 1975, adoptó un escudo diseñado sobre la base del escudo de la Acción Católica Argentina. “En cuyas filas como niño católico pertenecí... y a la que asesoré los treinta años de su sacerdocio”³⁵.

El diseño es un campo dividido en dos colores, azul y plata, que representan los colores patrios. Los símbolos de la Eucaristía y de la Santísima Virgen, similares a los del báculo pastoral, manifiestan el camino, que es la Virgen María, para llegar a Cristo.

La Virgen María es el corazón de la Iglesia, representado por el color rojo.

El lema “Me debo a todos”, nos ilustra y sintetiza su labor pastoral y su vocación sacerdotal, con la mirada puesta en su feligresía. Es el compromiso de su trabajo al servicio de todos y con la colaboración de todos en su condición de pastor.

Timbran el escudo el capelo y los cordones verdes terminados en borlas.

³³ Decreto N° 1560/62. Carpeta Monseñor Raúl Casado. Archivo Arzobispado de Salta.

³⁴ EL TRIBUNO, lunes 1 de febrero de 1982, sección Locales, pág. 14.

³⁵ S. G. CHIERICOTTI (comp.), “Me debo a todos”. Monseñor Raúl Arsenio Casado, 88.

La cruz es de tramo simple por ser de monseñor³⁶.

Monseñor Casado es autor de las siguientes publicaciones:

*Salta, la del Milagro*³⁷. En el que realiza una síntesis del Milagro en la fe y la historia de Salta.

Novena a Nuestra Señora del Carmen.

*Apostillas a la vida de un pastor: Monseñor Carlos Mariano Pérez*³⁸, en el que realizó una semblanza de monseñor Pérez, destacando su labor pastoral y “entrega total y sacrificada a la Iglesia de Salta”³⁹.

*Un arzobispo para Salta, monseñor Roberto José Tavella*⁴⁰. En el que realizó una semblanza de monseñor Tavella, y de su importante obra.

Bodas de plata episcopales

Al cumplir sus bodas de plata episcopales en el año 2000, el Papa Juan Pablo II le envió el siguiente mensaje:

Con los mejores augurios acompañamos al venerable hermano a quién felicitamos por las muchas obras espirituales que hizo en beneficio de la grey a él confiada, e impartimos benevolentemente nuestra bendición apostólica y le concedemos abundantes gracias celestiales⁴¹.

³⁶ S. G. CHIERICOTTI (comp.), “Me debo a todos”. *Monseñor Raúl Arsenio Casado*, 88.

³⁷ Texto integrado por una introducción y los siguientes capítulos: Salta, pueblo de fe. Ante el Milagro de 1981. Un Milagro más (1982). Viñetas para un novenario: Retorno; Misericordia; El rostro del Señor; Oración; La gran Bienaventuranza; Sufrir; Ley nueva; Madre; Cruz. La Catedral de Salta. Referencias históricas. Datos históricos. Véase r. casado, *Salta, la del Milagro* (Ediciones Universidad Católica de Salta, Salta 2001).

³⁸ Texto integrado por una introducción y los siguientes capítulos: 1. Monseñor Pérez y Salta; 2. Monseñor Pérez, Pastor; 3. Monseñor Pérez, Sacerdote de Corazón; 4. Monseñor Pérez, Varón Justo; 5. Monseñor Pérez, Hombre de Oración; 6. Monseñor Pérez, Amigo; 7. Monseñor Pérez, Educador; 8. Monseñor Pérez, Salesiano; 9. Monseñor Pérez y la Santísima Virgen; 10. Monseñor Pérez, Eucarístico; 11. Monseñor Pérez y la Comunidad Civil; y 12. La Muerte de Monseñor Pérez. Véase r. casado, *Apostillas a la vida de un pastor: Monseñor Mariano Pérez* (Artes Gráficas, Salta 1987).

³⁹ R. CASADO, *Apostillas a la vida de un pastor: Monseñor Mariano Pérez*, 6.

⁴⁰ Texto integrado por una introducción y los siguientes capítulos: Tavella y el Milagro. El Bachillerato Humanista Moderno. El Seminario. La Universidad Católica. Tavella: su actividad pastoral. Mons. Tavella: formador. La Iglesia Catedral. Los últimos momentos. Ediciones Universidad Católica de Salta, 2001. 34 págs.

⁴¹ El Intransigente.com Recuperado en <https://web.archive.org/web/20160704091546/http://www.elintransigente.com/salta/2010/7/21/regionales-50361.html>

Fallecimiento

Monseñor Casado falleció en la ciudad de Salta el 20 de julio de 2010, siendo sepultado en la catedral de Salta, a los pies de la Virgen del Milagro.

El gobierno de la provincia de Salta, a través del decreto N° 3022/2010 dispuso dos días de duelo en el ámbito de la provincia, y que durante los días de duelo las banderas Nacional y Provincial permanecieran a media asta en todos los edificios públicos.

Resaltamos los considerandos del decreto referido, que destacan los siguientes aspectos de la personalidad de Monseñor Casado:

Durante su extensa visa sacerdotal, llevó a cabo una generosa e intensa labor pastoral y en las numerosas actividades que desarrolló vinculadas a su Ministerio cumplió acabadamente con el lema de su escudo “Me debo a todos”, destacándose como educador, llegado a ser Rector del Bachillerato Humanista Moderno de Salta.

Que con su muerte se pierde no sólo una figura notoria de la Iglesia, sino también a un ser humano excepcional⁴².

Todas las personas que lo conocieron o trataron en los diversos ámbitos en que se desempeñó lo recuerdan como un *maestro*, un *pastor* y un *amigo*.

Sus alumnos lo recuerdan como un docente dedicado, y siempre ocupado en la formación de niños y jóvenes.

Referencias bibliográficas

- ARZOBISPADO DE SALTA, Carpeta Monseñor Arsenio Raúl Casado, Archivo del Arzobispado de Salta.
- R. CASADO, *Apostillas a la vida de un pastor: Monseñor Mariano Pérez* (Artes Gráficas, Salta 1987).
- R. CASADO, *Un arzobispo para Salta, monseñor Roberto José Tavella* (Ediciones Universidad Católica de Salta, Salta 2001).
- R. CASADO, *Salta, la del Milagro* (Ediciones Universidad Católica de Salta, Salta 2001).
- S. G. CHIERICOTTI (comp.), “*Me debo a todos*”. *Monseñor Raúl Arsenio Casado* (Editorial Hanne, Salta 2000).
- VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, “Reconciliación”, N° 1 (1973) Diciembre, Salta: Artes Gráficas Crivelli.

⁴² Decreto N° 3022/2010. Urtubey. Samson.

VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, “Reconciliación”, N° 2 (1974) Marzo, Salta: Artes Gráficas Crivelli.

VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, “Reconciliación”, N° 3 (1974) Junio, Salta: Artes Gráficas Crivelli.

VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, “Reconciliación”, N° 4 (1974) Setiembre, Salta: Artes Gráficas Crivelli.

VII CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, “Reconciliación”, N° 5 (1975) Marzo, Salta: Artes Gráficas Crivelli.