



# ***DIALOGANDO***

***Revista del Instituto Superior de Estudios Religiosos***

**Año 7, N. 13, 2019**

**Buenos Aires**

**ISSN 2347-0712**

***Dialogando***

E. Mail: [iser.1968@yahoo.com,ar](mailto:iser.1968@yahoo.com,ar)  
[secretaria@revistadialogando.com.ar](mailto:secretaria@revistadialogando.com.ar)

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

1060 Buenos Aires

Teléfono: 4813-2448

Telefax: 4812-9341

## **Equipo Editorial**

### **Directora**

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

### **Secretaria de Redacción**

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

### **Consejo de Redacción**

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

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

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

### **Consejo Asesor**

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

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

Rab. Dr. Abraham Skorka (Seminario Rabínico Latinoamericano - Argentina)

### **Comisión Académica**

Dr. Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

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

Dr. Pedro Coviello (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Dra. Isabel Fisflash (Universidad de Chile - Chile)

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

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

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

Rab. Ernesto Yattah (Seminario Rabínico Latinoamericano - Argentina)

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



## **ARTÍCULOS**



## Las historias de Eusebio y Rufino: temporalidad sagrada y justificación política

Celina A. Lértora Mendoza

### Presentación

Es habitual considerar la *Historia Eclesiástica* de Eusebio<sup>1</sup> como el primer intento de una mirada complejiva y a la vez teológica de la historia secular, o más bien, de las intersecciones entre ella y los tiempos sagrados en que Dios parece intervenir de modo especial en la vida humana, de acuerdo a sus insondables designios que sólo en parte nos han sido revelados. También suele vincularse su intento a su paralelo bíblico, la historia de la primera comunidad cristiana ofrecida por *Hechos*. En tercer lugar, es generalmente aceptado que la finalidad de Eusebio (y luego de Rufino) fue otorgar una justificación desde la fe, a la misión histórica del Imperio, convirtiéndola en parte decisiva del plan salvífico divino. En esta línea, el trabajo explora las intersecciones teóricas en tres planos: 1. la irrupción divina en la temporalidad humana; 2. el *kairós*; 3. la lectura de los “signos de los tiempos”.

Retomo aquí la idea de “teología política” que concita hoy el interés (y la disputa)<sup>2</sup>. Como afirmo en un trabajo anterior<sup>3</sup>, considero que dicha teología

<sup>1</sup> Eusebio (265-339) Obispo de Cesarea, tuvo una amplia producción escrita de la cual sólo se ha conservado una parte. Su *Historia eclesiástica*, escrita en griego probablemente entre 323 y 324, ha sido sin duda la más importante y, al contrario de otras, su autoría nunca fue discutida. Consta de 10 libros: 1. Introducción detallada sobre Jesucristo; 2. La historia de la época apostólica, desde la caída de Jerusalén hasta Tito; 3. La época después de Trajano; 4 y 5. El siglo II; 6. El período de Septimio Severo a Decio; 7 y 8. Historia de las persecuciones bajo el reinado de Diocleciano; 9. Historia de la victoria de Constantino I sobre Majencio en el Occidente y sobre Maximino en el Oriente; 10. El restablecimiento de las congregaciones y la rebelión y conquista de Licinio. Ed. crítica Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*. Livres I-IV, Texte grec et traduction française par Émile Grapin, Paris, Picard, 1905; Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, texto bilingüe, edición a cargo de Argimir Velazco Delgado OP. Madrid, BAC, 2001.

<sup>2</sup> Menciono aquí en primer lugar como objeto de tales discusiones, la interpretación de G. Agamben sobre el concepto de monarquía divina, quien traza brevemente su historia a partir de Filón de Alejandría (Israel como único pueblo gobernado directamente por Dios) y los

política se asienta en la visión general de la obra de Eusebio como una teología de la historia<sup>4</sup>, lo que parece indiscutible; según ella, el plan de Dios posterior a la creación se cumple en las teofanías del *Logos*, por lo cual su interés concomitante es definir la relación entre la historia y la *historia salutis*. La estrategia de Eusebio en su obra incluye, por una parte, el nivel de diferenciación teórica a que me referí

primeros teólogos cristianos como Justino, Taciano, Teófilo, Ireneo, Hipólito, Tertuliano y Orígenes. Para este autor, es en Eusebio donde la teología política cristiana encuentra su formulación más completa: Eusebio establece una correspondencia entre la venida de Cristo a la tierra como salvador de todas las naciones y la instauración por parte de Augusto de un poder imperial sobre toda la tierra. Antes de Augusto, los hombres vivían en la poliarquía, en la pluralidad de tiranos y democracias, pero 'cuando apareció el Señor y Salvador, y contemporáneamente a su advenimiento, Augusto, primero entre los romanos se convirtió en soberano de todas las naciones, desapareció la poliarquía pluralista y la paz envolvió toda la tierra' (Eus., Ps., 71)". Cf. Giorgio Agamben, *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducción de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso, Bs. As. Adriana Hidalgo Editora, 2008, pp. 27-28. Esta cuestión ha suscitado además una larga polémica acerca de los límites personales y temporales de la teología política así entendida, es decir, siguiendo básicamente a C. Schmit. Agamben y Petersen disienten en un punto central: mientras que para el primero todo el pensamiento teórico eclesial (teológico) posterior a Eusebio puede inscribirse en esta línea, especialmente en la elaboración sobre la "monarquía trinitaria" divina, para Petersen una teología política no fue posible después de Eusebio (Cf. un panorama de esta controversia en Fabián Ludueña, "La trinidad como problema político", *Epimeleia* 3, 2012: 136-157).

<sup>3</sup> "El poder humano y la ira divina. Rufino: historia eclesiástica y profetismo", *Etiam* 7, 2012: 137-156.

<sup>4</sup> Sobre este concepto en Eusebio ya François Boron había adelantado, hace varias décadas, los puntos centrales que hoy están consensuados: que la obra de Eusebio es una teología de la historia, que después de la creación el plan de Dios se cumple en las teofanías del *Logos*, que es una pedagogía y que trata de definir la relación entre la Historia y al Historia de la salvación ("L'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée et l'histoire du salut", *Oikonomia. Heisgeschichte als Thema der Theologie*, Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet. Feliz Chris Herausgeber, Hamburg. Bergstedh, 1967: 129-139). Por otra parte, es justo reconocer aquí, siguiendo un trabajo de Francisco García Bazán, que ha sido René Guénon quien en su obra clásica de la filosofía política, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, publicada por Les Éditions Vêga, París, en 1930, trajo a la memoria de los estudiosos del siglo veinte la vigencia de la relación entre la *auctoritas* y la *potentia* para poder llevar a cabo un análisis acertado sobre la concepción de la Política, mostrando la continuidad y vigencia de la enseñanza papal posterior (especialmente Gelasio) en relación con el principio tradicional sobre el poder y el rastreo de sus posibles antecedentes histórico-tradicionales. Cf. "Autoridad papal y poder temporal en la tradición cristiana", *Epimeleia* 3, N. 4, 2013: 4-18.



antes. Por otra, en la narración misma se debe poner de manifiesto esta imbricación de las dos “historias”. No hay, por tanto, dos historias que corran en paralelo, sino un permanente cruce de situaciones reales y de explicaciones teológicas. Analizar esto con más detalle es el objetivo del presente trabajo, asumiendo que existe una sintonía entre ambas obras ancladas en la teología política de Eusebio.

### **Las intersecciones teóricas**

La respuesta a la pregunta por los objetivos de las “historias sagradas” supone dos asunciones, ninguna de las cuales está exenta de dificultades. En primer lugar, deslindar adecuadamente el concepto de “historia sagrada”; en segundo lugar, señalar cuáles narraciones deben ser consideradas tales.

En una primera aproximación, meramente histórica, puede decirse que casi todas las religiones con un cierto nivel de desarrollo de sus creencias tienden alguna forma de “historia” de la divinidad en relación con el mundo y en especial los humanos; en este sentido podría decirse, sin exagerar, que tener una “historia sagrada” forma parte del acervo de la fe de todas (o casi todas) las religiones positivas (en forma oral o escrita, en forma más o menos mítica, etc., pues estas diferencias de momento no importan).

Por lo tanto, también habría que aceptar la necesidad de buscar un concepto de “historia sagrada” que englobe todas estas variopintas manifestaciones. De los muchos problemas y dificultades que conlleva tal empresa, mencionaré solamente uno, que hace al tema que me propongo presentar: que el concepto mismo de “historia sagrada” se opone (o en primera instancia parece oponerse) al concepto de “historia profana” y por lo tanto se está suprimiendo el elemento empírico al plantearse una definición relacional. Es decir, el universo de las “historias” se divide en dos clases complementarias: “profanas” y “sagradas” de tal modo que ninguna puede entrar en las dos categorías; una narración es historia profana o historia sagrada. Lo que importa señalar aquí es que estas dos “historias” correrían en paralelo, o al menos así serían interpretadas, y sólo en forma extrínseca –en el caso que pudiera corresponder– se tocarían por coincidencias cronológicas.

Esta delimitación supone, como es claro, la previa distinción de los ámbitos “sagrado” y “profano”, lo cual responde, efectivamente, a una buena parte de las teorías sobre religiones, pero no a todas. Y sobre todo, no responde –si no en todos, al menos en muchos casos– a lo que el propio creyente de cualquiera de ellas piensa

sobre tales relatos. La distinción estricta, alternativa y excluyente entre lo sagrado y lo profano es más bien una construcción teórica de los investigadores (incluso de base agnóstica) que una percepción real de los creyentes. No voy a entrar aquí en la discusión acerca de las diferencias metodológicas y hermenéuticas entre la ciencia de las religiones y la sociología de la religión. Simplemente presento el problema para mostrar (y espero que logre justificar) el abordaje que propongo.

### **1. La irrupción divina en la temporalidad humana**

Lo anterior tiene por objeto poner en cuestión la pertinencia de abordar textos religiosos en base a la dicotomía señalada. Pero no descarta sin más la distinción como tal, sino solamente su carácter alternativo y excluyente. En la realidad de la creencia religiosa, la intervención de la divinidad en el mundo puede considerarse algo posible e incluso probable y en ciertos casos, esperable. Algunas religiones, insertas en culturas más avanzadas, en las cuales hay una consideración de tipo racionalista-científico de la naturaleza, han elaborado un concepto de lo “sobrenatural” o equivalente (por ejemplo el “avatar” divino hindú) que permite aceptar esta dimensión sin negar o cuestionar la otra.

Sin embargo, también sería equivocado –me parece– interpretar la distinción entre “natural” y “sobrenatural” como equivalente a “profano” y “sagrado”, si por “sagrado” se entiende el ámbito en que opera lo divino, cualquiera sea la forma en que se lo conciba. Para un creyente, lo divino permea toda su vida y la historia (y eventualmente también el universo en su conjunto físico). Entonces lo acontecido tiene que ver con la divinidad, pues en algún sentido ella está presente. Esta presencia divina es mucho más fuerte y tomada en cuenta en las religiones creacionistas, a las que pertenece el judeocristianismo. Debemos considerar, entonces, de qué modo es visualizada tal presencia.

A lo largo de la historia cristiana, se elaboró una doctrina que expone, de modo conceptual, una diferencia que los fieles creyentes suelen percibir (más allá de que se acepten o no, criterios intersubjetivos y/o subjetivos de “verdad”): una presencia que denominaríamos “ordinaria” y que el cristianismo conoce con el nombre de “providencia ordinaria” y otra, la “providencia extraordinaria”, aquello en que consistiría precisamente la dimensión “sobrenatural” en el sentido de que esa presencia modifica de alguna manera (o el fiel así lo percibe) el curso ordinario o natural de las cosas y de la historia. El milagro es una expresión clara de esto.

Hay que decir, en primer lugar, que esta presencia especial (extraordinaria, sobrenatural, milagrosa) es ante todo **voluntaria y libre** por parte de la divinidad. En segundo lugar, es una presencia que puede ser **pedida o impetrada** por el fiel, a través de la plegaria ritual o personal, pero **no exigida** por él, **ni obtenida** por medios naturales (como la magia). Con esto se quiere decir también que, si bien tal presencia puede ser deseada y esperada, en general, no puede ser prevista en concreto. Esta presencia es propiamente una **irrupción** de lo divino en el curso normal y se propone una rectificación de –un cambio en– su rumbo. El Antiguo Testamento abunda en narraciones de estas irrupciones divinas, que en cada caso tienen al menos un testigo principal (por ejemplo Moisés) y son conservadas por la fe del pueblo, que es su destinatario propio; eventualmente las “naciones” es decir los no-creyentes, pueden conocerla, sobre todo en sus efectos.

Pero el cristianismo introduce una variante importante en esto, y es que la Encarnación de algún modo borra esta distinción, pues Jesús, si bien es Dios, es también hombre y en tanto tal opera de un modo “normal” en la mayor parte de su vida, y sólo excepcionalmente de modo “extraordinario” (los milagros). La concepción de Jesús como verdadero hombre (que precisamente tuvo una historia ardua) distancia este caso de otros (como los avatares del hinduismo) y exige una nueva concepción del concepto de irrupción de Dios en la historia; porque si bien la Encarnación es en sí misma, diríamos, la irrupción por antonomasia, no presenta los caracteres de las veterotestamentarias. Resulta, en síntesis, no un paralelo sino una confluencia de lo divino y lo humano en la realidad que narra la historia. Entonces, habría que hablar de una mirada del fiel que ve en los acontecimientos habituales de la vida del hombre Jesús (en todos y en cada uno) una expresión de la presencia de lo divino en él. Hay por tanto una especie de “intersección” de planos, en la cual la irrupción divina se imbrica en la temporalidad del accionar humano, dándole un sentido que no desplaza al general, común o natural, sino que lo enriquece con una nueva significación, que es la propia del fiel<sup>5</sup>.

En esta perspectiva, las “historias sagradas” del cristianismo serán entonces, narraciones de hechos reales (de los cuales cualquiera, creyente o no, puede certificar su veracidad en tanto hechos) vistas desde la perspectiva de la fe, es decir,

<sup>5</sup> Esta idea de que el accionar divino concreto y más allá de lo natural no desplaza a lo natural se acentúa en las concepciones escolásticas sobre la gracia, por ejemplo, en que ella es vista como una “segunda naturaleza” (lo sobrenatural completa y perfecciona a lo natural, no lo destruye ni lo pervierte).

vistas desde esta irrupción, ahora permanente (el “yo estaré con vosotros” evangélico), de lo divino en la historia humana. Avanzando más, puede decirse que la historia externa de la comunidad cristiana –de la *ecclesia*, de la iglesia militante– que cualquiera –cristiano o no– puede hacer, adquiere su sentido de “historia sagrada” cuando es vista desde la perspectiva del plan divino eterno manifestado en su irrupción histórica. El autor de una narración de este tipo, sin embargo, no se propone lo mismo que un narrador secular, pues él ya sabe cuál es ese sentido que debe patentizar. De allí que la narración de los hechos reales, aun cuando tenga el aspecto de ser “profana”, está realizada desde una perspectiva teológica: mostrar precisamente esos designios divinos.

Si tomamos *Hechos* como un caso modélico<sup>6</sup> (y el primero) podemos detectar cuáles son las estrategias narrativas de esta historia sagrada: 1. la narración de la historia interna de la comunidad; 2. la narración de sus relaciones (generalmente conflictivas) con los poderes profanos (sobre todo si no son a su vez cristianos); 3. alguna irrupción puntal extraordinaria (milagro o situación maravillosa); 4. la lectura teológica, es decir, la hermenéutica religiosa, cuyas finalidades son a la vez **apologéticas, exhortativas y tipológicas**. Volveré sobre esto.

Este modelo tuvo una larga trayectoria, en la que no voy a entrar, hasta llegar a Eusebio y Rufino, cuyas respectivas historias considero modélicas de finalidad **tipológica legitimadora**. En efecto, cuando se produce la conversión de Constantino y el cristianismo pasa a ser la religión dominante del Imperio, la lectura del mismo ya no podía ser la anterior. De las ideas reiteradas de los Santos Padres anteriores a Nicea acerca de la identificación de la Bestia del Apocalipsis y el número 666 con el Imperio y/o algún Emperador en especial (caso de Nerón, por ejemplo), se pasó a la necesidad de legitimarlo, incluso –y sobre todo– desde la propia fe. Debo advertir que sería equivocado interpretar este “giro legitimista” como una actitud acomodaticia y de mala fe. Tal vez pueda explicarse desde los postulados teóricos

<sup>6</sup> Se ha discutido si también hay una “teología política” en Pablo, discusión en la que han tomado parte muchos especialistas, entre otros Tauber y Agamben y entre nosotros García Bazán (Cf. un panorama de la controversia en Diego Guzovich, “S. Pablo secularizado”, *Epimeleia* N. 4, 2013, p. 26 ss). Por mi parte, considero que sí la hay, pero no del mismo modo, ni con el mismo objetivo y alcance que *Hechos*; además, hay que distinguir en el corpus paulino, los apócrifos que son sin duda exponentes de las comunidades paulinas donde la teología política pareciera ser más evidente que en Pablo mismo. Una cuestión importante para la historia de las iglesias cristianas, pero en la que no puedo entrar aquí.

del materialismo histórico<sup>7</sup>; pero creo que la explicación más inmediata y plausible es que, para un fiel cristiano, la conversión de Constantino es un “irrupción extraordinaria” (recuérdese que así se contó el *hoc signo* de la cruz determinante de su victoria) y por lo tanto, en el insondable misterio de la providencia divina hay una nueva misión para el Imperio, y en consecuencia la historia del mismo debe reinterpretarse<sup>8</sup>. Incluso el accionar de los poderes seculares (especialmente Constantino como emperador) aportan un ingrediente de considerable interés: ellos mismos se consideraban (al menos en sus discursos políticos) instrumentos divinos para el establecimiento del reino de Dios en la historia<sup>9</sup>, lo que también les daba derecho a intervenir en los contextos religiosos si de alguna manera veían amenazada la autoridad secular y la paz civil<sup>10</sup>. Más aún, este convencimiento en la función religioso-política imperial explica los virajes hacia el autoritarismo y la intolerancia religiosa, que comenzaron con el propio Constantino, a pesar de su parsimonia inicial<sup>11</sup>. Hay que decir, por otra parte, que estos procederes y estas ideas

<sup>7</sup> Esto ha sido realizado reiteradamente, con resultados que, si no satisfacen a los fieles, se debe –me parece– más al carácter agnóstico (materialista y ateo) de la teoría base que a los resultados concretos, que en definitiva insisten en que el cambio de las condiciones reales modifica la dirección de las creencias. o misma, para mi doctorado en Teología, debí realizar un trabajo de investigación sobre la historia patristica de la pericopa “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. El análisis de los textos pre y post Nicea no deja dudas de que la percepción sobre “el César” ha cambiado. Es comprensible considerar que un cristianismo a la defensiva no puede pensar el Imperio lo mismo que un cristianismo a la ofensiva (contra los enemigos –incluso religiosos– de un Imperio oficialmente cristiano).

<sup>8</sup> Ya San Agustín había comprendido esta necesidad y ella se traduce especialmente en sus aserciones del *Sermo de Urbis excidio* (con ocasión de la caída de Roma, en 410); no menos significativas (tal vez más) son las apreciaciones de San Jerónimo al respecto.

<sup>9</sup> Esto se aprecia en varias de sus acciones político-religiosas. En primer lugar, su propia conversión y su idea final de que *religio* significaba *religio christiana* (Cf. Pierre Maraval, “La religion de Constantin”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Navarra, 22, 2013: 17-36), avanzando mucho más que su primera actuación a favor de los cristianos, cuando cambió el decreto del Senado que calificaba al cristianismo como *religio illicita* por *religio licita* (Cf. Ilaria L.E. Ramelli, “Constantine: the Legal Recognition of Christianity and its Antecedents”, *ibíd.*, 22, 2013: 65-82).

<sup>10</sup> Es el caso de la política sinuosa de Constantino en relación al arrianismo, cuya razón de condena (así como, paradójicamente, la deportación de Atanasio, defensor de la ortodoxia) parece haber sido esencialmente política (Cf. Agustín López Kindler, “Constantino y el arrianismo”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Navarra, 22, 2013: 37-64).

<sup>11</sup> Cf. Almdena Alba Lopez, “(In)tolerancia y consenso: el legado político-religioso de Constantino (335-343)”, *Ibid.*, 22, 2013: 1235-145.

eran aceptadas y bienvenidas por los eclesiásticos en la medida en que les fueran favorables, lo que se ve claramente en las *Historias* que comento.

Dentro de toda la literatura que reinterpreta la historia en función de la nueva misión del Imperio, la más significativa es la *Historia eclesiástica* de Eusebio, porque en ella se incluyen las cuatro estrategias que he mencionado y están de modo expreso y desarrollado las finalidades apologética, exhortativa y tipológica legitimante. Por la misma razón que le da origen (terminarla hasta el momento de escribir) la historia de Rufino<sup>12</sup> presenta las mismas finalidades, incluso asumiéndolas expresamente<sup>13</sup>. Con ello quiero decir que ninguna de las dos es casual en cuanto a dicho objetivo; más aún, se puede pensar que tenían una finalidad proyectiva y programática (que resultó exitosa), convirtiéndose en modelos de historias posteriores, incluso en contextos ya muy diferentes a los del Imperio Romano.

Por lo que hace a la *Historia* de Eusebio, ella se encarga de seleccionar los hechos del pasado que guardan relación con su proyecto. En un sentido general, puede decirse que toda la obra se inscribe en la misma propuesta y que cada hecho narrado tiene un lugar preciso en este mosaico reconstructivo. Sin embargo, estimo que es posible señalar algunos pasajes que guardan más estrecha relación con los aspectos que analizo aquí. Me he valido entonces, de una lectura acentuada en los siguientes tópicos:

1. Los “cristianos” antes de Cristo (idea expresada en I, 3, 6), configurada a través de las siguientes afirmaciones sobre el Antiguo Testamento: Cristo se apareció a Abrahán (I, 3, 11); los profetas conocían a Jesús (I, 3, 1);
2. Continuidad entre AT y NT, certeza de la sucesión apostólica (II, 2 y III, 4, 1);
3. La sucesión de los obispos de Roma (IV, 1); si bien Eusebio mismo no habla del “primado romano”, su texto está en esa línea y así ha sido leído posteriormente;
4. El castigo divino (verificado en la historia) a judíos y gentiles por no haber reconocido este plan de Dios en la historia (II, 6).

<sup>12</sup> Cito por *Rufini Aquiliensis Presbyteri In suma et Eusebii Caesariensis Latinam ab eo factam Historiam Ad Chromatum Episcopum Aquileiae*, PL 21(c. 461ss).

<sup>13</sup> Cf. Praefatio, PL 21, c. 462.

En cuanto a Rufino<sup>14</sup>, de la cuidadosa selección histórica que intenta no dejar lagunas en ese paralelo de la historia y la *historia salutis*, merecen destacarse (y así lo hago como base de mi análisis), los siguientes puntos que son concordantes y complementarios con los de Eusebio:

1. La narración de la secuencia obispal en las diferentes regiones del Imperio incluyendo la apología de los “elegidos” (II, 3-11, 21);
2. Acciones y castigo divino-humano de los paganos opuestos a los fieles cristianos (I, 32, II, 22-26);
3. La acción de los herejes (especialmente Arrio) y el castigo divino (I, 12, 13, 16); lo mismo contra los judíos (I, 37-39).

**La narración de la historia interna de la comunidad** es, obviamente, la finalidad inmediata y más ostensible para un historiador cristiano, puesto que historias seculares hay muchas; en cambio sólo un cristiano se interesará en principio, por salvar su propia historia. Las listas de obispos, diáconos, mártires, confesores, documentos que constituyen la base de estas historias, se hicieron desde el inicio, como puede verse en *Hechos* y en las Epístolas paulinas. Pero las historias de Eusebio y Rufino van más allá, no se limitan al elenco; tampoco a la narración hagiográfica de las historias edificantes de mártires y santos. Ambas tienen en común, pero se destaca la de Eusebio (puesto que Rufino la retoma, no le es necesario volver sobre ello) que el orden narrativo (temático, prosopográfico y cronológico) tiene la finalidad de establecer continuidades más que rupturas. Me parece que éste es un punto muy importante, en que la historia de la iglesia se usa para apuntar un argumento fáctico y por tanto incontrastable, de la continuidad testamentaria, contra las herejías rupturistas. Esta finalidad es clara en los dos primeros libros de Eusebio<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Se compone de dos libros; el primero, con 39 capítulos, trata la historia de las relaciones Iglesia-Imperio desde el Concilio de Nicea hasta la muerte de Juliano el Apóstata; el segundo, con 34 capítulos, va desde Joviniano hasta la muerte de Teodosio y la proclamación de sus hijos Arcadio y Honorio.

<sup>15</sup> Todo el Libro I se dedica a mostrar la continuidad entre “la promesa” veterotestamentaria y Jesús, en el cual se cumple acabadamente. No importa el hecho de que aquí Eusebio retoma una tradición ya muy arraigada desde los escritos apologéticos contra los judíos de siglos anteriores, porque lo que importa es que aquí se le da otra significación (no opuesta sino distinta). Y el propio Eusebio se cuida (en el Libro II) de insistir en que ha compuesto su historia a partir de documentos anteriores indubitables, judíos y cristianos (Filón, Josefo, Clemente, Tertuliano), aclaración que Agamben se ha encargado de señalar (Cf. *El Reino y la gloria* cit., p. 28).

**La relación con los poderes seculares**, vista desde la perspectiva del autor cristiano, no puede negarse que es uno de los objetivos claves de la narración. En ella no se analizan en forma total y compleja las decisiones y las acciones del poder secular, sino sólo desde la perspectiva de si están a favor o en contra del cristianismo, es decir, no son historias de los poderes seculares, sino historias de cómo ellos se relacionaron con la comunidad cristiana y cuál fue el resultado. Por eso, mientras que la historia interna busca en lo posible ser exhaustiva, en cuanto a hechos y personajes, la historia de las relaciones es selectiva, y la selección está guiada por el objetivo teológico, como inmediatamente se dirá.

**La irrupción divina** se manifiesta en dos situaciones, conforme a la técnica de Eusebio que Rufino repite. En primer lugar, en la elección divina de un personaje o una institución secular a través de la cual apoyará a su Pueblo. En segundo lugar, en el castigo de los enemigos de su Pueblo. Este esquema no es nuevo, desde luego, y en general podría decirse que todas las historias veterotestamentarias lo siguen. Y también es un esquema que sigue la predicación profética. Considero que el modelo de Eusebio se aproxima más al modelo profético, y aún más el de Rufino<sup>16</sup>. La irrupción divina más saliente, con todo, pareciera ser la del castigo<sup>17</sup>. En efecto, está el castigo para los herejes, para los políticos anticristianos, y en general para cualquiera que esté en contra del cristianismo. Está también en consonancia con otros escritos suyos.

La lectura teológica es sin duda el aspecto más relevante de estas historias, y el que les ha llevado al éxito. Tal lectura consiste fundamentalmente en dos pasos: en primer lugar, la indagación de la voluntad divina, lo que se hace *ex post facto*, es claro, pero una vez establecida, se transforma en modélica. Así, hasta que Constantino no se convirtió y el cristianismo fue declarado religión oficial del Imperio, nadie sabía que esa era la voluntad divina; pero una vez que el hecho ha sucedido, **porque** Dios lo ha querido y ha mostrado su voluntad con **signos** inequívocos e incluso maravillosos, del hecho de que el Imperio tiene la misión de formar la Cristiandad se sacan consecuencias concretas no sólo para valorar el presente sino también para proyectar el futuro y obrar en consecuencia. De modo que esta valoración y la prospección adquieren naturalmente una dimensión política.

<sup>16</sup> Traté este tema en mi trabajo “El poder humano y la ira divina...” cit., mostrando las correlaciones de su narración con los elementos tipológicos de la denuncia profética.

<sup>17</sup> Esto es claro en Rufino, especialmente cuando destaca las ignominiosas muertes de Arrio (I, 13) y de Juliano (I, 32).



La secuencia de los elementos constitutivos es la que señalé anteriormente, en las tres finalidades.

**La función apologética** es análoga al género, considerado en general: se trata de defender la verdad, la veracidad y la legitimidad de la religión, o de alguno de sus aspectos. En el caso concreto de Eusebio y Rufino, la apologética se refiere a la historia real misma, y por tanto, resulta apologética no sólo de la religión sino –y esto es importante– del proyecto político del Imperio Cristiano.

**La función exhortativa** está dirigida a los fieles o al menos a aquellos que son considerados potencialmente tales. Incluye tanto la exhortación a la adhesión como a la imitación de las virtudes del sujeto agente histórico. En el caso de un buen gobernante, esta función incluye el pedido de obediencia, incluso bajo pena de pecado<sup>18</sup>.

**La función tipológica legitimadora** surge del carácter modélico de las figuras bíblicas, y por extensión de otras que a su vez se vinculan a ellas. En este caso, un emperador cristiano es como un rey hebreo piadoso, digamos un Josías. Su actividad tiene la seguridad de ser grata a Dios y por tanto refuerza el nivel de adhesión y obediencia de sus súbditos, a la vez que legitima sus acciones políticas.

## 2. El *kairós*

La concepción de la irrupción divina en la historia se conecta estrechamente con la doctrina del *kairós*. No voy a entrar aquí en el análisis del concepto, sólo quiero señalar su uso en estas historias que estoy considerando. Aunque sin alusión expresa a la doctrina y aún sin recurrir a esta terminología, ambas historias la suponen. La irrupción divina, por otra parte, también lo supone, ya que, al considerar que estas intervenciones, de un modo u otro, implican un quiebre en la secuencia natural de las cosas y que, dada la libertad divina, supone también que Dios elegirá el mejor momento para realizarlas en cada caso, aun cuando ello sea desconocido para el hombre antes de suceder y luego de suceder implique un esfuerzo de reflexión para

<sup>18</sup> El desobediente al gobernante que obra en nombre de Dios y con su beneplácito, desobedece a Dios. La aplicación asidua de esta doctrina neotestamentaria (y sobre todo en la versión paulina) es notable en los textos de los SSPP a partir de Nicea; desde luego es uno de los argumentos de las posteriores teorías cesaropapistas.

comprenderlo. La doctrina del *kairós* implica una concepción no homogénea del tiempo histórico: hay tiempos de mayor densidad, por así decir, en los cuales la intervención divina logra efectos que no están contenidos en la proyección probable de los acontecimientos del presente. Por otra parte, ver y comprender el *kairós* también es un don, una gracia, y por tanto algo que sólo pueden ver aquellos a quienes Dios ilumina suficientemente. Eusebio (y así lo dice, aunque con modestia) considera haber recibido tal iluminación, que le permite escribir su historia situando a Constantino en una especie de centro de resignificación de la historia romana. Y Rufino expone el objetivo de su trabajo como una continuación no sólo de la narración de los hechos, sino y sobre todo del sentido con que Eusebio la escribió y que él afirma conocer y compartir.

### 3. La lectura de los “signos de los tiempos”

Este aspecto también es consecuencia del primero. Aquí el acento está puesto en la hermenéutica reflexiva sobre los hechos, no en ellos mismos *qua tales*. ¿Quién puede leer los signos de los tiempos? Otra vez tocamos el tema del don, que sólo un auténtico creyente puede tener. Por eso los herejes no leen bien los signos y se equivocan, por eso son destruidos. Lo mismo sucede con los judíos.

Pero incluso dentro de la comunidad cristiana, tampoco todos los fieles sin más, en la época que estamos considerando, pueden arrogarse la función de leer estos signos, porque ellos no son inequívocos ni transparentes. Son también, en cierto modo “enigmas”, es decir, realidades cuyo carácter de signo también debe ser develado, y no sólo lo que como signo significa. Por lo tanto, interpretar los signos de los tiempos es una doble tarea: saber reconocer qué realidades son sígnicas y luego, saber traducir el mensaje.

Uno de los cometidos de estas historias es precisamente leer estos signos. Ahora bien, la lectura de Eusebio es incompleta, en relación a la realidad eclesial y política; por eso Rufino considera necesario volver a considerar tal lectura, para ratificarla. En efecto, Eusebio termina su historia antes de sucesos eclesiales y políticos de relevancia, y si bien su narración tipológica legitimadora en relación a la sucesión apostólica (contra los herejes) está esencialmente cumplida, no así lo relativo al

Imperio<sup>19</sup>. Rufino completa esta narración con el mismo sentido tipológico-legitimador.

### **Ecoss hodiernos**

Considero que el caso de estas historias pueden aportar elementos histórico-críticos a la actual polémica historiográfica y teórica sobre la existencia de una “teología política” en el sentido de un proceso de secularización de concepciones teológicas.

En concreto, en este marco pueden establecerse analogías entre algunas de las categorías aquí consideradas y los usos en teoría política secular<sup>20</sup>.

En especial me referiré a la categoría **tipología legitimadora**. Ella supone, como se ha visto: 1. una voluntad superior que “irrumpe” y por sí misma elige y legitima

<sup>19</sup> Si bien es Rufino y no Eusebio quien narra el Concilio de Nicea (I, 1-6), y sus consecuencias exitosas por gracia divina (I, 9-10), así como el castigo divino sufrido por Arrio, Eusebio no sólo había preparado el sentido teológico de los acontecimientos políticos pre-niceanos sino que, sobre todo, había introducido, en sus primeros libros, la construcción teórica de la “monarquía divina”, esencial para su aplicación tipológica.

<sup>20</sup> Se han señalado –lo hace, por ejemplo expresamente Agamben– las posibles correlaciones entre las ideas de Eusebio (añado, y Rufino) y algunas construcciones de teoría política contemporánea sobre el “*imperium*”, como las de Negri-Hart, es decir, entre la idea del advenimiento de un único imperio mundial cristiano por voluntad divina y la tesis de la superación de los estados nacionales que abre camino a una ordenación global del mundo (capitalista o quizá comunista) (*El Reino y la gloria* cit., pp. 330-331). Coincido con Agamben en que hay una diferencia y considero que se puede expresar así: la propuesta de Eusebio es pragmática y busca fundamentar teológicamente una alianza entre el poder civil y la Iglesia, como dice Agamben y que, en cambio, la tesis de Negri-Hart no puede ser leída en el mismo sentido y que deviene “enigmática”. Me parece que no es enigmática, sino que es una construcción teórica crítica de dicho proceso que, sin postular una vuelta a los antiguos “nacionalismos” estatales, pone el acento en el peligro de un poder global. En el fondo, es la preocupación de la tradición democrática, liberal-individualista (algo absolutamente ajeno a Eusebio) por el desmoronamiento de su vigencia y el fracaso en el intento de darle un rango mundial. Precisamente sucesos posteriores a la difusión de esta teorización sobre un posible “imperio mundial” apoyan mi interpretación y permiten comprender mejor las estrategias legitimadoras que menciono y que, paradójicamente, fragmentan la idea original del imperio teocrático con una nueva idea de “nacionalismo” que debería analizarse más cuidadosamente, lo que no puedo hacer aquí.

al elegido; 2. el accionar del elegido se convierte en modélico para sí y sus sucesores; 3. implica una exhortación al reconocimiento y a la obediencia.

Podemos señalar, a lo largo de la historia, una serie de regímenes, de diversa estructura funcional y color ideológico y ético, que han apelado a una voluntad superior que irrumpe y legitima. Son ellos en general los considerados “revolucionarios”, y la autoridad superior ha sido la voluntad general, o “el pueblo” (ejemplos claros la Revolución Francesa y los movimientos independentistas americanos). Entre los teóricos, el pensamiento de Rousseau, por ejemplo, sobre la “voluntad general”, puede inscribirse en esta línea. La diferencia entre este uso y otros casos, está en que el “sujeto” legitimador al cual se apela no es, estrictamente, un sujeto empírico, sino un sujeto trascendental que opera al modo de la divinidad de los creyentes, es decir, desde fuera de la historia efectual anterior. Los regímenes considerados “revolucionarios” o que han alterado el curso (injusto) de la historia, se transforman en modélicos para ellos mismos (la permanencia *sine die* de los gobernantes o funcionarios en sus cargos) y para sus sucesores (exhortación al continuismo).

Con esta breve referencia quiero significar que el análisis de los textos de historia sagrada pueden iluminar –hermenéuticamente– procederes históricos muy posteriores y diversos, pero con los cuales guardan analogías. Para evitar una fácil crítica de presentismo o ucronía, recalco que analogía no significa identidad y ni siquiera semejanza global. La analogía tiene necesariamente un correlador de analogía y toda transposición fuera de los correladores es un exceso que la hace inválida por inoperante a los fines propuestos. He señalado aquí dichos correladores, y mi afirmación se limita a constatar que el modelo de tipología legitimadora elaborado por Eusebio y Rufino en sus historias, como tal modelo, ha sido seguido en muchos casos cuyos actores no se lo propusieron y probablemente ni siquiera lo conocieron. La tarea de servirse de la hermenéutica analógica para clarificar otros casos es una motivación y un desafío para el intérprete de la historia.

*Recibido: 10/05/2019*

*Aceptado: 30/06/2019*

**Las historias de Eusebio y Rufino:  
temporalidad sagrada y justificación política**

*Celina A. Lértora Mendoza*

**Resumen.** Es habitual considerar la *Historia Eclesiástica* de Eusebio como el primer intento de una mirada complexiva y a la vez teológica de la historia secular, o más bien, de las intersecciones entre ella y los tiempos sagrados en que Dios parece intervenir de modo especial en la vida humana, de acuerdo a sus insondables designios que sólo en parte nos han sido revelados. También suele vincularse su intento a su paralelo bíblico, la historia de la primera comunidad cristiana ofrecida por *Hechos*. En tercer lugar, es generalmente aceptado que la finalidad de Eusebio (y luego de Rufino) fue otorgar una justificación desde la fe, a la misión histórica del Imperio, convirtiéndola en parte decisiva del plan salvífico divino. En esta línea, el trabajo explora las intersecciones teóricas en tres planos: 1. la irrupción divina en la temporalidad humana; 2. el *kairós*; 3. la lectura de los “signos de los tiempos”.

**Palabras clave:** teología política - temporalidad humana - signos de los tiempos - Eusebio - Rufino.



**The stories of Eusebio and Rufino:  
sacred temporality and political justification**

*Celina A. Lértora Mendoza*

**Abstract.** It is usual to consider Eusebius Ecclesiastical History as the first attempt at a complex and at the same time theological view of secular history, or rather, the intersections between it and the sacred times in which God seems to intervene in a special way in human life. , according to their unfathomable designs that have only been partially revealed to us. His attempt is also often linked to his biblical parallel, the story of the first Christian community offered by Acts. Thirdly, it is generally accepted that the purpose of Eusebius (and then Rufino) was to grant a justification from faith, to the historical mission of the Empire, making it a decisive part of the divine salvific plan. Along these lines, the work explores theoretical intersections on three levels: 1. the divine irruption in human temporality; 2. the *kairos*; 3. reading the “signs of the times”.

**Keywords:** political theology - human temporality - signs of the times - Eusebio - Rufino.





## La recuperación del argumento del regreso, o círculo sólido, en Rosmini

Juan F. Franck

### El regreso aristotélico, según Jacopo Zabarella

El lógico y filósofo de la ciencia padovano Jacopo Zabarella fue una de las figuras más destacadas del aristotelismo renacentista<sup>1</sup>. Su interés se dirige sobre todo a la lógica y a la fundamentación del método de las ciencias naturales, sobre lo que le debemos escritos de cierta creatividad. Redactó también comentarios a varios libros lógicos y físico-naturales de Aristóteles. Una de sus contribuciones que más comentarios ha originado es *De regressu*, un breve escrito sobre el regreso, una figura lógica que distingue del círculo y que encuentra utilizada por Aristóteles en varias ocasiones. La importancia de distinguir estas dos figuras, en apariencia tan similares o hasta idénticas, radicaría para Zabarella en que el progreso de nuestro conocimiento científico de la naturaleza tiene muy a menudo la forma del regreso. Vale la pena, por consiguiente, repasar su presentación de esta forma del razonamiento.

El círculo se puede definir diciendo que “a partir de A demostramos B, luego damos la vuelta y a partir de B demostramos A”<sup>2</sup>, es decir demostramos finalmente una cosa por ella misma (*idem ex seipso*), mediante dos procesos de tipo *propter quid*. El regreso, en cambio, “se da entre la causa y el efecto ... primero demostramos la causa desconocida a partir del efecto conocido; luego, una vez conocida la causa, regresamos demostrando el efecto a partir de ella, para saber por qué (*propter quid*) es”<sup>3</sup>. Todo razonamiento o demostración va de lo más conocido a lo menos conocido y, ciertamente, la figura sería inconsistente si todo el conocimiento que podemos obtener de la causa proviniera del efecto. El proceso sería inútil y no se ganaría nada. Pero, según dice Aristóteles, lo más y lo menos

<sup>1</sup> Cf. Eckhard Kessler, “Zabarella, Jacopo (1533-89)”, Edward Craig, editor, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London y New York, Routledge, 1998.

<sup>2</sup> Jacopo Zabarella, *Liber de regressu, Opera Logica*, Roberto Meietti, editor, Tavisii, 1604, pp. 248-257; 248b (citado según la página y la columna).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 248b.

conocido se dicen de diferentes maneras, según que se trate de lo más o menos conocido para nosotros o según su naturaleza<sup>4</sup>. Por supuesto, aunque en este último sentido también tendría que ser conocido para nosotros, de lo contrario no cabría demostración alguna, el conocimiento que se tiene del efecto y de su causa en ambos procesos racionales es distinto. En un caso, el efecto es conocido de manera confusa (*effectus confuse notus*) y el conocimiento que se alcanza de la causa a partir de él es también confuso. En el segundo proceso, el efecto es conocido de manera distinta a la luz de su causa (*distincte per suam causam cognoscatur*)<sup>5</sup>. De modo que hay dos conocimientos confusos y dos conocimientos distintos, y las demostraciones son diversas: la primera es *quod* y la segunda, *propter quid*.

Conocer que se trata de la causa (*quod est*) no es lo mismo que conocer la causa como causa. Lo segundo supone conocer su naturaleza, su esencia (*quid sit*), pero eso requiere un trabajo ulterior de la razón. Zabarella lo llama un trabajo del intelecto (*negotiatio intellectus*), o también un examen mental de la causa (*mentale causae examen*)<sup>6</sup>. A un conocimiento de la naturaleza de la causa como causa se accede *paulatim*, comparando la causa con el efecto para conocer sus propiedades<sup>7</sup>. Zabarella aduce dos ejemplos en la obra de Aristóteles: la materia como causa de la generación y la corrupción<sup>8</sup>, y el primer motor como causa de todo movimiento<sup>9</sup>.

En el primer ejemplo se conoce primero que la materia es inseparable del cambio, pero no se la conoce todavía como la causa del cambio. Al investigar la naturaleza de la materia y descubrir que carece por sí misma de forma y que por consiguiente está sujeta a los contrarios, se entiende por qué es la causa de la generación, pudiendo recibir todas las formas. Al no poseer de manera inmutable ninguna forma, el compuesto se corromperá en algún momento y se generará otro. El proceso consta entonces de tres partes: una primera demostración, del efecto a la

<sup>4</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos* I, 1, 71a1-b16, *Tratados de Lógica (Órganon)*, M. C. Sanmartín, traductor, Madrid, Gredos, pp. 299-440; 313-316.

<sup>5</sup> Zabarella, ob. cit., p. 250a.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 251b.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 252a, b.

<sup>8</sup> Aristóteles, *Física* I, 9, 191b35-192b3, G. R. de Echandía, traductor, Madrid, Gredos, 2014, pp. 119-121. *Acerca de la generación y la corrupción* I, 3, 317a32-319b4; *Acerca de la generación y la corrupción y Tratados breves de historia natural*, trad. de E. La Croce y A. B. Pajares, traductores, Madrid, Gredos, 1987, pp. 7-122; 35-44.

<sup>9</sup> Aristóteles, *Física* VIII, 5, 256a3-258b9, pp. 445-454.

causa, una investigación de la naturaleza de la causa y una segunda demostración, de la naturaleza de la causa a la naturaleza del efecto. Ahora sabemos *porqué* todo compuesto material está sujeto a la corrupción<sup>10</sup>.

Lo mismo cabría decir del primer motor eterno, cuya existencia se conoce a partir del conocimiento del movimiento eterno. Luego, investigando, se llega a saber que ese motor debe carecer de materia y no se mueve ni por sí mismo ni accidentalmente. Como la consideración de este primer motor excede el estudio de las cosas naturales, dice Zabarella que Aristóteles no trata su naturaleza en la *Física*, sino en la *Metafísica*<sup>11</sup>. La conexión y el orden (*nexus & ordo*)<sup>12</sup> entre las cosas se refleja en las ciencias también y así la ciencia divina o metafísica proporciona el conocimiento de la causa de los accidentes naturales: del movimiento<sup>13</sup> y de la iluminación de la mente humana y la intelección<sup>14</sup>.

En el círculo el medio en ambos procesos es la causa, mientras que en el regreso el efecto es el medio del primer razonamiento y la causa, del segundo<sup>15</sup>. No se trata entonces de ir *ab eodem ad idem*<sup>16</sup>, porque se vuelve, se regresa, con la ciencia del efecto, que no se tenía en el comienzo. Y así se explica que no haya razonamiento circular<sup>17</sup>. Existe entonces un conocimiento intermedio entre la perfecta ignorancia y el perfecto conocimiento: el conocimiento confuso. Es algo que Aristóteles reprocha a Platón y a algunos sofistas<sup>18</sup>.

<sup>10</sup> Zabarella, ob. cit., p. 253a.

<sup>11</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 6-7, 1071b2-1073a13, T. Calvo Martínez, traductor, Madrid, Gredos, 1994, pp. 482-489.

<sup>12</sup> Zabarella, ob. cit., p. 254b.

<sup>13</sup> Aristóteles, *Física* VIII, 6, 258b10-260a19, pp. 454-461.

<sup>14</sup> Aristóteles, *Acerca del alma* III, 4-6, 429a10-430b31, T. Calvo Martínez, traductor, Madrid, Gredos, 1978, pp. 230-237; Zabarella, ob. cit., p. 254b. En ese lugar no hay, sin embargo, una explicación del motor eterno como causa de la intelección. Ver, en cambio, el capítulo séptimo del libro Lambda [XII] de la *Metafísica*, referido más arriba.

<sup>15</sup> Zabarella, ob. cit., p. 256a.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 256b.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 257a.

<sup>18</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos* I, 1, 71a17-b8; pp. 314-316.

## El círculo sólido en Antonio Rosmini

Rosmini leyó y apreció grandemente el escrito de Zabarella<sup>19</sup>. El regreso es para él uno de cinco modos de argumentar, que llama según la materia o ‘interiores’, porque no tienen que ver específicamente con la forma del razonamiento, sino con el contenido de las afirmaciones. Estos modos de razonar reciben el nombre de ‘interiores’, porque se desprenden del orden mismo del ser, de su orden interno. No consisten en una simple formalidad, sino que su validez supone, y expresa a la vez, ese orden del ser. Responden, además, al modo particular de conocer del sujeto que argumenta, del hombre. Los tres primeros –adición, sustracción, proporción– apuntan a conocer una cualidad o condición de algo cuya existencia ya se conoce; el cuarto –integración– intenta conocer la existencia de algo que todavía se ignora; el quinto, el regreso, busca proporcionar un conocimiento más elevado y actual, y no es un razonamiento simple, sino complejo<sup>20</sup>. El argumento despertó interés en Rosmini porque se correspondía con varios principios, tesis y afirmaciones que consideraba importantes para la filosofía. Veamos ahora algunas de sus razones, tomadas de la constitución de la razón humana y de nuestro conocimiento natural de Dios.

**Primera razón.** La primera es gnoseológica pero se relaciona con la estructura misma de la razón humana. Parte de la consideración de que la percepción intelectual o intelectiva de una cosa tiene dos fuentes o elementos primitivos: la intuición y la percepción sensitiva. La intuición tiene como término el ser, en el cual todo está contenido virtualmente. La percepción termina en un particular sensible. Ahora bien, para advertir la presencia del ser como término u objeto de la intuición se requiere una reflexión. Pero la reflexión tiene como punto de partida la percepción de algo particular sensible, que excita justamente a la reflexión. Una vez entendido eso particular como algo determinado, la mente puede distinguir esas determinaciones del ser mismo, del cual son determinaciones. Como si la mente se dijera a sí misma: “este árbol que veo es un modo determinado en que se presenta el ser, no el ser mismo en su totalidad ni en su pureza”.

<sup>19</sup> Antonio Rosmini, *Logica, Opere di Antonio Rosmini*, vol. 8, Vincenzo Sala, editor, Roma-Stresa, Città Nuova, 1984, n. 702 (citado según el número de párrafo). Antonio Rosmini, *Teosofía, Opere di Antonio Rosmini*, vols. 12-17, Maria Adelaide Raschini y Pier Paolo Ottonello, editores, Roma-Stresa, Città Nuova, 1998-2002, vol. 12, 1998, n. 95 (citado según volumen, año de edición y número de párrafo).

<sup>20</sup> Rosmini, *Logica*, n. 709.

El ser estuvo presente durante todo el proceso; de lo contrario nada podría ser percibido ni entendido, ni se podría haber realizado ninguna reflexión ni distinción mental, que son todas operaciones intelectuales. Si el ser se perdiera de vista, la razón dejaría sencillamente de existir. Pero el ser no estaba presente de modo actual; es decir, no lo advertíamos como tal, puro, sin determinaciones. Para eso fue necesario el movimiento reflexivo de la razón a partir de la percepción. “La percepción, entonces, no se puede tener si no se tiene el ser, y no se puede reflexionar en el ser, si no se tiene las percepciones”<sup>21</sup>. El círculo sólido se da en que el punto de partida, el ser entendido de modo indeterminado y sin fijar expresamente la atención sobre él, posibilita la percepción, y la reflexión sobre esta permite descubrir la presencia del ser indeterminado, junto con la necesidad de esa presencia y permanencia en todo el proceso. El ser ideal es así tanto medio (*quo*) como objeto (*quod*) del conocimiento<sup>22</sup>.

**Segunda razón.** Una segunda razón es semejante, pero se refiere al conocimiento de las cosas particulares. ¿Cómo se puede buscar algo que se ignora por completo? Si nada se supiera de la cosa, no se podría buscar. Y si ya se conociera con claridad, tampoco se buscaría. Claro está que no se trata de buscar un objeto perdido, porque en ese caso se lo puede conocer a la perfección, pero simplemente está ausente o extraviado. El problema aparece en el ámbito del conocimiento mismo y hace ver que entre no conocer en absoluto y conocer perfectamente hay un conocimiento intermedio, que es justamente el conocimiento virtual. Aunque Aristóteles parece reprochárselo a Platón, este es el problema tratado en el *Menón* y resuelto con un innatismo exagerado, en opinión de Rosmini, pero no sin poner en evidencia la verdadera dificultad de explicar cómo es posible en general buscar la verdad sin tener un conocimiento al menos virtual de ella<sup>23</sup>.

Por otra parte, el conocimiento del todo y de las partes es necesariamente circular. La parte no se conoce como parte si no es por alguna referencia implícita o virtual al todo. Pero el todo no se conoce distintamente, a la perfección, sino luego de conocer todas sus partes y, por supuesto, el principio que organiza o reúne a las partes y que pertenece a la naturaleza del todo como todo. Y una vez conocido el

<sup>21</sup> *Ibíd.*, n. 702.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, n. 705.

<sup>23</sup> Antonio Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee, Opere di Antonio Rosmini*, vols. 3-5, Gaetano Messina, editor, Roma-Stresa, Città Nuova, 2003-2005, vol. 3, 2003, nn. 221-225 (citado según volumen, año de edición y número de párrafo).

todo de esa forma, se adquiere un conocimiento nuevo y más elevado de cada una de las partes que lo integran. Así, siempre que se distingan partes, el conocimiento actual y el conocimiento virtual van de la mano<sup>24</sup>.

Ahora bien, es fácil darse cuenta de que la noción de ente, o ser, comprende virtualmente la totalidad de lo que es o existe, de lo real y lo posible. Sin embargo, ese solo conocimiento no es suficiente, aunque sí necesario, para que el hombre conozca los diversos entes, como ya se ha visto en la primera razón. En efecto, todo lo que se conoce, se conoce como algo que es, pero llegamos al conocimiento de una determinada cosa mediante algún otro acto de la mente, no solo con el conocimiento de esa noción máximamente universal. Si la ontología aspira a ser un conocimiento de las categorías máximas de lo que es, debe entonces presuponer un primer conocimiento virtual del todo, que va actualizándose mediante el conocimiento de sus partes. “El estudio de las partes no produce el conocimiento del todo, sino únicamente lo vuelve más perfecto”<sup>25</sup>. Esto no es un defecto del conocimiento humano en general, sino de la ciencia, que vuelve más actual el conocimiento del todo, del conjunto, del ser. La ciencia presupone pero no genera este conocimiento y la ontología incluye, por consiguiente, un razonamiento circular sólido.

**Tercera razón.** La tercera razón se vincula con el conocimiento natural de Dios, del que no hay una intuición ni percepción directa, propiamente hablando, pero que sin embargo, puede ser objeto del conocimiento humano, así como del estudio de la filosofía. Ese ser indeterminado, aunque advertido como tal mediante la reflexión, es lo primero conocido y la guía o luz de todo conocimiento posterior. Ya se daba un círculo sólido en el conocimiento de cualquier cosa particular, pero también se da en el conocimiento natural o racional que podamos tener de Dios, ya sea que lo entendamos como el ser infinito, el ser absolutamente perfecto, el ser supremo, etc. Aunque sea posterior, el conocimiento de Dios presupone el conocimiento del ser en general. Esto se hace más claro si se piensa a Dios como un ser personal, ya que para la filosofía la afirmación de que Dios es persona no es evidente por sí misma. Y si Dios es personal, es inteligente, de una inteligencia que no puede recibir su luz de otra fuente más que de sí misma. El razonamiento parte entonces de un ser conocido indeterminadamente, como luz de la inteligencia humana, para llegar a un ser que es luz para sí mismo y fuente, por consiguiente, de la luz de todas las inteligencias. Lo

<sup>24</sup> Rosmini, *Logica*, n. 706.

<sup>25</sup> Rosmini, *Teosofía*, vol. 12.1998, n. 94.

primero en un orden nos lleva a lo primero en otro orden<sup>26</sup>. El siguiente párrafo expresa el itinerario descripto:

“La luz de la mente humana es primera en el orden de lo cognoscible por el hombre, y se llama *lo primero lógico* o *ideológico*. Pero puesto que esa luz, que es el ser indeterminado, nos conduce a conocer que subsiste el Ser a modo de persona, este conocimiento no es primero relativamente al hombre, sino segundo, un conocimiento de consecuencia, no un primer principio. Además, cuando se conoce por razonamiento que el Ser debe subsistir personalmente, aunque este Ser personal no sea visto por el hombre, y solo sea inferido de lo que se ve, mediante un semejante razonamiento deontológico se llega a entender que este Ser objetivo personal debe ser todo luz de evidencia y que el ser que es lo primero conocido por el hombre debe ser un rayo de esa luz”<sup>27</sup>.

Está en la esencia de cualquier razonamiento que se vaya de lo conocido a lo desconocido, o de lo más conocido a lo menos conocido. Ahora bien, si es posible conocer la existencia de un ser del que todo dependa, o bien ese conocimiento se alcanza directamente, intuyendo sin mediación alguna ese mismo ser en su realidad; o bien se lo conoce por medio de algún tipo de raciocinio, a partir de algo conocido anteriormente que tiene en sí la virtualidad de hacernos conocer dicho ser. Pero si todo depende de este ser, también deberá depender aquello a partir de lo cual lo hemos conocido. De lo contrario, perdería su carácter de absoluto. Se podría llamar a este ser con Rosmini lo **primero ontológico** y decir, por consiguiente, que lo *primero lógico* conduce a lo **primero ontológico**, en el que se encuentra a su vez el origen y la explicación última de aquel. Este pensamiento coincide con el que Zabarella destacaba en Aristóteles, que la metafísica hacía conocer también la causa de la iluminación de la mente humana y de la intelección.

La reflexión que Rosmini añade al tema del regreso o círculo sólido es una muestra más de la proximidad de las cuestiones lógicas con las ontológicas o, mejor dicho, de la estrecha vinculación de algunos temas centrales de la lógica con problemas de teoría del conocimiento, de filosofía del hombre y de metafísica. Respeto además la autonomía de cada disciplina y en el caso particular de la relación

<sup>26</sup> Cf. Franco Percivale, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Roma, Città Nuova, 2000<sup>2</sup>, pp. 277-302.

<sup>27</sup> Rosmini, *Teosofia*, vol. 14, 2000, n. 1177.

entre lógica y ontología, le da un fundamento importante, a saber la necesidad tanto de distinguir como de relacionar los dos puntos de partida, que Rosmini denomina lo **primero lógico** y lo **primero ontológico**.

*Recibido: 20/05/2019*

*Aceptado: 30/06/2019*



**La recuperación del argumento del regreso,  
o círculo sólido, en Rosmini**

*Juan F. Franck*

**Nota.** Una versión previa de este trabajo fue presentada en las VI Jornadas de Lógica y Argumentación *Dimensiones de la argumentación filosófica* (Universidad Nacional de General Sarmiento, 30 de octubre-1 de noviembre de 2019), coordinada por Gustavo Arroyo, Claudio Conforti y Omar Vásquez.

**Resumen.** En su estudio de la lógica de la investigación y la justificación científicas, Jacopo Zabarella (1533-1589) distinguió las figuras del círculo y del regreso en Aristóteles, sosteniendo que este veía el regreso como necesario en la argumentación propia de la ciencia, aunque rechazaba evidentemente el razonamiento circular (*De regressu*, 1578). Una cosa es probar lo mismo a partir de lo mismo (*idem ex eodem*) y otra es moverse desde el conocimiento confuso de un efecto al conocimiento confuso de su causa (*demonstratio quod*), para alcanzar un conocimiento más claro de esta mediante un examen de la mente (*negotiatio intellectus, examen mentale*), que permitirá luego un conocimiento más claro del primero (*demonstratio propter quid*). En su *Logica* (1850) otro filósofo italiano, Antonio Rosmini (1797-1855), retomó esta idea llamando ‘círculo sólido’ al regreso, y la extendió al razonamiento propio de la metafísica y de la teología natural, sosteniendo que también afecta al conocimiento humano en general. Luego de presentar la postura de Zabarella, indagaré en algunas razones aducidas por Rosmini: 1) la constitución misma de la razón humana, que procede de lo confuso o no plenamente determinado a lo distinto; 2) el conocimiento virtual del todo está implícito en el conocimiento actual de las partes, que redundan también en el del todo; 3) el punto de partida del conocimiento natural de Dios debe tener forzosamente su explicación última en Dios mismo.

**Palabras clave:** lógica - filosofía de la religión - Aristóteles - Jacopo Zabarella - Antonio Rosmini.



**The recovery of the return argument,  
or solid circle, in Rosmini**

*Juan F. Franck*

**Note.** A previous version of this work was presented at the VI Conference on Logic and Argumentation Dimensions of philosophical argumentation (National University of General Sarmiento, October 30-November 1, 2019), coordinated by Gustavo Arroyo, Claudio Conforti and Omar Vásquez.

**Abstract.** In his study of the logic of scientific research and justification, Jacopo Zabarella (1533-1589) distinguished the figures of the circle and the return in Aristotle, arguing that he saw the return as necessary in the argumentation proper to science, although he rejected evidently circular reasoning (*De regressu*, 1578). It is one thing to prove the same from the same (*idem ex eodem*) and another is to move from the confusing knowledge of an effect to the confusing knowledge of its cause (*demonstratio quod*), to reach a clearer knowledge of it through an examination of the mind (*negotiatio intellectus, examen mentale*), which will then allow a clearer knowledge of the first (*demonstratio propter quid*). In his *Logica* (1850) another Italian philosopher, Antonio Rosmini (1797-1855), resumed this idea by calling 'solid circle' upon return, and extended it to the proper reasoning of metaphysics and natural theology, arguing that it also affects knowledge human in general. After presenting Zabarella's position, I will investigate in some reasons adduced by Rosmini: 1) the very constitution of human reason, which comes from the confused or not fully determined to the different; 2) virtual knowledge of the whole is implicit in the current knowledge of the parties, which also results in that of the whole; 3) the starting point of the natural knowledge of God must necessarily have its ultimate explanation in God himself.

**Keywords:** logic - philosophy of religion - Aristotle - Jacopo Zabarella - Antonio Rosmini



## El lenguaje como relación ética en Levinas

*Dulce María Santiago*

### Introducción

Sin duda hoy nos encontramos frente a una “crisis” de nuestra cultura que también se refleja en una “crisis” de las palabras o del lenguaje. Aunque no hemos perdido la capacidad del habla, que es algo natural, nuestro lenguaje, originado en nuestra cultura, ha perdido eficacia comunicativa. Por eso decimos que fracasan las relaciones interpersonales por “falta de diálogo”. Pero no sólo en las relaciones con los otros las palabras han perdido el poder de comunicarnos, sino también de dialogar con Dios y con los demás de Dios. Incluso llegamos a considerar a “Dios como problema”, como decía el escritor José Saramago al referirse al “choque” de las civilizaciones cristiana e islámica: “Cuando se habla de alianza de civilizaciones, se está pensando, especialmente en cristianos y musulmanes, esos hermanos enemigos que vienen alternando, a lo largo de la historia, ora uno, ora otro, sus trágicos y, por lo visto, interminables papeles de verdugo y de víctima...” (La Nación 10 de agosto de 2005) Es Dios como pretexto para el odio, porque donde no hay palabra hay violencia. Si falla el lenguaje falla la relación interhumana.

### El lenguaje en la filosofía

En la Filosofía clásica el lenguaje es relacionado con el pensamiento: El hombre habla porque tiene inteligencia, entonces el lenguaje es vehículo y expresión del pensamiento. Podemos recoger la siguiente definición de un manual de antropología filosófica:

“El lenguaje es un método exclusivamente humano, no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J. Arregui, J. Choza, *Filosofía del hombre*, Madrid, Rialp, 1992, p. 264.

De manera que el lenguaje es algo cultural, que se aprende convencionalmente. Aunque el hablar es natural, no lo es el lenguaje que se habla. Por eso la relación entre la palabra y su significado es arbitraria.

Pero ya Aristóteles, en su *Política*, señala la importancia del lenguaje y lo relaciona con la ética, cuando dice

“La razón por la cual el hombre es más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc...”<sup>2</sup>.

El lenguaje entonces existe porque el hombre es capaz de manifestar su interioridad y transmitirla a otros. Está entonces en el origen del diálogo y de la capacidad humana de compartir y lo hace a través de los signos –las palabras- de su propia cultura.

### **El “Nuevo Pensamiento”**

Cabe plantearse entonces cuál puede ser hoy el sentido del lenguaje y de su poder de significación. Si echamos una mirada al pensamiento filosófico contemporáneo para hallar una respuesta, encontramos la presencia de una filosofía que manifiesta la vida intelectual en torno a la Primera Guerra Mundial, signada por la conciencia de final de la racionalidad occidental, representa la conciencia de la crisis de la modernidad: Se había proclamado el “Reino de la Razón” y llegó la “Barbarie”. Este “Nuevo Pensamiento” es una Filosofía “experiencial”, de la “Vida”:

<sup>2</sup> Aristóteles, *Política*. Libro I, Bk 1252 b.

“Una filosofía –dice Rosenzweig– que pretende una completa renovación del pensamiento porque en el punto en la filosofía pensada había llegado al final, puede comenzar la filosofía experimentada”<sup>3</sup>.

Implica un “giro realista”: volver a formular las preguntas más extremas y, por ello, más humanas: Dios, hombre y mundo, tres realidades religadas desde el principio. Supone un giro del pensar “lógico”, racional al pensar “dialógico”, experiencial: “En lugar del método del pensar, tal cual ha sido establecido por toda la filosofía anterior, hace su aparición el método del hablar”, dice Rosenzweig<sup>4</sup>.

“El pensamiento es atemporal y quiere serlo... El hablar está ligado con el tiempo, se nutre del tiempo, no quiere ni puede abandonar su suelo nutritivo, no sabe por anticipado hacia dónde se dirige, deja que el otro le dé el pie para entrar en la conversación. Vive por sobre todo de la vida del otro, ya sea que se trate del oyente de la narración, del interlocutor en la conversación... mientras que el pensamiento es siempre solitario”<sup>5</sup>.

Y nos aclara: “Necesitar tiempo significa no poder anticipar nada, tener que esperarlo todo, depender del otro para lo más propio...”. Por eso, es un pensamiento hablante, no porque sea silencioso, sino porque reside en la necesidad del otro, es decir, tomar en serio el tiempo.

También precisa Rosenzweig que no es un pensamiento teológico, y si lo es, se trata de una teología tan nueva como la filosofía: “Los problemas teológicos quieren ser traducidos en términos humanos, y los humanos elevados hacia el nivel de la teología”<sup>6</sup>, estableciéndose una “relación fraternal” entre Filosofía y Teología.

Por último, advierte este autor, no se trata de una filosofía de la vida de tendencia irracionalista, sino de que el secreto de Dios, el mundo y el hombre sólo pueden ser experimentados a través de las “Figuras” del Judaísmo y del Cristianismo: el “Pueblo” judío y la “Comunidad” cristiana.

<sup>3</sup> F. Rosenzweig, *El Nuevo Pensamiento*, Bs. As., A. Hidalgo, 2005, p. 15.

<sup>4</sup> Ob. cit., p. 33.

<sup>5</sup> *Ibíd.*

<sup>6</sup> Ob. cit., p. 37.

## Emanuel Lévinas

Lévinas (1906-1995), nacido en Lituania y nacionalizado francés, puede ubicarse en la culminación de este “nuevo pensamiento”. Su obra intenta colocarse superando la línea de Heidegger, en la crítica de la tradición filosófica occidental. Parte de este autor –Heidegger– para llegar más allá de la ontología, cuya historia aparece como “una reducción activa de todas las diferencias a lo idéntico dentro de una totalidad neutral que es la gesta del ser”<sup>7</sup>.

Su crítica es al imperio totalitario del ser, que es incapaz de reconocer lo diverso, no se opone a la Ontología, sino a su primado: Siguiendo a Platón, considera que la ética es la Filosofía Primera.

## Totalidad e Infinito

Lévinas llega a dos conceptos opuestos fundamentales:

- “Totalidad” es el discurso cerrado y totalizador de la razón, lógicamente intachable pero traidor a la experiencia. Esta categoría se relaciona con la política y con la guerra –como lucha por el poder.
- “Infinito”: es la verdadera trascendencia que se relaciona con la moral y con la paz. Lo infinito desborda el pensamiento, se trata de una experiencia con lo absolutamente otro.

Por eso Lévinas dice:

“Pensemos que la idea de lo infinito en mí –o mi relación con Dios– me viene de la concreción de mi relación con el otro hombre, en la sociedad que es mi responsabilidad para con el prójimo, responsabilidad que no he contraído en ninguna “experiencia” pero cuyo mandato, venido no se sabe de dónde, lo proclama el rostro del otro por su alteridad, por su extrañeza misma”<sup>8</sup>.

Para nuestro autor, el método fenomenológico de Husserl, basado en la intencionalidad del conocimiento, no tiene una estructura noéisis-noema, relación sujeto-objeto, sino que la relación de intencionalidad es ética: La concreción

<sup>7</sup> E. Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987. Introducción p. 23.

<sup>8</sup> E. Lévinas, *De Dios que viene a la Idea*, España Caparrós Editores, p. 17.



fenomenológica de la idea de lo infinito se da en el rostro del otro. No se trata de una intencionalidad objetivante porque el rostro del otro no se deja subsumir en la totalidad. La ética rompe entonces la totalidad.

## Subjetividad

filosofía levinasiana renueva la idea de subjetividad: no es teórica, porque el otro no puede ser reducido a un objeto de pensamiento, a una idea, por eso no es tematizable, resiste toda apropiación. Sujeto significa “estar sujeto”, es estar atado a una responsabilidad. Es entonces una noción de subjetividad –estar sujeto a otro– lo que origina la responsabilidad por el otro, que es pre-original, anterior al ser. Esa responsabilidad por el otro llega hasta la sustitución, hasta convertirme en “rehén del otro”.

## El Lenguaje

Es el momento de preguntarse qué es el Lenguaje para nuestro autor y qué relación tiene con Dios. Veremos cómo ambos temas –Lenguaje y Dios– son centrales en su pensamiento y tienen un estrecho vínculo entre sí.

En su obra *Totalidad e Infinito*, ya en el Prefacio dice que sus palabras intentan volver al sentido originario –o más bien pre-original– del lenguaje, que consiste así en

“desdecir lo dicho, en intentar decir de nuevo, sin ceremonias, lo que ya ha sido mal comprendido en el inevitable ceremonial en que se complace lo dicho”<sup>9</sup>.

Lévinas distingue entre el Decir y lo Dicho, lo objetivado: cuando hablamos decimos algo a alguien. Este “alguien” manifiesta la dirección dativa del lenguaje que no permite reducirlo a la dimensión acusativa. Por eso dirá que el lenguaje “no se reduce a sistema de signos... El lenguaje será más bien excrecencia del verbo”<sup>10</sup>. Por ello el filósofo lituano buscará indagar la naturaleza propia del Decir sin

<sup>9</sup> E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977. Prefacio, p. 56.

<sup>10</sup> *De otro modo...* cit. p. 83.

confundirlo con lo Dicho. Para él “el rostro es una presencia viva, es expresión...El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso”<sup>11</sup>.

El lenguaje debe ser entendido a partir de esta relación interpersonal, que es irreductible a una relación sujeto-objeto, a una relación cognoscitiva. Por eso dice: “El Decir es comunicación, pero en tanto que condición de toda comunicación, en tanto que exposición”<sup>12</sup>.

En ese quedar ex-puesto al otro el sujeto se aproxima al prójimo “Ex-presándose en el sentido literal del término: esto es expulsándose de todo lugar, no morando ya más sin pisar ningún suelo”<sup>13</sup>. Es un darse al otro sin reservas, “como una mejilla ofrecida a quien la abofetea”<sup>14</sup>, un “despojamiento hasta la médula”<sup>15</sup>, “exposición a expresar y, por lo tanto, lo mismo a Decir y a Dar”<sup>16</sup>.

El poder decir, en el hombre, no está al servicio del ser, del logos, sino que la significación del Decir va más allá de lo Dicho: Es una significación ética:

“Sostener que la relación con el prójimo, que se cumple incontestablemente en el Decir, es una responsabilidad para con este prójimo, que decir significa responder del otro, es por lo mismo no encontrar ya más límite ni medida a una tal responsabilidad, la cual nunca ha sido contratada dentro del campo que abarca la memoria humana y se encuentra a merced de la libertad y del destino del otro hombre, libertad y destino incontrolables para mí”<sup>17</sup>.

¿De dónde procede entonces la significación? “La significación no es una esencia ideal o una relación ofrecida a la intuición intelectual, aún análoga en esto a la sensación ofrecida al ojo. Es, por excelencia, la presencia de la exterioridad”, dice Lévinas<sup>18</sup>. Por eso la relación con el otro en la relación cara-a-cara tiene una significación ética que instaura el lenguaje, es decir, la trascendencia.

<sup>11</sup> *Totalidad...* cit., p. 89.

<sup>12</sup> *De otro modo...* cit., p. 100.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 101.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 102.

<sup>15</sup> *Ibíd.*

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 103.

<sup>17</sup> *De otro modo...* cit., p. 99.

<sup>18</sup> *Totalidad...* cit., p. 89.

Para Lévinas “La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano”<sup>19</sup>. En consecuencia, la relación con el otro es una relación absoluta, una relación sin relativización que no vuelve objeto al otro. De ahí su necesidad de reconocimiento: “La trascendencia del otro, que es su eminencia, su grandeza, su señorío, engloba en su sentido concreto, su miseria, su destierro y su derecho de extranjero”<sup>20</sup>. Reconocer al otro es así alcanzarlo a través del mundo, por eso es necesario volverlo unívoco por el lenguaje: “Hablar es volver el mundo común, crear lazos comunes”<sup>21</sup>. Esa es la función del discurso. También se renueva el sentido que tienen las palabras: “Al designar una cosa, la designo para otro...permite convertir las cosas en ofrecibles, desprenderlas de mi uso, volverlas exteriores”<sup>22</sup>.

Pero no todo discurso es relación con la exterioridad, sino que el discurso de la retórica (de la propaganda, de la adulación, de la diplomacia, etc.) que no reconocen al otro, “es violencia por excelencia, es decir, injusticia”<sup>23</sup>.

## **Ética y Dios**

Esta primacía de lo ético está en estrecha relación con la Infinitud. Para Lévinas

“no puede haber ningún conocimiento de Dios separado de la relación con los hombres [...] Nuestras relaciones con los hombres describen un campo de búsqueda entrevisto apenas y dan a los conceptos teológicos la única significación que poseen. El establecimiento de este primado de lo ético, es decir, de la relación hombre a hombre –significación, enseñanza y justicia–, primado de una estructura irreductible en la cual se apoyan todas las demás”<sup>24</sup>.

## **Lenguaje de Dios**

Lévinas introduce el tema de Dios cuando se pregunta “¿Quién me asigna al otro? Dios no está delante de mí como tema, ni como objeto, ni como un “tú” –otro,

<sup>19</sup> *Totalidad...* cit., p. 101.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 99.

<sup>21</sup> *Ibíd.*

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 222.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 93.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 102.

sino que pasó antes de que existiera, antes que el ser y más allá del ser, y al pasar dejó la “huella” en el rostro del otro.

El infinito –entendido como Dios– está en la infinitud del otro:

“La orden que me ordena al otro no se muestra sino es a través de una huella de su reclusión en tanto que rostro del prójimo, mediante la huella de una retirada que no había sido precedida por ninguna actualidad y que sólo se hace presente en su propia voz ya obediente...”<sup>25</sup>.

“A este mandamiento mantenido sin relajo solo puede responderse:”Héme aquí...decir propio de la inspiración que no es ni el don de bellas palabras ni de cánticos...”<sup>26</sup>.

En la respuesta responsable al otro también encuentro la huella de Dios. De Dios no hay evidencia ni demostración para Lévinas, sino sólo testimonio de ese Dios que pasó y dejó su huella. Es la huella de un testimonio y es gloria: Cuanto más respondo positivamente más lejos estoy de responder.

La huella queda en la palabra extra-ordinaria: “Dios”, que es dicho con la huella del decir, huella de la huella.

“El infinito no tiene, pues, gloria sino es por medio de la subjetividad , por medio de la aventura humana del acercamiento al otro, por medio de las sustitución del otro, por medio de la expiación para el otro”<sup>27</sup>.

### **Conclusión: nuevo sentido del lenguaje**

El lenguaje adquiere en Lévinas un renovado sentido:

“Si el cara-a-cara funda el lenguaje, si el rostro aporta la primera significación, instauro la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón”<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> *De otro modo...* cit., p. 215.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 217.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 225

<sup>28</sup> *Totalidad...* cit., p. 221.

“El sentido es el rostro del otro y todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior del cara a cara original del lenguaje”<sup>29</sup> .

Lévinas invierte así la relación entre lenguaje y pensamiento: Es “el verbo que refleja el pensamiento”<sup>30</sup> porque es “la significación (cuyo acontecimiento original es el cara a cara) la que hace posible la función del signo”<sup>31</sup>.

“La esencia del lenguaje es la relación con el Otro”<sup>32</sup>, el Otro con Mayúscula

*Recibido: 28/05/2019*

*Aceptado: 30/06/2019*

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 220.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 218.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p.220.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p.220.



## El lenguaje como relación ética en Levinas

*Dulce María Santiago*

**Resumen.** Hoy experimentamos que las palabras han perdido eficacia cuando hablamos de Dios. Toda argumentación sobre las realidades divinas parece caer en saco roto... Si nos preguntamos por el sentido del lenguaje y su poder de significación para el hombre contemporáneo podemos encontrar en el filósofo lituano Emmanuel Lévinas (1905-1995) una renovada manera de comprender el sentido original del lenguaje que ha quedado atrapado en un pensamiento de la totalidad. Su propuesta en este sentido consiste, tomando como punto de partida la concreción fenomenológica del “rostro del otro”, en interpretar el método en clave ética. Superando la intencionalidad husserliana sujeto-objeto con la relación de un sujeto a otro sujeto en una relación que no relativiza, porque no se objetiva y así no lo convierte en objeto. Esta nueva subjetividad, capaz de recibir al Otro, es entendida como hospitalidad y en ella se lleva a cabo la idea de lo Infinito, que es la trascendencia ética, donde el otro me da un sentido que es anterior a mí. El rostro del otro es así la huella de Dios, que debe hacer surgir en mí una respuesta, es la responsabilidad por el otro. Esa respuesta no puede ser otra que la de un lenguaje presentativo, que no violenta la presencia del otro con representaciones. Por eso lo esencial del lenguaje para Levinas no es lo “dicho”, sino el “decir”, el hecho de dirigirse a otro. El lenguaje se funda entonces en la relación con el otro. Consiste “en desdecir lo dicho, en intentar decir de nuevo, sin ceremonias, lo que ya ha sido mal comprendido en el inevitable ceremonial en que se complace lo dicho” (*Totalidad e Infinito*, Prefacio).

**Palabras clave:** lenguaje - Dios - totalidad - infinito - Levinas.





## Language as an ethical relationship in Levinas

*Dulce Maria Santiago*

**Abstract.** Today we experience that words have lost effectiveness when we talk about God. Any argument about divine realities seems to fall into a broken sack ... If we ask about the meaning of language and its power of significance for contemporary man we can find in the Lithuanian philosopher Emmanuel Lévinas (1905-1995) a renewed way of understanding the original meaning of language that has been caught in a thought of totality. His proposal in this sense consists, taking as a starting point the phenomenological concretion of the “face of the other”, in interpreting the method in an ethical key. Overcoming the subject-object Husserlian intentionality with the relationship of a subject to another subject in a relationship that does not relativize, because it is not objective and thus does not make it an object. This new subjectivity, capable of receiving the Other, is understood as hospitality and in it the idea of the Infinite is carried out, which is the ethical transcendence, where the other gives me a sense that is prior to me. The face of the other is thus the imprint of God, which must make an answer arise in me, it is the responsibility for the other. That answer cannot be other than that of a presentation language, which does not violate the presence of the other with representations. That is why the essentials of language for Levinas is not what is said, but "saying", the fact of addressing another. The language is then based on the relationship with the other. It consists of “disregarding what has been said, trying to say again, without ceremonies, what has already been misunderstood in the inevitable ceremonial in which what has been said is pleased” (Totality and Infinity, Preface).

**Keywords:** language - God - totality - infinity - Levinas.



**Perón y la Iglesia**  
**Un conflicto en la configuración del Estado Social**

*Héctor Muzzopappa*

**I.**

Las coincidencias con la doctrina social de la Iglesia pueden encontrarse, según nuestra opinión, en dos planos: en el de los valores ético-morales y en el del ordenamiento político-social.

En el texto de *La Comunidad Organizada* es donde se expresan repetidamente las coincidencias en el plano ético-moral frente a la época histórica que se está viviendo. En ella encontramos tres ideas que configuran al peronismo: la de una comunidad orgánicamente ordenada, la consecuente idea del equilibrio social como respuesta a crisis de valores producto de la vigente idea normativa de una sociedad hobbesiana, que se ha resuelto fácticamente en el enfrentamiento entre el individualismo liberal y la lucha de clases y la de la preeminencia de la idea de justicia.

El recorrido del texto de Perón más que filosófico, es histórico. Las citas filosóficas son más bien ilustrativas del desarrollo histórico. Y los límites de su campo ideológico coinciden con los de la Iglesia: a izquierda, el materialismo marxista y la lucha de clases; por la derecha, el individualismo y el egoísmo asocial del capitalismo liberal. El diagnóstico básico es la crisis del mundo moderno, su crisis de valores. Frente a ellos Perón propone su idea de la comunidad organizada, que se realizaría en el círculo virtuoso de la dialéctica del yo y el nosotros, afirmando además que su momento histórico ofrece la oportunidad de iniciar una nueva era. Las ideas mecanicistas tanto de la lucha de clases como del individualismo liberal se superarían en una visión orgánica de la convivencia humana, la comunidad, que se erigiría por sobre ambos polos con la fuerza vertical de lo ético. Si bien Perón no cuestiona la dimensión trascendente del cristianismo, la recurrencia a la ética es constante. Además, su interpretación de la revolución cristiana es básicamente secular.

En el mundo moderno, el diagnóstico hobbesiano sobre la naturaleza del hombre ha traspasado el ámbito de la descripción teórica para instituirse como mandato práctico, legitimando así una moral del individualismo y de la competencia salvaje entre los hombres, la guerra de todos contra todos.

“Algo falla en la naturaleza cuando es posible concebir, como Hobbes en el Leviatán, al *homo hominis lupus*, el estado del hombre contra el hombre, todos contra todos, y la existencia como un palenque donde la hombría suele identificarse con las proezas del ave rapaz. [...]

No existe probabilidad de virtud, ni siquiera asomo de dignidad individual, donde se proclama el estado de necesidad de esa lucha, que es por esencia abierta disociación de los elementos naturales de la comunidad. Al pensamiento le toca definir que existe, eso sí, diferencia de intereses y diferencia de necesidades, que corresponde al hombre disminuirlas gradualmente, persuadiendo a ceder a quienes pueden hacerlo y estimulando el progreso de los rezagados”<sup>1</sup>.

Estos valores, sustento del capitalismo, encontraron respuesta en una actitud contraria pero desplegada sobre el mismo fundamento del mundo hobbesiano, la guerra entre clases sociales, sostenida por el socialismo. Frente a esta posición, Perón sostiene que la superación del egoísmo de la sociedad liberal debería efectuarse no solo contraponiéndose a él, sino, y en primer término, abandonando la dimensión de la guerra

Pero el egoísmo es, antes que otra cosa, un valor-negación; es la ausencia de otros valores, es como el frío, que nada significa sino ausencia de todo calor. Combatir el egoísmo no supone una actitud armada frente al vicio, sino más bien una actitud positiva destinada a fortalecer las virtudes contrarias, a sustituirlo por una amplia y generosa visión ética.

“Difundir la virtud inherente a la justicia y alcanzar el placer, no sobre el disfrute privado del bienestar, sino por la difusión de ese disfrute, abriendo sus posibilidades, a sectores cada vez mayores de la humanidad, he aquí el camino”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> J. D. Perón, *Obras Completas*, Tomo XI, Bs. As., Ed. Docencia, 1998, vol. 2, pp. 716-717.

<sup>2</sup> Perón, ob. cit., p. 719.

[...] “esta operación no necesita del grito ronco y de la amenaza, y mucho menos de la sangre, para rendir los apetecidos resultados”<sup>3</sup>.

Esta propuesta no es el solo producto de una elaboración aisladamente intelectual, sino que se funda en la lectura de la tendencia histórica, que Perón veía obrando sobre todo en Europa occidental. Ya en los inicios de la Primera Guerra Mundial los partidos obreros mayoritarios habían abandonado las posiciones de enfrentamiento salvaje con el Estado. Se habían “nacionalizado”, lo que dio lugar a la disolución de la Segunda Internacional. Pero después de la Gran Guerra se desplegó una orientación de distinto signo a la que había prevalecido durante el siglo XIX. El gran ciclo del liberalismo, iniciado políticamente con la Revolución Francesa y económico-socialmente con la Revolución Industrial, había concluido con su derrumbe; la expresión de este hecho se manifestó por la misma guerra. El siglo XIX había concluido; un nuevo espíritu se había instalado.

Su materialización puede advertirse en la República de Weimar, que ensayará una Constitución que reconoce el derecho de los trabajadores a asociarse en la defensa de sus intereses, junto con las políticas de acuerdo económico-social que quitaban el monopolio de la representación al parlamento **político**.

“La lucha de clases no puede ser considerada hoy en ese aspecto que ensombrece toda esperanza de fraternidad humana. En el mundo, sin llegar a soluciones de violencia, gana terreno la persuasión de que la colaboración social y la significación de la humanidad constituyen hechos, no tanto deseables cuanto inexorables. La llamada lucha de clases, como tal, se encuentra en trance de superación. Esto en parte era un hecho presumible. La situación de lucha es inestable, vive de su propio calor, consumiéndose hasta obtener una decisión. Las llamadas clases dirigentes de épocas anteriores no podían sustraerse al hecho poco dudoso de su crisis. La humanidad tenía que evolucionar forzosamente hacia nuevas convenciones vitales y lo ha hecho”<sup>4</sup>.

Esta nueva orientación es la que se registra en la propuesta de una “Comunidad Organizada”.

<sup>3</sup> Perón, ob. cit., pp. 716-717,

<sup>4</sup> Perón, ob. cit., p. 721

El principio fundamental para la superación de la dimensión de la guerra instalada durante el siglo XIX, y que se resolvía en el enfrentamiento entre el individualismo egoísta del capitalismo y la lucha de clases del socialismo, radica en una dialéctica entre el yo y el nosotros, principio intentaría fundar una posición positiva frente a la crisis denunciada, un nosotros realizado y perfeccionado por el yo: un nosotros que en su ordenación suprema se manifiesta en el proyecto de una **comunidad organizada**.

Hasta aquí las coincidencias con el pensamiento de la Iglesia. Pero si se quiere llegar a los principios directrices que caracterizaron el gobierno peronista, no se encontrarán en *La Comunidad Organizada* más que conceptos generales que podrían haber fundamentado también un proyecto tradicionalista, que fue lo que el peronismo abolió: la búsqueda “filosófica” de la doctrina peronista es, aquí, de corto alcance y de resultados infecundos.

Por lo tanto, estos principios generales sin la definición de un modelo institucional concluyen en la dimensión de lo indeterminado. Es necesario, pues, para determinar el modelo peronista, abordar los principios de organización política y social que lo configuraron.

## II.

En el plano de la organización política y social puede encontrarse la segunda dimensión de coincidencias entre el peronismo y la doctrina social de la Iglesia Católica, que podríamos disponerlas en torno de tres principios político-sociales: la intervención del Estado, la justicia social y el reconocimiento de la autoorganización de la sociedad del trabajo, de la necesidad de su representación dentro de una nueva concepción de la organización política.<sup>5</sup> Estos principios se oponen a los principios subyacentes acerca del ordenamiento político de la democracia liberal que es necesario poner de manifiesto.

<sup>5</sup> Aunque es necesario señalar también que el énfasis en cuanto a las diferencias entre capital y trabajo son distintas, pues si tomamos como punto de partida de la posición de la Iglesia frente a la cuestión social la encíclica *Rerum Novarum* encontramos en ella una distinta afección que en el peronismo. En esa encíclica resuena aún como una melodía de fondo una suerte de Cruzada en contra de los herederos seculares de las herejías religiosas que acosaron a la Iglesia, expresada en su condena del socialismo.

El modelo democrático-liberal vigente en la Argentina, construido sobre la doctrina del *Contrato Social* de Rousseau, estableció un sistema **político** a partir del principio de un Estado instituido a partir del conjunto ciudadanos atomísticamente concebidos, que por medio de un pacto abandonan el estado de naturaleza, constituyéndose así como Voluntad General. En términos de la práctica política esta construcción fue concebida por el jacobinismo como el régimen de la razón, constituido por una multiplicidad de ciudadanos racionales sintetizados y representados por el Estado; en él, por medio de la Ley, se manifiesta la Razón. Un Estado, además, que prolongaba, en términos racionalistas, la omnisciencia del absolutismo.

Sus primeras medidas fundamentales fueron la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* y la *Ley Le Chapelier*. Ambas liquidaban el modelo de la **diferencia** social platónico-cristiana<sup>6</sup> de los **cuerpos feudales** dando lugar a la **igualdad** de la sociedad atomística. Ambas leyes constituían también los pilares fundamentales de la nueva sociedad y del nuevo sistema político.

En principio fueron consideradas como expresión y motores del progreso. Sin embargo, portaban una cara oscura no advertida sino por unos pocos, pues si bien eliminaban el poder de la nobleza, sancionaban un modelo que degradaba y envilecía al estrato más desfavorecido, el de los trabajadores. Tanto la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* como la *Ley Le Chapelier* imponían como deseables los principios de la sociedad hobbesiana<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Unos Oran (sacerdotes, filósofos), otros Pugnán (guerreros), otros Laboran (pueblo trabajador)

<sup>7</sup> A diferencia de cierta escolástica marxista, Marx (*La cuestión judía*) caracterizó a la *Declaración...* como una concepción que no inauguraba una era humana, sino una inhumana, porque enfrentaba al hombre con el hombre.

“En primer lugar constatamos que los llamados derechos del hombre en tanto miembro de la sociedad civil no son sino los derechos del hombre egoísta (*egoistischen*), del hombre separado del hombre y de la comunidad (*Gemeinwesen*),” pues se define la libertad (art. 6) como “el poder que el hombre tiene de hacer todo lo que no daña los derechos de otro”. “Es una libertad para moverse dentro de los límites que establece la ley, como si fuese una empalizada que marca la división de tierras. Es la libertad de la mónada aislada (*isolierter*) y replegada sobre sí misma. Así pues el derecho humano de la libertad no está basado en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario en la separación del hombre con respecto al hombre.” “Por lo tanto, ninguno de los llamados derechos humanos trasciende el hombre egoísta, el hombre como miembro de la sociedad civil, el individuo replegado en sí

El régimen político emergente a partir de la Revolución Francesa no concebía sino un modelo constituido por dos polos, un Estado y una sociedad compuesta por una multiplicidad de átomos, los individuos. Siguiendo la doctrina de Rousseau,<sup>8</sup> no admitía ningún cuerpo intermedio entre ambos polos. En consecuencia, las agrupaciones que defendían los derechos de los trabajadores fueron puestas fuera de la ley. De esta manera, en contradicción con la teoría igualitarista, este régimen imponía al mundo de los trabajadores condiciones que lo colocaban, en la práctica, como estamento inferior y sin derechos. Este modelo político social sancionó los principios fundamentales del capitalismo; su consecuencia más notoria fue **la injusticia social**.

Opuesta originariamente al modelo de la sociedad hobbesiana, pero reafirmando los principios de los cuerpos organizados desde el modelo medieval, la Iglesia nunca aceptó las premisas de la naciente sociedad liberal, afirmando la primacía moral de la **comunidad** sobre la **sociedad**. Siendo el hombre un ser social, consideró inaceptables las consecuencias morales de la teoría de la originariedad del individuo frente a la comunidad. A mediados del siglo XIX se manifestó claramente la legitimidad de tal posición.

Aquí se hace presente, pues, la coincidencia entre el peronismo y la Iglesia. La situación de desigualdad y opresión que padece la clase trabajadora es consecuencia de un determinado orden que se ha configurado para perpetuar esa penosa situación. El Estado-Razón del liberalismo, fundado en el presupuesto de la natural auto regulación de la sociedad, permanecía indiferente a las diferencias sociales, ya que solo la Ley, frente a la cual los hombres son iguales, constituía su función.

Ante esta realidad, se derrumba el mito de la igualdad ante la Ley de los ciudadanos. Aparece notoriamente que esta igualdad legal-estatal es análoga a la igualdad platónico-cristiana: a pesar de las diferencias terrenas, en el cielo de la Razón todos los hombres son iguales.

mismo, en su interés y arbitrariedad privados.” Recordemos que aquí Marx emplea la locución *sociedad civil* (*bürgerliche Gesellschaft*) en el pleno significado que le dio Hegel en su *Filosofía del Derecho* (§§ 182 ss.), donde la conceptúa como una dimensión atomístico-hobbesiana.

<sup>8</sup> *Del Contrato Social*, Libro II, Cap. III: Para que la voluntad general sea recta importa que no haya sociedades particulares dentro del Estado.



Se trata de instaurar una política que ya no presuponga la igualdad como algo dado gracias a la Ley, sino como algo que debe ser realizado. Se hace manifiesta la necesidad de la justicia social; ello implica un cambio dentro del orden vigente, expresado en la intervención del Estado, y en el reconocimiento que la sociedad es el ámbito de las diferencias, no de la igualdad legal.

Encontramos estos principios en la encíclica *Rerum Novarum*

A diferencia de la doctrina liberal, que carece de legitimidad para regular las relaciones materiales existentes en la sociedad, ya que su función es solo la vigencia de la ley, entendida dentro del marco que señaló Locke:

El Estado de naturaleza, en la medida en que carece de un juicio objetivo y de un poder que lo ejecute, carece de justicia. Entonces es la justicia lo propio de la sociedad política. Y la justicia es entendida en términos de preservación de lo recibido y adquirido en el estado de naturaleza, pues en el estado de naturaleza no es posible cumplir plenamente con el gran y principal fin (*great and chief end*) de los hombres que se unen y se ponen bajo gobierno: “la preservación de su propiedad (*The preservation of their Property*). El estado de naturaleza no ofrece *seguridad*: “está plagada de sobresaltos y de continuos peligros”. La *seguridad* (*safety*) obra como medio para el fin primero. La necesidad de la seguridad le hace abandonar el estado de naturaleza para la “mutua preservación de sus vidas, libertades y hacienda (*lives, liberties and estate*), a todo lo cual lo incluyo dentro del nombre genérico de propiedad (*Property*)”<sup>9</sup>. En consecuencia, en la doctrina liberal la regulación de las diferencias sociales no es una atribución del Estado.

La encíclica *Rerum Novarum* pone en cuestión esta doctrina. Siendo oficio del Estado “atender al bien común” §52, sería absurdo “cuidar de una parte de los ciudadanos y descuidar otra”; por lo tanto,

“debe la autoridad pública tener cuidado conveniente del bienestar y provecho de la clase proletaria; de lo contrario violaría la justicia, que manda dar a cada uno su derecho”<sup>10</sup> [...] De lo cual se sigue que entre los deberes no pocos ni ligeros de los príncipes, a quienes toca mirar por el bien del pueblo,

<sup>9</sup> Locke, J. *Segundo tratado de Gobierno*, § 123

<sup>10</sup> Puede notarse aquí una diferencia en cuanto al derecho de dar a cada uno lo suyo. Hay un derecho material y no el formal de la ley.

el principal de todos es proteger todas clases de ciudadanos por igual, guardan inviolablemente la justicia llamada distributiva”.<sup>11</sup>

Pero si el único actor en esta demanda fuese el Estado no se avanzaría más allá del mero paternalismo social. Para que la dimensión de la justicia social tenga efectividad en el marco de la sociedad moderna, es necesario reconocer el derecho de formar asociaciones que defiendan y regulen las condiciones del trabajo, “porque el derecho de formar tales sociedades es derecho natural del hombre y la sociedad civil ha sido instituida para defender, no para aniquilar, el derecho natural”<sup>12</sup>. Por lo tanto, en explícita contradicción con la Ley Le Chapelier, “no tiene el Estado o la autoridad pública poder para prohibir su existencia”<sup>13</sup>.

Las condiciones que enmarcan los derechos de estas sociedades tampoco pueden ser restringidas a la de un mero contrato entre particulares; la justicia del contrato entre el patrón y el obrero no se viola solo “cuando rehúsa el amo dar salario entero o el obrero entregar completa la tarea que se obligó”. Porque tiene

“el trabajo humano dos cualidades, que en él puso la naturaleza misma: la primera es que es **personal**, porque la fuerza con que trabaja es inherente a la persona y enteramente propia de aquel que con ella trabaja y para utilidad de quien la recibió de la naturaleza; la segunda es que es **necesario**, porque del fruto de su trabajo necesita el hombre para sustentar la vida, la misma naturaleza a la que hay que obedecer forzosamente.” Y “sustentar la vida es deber común a todos y a cada uno y faltar a este deber es un crimen”. Por lo tanto, “el salario no debe ser insuficiente para la sustentación de la vida de un obrero. Y si fuese compelido a aceptar contra su voluntad una condición que impidiese su sustento “sería eso hacerle violencia y contra esa violencia reclama la justicia”<sup>14</sup>.

La cuestión de las asociaciones profesionales fue puesta fuera de la ley por la ideología liberal roussoniana, tal como hemos señalado. Este tema recibió ataques deslegitimatorios no solo desde el liberalismo, sino también desde el Estado autoritario fascista; los recibidos por este último fueron letales, porque permitieron

<sup>11</sup> *Rerum Novarum*, Enc. de S. S. Leon XIII, Bs. As., Ed. Paulinas, 1981, § 53.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, § 69.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, § 70.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, § 63.

que después de la Segunda Guerra, en una operación de ataque aniquilatorio, el liberalismo pudiese encontrar el campo ideológico expedito, merced a la identificación de los derechos a las asociaciones profesionales con el corporativismo y el modelo fascista<sup>15</sup>. Esta es una identificación parcial, carente de concepto, producto de confundir las asociaciones de intereses de la sociedad civil con el corporativismo de Estado, o corporativismo<sup>16</sup>.

Justicia social, intervención del Estado en la cuestión social y organización de los trabajadores en defensa de sus derechos son los tres temas en los cuales podemos sintetizar las coincidencias del peronismo con la doctrina social de la Iglesia.

Finalmente no podemos dejar de señalar la cuestión de las diferencias del peronismo con la Iglesia que eclosionaron en 1955. Opinamos que este enfrentamiento no puede ser tratado bajo la luz de cuestiones psicológicas o personales. Este es uno de los abordajes más comunes del problema que al centrar sus perspectivas en las tendencias autoritarias o paganas de Perón oculta lo profundo del tema. El enfrentamiento encuentra sus raíces en las consecuencias de las transformaciones que introdujo el peronismo, transformaciones que van desde el terreno social al de la cultura política. Por lo tanto, el conflicto obedeció a razones estructurales que han acompañado a la institución y desarrollo del Estado moderno.

La Iglesia cumplió una tarea fundamental en la configuración de las sociedades occidentales. La legitimación del poder político y las funciones de cohesión social en lo que serían luego las comunidades nacionales fueron sus competencias privativas. El sentido y fin de la vida, la moral, la educación por la fe y la atención y auxilio espiritual de individuos y familias constituyeron una atribución exclusiva con la cual cumplía su magisterio. El cumplimiento en el mundo secular de esas competencias fue generando un vasto complejo de organizaciones sociales y

<sup>15</sup> Así ocurrió en el debate sobre la Ley de asociaciones profesionales del peronismo. La UCR la acusó de ser una Copia de la Carta del Lavoro de Mussolini.

<sup>16</sup> Al respecto, v. Phillip Schmitter, *Still the Century of Corporatism? (¿Continúa el siglo del corporativismo?)* en Teoría de Neocorporativismo, Univ. de Guadalajara, Guadalajara, 1992; --- et alia *Neocorporativismo I y II. Más allá del Estado y del Mercado*. México, Alianza 1992. Este texto es fundamental porque ha desmitificado la demonización de la cuestión corporativa llevada a cabo después de la caída del fascismo, distinguiendo entre la corporatización de la sociedad civil capitalista como un hecho “normal” en las democracias occidentales que adoptaron el modelo del Estado Social o Estado de Bienestar, y el corporativismo de Estado llevado a cabo por el fascismo mussoliniano.

culturales que, a partir del desarrollo institucional del poder secular, el Estado, concluyó en un enfrentamiento por el control de esos espacios. Los ámbitos de la educación, la familia, la salud espiritual y las instituciones que de esas funciones dependían fueron el espacio en el cual se expresó el conflicto, y así el sistema educativo, la procura social y, *last but not least*, la religión civil, que constituyó el pilar fundamental de la legitimación de la Nación, se constituyeron en temas de un enfrentamiento entre poderes.

A lo largo de ese proceso, el Estado moderno fue progresivamente atribuyéndose y capturando esos territorios. Las primeras manifestaciones de ese enfrentamiento podrían situarse en el conflicto de las investiduras y luego en el regalismo, cuando el poder real comenzó a disputarle a la Iglesia competencias que hasta allí se consideraban propias de ella. La expresión extrema de estas disputas fue la rebelión de Enrique VIII y su asunción de la jefatura de la Iglesia de Inglaterra. Los posteriores movimientos de secularización, sobre todo los sobrevenidos a partir de la Revolución Francesa, hicieron de cada uno de esos temas un *casus belli*.

Es en este marco que creemos que debería juzgarse el conflicto de la Iglesia con el gobierno de Perón. En su documentada historia sobre esta cuestión, Lila Caimari ha demostrado que las causas del antagonismo ya se pusieron de manifiesto en los orígenes del gobierno<sup>17</sup>. Iniciadas en el marco de una cuasi identificación entre la Iglesia y el gobierno de Perón, las relaciones fueron derivando hasta un enfrentamiento mortal, expresado en la procesión de Corpus Christi y los bombardeos sobre los civiles a Plaza de Mayo en junio de 1955<sup>18</sup>.

Uno de los primeros síntomas de “regalismo” peronista se expresó en la concesión del aguinaldo al personal eclesiástico, lo que motivó sospechas de querer considerarlos miembros de la burocracia estatal, dentro de un plan de control de la Iglesia<sup>19</sup>. Otro hecho en la misma línea de conflicto fue la subalternización administrativa de la enseñanza religiosa: en 1948 la Dirección de Instrucción

<sup>17</sup> Lila Caimari, *Perón y la Iglesia Católica*. Bs. As., Emecé, 1994.

<sup>18</sup> Los insurrectos se referenciaron a la Iglesia; los aviones que masacraron a más de 300 civiles portaban la insignia de Cristo Vence, una cruz con una V debajo (que los peronistas post derrocamiento transformaron en el clásico símbolo P V, Perón vuelve).

<sup>19</sup> Caimari, ob. cit., p. 129,

Religiosa fue reemplazada por un Departamento de Instrucción Religiosa, cambio que fue recibido con desagrado por la jerarquía católica<sup>20</sup>.

Pero en ese mismo año, con motivo del reconocimiento a la obra social y cristiana del Obispo de Resistencia, Perón pronuncia ante el Episcopado un discurso en el cual están contenidos los principios esenciales de la política que Perón irá practicando progresivamente a lo largo de su gobierno, y que ponen de manifiesto su pensamiento. En él sostiene que la responsabilidad del alejamiento de los pobres de la Iglesia se ha debido a una subversión de valores operada dentro de la Iglesia misma, y que la reparación de esa falta era la obra que el episcopado debía realizar. Sorprendentemente, Perón invierte los roles de la autoridad moral: en lugar de ser la Iglesia quien, como custodio de los valores morales, amonesta al poder político, es éste quien lo hace. Otro tanto le expresará en una carta al Papa, en la que acusa a la jerarquía eclesiástica de no apoyar la acción social de su gobierno, aliarse con los plutócratas y asumir una actitud pasiva ante la injusticia social en lugar de hacerlo con la contundencia evangélica que debía esperarse de un cristiano ante la injusticia<sup>21</sup>.

Es en este discurso en donde se muestra la esencia del pensamiento de Perón ante la Iglesia, la síntesis de lo que progresivamente irá desarrollándose en el transcurso de su gobierno: la cuestión central es la justicia social; esa es la vara con la que se mide toda actividad pública. El gobierno que asume y realiza la justicia social se convierte en la medida de todas las cosas, y desde allí emitirá un permanente discurso cuyo contenido esencial es que el legado de justicia para los humildes que Jesucristo predicó se ha hecho realidad con el peronismo; con él ha arribado una justicia social largamente olvidada por la Iglesia. Quien verdaderamente cumple lo que el cristianismo ha predicado no es la Iglesia, sino el peronismo.

El hecho estructural que marca un punto de inflexión fue la cuestión educativa., en donde se abandona la explícita asunción del programa católico de educación para sustituirlo por el de la Doctrina Nacional<sup>22</sup>. A partir de ahí se evolucionó hacia una competencia frontal y total, que culminará con la cuestión del divorcio y los ataques explícitos a la Iglesia, calificándola de atentado contra el gobierno nacional.ç

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 163.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 120.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pp. 179-181; 184-187.

Intentar analizar el conflicto de Perón con la Iglesia fuera de los marcos de su proyecto y del cambio histórico que el peronismo llevó adelante, conduce a interpretaciones laterales, como la del autoritarismo, la naturaleza pagana de Perón y Evita, el origen bastardo de ambos o las ansias de poder, explicaciones a las que Hegel caracterizaría como las de los ayudas de cámara<sup>23</sup>. En la constitución del Estado nacional, tal como hemos anticipado, hay funciones esenciales, esto es, funciones que sin las cuales el Estado nacional no sería lo que debe ser. Una de ellas es la de lo que Rousseau llamó “religión civil”, esto es, las creencias fundamentales que unifican y otorgan homogeneidad a una comunidad nacional determinada. Los grandes procesos históricos de cambio realizan esa tarea, que como señalamos, puede mostrarse modélicamente con Enrique VIII y la Revolución Francesa. Pero no solamente allí encontramos un testimonio al respecto. Lo encontramos también en Juan Manuel de Rosas, otro hombre que marcó una etapa decisiva en la historia argentina. En su extensa historia de la época rosista, Ramos Mejía anota que “Los soldados del ejército [de Rosas], habían sustituido la *Santa Cruz* por la *Santa Federación* y exclamaban al persignarse *por la señal de la Santa Federación*”<sup>24</sup>.

*Recibido: 29/05/2019*

*Aceptado: 30/06/2019*

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, Madrid, R. de Occidente, 1974, p. 95. El ayuda de cámara es un sirviente que asiste al Hombre histórico en sus menesteres, y son los menesteres y el comportamiento de este Hombre ante los menesteres la medida de los juicios del ayuda de cámara. No hay pues juicios sobre la posición del Hombre en la historia, sino sobre lo que él ve desde su limitada perspectiva de sirviente.

<sup>24</sup> En nota al pie aclara: “El señor general Donato Álvarez [...] conserva en su poder una circular distribuida en el ejército y en la que Rosas ordenaba esa sustitución”, J. M. Ramos Mejía, *Rosas y su tiempo*, Bs, As., EYCLA, 1927, Tomo I, p. 259.

**Perón y la Iglesia.  
Un conflicto en la configuración del Estado Social**

*Héctor Muzzopappa*

**Resumen.** Las coincidencias con la doctrina social de la Iglesia pueden encontrarse, según nuestra opinión, en dos planos: en el de los valores ético-morales y en el del ordenamiento político-social. En el texto de *La Comunidad Organizada* es donde se expresan repetidamente las coincidencias en el plano ético-moral frente a la época histórica que se está viviendo. En ella encontramos tres ideas que configurarán al peronismo: la de una comunidad orgánicamente ordenada, la consecuente idea del equilibrio social como respuesta a crisis de valores producto de la vigente idea normativa de una sociedad hobbesiana y la de la preeminencia de la idea de justicia. Se trata de instaurar una política que ya no presuponga la igualdad como algo dado gracias a la Ley, sino como algo que debe ser realizado. Se hace manifiesta la necesidad de la justicia social; ello implica un cambio dentro del orden vigente, expresado en la intervención del Estado, y en el reconocimiento que la sociedad es el ámbito de las diferencias, no de la igualdad legal. Encontramos estos principios en la encíclica *Rerum Novarum*. Justicia social, intervención del Estado en la cuestión social y organización de los trabajadores en defensa de sus derechos son los tres temas en los cuales podemos sintetizar las coincidencias del peronismo con la doctrina social de la Iglesia.

**Palabras clave:** doctrina social de la iglesia - peronismo - comunidad organizada - cuestión social - *Rerum novarum*.





**Perón and the Church.  
A conflict in the configuration of the Social Status**

*Héctor Muzzopappa*

**Abstract.** The coincidences with the social doctrine of the Church can be found, in our opinion, on two levels: in that of ethical-moral values and in that of political-social ordering. In the text of the Organized Community is where the coincidences are expressed repeatedly in the ethical-moral plane against the historical era that is being lived. In it we find three ideas that will shape Peronism: that of an organically organized community, the consequent idea of social equilibrium as a response to a crisis of values as a result of the current normative idea of a Hobbesian society and that of the preeminence of the idea of justice. It is about establishing a policy that no longer presupposes equality as something given thanks to the Law, but as something that must be carried out. The need for social justice becomes manifest; This implies a change within the current order, expressed in the intervention of the State, and in the recognition that society is the scope of the differences, not of legal equality. We find these principles in the encyclical *Rerum Novarum*. Social justice, State intervention in the social issue and organization of workers in defense of their rights are the three themes in which we can synthesize the coincidences of Peronism with the social doctrine of the Church.

**Keywords:** social doctrine of the church - Peronism - organized community - social issue - *Rerum novarum*.



# **TRADUCCIONES**



**Daniel Rops**

**Jésus en son temps.  
Introduction, pp. 26-29**

*Traducción de Enrique Puchet*

**El Testimonio De San Pablo**

Entre los 27 escritos del Nuevo Testamento, si bien todos nos enseñan la doctrina de Jesús, algunos no ayudan a conocer al personaje histórico. San Pedro, san Juan y san Santiago apenas si aluden en sus epístolas a la vida humana de su maestro, sin duda por estarle muy cerca ellos y sus destinatarios; lo esencial lo daban por sabido. Aparte los 4 Evangelios, base de todo estudio sobre Jesús, no hay otros documentos sobre él que *Hechos de los apóstoles* y las *Epístolas* de san Pablo, textos cuya importancia es tanto mayor por ser notablemente antiguos.

*Hechos* es obra del evangelista Lucas, quien debió concluirla hacia el año 63 (hay una alusión al primer cautiverio de Pablo, que tuvo lugar entonces). El propósito del libro no es contar la vida de Jesús. Encontramos, sin embargo, numerosas referencias que nos son conocidas por otras fuentes: que el nombre de su madre era María, que se lo llamaba “el de Nazaret”; que fue bautizado por Juan Bautista, que estuvo rodeado por doce discípulos, que obró muchos milagros, que fue traicionado por Judas, que se eligió un delincuente para concederle gracia en su lugar, que sufrió su Pasión bajo Poncio Pilato, fue crucificado y, resucitado, después de aparecérselos a unos cuantos, ascendió al cielo. Tal es, esquemáticamente, la trama del Evangelio<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Se ha observado muchas veces que existen grandes diferencias de estilo entre los Evangelios y los Hechos. Las palabras luminosas y creadoras del maestro parecen desdibujarse en boca de los discípulos. Las palabras de Esteban, Pedro, Felipe son hermosas, pero no tienen el brillo admirable, único, que permite reconocer la enseñanza directa de Cristo. Hay en esto una curiosa pero indiscutible prueba para quienes gustan del estilo de un texto: lo que da al Evangelio su belleza es, incuestionablemente, el ser el eco de las palabras del Maestro.

Es posible establecer una análoga “vida de Jesús” utilizando las *Epístolas* de san Pablo, especialmente las que dirigió a los Gálatas, a los Corintios, a los Hebreos y a los Romanos. Y san Pablo es un testigo muy cercano a Jesús. En el momento de la crucifixión, tiene alrededor de veinte años. Es un “hebreo auténtico”. Aunque nacido en la Diáspora, en Tarso, ciudad greco-romana de Cilicia, donde se cruzan múltiples rutas e influencias, es un creyente que sigue las enseñanzas de los Fariseos y, cuando se entera del proceso y muerte de Jesús, aprueba lo hecho por sus verdugos. Algo más tarde, en Jerusalén, asiste satisfecho a la lapidación del primer mártir, Esteban. Y se sabe que, vencido por la luz, echado a tierra en el camino de Damasco, se incorpora alrededor del año 35 a la comunidad cristiana, a la que aporta su extraordinaria inteligencia y el ardor de un alma indomable. Durante 7 años, vive en reatamiento en Damasco y luego en Tarso. En el 42, Bernabé, apóstol, lo asocia a su misión de Antioquía. Misionero, trasmitiendo su fe a través de extensos viajes, muere en Roma de mano de verdugo, en el 66 o el 67.

Durante sus andanzas y para que perdure el efecto de su palabra, san Pablo envía a diversas iglesias cartas que contienen su enseñanza. Sólo dos de ellas son cuestionadas por la crítica más severa (*II Tes* y *Ef*); de las otras, nadie duda de la autoría del Apóstol de los Gentiles. Estas “epístolas” son casi todas verdaderas cartas, es decir, no únicamente mensajes pastorales como los que componen hoy los obispos. Cada una responde a una circunstancia, responde a una necesidad, se vincula con un incidente determinado. Muchas dan la impresión de haber sido redactadas con apresuramiento; no son tanto obras literarias como instrumentos de acción. Su intención no es hacer conocer la vida de Jesús. Los auditores conocían lo esencial. De eso debía hablar en sus discursos; él mismo alude a su catequesis oral (*I Cor 2, 2*, y *Gal 3, 1*), en la que narra la vida de Jesús. El propósito de las Cartas es trascendente, moral y teológico. El Cristo que enseña es el que habita el alma de los santos: “Ya no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí”. Quiere reunirse con el Maestro por la interioridad, por la experiencia mística, más allá de lo humano.

Esto hace más significativo que el testimonio de Pablo se superponga exactamente al de los evangelistas. A través de Pablo, vemos a Jesús, “verdaderamente hombre” y “nacido de mujer”, descendiente de Abraham por la tribu de Judá y la familia de David, con “hermanos” –uno de nombre Santiago–, viviendo pobre y humilde en medio de sus discípulos (aparecen nombrados Pedro y Juan), apareciendo transfigurado a algunos de los suyos, instituyendo la Eucaristía, orando agónico en vísperas de su muerte; alguien que padece bajo Herodes y Pilato, crucificado a las puertas de la ciudad, resucitando al tercer día y, al fin, ascendiendo

al cielo. Más que la exactitud de los hechos evocados esquemáticamente, lo que impresiona en las Epístolas es la veracidad del retrato: el hombre que nos presentan es exactamente el del Evangelio; y, por otra parte, ¿cómo podría haber sido de otro modo si Pablo hablaba ante auditorios donde había personas que conocieron a Jesús y todos habían recibido el testimonio inmediato de los Apóstoles? Sin embargo, Pablo mismo no lo había visto “según la carne” –lo ha dicho expresamente: durante la Pasión, no se encontraba en Jerusalén. ¿De dónde le venía, entonces, ese conocimiento? Disponía, sin duda, de algunos de esos “memorandos” que utilizan los misioneros. Había oído hablar de Jesús en Jerusalén a testigos de su gloria y de su muerte y, luego, en Antioquía, a Bernabé, uno de los Apóstoles, del que fue adjunto y cuyo sobrino, Marcos, se volverá su íntimo colaborador.

Una cosa es cierta: el Jesús que aparece en las cartas paulinas escritas menos de treinta años después de la Crucifixión es exactamente el mismo que el Jesús del Evangelio. Las fuentes podían ser diferentes: la personalidad de Cristo es tan verdadera y tan vigorosa, que se la encuentra por todas partes.

*Recibido: 03/05/2019*  
*Aceptado: 30/06/2019*





**Daniel Rops**

**Jésus en son temps.  
Introduction, pp. 26-29**

*Traducción de Enrique Puchet*

**Resumen,** Se traducen tres páginas de la Introducción de la obra sobre Jesús y su tiempo, relativas al testimonio de san Pablo. El autor encuentra una total similitud en la presentación de la figura histórica de Jesús en *Hechos* y en las Cartas de Pablo.

*Palabras clave:* historia de Jesús - Pablo de Tarso - *Hechos de los Apóstoles* - Lucas - Marcos.



**Daniel Rops**

**Jésus en son temps.  
Introduction, pp. 26-29**

*Translation of Enrique Puchet*

**Abstract**, Three pages of the Introduction of the work on Jesus and his time, related to the testimony of St. Paul, are translated. The author finds a total similarity in the presentation of the historical figure of Jesus in *Acts* and in the Letters of Paul.

**Keywords**: story of Jesus - Paul of Tarsus - *Acts of the Apostles* - Luke - Mark.



# **RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS**



JOAO DUNS ESCOTO, *Tratado do primeiro princípio*, tradução do latim e nótula introdutória por Mario Santiago de Carvalho, Lisboa, Edições 70, 1998, 143 pp.

El *Tratado sobre el primer principio* de EEscoto es una obra central no sólo suya, sino de toda la escolástica medieval. A pesar de su brevedad, en densos párrafos articula un tratado metafísico sobre la existencia y atributos de Dios que sirvió de guía a toda una línea de pensamiento durante siglos. Sus argumentos han sido repetidos en numerosos tratados y en diversos idiomas. Sin embargo la obra ha contado con muy pocas traducciones a lenguas modernas. Es posible que la dificultad técnica del texto haya disuadido de presentar una escueta traducción, por lo cual han sido preferidas las paráfrasis más didácticas de los manuales. Pero nada sustituye, definitivamente, al texto original. Este ha sido el criterio del Prof. Carvalho, quien acometió la ardua tarea de darnos una pulcra versión portuguesa de la obra. A pesar del tiempo transcurrido, su labor merece un comentario.

El traductor, medievalista especializado en la filosofía del siglo XIII, reúne las condiciones que garantizan el éxito de la empresa. Todos los que hemos incursionado en la escolástica medieval sabemos que para traducir correctamente a un autor no basta con conocimientos generales, o con alguna especialización, que suele ser la lectura de Tomás de Aquino. Es notable cómo se ha distorsionado el pensamiento de otros escolásticos al ser leídos (o traducidos) en perspectiva tomista, por intérpretes bienintencionados pero no bien preparados. Este riesgo no lo corre Carvalho, y lo demuestra cumplidamente en la Introducción, donde ofrece las necesarias claves de lectura y justifica las opciones de su versión.

Carvalho señala que la traducción ha implicado opciones hermenéuticas que deben ser explicitadas. Coincido con él en que las dos mayores dificultades para traducir el latín escotista al castellano actual son el constante uso del raciocinio elíptico y alto tecnicismo que abarca casi todas las palabras significativas. Esto quiere decir que nos e puede traducir Escoto “palabra a palabra” ni mucho menos atenerse al sentido del diccionario. Hay que reconstruir su pensamiento en la lengua moderna de que se trate. Por eso Carvalho propone, a mi parecer con mucho acierto, un “Glosario latino-portugués” donde el lector puede apreciar en qué sentido estricto usa Escoto una palabra latina y cómo se ha vertido. Este Glosario, como la introducción, revelan el profundo conocimiento de la filosofía escotista que posee el traductor. También nos informa que ha debido recurrir a neologismos y paráfrasis, puesto que de hecho, el mismo Escoto introduce sentidos nuevos. Pongamos un solo

ejemplo para ilustrar esto. Escoto hace una amplia y matizada exposición del concepto aristotélico de causalidad, que es expuesto en forma mucho más simple por otros escolásticos (como Tomás de Aquino). Esto se debe a que el Sutil hace constantemente un completo análisis lógico de las combinaciones entre los modos ontológicos. Carvalho nos pone un ejemplo paradigmático del estilo escotista: “aliqua est effectibilis, ergo aliqua effectiva” (p. 38), frase que contiene un raciocinio elíptico, neologismos y tecnicismos propios, y cuya traducción literal daría un lamentable resultado.

Finalmente, debo señalar que comparto plenamente el criterio del traductor en cuanto a su cometido: una traducción debe decir aquello que diría el original si hoy fuese escrito por el autor en nuestro idioma; esto, naturalmente sin descuidar la terminología filosófica de la época (siglos XIII y XIV) y su rigor. Esta propuesta se cumple plenamente en la traducción ofrecida por Carvalho que, pese a la dificultad teórica del contenido, resulta de agradable lectura. En especial, no se complica el texto con corchetes, paréntesis o intromisiones tipográficas para señalar los añadidos de sentido, ya que, como se ha dicho, el traductor no ha usado el criterio de traducir “palabra a palabra”. Y aunque en algún caso no se respeta la puntuación del original, el resultado es óptimo para la lectura en portugués, ya que quedan bien diferenciados los inicios y finales de cada argumentación.

Cierra el libro una bibliografía básica que resulta de utilidad para los lectores no especializados. De este modo, el libro se constituye en un valioso auxiliar didáctico, facilitando el acceso a una de las obras más relevantes de la metafísica occidental.

*Celina A. Lértora Mendoza*



# **DOCUMENTOS**



**Educación para la Paz en un mundo Multirreligioso  
-Una perspectiva cristiana-**

**Pontificio Consejo para el Dialogo Interreligioso  
Consejo Mundial de Iglesias**

**Traducción con google traductor, por Gabriel Arriola, 23 Mayo 2019**

**Preámbulo**

“Bienaventurados los pacificadores, porque serán llamados hijos de Dios” (Mateo 5: 9). Este llamado a ser pacificadores, ofrecido a todos los discípulos de Jesucristo, es un privilegio, una vocación y un desafío. Su ubicación clave como parte de la apertura del Sermón de Cristo en El monte destaca su naturaleza fundamental.

La urgencia y universalidad de la llamada a los seguidores de todas las religiones y tradiciones espirituales para ser pacificadores en nuestro mundo es incuestionable. Hay varios factores que contribuyen a la violencia de hoy: la mala gobernanza, la corrupción, el auge de sectarismo, secularismo militante, nacionalismo exclusivo y los movimientos populistas, la dominación regional y las desigualdades de la economía global. Un aspecto particular de la mayoría de los conflictos contemporáneos es la aparente y en ocasiones dramática asociación entre violencia y religión. En varias regiones de nuestro mundo, la religión es manipulada y mal utilizada para justificar el conflicto, la agresión y el asesinato deliberado de seres humanos. Sin embargo, la esencia de la verdadera religión es promover la paz: la religión auténtica no forma parte del problema pero es parte de la solución.

Conscientes de esto, y de la responsabilidad moral de los cristianos, adherentes de otras religiones, y todas las personas de buena voluntad para trabajar unidos para responder a esta realidad, el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso

(PCDI) y la Oficina de Diálogo y Cooperación Interreligiosos del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) ha producido este documento, que subraya el papel vital que la educación puede desempeñar en el fomento de una cultura de paz. Aprovechando los recursos que tenemos en común como representantes de diversas tradiciones cristianas, este documento pretende hacer una contribución constructiva a la pacificación a través de la educación en nuestro mundo multirreligioso.

La educación para la paz se vuelve imperativa en nuestro contexto actual, que se caracteriza por la pérdida de vidas humanas, la destrucción de viviendas, propiedades e infraestructura, la inmigración y la crisis de refugiados, el impacto sobre el medio ambiente, la traumatización de generaciones enteras, y el uso de recursos finitos para alimentar el almacenamiento de armas a costa de la educación y el desarrollo. Nuestra tarea adquiere mayor importancia en el contexto de la creciente visibilidad de la violencia en los medios de comunicación, lo que podría incitar al miedo y al odio.

El propósito de este documento es alentar a las iglesias y las organizaciones Cristianas para reflexionar sobre las raíces estructurales de lo que ha llevado a la ruptura de la paz en el mundo, y sus propias prácticas y prioridades actuales en relación con la educación y la pacificación. Al mismo tiempo, se espera que el documento puede ayudar a una conversación más amplia sobre educación para la paz que involucra a seguidores de otras religiones, así como actores sociales y políticos en nuestro mundo multirreligioso, teniendo en cuenta los específicos contextos históricos y culturales.

### **Una base cristiana para la educación para la paz.**

**1. Cristo es nuestra paz** (cf. Efesios 2:14). El enlace entre Jesús Cristo y la paz están en el corazón de la fe cristiana; y esto se refleja en su nacimiento, muerte en la cruz y resurrección y en el envío del Espíritu Santo. El nacimiento de Cristo está marcado por una divina proclamación de la paz (cf. Lucas 2:14). La palabra primaria y el regalo del Señor resucitado a sus discípulos es la paz (cf. Lucas 24:36; Juan 20:21). Es un regalo único: -"No doy como el mundo da" (Juan 14:27) - porque elimina el mal y la violencia de raíz.

**2. Como beneficiarios del don de paz de Cristo, sus discípulos son llamados a ser artesanos de la paz.** Jesús, el Príncipe de la Paz, envía a sus discípulos como dadores de paz: "Cuando entres en una casa, di: "Paz a esta casa" (Lucas 10: 5).

Incluso ante la violencia, caminaba el camino de la no violencia hasta el final. Además, impidió a sus discípulos que usen la violencia para llevar adelante su misión (cf. Lucas 9: 54-55), o para protegerlo en el momento de su propio arresto (cf. Mateo 26:52). Proclamar la paz es anunciar a Cristo que es “Nuestra paz”. Un signo importante del Espíritu que se da a los discípulos para marcar la vida de la Iglesia es “paz” (cf. Gálatas 5:22), y esa paz debe gobernar en sus corazones para permitirles cumplir su llamado como un solo cuerpo (cf. Colosenses 3:15).

**3. La paz está intrínsecamente vinculada a la justicia**, porque “la justicia y la paz se besarán” (Salmo 85:10) y al derecho de todas las personas a tener los recursos para una vida digna. La palabra Hebrea “Shalom”, que subyace a la visión bíblica de la paz, habla de la armonía y el florecimiento de toda la creación. Eso nos dice que la paz con Dios, la paz dentro de uno mismo, la paz con otros, y la paz con la creación están todos interrelacionados. Así como un acto de la violencia empañó la primera creación (cf. Génesis 4: 8), la presencia de la paz y la sabiduría son una marca de la nueva creación (cf. Isaías 11: 6ss).

**4. El aprecio y la valoración de la educación** son intrínsecos a la tradición y la práctica Cristiana, y deben gran parte de su significado a la tradición de la sabiduría bíblica. La importancia del propio papel de enseñanza autorizada de Jesús fue notada por sus contemporáneos (cf. Mateo 7:29; Marcos 1:22). Su uso de las parábolas como herramienta de enseñanza primaria demostró su disposición a tomar en serio los contextos de vida y las situaciones de aquellos a quienes se dirigía. La palabra “discípulo”, que es un término clave del Nuevo Testamento para los seguidores de Jesús, enfatiza su papel como “aprendices”.

**5. La paz**, también entendida como la restauración de las relaciones correctas, pone de manifiesto los **vínculos fundamentales entre el pecado, el perdón y la reconciliación**. Tal comprensión de la paz en la tradición cristiana encuentra su origen y centro en la cruz y la resurrección de Cristo y su expresión continua en la vida de la Iglesia, en particular en el bautismo y la Eucaristía (cf. Efesios 2: 14-18). Reconocer el papel preeminente de la gracia en el ministerio de reconciliación es un recordatorio constante de la necesidad de que los cristianos sean autocríticos y honestos acerca de nuestras fallas como pacificadores en muchos momentos de la historia de la humanidad.

**6. La pacificación implica prestar atención tanto al pasado como al futuro.** La fe cristiana afirma la necesidad de honrar y sanar los recuerdos del pasado, cuan-

do sea necesario, a través del perdón. La experiencia de Cristo del sufrimiento, la muerte y la resurrección puede desafiarlos a una forma diferente de vivir, al reconciliarnos con Dios y con los demás. “Mientras éramos enemigos, nos reconciamos con Dios a través de la muerte de su Hijo” (Romanos 5:10). Las enseñanzas de Jesús también subrayan la importancia de la justicia restaurativa (cf. Lucas 18: 18). La reparación de las quejas del pasado debe ir de la mano con el cuidado del futuro. Dicha atención requiere un compromiso serio con los procesos educativos apropiados para los jóvenes, y una voluntad de asegurar que el futuro no repita los errores del pasado y el presente.

**7. La fe Cristiana en el Dios Trino** enseña que las personas divinas son realmente distintas, pero relacionadas entre sí. Esto puede inspirar la construcción de la paz en un mundo multirreligioso. La analogía de la comunión trinitaria proporciona un patrón para el compromiso cristiano con los seguidores de otras religiones de una manera que puede unir tanto la comunión como la particularidad. En la Santísima Trinidad, una “familia” de tres personas, hay unidad en la naturaleza y distinción en las personas. Esta “familia divina” no está cerrada sobre sí misma, sino que está abierta a la comunión. Dios desea incorporarnos a esta realidad de comunión. Somos una sola familia humana, y Dios nos llama a entendernos a nosotros mismos como interrelacionados e interconectados y nos estimula a vivir en solidaridad y amor mutuo y a trabajar por la reconciliación y la paz.

## **Pasos prácticos hacia la construcción de la paz a través de la educación**

La educación para la paz en un mundo multirreligioso es un proceso que debe incluir todas las edades y todos los sectores de la sociedad. Algunos de los siguientes pasos se relacionan con los niños, otros con los jóvenes y otros con los adultos.

### **1. El derecho a una educación adecuada para el mundo contemporáneo**

Un principio fundamental de la construcción de la paz es el derecho de todos los niños, tanto niños como niñas, a recibir el tipo de educación que los capacitará adecuadamente para contribuir como adultos responsables en nuestro mundo contemporáneo. Esto significa que la educación para los niños debe incluir la exploración de las ciencias naturales y sociales, las humanidades, así como el compromiso práctico con la tecnología moderna. La educación religiosa es importante, pero los sistemas que se centran única o principalmente en el aprendizaje y la práctica religiosos, en exclusión o en detrimento de un plan de estudios más amplio, son un abuso de los

derechos del niño. La educación en la que el plan de estudios para niños o niñas está limitado religiosamente por motivos de género también es un abuso. Sin embargo, a la inversa, puede haber contextos en los que se ofrece poco espacio para los valores morales y humanos en la educación, y en tales situaciones la voz de las comunidades religiosas se vuelve imperativa.

## **2. Educación Holística**

La educación debe ayudar a desarrollar toda la personalidad y, por lo tanto, debe incluir dimensiones físicas, intelectuales, morales, sociales y espirituales (cf. Lucas 2:52). La familia tiene un rol primordial en la educación holística, que es importante para preparar a una persona para que se convierta en una persona saludable que pueda contribuir a una sociedad saludable. Sin embargo, esto debe complementarse gradualmente con un marco más amplio que continúe siendo holístico pero que también prepare al niño para participar de manera constructiva con la sociedad en general, de una manera que respete las diferencias culturales, religiosas y políticas. Los sistemas educativos deben ofrecer oportunidades para fomentar la pluralidad de la sociedad y permitir el encuentro efectivo entre diferentes grupos y comunidades. Las familias en las que los miembros provienen de diferentes orígenes religiosos, étnicos, geográficos o culturales tienen desafíos particulares que cumplir y oportunidades únicas para ofrecer. Los programas educativos deben estar dirigidos al desarrollo integral de la persona humana y al fortalecimiento del respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales, incluido el derecho a la libertad de religión.

## **3. Educación para los seres humanos, creados a imagen de Dios**

El principio teológico de que los seres humanos se crean a imagen y semejanza de Dios (cf. Génesis 1: 27) necesita informar metodologías y prácticas educativas. Para los cristianos, este principio constituye la base para afirmar la dignidad y el valor inherentes de los seres humanos. Por lo tanto, los niños y los jóvenes, como receptores de educación, deben ser tratados con el debido respeto y dignidad. No hay lugar para la violencia en la educación. En este sentido, el castigo corporal de los niños no puede ser aceptable. Además, el castigo de los niños en cualquier forma que sea perjudicial para su salud y desarrollo contraviene su dignidad y derechos. El abuso físico, sexual o emocional de niños y jóvenes también fomenta un clima en el que la violencia se considera aceptable o normal. Por su comportamiento hacia los niños a su cargo, los maestros son llamados a ser un ejemplo creíble de caminar

juntos en la construcción de la paz y de fomentar el respeto mutuo entre las personas y las comunidades.

#### **4. El modelo de Jesús como maestro**

Como maestro que fue llamado “Rabí” (ver Marcos 9: 5; Mateo 26:49; Juan 1:38, 3:26), Jesucristo mismo proporciona un modelo único para los educadores. Su cuidado atento y el amoroso acompañamiento de aquellos con quienes se comprometió fue una característica notable de su ministerio. Participó en el diálogo con aquellos a quienes enseñaba, a menudo haciendo preguntas en lugar de simplemente darles respuestas. Atento a los contextos de sus oyentes, su método característico de enseñar en parábolas los invitó a participar activamente en su propio aprendizaje. Tal método de aprendizaje inductivo es particularmente importante hoy en día, especialmente en contextos de aprendizaje en los que la cultura a veces ha inhibido el cuestionamiento de los niños y de otros que reciben educación. Todos deben estar equipados con las herramientas que permiten el pensamiento crítico y el uso de la razón. La educación para la paz debe incluir el uso de la sabiduría popular, parábolas, adivinanzas e historias que fomenten tales procesos. Los métodos no-libros y las fuentes de educación, como el arte, la música, los deportes, también pueden enriquecer y mejorar la humanidad. La importancia que se le da a la “sabiduría” dentro de las Escrituras cristianas es un recordatorio de que la educación implica el entrelazamiento de la mente, el cuerpo y el espíritu y es más que la simple adquisición de hechos.

#### **5. Aprendizaje permanente y aprendizaje de todos**

Enseñar necesariamente incluye escuchar y aprender. Un reconocimiento de que todos tenemos cosas que aprender es una importante salvaguardia para garantizar que la educación siempre incluya una dimensión de apertura, que es esencial para la construcción de la paz. Aquellos que son designados como líderes religiosos deben adoptar y fomentar una cultura en la que se afirme y se celebre el aprendizaje continuo a lo largo de la vida. La relación entre la enseñanza, la autoridad y la construcción de la paz es compleja. Los líderes también necesitan ser aprendices. Es importante recordar que Jesús señaló a un niño como aquel de quien sus discípulos deberían aprender (cf. Marcos 10:15). La educación debe convertirse en un proceso inclusivo, afirmando especialmente los roles de las mujeres y los niños. A este respecto, el papel del diálogo de la vida en los encuentros interreligiosos, que ofrece más posibilidades de aprendizaje mutuo e inclusivo, debe ser reconocido.



## **6. Paz y poder**

En la revelación bíblica, la paz es mucho más que la simple ausencia de guerra. Se caracteriza por el florecimiento de toda vida y relaciones correctas. Los cristianos afirman que existe una conexión intrínseca entre la paz, la justicia y la reconciliación. Dado que el abuso de poder a menudo está en el centro de los conflictos, la desigualdad y la discriminación, la educación para la paz debe incluir el compromiso con la cuestión del poder. La construcción de la paz en el contexto de la violencia y los conflictos implica hablar la verdad al poder, por medios no violentos, en solidaridad con los que no tienen voz. Estamos llamados a decir la verdad en amor (cf. Efesios 4:15). La educación debe ayudar a formar las nociones de liderazgo y poder en términos de humildad y servicio (cf. Marcos 10:45), alentando actitudes autocríticas y perdón, promoviendo la colaboración y ayudando a prevenir y superar la arrogancia. Las metodologías educativas deben fomentar la colaboración y la competencia sana.

## **7. Aprender, proteger y afirmar “lo otro”**

La educación debe alentar una visión positiva de los seres humanos que son diferentes de nosotros en cuanto a origen étnico o religión y que a menudo se los denomina el “otro” (cf. Mateo 7:12). Debe abordarse cualquier insuficiencia e inexactitud en la presentación de otras religiones, o comunidades minoritarias, en situaciones en las que los miembros de un grupo religioso o étnico particular controlen los sistemas educativos y los planes de estudio. Tal sesgo en contra de las minorías puede afectar no solo el currículo para la educación religiosa sino también el currículo para otras materias, como la historia y la literatura. Puede fomentar la percepción de que los miembros de la “otra” comunidad no son ciudadanos de una nación de manera plena o igual, o que no han contribuido a la construcción de la nación. Es esencial que, en todos los países, aprender sobre la fe y la experiencia de esos otros regularmente forme parte de la educación, idealmente de una manera que permita a estos otros contribuir al proceso. Es esencial, para evitar la distorsión o la invisibilidad, que los libros de texto que se utilizan para enseñar sobre la fe y la historia de las comunidades religiosas minoritarias estén escritos, o al menos estén revisados, por representantes de las comunidades mismas. Además, los miembros de todas las comunidades religiosas necesitan una sólida formación en su propia tradición religiosa, así como una buena información sobre los demás, como fondo para el diálogo. Cuando se aprende sobre su propia tradición religiosa, las personas deben hacerlo de una manera que no fomente la arrogancia.

## **8. Uso de los medios de comunicación en la educación para la paz.**

“La verdad te hará libre” (Juan 8:32). La comunicación es parte del plan de Dios para guiar a los seres humanos hacia el reconocimiento de la verdad y la afirmación de la libertad y la fraternidad universal. El uso negativo de las tecnologías de la información y la comunicación para promover la discordia y el conflicto es bien conocido. En esta era de la comunicación masiva, es importante, por lo tanto, hacer un uso positivo de las redes sociales y otros medios de comunicación como instrumentos de educación para la paz, teniendo en cuenta las necesidades y aspectos prácticos locales. Esto es vital para contrarrestar la propagación de “noticias falsas”. En este sentido, es importante crear programas educativos destinados a desarrollar habilidades para identificar y combatir el flagelo de la información sesgada y sin fundamento, así como las narrativas xenófobas.

## **9. Aprendiendo de y con nuestras escrituras**

Para los adultos, así como para los niños y los jóvenes, la necesidad de un compromiso serio con sus respectivas Escrituras es una herramienta importante en la educación para la paz. Sin embargo, debe reconocerse que hay textos en las Escrituras de la mayoría de las religiones del mundo, incluidas las Escrituras cristianas, que pueden, y con frecuencia se han interpretado, tolerar o fomentar la discriminación y la violencia. En tales contextos, la educación para la paz debe fomentar la reflexión crítica sobre textos difíciles y ayudar a repensar los patrones y las prácticas de interpretación, alentando un enfoque holístico y positivo de las Escrituras. El compromiso con las Escrituras debe ir más allá de repetir y memorizar textos particulares, e involucrar a lidiar con las herramientas que la propia tradición religiosa ha desarrollado como medio de interpretación. Sin Jesús y los evangelios, no somos cristianos. Por lo tanto, la primacía de los evangelios dentro del canon cristiano, y la necesidad de leer otras partes de las Escrituras a la luz de los evangelios, es un importante principio interpretativo para los cristianos. Otras religiones tienen sus propios criterios para interpretar textos. Como cristianos, debemos compartir nuestros esfuerzos en la interpretación bíblica tanto con otros cristianos como con los seguidores de otras religiones. También podemos aprender de las formas en que otros interpretan sus textos sagrados. El método reciente de “Razonamiento de las Escrituras” es un escenario en el que ocurre este aprendizaje compartido.

## **10. Adoración, espiritualidad y educación para la paz**

La adoración y la espiritualidad son medios importantes de educación para la paz debido a su naturaleza didáctica y transformadora. La adoración pública ofrece muchas oportunidades para avanzar en la causa de la construcción de la paz, y sin embargo, la historia reciente nos ha enseñado que también puede ser un potencial impulsor de conflictos. La adoración moldea consciente o inconscientemente la actitud y el comportamiento del creyente. Ciertos pasajes de las Escrituras, textos religiosos, reflexiones, predicaciones y oraciones pueden ayudar a construir la paz o llevar a sentimientos de hostilidad y tensión. La oración genuina nos permite ser más conscientes de nuestros propios defectos, nuestra necesidad de gracia y de conversión. De este modo, puede convertirse en un antídoto contra el fundamentalismo y la violencia instigada por la religión, y puede transformar los corazones de piedra en corazones de carne (cf. Ezequiel 36:26). A la inversa, la relación entre la construcción de la paz y el potencial de reconciliación de la Eucaristía debe ser explorada. La limpieza, purificación y remodelación de los recuerdos, y su reorientación hacia el marco más amplio del diseño de Dios para la humanidad, es el núcleo de nuestra comunión con Cristo en la adoración. El compartir la paz, que es una parte integral de la liturgia eucarística, ofrece un símbolo visible y poderoso de paz y reconciliación. Al final de la liturgia, somos enviados a compartir con otros la paz que hemos experimentado a través de nuestra adoración. La espiritualidad es “el arte de la transfiguración”. Es un proceso que comienza con la transformación personal y luego se extiende a la reconciliación de toda la humanidad y la curación de la tierra. A través de nuestro diálogo con Dios, comenzamos a expresar nuestra esperanza por “un nuevo cielo y una nueva tierra” (Apocalipsis 21: 1). De esta manera, sentamos las bases de un mundo pacífico.

## **11. Prevención y reconciliación**

Para que la educación para la paz sea efectiva, debe estar dirigida a prevenir la violencia y fomentar la reconciliación. Los programas que incluyen decir la verdad y la curación de la memoria han demostrado ser especialmente eficaces en este sentido. La educación para la paz que se centra en la curación puede permitir que las víctimas de la violencia superen los traumas físicos, psicológicos y emocionales y luego se conviertan en reconciliadores. El Cristo crucificado y resucitado que lleva las marcas de la cruz pero que tiene la promesa de una Nueva Creación, llama a sus seguidores a convertirse, después de su ejemplo, en embajadores de la reconciliación (cf. 2 Corintios 5: 18-20).

## **12. Integración del desarrollo y perspectivas ecológicas**

La paz está relacionada con el desarrollo sostenible y la integridad de la creación. El contexto actual de desigualdad y “globalización de la indiferencia” es una grave amenaza para la paz. Por lo tanto, la educación para la paz debe integrar perspectivas de desarrollo y ecológicas que tengan como objetivo erradicar la pobreza y la injusticia, proteger el medio ambiente, garantizar el desarrollo de cada persona y de toda la persona, y fomentar la armonía y la estabilidad de toda la creación. La crisis ecológica de hoy es una crisis del ego, que es profundamente perjudicial para la paz y el bienestar de todos. La amenaza que representa el cambio climático para la tierra, “nuestra casa común”, nos invita a incluir el compromiso ecológico como un aspecto integral de la educación para la paz. Es necesario introducir programas educativos que promuevan una forma nueva e interconectada de pensar acerca de nuestras relaciones con lo divino, lo humano y la naturaleza. Dicha educación puede tener lugar en una variedad de entornos: familias, escuelas, comunidades religiosas, lugares de trabajo y los medios de comunicación.

### **Recomendaciones**

El Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso y la Oficina para el Diálogo y la Cooperación Interreligiosa del Consejo Mundial de Iglesias, ofrecen este documento para la reflexión en oración a las Iglesias, las instituciones educativas cristianas y los organismos confesionales y ecuménicos nacionales y regionales, recomienda a todos ellos:

Estudien el documento y reflexione sobre los métodos de educación para la paz que pueden ser efectivos y relevantes para el contexto, que pueden implementarse ecuménicamente o, cuando sea posible, interreligiosos, teniendo en cuenta factores étnicos, religiosos, culturales e intergeneracionales.

Desarrollen recursos educativos y planes de estudio que se centren no solo en la promoción del conocimiento, las actitudes y los valores esenciales para la pacificación, sino también en el desarrollo de habilidades y la buena voluntad para traducirlos en acciones concretas y prácticas de comportamiento. Mejorar la capacidad de cambio de comportamiento es esencial para la educación para la paz. Debe incluir elementos de prevención y la resolución pacífica de conflictos.

Identifiquen socios potenciales con los que se puedan desarrollar herramientas educativas creativas, interactivas y centradas en el alumno para distintos niveles: familia, comunidades religiosas, instituciones educativas y la sociedad en general. Tales herramientas deberían prestar atención tanto a los medios tradicionales de construcción de la paz como a los medios modernos, como Internet y las redes sociales, para combatir la violencia y cultivar la paz.

Examinen y desafíen los factores estructurales pasados y presentes que han contribuido a la violencia en sociedades específicas o entre diferentes pueblos, y desarrollar un enfoque integrado de la educación para la paz, teniendo en cuenta cómo las cuestiones relacionadas con la religión, la economía, la política, el género, y la cultura y la ecología siembran semillas de violencia y conflicto.

Alienten a las instituciones cristianas de aprendizaje y a las agencias eclesásticas, especialmente a aquellas que ofrecen programas catequéticos para niños y jóvenes, a integrar los elementos de educación para la paz en la formación espiritual y humana.

Auditen cómo los elementos de la vida religiosa, incluidos el compromiso con las Escrituras, el culto público, la oración y la liturgia, pueden contribuir a fomentar la solidaridad humana para una sociedad más justa y pacífica.

Soliciten a los cristianos de las circunscripciones de todo el mundo que estudien en oración el documento “Testimonio cristiano en un mundo de pluralismo religioso: Recomendaciones sobre la práctica del testimonio” para superar las disputas relacionadas con conflictos sobre la comprensión de misión, conversión y proselitismo. Es importante reconocer que la desunión cristiana escandaliza al mundo, dificulta el testimonio común y daña la causa de la construcción de la paz.

Recuerden las historias de vida de personas extraordinarias que han luchado ecuménicamente e interreligiosamente con cuestiones de justicia, paz y bienestar ecológico. Es importante aprender cómo esas personas han podido compartir una visión ética común sobre la paz y la justicia mientras están profundamente enraizadas en sus respectivas identidades cristianas y religiosas.

Pidan a los gobiernos que den forma a la educación de manera que promueva y priorice la paz como un medio para fortalecer los derechos humanos fundamentales

y salvaguardar la dignidad de todos, disipar la injusticia y la discriminación, respetar las diferencias legítimas y permitir una mayor apertura al otro.

Oren juntos por la causa de la paz. La oración despierta nuestra conciencia, expulsa los temores internos, sana las heridas, desarma a los violentos, derriba los muros de la enemistad, facilita el perdón y el perdón, provoca la reconciliación, abre los corazones al llanto del sufrimiento, nos impulsa a erradicar los pecados sociales, nos permite ver a todos como nuestro hermano o hermana, y nos transforma para ser pacificadores.

Publicado en Roma, el 21 de mayo de 2019

## Los autores

### **Juan Francisco Franck**

Es Doctor en Filosofía por la Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein) y Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Cursó también estudios de postdoctorado en la Universidad de Friburgo (Suiza) y realizó estancias de investigación en Estados Unidos, Italia y España. Es investigador en el Instituto de Filosofía de la Universidad Austral (Argentina), donde fue co-director del proyecto “Determinismo e Indeterminismo: De las Ciencias a la Filosofía” (2013-2015) y del proyecto “El cerebro y la persona” (2016-2018). Es también co-editor del Diccionario Interdisciplinar Austral. Enseña Filosofía Moderna en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina), donde también desarrolla tareas de investigación. Fue Director del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo (2009-2014).

### **Celina A. Lértora Mendoza**

Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid, y en Teología por la Pontificia Universidad Comillas. Investigadora del CONICET, Es autora de diversas publicaciones sobre historia de las ideas y de la teología; miembro de la Comisión Académica del *Anuario de Historia de la Iglesia* (Navarra). Secretaria Académica de ISER.

### **Héctor Muzzopappa**

Es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús.. Ha sido Director del Departamento de Humanidades y Artes (1998-2014) y Director del Instituto de Cultura de la Unla (2014-2016). Es profesor de Teoría Política I y II; ha dictado Filosofía Política en la USAL e Historia de la Educación, Estética y Filosofía moderna en la UNLa y Seminarios en Doctorado de Filosofía de la UNLa. Es investigador del Centro de Investigaciones Históricas de la UNLa. Ha publicado trabajos sobre Filosofía Política, Historia de la Educación e Historia de las Ideas Argentinas.

### **Enrique Puchet**

Nació en 1928, uruguayo, ha desarrollado una larga carrera docente en los niveles medio y terciario de su país. Simultáneamente, ha publicado artículos encuadrados en la disciplina Filosofía de la Educación. Otorga valor a la tarea de dar a conocer versiones en español, en la misma medida en que considera que los textos filosóficos deben llegar al gran público culto no especializado.

### **Dulce María Santiago**

Nació en Buenos Aires, Argentina el 4 de octubre de 1959. Estudió la carrera de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica Argentina, donde se recibió de profesora y licenciada. Es Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina (2006). Es Docente –Profesora Titular– en la misma Universidad y en la Universidad Nacional Santo Tomás de Aquino: investigadora sobre Pensamiento Latinoamericano en la UNS (Universidad Nacional del Sur); especializada en temas culturales latinoamericanos sobre los que participó en numerosos congresos y publicó artículos. Publicó *El problema de la cultura* (2009) y numerosos capítulos de libros colectivos. Ha recibido las siguientes distinciones: 1ª Premio en Investigación en el Concurso “Fe y Cultura” de la diócesis de San Miguel (2007); ç Mención del Instituto de Integración del Saber de la Pontificia Universidad Católica Argentina por el proyecto de Investigación sobre “Ideas en torno al Bicentenario” (2007); Primer Premio del mismo Instituto por el libro colectivo *Cultura del diálogo e inclusión social, oportunidad para una Argentina bicentenario* (2009). Dictó un curso en La Habana (Cuba) para comunicadores sociales sobre *Antropología filosófica y cultural* (2011) y numerosas conferencias y cursos sobre Pensamiento y Cultura Latinoamericana.



## Normas para autores

### I. Envío

Los trabajos podrán estar escritos en castellano, portugués, italiano, francés o inglés, y serán enviados por correo electrónico, en archivo .doc, a la dirección de ISER: iser.1968@yahoo.com.ar.

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG.

Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

Asimismo, los autores facilitarán en otro archivo un breve *curriculum vitae* con el nombre de la institución donde trabajan y su situación profesional actual, que no exceda los 7 renglones.

### II. Presentación

Los artículos que no se ajusten a estas normas no serán considerados para su publicación.

#### II.1 Artículos

Los artículos, originales e inéditos, tendrán una extensión máxima de 30 hojas (DIN A-4), utilizando tipos Times New Roman 11, a espacio simple, incluyendo las notas en Times New Roman 10, gráficos, cuadros e ilustraciones.

El **título** irá centrado en mayúscula minúscula, negrita. El Nombre completo del autor a la derecha.

Los **subtítulos** en negrita Mayúscula minúscula a la izquierda.

El **cuerpo del texto** irá dejando una línea después del título/subtítulo o epígrafe.

El texto se escribirá **sin sangrías** a la izquierda. No se usarán tabuladores ni automáticos para las enumeraciones. El número de nota debe ponerse **antes** del signo puntuación.

Las **citas** se pondrán “entre comillas”, y las ‘citas dentro de las citas’. No se usarán comillas francesas. Las citas de más de tres renglones deben ir separadas del cuerpo del texto, con una sangría de un cm a la izquierda. En todos los casos, se requiere que la cita sea en el mismo idioma del texto principal y que se incluya en nota a pie el texto en idioma o lengua original.

La *itálica* se usará sólo para las palabras extranjeras, aun cuando pertenezcan al vocabulario técnico.

Para destacar una palabra o frase se usará **negrita**, procurando no abusar de estos destaques.

Las **rayas** (–) sirven para introducir una aclaración que, según la RAE, “supone un aislamiento mayor con respecto al texto en el que se insertan que los que se escriben entre comas, pero menor que los que se escriben entre paréntesis”, y deben ir —**pegadas**— (sin espacio) a la primera y última palabra de la oración que separan. Los **guiones**, en cambio, (-) se usarán para separar fechas: “1070-1072”; para crear sustantivos compuestos ocasionales: “ciudad-estado”; para vincular palabras que formen un concepto: “ser-para-sí”; para separar el prefijo de su base con el fin de hacer hincapié en el valor semántico de la partícula: “re-presentación”, etc. En otras lenguas, como el portugués por ejemplo, para respetar los casos gramaticales que así lo exigen: “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

## II.2 Citas y referencias bibliográficas

Las referencias a obras citadas aparecerán sólo a pie de página y deben numerarse correlativamente. El artículo **no llevará una bibliografía** completa al final ni dentro de una nota a pie de página. En las notas a pie también se incluirán los comentarios o aclaraciones al texto que el autor crea pertinentes y oportunas.

El conjunto de las notas de cada artículo no excederá la quinta parte de la extensión total del artículo.

### II.3 Modelo de citaciones

**Libro:** Nombre completo y Apellido del autor, *Título*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita. Cuando la autoría del texto referenciado corresponda a más de tres personas, se escribirá el apellido de la primera seguido de “*et al.*”

**Capítulo de libro:** Nombre completo y Apellido del autor, “Título de capítulo”, Nombre completo y Apellido del coordinador, director o editor, *Título del libro*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita

**Artículo:** Nombre completo y Apellido del autor, “Título del artículo”, Nombre de la Revista, tomo o volumen, número, año, p inicial y p. final **la primera vez**, con indicación de las específicas mencionadas.

En caso de repetirse alguna cita, se debe indicar: Apellido del autor, ob. cit., pp. En caso de que hubiera más de una obra del mismo autor, la segunda mención sólo debe contener las primeras palabras del título de la obra si éste es largo, seguidas de la o las páginas citadas.

En caso de que la cita se repita en la nota siguiente, y siempre que se trate de páginas diferentes, sólo indicar “*ibíd.*, pp.”. En caso de que sea la misma página o páginas de la cita anterior, solo indicar “*ibíd.*”.

Cuando la ciudad de edición tuviera traducción al idioma del artículo, se prefiere esta forma. Por ejemplo, “*Florença*” (para el portugués) se prefieren a “*Firenze*”. Esta traducción no debe trasladarse al nombre de la editorial o de una institución. Así, por ejemplo, “*Leuven University Press*” **no** debe ser modificado por “*Louvain University Press*”.

Las citas de documentos inéditos se harán por el catálogo del repositorio al que pertenecen. Lo mismo para mapas, dibujos, fotos y otros documentos que se ubican por catálogos. En general: *Título del documento*, Nombre del archivo y el lugar de localización (fondo, serie, legajo, expediente, etc.), indicando entre paréntesis la abreviatura del repositorio que se utilizará en las citas siguientes.

### **III. Otras secciones**

Además de artículos, la revista publicará las siguientes categorías de trabajo. Las indicaciones de presentación son las mismas que para los artículos.

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.

- **Varia:** artículos interdisciplinarios: igual extensión que los artículos.

- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas a la temática de la revista y de ISER Comprende:

a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.

b) Eventos académicos internacionales en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.

c) Otras noticias que el autor considere de interés para la revista, cuya publicación será evaluada por los editores. Máximo 500 palabras.

- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras

- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).

- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos históricos o contemporáneos de interés para la temática de la revista.** Seguirán las normativas generales para transcripciones y ediciones críticas de manuscritos.

## ÍNDICE

**Artículos***Celina A. Lértora Mendoza*

Las historias de Eusebio y Rufino: temporalidad sagrada y justificación política 7

Resumen 21

Abstract 23

*Juan F. Franck*

La recuperación del argumento del regreso, o círculo sólido, en Rosmini 25

Resumen 33

Abstract 35

*Dulce María Santiago*

El lenguaje como relación ética en Levinas 37

Resumen 47

Abstract 49

*Héctor Muzzopappa*

Perón y la Iglesia. Un conflicto en la configuración del Estado Social 51

Resumen 63

Abstract 65

**Traducciones** 67*Enrique Puchet*Daniel Rops. *Jésus en son temps*. Introduction, pp. 26-29 69

Resumen 73

Abstract 75

**Reseñas bibliográficas** 77*Celina A. Lértora Mendoza*Joao Duns Escoto, *Tratado do primeiro princípio* 79**Documentos** 81

Educación para la paz 83

**Los autores** 95

