

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

TOMO XV, N° 31

AÑO 1978: 1er. semestre

JOSE CUBAS 3543 • 1419 BUENOS AIRES • REP. ARGENTINA

TEOLOGÍA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 — 1419 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA
Tomo XV, N° 31 AÑO 1978: 1er. semestre

SUMARIO

<i>Ricardo Ferrara:</i> El ministerio sapiencial de la filosofía y la teología especulativa	5
<i>Juan Carlos Leardi:</i> Recuperación de la Teología de la vida espiritual. Ia. parte	25
<i>Jorge Mejía:</i> Una nueva Cristología “latinoamericana” . . .	61
Estatutos y Plan de estudios de la Facultad de Teología . .	77
Crónica de la Facultad	94

EL MINISTERIO SAPIENCIAL DE LA FILOSOFIA Y LA TEOLOGIA ESPECULATIVA

“El principio de la sabiduría es el *deseo de aprender como un niño (paidetas epithymía)* procurarse este aprendizaje es ya amar a la sabiduría; amarla es guardar sus preceptos; guardarlos es asegurarse la incorruptibilidad y ésta nos acerca a Dios. Por tanto, el *deseo de la sabiduría lleva al Reino*” (Sabid. 6, 17-20).

“Si no os volvéis como *niños (paidía)* no entraréis en el *Reino de los cielos*” (Mat. 18,3).

La presente exposición consta de tres partes convergentes, pero de carácter distinto. La primera parte es una *meditación especulativa* que ensaya remontarse a los *principios* que fundamentan nuestro tema: “una fe que *sabe* entender”, “un entendimiento que *sabe* creer”. La segunda parte expone las *normas presentes* de la Iglesia sobre la formación filosófica y teológica de los seminaristas. La tercera parte plantea el problema de los *modelos* que pueden ejemplificar aquellos principios y normas. El conjunto de la exposición tiende a atribuir a la sabiduría filosófica y teológica una función ministerial para la edificación del Pueblo de Dios.

I.— PRINCIPIOS: DEL DESEO DE SABER A LA SABIDURIA DE CREER

0. Metodología

El *objetivo* de esta meditación es penetrar especulativamente los conceptos de “creer” “entender” “saber”, integrándolos en la síntesis ternaria: “*fides sapiens intelligere*”, “*intellectus sapiens crede-*

Este artículo reproduce, con algunas modificaciones, la ponencia presentada en la Semana de Teología consagrada a “El ministerio teológico en la Iglesia”, organizada por el Instituto Teológico del Uruguay en su décimo aniversario (1 al 5 de marzo de 1977).

re". La *inspiración* de esta meditación se remonta, a través de la tradición agustiniana y tomista, a la tradición sapiencial de la Biblia misma. Pero la *metodología* dialéctico-especulativa adoptada tiene mucho que ver con "los tres momentos de todo concepto o verdad"¹ de la lógica hegeliana y con el problema del principio del saber. Aquí tendremos que limitarnos a mostrar cómo aplicamos aquellos supuestos en nuestra meditación presente.

0.1 *Los tres momentos del concepto o verdad*

La tradición de las tres vías del conocimiento *analógico* ha sido modificada en la teoría hegeliana del concepto por razones que ahora no es posible abordar². Digamos solamente que Hegel ha dejado intacta la noción kantiana del intelecto (*Verstand*) tratando de superarla con la razón dialéctica y *especulativa* dentro de una metodología muy original, en la que puede verse un ensayo de aproximación al método de la analogía. En esta perspectiva presentamos los tres momentos del método hegeliano: el momento "abstracto" o disociador del intelecto (*Verstand*), el momento "dialéctico" de la razón negativa, el momento "especulativo" de la razón positiva³.

a) El primer momento de todo concepto o verdad es el momento abstracto del intelecto disociador y univocante, que se limita a aislar y fijar las nociones sin percibir su mutua implicación y analogía⁴. Ejemplifiquémoslo con algunas de las nociones que emplearemos en nuestra meditación: "creer" "entender". Así es legítimo definir al creer como "*adherir a una persona singular*" y al entender como "*captar o constatar un sentido o noción universal*" y, en consecuen-

1 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 79, *Anmerkung*, ed. Nicolin-Pöggeler p.102. En adelante abreviaremos: *Enz.* 79 A.

2 Provisoriamente puede consultarse B. Lakebrink *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen 1968; J. Cruz Cruz (prólogo a su traducción de W. Röd. *La filosofía dialéctica moderna*, Pamplona 1977 pp.11-39). En dos palabras, podría decirse que, mientras el pensamiento antiguo resolvía a la "ratio" en el "intellectus", el racionalismo moderno ha resuelto al "intellectus" en la "ratio". Aquí reside la principal diferencia entre la "analéctica" tomista y la "dialéctica" hegeliana. No obstante, pensamos que no se hace justicia a Hegel cuando se reduce su método a la "dialéctica", olvidando que ésta es sólo un momento del método hegeliano, que desemboca en el resultado positivo del método "especulativo". Ver *Enz.* (82 A 1), p. 103.

3 El pasaje clásico se halla en *Enz.* 79-82: "... El pensar en cuanto intelecto (*Verstand*) se aferra a las definiciones fijas y a sus diferencias frente a otras... El momento *dialéctico* es la propia autosupresión de tales definiciones finitas y su transitar a sus opuestos... Lo especulativo o *positivamente-racional* comprende la unidad de las definiciones en su oposición, esto es, lo *afirmativo* que está contenido en su disolución y transitar".

4 Este suele ser el punto de vista del *ideólogo* y del *pragmático* a quienes no interesan los conceptos por sí mismos sino para manipularlos operativamente para otros fines. Así, paradójicamente, el que piensa "abstractamente" no es el especulativo o el filósofo sino el pragmático y el ideólogo, esto es el retórico.

cia, también es legítimo *oponer* el creer al entender diciendo que “la fe *singulariza* al Principio, mientras que la filosofía lo *universaliza*”. Tales definiciones y oposiciones son legítimas mientras no se las erija en absolutos, en supuestos fijos y unívocos, de lo contrario ellas se vuelven abstracciones tal vez operativas pero no plenamente verdaderas. Porque también legítimamente cabe objetar que la fe es adhesión a una Persona que es también Logos *universal* y Verdad Primera, y que la filosofía puede desembocar en un Principio subsistente y *personal*. La posibilidad de estas objeciones muestra la necesidad de no detenerse en aquel momento del “intelecto” (Verstand) abstracto⁵.

b) El momento propiamente *dialéctico* o *negativamente* racional denuncia esas abstracciones del intelecto disociador (Verstad), pero se reduce a “transitar” de una noción a su opuesta, en un juego binario donde una de ellas es puesta como dominante o “esencial” (universal abstracto), mientras que la otra es puesta como dominada o “inesencial” (particular)⁶. De esta manera el momento dialéctico está constituido por un equilibrio inestable, que necesariamente lleva a su *superación* la cual se produce cuando la razón percibe que la noción que “parecía” dominante lo era sólo por disimular a otra noción superior la cual, al ser la “verdad” de la anterior, pasa ahora a dominarla. Este juego de “apariencias” y “verdad” es el rasgo típico de la dialéctica. Lo veremos en los dos primeros momentos de nuestra meditación, al desarrollar *la dialéctica del “deseo” y de la “fe”*.

c) El momento *especulativo* o *positivamente* racional desimplica o desenvuelve el *resultado positivo* implicado en los momentos opuestos y abstractos del intelecto disociador y de la razón dialéctica⁷. Es-

5 En nuestra exposición a este momento no lo vamos a desarrollar aparte sino que lo incluiremos en el momento dialéctico.

6 Lo que aquí decimos se captará cuando desarrollemos la dialéctica del “deseo” y la dialéctica de la “fe”. Si formalizamos a “universal abstracto” con (U), a “particular” con (P) y a la desigualdad dialéctica (esencial-inesencial, dominante-dominado) con el signo (>), entonces podríamos gráficamente presentar así estas dos dialécticas:

DIALECTICA DEL DESEO (U)

Deseo de ciencia (>)
 Ciencia del deseo (>)
 Audacia de saber (>)
 Fe en la audacia (<)
 supresión del deseo (“eros” e “hybris”)

DIALECTICA DE LA FE (P)

Audacia de creer (<)
 La Fe somete a la razón (>)
 La Razón somete a la fe (>)
 supresión y comienzo de la sabiduría (temor - amor)

7 “La dialéctica tiene un resultado *positivo*, porque ella tiene un contenido *determinado*, o porque su resultado verdaderamente no es la *Nada vacía y abstracta* sino la negación de *ciertas determinaciones* que están contenidas en el resultado, precisamente porque este es resultado y no una Nada inmediata” (Enz. 82, A, 1). La dialéctica no es negación indefinida (“nada pura”) sino negación determinada, que así se *acaba* en un resultado positivo, que es comprendido en el momento “especulativo”.

te resultado positivo es el *universal-concreto* (Begriff) cuyas parcializaciones eran el universal-abstracto “dominante” y el particular “dominado” del momento dialéctico. En nuestra meditación ésto se advertirá al final de la dialéctica de la “fe”, cuando la oposición entre el universal-abstracto de la “inteligencia ilustrada” y la particularidad de la “fe” sectaria quede superada en el universal-concreto de la *sabiduría del Pueblo de Dios*, en una fe que *sabe* entender y una inteligencia que *sabe* creer. Aquí el juego binario de la dialéctica queda superado en el juego *ternario* de lo especulativo: inteligencia y fe pierden su oposición abstracta, implicándose mutuamente en la común participación de la *sabiduría mediadora*⁸.

Esta sabiduría mediadora no es todavía “visión del Principio en sí mismo” la cual anularía tanto la oscuridad de la fe cuanto la tensión del deseo: en aquella sabiduría la dialéctica del deseo y de la fe quedan superadas pero a la vez asumidas. Pero referida a Aquel que es “Camino, Verdad y Vida”, esta sabiduría es ella misma “camino” que lleva a la “Verdad y Vida” consumadas donde se saciará todo deseo y donde la fe se transformará en “visión del Principio en sí mismo”.

Lo último nos permite entrever dónde *termina* nuestra meditación dialéctico-especulativa. Pero ahora interesa más el *iniciarla*, lo cual nos lleva al problema del comienzo o del principio.

0.2 El principio del saber

Más que de “comienzos” preferimos hablar de “*principios*”⁹ del saber, y proponemos hablar de *tres tipos* de “principios”, de los cuales en nuestra meditación elegiremos el último tipo. Expuestos en forma descendente, estos “principios” son:

a) un principio *teologal* que es la “verdad” de todo principio y que, en teología cristiana se llama *Dios Padre*, principio de toda procepción y emanación vital, tanto en el seno de la Trinidad cuanto en la exterioridad de los seres creados. Ese principio, en “teología” hegeliana se llama “Idea absoluta”, unidad de Vida y Espiritu (*Enz.*

⁸ Podríamos gráficamente anticipar la síntesis especulativa de la sabiduría, “universal-concreto” o “singular” (S), del siguiente modo:

LOGICA ESPECULATIVA DE LA SABIDURIA (S)

La fe que *busca* entender.
 El entender que *busca* creer.
 El creer que *sabe* entender.
 El entender que *sabe* creer.

⁹ Las ciencias empíricas se ocupan de “comienzos”, el saber se ocupa de “principios”. Ver St. Breton, *Du principe. L'organisation contemporaine du pensable*, París. 1971 pp. 17-35

& 236, cf. 216s y 223s), y en “teología” aristotélica es el “Entender del Entender” (*Metaf.* XII, 7) que es “el principio del principio” (*Anal. Post.* II, 19).

b) un principio *metafísico y trascendental*, que tiene la “forma” de principio y que, en metafísica clásica es el ser inmanente y trascendente a los entes, principio del orden trascendental y predicamental; o bien, en “lógica” hegeliana, es el “ser inmediato e indeterminado” (*Enz.* & 86).

c) un principio *fenomenológico*, que tiene la “apariencia” de principio y que es el *hombre* mismo en sus conocimientos y deseos “naturales”, *inmediatos* y a la vez *universales*. La inmediatez (deseo *natural*) y la universalidad (*todos los hombres*) queda puesta de manifiesto en aquellos clásicos adagios como “*todos los hombres naturalmente desean saber, ser felices, etc.*”.

En nuestra meditación dialéctica partiremos de un principio fenomenológico de inspiración aristotélica y tomista: “*todos los hombres naturalmente desean saber*”¹⁰. Dado que este “deseo de saber” puede revestir diversas formas, partiremos de su forma más *ingenua, infantil y “aparente”* para elevarnos progresivamente, a través de una dialéctica de apariencia y verdad, a su forma más verdadera, al deseo de conocer a Dios en la *ingenuidad “segunda” de la fe*, que es la sabiduría de “*volverse como niños*”.

1. La dialéctica del deseo

Sus dos momentos fundamentales son los que ha distinguido desde antiguo la tradición filosófica en el deseo o “*appetitus*”: el que hunde al hombre en lo más bajo de la sensibilidad, (“*eros*”, “*concupiscibilis*”) y el que lo eleva a los confines del espíritu: (“*hybris*”, “*irascibilis*”). En cada momento advertiremos dos figuras de la conciencia que se invierten dialécticamente.

A) Del deseo de saber a la ciencia del deseo

1.1 El deseo de saber en la conciencia infantil

El “deseo” es aquí el *universal abstracto y dominante*, el indefinido que no conoce límites, que lo quiere todo, *aquí y ahora*. El “sa-

10 En este contexto aristotélico, “saber” (*epistème, scientia*) no es cualquier conocimiento sino el conocimiento perfecto de la cosa por su causa. Por eso, el conocer la cosa por sus efectos o indicios, lejos de colmar el deseo de “saber”, no hace sino despertarlo. Por ello, al conocer a Dios sólo por sus efectos, se suscita el deseo de “verlo” o sea, de conocerlo por sí mismo. Tal es el sentido del famoso “*Desiderium naturale videndi Deum*” (cf. S. Tomás, *Summa* I q. 12 a. 1 corp.), J. Laporta, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d’Aquin*, Paris, 1965.

ber” se recubre de esa forma indefinida del deseo *infantil*: se trata de saber cualquier cosa indiferentemente, de preguntar “¿por qué?” a cualquier cosa, sin detenerse a meditar las respuestas. No encontramos aquí el agustiniano “*Deum et animam scire cupio*” (*Soliloquios*, I, 2, 7): a este no desear saber sino de Dios y de su imagen, este deseo infantil lo considera un deseo *particular* entre tantos otros; es incapaz de reconocerlo como el “verdadero” deseo de saber, el universal concreto del deseo.

1.2 *La ciencia del deseo*

El psicoanálisis, erigido en ciencia del deseo, ahora se apresura a deshacer la aparente universalidad del deseo infantil de saber. Este deseo infantil es un mero *particular*, una de las tantas apariencias o disfraces con que se encubre y disimula la “libido”, la cual es el único deseo universal, lo único que desean naturalmente todos los hombres. Así toda la realidad humana queda *reducida* a la *ciencia* del deseo. Porque la ciencia del deseo no sólo *conoce* sino que pretende *dominar* por medio de un conocimiento: conocer la “libido” es ya dominarla de algún modo.

B) *De la audacia de saber a la fe en la audacia de ser como Dios*

1.3 *La audacia de saber (Sapere aude!).*

Al pretender dominar toda la realidad humana, la ciencia del deseo parecía elevarse por encima del deseo mismo. Y efectivamente ella se ha elevado por encima de la “libido”, es decir del “*appetitus concupiscibilis*”. Pero si ella ensaya *dominar* el deseo, ella no lo logra en cuanto ciencia sino en cuanto deseo, es decir, en cuanto se ha elevado a un nuevo deseo, el “*irascibilis*” o la “*hybris*” que se *disfranza de ciencia*. Lo que el psicoanálisis dice al oído en la intimidad, es lo que la Ilustración proclamaba sobre los techos en el siglo XVII: *sapere aude!* ¡*atrévete* a saber lo que no ves, o más bien, lo que no quieres ver! Pero lo que ni la Ilustración en su vago deísmo se atrevía a proclamar, lo hará en el siglo XIX la osada proclama del existencialismo ateo: ¡*atrévete* a matar a Dios y podrás *ser como Dios!* Matándolo quedarás solo y aislado en el mundo pero serás *dueño de tu libertad*; matarás al *hombrecillo* de la fe y la moral, pero darás vida al *superhombre*, al “*homo absconditus*” que es el “*deus absconditus*” o el “*Dios del futuro*”, el único que no puede amenazar tu libertad. ¡Abandona la pusilánime teoría y entrégate a la praxis creadora y saborearás el ser como Dios!

1.4 *La fe en la audacia de ser como Dios*

Así lo que *aparentaba* ser audacia de *saber* ha llegado a dejar el saber a sus espaldas, y ha venido a parar en una “fe”, en un creer en la audacia de ser como Dios. Este existencialismo ateo es fe porque *no es ciencia de lo que es sino promesa de lo que no es ni se ve sino que sólo será o “deberá ser”* (el superhombre ‘el *deus absconditus*). Ahora bien, apuntar a lo que no es ni se ve, no solo no es acto de *ciencia*, sino que tampoco es acto del *deseo*, llámese éste “éros” o “hýbris”, porque es apuntar a lo espiritual. Por eso es acto de fe. Así hemos dejado a nuestras espaldas la esfera sensible del deseo y hemos entrado en la esfera espiritual de la fe.

2. *La dialéctica de la fe.*

En la esfera dialéctica anterior la noción dominante era el *universal-abstracto* del deseo indefinido. En la esfera dialéctica de la fe, la noción dominante será la del *particular* que se erige contra el universal. Esta característica no le compete a la fe en su “verdad” especulativa sino *sólo en su “apariciencia” “dialéctica”*. En su “verdad” especulativa, la fe dice relación al universal-concreto de la *persona*, al “*singular*” que sintetiza al “universal-abstracto” y al “particular.” Esta reivindicación del “singular” y de la “persona” permitirá a los existencialismos y personalismos cristianos, superar la fe abstracta del idealismo subjetivo. Este último habla mucho de la “fe”, pero ésta dice sólo referencia un “ideal” que no es sino “debe ser”, un indefinido, un universal-abstracto que no es persona singular, a la cual pueda confiar mi propia persona. En cambio el personalismo cristiano ha sabido subrayar que la fe es acto personal por el que confío mi persona a otra *persona* (“credo in Deum Patrem...et in Filium...et in Spiritum sanctum”) y jamás a un *mero* universal-abstracto, llámese “Deber” “Género humano” “Ideal”, etc. Pero en su “verdad” especulativa la fe adhiere a una persona *divina* que tampoco es un mero “particular” sino que en ella subsiste toda perfección trascendental, siendo ella misma el Ser, la Verdad y la Bondad subsistentes.

Ahora bien, cuando la fe no es concebida en esta “verdad” especulativa, puede ella dar origen a una dialéctica peculiar. *Esta dialéctica acaece cuando la fe es concebida como “particular” en pugna con el “universal”*. Así la “fe” ha presentado en la historia varias apariciencias dialécticas, que pasaremos a considerar.

2.1 *¡Atrévete a creer!*

Los existencialismos cristianos han sabido rescatar el valor de la fe de Abrahám, nuestro padre en la fe, frente a interpretaciones defor-

mantes como la de Hegel. ¡*Atrévete* a creer! En efecto, la audacia de la fe se eleva no sólo sobre todo deseo sensible, sino también sobre lo *meramente* “moral y razonable”. La fe no es mera virtud moral sino teologal, su “medida” trasciende lo meramente “moral y razonable”. Pero a esta trascendencia, algunos de aquellos existencialismos la han concebido en forma *dialéctica*, como *negación* de lo moral y razonable, apartándose así de la tradición según la cual la “oscuridad” de la fe es compatible con una evidencia moral de la obligación o necesidad de creer y con una cierta inteligencia del sentido de los misterios abrazados por la fe. A diferencia de esta tradición, aquellos existencialismos proclaman: ¡*atrévete* a creer sin ninguna evidencia! ¡*prescinde* de toda referencia a un sentido universal y cree solamente “en virtud de tu calidad de *Individuo*”!¹¹. Así este audaz salto al vacío tiene un punto sólido desde donde cobra impulso —*el individuo*—, pero puede quedar reducido a un mero “salto mortale”, a una pirueta por la que el hombre vuelve a quedar en el mismo punto de partida, en su individualidad finita y solitaria.

2.2 *La fe sectaria en guerra contra el “sentido” y la inteligencia*

Esta fe que rehusa el sentido *universal* y se aísla en lo *particular*, cuando se vuelve hacia la Persona divina, se vuelve incapaz de reconocer en ella al Logos, al universal-concreto. Dios es así una persona *particular*, el Dios del fiel, el dios de una tribu, un pueblo o nación particular, no el Dios universal, el Creador de todo y el Padre de todos los hombres. Con estos trazos en modo alguno aludimos a la fe del Antiguo Testamento para la cual el innominado “Dios de los Padres” o el nominado “Yavé” es a la vez el Dios universal, el Creador de todas las cosas, que en el mundo semita lleva el nombre de “El”: no fué necesario aguardar al exilio y al fracaso de las teologías políticas nacionalistas, para que el pueblo del Antiguo Testamento tomase conciencia de adherir a un Dios universal, amante de la sabiduría internacional¹².

Pero cuando y donde esa conciencia se oscureció, la “fe” se encerró en su *particularidad* y se volvió sectaria. Al renunciar al Logos, renunció también al diálogo y no pudo encontrar otra salida que la *guerra*, el *domino* y el *exterminio*: guerra contra los falsos dioses, guerra contra las astucias y falsos compromisos de los “sabios” gue-

11 S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement* (trad. P. H. Tisseau) París, 1946, pp.85s., 96 s.

12 No encontramos en la Biblia la disociación gnóstica entre el Dios creador y el Dios de la promesa o el “Dios del futuro”. No sólo el Elohista, sino también el Yavista (Gen. 33,20) concibe al “Dios de los padres” como “El”, el Creador de todo. Pero en el Elohista, Yavé es menos arbitrario y más moral, no es nacionalista y ama a la sabiduría internacional. Cf. H. Cazelles, en *La notion biblique de Dieu*, Louvain, 1976, pp.77s.

rra contra la sabiduría misma, reducida también a secta, a partido opuesto. Así esta “fe” se volvió *terrorismo e inquisición*.

2.3 La “secta ilustrada” en guerra contra la fe

Como reacción, la “secta ilustrada” emprende a su vez la guerra contra la fe, guerra que en un primer momento es guerra de *independencia* pero en un segundo momento se convierte en guerra *imperialista*, al invertirse los papeles: ahora la fe es lo particular, lo “privatizado”, lo “positivo” que debe ser sometido al dominio *universal* de la “Razón”. Y así al “oscurantismo” de la fe, sigue el *despotismo* de la “Ilustración”, que se vuelve terrorismo intelectual, guillotina o paredón de fusilamiento. Otras veces este despotismo tomará la apariencia amable del Amo que tolera al criado (la religión) mientras su hijo (el pueblo) pase por la infancia inevitable de la religiosidad, pero que lo despedirá sin más contemplaciones cuando el hijo llegue a la edad adulta de la “Razón”.

2.4 La pérdida de la sabiduría

En esa guerra contra la fe, la “Razón ilustrada” ha obtenido una victoria a lo Pirro, al perder lo más valioso: la sabiduría. En guerra contra la fe, la filosofía se ha tornado *positivismo* que sólo entiende de cosas finitas, fácticas y empíricas. Al perder a la Sabiduría también ha perdido al Logos, para convertirse en una *Babel* donde proliferan los lenguajes más disparatados, donde nadie entiende a nadie, donde sólo existen códigos para iniciados en sectas que se desprecian mutuamente, donde *no hay más principios* y reinan solamente o bien las ideologías de las sociedades *opresivas*, donde ya es imposible dar un juicio sobre nada, porque no hay principios desde donde juzgar. En una palabra, se ha perdido la sabiduría que es “juzgar desde una causa o principio más alto o altísimo” (S. Tomas, *Summa* I q. 1 a 7 c.).

2.5 El principio de la sabiduría

Los *particularismos* de la “fe” y de la “Ilustración”, al entrar en guerra, no sólo se han anulado mutuamente sino que han dejado como resultado el *terror* y la *pérdida de la sabiduría*. Pero este resultado negativo puede invertirse en un resultado positivo. La experiencia del terror puede históricamente hallarse en la base de una conversión a la sabiduría, y así podríamos entender en forma un tanto acomodaticia el dicho sapiencial: “el comienzo de la sabiduría es el temor del Señor”¹³. Pero en la raíz y en la cima de toda auténtica

¹³ *Proverbios* 1,7. El “temor del Señor” no es el miedo al amo o al tirano, sino piedad filial y religiosa hacia Dios, respeto por su poder el cual aniquila el temor a todo otro poder que no sea el poder de Dios.

conversión tiene que hallarse el amor. Y en el principio de la sabiduría se halla el *amor* y el *deseo de aprender como niños*. Así lo proclama la Sabiduría inspirada: "... fácilmente la contemplan los que la *aman*, y la encuentran los que la *buscan*... porque su *comienzo más firme es el deseo de aprender como niños (paideias epithymia)*; *buscar este aprendizaje es amarla*, amarla es guardar sus preceptos, guardarlos es asegurarse la incorruptibilidad y ésta nos acerca a Dios. Por tanto, el *deseo de la sabiduría lleva al Reino* (de Dios)" (Sabiduría 6, 12, 17-19).

¿Retornamos al punto de partida, al infantil deseo de saber? En modo alguno, porque hemos dejado atrás el comienzo "aparente" y nos hemos elevado al comienzo "verdadero". No hemos retornado al deseo de saber cualquier cosa sino al deseo de saber el Principio, y de acercarnos a Dios y entrar en su Reino. Ciertamente que no entraremos en su Reino si no nos "volvemos *como niños* (paidia)". Pero esta infancia que nos lleva al reino no es una infancia literal sino la *infancia "segunda" de la fe y sabiduría* del Pueblo de Dios que retorna de la guerra entre "Cristiandad" e "Ilustración", superando por la sabiduría la oposición dialéctica entre "fe" e "inteligencia".

3. La síntesis especulativa de la Sabiduría

El momento "especulativo" recoge el resultado positivo de la "dialéctica" precedente y lo desarrolla o desenvuelve, mostrando que la verdad se encuentra, no en los aspectos aislados y opuestos en el momento dialéctico, sino en la mutua implicación y participación de aquellos en la figura mediadora de la sabiduría, "amada y contemplada, buscada y encontrada". Ahora se trata de restablecer las figuras que hemos dejado atrás, no en su apariencia dialéctica sino en su verdad especulativa. Y se trata de comenzar por aquellas figuras que dejamos inmediatamente atrás: la fe en guerra con la inteligencia, la inteligencia en guerra contra la fe. La verdad de estas figuras la encontraremos en otras que nos vienen de la mas genuina tradición cristiana y *católica*, esto es, universal.

3.1 La fe que busca entender (fides quaerens intellectum)

La Fe es adhesión y entrega de la persona humana a la Persona divina. Pero la Persona divina no es un particular entre otros particulares sino un universal-concreto, el Logos y la Verdad Primera con la que comulga la inteligencia del creyente. A esto llega necesariamente la Fe, desde el momento en que para ella Dios no es un mero dios particular o nacional sino el Dios universal, el Creador y Padre de todo. Dado este paso, la Fe tiene que salir inevitablemente al encuen-

tro de la sabiduría filosófica. “En la exigencia del Dios de Israel de ser el único Dios a quien pertenecen *todos los hombres*, queda teológicamente fundado el hecho que la Fe cristiana haya tenido que afrontar el *interrogante filosófico acerca de la verdadera naturaleza de Dios* y hasta hoy haya tenido que hablar de ello y responder por ello”¹⁴. Y este es también el fundamento teológico que explica por qué “el cristianismo primitivo se haya decidido por el Dios de los filósofos contra los dioses de las otras religiones... La elección significaba una *opción por el Logos* contra toda clase de mito”¹⁵. De aquí al “*fides quaerens intellectum*” de toda la tradición patristica y escolástica y del magisterio de la Iglesia (Vaticano I s.3 cap. 4, DS 3016), el proceso se ha desarrollado con toda lógica. Y la iniciativa ha partido de la fe misma, desde sus exigencias intrínsecas y no como alianza táctica con un rival peligroso. No es el temor sino el amor quien ha movido a la Fe a salir al encuentro de la inteligencia: “*¡intellectum valde ama!*”.

3.2 La inteligencia que busca creer (*intellectus quaerens fidem*)

A su vez la inteligencia busca a la Fe y le formula sus interrogantes, la busca sin pretender aniquilarla por la guerra, la busca sin saltar irrazonablemente el vacío en una pirueta que la hará volver a donde se encontraba antes. La inteligencia avanza, progresa y amplía sus horizontes cuando ella se halla en búsqueda de la “*credentitas fidei*”, cuando mediante la “*cogitatio praecedens fidem*” ella desemboca en lo razonable, prudente y obligatorio del libre y sobrenatural gesto de la Fe. Las etiquetas podrán cambiar: a la vieja “*apolo-gética*” habrá que remozarla o sustituirla con una “*filosofía de la religión cristiana*” que, sin pretender ser edificante, no olvide la tarea de “*entender la salvación*” del hombre¹⁶. Esta tarea no puede ser indefinidamente postergada por una inteligencia que se halla en búsqueda de la sabiduría. Porque, como dice muy bien nuestro dicho criollo: “*aquel que se salva sabe, y el que no, no sabe nada*”.

3.3 La fe que sabe entender (*fides sapiens intelligere*)

“*Buscar*” (*quaerere*) es la tarea, pero no toda la tarea. Hay un ardid que puede desnaturalizar todo el sentido de la búsqueda: el

14 W. Pannenberg, en *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1971, p. 309.

15 J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, (trad. J. Dominguez Villar) Salamanca 1970, p.110.

16 cf. B.Welte, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg 1966.

complacerse en la búsqueda por la búsqueda misma, el cuestionar por cuestionar, el quedarse en caminos que son puros caminos, sin acceder a Aquel que es “el Camino que es *Verdad y Vida*” (Juan 14,6). “En Cristo se hallan escondidos todos los tesoros de la *sabiduría* y de la *ciencia*” (Colos. 2,3). En Cristo contemplamos a la Sabiduría amada y encontramos a la Sabiduría buscada (cf. Sabid. 6,12). En el misterio de Cristo crucificado, resucitado y exaltado a la diestra del Padre, por quien *todo* fué hecho y que vendrá a juzgar a todos, vivos y muertos, la Fe ha encontrado el *sentido universal* de su libre entrega, y a ese sentido lo formula y lo proclama a toda creatura. En esa proclama la Fe se vuelve la Sabiduría que sale a los caminos y pregona en las plazas la salvación que ha de llegar a los confines del mundo, porque ella no es de un grupo sino de *todos* los hombres. En los apóstoles que pregonan a judío y a griego su inteligencia del misterio de Cristo, en la Iglesia “Católica”, universal, que trasmite esa inteligencia a todo pueblo y a todo tiempo, la Fe se ha vuelto universal y “*sabe*” a *inteligencia*.

3.4 *El entendimiento que saber creer (intellectus sapiens credere)*

El entendimiento no queda enajenado ante el mensaje cristiano sino que en él percibe, gusta y adhiere a un sentido universal. Ante el mensaje y el dogma cristiano el entendimiento no se limita a registrarlos pasivamente en un frío procedimiento de documentación, ni se limita a repetirlo obcecadamente. El entendimiento penetra en ese sentido, lo interpreta y hasta lo reformula. Pero este entendimiento sabio que interpreta y reformula, no se adjudica la exclusividad y absolutez del juicio. Sabe que el juicio pertenece a la sabiduría y no al mero entendimiento. Sabe que como entendimiento él participa de esa sabiduría, pero en la medida en que trascienda su individualismo, su sectarismo, sus intereses, su ambiente y sus modas. El juicio de la sabiduría no es privilegio de un individuo ni de una secta de “ilustrados” ni de un pueblo dominador ni de un pueblo dominado, sino del *Pueblo de Dios universal*, que congrega a pueblos e individuos hasta el fin de los tiempos. Participar de esta sabiduría, compartir su juicio, es propio de una *inteligencia que sabe creer, y sabe amar en la esperanza* de la visión del Principio mismo, que colmará todo *deseo* y trocará la oscuridad de la *fe* en visión bienaventurada¹⁷.

17 Esta incapacidad de creer la advertimos en el Hegel maduro que ha perdido toda confianza en la Iglesia de su tiempo: “La sal se ha tornado insípida... Los maestros han abandonado al pueblo... La religión tiene que refugiarse en la filosofía... Pero la filosofía es parcial, una clase sacerdotal aislada en el santuario, sin preocuparse de cómo le va al mundo... “*Vorlesungen über die Philosophie der Religion, III. Die absolute Religion*, ed. Lasson p. 230-231

II. — NORMAS

Plantear la cuestión de un *ministerio sapiencial* de la filosofía y de la teología especulativa, significa haber pasado por la “dialéctica de la fe”, por esa guerra entre fideísmo y racionalismo, entre fe secular y razón ilustrada, que ha marcado a fondo la conciencia cultural de los tiempos modernos.

Ya el *Concilio Vaticano I* (sesión III) dio los principios para superar esta crisis, al distinguir entre el orden *esencial* de las posibilidades reales (*posse*) y el orden *efectivo* de la historia, que es historia de pecado y de gracia, de error y de revelación. Su enseñanza puede sintetizarse en estos puntos:

a) superó al dualismo fideísta, en cuanto que defendió, en el orden de las *posibilidades reales* y sólo en este orden¹⁸, la autonomía de la razón filosófica en el conocimiento de su objeto más excelso, el Principio y Fin de todas las cosas, que es Dios¹⁹.

b) superó al dualismo racionalista, al enseñar que en el orden histórico aquellas posibilidades, o bien quedan afectadas por el orden del pecado y de la misma finitud de la mente humana, o bien quedan elevadas al orden de la gracia y de la revelación²⁰.

c) en consecuencia, no constituyen esferas separadas, sino que “*la razón ilustrada por la fe*”, cuando *busca* (quaerit) con perseverancia, piedad y sobriedad, obtiene por gracia de Dios una cierta *inteligencia de los misterios*, ya sea por *analogía* con lo que naturalmente conoce, ya sea por la *conexión* de los misterios entre sí y con el fin último del hombre (la salvación)...”²¹.

Frente a la “modestia” agnóstica y a la soberbia racionalística, el Concilio ha tenido la audacia de “ilustrar” a la razón con la fe, sin separarlas, y poniendo al *servicio de la inteligencia de los misterios*

18 Algunos Padres conciliares en el Vaticano I plantearon el problema de “una potencia activa que nunca ha pasado al acto” (*Collectio Lacensis* t. VII p. 236 b). Sin tocar el sentido de la fórmula conciliar, a esta objeción el relator Mons. Gasser, en nombre personal, respondió que esta potencia pasó al acto en el caso de Aristoteles y Platón (ib.236-238). Pero podría tenerse en cuenta la objeción respondiendo de otra manera: que esa potencia activa ha pasado al acto en el mundo cristiano, en las filosofías que han surgido de este ambiente. Cf. H.Bouillard, *Karl Barth*, t.3, Paris 1957, p.107, nota 2.

19 *Concilio Vaticano I* s.3 cap.2, DS 3004 y 3026 (DB 1785 y 1806)

20 *ib.*, DS 3005 y 3027 (DB 1786 y 1807). Los tres argumentos que se invocan para postular la necesidad “moral” de la revelación (pocos hombres, tras largo tiempo, con mezcla de errores) han sido tomados de S.Tomás, *Summa* I q.1 a.1 corp. Pero para S. Tomás estos argumentos se fundan únicamente en la *finitud* de la mente humana. En cambio para los Padres conciliares también entra en juego el *pecado original* (*Coll. Lacensis* VII p.136 e “*Nam cum loquimur de praesenti hominis statu, utique etiam subintelligimus hominem per peccatum lapsam*”)

21 *ib.* DS 3015 (DB 1795)

los recursos de la sabiduría, tanto *filosófica* (“analogía con los objetos de conocimiento natural”) cuanto *teológica* (“conexión de los misterios”).

Esta norma del magisterio de la Iglesia vuelve a hacerse presente en la reciente Instrucción de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, sobre *La Formación teológica de los futuros sacerdotes*²². Su perspectiva peculiar no nos aleja del tema del *ministerio* sapiencial de la filosofía y la teología especulativa.

En la parte teórica del documento encontramos los textos más significativos para nuestro tema.

En el contexto de la dimensión *sistemática* o *especulativa* de la teología, la filosofía aparece en función de *servicio* y no de *dominio*:

“... sólo una reflexión metódica, con la *ayuda de la filosofía*, está en grado de *penetrar más* en la verdad revelada, de *sistematizar* sus distintos datos y de *formular* oportunamente un juicio maduro. Tal recurso a la reflexión especulativa no es sencillamente una característica de la Escolástica medieval; ella responde a una necesidad de la teología misma y a una *exigencia* de la inteligencia que tiende a comprender siempre más y siempre mejor... El papel que corresponde a la filosofía en esta fase del procedimiento teológico, *no es el de dominio sino el de instrumento*. No se trata de una actividad *puramente* racional, sino más bien de un procedimiento que, aun siendo estrictamente lógico según los principios filosóficos, es llevado a cabo “según la luz de la fe”. La constante *referencia a la fe* es la que efectivamente hace posible *descubrir*, en los datos revelados, las conexiones vitales, el orden y el significado más profundo” (nn 36-37).

Así asumida dentro de la teología especulativa, la filosofía tiene una relación *intrínseca* y no solamente *extrínseca* con la teología: “El problema complejo de la relación no sólo *extrínseca* sino *intrínseca* entre la filosofía y la teología pide dos observaciones previas:

a) La teología es *radicalmente independiente de cualquier* sistema filosófico. Ella se refiere esencialmente a la realidad de la fe; cualquier otra referencia es instrumental...

b) Pero la teología tiene que aceptar la “instancia crítica que toda filosofía, más allá de sus contenidos particulares, presenta no sólo a la teología sino a la fe misma...”

Así se comprende la actitud de la Iglesia en este punto:

a) *apertura a cualquier* filosofía, antigua o nueva, en cuanto que aporte valores reales y universales, integrables en la síntesis cristiana

²² El documento lleva fecha del 22 de febrero de 1976 y se halla publicado en la edición española de *L'Osservatore Romano*, 8, 1976 pp. 223s.

b) *preferencia* por aquella filosofía cuyas afirmaciones fundamentales concuerdan con los datos de la revelación..." (n. 48-51).

Consecuentemente, el documento no vacila en presentar como *modelo* a la *filosofía* de Santo Tomás de Aquino:

"Por tal motivo aparece justificada la alusión a Santo Tomás en el decreto conciliar *Optatam totius* (n. 16) al hablarse de la teología *especulativa*, porque en la *filosofía* de Santo Tomás, los principios primeros de la verdad natural son clara y orgánicamente enunciados, en armonía con la Revelación, no en forma estática sino con aquel dinamismo *innovador*²³ propio de Santo Tomás, que hace posible una continua y *renovada* síntesis de las conclusiones válidas del pensamiento tradicional con las nuevas conquistas del pensamiento moderno" (n. 53).

Detengámonos un momento a considerar este lenguaje: el documento de la Santa Sede, si no nos engañamos, está usando las palabras "filosofía", "teología" en un sentido muy peculiar, que se aparta de ciertos dualismos muy en boga y que se aproxima a las concepciones de Santo Tomás en la *Summa Theologiae*. Sólo de una filosofía puesta *al servicio de la fe* puede decirse que está en conexión *intrínseca* con la teología, y sólo a esa filosofía puede presentársela como modelo de *teología* especulativa.

Quienes se rasgan las vestiduras por el nombre de "filosofía cristiana" o porque pueda llamarse "teología" al uso de razones filosóficas dentro de la teología, no sólo no han superado el conflicto Fe-Ilustración de los siglos XVII-XVIII sino que ni siquiera han pasado por la escuela de Santo Tomás, digamos los tres primeros artículos de la *Summa* I q.1. Ya mucho antes de esta obra, Santo Tomás, que no se cuidaba tanto por las palabras, no tenía inconvenientes en llamar "teología" al uso de razones filosóficas dentro de la teología. A quienes le reprochaban que así se *mezclaba* el agua con el vino, él respondía tranquilamente que aquellos que en teología (llamada "Sacra Scriptura") "usan argumentos filosóficos *en servicio de la fe*, no mezclan el agua con el vino sino que *convierten* el agua en vino" (*In Boet. de Trin. Proem. q.2 a.3 ad 5m.*). El agua de la filosofía, cuando ésta se convierte en *ministerio de la fe*, se transustancia en el vino de la teología especulativa.

¿Qué otro sentido puede tener el artículo inicial de toda la *Summa* (I q.1 a.1), utilizado en el Concilio Vaticano I (DS 3005) y II

23 El famoso testimonio de Guillermo de Tocco (*Vita S.Thomae Aquinatis*) es bien elocuente al respecto: "El hermano Tomás planteaba en su curso problemas *nuevos*, descubría métodos *nuevos y nuevas* formas de argumentar, de modo que aquel que lo oía enseñar una *nueva* luz y por la *novedad* de su inspiración, le había otorgado enseñar en plena conciencia, en forma oral y escrita, *nuevas* opiniones".

(*Dei Verbum*, n. 6)? Para Santo Tomás la “*Sacra Scriptura*” (que no se opone a la teología) se ocupa de cuanto es *digno* de ser revelado (“*revelabile*”) por hallarse en conexión con la *salvación* del hombre, la cual es el fin de la revelación. Y de este carácter soteriológico participan no sólo los misterios que exceden la razón natural sino también algunas verdades filosóficas, tanto especulativas como prácticas. Para convercerse de ello podría bastar con echar una ojeada a toda la *literatura sapiencial* de la Biblia. Pero Santo Tomás recurre a una argumentación de Maimónides para llegar a una conclusión inversa a la de este filósofo judío, porque una de sus premisas es opuesta a la de éste. Para Maimónides “pocos hombres y después de mucho tiempo” (Santo Tomás agrega “y con mezcla de errores”) llegan a la metafísica. Como para Maimónides la metafísica nada tiene que ver con la salvación, la conclusión lógica es que ella es ciencia esotérica (*latens*), reservada a una “élite”, mientras que al pueblo hay que darle las metáforas de la Biblia²⁴. Para Santo Tomás algunas verdades filosóficas *tienen que ver con la salvación del hombre*, en consecuencia *todo el pueblo creyente* tiene que alcanzarlas fácil, prontamente y sin mezcla de errores, *al menos* en la “*Sacra Scriptura*” y en la teología revelada. De acuerdo a ésto, un tomista no puede tener reparos en que se hable de “*metafísica bíblica*” o de “*filosofía cristiana*”²⁵.

¿Confusión de “objetos formales”? La objeción olvida que para Santo Tomás *la Teología no es un saber humano más entre otros*, sino “participación del saber divino” “saber subalternado al saber de Dios y de los bienaventurados” (*Summa* I q.1 a.2). Las diferencias que dividen a los saberes humanos en especulativos y prácticos, físicos y metafísicos, etc. no cuentan para el saber divino. Es lo que afirmaba Santo Tomás ya en el Comentario a las Sentencias (*In I Sent.* prol. a.2 c.):

“... aliqua cognitio quanto *altior*, tanto est magis *unita* et ad *plura* se extendit: unde intellectus Dei, qui est *altissimus*, per *unum* quod est *ipse Deus*, omnium rerum cognitionem habet *distincte*. Ita... ista scien-

24 cf. P.Synave, *La révélation des vérités divines naturelles d'après Saint Thomas d'Aquin*, en *Mélanges Mandonnet*, t I, Paris, 1930 p. 327-370 especialmente p.349: “... Maimonide envisage la métaphysique et les vérités qu'elle découvre sur Dieu comme une science esotérique (*latens*), de surrogation, de perfection, ainsi qu' il s' exprime souvent. Par contre, S. Thomas revendique les vérités divines obtenues par la métaphysique comme de toute première nécessité pour le salut de tous...”

25 Toda la obra de E.Gilson se ha ordenado a mostrarlo en el dominio de la filosofía medieval, mientras que la obra de Cl.Tresmontant se ha ordenado a mostrarlo en el dominio bíblico y patristico. Si compartimos la tesis general de este autor, mantenemos nuestras reservas frente a otras tesis particulares, por ejemplo las avanzadas en su libro *El problema del Alma* (trad. F. Herrero Martín), Barcelona 1974, pp.165s.

tia (teología)... *diversarum rerum considerationem habet, nec tantum in communi sicut metaphysica quae considerat omnia in quantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium vel naturalium...*"

Desde la cima de la montaña basta una *sola perspectiva* para reconocer las *peculiaridades* del terreno que, en el llano, no pueden ser reconocidas sino desde perspectivas múltiples. Y esa única perspectiva de la teología es en *Summa* I q.1 a.3 la del "revelable":

"... ea quae in *diversis* scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub *una ratione*, in quantum sunt divinitus *revelabilia*: ut sic sacra doctrina sit velut quaedam *impressio divinae scientiae* quae est *una* et simplex omnium"

Todo cuanto está en conexión con la salvación del hombre es digno de ser revelado ("revelable") y como tal cae bajo la única mirada de la teología para la que no cuentan las diferencias entre lo "dogmático" y lo "moral", lo "especulativo" y lo "pastoral". Más aún, la distinción entre "teología" (verdades que exceden la razón) y "filosofía" (verdades racionales) que es plenamente válida desde el punto de vista de la filosofía como saber *puramente finito*, no lo es tanto desde el punto de vista de la teología en cuanto *participación del saber de Dios*²⁶. Si se pierde esta perspectiva, como acaeció en el nominalismo del siglo XIV, la atomización de la teología es inevitable²⁷. En una respuesta del mismo artículo de la *Summa*, Santo Tomás avanza otra analogía para entender la relación entre teología y saberes humanos: la relación entre el "sensus communis" que no ve ni oye ni toca pero percibe la forma, la figura y el movimiento, y los "sentidos externos" que sólo ven colores, oyen sonidos y perciben lo duro y lo blando, lo frío y lo caliente. Asimismo el físico sólo se ocupa de física, el matemático sólo de matemáticas, el "filósofo" sólo de filosofía; el teólogo en cambio no hace ninguna de estas cosas, tampoco *hace* filosofía, pero pone la filosofía y todo cuanto esté en conexión con la salvación del hombre, *al servicio de la fe*. Lo hace en cuanto "inteligencia que *sabe creer*" y sabe poner lo entendido al servicio de la fe. Y así la teología *especulativa* es servicio y ministerio: el ministerio *sapiencial* al servicio del Pueblo

26 Esto lo ha visto muy bien E. Gilson, sobre todo en su libro *El filósofo y la teología* (trad. G. Torrente Ballester), Madrid, 1962: "Esta posición sólo puede comprenderse al precio de un esfuerzo por comulgar con el altísimo sentimiento que Santo Tomás tuvo de la trascendencia absoluta de la ciencia teológica sobre todas las demás ciencias, comprendida la teología natural o metafísica". p.124.

27 Para Ockham, el teólogo, a diferencia del simple fiel, posee un *conglomerado de hábitos adquiridos* y que habría podido adquirir sin la fe infusa; en otros términos, hay tantas "teologías" cuantas disciplinas humanas cultiva el teólogo. Los textos pueden verse en R. Guelly, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain-Paris, 1947, pp.235, 242,264.

de Dios. No es ciertamente el único ministerio ni el único carisma, pero es insustituible y hoy quizá lo sea más que en otras épocas.

III. — MODELOS

Por lo que acabamos de ver, Santo Tomás sigue siendo el *modelo* de sabiduría teológica y filosófica que la Iglesia *prefiere*, sin por ello dejar de “*abrirse* a cualquier filosofía, antigua o nueva que aporte valores reales y universales, integrables en la síntesis cristiana”. En esta parte nos vamos a ocupar de este modelo no en forma aislada, sino *en comparación* con otro modelo, el más notable que nos hayan ofrecido los tiempos modernos, de una sabiduría *cristiana* que haya intentado superar el divorcio entre Fe e Ilustración de los siglos XVII y XVIII. Nos referimos a Hegel, obviamente entendido no de acuerdo a la interpretación atea que remonta a Feuerbach ni de acuerdo a la interpretación existencialista que remonta a Kierkegaard, sino de acuerdo a la reciente y sólida lectura especulativa representada por A. Léonard, A. Chappelle, C. Bruaire, M. Theunissen, entre otros²⁸. Inclusive un reciente artículo de M. Corbin²⁹ ha ensayado hacer la comparación en el sentido arriba indicado.

Comencemos por las *semejanzas* antes de establecer las diferencias. M. Corbin tiene razón en ver en el modelo tomista y el hegeliano *un proyecto especulativo común* que se sitúa *más allá de la escisión de fe y razón*. Esta escisión tuvo su punto máximo de objetivación cultural en la gran crisis que enfrentó a la fe cristiana con la filosofía “ilustrada” de los siglos XVII y XVIII, crisis de la que ha ensayado salir Hegel ya desde sus escritos juveniles y que éste ubicó en el centro de su *Fenomenología del Espíritu*, esto es, en el punto crítico de desgarramiento del “Espíritu”³⁰. En este sentido, el diagnóstico hegeliano de la crisis de la conciencia moderna ha calado mucho más hondo que otros diagnósticos que parcializan o hasta disimulan las proporciones de estas dos totalidades enfrentadas: el mundo de la fe cristiana y el mundo de la cultura ilustrada. Ahora bien, esa crisis que el pensamiento hegeliano vivió a nivel cultural,

28 A. Chappelle, *Hégel et la religion I: La problématique*. Paris 1964 II: *La dialectique*. Paris 1967, *Annexes: les textes théologiques de Hegel*. Paris 1967; *La théologie et l'Eglise*. Paris 1971; C. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*. Paris 1964; A. Léonard, *La foi chez Hegel*, Paris 1970; M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.

29 *Le Système et le Chemin. De Hegel à Thomas d'Aquin*, *Archives de Philosophie*, 39, 1976 pp. 529-566

30 “En el interior del capítulo VI de la *Fenomenología (der Geist)* la fe, en su oposición a la pura intelección y su lucha con el *Aufklärung*, constituye el momento central... y el más desgarrado del movimiento de reflexión... que atraviesa la totalidad del mundo de la “cultura”...” A. Léonard, *La foi chez Hegel*, p. 173

de espíritu “objetivo”, el pensamiento tomista la vivió a nivel de pensamiento personal, de espíritu “subjetivo”, en el dualismo de la *Summa contra Gentiles*, superado por la visión unitaria y especulativa de la *Summa Theologiae*. Es la tesis que ha desarrollado M. Corbin en su monumental estudio: “*Le chemin de la théologie chez S. Thomas d’ Aquin*”³¹. A esta primera semejanza hay que agregar otra en la que, sin embargo, van a anunciarse también las diferencias. Tanto para Santo Tomás como para Hegel el *pluralismo de los saberes humanos finitos* es trascendido en un *saber que es participación del mismo saber divino*: a aquel saber Hegel lo llama “saber absoluto”³², mientras que Santo Tomás lo llama “sacra theologia” o “sacra doctrina”. Este punto ha sido puesto de relieve por A. Chappelle: “...al hablar de un “saber absoluto” Hegel no se separaba de la tradición teológica cristiana, a no ser la reformada...Hegel no ha sido el único en comprender a la teología como el discurso finito de un saber divinamente absoluto. Tuvo al menos un precursor, Tomás de Aquino”³³. Para Santo Tomás la teología no es *mero* discurso humano sino *participación* del saber divino, “*impressio divinae scientiae*” (*Summa* I q.1 a.2 y 3 c.)

Pero las *diferencias* surgen precisamente en este punto. “La transparencia y certeza que el cristianismo, católico o luterano, aguarda de la vida eterna, el sujeto hegeliano la encuentra en el libre pensamiento filosófico, presencia pura y saturante del Espíritu”³⁴. Al ensayar una vía media entre Fe cristiana e Inteligencia ilustrada, el Sistema hegeliano ha acabado por dejar a sus espaldas el régimen de la

31 Paris, 1974. La recensión de *Rassegna di Letteratura tomistica* (IX,1977, pp. 291-303) lo llama “volumen poderoso” y discute la tesis del autor a la que hemos aludido. En los límites de este artículo no podemos entrar a matizar la discusión.

32 El “saber absoluto” del capítulo VIII de la *fenomenología del Espíritu* no es la visión beatífica sino el acto por el que la conciencia efectiva mundana (el espíritu “actuante”) y la autoconciencia religiosa cristiana son “absueltos” de su oposición y finitud al reconocer que en ambos se ha dado ya la “reconciliación”, en aquella como acción en ésta como contenido representado (Cf. ed.Hoffmeister p. 554b-556; trad.W.Roces p.465b-466): esa palabra de absolución y reconciliación la pronuncia la conciencia misma, vuelta autoconciencia “filosófica”, al final de su penoso y ascético itinerario, cuyo *último jalón* es precisamente la religión “manifiesta” en la *figura* del verbo encarnado (“concepto simple”) y en el *dogma* cristiano (“concepto desarrollado”) cf. *ibid.* ed.Hoffmeister p. 525-548; trad.Roces p.437-457. Ver el comentario de F.Guibal, *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la Phénoménologie de l’Esprit*, Paris, 1975 pp.94-219.

33 A. Chappelle, *Hegel et la religion*, t.I *La problématique* p.170, En pp.166-170 el autor presenta una interesante comparación entre el “saber absoluto” hegeliano y la teoría tomista de la teología como “*scientia subalternata scientiae Dei et beatorum*”. El autor no pretende encontrar una identidad de doctrina sino de *problemáticas*. En este punto le damos toda la razón.

34 A. Chappelle, *ib.* p.172

fe³⁵, creyéndose ya en pleno régimen de “visión”. En este sentido, la fe es la cruz del sistema hegeliano. Aquí tenemos el primer contraste con el modelo de Santo Tomás: el modelo tomista convierte en vino de sabiduría cristiana al agua de la filosofía, al ponerla al servicio de la fe, mientras que el modelo hegeliano corre el *peligro* de convertir el vino de la sabiduría cristiana en agua de razón ilustrada. Este primer contraste se aprecia mejor en el segundo. En el Sistema hegeliano, la figura del Cristo revelador y la fe de la comunidad cristiana corren el *peligro* de reducirse a mero símbolo *pasajero*³⁶ de una reconciliación operada en los tiempos modernos, con el advenimiento de la “libertad” dentro del Estado moderno. Al considerar el advenimiento de la “Razón” adulta, emancipada del infantilismo de la fe, como el fin de los tiempos, la teología hegeliana se limita a ser “hija de su tiempo” y a “recoger su tiempo en pensamientos”, plegándose a la efectividad del presente mundano³⁷. En cambio Santo Tomás en la *Summa* remite la cristología y la eclesiología (sacramentos) al final de su teología³⁸, un final que es sólo “camino” de retorno a Dios y tensión hacia una consumación que sólo se nos anticipa en la esperanza y la oscuridad de la fe. Y porque todavía “caminamos por la fe y no por la visión” (2 Cor.5,7), ese camino está constituido por la figura reveladora de Cristo y los sacramentos de la Iglesia, y a través de ese camino la teología puede proyectarse hacia el fin de los tiempos a través de nuevos, imprevisibles y libres cuestionamientos del tiempo presente.

Ricardo Ferrara

35 “Superar el *Aufklärung* no es retornar al dogmatismo de antaño. Ni la autoridad eclesiástica, ni la pertenencia a una confesión cristiana, ni siquiera la Biblia pueden determinar a la razón... Pero ello no es otra cosa que dar plena existencia intelectual al dogma cristiano, porque es develar su verdad en toda certeza espiritual... Esta especulación es “teológica” en cuanto que parte de la revelación divina; ella es “filosofica” desde que se la piensa racionalmente. Tal es la insuperable dualidad de la filosofía hegeliana de la religión...” A. Chappelle, ib. p.216-217.

36 La historicidad y la singularidad del *Jesús histórico* no sólo es reivindicada explícitamente frente a toda interpretación subjetivista (cf. *Phänomenologie*, ed. Hoffmeister p.526 bc; trad. Roces p.438 ab) sino que viene exigida por la lógica misma del Sistema: “El que la *esencia* suprema sea vista, oída, etc. como una autoconciencia que *es*, pertenece a la perfección de su *concepto*” (ib. Hoffm. p.529b; Roces p.440). Habría que tener presente la Lógica hegeliana (cf. *Enz. 159 y Anmerkung*). Pero esa misma lógica lleva a que la persona *singular* de Cristo sea momento transitorio y desaparezca en el Espíritu de la Comunidad (*Phänomenologie* Hoffm.p.531b; Roces p.442b). Y en cuanto al mismo “perecer de la Comunidad” eclesial, éste es, cuando menos, un hecho que Hegel cree consumado en su tiempo y al que tristemente se resigna (ver el texto que citamos en nota 17).

37 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Einleitung, *Werke*, ed. Suhrkamp t. 7 p.26.

38 Esto lo subraya muy bien M. Corbin, en el artículo citado p.556.

RECUPERANDO LA TEOLOGIA DE LA VIDA ESPIRITUAL

PRIMERA PARTE

¿Cuándo comenzó, en los últimos años, a decaer la vida espiritual? ¿Cómo y por qué? ¿Cuáles fueron las causas de esa decadencia?

No es fácil contestar. Pero el hecho de este entibiarse de una vida que de por sí debe ser ardiente en el Espíritu (Rm 12, 11), es hoy claramente percibido por algunos.

“La década del 60 —dice Segundo Galilea—, marcada en América Latina por dos hechos mayores en la Iglesia —el Concilio y la Conferencia de Medellín—, se caracterizó por replantear multitud de cuestiones en la organización eclesial, en la espiritualidad y en la pastoral. Contribuyó a esta revisión general el acceso de las ciencias humanas como auxiliares de la vida cristiana y del apostolado.

“Los sociólogos, antropólogos, historiadores y organizadores de comunidades revelaron una serie de fallas humanas, estructurales y metodológicas en la acción de la Iglesia. Denunciaron a agentes de pastoral como desencarnados y ‘espiritualistas’, exigiéndoles un tipo de ‘conversión’ al cual no estaban acostumbrados: la ‘conversión’ a nuevos métodos, otras estructuras sociológicas y otros valores. En esta década cambiaron muchos criterios. Del ‘espiritualismo’ tradicional, que resolvía las crisis personales y apostólicas a base de categorías teológicas (el recurso a la oración, a los sacramentos, el apego a la disciplina eclesiástica, etc.), se acentuaron las interpretaciones estructurales, psicológicas y metodológicas. Los abandonos de la vida religiosa o sacerdotal encontraron interpretaciones más antropológicas que espirituales. La eficacia de la pastoral se ligó fuertemente a la conversión a nuevos métodos e ideas. Los retiros espirituales decayeron para ser reemplazados por jornadas de estudio y por sesiones de dinámica de grupos. Vista en retrospectiva, la década del 60 fue dominada por los expertos y por los ‘tecnócratas’ eclesiásticos. Creo que la década del 70, sin abandonar nada de lo adquirido, ha puesto en evidencia elementos nuevos, más radicales. Se ha comenzado a advertir que la renovación de ideas o métodos apostólicos no resolvían, por sí solos, el problema permanente del compromiso cristiano. Que las interpretaciones antropológicas y las defi-

cientes estructuras eclesiásticas no eran siempre suficientes para explicar el colapso de espiritualidades y vocaciones. En la raíz de estos conflictos se advirtieron síntomas cristianos básicos irreductibles a las ciencias humanas y a las categorías psico-sociales. En particular el diagnóstico de la fe.”¹

Todavía, sin embargo, para algunos “la palabra espiritualidad hace surgir fácilmente la idea de alienación y de espiritualismo desencarnado. Intimamente ligada durante siglos a la vida monástica y religiosa, estructuradas en función de la huida del mundo, pasó a ser sinónimo de desinterés por él, de abstracción de la realidad.”²

De aquí que, tal vez, la crisis venga de lejos. El pietismo protestante (movimiento espiritual del siglo XVII en el que se destaca Felipe Spener, 1635-1705, en Alemania), que tuvo amplias repercusiones en el catolicismo haciendo de la ‘vida interior’ algo desconectado del compromiso temporal y hasta eclesial; la crisis de la mística —¿forma parte o no del desarrollo normal de la vida de la gracia?—; las caricaturas de los pseudoespirituales, la invasión de las ciencias positivas —sobre todo psicología y parapsicología, antropología y sociología—; los cambios profundos, rápidos y desequilibrantes tanto en la Iglesia como en el mundo; las tendencias secularizantes, desmitologizantes y desacralizantes; los nuevos estudios bíblicos y teológicos; el abandono de los santos, el énfasis en el compromiso socio-político-económico-cultural, los ataques al Magisterio y a la autoridad pastoral de la Iglesia universal o particular y de las comunidades, el “menosprecio” por lo monástico y tradicional por los cuadros externos de silencio y soledad, la revitalización de la espiritualidad laical injertada en el mundo y las crisis de “identidad” en religiosos y sacerdotes, la invasión de las “espiritualidades” orientales, la sociedad rica hipersensualizada, el pecado personal y del mundo, la tibieza y el horror de la Cruz. Y variadas otras causas convergieron para producir el bajón.

De pronto nos damos cuenta que no tenemos padres espirituales que con sabiduría nos aconsejen por los caminos cotidianos que llevan a la Luz Divina. De pronto volvemos a sentir que sin oración litúrgica y personal, y sin “lectio divina” y estudio serio de la Palabra de Dios, no hay pastoral posible. De pronto nos vuelve a interesar ese misterio que fascinó a los santos: la vida del Espíritu en nosotros.

1 Segundo Galilea, *Aspectos críticos en la espiritualidad actual*, Indo-American Press, Bogotá, 1975, pág. 9

2 Camilo Maccise o.c.d., *Nueva espiritualidad de la vida religiosa en América Latina*, CLAR, Bogotá, 1977.

¿Movimiento pendular de la historia? ¿Sana reacción anhelada por algunos? ¿Nueva utopía alienante ante el fracaso de lo puramente “horizontal”?

Pienso que no; aunque algo de todo eso puede haber. Los movimientos de la vida espiritual son la historia de la Iglesia. O la Iglesia comunica la vida según el Espíritu del Resucitado para la manifestación de Dios Padre, o pierde su especificidad en este mundo. Ubicada en el “plano pneumático”, siguen siendo siempre válidas para ella aquellas lacónicas palabras de san Ireneo: “Donde está la Iglesia allí está el Espíritu, y donde está el Espíritu allí la Iglesia.”³

Y esto no sólo en la línea del apostolado, de la construcción de la Iglesia, sino también en la línea de la transformación del mundo, de la restauración y consagración del orden temporal que sólo lo puede realizar si impregna y perfecciona este mundo con el Espíritu de la Buena Noticia.

Lo que sigue, pues, no quiere sino acentuar matices que, me parece, pertenecen a la realidad misma de la Iglesia. No quiere ser ni una reacción, ni un “alegato” a volver al “status quo” anterior. Al contrario, la vida espiritual se ha beneficiado altamente con todo lo sucedido. Pertenece justamente a ella, como “ciencia suprema”, examinarlo todo y quedarse con lo bueno sin extinguir el Espíritu (I Tes 5, 19-20). Porque el “espiritual” lo juzga todo, y a él nadie puede juzgarle (I Cor 2, 15).

Perseguimos una sola meta: volver a darle el lugar que le corresponde entre las ciencias teológicas a la teología de la vida espiritual; mostrar su importancia en la formación teológica integral; comunicarle nueva savia dentro de lo posible; pedirle a los teólogos que sean espirituales y a los espirituales que sean más teólogos respetando sus vocaciones particulares; hacer ver que el sacerdote, el religioso y el laico comprometido no pueden ignorar impunemente el desarrollo de la gracia, sus procesos y caminos, hasta alcanzar la perfección.

I. EL DRAMA Y LA GLORIA DEL HOMBRE: DE “ANIMAL” A “ESPIRITUAL”

El profundo conocimiento de sí mismo ha sido considerado por los santos como punto clave del avance espiritual. Así, en algunos medievales era el escalón de partida, no cronológico, del ascenso hacia Dios.

3 Adv. haer. 3, 24.

Para san Bernardo (+ 1153), el primer grado de la verdad, o de la humildad, consiste en reflexionar uno sobre sí mismo y reconocer su propia miseria. “Es, pues, necesario —decía— que aquél que quiere conocer plenamente la verdad en sí, después de haber sacado de su ojo la viga de la soberbia, que le estorba la luz, comience a disponer los grados en su corazón, por medio de los cuales suba a buscar-se a sí mismo, a fin de que, habiendo subido el duodécimo grado de la humildad, llegue dichosamente al primero de la verdad.”⁴.

Para santa Catalina de Siena (+ 1380), ese conocimiento constituye la celda espiritual. “Me pides —escribía— que te diga de qué manera podemos hacer perfecto nuestro amor tan imperfecto. Te lo voy a decir: corrigiendo y castigando los movimientos de tu corazón por el conocimiento de ti misma, por el odio y desprecio de tu imperfección... Hazte, hija mía, dos moradas: una en tu propia celda, de la que no saldrás sino por necesidad, por obediencia o por caridad; y otra celda espiritual que llevarás siempre contigo a todas partes. Esta celda es el verdadero conocimiento de ti misma; allí encontrarás el conocimiento de la bondad de Dios para contigo... Si sólo te conocieras a ti misma, caerías en el desaliento y la turbación; si sólo conocieras la bondad divina, te sentirías tentada por la presunción. Es preciso, pues, que ambos conocimientos estén íntimamente unidos entre sí para no formar más que una sola cosa. Si lo haces así, llegarás a la perfección, porque por el conocimiento de ti misma adquirirás el horror de tu naturaleza sensual... Y por el conocimiento de Dios encontrarás el fuego de la divina caridad.”⁵

En realidad este conocimiento de sí mismo es una gracia de revelación y poco tiene que ver con las introspecciones filosóficas del “conócete a ti mismo” socrático. Lo afirma el Vaticano II: “A la luz de la revelación la sublime vocación y la profunda miseria que el hombre experimenta simultáneamente hallan su última explicación.” (G.S. n. 13). “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación.” ... “Y esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad en cuyo corazón obra la gracia de manera invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina.” (G.S. n. 22).

¿Qué me dice esta revelación? Que el hombre nace en pecado,

4 De los grados de la humildad y la soberbia, IV, 15.

5 Carta 49.

privado de la gracia santificante, sin vida espiritual. Y aquí tomamos “espiritual” como participación (Koinonía: II Pd 1, 4) en la vida divina, como la “cualidad del alma”⁶ que diviniza al hombre, y que alcanzará su plenitud cuando pneumatice su cuerpo dándole un cuerpo semejante al de Jesús Resucitado, primicia de los transfigurados o espiritualizados (cfr. I Cor 15, 20 y 44-45; Fil 3, 21).

El hombre nace con un alma, que es “espiritual” en cuanto inmaterial, pero sin vida-según-el-Espíritu. Sin gracia santificante. Como profesaba Pablo VI: “Creemos que todos pecaron en Adán; lo que significa que la culpa original cometida por él hizo que la naturaleza, común a todos los hombres, cayera en un estado tal en el que padeciese las consecuencias de aquella culpa. Este estado ya no es aquél en el que la naturaleza humana se encontraba al principio en nuestros primeros padres, ya que estaban constituidos en santidad y justicia, y en el que el hombre estaba exento del mal y de la muerte. Así, pues, esta naturaleza humana, caída de esta manera, destituida del don de la gracia del que antes estaba adornada, herida en sus mismas fuerzas naturales y sometida al imperio de la muerte, es dada a todos los hombres; por tanto, en este sentido, todo hombre nace en pecado.”⁷

1. “Transmentalización”

Cuando somos bautizados, una semilla, un pequeño inicio de esa vida nueva, se derrama en nosotros. Si se pierde, por el pecado personal, volverá por la “metánoia” o conversión o recién allí se hará presente si no había recibido el bautismo litúrgico.

La conversión, plenamente cristiana —no tratamos aquí de la “pre-evangelización”—, implica un encuentro con Jesús Resucitado que nos llama por una Iglesia que proclama el “kerigma” fundamental: Jesús Resucitado —la Nueva Creación— está vivo y actuante en medio de nosotros.

El “cambio” (metá) de “mente” (noia = nous) que realiza la conversión es una experiencia inefable que puede ser estudiada detenidamente en los santos y en los justos que llenan la vida de la Iglesia.

Metánoia podría ser traducido por “transmentalización”, como metamorfé lo traducimos por “transformación”. En realidad, la “metánoia” es el proceso inicial de la metamorfosis.

No es fácil saber qué entiende el N.T. por “nous” (mente); término propio de Pablo que lo utiliza 21 veces, ya que fuera de él lo trae sólo Lucas (24, 45) y el Apocalipsis (13, 18 y 17, 9).

Sin entrar en profundidades, digamos que significa lo íntimo,

6 I-II, 110, 2.

7 *Credo del Pueblo de Dios*, n. 16.

lo central, la clave del ser humano consciente, el “corazón” iluminado, la médula intelectual abierta con “capacidad obediencial” a ser transformada por Dios para que capte lo divino.

Cuando Jesús Resucitado quiere, abre esa mente para que uno capte las Escrituras como Palabra viva de Dios, es decir, para que uno se ponga en “koinonía” (koino-nous = mente-común: tener la misma mente), con el Espíritu que escribió las Escrituras.

Y abre ese “nous” como puede abrir la “kardía” de Lidia para que se adhiera a las palabras de Pablo (Hch 16, 4 y Lc 24, 25).

Jesús Resucitado al llamarnos logra transmentalizarnos y ese es el efecto y el signo (res et sacramentum) de nuestro primer encuentro con El. Logra que nuestra mente psíquica, que no capta las cosas del Espíritu de Dios se “transmentalice” en una mente-pneumática hasta que lleguemos a poseer la misma mente del Señor Resucitado (I Cor 2, 14-16).

“Precisamente al comienzo del camino de salvación —decía Pablo VI— tiene lugar una elección que puede ser decisiva. ¿Qué se nos pide para entrar en el ámbito del Reino de los cielos? Se nos pide una transformación interior, una metamorfosis de mentalidad.”⁸

En este sentido el bautismo o la metánoia son un real inicio de resurrección transformante (cfr. Rm 6, 1-11).

“La primera transformación gratuita —al decir de san Fulgencio de Ruspe— consiste en la justificación, que es una resurrección espiritual, don divino que es una incoación de la transformación perfecta que tendrá lugar en la resurrección de los cuerpos de los justificados, cuya gloria será entonces perfecta, inmutable y para siempre. En esta vida somos transformados por la primera resurrección, que es la iluminación destinada a la conversión; por ella pasamos de la muerte a la vida, del pecado a la justicia, de la incredulidad a la fe, de las malas acciones a una conducta santa.”⁹

Esta transmentalización se experimenta como una iluminación (Hb 6, 4 y 10, 32), que nos levanta del sueño, nos resucita de entre los muertos y nos llena de la Luz del Resucitado (Ef 5, 14). Implica la infusión de la gracia que cualifica transformativamente todo nuestro ser.

El hombre es, entonces, cuerpo, psiquis y espíritu. Toda la tradición espiritual está basada en esa antropología (I Tes 5, 23).

Y esto no es dualismo, ni dicotomía, ya que no se trata de superponer una mente sobre otra, sino de transmentalizar una mente en otra. El cristianismo es encarnacionista por definición. Es la unción (Xristós) del Espíritu que diviniza todo el ser del hombre. Se trata

⁸ *Catequesis* del 9/11/77.

⁹ San Fulgencio de Ruspe (+ 533), *Sobre el perdón de los pecados*, L. II.

de comprender las estructuras dinámicas del ser humano. Sabemos que la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, como que son entre sí antagónicos (Ga 5, 17). Pero esa misma carne-cuerpo, debe llegar a ser un “cuerpo pneumático” (I Cor 15, 44-45).

2. *La purificación del “hombre animal”*

¿Qué es, pues, el hombre antes de la llegada del Espíritu o inmediatamente después, en los inicios de su vida espiritual? Siguiendo a la Vulgata (“Animalis autem homo”: I Cor 2, 14), los antiguos no han vacilado en llamarlo “animal”.

“Así como una estrella se diferencia de otra en el resplandor – escribía Guillermo de Saint Thierry– así también, en la senda de la perfección, se distingue una de otra la celda de los principiantes, de los aprovechados y de los perfectos. El estado de los primeros puede llamarse animal; el de los aprovechados, racional; y espiritual el de los perfectos. A los que todavía se hallan en el estado animal se ha de prodigar cierta indulgencia que no estará bien conceder a los que ya se juzgan en el período racional. Igualmente lo que se pasa por alto a los racionales, no ha de perdonarse a los espirituales, cuya vida debe ser perfecta, ejemplar de imitación y digna de alabanza, sin reproche alguno... animalidad es aquel modo de vida que se pone al servicio de los sentidos corporales; el alma, dicho con otras palabras, como salida de sí misma y atraída por el deleite que le causa todo lo que ama, se goza en su fruición y alimenta su sensualidad.”¹⁰

Lo importante es notar que el inicio de la gracia que cae en la persona al convertirse no la saca instantáneamente de ese estado.

El impacto de la metánoia es, por lo general, muy grande y siempre novedoso ya que implica la infusión de una vida nueva procedente de la recreación, del inicio del mundo nuevo que está en Jesús Resucitado.

Suele ir acompañada de fenómenos altamente místicos (acción del Espíritu transfigurando a la persona), y hasta de gracias carismáticas (acción del Espíritu que le da dones a la persona para el servicio de la comunidad), como locuciones, visiones, lágrimas, lenguas, curaciones, etc. También por lo general suelen seguir fuertes consolaciones sensibles, tanto psicológicas (“espirituales” diría san Juan de la Cruz), como corporales (sensitivas). Es una especie de fascinación con la cual Dios arranca a las personas del dominio del mundo, la carne y el demonio, de la esclavitud del pecado, actuando por

10 Guillermo de Saint Thierry, *Carta de oro*, Studium, Madrid, 1967, págs. 52 y 55.

condescendencia de acuerdo a las disposiciones “animales” del neófito o recién iluminado.

Pero esas consolaciones y ese estado de “llamado” no dura mucho. Varía en duración, desde varios días a varios meses o años, de acuerdo al proceso espiritual de la persona.

Si la gracia va a crecer, en algún momento cesa. De la conversión se pasa a la purgación del hombre “animal”, al primer grado de la transformación en un hombre espiritual: el camino de los principiantes.

Para entender esto es necesario captar que la gracia está llamada a crecer.

Justamente la profundización en su naturaleza, como factor desencadenante de la divinización del hombre, su proceso de crecimiento, y los medios o caminos para desarrollarla constituyen el “objeto formal” de la teología de la vida espiritual.

Esta se separa así de la teología dogmática (las verdades reveladas), de la moral (los actos humanos en orden al fin sobrenatural), y de la pastoral (la construcción de la Iglesia: el hombre nuevo en la comunidad nueva); aunque, como sabemos, con ellas forma la *única teología* y con ellas está en íntima y constante relación, como con la teología positiva (bíblica, patristica y magisterial), y fundamental (el hecho de la revelación cristiana y su transmisión en la Iglesia), la liturgia, la vida de la Iglesia sobre todo en los justos y en los santos, y hasta con los mismos valores humanos auténticos que gracias a Dios existen en la sociedad humana¹¹.

Tanto en su aspecto de unción transfigurante, la gracia como belleza, como participación (koinonía) en la naturaleza divina (II Pd 1, 4); como en el de transmisión de la capacidad de “ver” a Dios, que alcanza su “consumación” (no su “fin”), su primera “meta”, en el “lumen gloriae”, la gracia tiene que crecer indefinidamente en el ser humano.

Ya lo dijimos, la gracia —la nueva vida, el espíritu—, diviniza al hombre, lo unge, lo embellece, lo transfigura. Pero esta cualidad sobrenatural que modifica todo nuestro ser penetrando por las virtudes y los dones hasta los lugares más recónditos del cuerpo y de la psiquis es una real participación (física y formal), en la única naturaleza de la Trinidad. Y la Trinidad es infinita y su participación y unción —en Jesús Resucitado en plenitud: “En El habita corporalmente toda la plenitud de la Divinidad (Col 2, 9),— crece “infinitamente”.

Siempre podemos estar más ungidos (ser más “cristianos”), siem-

11 *Directorio Catequístico General*, n. 45.

pre podemos despojarnos más del hombre viejo para vestarnos del nuevo, siempre podemos dejar más de ser niños para transformarnos en hombres perfectos.

Por otra parte, mi captación de Dios por la fe, la esperanza y el ágape —mi inicio de la visión beatífica, en la línea de la fe, como por un espejo, en enigma (I Cor 13, 12)— la Luz divina que crece en mi interior (la inhabitación trinitaria), es inagotable ya que se refiere, otra vez, a un objeto infinito que sólo lo alcanzo cuando me extendiendo cada vez más adelante (Fil 3, 13), en la “epéctasis” eterna.

El proceso de este crecimiento, su unión con la Cruz y Resurrección de Cristo, y su “por qué”, lo ha descrito magistralmente san Juan de la Cruz sintetizando a otros místicos anteriores. Genialmente, e iluminado por el Espíritu ya que es Doctor de la Iglesia, captó el misterio de la Cruz-Resurrección (destruir transformativamente el cuerpo y la psiquis para pneumatizarlos), y el camino más rápido para lograr la “experiencia espiritual” contemplativa y mística: vaciarse de los sentidos (externos, internos y pasiones), y de la psiquis (inteligencia, voluntad y memoria; que él llama también “espíritu” como pertenecientes más íntimamente al alma espiritual pero que obviamente difieren de la vida-según-el-Espíritu o de la gracia), ya que en la naturaleza no existe el vacío, y al “vaciar” el hombre de su cuerpo y de su psiquis surge espléndidamente el Espíritu. “Porque la doctrina que el Hijo de Dios vino a enseñar —escribía— fue el menosprecio de todas las cosas para poder recibir el precio del Espíritu de Dios en sí; porque, en tanto que de ellas no se deshiciere el alma, no tiene capacidad para recibir el Espíritu de Dios en pura transformación... Quedándose en la pura desnudez y pobreza de espíritu, luego el alma, ya sencilla y pura, se transforma en la sencilla y pura sabiduría, que es el Hijo de Dios, porque, faltando lo natural al alma enamorada, luego se infunde de lo divino, natural y sobrenaturalmente, porque no se dé vacío en la naturaleza.”¹²

El hombre tendrá que abrazarse a la Cruz, penetrar en la “noche”. Porque desprenderse de todas las cosas es noche, avanzar por la fe es noche, y aproximarse a Dios; en esta vida, es noche: “Por tres cosas podemos decir que se llama noche este tránsito que hace el alma a la unión de Dios: la primera, por parte del término de donde el alma sale, porque ha de ir careciendo el apetito del gusto de todas las cosas del mundo que poseía, en negación de ellas; la cual negación y carencia es como noche para todos los sentidos del hombre. La segunda, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura pa-

12 *Subida*, L. I, cap. 5, 2 y L. II, cap. 15, 4.

ra el entendimiento como noche. La tercera, por parte del término adonde va, que es Dios, el cual ni más ni menos es noche oscura para el alma en esta vida. Las cuales tres noches han de pasar por el alma, o por mejor decir, el alma por ellas, para venir a la divina unión con Dios... Estas tres partes de noche todas son una noche; pero tiene tres partes como la noche, porque la primera, que es la del sentido, se compara a la prima noche, que es cuando se acaba de carecer del objeto de las cosas; y la segunda, que es la fe, se compara a la media noche, que totalmente es oscura; y la tercera, al despiciente, que es Dios, la cual es ya inmediata a la luz del día."¹³

La razón es diáfana: "La causa por que le es necesario al alma para llegar a la divina unión de Dios pasar esta noche oscura de mortificación de apêtitos y negación de los gustos en todas las cosas, es porque todas las afecciones que tiene en las criaturas son delante de Dios puras tinieblas, de las cuales estando el alma vestida no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída de la pura y sencilla luz de Dios, si primero no las desecha de sí; porque no pueden convenir la luz con las tinieblas... La razón es porque dos contrarios, según nos enseña la filosofía, no pueden caber en un sujeto; y porque las tinieblas, que son las afecciones en las criaturas, y la luz que es Dios, son contrarios y ninguna semejanza ni conveniencia tienen entre sí... De manera que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, nada es; y, por tanto, el alma que en él pone su afición, delante de Dios también es nada y menos que nada, porque como habemos dicho, el amor hace igualdad y semejanza, y aun pone más bajo al que ama; y, por tanto, en ninguna manera podrá esta alma unirse con el infinito ser de Dios, porque lo que no es no puede convenir con lo que es. Y descendiendo en particular a algunos ejemplos: a) Toda la hermosura de las criaturas, comparada con la infinita hermosura de Dios, es suma fealdad... b) Y toda la gracia y donaire de las criaturas, comparada con la gracia de Dios, es suma desgracia y sumo desabrimiento... c) Y toda bondad de las criaturas del mundo, comparada con la infinita bondad de Dios, se puede llamar malicia, porque nada hay bueno sino sólo Dios... d) Y toda sabiduría del mundo y habilidad humana, comparada con la infinita sabiduría de Dios, es pura y suma ignorancia... e) Y todo el señorío y libertad del mundo, comparados con la libertad y señorío del Espíritu de Dios, es suma servidumbre y angustia y cautiverio... f) Y todos los deleites y sabores de la voluntad en todas las cosas del mundo, comparados con todos los deleites que es Dios, son suma pena, tormento y amargura... g) Y todas las riquezas y gloria de todo lo criado, comparado con la riqueza que es Dios, es suma pobre-

13 Cfr. *Subida*, L. I, cap. 2, 1 y 5.

za y miseria; y así, el alma que lo ama y posee es sumamente pobre y miserable delante de Dios, y por eso no podrá llegar a la riqueza y gloria, que es el estado de la transformación en Dios, por cuanto lo miserable y pobre sumamente dista de lo que es sumamente rico y glorioso.”¹⁴

La Luz divina no logra brillar en el hombre “animal”: “Oh, si supiesen los hombres de cuánto bien de Luz divina los priva esta ceguera que les causan sus aficiones y apetitos!”¹⁵

El hombre “animal” está derramado en el hombre “exterior” y no percibe el “interior”, aquél que está escondido en su corazón (cfr. Rm 7, 22; II Cor 4, 16; II Pd 3, 4 y Ef 3, 17).

Las escorias que no permiten la “théosis” son innumerables. Como oro en el crisol (Sb 3, 6), como se purifica la plata (S 66, 10), Dios y el hombre entran en un proceso de purgación a fin de que la calidad de la fe (se puede decir lo mismo de las demás virtudes), mucho más preciosa que el oro percedero que es probado por el fuego, se convierta en motivo de alabanza, de gloria y de honor, en la revelación de Jesucristo (cfr. I Pd 1, 7). Según escribía Eudokimov “un asceta empieza por la visión de su propia realidad humana: ‘conócete a ti mismo’, porque nadie puede conocer a Dios si primeramente no se conoce a sí mismo. El que ha visto su pecado es más grande que el que ha visto a los ángeles. El arte ascético representa una especie de escafandra para descender y explorar los abismos propios, poblados de monstruos. Después de esta ‘instantánea’ del abismo propio, el alma aspira realmente a la misericordia divina: desde el abismo de mis iniquidades, invoco el abismo de tu gracia. La elevación es gradual y hace subir con dificultad la escala paradisiaca.”¹⁶.

Así, el alma trata de purificarse (subida activa), y Dios la purifica (noche oscura pasiva), consecuentemente va siendo divinizada y asciende hacia la Trinidad: “En una noche oscura, - con ansias, en amores inflamada, - ¡oh dichosa ventura!, - salí sin ser notada, - estando ya mi casa sosegada: - a oscuras y segura - por la secreta escala, disfrazada, - ¡oh dichosa ventura!, - a oscuras y en celada, - estando ya mi casa sosegada.” Toda búsqueda de Dios es una unción y un éxtasis simultáneo. La purificación (sacar las escorias del hombre “animal”), y la iluminación que unge cada vez más y se hace verdadera “Gnosis” (cfr. I Cor 1, 5; II Cor 2, 14; Fil 3, 8; II Pd 1, 3 y 8; 2, 20; 3, 18), no sólo por la percepción transpsicológica de

14 Cfr. *Subida*, L. 1, cap. 4, 1-2 y 4-8.

15 *Subida*, L. 1, cap. 8, 6.

16 Paul Evdokimov, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, Ed. Paulinas, Madrid, 1969, págs. 174-175.

lo divino¹⁷, sino por ver —desde Dios—, todo lo creado, intensifican la unión.

Podríamos decir que estas “etapas” son simultáneas: a mayor purificación, mayor luz, y a mayor luz, más unión transformante. Por otra parte, también son sucesivas: por un tiempo (a veces de varios años), prevalece el doloroso proceso purgativo, luego la iluminación y finalmente la unión.

3. “Especialistas” en lo espiritual

Nunca nos cansaríamos de meditar ciertos pasajes de ascética y mística en santo Tomás.¹⁸ Por ejemplo: “El bien de la gracia que hay en una sola persona es mayor que el bien natural de todo el universo” (I-II, 113, 9, ad II). “La gracia es un cierto comienzo de la vida eterna en nosotros” (II-II, 24, 3, ad II). “Conferirle la gracia a un pecador, es hacer una obra mayor que la creación del cielo y de la tierra” (I-II, 113, 9, c.).

Urge formar maestros espirituales y comunidades especializadas en ser los “humildes condicionadores” (la causa sólo es el Espíritu Santo) que logren hacer fascinante, otra vez, la vida según el Espíritu.

Es extraño que los Institutos de espiritualidad sean tan pocos en todo el mundo católico, y que tengamos especialistas en biblia, patrología, teología dogmática y moral, historia, derecho, pastoral, filosofía y ciencias, y nos falten angustiosamente los especialistas en “teosiología”: plantar, hacer crecer y llevar a la plenitud a Dios mismo en nosotros.¹⁹

No se diga que ya todo sacerdote (que debe dar la vida divina por su ministerio del Espíritu, II Cor 3, 6), todo religioso (puesto en estado de perfección a adquirir), y todo laico realmente comprometido (testigo ante el mundo de la resurrección y de la vida del Señor Jesús y signo del Dios vivo), basten para ello.

Del mismo modo que no todo sacerdote es un especialista en derecho canónico, aunque lo estudió y lo emplea, así no todo sacerdote debe ser un especialista en ascética y mística. Lo mismo debe decirse de los religiosos y laicos y de las comunidades eclesiales.

Una tal especialización requiere formar maestros espirituales y fundar casas de oración, conocimiento espiritual y servicio apostó-

17 Cfr. Anselm Stolz o.s.b., *Teología de la mística*, Patmos, Madrid, 1951, págs. 205 y ss.

18 Cfr. Ismael Quiles s.j., *Suma de Ascética y Mística de Santo Tomás de Aquino*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1945.

19 Cfr. Francisco Juberías, *La divinización del Hombre*, Ed. Cocusla, Madrid, 1972, pág. 17.

lico (especies de monasterios —¿ashrams?— cuyos miembros vivan una intensa vida contemplativo-apostólica), con celdas y ermitas, bibliotecas bien provistas y actualizadas con material de espiritualidad, retiros, conferencias, cursos normales e intensivos, seminarios con años de formación, padres espirituales dispuestos a guiar a los interesados, donde se pueda participar en una liturgia bien llevada, y uno encuentre silencio y soledad, oración y caminos de auténtica mortificación cristiana, aprendiendo a servir a los demás.

En una palabra: una escuela de espiritualidad toda ella especializada en los procesos de divinización del hombre.

Las materias serían múltiples: liturgia y espiritualidad; grados de oración; virtudes teologales y morales; los dones, frutos, bienaventuranzas y carismas del Espíritu; espiritualidad del A.T.: históricos-proféticos-sapienciales; espiritualidad del N.T.: Evangelios y Hechos, Cartas y Apocalipsis; espiritualidad y magisterio; hagiografía y grandes místicos de la Iglesia; historia de la espiritualidad: siglos I-XX; teología sistemática de la vida espiritual; espiritualidad de la vida sacerdotal, religiosa y laical; el padre espiritual y la formación del hombre nuevo en la comunidad nueva; la espiritualidad ortodoxa y protestante; la espiritualidad en las religiones no-cristianas; la espiritualidad en la filosofía y literatura; la psicología y la sociología, y demás ciencias auxiliares aplicadas a la espiritualidad; ministerios laicales (ejemplo: catequista de espiritualidad), en la transmisión espiritual; prácticas y metodología espiritual, etc.

Debo confesar que desde hace años me preocupan estos proyectos. Gastamos energías y billones en escuelas y universidades, y está bien ya que el Pueblo de Dios las necesita. Pero, ¿no podríamos gastar también, y desgastarnos, en fundar centros de auténtica espiritualidad cristiana?

Si tantos esfuerzos ponemos en lo “psicosomático” —que es hecho, por supuesto por lo espiritual—, pongamos algo en lo puramente “pneumático”. Es cierto que construir hospitales y escuelas es más concreto, más acorde con el hombre. Lo espiritual se nos escapa, parece utópico o sutil quimera, como si debiera estar al lado de otra cosa para concretizarse. No obstante, es el valor supremo y de él depende la verdadera liberación cristiana.

Ya lo había observado Thomas Merton por el 51: “Lo único capaz de salvar al mundo de un completo colapso moral es una revolución espiritual. El cristianismo, en virtud de su verdadera naturaleza, demanda tal revolución. Si todos los cristianos vivieran de conformidad con el Credo que profesan, esa revolución se cumpliría sin más. La expresión fundamental de tal espíritu “revolucionario”

estriba en el deseo de apartarse de las cosas terrenas y de unirse a Dios.”²⁰

La divinización del hombre es posible. Crear una comunidad nueva es posible. Transformar el mundo para que anticipe un vislumbre del siglo futuro, es posible. Pero sólo a partir del Espíritu del primer Hombre divinizado que crea una comunidad nueva, que es la Iglesia, y hace un mundo nuevo: Jesús resucitado.

II. OBSTACULOS ACTUALES AL PROCESO DE DIVINIZACION

Veamos ahora, en forma más bien práctica, algunos ejemplos de lo que obstaculiza el desarrollo de lo divino en nosotros. La elección ha sido hecha sólo para analizar algunas causas del bajón que se ha producido en la vida espiritual y, consiguientemente, en la teología de la espiritualidad. Se pueden analizar otros, tal vez más profundos aún. Estos los coloco simplemente a modo de ejemplos de una penetración sapiencial en la realidad circundante, como “discernimiento de espíritus” hoy más necesario que nunca.

1. *Moral y teología ascético-mística*

La crisis en los estudios ascético-místicos, con el correspondiente desconocimiento de los procesos de desarrollo de la vida de la gracia, ha llevado a algunos a identificar moral con vida espiritual.

Y conste, por supuesto, que no se trata en ellos de seguir a santo Tomás, como de hecho hay que seguirlo de acuerdo al magisterio: “No tiene menos mérito su doctrina ascética y mística implicada en su moral que reduce a la razón de virtudes y dones... El que quiera conocer hasta dónde se extiende el precepto del amor de Dios, cómo aumentan en nosotros la caridad y los dones del Espíritu Santo anejos, cómo se diferencian entre sí los distintos estados de vida... u otros puntos de teología ascética o mística, debe consultar principalmente al Angélico Doctor.”²¹

No se trata aquí de la unidad de la teología, ni de la unidad moral-teología-ascético-mística. Quienes así proceden, confundiendo moral con teología espiritual, se fijan tan sólo en el acto en orden al fin sobrenatural y juzgan si es bueno o malo. Pero el proceso de purificación-iluminación-uniión se coloca en otro plano.

Es verdad que un acto de ira no consentido no es pecado. Es ver-

²⁰ Thomas Merton, *Ascenso a la Verdad*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1958, Prólogo.

²¹ Pío XI, *Studiorum ducem*, n. 6; Encíclicas Pontificias, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1964, t. I, pág. 1036.

dad que la concupiscencia impura que aflora en mis sueños no es pecado, y que mis tendencias rebeldes, envidiosas, celosas y vanidosas no admitidas no son pecado. Pero con esto no hemos arreglado el “infinito” deseo que abriga el corazón del hombre de llegar a ser perfecto como el Padre Celestial es perfecto (Mt 5, 48).

Los antiguos prestaban atención a lo que sucede durante el sueño y al subconsciente (zona fronteriza entre el consciente y el inconsciente que puede aflorar más o menos fácilmente), y al inconsciente (con mucha dificultad aflora al consciente).

“Las pruebas de la ‘apátheia’ —escribía Evagrio— las reconoceremos de día por los pensamientos y de noche por los sueños. A la apátheia la definimos como salud del alma.”²²

Sabían muy bien que uno no peca, no pierde la amistad con Dios, no se ha desviado del camino que lleva a El. Pero todo no acaba allí con un simple consejito alienante y adormecedor: “Eso no es nada; no se preocupe; quédese tranquilo.” Al contrario, al tomar conciencia de sus impurezas, lloraban y gemían pidiendo la purificación: “Satanás, por el contrario, trata de alejar al alma religiosa del sumo bien y apartarla en diversas ocasiones y tentaciones. Suscita pensamientos de soberbia, de ira, de gula, de impureza, de envidia, de discordia, de dureza, de mentira, de blasfemia, de desconfianza, de pusilanimidad, de inconstancia, de abatimiento, de negligencia y de otros muchos males que sería largo enumerar; y se esfuerza en retraerla de la dulzura de las cosas celestes y de la pureza angélica y en retenerla por mucho tiempo en cosas bajas y vanas para que, por la excesiva dificultad de vencer las tentaciones, deje de buscar e invocar a Dios, y de este modo posponga, como por cansancio del bien, todo aprovechamiento espiritual y todo trabajo por la guarda del corazón... Por lo cual, el siervo de Dios, guarde diligentemente sus caminos y reprima las divagaciones tanto de la mente como de la imaginación, no sea que pierda el sumo bien, que no puede ser poseído con cosas vanas. En seguida que se sienta arrastrado e impedido, vuelva a Dios por la oración y contrición.”²³

La lucha contra los “logismoi”²⁴, o malos pensamientos que surgen de nuestro corazón (Mc 7, 21-23), es parte esencial de la ascesis cristiana. Y para ellos no eran sólo “pecados capitales”, que también lo eran si caían, sino lucha espiritual para llegar a la apátheia o pureza de corazón.

Juan Casiano (+ 434), trata explícitamente de la castidad durante el sueño: “Germán: en parte no hemos dejado de experimentar que

22 Evagrio Póntico, (+ 399), *Tratado práctico*, n. 50.

23 Tomás de Kempis, (+ 1471), *La disciplina claustral*, cap. 3.

24 Cfr. García M. Colombás, *El monacato primitivo*, T. II: *La espiritualidad*, B.A.C., Madrid, 1974, pág. 259.

es posible, con la gracia de Dios, guardar el cuerpo perfectamente puro durante el día. Es innegable que el rigor de una vida austera y la resistencia que la razón opone al vicio pueden sofocar toda rebelión de la carne. ¿Pero será ello posible también durante el sueño? Creemos que no cabe tal inmunidad física. Y aunque no podemos decir esto sin cierto rubor natural, no obstante, en nuestro afán de hallar remedio a semejante mal, con tu venia hablamos de ello.

Queremón: parece que no habéis comprendido aún perfectamente la verdadera esencia de la castidad. En vuestro sentir, sólo pueden alcanzarla quienes durante la vigilia la procuran con austeridad de vida, mientras que en el sueño los resortes del alma se distienden, y se hace imposible salvar su integridad. Y no hay tal. La castidad no se sostiene, como creéis, por la práctica de una vida austera. Subsiste por el amor que inspira y las delicias que el hombre saborea en su pureza misma. En tanto que se permanece atraído por la voluptuosidad, no se es casto, sino continente solamente. Veis, pues, que el sueño no puede mancillar a aquéllos a quienes la gracia divina ha depositado en su interior el amor a la castidad, aun cuando suspendan entonces la austeridad de vida... No lo olvidemos: mientras experimentemos las rebeliones de la carne, es señal de que no nos hemos llegado a las cimas de la castidad, sino que vivimos aún bajo el dominio débil de la continencia, fatigados por continuos combates.”²⁵

Hoy temo que algún católico que se preocupara seriamente de esto, o de cosas semejantes, terminaría en el diván del psicoanalista. Y aún aconsejado por su propio confesor.

El consabido, “no es nada”, “quédese tranquilo”, “usted ame a Dios y despreocúpese del resto”, aparte su superficialidad, significa desconocimiento profundo de los resortes dinámicos del ser humano: cuerpo-psiquis-espíritu es una “única unidad”.

¿No será esto, en parte, causa de que no pocos cristianos sensibles y de conciencia delicada preocupados por sus malas tendencias y las monstruosidades que experimentan encuentran un oído que los escuche en el psicoanalista (¿que hasta sabe de catarsis!), y no ya en el confesor?

Es claro que hay reales enfermedades psicológicas que necesitan de un buen médico. Y que la base de toda buena espiritualidad es una moral sana que no conduzca a escrúpulos. Y que cuando el bautismo o la conversión nos infunden la gracia no se recuperan los dones preternaturales (inmortalidad, integridad, conocimiento y gnosís e inmunidad), de tal manera que experimentamos —a pesar de haber sido hechos santos, inocentes, inmaculados, puros, irreprochable e hijos amados de Dios, de tal suerte que ya nada absolutamente

retrasa nuestra entrada en el cielo²⁶ —, la “concupiscencia” o “desintegridad” o “foco del pecado” que nos es dejada para el combate y no puede dañarnos si no consentimos en ella, al contrario seremos coronados si hemos combatido debidamente. San Pablo llama algunas veces “pecado” a esta concupiscencia (Rm 6, 12 y ss.), pero la Iglesia católica nunca ha entendido que se llamase pecado en un sentido verdadero y propio en los bautizados. Es llamada pecado porque proviene del pecado y al pecado inclina.

Y que nuestra victoria no consiste en no sentir sino en no consentir²⁷.

Pero habrá que distinguir (discernir espiritualmente), sabiendo que el proceso de purificación “afina” al que lo sufre, y hasta lo puede hipersensibilizar (¿neurotizarse?).

El camino de la santidad (*hagios*: a-terrenal: purificarse de lo mundano), abierto a todos los cristianos, no se cierra en los simples consejos de moral. Se abre, según la praxis sacramental de la Iglesia, al amplio campo de la purificación de las faltas veniales: “Además, la recepción frecuente y diligente del sacramento de la reconciliación es muy útil contra los pecados veniales. Porque no se trata de una mera repetición ritual, ni de una especie de ejercicio psicológico sino de un esfuerzo asiduo por *perfeccionar la gracia* del bautismo, para que, llevando en nuestro cuerpo la muerte de Cristo, la vida de Jesús se manifieste cada día más en nosotros (II Cor 4, 10). En estas confesiones, los penitentes, mientras se acusan de faltas veniales, deben preocuparse, especialmente, por asemejarse más plenamente a Cristo y por obedecer con mayor atención a la voz del Espíritu Santo.”²⁸ San Juan de la Cruz escribía: “Excusado es que pueda ir el alma adelante en perfección, aunque la imperfección sea muy mínima. Porque eso me da que un ave esté asida a un hilo delgado que a uno grueso, porque, aunque sea delgado, tan asido se estará a él como al grueso en tanto que no le quebrare para volar. Verdad es que el delgado es más fácil de quebrar, pero, por fácil que es, si no lo quiebra no volará. Y así es el alma que tiene asimiento en alguna cosa, que, aunque más virtud tenga, no llegará a la libertad de la divina unión.”²⁹

No es difícil que los deseos ardientes de purificación que puede sentir un alma en su éxodo hacia Dios sean frustrados por un simplista “eso no es nada”, de algún confesor que no ha percibido todavía los caminos angostos del Espíritu.

26 Cfr. Concilio de Trento, D.S. n. 1515.

27 San Francisco de Sales, *Introducción a la vida devota*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1946, pág. 74.

28 Ritual de la Penitencia, n. 7, b.

29 *Subida*, L. I, 11, 4.

Teresa de Jesús lo experimentó agudamente: “Ya saben que la primera piedra ha de ser buena conciencia y liberarse con todas sus fuerzas de pecados veniales y seguir lo más perfecto. Parecerles ha que eso cualquier confesor lo sabe. Pues engáñase mucho, que yo traté con uno que había oído todo el curso de teología, y me hizo harto daño en cosas que me hizo entender no eran malas; y sé que no pretendió engañarme —que no tenía éste para qué—, sino que no supo más... Así que gente de *espíritu* y de letras han menester tratar.”³⁰

No basta con que un acto no contenga materia grave, advertencia perfecta y consentimiento pleno, para ya desecharlo y decir que no es nada. El ser humano es mucho más complejo y el desarrollo de la vida sobrenatural exige la santidad y el fervor heroico, internarse en los insondables y fascinantes abismos de la santidad de Jesús —su plenitud de gracia por la unción del Espíritu, la absoluta ausencia de pecado original y personal, su integridad e iluminación interior, su unión con el Padre y servicio de los hombres—, no sólo librarse del pecado mortal.

La santidad necesita de virtudes heroicas y las virtudes heroicas las produce el Espíritu de Jesús Resucitado, adentrándonos, incomprendiblemente, en la misma santidad del Señor, para que ya no actuemos al “modo humano” sino al “modo sobrehumano”, acabamiento que le dan los dones a las virtudes infusas.³¹

No por nada las dos fuentes fundamentales de la teología ascético-mística son, por un lado, la Revelación y, por otro, la vida y experiencias de los santos heroicos, no de los mediocres y tibios³². Al decir de Clemente de Alejandría “es el mismo Verbo quien os habla con toda claridad, haciendo temblar vuestra incredulidad. Sí, digo bien, el Verbo de Dios hecho hombre, para que fuera un hombre el que os mostrara cómo un hombre puede llegar a ser Dios.”³³

Para llegar a la “pureza de corazón”, a la “apátheia”, a la “gnosis”, a la “parresía”, a la “pura diakonía” de los hermanos, a la “transfiguración del mundo” por la fuerza del Espíritu que actúa en nosotros, a la “nepsis”, a la “hesyjiá”, a la “contemplación”, a la “oración continua”, a la “unión”, hay que purificarse no sólo del pecado mortal sino de todo lo que no sea voluntad de Dios. Y ya conocemos la voluntad del Padre: “nos ha predestinado a ser

30 *Camino de perfección*, cap. 8, 3-4.

31 I-II, 68, 2.

32 Cfr. Antonio Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, B.A.C., Madrid, 1968, págs. 34 y ss.

33 Clemente de Alejandría, *Protreptico*, I, 8, 4.

con-formes a la imagen de su Hijo, para que El fuera el primogénito entre muchos hermanos” (Rm 8, 29).

Este hacemos santos, puros, es la línea de la teología sacerdotal del Levítico, libro incomprensible para algunos y que no sólo está en la purificación meramente ritual: “Sed, pues, santos para mí, porque yo, Yahvéh, soy santo, y os he separado de entre los pueblos, para que seáis míos” (Lv 20, 26).

El pecado original, nuestros pecados personales e imperfecciones, y el pecado del mundo han dejado tal desequilibrio en nosotros que sólo lentamente la gracia nos va devolviendo el equilibrio sobrenatural y hasta, en cierto sentido, el preternatural (integridad, conocimiento, inmortalidad e impasibilidad), que tiene su raíz en la gracia, pero que puede estar ausente aún cuando lo esté la gracia, lo cual ya nos indica qué larga es la distancia entre la ausencia de pecado mortal y la santidad a la cual nos quiere llevar la ascética y mística.

En una palabra: estamos llenos de vicios concientes o “inconcientes” y la lucha por la purificación se impone.

El purgatorio, bajo su aspecto de purificación³⁴, nos hace entrar más en este misterio. Esas almas no están en pecado mortal, al contrario, en amistad con Dios, pero necesitan aún de purificación. Como escribía M. Schmaus: “las almas del purgatorio viven en la paz y en el amor de Dios. Para ellas ya ha caído la decisión de su vida y, por cierto, en el sentido de una eterna comunidad con Dios y con los bienaventurados. Pero esas almas todavía no están maduras para el diálogo inmediato con Dios contemplado cara a cara. Para comprender esta afirmación hemos de tener en cuenta que también los justificados, los cuales se esfuerzan seriamente por volver siempre a hacer eficaz el perdón de los pecados y la renovación interna que se les ha concedido, están expuestos a tentaciones durante toda su vida. Y, como dice el Concilio de Trento, sin una especial gracia divina ningún hombre es capaz de evitar todos los pecados veniales durante toda su vida (DS 833). La tendencia al egocentrismo (concupiscencia), la cual permanece en el justificado, así como las complicaciones, y los embrollos en las situaciones de la vida humana, pesan como una grave hipoteca sobre todos los esfuerzos religioso-morales del hombre. El egoísmo humano, acompañado por la vanidad, el engreimiento, la negligencia, la falta de delicadeza en el amor, la infidelidad, la dureza, la acritud, la inestabilidad, la estrechez y la terquedad, influye constantemente en nuestras acciones. El estado religioso-moral del hombre queda determinado, no sólo por las acciones externamente visibles, sino, como lo ha puesto de manifiesto la actual psicología del profundo, también y más toda-

34 Pablo VI, *Credo del Pueblo de Dios*, n. 28.

vía, por los movimientos semiconscientes y subconscientes, los cuales laten en la profundidad del yo humano y, quizá, nunca salgan a la luz clara. Esos movimientos, desde su estado recóndito, marcan la actitud y dirección general del hombre. No pocas veces, es precisamente el esfuerzo por hacer el bien el que arroja al hombre a los carriles del mal, por la razón de que él no sabe guardar la justa medida. Así, el amor, en virtud de la complejidad del orden económico y social, puede conducir a la injusticia. Y cabe igualmente que la preocupación por un hombre degenera en afán de dominio.

El entrelazamiento entre defectos y virtudes es tan estrecho, que, a veces, las debilidades humanas son el trasfondo obscuro desde el cual se eleva la virtud y sin el cual ésta difícilmente podría prosperar. Por ejemplo, cabe perfectamente que la terquedad sea el terreno fértil en el que se desarrolla la fuerza de voluntad iluminada por la fe. De ahí que no se puedan eliminar ciertos defectos sin arrancar las virtudes enlazadas con ellos... Estas reflexiones nos muestran que resulta difícil llegar a la plena madurez personal durante la vida terrestre, convertirse en aquél que según el eterno plan salvífico de Dios se debe ser."³⁵

Ahí está el gran problema de la vida: la inserción de las virtudes para llegar a ser el nuevo Adán, para cumplir el plan que Dios Padre tiene sobre mí.

Dios debe quitarme toda sensualidad "animalesca" que El mismo, por condescendencia, utiliza en el llamado para atraerme. Según escribía san Juan de la Cruz: "el alma, después que determinadamente se convierte a servir a Dios, ordinariamente la va Dios criando en espíritu y regalando, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno... Por tanto, su deleite halla pasarse grandes ratos en oración, y por ventura las noches enteras, sus gustos son las penitencias, sus contentos los ayunos, y sus consuelos usar de los sacramentos y comunicar en las cosas divinas; las cuales cosas, aunque con gran eficacia y porfía asisten a ellas y las usan, y tratan con gran cuidado los espirituales, hablando espiritualmente, comúnmente se han muy flaca e imperfectamente en ellas, porque como son movidos a estas cosas y ejercicios espirituales por el consuelo y gusto que allí hallan y como también ellos no están habilitados por ejercicios de fuerte lucha en las virtudes, acerca de éstas sus obras espirituales tienen muchas faltas e imperfecciones."³⁶

Dios debe purificarme de los vicios abiertos o larvados, conscientes, subconscientes o inconscientes, en vigilia o en sueño. "Oríge-

³⁵ Michael Schmaus, *El Credo de la Iglesia católica*, Rialp, Madrid, 1970, t. II, págs. 799-800.

³⁶ *Noche oscura*, L. I, cap. 1, 2-3.

nes había forjado ya el axioma, tantas veces repetido después por los espirituales con estas o parecidas palabras: praxis gar theorías anábasis; por la praxis (ascética) se sube a la teoría (contemplación); por la purificación de los vicios y la adquisición de las virtudes se alcanza la “apátheia” cristiana, que es condición de la caridad perfecta cuando no se confunde con ella, y sólo entonces se entra verdaderamente en la plenitud de la verdadera contemplación.”³⁷

San Juan de la Cruz examina los vicios de los principiantes alrededor de los siete capitales: soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia, pereza: “Como estos principiantes se sienten tan fervorosos y diligentes en las cosas espirituales y ejercicios devotos... por su imperfección les nace muchas veces cierto ramo de soberbia oculta, de donde vienen a tener alguna satisfacción de sus obras y de sí mismos; y de aquí también les nace cierta gana algo vana de hablar cosas espirituales delante de otros, y aun a veces de enseñarlas más que de aprenderlas, y condenan en su corazón a otros cuando no los ven con la manera de devoción que ellos querrían.”³⁸ “Cobran algunos éstos aficiones con algunas personas por vía espiritual, que muchas veces nacen de lujuria y no de espíritu; lo cual se conoce ser así cuando con la memoria de aquella afición no crece más la memoria y amor de Dios sin remordimiento en la conciencia.”³⁹ “Veréis también a muchos éstos muy porfiados con sus maestros espirituales por que les concedan lo que quieren, y allá medio por fuerza lo sacan y alcanzan, y si no, se entristecen como niños y andan de mala gana, y les parece que no sirven a Dios cuando no los dejan hacer lo que querrían, porque, como andan arrimados al gusto y voluntad propia, y esto tienen por su Dios, luego que se lo quitan y les quieren poner en voluntad de Dios, se entristecen y aflojan y faltan. Piensan éstos que el gustar ellos y estar satisfechos es servir a Dios y satisfacerle.”⁴⁰

Y Dios debe separarme de todo lo que El no es, porque El es el absolutamente Otro.

“Decimos, pues, que los grados desta escala de amor por donde el alma de uno en otro va subiendo a Dios son diez. El primer grado de amor hace enfermar al alma provechosamente... porque, así como el enfermo pierde el apetito y gusto de todos los manjares y muda el color primero, así también en este grado de amor pierde el alma el gusto y apetito de todas las cosas, y muda como amante el color y accidente de la vida pasada... Esta enfermedad y desfallecimiento a

37 García M. Colombás, o.c., pág. 373.

38 *Noche oscura*, L. I, cap. 2, 1.

39 *Idem*, cap. 4, 7.

40 *Idem*, cap. 6, 3.

todas las cosas, que es el principio y primer grado para ir a Dios, bien lo hemos dado a entender arriba cuando dijimos la aniquilación en que se ve el alma cuando comienza a entrar en esta escala de purgación contemplativa, cuando en ninguna cosa puede hallar gusto, arrimo, ni consuelo ni asiento. Por lo cual, deste grado luego va comenzando a subir al segundo grado, y es buscar a Dios sin cesar... en todas las cosas busca al Amado; en todo cuanto piensa, luego piensa en el Amado; en cuanto habla, en cuantos negocios se ofrecen, luego es hablar y tratar del Amado; cuando come, cuando duerme, cuando vela, cuando hace cualquier cosa, todo su cuidado es en el Amado.”⁴¹

Nunca nos llamemos a engaño. Toda la auténtica tradición espiritual tanto en la Iglesia de Oriente como de Occidente sabe que sin lucha no hay vida espiritual posible.

Hoy ciertos superficiales movimientos espirituales parecen ofrecer “the best way”, el “método ilvem” para adquirir la experiencia del Espíritu. Sin la milicia cristiana, sin una vida diferente y difícil, sin purificación, no hay iluminación duradera y unión. “Desarraigar los vicios y plantar las virtudes: he aquí, en compendio, todo el trabajo ascético del monje, escribe Colombás al historiar el monacato antiguo. Pero antes de abordar este tema capital de la espiritualidad del monacato antiguo es preciso subrayar con fuerza un aspecto muy importante de esta espiritualidad; nos referimos a la idea, tantas veces repetida en nuestros textos, según la cual la reforma de las costumbres y la purificación de los vicios no puede llevarse a cabo *sin una larga y violenta lucha*. Pasar del estado carnal del hombre del mundo al estado espiritual del cristiano perfecto, implica necesariamente una guerra, que los ascetas antiguos estaban seguros de desarrollar en un doble frente. Primero, tenían que combatir los hábitos inveterados del hombre viejo y destruir las pasiones desordenadas que, más o menos despiertas, anidan en el fondo del corazón humano. En segundo lugar, debían luchar contra los demonios... Ya lo decía san Antonio: ‘Cuando los demonios ven a los cristianos progresar, al punto los atacan y tientan, poniéndoles obstáculos para interceptarles el camino’. Ya Orígenes, basándose en una frase de san Pablo, había distinguido dos grandes períodos en el conflicto espiritual: los que todavía andan lejos de la perfección, luchan contra la carne y la sangre; los perfectos, como Pablo y los efesios, contra los malos espíritus que señorean el mundo.”⁴² Todo esto, es claro, trasciende a la simple “moral” que despacha casos.

41 Idem, L. II, cap. 19, 1-2.

42 García M. Colombás, o.c., pág. 231.

2. *Divinizando a toda la persona-en-comunidad*

Este ascenso divinizante —la oración es una ascensión del espíritu hacia Dios, decía Evagrio Póntico⁴³—, es una paulatina unción que la Trinidad va haciendo en todas las facultades del hombre.

La descripción de dicha unción se ha hecho generalmente a nivel de oración personal (santificación, función sacerdotal, oración, que en primer lugar es litúrgica y luego personal); se podría hacer a nivel de Palabra (enseñanza, función profética o magisterial), o de servicio (gobierno, función pastoral o de testimonio en la comunidad). Y no sólo se puede hacer sino que se debe hacer para quitar de la vida espiritual todo resabio de individualismo alienante que encierra en sí mismo, en una especie de autocomplacencia, a quien se dedica a ella;

En realidad, los santos cuando nos hablan de este ascenso-oracional-personal presuponen su repercusión en la liturgia, la Palabra y el servicio, o más que su repercusión el ascenso simultáneo. Se concentran en la oración porque es el medio santificador por excelencia (me separa de todo lo creado y me enfrenta con el mismo Dios), y el medio “menos medio” y más directo de unión.

Toda oración implica un éxodo, un elevarse al Padre que está en el cielo. Un dejar de hacer pie en sí mismo o en las cosas de este mundo para ir al desierto, al encuentro de Dios como lo absolutamente distinto. Por eso la oración es irremplazable.

Parte de la crisis espiritual ha venido justamente por afirmar y practicar que la promoción social era oración, que el servicio y el estudio era oración, que todo era oración, cuando de hecho se abandonaba la oración pura y personal.

Pongamos, entonces, para conectar luego con las otras dimensiones (Palabra y servicio), nuestra atención en la oración que, de alguna manera, siempre va unida al silencio, la soledad y la alegre penitencia que son como los “condicionantes” indispensables de la vida contemplativa.

Recalquemos nuevamente que esta oración no es sólo el acto de oración pura, que también lo es, sino la salida de toda la persona, con todas sus actividades, hacia Dios.

Recordemos que los grados de oración (vocal, meditación, afectiva, simplicidad, recogimiento, quietud, unión simple, éxtasis y unión transformante), no son compartimientos estancos sino estados dinámicos interrelacionados en mi camino cotidiano de oración. Al mismo tiempo va prevaleciendo uno más y otro menos como grados de ascensión a lo largo de la vida.

La contemplación infusa, o sea, la percepción de la Luz divina

43 Cfr. *Tratado de la oración*, n. 35.

más allá de todo concepto o imagen, comienza cuando Dios une a la inteligencia consigo mismo.

Esa Luz no es sino un inicio de la visión beatífica que es el supremo analogado de la contemplación. Aquí, en una noche que ya comienza tímidamente a amanecer —como por un espejo y en enigma—, allá, cara a cara en un crecimiento “epéctico” sin fin (I Cor 13, 12).

Por ello, si hace poco en un artículo⁴⁴, he opinado humildemente, con temor y temblor, algo distinto de santo Tomás no admitiendo ni para Pablo la visión del mismo Cuerpo de Jesús Resucitado⁴⁵, estoy en cambio de acuerdo con él en admitir que san Pablo y otros (en primer lugar lo creo de María)⁴⁶, tuvieron una comunicación transitoria del “Lumen gloriae”⁴⁷.

Jesús, durante su vida mortal —en contra de ciertas opiniones modernas que parecieran no tener en cuenta al magisterio de la Iglesia⁴⁸—, gozó siempre de la visión beatífica, no transitoriamente. Pero ésta era también un inicio —dentro del orden del “Lumen gloriae” no de la fe—, ya que no poseía todo el esplendor de la celestial.⁴⁹

Lo principal es captar que la Luz divina que comienza a entrever el místico es el mismo Dios pero oscurecido por la fe, esperanza y amor actuados por los dones. Entre lo que ve el místico, lo que ve el alma separada en el cielo y lo que veremos en la Parusía no hay sino diferencia de grado. Esto explica la teología del nacimiento del Verbo en las almas, la maternidad espiritual por gracias operantes y cooperantes. “En la teología preagustiniana describese el vivir místico como superación del simple vivir cristiano y una inmersión más profunda dentro del orden divino. (La fe que es al mismo tiempo una luz —‘lumen fidei’—, es susceptible de crecimiento. Ya los teólogos alejandrinos lo expresaban claramente al distinguir entre el simple fiel (pisticós) y el gnóstico (gnostikós), profundo vidente.) La idea del ‘nacimiento del Verbo divino en las almas’ nos aclara —siguiendo a los autores de esta teoría—, cómo la vida mística despierta normalmente del brote de la gracia que tienen todos los fieles. Por la gracia, Dios nos comunica su mismo ser y su misma vida. La vida de Dios se prolonga en las almas por el eterno naci-

44 Cfr. *Revista Bíblica*, 1977, n. 3: El Cristo-Total en el Apocalipsis, pág. 260.

45 Cfr. III, 57, 6, ad III.

46 Cfr. Gregorio Alastruey, *Tratado de la Virgen Santísima*, B.A.C., Madrid, 1957, págs. 363 y ss.

47 Cfr. I, 12, 11, ad II.

48 Cfr. DS n. 3645 y 3812; Piet Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Herder, 1972, págs. 135 y ss.

49 Cfr. III, 14, 1, ad II y III, 15, 5, ad III.

miento del Verbo en ellas. La vida divina que comenzamos a vivir en el bautismo es, por eso, un nacimiento del Verbo en nuestra intimidad. El Verbo es 'quien continuamente nace en los corazones e interioridad de los santos' (Carta a Diogneto 11, 2). Mas con eso sólo no ha terminado la obra de nuestra santificación. El crecimiento de la gracia bautismal en el fiel es un desbordamiento —una transfusión— de Cristo a la intimidad del cristiano, que se va completando poco a poco por el conocimiento siempre creciente de la Verdad eterna. Ya lo decía san Gregorio de Nisa, al llamar nacimiento perfecto del Verbo en el fiel al florecimiento del vivir místico de la vida cristiana, que se entreabre en la gracia del bautismo. 'El niño que nos ha nacido es Jesús, que crece en sabiduría, edad y gracia en aquellos que lo reciben. Aunque es el mismo, no es lo mismo en todos, porque, según la medida de la gracia de aquél en quien El se forma y la capacidad del que le vive, se manifiesta como niño, como adolescente o como hombre perfecto.'⁵⁰

El equilibrio tomista está en ver a la gracia a la vez como transformante (Dios como causa eficiente que me cambia), e iluminante (Dios como "quasi causa formal" que me inhabita). Ambos aspectos son divinizantes. Uno es subjetivo mientras que el otro es objetivo. Uno manifiesta la belleza de un mundo transfigurado por Dios, el otro la Luz divina brillando en el corazón del universo transfigurado. Ambos son necesarios como la "res et sacramentum".

Existe una real belleza pneumática, distinta de la psicológica y corporal, y sin la cual estas últimas nunca pueden alcanzar la plenitud pues sin unción están inacabadas. Pero en la misma belleza espiritual se da el mismo Dios. En el mismo don de la gracia se posee al Espíritu Santo que inhabita en el hombre. De donde el mismo Espíritu Santo es dado y enviado.⁵¹ Es la Llama de amor viva que transforma e ilumina simultáneamente: "Esta llama de amor es el espíritu de su Esposo, que es el Espíritu Santo, al cual siente ya el alma en sí, no sólo como fuego que la tiene consumada y transformada en suave amor, sino como fuego que, demás de eso, arde en ella y echa llama, como dije; y aquella llama, cada vez que llamea, baña al alma en gloria y la refresca en temple de vida divina."⁵² Son las lámparas de fuego, los atributos de Dios.⁵³

Después de tomar la inteligencia (recogimiento infuso), Dios toma la voluntad (quietud), todos los sentidos internos (unión simple), y hasta los externos (éxtasis), para llegar a la unión transformante que va aumentando de luz en luz hasta la visión beatífica

50 Cfr. Anselm Stolz, o.c., págs. 216-217.

51 I, 43, 3, c y ad I.

52 *Llama de amor viva*, can. 1, 3

53 *Idem*, can. 3, 2.

(cfr. II Cor 3, 18). “Estos (pocos que son), por cuanto ya por el amor están purgadísimos, no entran en el purgatorio”.⁵⁴

Habría que notar que esta percepción de Dios es una “explosión” de luces. Lejos de ser algo etéreo, sin “cuerpo”, algo así como la nada, las “lámparas de fuego” fascinan las facultades espirituales del alma con ardores infinitos, y la introducen cada vez más aceleradamente en la “espesura” de la Trinidad y de la creación vista en la Trinidad.

Podríamos decir que la purgación está en la línea de la santificación (pureza de corazón), la iluminación en la de la Palabra (profecía, gnosis), y la unión en la del servicio (diakonía, pastor, parresía en la construcción de la Iglesia), celo ardiente por la salvación de las almas.⁵⁵

Por ello pensamos que hay que acentuar la distinción, ya hecha con exactitud por varios teólogos, entre contemplación y mística. “No es lo mismo mística que contemplación infusa. Son muchos los autores que hablan indistintamente de ambas cosas como si se tratara de una sola y misma realidad; pero, hablando con precisión, son dos cosas distintas y hasta separables, en cierto sentido. No puede haber contemplación infusa sin mística, ya que es ella —la contemplación—, el acto místico por excelencia; pero puede haber mística sin contemplación infusa. La razón de esta aparente antinomia es muy sencilla. Todos los teólogos están de acuerdo en afirmar que la contemplación infusa es producida por los dones intelectivos —sobre todo los de sabiduría y entendimiento—, no por los dones afectivos... Ahora bien: en la práctica puede darse perfectamente el caso de que actúe en el alma alguno de los dones afectivos (el de piedad, por ejemplo), y producir en ella un acto místico, sin que produzca la contemplación infusa.”⁵⁶

El estudio atento de las vidas de los santos, comparadas con las vidas que nos presenta el cuidado pastoral, muestra que no sólo no todos están llamados a la contemplación como modo de vida (manera de distribuir mi camino cotidiano), sino que tampoco están llamados a ser grandes contemplativos (como grado de oración). Lo cual, por supuesto, no excluye de la santidad y de la consiguiente heroicidad de las virtudes.

Si bien no hay que exagerar la distinción, ya que “los dones del Espíritu Santo —como ya vimos, de acuerdo con santo Tomás—, están en conexión íntima con la caridad, y juntamente con ella crecen

54 *Noche oscura*, L. 2, cap. 20, 5.

55 Cfr. *Moradas sétimas*, cap. 3, 4.

56 Antonio Royo Marín, o.c., pág. 252.

todos a la vez como los dedos de una mano”⁵⁷, es iluminante mantenerla.

Primero porque habrá preponderancia en la actuación de los dones intelectivos o afectivos de acuerdo a la misión que Dios otorgue, a las disposiciones personales, etc. Nadie debe sentirse frustrado si no “siente” en sí las maravillas contemplativas de algunos santos y místicos. Lo mismo ocurre, aunque en otro plano, con los carismas. Son para “admirar” (verdadera imitación pneumática), no para “imitar” (burda copia psicologizante).

Segundo, para no olvidarnos que la santidad no está sólo en la oración sino que abarca a toda la persona en comunidad.

Cuánta sabiduría práctica, prudencia, fortaleza, dominio de su sensualidad, arte de conducir evangélicamente a los demás, opciones incesantes, amabilidad, equilibrio, obediencia, creatividad, mansedumbre, humildad, etc., no se demanda de los santos y de los justos.

La vida espiritual es integral. Toma al hombre en todas sus facetas como aparece soberanamente en Jesús: su soledad, su oración, su vida en familia, su darse a las multitudes, sus viajes, sus enseñanzas, su silencio, su “política”, sus diálogos, sus amistades, sus tentaciones, sus sufrimientos y alegrías.

Quimérica y utópica es la santidad que busca realizarse sólo en la soledad de la oración personal, en el servicio agotador por los demás, o en la comprensión iluminante de los misterios divinos. Ni aún los ermitaños pueden separarse totalmente de la Iglesia y del mundo. Muchos menos los contemplativos en comunidades. Una cosa es la “segregatio” y otra la “separatio”.⁵⁸ La segregación lleva a la santidad, la separación a la muerte. “El hecho de que algunos se internen en el desierto y se tornen columnas de oración, padres espirituales que nos ayudan a liberarnos en lo más secreto de nuestro ser, permite a otros comprometerse en la praxis política y social donde también ellos encuentran su soledad y su cruz, que sin embargo son germen de comunión y de resurrección.”⁵⁹

Tercero, nos muestra qué distinta es la imagen de la verdadera espiritualidad con respecto a las pseudo representaciones pietistas.

Por eso es tan deslumbrante asomarse a la vida de los santos. Sintetizan aparentes antagonismos hasta grados impensables: acción y contemplación, segregación del mundo y transformación de las realidades terrenas, soledad y “ser-para-los-demás”, silencio y fecundo apostolado de la Palabra, obediencia absoluta unida a empresas re-

57 I-II, 68, 5; A. Royo Marín, o.c., pág. 253.

58 Cfr. P.O. n. 3.

59 Olivier Clément, *Espíritu Santo y monaquismo, hoy*, Cuadernos monásticos, 1977, n. 42, pág. 291.

volucionarias para su época, olvido de sí mismos y apologías "pro vita sua", trabajo incansable y equilibrio oracional, dulzura sobrenatural y fortaleza y santa ira, rechazo de lo mundano y amor de la belleza.

No es sólo su oración lo que es transformado por el Espíritu. Toda su persona en la comunidad eclesial y en el mundo está transfigurada.

De hecho, pensamos que la unión transformante termina formando a un apóstol: su servicio será también supremo encuentro con Dios.

Al llamado seguirá el discipulado, y a éste el seguimiento. En el discipulado (que es generalmente bastante largo, de varios años), la persona se transforma por la acción "catequística" de la Iglesia. En el seguimiento es un apóstol con la acción "catequística-mistagógica" de la Iglesia que siempre lo acompaña.

Jesús Resucitado	Iglesia	Persona
Llamado	Kerigma	Conversión
Discipulado	Catequesis	Transformación
Seguimiento	Mistagogía	Apóstol

Esta transformación para que sea realmente evangélica y eclesial, verdaderamente cristiana y equilibrada, deberá operarse en los tres niveles de la misión de la Iglesia: "En toda catequesis íntegra hay que unir siempre de modo inseparable: el conocimiento de la Palabra de Dios, la celebración de la fe en los sacramentos, la confesión de la fe en la vida cotidiana. La pedagogía de la fe tiene, pues, un carácter específico: el encuentro con la Persona de Cristo, la conversión del corazón, la experiencia del Espíritu en comunión con la Iglesia."⁶⁰

3. La falta de fervor

El problema de la tibieza es indicador del bajón espiritual. El fervor en el Espíritu es lo que siempre han buscado los espirituales de todos los tiempos. "¿Cuál será el monje fiel y prudente que manteniendo todo su fervor hasta el fin de su vida persevera cada día

60 *Mensaje del Sínodo de los Obispos al Pueblo de Dios*, L'Osservatore Romano, ed. castellana, del 6/XI/77.

añadiendo fuego al fuego, fervor al fervor, diligencia a la diligencia, deseo al deseo, sin cansarse nunca?"⁶¹

Pablo VI lo denunció proféticamente en la *Evangelii Nuntiandi*: "Nuestra llamada se inspira ahora en el fervor de los más grandes predicadores y evangelizadores, cuya vida fue consagrada al apostolado... Ellos han sabido superar todos los obstáculos que se oponían a la evangelización. De tales obstáculos, que perduran en nuestro tiempo, nos limitaremos a citar la falta de fervor, tanto más grave cuanto que viene de dentro. Dicha falta de fervor se manifiesta en la fatiga y desilusión, en la acomodación al ambiente y en el desinterés, y sobre todo en la falta de alegría y de esperanza. Por ello, a todos aquellos que por cualquier título o en cualquier grado tienen la obligación de evangelizar, Nos los exhortamos a alimentar siempre el fervor del Espíritu."⁶²

La tibieza, de la cual se habla ya en el N.T. (Rm 12, 11 y Ap 3, 15-16), es bien conocida por los autores monásticos de la antigüedad. Le Maman "acedía". "No existe un término español que traduzca toda la riqueza de matices contenidos en el vocalo 'akedía' en el sentido que le dan Evagrio y los otros autores monásticos de la antigüedad, y que son, a la vez, aburrimiento, torpor, pereza, disgusto, desaliento, ansiedad, tristeza, etc... Entre sus causas naturales se enumeran la tristeza, la gandulería, la locuacidad, los malos pensamientos, el agotamiento del alma por la batalla espiritual; su causa preternatural es un demonio particular, activísimo al mediodía, sugerido por el salmo 90, 6. Sus efectos son múltiples, y algunos irremediables. La acedía hace que los monjes abandonen la celda sin necesidad; excita las pasiones; es contraria a la oración, so pretexto de que es preciso ocuparse en buenas obras; fomenta la ociosidad y el sueño; hace aborrecer el lugar donde se vive, a los hermanos con quienes se convive, la forma de vida, el trabajo que se realiza; mueve al falso celo, el deseo de emprender prácticas ascéticas que están por encima de las propias fuerzas, como ayunos excesivos o establecer la morada en un lugar demasiado remoto; llega a causar la muerte espiritual. Casiano dice que la acedía es madre de la ociosidad, la somnolencia, el mal humor, la inquietud, el vagabundeo, la curiosidad. Como remedios para curarla citan nuestros autores la oración, la meditación y recitación de pasajes de la Sagrada Escritura, el trabajo manual, el recuerdo de la muerte, la paciencia, la esperanza, la vida de comunidad, la perseverancia en la celda, la compunción, el conocimiento de la naturaleza de esta tentación."⁶³

61 San Juan Clímaco (+ 649), *Escala espiritual* I, 644.

62 E.N. n. 80.

63 García Colombás, o.c., págs. 265-266.

Aparte de las citadas, que mantienen todo su valor, analicemos tres causas de tibieza que he observado en los últimos años tratando con sacerdotes, religiosos y laicos.

a) Psicología versus pneumatología

Al bajar la experiencia espiritual asciende la psicología, racional, científica, positiva, emocional. El hombre elabora paliativos con gran facilidad.

Así, en el campo bíblico, sin tocar nada de los grandes beneficios derivados de la aplicación de las ciencias positivas al texto bíblico, la pérdida del sentido tradicional patrístico espiritual lleva al levantamiento desmesurado de la hermenéutica racional o método histórico-crítico con un empobrecimiento alarmante del verdadero sentido que sólo el Espíritu puede comunicar.⁶⁴

Cuando algunas comunidades cristianas ya no son centros de oración, conocimiento espiritual —encuentro fascinante con el Resucitado-Pléroma—, y servicio apostólico, nuestros jóvenes buscan la “meditación trascendental”, el “Cóntal”, el Yoga, el “Gurú” tal o cual y hasta la parapsicología, las drogas, el espiritismo y el orientalismo vendido en métodos “rápidos” de pseudo-ascenso espiritual.

El bajón de la sana demonología cristiana está produciendo novelas y películas bastante alejadas de la real posición católica ante lo diabólico que siempre ha sido de gran optimismo porque en Jesús Resucitado Satanás está vencido. Y la ausencia de predicación escatológica levanta el interés entre los cristianos por toda la gama de la ciencia ficción, “recuerdos del futuro” y otras increíbles y hasta jocosas falsificaciones de la verdadera esperanza cristiana en el hombre nuevo y la nueva tierra.

Al faltar la koinonía del Espíritu sube la dinámica grupal; al desaparecer la santa corrección fraterna adviene la terapia de grupo; cuando el encuentro con el Otro en el silencio y la soledad del desierto se obnubila, se lo reemplaza por el encuentro con el “otro”; al erradicarse la “lectio divina” y la lectura espiritual se la sustituye por el diario y la T.V.; al no saber ya qué es el servicio apostólico (comunicación del Resucitado hasta llevar a la plenitud del hombre nuevo ungido por el Espíritu que peregrina, en la Iglesia, hacia el Padre), se hace promoción meramente humana; cuando la obediencia por moción del Espíritu Santo, ya no nos somete evangélicamente a nuestros superiores que hacen las veces de Dios, nos “liberamos” en intrincados diálogos con el “coordinador”; y cuando el padre espiritual no sabe ya purificarnos, iluminarnos y unirnos a la Beatificante Trinidad para construir la Iglesia y transfigurar el

64 Cfr. D.V. n. 12.

mundo recurrimos a psicólogos y demás “especialistas”. No es que todo esto sea malo; creemos y apreciamos altamente la justa autonomía de la realidad terrena. Pero hay que discernir. Nunca nos cansaríamos de repetir que la vida espiritual es algo real, deslumbrante, sublime, atrayente, que posee su propio “peso” y ocupa el supremo lugar.

Ya Casiano había observado, con su habitual agudeza, que el tibia es el hombre psíquico (I Cor 2, 14), racionalista, ideologizante, varado en sus emociones, sentimientos y susceptibilidades (que hoy se llaman “vibraciones”), enredado en la maraña de su propia psicología sin lograr trascender al Espíritu; se queda a mitad de camino entre el hombre carnal (I Cor 3, 3), y el hombre espiritual (I Cor 2, 15 y Ga 6, 1): “Pues bien, merced a nuestra renuncia, hemos dejado de ser carnales. Quiero decir que nos hemos alejado de la vida del siglo, rechazando en absoluto los deleites de la carne. Pero animados de santa diligencia, debemos procurar con todo empeño situarnos en el estado espiritual, no sea que, confiados en este desprendimiento exterior de las cosas del mundo o en la renuncia de los placeres sensuales, creamos erróneamente haber alcanzado de un golpe la más alta perfección, y seamos más reacios y negligentes en purificarnos de las otras pasiones. De esta manera nos quedaríamos a medio camino entre el estado carnal y el espiritual, incapaces de elevarnos hasta éste, por estimar que basta y sobra, para ser perfectos, el haber sido segregados, según el hombre exterior, del mundo y sus deleites, y no tener ya parte en la corrupción ni en las obras de la carne. Sumidos en este estado de tibieza, que es el peor de todos, no nos cabría otra desgracia que ser vomitados de la boca del Señor.”⁶⁵

b) Equilibrio espiritual

La vida nueva se comunica por tres canales que son comunes a todo tipo de espiritualidad —que pueden poner más o menos énfasis en ellos—, y que coalescen con las tres funciones o ministerios de la Iglesia: santificar (sacerdotal: liturgia, oración personal, purificación), enseñar (profética: lectura bíblica, espiritual, estudio, iluminación) y gobernar (pastoral: el testimonio de la vida nueva por las virtudes, los dones y los carismas puestos al servicio de la comunidad: unión en la diakonía).

Así, la acción catequística de la Iglesia en la transformación de un convertido en un apóstol, como ya hemos visto, tiene que tener constantemente en cuenta los tres aspectos: “*La catequesis es Palabra*, éste es uno de los primeros aspectos de la misión de la Iglesia: la Iglesia habla, anuncia, enseña, comunica. Todas estas palabras de-

65 *Colaciones* t. I, o.c., pág. 203.

signan una única acción, la de dar a conocer en el Espíritu el misterio de Dios Salvador... Este conocimiento no es un saber cualquiera; es conocimiento de un misterio, anuncio gozoso, sabiduría según el espíritu, síntesis orgánica centrada en el misterio de Cristo. No es un sistema, una abstracción, una ideología... *La catequesis es 'memoria'*, es otro aspecto clave de la acción eclesial: la Iglesia recuerda, conmemora, celebra en memoria de El, realiza la 'anamnesis'. En efecto, la palabra y la acción de la comunidad eclesial sólo tienen sentido y eficacia porque son hoy la palabra y la acción que manifiestan a Jesucristo y vinculan a El. La catequesis empalma de esta manera con toda acción sacramental y litúrgica... *La catequesis es testimonio* y no puede, por tanto, separarse de un serio compromiso de vida... de esta manera, la enseñanza de la moral, 'Ley de Cristo', ocupa su lugar en la catequesis... Por otra parte, la catequesis, en cuanto que es testimonio, educa asimismo al cristiano para su inserción plena en la comunidad de discípulos de Jesucristo que es la Iglesia."⁶⁶

Quien rece todo el día será un "pietista", quien lea y estudie sin cesar un "iluminado", y quien sirva sin descanso un "activista". Ninguno es el verdadero seguidor de Jesús Resucitado que busca la purificación, la iluminación y la unión del servicio.

La vida espiritual se resiente mucho más de lo que habitualmente podemos percibir cuando este equilibrio de "liturgia-Palabra-servicio" se rompe.

No pienso, por ejemplo, que el "americanismo", condenado por León XIII⁶⁷ y la "herejía de la acción"⁶⁸, hayan desaparecido de entre nosotros. Cuando ya no hay tiempo para la oración, la meditación y la lectura espiritual y hasta ni para rezar la Liturgia de las Horas, la vida espiritual se entibia.

La "lectio-meditatio-oratio-contemplatio"⁶⁹ parece ser el "único método" auténticamente tradicional de la Iglesia. No se lo puede abandonar impunemente.

Llámesele como quiera, pero sin equilibrio entre la contemplación y la acción, la vida espiritual se entibia y eso se manifiesta en todo: oración, catequesis, celebración litúrgica, predicación, pastoreo de la comunidad, testimonio.

Un ser cansado, agotado, quejándose de sus ingentes trabajos, desbordado de responsabilidades, al borde del "break down", lleno de ruidos, acelerado, irreflexivo y sin oración, difícilmente mantendrá el fervor. No es testigo de la Luz resurreccional.

66 *Mensaje del Sínodo de los Obispos al Pueblo de Dios*, o.c.

67 Cfr. D 1967 y ss.

68 Pío XII: *Menti nostrae*, n. 61.

69 Guigo el cartujano, *La escala de los monjes*, Cuadernos monásticos, 1977, n. 42, págs. 369 y ss.

c) Estructuras espirituales o “encarnación” del Espíritu

Ya lo dice Tomás de Kempis: “Es muy útil para la paz y custodia del corazón ordenar discretamente tus ocupaciones exteriores reservándote algunos ejercicios espirituales, de modo que sepas cuándo debes leer, cuándo orar, cuándo trabajar, cuándo meditar, cuándo estar callado, cuándo hablar, cuándo estar solo, cuándo con los demás; y haz todas las cosas a su tiempo con buena deliberación, y nunca estés libre de alguna obra santa o de algún ejercicio piadoso.”⁷⁰

Es claro que las estructuras pueden enmohecerse y hasta oxidarse y obstaculizar el fluir del Espíritu. Pero es verdad también que el Espíritu se “encarna”, se expresa y se transmite por estructuras siempre nuevas.

Es trabajo propio del espiritual el discernirlas y el encarnar las que la época necesita. Ha sido el servicio que nos han prestado los santos.

Querer llevar adelante una vida espiritual —que nunca puede madurar sin determinados compromisos con una comunidad eclesial concreta—, sin ciertas estructuras pneumáticas es ingenuo, inhumano y anticristiano: la Palabra se encarnó por el Espíritu.

Vidas personales y comunitarias sin ningún tipo de horario para la oración, el estudio y el servicio, en aras de una extraña “disponibilidad” para el hermano, pseudolibertad de realización de la persona o falso temor de sofocar el Espíritu, muestran con el tiempo su esterilidad y tibieza alarmante.

Es verdad, otra vez, que la estructura jamás lo hará todo. No confundir el fin con los medios. Bien lo sabían los Padres del desierto: “Fue abba Lot a ver a abba José, y le dijo: ‘Abba, según mis fuerzas hago mi pequeño oficio, y mi pequeño ayuno, y la oración, y la meditación, y la hesiquía, y según mis fuerzas purifico mis pensamientos. ¿Qué más debo hacer?’ El anciano, levantándose, extendió las manos hacia el cielo, y sus dedos se pusieron como diez lámparas de fuego. Y le dijo: ‘Si quieres, hazte totalmente como el fuego’.”⁷¹

Las estructuras enmarcan una existencia jerarquizada según el Evangelio y liberada de la servidumbre de Egipto. Toda persona y comunidad necesita de tiempos y lugares sacros. Un mínimo de estructuras deben salvaguardar la soledad y el silencio que todo ser ansía para llegar al Padre.

Es bueno que en determinados momentos del día no se nos encuentre porque estamos rezando o estudiando a Dios.

La espiritualidad de la celda es hoy más importante que nunca en

⁷⁰ *La disciplina claustral*, o.c., cap. 5.

⁷¹ *Apótegmás de los Padres*, Cuadernos monásticos, 1977, n. 41, pág. 228.

la inmensidad amorfa de nuestras ciudades repletas de tensiones, hacinamiento, despersonalización, bocinazos, humo y promiscuidad.⁷²

Parroquias donde los sacerdotes no tienen un solo lugar donde percibir el silencio; religiosas metidas en macrocolegios con habitaciones al tráfico de las grandes avenidas o a patios internos ocupados de la mañana a la noche con juegos y algarabías, además rodeadas de llamadas telefónicas, timbres y personas que las agotan; laicos comprometidos apostólicamente donde la T.V., la radio, y el estéreo no cesan casi nunca y toda oración se hace poco menos que imposible.

“Interrogó un hermano a abba Hierax: Dime lo que tengo que hacer para salvarme. Le respondió el anciano: Permanece en tu celda y no hables mal de nadie, y serás salvo.”⁷³

“La piedad consiste en un recuerdo perenne de Dios, una atención continua a su conocimiento, una estrecha unión a su amor... Quienquiera de vosotros que no posea esta virtud en su conciencia, no la demuestre en su vida, no la practique en su celda, está solo, pero no es un solitario; ni la celda es celda para él, sino lugar de reclusión y cárcel. Porque verdaderamente está solo aquél con quien no está Dios. Y está encarcelado el que no goza de la libertad de Dios. Estar solo y prisión son nombres plenos de miseria. La celda no debe ser nunca reclusión forzada, sino morada de paz, puerta cerrada; no lugar de refugio, sino de intimidad. El que está con Dios, nunca está menos solo que cuando está solo.”⁷⁴

“Quien ama la celda y mora en ella a gusto, está libre de muchos pecados y tentaciones. Cuanto más asiduamente se la habita, tanto más agrada y se la ama. Cuanto más negligentemente se guarda y rara vez se entra en ella, tanto más se teme y causa hastío. Dichoso aquel que la ama y la habita, porque la unción del Espíritu Santo le instruirá. Dichoso aquél a quien le ha sido dado habitar la celda y persevera en ella hasta el término de su vida... Cosa buena es y digna de alabanza estar alegremente encerrado allí por Dios. Pues muchos santos mártires fueron encarcelados y condenados por causa de Cristo. Elige, por tanto, estar atado allí espontáneamente, para que puedas ser igualado a los méritos de los santos.”⁷⁵

“En el curso de su evolución, la celda ha resultado cada vez menos un “sitio donde dormir” y ha sido cada vez más un sitio donde rezar. La historia nos hace asistir a una espiritualidad progresiva y gracias a ella no se trata sólo de un “dormitorio privado”, sino de

72 Cfr. Pablo VI, *Octogesima adveniens*, nn. 8-12.

73 *Apotegmas de los Padres*, Cuadernos monásticos, 1977, n. 41, pág. 229.

74 Guillermo de Saint Thierry, o.c., págs. 45-46.

75 Tomás de Kempis, o.c., cap. 7.

un oratorio privado, de un rincón donde uno encuentra a Dios y entra en comunión con toda la Iglesia para la salvación de todo el mundo.”⁷⁶

Desde los Padres del desierto hasta nuestros días se nos muestra el valor de la celda: un lugar y un tiempo donde abrirse a la Trinidad, a Jesús Resucitado, a María, a la Iglesia y al mundo. Es el lugar “críptico” que nos mostró Jesús: “Entra en tu habitación, y después de cerrar la puerta, ora a tu Padre que está en lo secreto” (Mt 6, 6).

Qué bien le haría a tantos obispos desbordados, a tantos sacerdotes desenergetizados, a tantos religiosos asediados y a tantos laicos alienados recuperar el santo equilibrio del “desierto” de la celda. En este sentido es digno de estudio el esfuerzo de Catherine de Hueck Doherty, la fundadora de “Madonna House”, en Combermere (Canadá), para promover las “Pustinias” (palabra rusa que significa desierto), pequeñas celdas o “ermitas” donde uno pasa 24 o más horas de silencio, soledad, oración y penitencia.⁷⁷

La vida espiritual clama por un camino cotidiano espiritualmente “estructurado”. Difícilmente orará quien no tiene tiempos y lugar de oración, y más difícilmente leerá, estudiará, reflexionará y servirá con esa libertad luminosa de quien está lleno del Señor.

La vida según el Espíritu exige por su propio dinamismo (un Dios infinito derramándose en el corazón de la Iglesia), un crecimiento sin fin. Todos los espirituales están concordes en esta apodíctica afirmación: No adelantar es retroceder: “Porque ya se sabe que en este camino el no ir adelante es volver atrás, y el no ir ganando es ir perdiendo... Y ya hemos visto muchas personas a quien Dios hacía merced de llevar muy adelante en gran desasimiento y libertad, y por sólo comenzar a tomar un asimiento de afección y (so color de bien) de conversación y amistad, írseles por allí vaciando el espíritu y gusto de Dios y santa soledad y caer de la alegría y entereza en los ejercicios espirituales y no parar hasta perderlo todo; y esto porque no atajaron aquel principio de gusto y apetito sensitivo, guardándose en soledad para Dios.”⁷⁸

La razón es clara. Todo ascenso a Dios implica purificación, separación de lo creado. Cuando el ascenso se detiene es porque no continuo despegándome; pero no se queda estacionario ya que lo psicológico sigue su dinamismo y rápidamente me va atando cada vez más a lo creado.

76 Jean Leclercq, *El desafío de la vida contemplativa*, Mensajero, Bilbao, 1971, pág. 180.

77 Cfr. Catherine de Hueck Doherty, Poustinia: *Christian Spirituality of the East for Western man*.

78 San Juan de la Cruz, *Subida*, L. 1, cap. 11, 5.

En este aspecto la psicología dinámica (que considera al hombre como una unidad en constante interacción con sus tres "componentes": cuerpo, psiquis y espíritu⁷⁹), nos ha esclarecido bastante el proceso.

La tibieza es una problemática constante de la vida espiritual, que debe mantenerse en eterna primavera, creatividad y novedad pneumáticas. Es como un río de agua de vida que cada vez nos inunda más y más.

La "epéctasis" de los Padres Griegos es, tal vez, una de las líneas claves que habrá que desarrollar para renovar la vida de la gracia.

JUAN CARLOS LEARDI

79 Cfr. Valfredo Tepe, *El sentido de la vida*, Ed. Paulinas, Bogotá, 1965.

UNA NUEVA CRISTOLOGIA “LATINOAMERICANA”

Esta es sin duda la época de las cristologías. El año pasado comentábamos la de Leonardo Boff¹. Con la presente sumarían ya entonces dos las cristologías, no sólo de origen, sino también de inspiración “latinoamericana”, cualquiera sea la justeza de tal denominación, que examinaremos más adelante. Entretanto han continuado las europeas: Rahner—Thüsing, Schillebeeckx, y Bouyer, y sobre todo Hans Küng,² importante pero peligroso tratado, ya traducido al español, sin hablar del inglés y el italiano. Y la lista no es ciertamente completa. De algunas de éstas habría también que ocuparse, incluso en América Latina, porque su influencia, directa o indirectamente, llega hasta aquí, como lo prueba (para otros ensayos cristológicos) el libro que ahora comentamos. Cuál es la razón de esta actualidad no nos atrevemos a decir por el momento. Comprobemos, no obstante, que, en varios de los libros señalados, a la cristología precede una eclesiología³, lo cual insinúa (como hemos dicho otra vez)⁴ que la una no va sin la otra. En el presente caso, no sabemos si el autor ha escrito o pretende escribir un tratado de esa clase, pero es claro que el gran vacío de su obra, como esperamos demostrar, es el vacío eclesiológico.

La obra se intitula “Cristología desde América Latina”, y lleva un subtítulo “(Esbozo a partir del seguimiento del Jesús Histórico)”⁵. El autor es un jesuita español, residente en El Salvador, que se llama Jon Sobrino. Las circunstancias dramáticas en las cuales se desenvuelve en ese país la vida de su comunidad dejan al lector crítico algo perturbado. Se pregunta uno si el contenido de este libro, escrito

1 “Jesucristo el liberador”. Latinoamérica Libros, Buenos Aires 1974. Cf. mi nota en *Criterio* (49) 1976, págs. 456-462, y con el aparato crítico: *Teología* Tomo 14, n° 29, 1977.

2 “Christ sein”. R. Piper et Co., München 1974.

3 Es el caso de Schillebeeckx, Bouyer, y por partida doble de Hans Küng, para no mencionar más que los autores católicos.

4 Cf. artículo recién citado. *Criterio* (49) 1976, pág. 461.

5 Ediciones CRT, México 1976. Colección “Teología latinoamericana”, 346 págs.

“desde América Latina”, contribuye a pacificar los ánimos, en la medida, por lo menos, en que ello es justo y necesario. La publicación lleva un *Imprimatur* del ordinario religioso, no del ordinario diócesano, lo cual, a la luz del contenido, no deja de llamar la atención. Canónicamente (se recuerda) el *Imprimatur*, hoy ya no más estrictamente necesario, si no para ciertos libros bien definidos,⁶ supone la constancia (*nihil obstat*) de que el texto no contiene nada ni contra la fe común de la Iglesia católica, ni contra las buenas costumbres. Es una cuestión abierta (por lo menos) si el texto presente responde a estas exigencias mínimas. Habrá que tenerlo en cuenta:

La lectura se hace difícil, a raíz, no sólo de una impresión densa y cerrada, que quiere aprovechar todo el espacio, sino sobre todo de los numerosos errores, de la irregularidad en la tipografía y de un lenguaje mediocre, que frisa a veces la incorrección. Hay frases que son incomprensibles, al menos para mí⁷. En otras, el texto parece incompleto o dañado. Esta observación puede parecer secundaria. Pero no lo es: en una materia tan delicada, la diafanidad de la expresión (en la medida de lo posible) y la atenta corrección de pruebas contribuye a facilitar el diálogo con los eventuales lectores y a evitar malentendidos. Notemos todavía que buena parte de los capítulos del libro ha sido publicada ya como artículos en diferentes revistas, especialmente en “Estudios Centroamericanos”. De ellos se nos brinda la lista (cf. pág. 7). Esto explica la presencia de frecuentes repeticiones y una cierta falta de integración de sus partes que la lectura del libro permite comprobar. Es quizás una publicación algo prematura.

En el lado positivo del balance habría que poner el hecho mismo de haber abordado, en un país donde seguramente no abunda la bibliografía actualizada, un tema de esta índole, si bien cabe preguntarse en qué medida el autor trae el material de la obra preparado ya de sus estudios especializados en Europa. Esto inevitablemente relativiza su carácter “latinoamericano”. Sea como fuere, es un libro escrito en este continente, y presumiblemente para lectores del mismo, donde hasta hace muy pocos años nadie hubiera podido pensar que se publicarían, no una sino dos cristologías. Significa que el gobierno pastoral tiene que contar con que, ahora y en adelante, el panorama doctrinal latinoamericano se verá, y se ve ya, signado por obras de origen local, y por eso más fácilmente accesibles, que pueden contribuir o no al enriquecimiento teológico de la fe de sus fieles. El hecho presagia un interesante intercambio entre los teólogos

6 Según las últimas normas, contenidas en el Decreto “*Ecclesiae Pastorum*”, del 19 de marzo de 1975 (Cf. *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, año VII (1975), p. (189) 9.

7 Cf. vgr. pág. 145; pág. 257, nota 1, etc.

y las Facultades de Teología, si unos y otros han de ejercer su función crítica, en servicio de la Iglesia entera y de sus pastores. Una realidad a la que la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano no podrá dejar de atender.

Si la expresión del autor no es del todo satisfactoria, su pensamiento es sólido y coherente. Se diría incluso que su coherencia es excesiva, porque frisa el sistema. Su intuición fundamental sobre el seguimiento del Jesús histórico, elaborada en su peculiar marco filosófico y teológico, lo conduce a una reinterpretación bastante completa de la verdad cristiana en su conjunto, de la Trinidad a la liturgia, con la sola excepción significativa pero explicable, de la Iglesia. Y aún ésta no está, como veremos totalmente ausente. Se puede, y quizá se debe, disentir de las posiciones expuestas, pero no se puede dejar de recoger su desafío.

El problema hermenéutico

Es, a mi juicio, el principal del libro, si bien el gnoseológico (que estudiaremos en seguida) no le va en zaga, y con razón, porque ambos están intrínsecamente vinculados. El mismo título revela una posición hermenéutica: el autor se propone "hacer comprensible" el misterio de Cristo desde y para América Latina. Es su "horizonte de comprensión", según el germanismo frecuentemente usado (cf. vgr. las páginas sobre la resurrección: 187 y ss.). Pero no es el único, y no deja de ser artificial o extrínseco, como espero demostrar.

En efecto, "América Latina" aparece aquí ella a su vez interpretada de una determinada manera, como si consistiera solamente en un continente donde se enfrentan "opresores" y "oprimidos" y no hubiera en ella variedad ni horizontal ni vertical de ningún tipo. Se pregunta uno si este esquema, caro a la teoría sociológica de la dependencia, responde todavía, o respondió alguna vez, a la rigurosa realidad. Para el autor, desde el punto de vista teológico, él se encarna en la "teología de la liberación", mencionada a partir de las primeras páginas (pág. 5) como una orientación común a diversos nombres, que van desde G. Gutiérrez hasta H. Assmann, pasando por R. Vidales. El cardenal Pironio y Mons. López Trujillo no son jamás citados, ni tampoco las críticas que este último autor y otros⁸ han formulado a la aludida posición teológica. Las diferencias, además, entre Gutiérrez y Assmann, que son, en mi opinión, considerables, a pesar de sus elementos comunes, no han sido atendidas. En otros

8 Cf. vgr. Alfonso López Trujillo, "*Liberación marxista y liberación cristiana*". Editorial Católica, Madrid 1974; "*¿Liberación o Revolución?*". Ediciones Paulinas 1976. Varios autores, "*Liberación. Diálogos en el CELAM*". CELAM; Bogotá 1974. R. Vekemans, "*Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*". CEDIAL, Bogotá 1976, etc.

términos, la dependencia y su correlato teológico han sido aquí convertidos en una especie de absoluto indiferenciado que se impone por sí mismo, o poco menos. El tema principal, asumido por el autor, es el que él llama la "praxis" cristiana, solamente desde la cual sería posible "acercarse a Jesús" (p. 7)⁹. Esta importante afirmación nos orienta ya en la dirección de las filosofías de la "praxis", la más importante de las cuales es desde luego el marxismo.

Pero esto no es todo. Esta "América Latina" de la cual el autor parte, y a la cual quiere llegar, se queda peligrosamente en un esquema, cuya influencia precisamente en la "comprensión" cristológica es muy relativa, al menos de una manera realmente determinante. Tómese como ejemplo la escasísima atención que se presta a la religiosidad popular latinoamericana, uno de cuyos temas centrales es sin ninguna duda la imagen de Cristo y donde se esconde una insondable riqueza cristológica. Si no me equivoco hay sólo dos menciones del tema, una de ellas no del todo integrada en el texto¹⁰. En realidad, el "horizonte de comprensión" utilizado es otro, bien visible a lo largo del libro. A riesgo de parecer irónico, pero sin efecto de exactitud, podría decirse que es la teología alemana contemporánea, especialmente protestante, o algunas corrientes suyas. Así el autor se inspira de Jürgen Moltmann, de Wolfhart Pannenberg, y en menor medida, de Karl Rahner. Cita muy pocos autores aparte de estos, no sólo franceses, ingleses, americanos y españoles (que son prácticamente inexistentes, si no es por referencias aisladas a C. Dodd, Chr. Duquoc y V. Taylor), sino ni siquiera alemanes. Pero aún entre los que cita su adhesión incondicional va a Moltmann, como se reconoce expresamente (cf. vgr. pp. 34-38; 137 n. 1, etc.). Dicho de otro modo: para acceder a la comprensión cristológica "desde América Latina" se utiliza radicalmente un teólogo alemán protestante, cuyo "horizonte de pensamiento" parece ser la cultura superracionalizada, postbarthiana y postmarxista de la segunda mitad del siglo veinte en Europa. Es al menos llamativo.

No obstante, hay algo todavía más serio. Al final, es posible encontrar en el rico (aunque difícil) pensamiento de Moltmann posiciones o virtualidades que ayuden a la comprensión cristológica, en el peculiar horizonte de una cultura todavía cristiana y católica fun-

9 G. Gutiérrez parece más moderado; cf. *Teología de la liberación*. Ediciones Sígueme. Salamanca 1972, p.38: "La teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra, no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología, como sabiduría y como ser racional, sino que las supone y necesita".

10 Cf. pág. 138; pág. 226, nota 10, a propósito de la "contraposición entre fe y religión", para afirmar que también en la religiosidad popular se "pueden encontrar elementos de fe y religión".

damentalmente, como es la de América Latina. Lo que no es explicable es que un teólogo católico haya intentado esta elaboración moltmanniana con total (o casi) prescindencia de su posición como católico. ¿Qué quiero decir con esto?. Es bien serio, y por eso habrá que exponerlo con cierto detenimiento.

El "lugar" normal de comprensión teológica de un teólogo católico, su "horizonte" primero, es su propia Iglesia. La Biblia y la fe se interpretan *desde la Iglesia*. Esto significa que la tradición y el magisterio, es decir, la fe común y su expresión normativa, tienen un carácter de *principio explicativo* para el teólogo. El accede a la Escritura *a partir* de esta enseñanza. Ella no puede ser dejada de lado, ni puesta entre paréntesis. Puede ser, luego, críticamente examinada, y debe serlo, pero la convicción de que allí hay, no sólo un límite, sino una *realidad doctrinal positiva*, que es indispensable tener en cuenta. De lo contrario, no se ve qué es lo que distingue a un teólogo católico de uno luterano, por ejemplo, y viceversa. Este principio de comprensión de carácter eclesial es, además, anterior y superior a cualquier recurso a la situación "latinoamericana". Creería que esta verdad es preciso no olvidarla.

Ahora bien, el autor de la presente "Cristología" prácticamente ignora la Iglesia, no sólo como principio de comprensión, lo cual es obvio, sino incluso como realidad religiosa permanentemente válida. Esto se puede demostrar de varios modos. Uno sería el relevo de las veces que la misma Iglesia es mencionada en el libro y cómo es mencionada. El lector descubrirá que ella aparece unas catorce veces (adjetivo o sustantivo), de las cuales una buena parte se limita a remitir a la "historia" y otras a su relación con Jesucristo, de lo cual hubiera que atender en la formulación de la fe o en la organización de la conducta. Se reconoce, al contrario, que ella, "mediadora de salvación", "va tomando conciencia de serlo", "no ya sólo al poner los signos de amor... sino por la misma existencia de unas instituciones y un orden de vida según el esquema religioso" (p. 250). Según esto, la manera de ser de la Iglesia, a la cual se ve inevitablemente llevada, depende de la degradación de la "fe" cristiana en "religión", tema de un capítulo entero del autor (VIII. "El Jesús histórico y el Cristo de la fe. Tensión entre fe y religión"), sobre el cual habrá que volver más adelante. En él se encuentra una frase reveladora (entre otras), como la siguiente: "La conversión de Constantino no fue una conversión a la fe cristiana sino un cambio de religión" (p. 244), que lo deja a uno perplejo, porque la consecuencia inmediata parecería ser (cualquiera fuere la historicidad de la conversión constantiniana) que el ingreso en la Iglesia histórica es prescindible.

De este modo, cuando el autor nos dice que se va a ocupar del dog-

ma y en particular de Calcedonia “por la responsabilidad eclesial¹¹”, su intención es apreciable, pero no demasiado clara: subsiste la dificultad de por qué el mismo principio no ha funcionado en el resto del libro y de que, aún aquí, funciona de una manera desconcertante a juzgar por la interpretación que se nos brinda del dogma calcedonense. De éste se nos ha afirmado desde el principio (pp. 11-12) que es “una afirmación fundamental que tiene que tener en cuenta toda teología cristiana, pero no parece adecuada como punto de partida” porque “existen dificultades teológicas fundamentales”. “Tener en cuenta” parece que equivaldría entonces a comprobar tales dificultades. Una de éstas, como dice después (p. 281), es que “desconoce lo concreto de Jesús y de su Dios”. Ya se percibe que su posición respecto de Calcedonia, como respecto de Dios mismo, está dominada por los presupuestos gnoseológicos del autor, y es bajo este ángulo que habrá que encararla. Aquí registraremos solamente que, en la sección dedicada específicamente a la interpretación del dogma (pp. 268-274), él es considerado “modelo teológico”, y no solamente “afirmación de fe”, “deudor” de las “intuiciones y... limitaciones de una conceptualidad... la griega”, recurso inexhaustible del autor para rechazar o relativizar lo que no le parece compatible con su propia visión “histórica” o “concreta” del misterio de Cristo. De hecho, en esta sección (pp. 270 s.), Calcedonia es acusada de usar “los conceptos de naturaleza y no de historia”, un “lenguaje bastante abstracto”, y “categorías ónticas” en lugar de “relacionales”, que son las que explicarían realmente a Jesucristo, que “es Dios en cuanto revela a Dios, en cuanto está unido a él” (ib.). Qué es lo que queda del dogma después de semejante crítica radical es difícil saber, salvo que cualquier lector no demasiado atento a la permanencia de sentido de las fórmulas dogmáticas, incluso dentro de la relatividad de sus expresiones¹², concluiría que Calcedonia es un estorbo del cual conviene deshacerse cuanto antes. Y de alguna

11 Pág. 257, nota 1 (pero falta una línea del texto).

12 Cf. la declaración “Mysterium Ecclesiae”, del 24 de junio de 1973 *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, año V (1973), págs. (333) 11-(335) 13, esp. pág. 334: “Por lo que se refiere a este condicionamiento histórico, se debe observar, ante todo, que el sentido de los enunciados de la fe depende, en parte, de la fuerza expresiva de la lengua en una determinada época y en determinadas circunstancias. Ocurre además, no pocas veces, que una verdad dogmática se expresa en un principio de modo incompleto, aunque no falso y, más adelante, vista en un contexto más amplio de la fe y de los conocimientos humanos, se expresa de manera más plena y perfecta...Teniendo esto presente hay que decir que las fórmulas dogmáticas han sido aptas desde el principio para comunicar la verdad revelada y que, permaneciendo las mismas, lo serán siempre para quienes las interpretan rectamente...Sin embargo, de esto no se deduce que cada una de ellas lo haya sido, o lo seguirá siendo en la misma medida...Por lo demás, el sentido mismo de las fórmulas dogmáticas es siempre verdadero y coherente consigo mismo dentro de la Iglesia, aunque pueda ser aclarado más y comprendido mejor...”

manera la exposición del autor le daría la razón, a pesar de sus afirmaciones en contrario (cf. pág. 11).

Se advierte así que la crítica de este dogma (y de todos los demás, cf. págs. 257 ss.; para la Eucaristía: págs. 247 ss., esp. pág. 249), supone claramente lo que se puede llamar un distanciamiento hermenéutico respecto de la Iglesia. Se la ve "desde afuera", actitud que el autor considera funesta cuando se trata de comprender a Jesucristo¹³, pero que no lo es menos cuando se trata de la Iglesia. No obstante, ella es coherente con su pensamiento porque ésta, conforme a un postulado que se extiende cada vez más, nada tiene que ver con el Jesús histórico quien "no consideró (su) existencia...tal como después surgió desde su resurrección" (pág. 100), por mucho que haya "continuidad entre la Iglesia y Jesús" (ib).¹⁴, o, como dice en otra parte (p. 283), que haya sido "posibilitada" por Jesús. Cualquiera sea el sentido de esta última afirmación (que parece meramente fáctica), es claro que la Iglesia no se vincula con Jesús de manera orgánica y fundacional. En consecuencia, es prácticamente indiferente para la interpretación de su misterio.

Coherente con la actitud descrita es otra, no menos llamativa en el contexto del autor, y no menos perniciosa en el mismo ámbito hermenéutico. Para él, tampoco el Nuevo Testamento (ni desde luego el Antiguo) goza de autoridad absoluta. Es "criticado", no sólo en el sentido de que sea leído e interpretado críticamente, lo cual estaría bien, sino de que se lo considera representativo de diferentes posiciones teológicas, unas mejores que otras, o más exactamente, unas fieles a lo que el autor opina es la recta concepción cristiana, otras no tanto. Esto se advierte en dos ejemplos capitales, a los cuales bastará aquí aludir, con las correspondientes citas.

El primero es la interpretación de la *cruz de Cristo*. Para Sobrino "ya en NT se hace difícil mantener lo que es típico del cristianismo: el escándalo de la cruz. Esto aparece en que la misma muerte de Jesús abandonado de Dios es dulcificada y en la desaparición, relativamente rápida, del título "siervo de Jahvé" (sic) (pág. 141). Y Luego: "Otra forma de desvirtuar la cruz en NT consiste —paradójicamen-

13 Cf. vgr. págs. 109-111 para la fundamentación de la moral. La preocupación constante del autor por la "situación" va en el mismo sentido, sin hablar de su prejuicio contra la filosofía griega.

14 Cf. pág. 133, nota 49: "Jesús predicó el reino de Dios pero después de su resurrección lo que acaece es la Iglesia"; pág. 283: "A finales del siglo pasado se descubrió que el anuncio de Jesús era escatológico y, conectado con esto, que Jesús predicó el reino de Dios y no la iglesia" (sic); pág. 293: "también es ignorante (Jesús) sobre el futuro de su misión, que no la concibió como Iglesia (sic), aunque ésta surgiese posibilitada y en continuidad con Jesús. Este último pensamiento requería mayor determinación, ausente del libro. Sea lo que fuere, la disociación de la iglesia y Jesús es un prejuicio de cierta exégesis contemporánea que se introduce también en el campo católico.

te— en reducirla a un misterio noético, pero explicable desde “el designio” de Dios y de su valor salvífico para los hombres” (págs. 143-4). No nos detengamos ahora en el tema lógico de estas afirmaciones: el sentido de la cruz de Cristo, sino en la valoración que, a propósito de él, se hace de la enseñanza del Nuevo Testamento. Esta no es sólo plural y diversificada, como comúnmente se admite. Es además internamente incompatible y presenta una tendencia cierta a la degradación o decadencia a partir de lo que el autor juzga más centralmente cristiano. Aunque la expresión no es empleada, el lector recuerda determinados perfiles de la enseñanza neotestamentaria que mostrarían la evolución del verdadero *Evangelium* hacia el Früh-Katholizismus¹⁵.

Lo mismo ocurriría con el tránsito de la “concepción de la fe como seguimiento de Jesús y aclamación doxológica del resuscitado a una concepción de la fe como explicación de la realidad...” (págs. 235-6). El “primer paso estructural” en esta pendiente “consiste en el cambio de interés constatable en el NT de la cristología a la ecle-siología” (pág. 236). “El problema de fondo consiste en querer integrar a Cristo en una doctrina de la Iglesia” (ib), como harían las Cartas pastorales y la Carta a los efesios. Una vez más, claramente, las temáticas del *Früh-Katholizismus*, con la insistencia en la divergencia o disociación entre Jesús y la Iglesia, que más arriba señalá-bamos. Pero también una concepción peregrina de la Biblia, en la cual su unidad y su coherencia interna, aún en todo su pluralismo, no juega ningún papel hermenéutico, contrariamente a la tradición antigua y auténtica de la Iglesia, últimamente formulada por el Segundo Concilio Vaticano¹⁶.

Así el autor no intenta “explicar” el Nuevo Testamento, como intenta, paradójicamente, “explicar”, los Ejercicios Espirituales de San Ignacio (cf. “XI.” El Cristo de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, págs. 321-346), cualquiera sea el mérito de esta explicación. En cambio acepta a Moltmann sin ninguna explicación. Su única *auctoritas* absoluta es entonces este valioso autor, pero que requiere una lectura crítica, como todo el mundo. Patética demostración de cómo al final se necesita una autoridad indiscutible: si ella no es la Palabra de Dios será por ventura una palabra de hombre.

15 En la opinión de algunos autores que reconocían la existencia de ciertos temas católicos al menos en los estratos más tardíos del Nuevo Testamento, como las Pastorales. Pero ello sólo probaría la intrusión de elementos extraños e inferiores respecto del “centro” de la fe original.

16 Cf. Constitución dogmática “Dei Verbum”, n. 12: Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta etiam legenda et interpretanda sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habita vitae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei”. El autor dice, en cambio (pág. 13): “El NT no presenta una, sino varias cristologías y a partir de esas varias cristologías es imposible conseguir una unidad...”

La gnoseología

Pero el problema es más profundo todavía. Su planteo preciso puede resultar revelador. Porque las posiciones hermenéuticas de Sobrino están a su vez determinadas (como corresponde) por sus posiciones filosóficas y especialmente gnoseológicas. Su concepción del proceso cognoscitivo orienta su actitud hermenéutica y en el fondo toda su teología. Esto permite comprobar de nuevo que las afirmaciones filosóficas no son "inocentes" respecto a la reflexión sobre la fe.

La gnoseología del autor de la "Cristología" se apoya en dos pilares. El *primero* es la convicción de que hay "conceptos-límite" que "no son inteligibles en sí mismos" (pág. 263; cf. pág. 12), como las realidades que representan. Estos son la "divinidad", la "unión hipostática", la "salvación" (ib.) y otros todavía. A ellos se los comprende "sólo... a través del *camino* por el que se obtuvo ese conocimiento" (ib.; subrayado en el texto)," sólo se obtienen *indirectamente* (pág. 263; id.). Y esto serían los "misterios" de la fe cristiana (ib). Extraña concepción del misterio, que lo define por un defecto de inteligibilidad cuando su característica es precisamente la contraria: el *exceso* de inteligibilidad, que supera la capacidad de expresión adecuada de la inteligencia humana.

Este principio gnoseológico se aclara a la luz del *segundo*, que es de él inseparable. El autor afirma que "la realidad" se "comprende" "haciéndola" (pág. 241), o dicho de otro modo, como explica o insinúa *passim*, que el medio normal de conocimiento es la *praxis*. Si no es en la realización, la verdad no se capta (cf. pág. 264), al menos para las "afirmaciones-límite". Así, la manera de "conocer" los misterios es la "entrega" (p. 265, con una cita de Hegel), y por eso, los dogmas contienen afirmaciones "doxológicas" (págs. 264 ss.). Si la verdad, entonces, se conoce "haciéndola", la verdad total está en el "futuro" y de esa manera, Dios, por ejemplo, "es el Dios del futuro" (pág. 172), el "futuro es el modo de ser de Dios" (pág. 169, con una cita de W. Pannenberg), y en general, la "verdad no está adecuadamente en el origen sino en el futuro" (pág. 195).

De aquí se siguen dos importantes consecuencias teológicas, que el autor extrae confiadamente. Por una parte, Dios no es una realidad absoluta e incondicionada, sino que es "un proceso abierto" (pág. 179), "un proceso histórico" (pág. 178) o "un proceso trinitario en camino hacia la plenificación final" (pág. 177), de modo que "sólo al final de la historia... aparecerá la auténtica realidad de Dios" (pág. 171). Por la otra, la hermenéutica debe ser "política" (pág. 205, a propósito de la resurrección, pero el principio es general y coherentemente aplicado a lo largo del libro), lo cual "significa que la

verificación de la verdad de lo sucedido sólo es posible en una praxis transformada según los ideales de esta misma resurrección" (ib.)¹⁷.

Las consecuencias apuntadas muestran a las claras lo extremo y objetable de los principios mencionados. Sin que pretendamos aquí proponer una gnoseología correcta, que integre incluso el valor de la praxis, no podemos menos que notar la perenne validez de una teoría del conocimiento que se funde en la capacidad innata de la inteligencia de alcanzar directamente la verdad de la realidad, así sea la más sublime, sin necesidad formal para ello de pasar por una conducta "transformadora", sino también con una conducta perversa o mediocre. Y viceversa: la conducta que el autor juzgaría políticamente acertada no es de ningún modo garantía de un conocimiento exacto de Dios, de Jesucristo, ni del misterio cristiano en general, por mucho que la "entrega" religiosa¹⁸ contribuya a la penetración en el conocimiento de la realidad de Dios, lo cual ha sido afirmado ya por la Biblia misma (Jn 7,17, texto no citado por Sobrino, si no me equivoco). En cuanto a la aplicación de categorías temporales a Dios, cualesquiera ellas fueren, no hace más que enturbiar su misterio y reducirlo a una incongruente medida humana. Dios no es ni pasado, ni presente, ni futuro, sino supremamente las tres cosas (cf. Ap 1,4), porque es la base ontológica y noética de toda realidad. Y la Biblia, aunque el autor no lo tiene de ninguna manera presente, no define a Dios históricamente, sino ontológicamente (cf. Ex 3,14; Os 1,8 y el texto recién citado de Ap con los textos afines: Ap 4,8; 11, 17)¹⁹.

Se dirá, como este libro dice hasta la saciedad, que tales son las categorías de la "filosofía griega", de esa "conceptualidad" (pág.

17 A propósito de Rahner, el autor dice (en la pág. 30): "Sería demasiado forzar aquí su pensamiento para incluirlo en una hermenéutica política, pero sería demasiado poco no ver aquí en principio la necesidad de una praxis genérica —el amor al otro— para la comprensión de Cristo".

18 El autor nunca usaría este adjetivo que considera inconveniente, en virtud de su distinción entre "fe" y "religión".

19 Sobrino dice todavía (pág. 12): "Dios no aparece (en la fórmula de Calcedonia) bajo la modalidad bíblica de *actuación*, sino de epifanía; no se desprende de la fórmula que Dios sea quien actúa liberadoramente en "*justicia y esperanza*" (subrayado original). Y más abajo, en una frase más concisa: "Dios se da a conocer no directamente por sí mismo, sino a través de una situación. Dicho suscintamente, Dios "es" se traduce por Dios "reina", "actúa" (págs. 49-50); "... la realidad de Dios, cuya esencia no es como hemos dicho, meramente ser... sino actuar. Dios es en cuanto actúa, en cuanto cambia una realidad", (pág. 51). "Para Jesús Dios "es" en cuanto crea comunidad y solidaridad humana" (pág. 285). El sentido ontológico del nombre de Dios, YHWH, en Ex 3, 14 es defendido por R. de Vaux, "Histoire Ancienne d'Israël", Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie., Editeurs. París 1971, págs. 334-337. El texto de Os 1, 8 es explicado en J. Mejía, "Amor, Pecado, Alianza", Teología, Ediciones de la Facultad de Teología de la U.C.A. (Editora Patria Grande), Buenos Aires 1977, pág. 30.

270 y *passim*)²⁰, que tiene las "limitaciones" (ib.) de su tiempo, y que, por consiguiente, es preciso superar. Pero esto parece ya un lugar común, y cabe interrogarse, a esta altura de las cosas, si, primero, una filosofía de un sano realismo crítico no es la más adecuada para acceder a la comprensión de la Escritura, y en general, del misterio cristiano, y segundo, si la filosofía griega, no en cuanto tal sino en cuanto aporte a la conciencia filosófica correcta, no contiene valores permanentes, que puedan ser aprovechados hoy. Una cierta *actitud integrativa* es indispensable en teología, según la cual se tenga en cuenta el pasado cuando se reflexiona en el presente, a pesar del cambio radical de situaciones y perspectivas, y no se pretenda comenzar siempre de nuevo, a la zaga del último autor. De lo contrario, se incurriría en la dura crítica de Santo Tomás de Aquino, a propósito de ciertos contemporáneos suyos, inspirada en un texto de la versión latina de la Biblia, como él lo leía: "ipsi soli sunt homines et cum eis oritur sapientia" (Jb 12,2)²¹.

La interpretación de Cristo

El argumento central de la "Cristología desde América Latina", como lo indica su subtítulo, es el "Jesús histórico" y su "seguimiento". A fin de entender bien sus posiciones acerca de Cristo y la interpretación que de él se da, será indispensable examinar, así sea brevemente, estos temas fundamentales del autor.

El primero, el *Jesús histórico*, lo debería él, según declara (pág. 79), a la teología de la liberación, que habría "revalorizado" esta "figura"... dentro de la teología". En todo caso, Sobrino se toma el trabajo de demostrar largamente, en el capítulo VIII ("El Jesús histórico y el Cristo de la fe. Tensión entre fe y religión"), la situación de su propia concepción de Jesús frente al debate usual, designado comúnmente con este título, y sus consecuencias teológicas (págs. 221-255). El capítulo en cuestión, así como las restantes secciones dedicadas al asunto (cap. I, II y III, y parte del cap. IV), revelan que su posición no es tan distinta de la de Bultmann, como él cree, al menos por el carácter de divergencia e irremediable degradación

20 La filosofía griega es maltratada ya en la pág. 12, a propósito de la fórmula de Calcedonia. Cf además pág. 100, nota 31 ("el prejuicio de la filosofía helénica"); pág. 150 ("la incapacidad del pensamiento griego para pensar el polo negativo de la realidad"); pág. 155 ("Tanto metafísica como epistemológicamente este pensamiento no estaba preparado para pensar y creer en un Dios crucificado"); p. 300 "Las raíces metafísicas y epistemológicas del desvirtuamiento (de la cruz), provienen en último término de la conceptualidad griega en que fueron formulados, ya desde el principio, el misterio de Dios y de Jesús").

21 El texto dice, en las ediciones críticas actuales (cf. Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem...recensuit...R. Weber OSB, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1969, t. 1, pág. 741): "ergo vos estis soli homines et vobiscum moritur sapientia".

atribuída al “Cristo de la fe” respecto del “Jesús histórico”. Sólo que mientras Bultmann valora el encuentro con aquel Cristo por la fe, Sobrino identifica la fe con el “seguimiento” del Jesús de la historia.

A éste, entonces, se lo intenta ver en su realidad “concreta”, en su verdadera dimensión “humana”, con las limitaciones, incluso de ignorancia y error, que paradójicamente contribuirían a su “perfección” (cf. pág. 100, con la referencia a K. Rahner en la nota 31 y la alusión al “prejuicio de la filosofía helénica”). En esta representación sobresalen como tres aspectos, que son ampliamente desarrollados: la predicación del reino de Dios, que respondería a una primera etapa de la vida de Jesús, todavía dominada por la “ortodoxia” judía (p. 287), es decir, entre otras cosas por la certeza de la venida inminente de ese reino (cf. pág. 57 y *passim*). Luego, la “fe de Jesús”, tomada como categoría principal de explicación de su vida y de su muerte, pero sobre todo de su relación con Dios (cf. p. 79-107) a partir especialmente de la segunda etapa de su vida, después de la “crisis galilea”, cuando entra en la “conflictividad” y en la conciencia de que su misión pasa por la muerte. Finalmente, la cruz, interpretada al margen de toda concepción soteriológica, en lo cual consistiría precisamente su degradación en “religión”, al ceder al “interés” del hombre, sino en su “escándalo” y en su negatividad, como suprema vía de acceso al “proceso” de Dios (págs. 137-185, esp. págs. 169 ss.)²².

Sería interesante y quizás útil entrar en los pormenores de esta triple presentación. Pero nos llevaría demasiado lejos. Sin negar ciertos méritos a la imagen de Jesús que de estas consideraciones surge, no exenta a la verdad de patetismo y grandeza, las objeciones son tantas y tan graves que es de temer no guarde ninguna o una muy remota relación precisamente con el Cristo de la fe de la Iglesia católica, del cual creemos que asume y proyecta adecuadamente la enseñanza neotestamentaria.

22 La resurrección ocupa después tres breves capítulos. Pero su posición sobre la historicidad es ambigua; cf. vgr. pág. 197 “no hay tradición histórica en NT sobre la resurrección” sino sólo sobre las apariciones; pág. 203 “históricamente constatable es sólo la persona del crucificado, el lugar y tiempo...(de) las apariciones y la credibilidad de los discípulos”; ib. “lo histórico de la resurrección se capta observándolo bajo la categoría de promesa que abre futuro” pero “la realidad misma de la resurrección escapa a toda comprobación histórica, permanece en la oscuridad todavía desconocida y todavía oculta”; ib: la cita de Moltmann: “No hay que decir que la resurrección es “histórica” porque ha acontecido en la historia sino que hay que decir que es histórica porque funda historia... La resurrección de Cristo es histórica porque abre un futuro escatológico” y el autor comenta: “Captar un hecho histórico es captar la misión que desencadena”. Es por lo menos coherente con su “praxismo”.

Para decirlo con una palabra: el Jesús histórico de Sobrino podría ser un *santo*, en el sentido que esta palabra tiene en nuestra Iglesia, por su "relacionalidad" con el Padre, por su "entrega", por su voluntad de vencer al "poder" con el "amor que asume el sufrimiento" (pág. 297) y siempre que se prescinda de la interpretación política que él le atribuye, así sea con sordina²³, so pretexto de "conflictividad" necesaria. Pero no es el *hijo de Dios* hecho hombre, muerto y resucitado por nosotros, como lo presenta nuestro Credo. Sobrino hace juegos malabares para salvar alguna apariencia de convergencia entre su propia convicción y la común de la Iglesia católica. Pero sus prejuicios hermenéuticos se lo impiden. Basten estas citas como ejemplo: La "diferencia fundamental" entre Jesús y nosotros es que él "ha vivido en plenitud y originariamente la fe, el que ha abierto el camino de la fe y lo ha recorrido hasta el final" (pág. 106); "la divinidad de Jesús no puede tener ningún sentido mientras no se den por resueltas de antemano estas preguntas", acerca del "sentido de la historia" y "cómo se hace la historia" (ib.); "la divinidad de Jesús consiste en su relación concreta con el Padre. En ese modo de relacionarse con el Padre, único, peculiar e irrepetible, consiste su modo concreto de participar de la divinidad" (p. 104, se trata obviamente de la relación del *hombre* Jesús); "lo que revela Jesús es el camino del Hijo, el camino de hacerse Hijo de Dios", "ya dijimos que Jesús se va haciendo el Hijo al hacer el reino" (p. 113); "la fórmula (de Clacedonia)... expresa la identidad personal de Jesús con el Logos eterno. Sin embargo es claro en el NT que la relación de Jesús es con el Padre" (pág. 271); el "modelo de comprender la divinidad de Jesús (es) la *unidad personal de Jesús con el Padre*" (ib., subrayado original) y la persona es (según Hegel) el "final de un proceso de reconciliación del individuo consigo mismo *a través de la entrega al otro*" (ib., id).

A esta luz, es sumamente coherente que la "personalidad de Jesús" sea explicada a partir de su "fe", con el apoyo tenue de dos textos del Nuevo Testamento, ninguno de los cuales se refiere al tema²⁴ y la opinión de von Balthasar y Thüsing, el primero de los cuales, por lo menos, rechazaría indignado semejante compañía. Una fe, además, que se confunde con la "confianza" y el "seguir

23 Cf. pág. 162 (8a. tesis): "Jesús es condenado como agitador político" y luego (pág. 165) "Jesús no se diferenció fundamentalmente de los celotas" (sic), la situación que Jesús enfrenta "se le presenta como la de una sociedad dividida en clases" (pág. 122) y su "justicia" "apunta a una nueva forma de convivencia entre hombres en la cual en principio se ha abolido la diferencia de clases" (pág. 119). Desde luego, importa en su vida la "ortopraxis" y no la "ortodoxia" (pp. 64-5; cf. pág. 117).

24 Mc 9,23 y Hebr 12,2. Pero el primer texto no se refiere a la fe de Jesús (genitivo subjetivo) sino a la fe en él (genitivo objetivo), y el segundo tiene sentido transitivo, según el término griego allí usado (teleioteés).

miento". En cuanto a la cruz, ella es interpretada, por una parte, en virtud de la teoría cristológica del autor, como "modo de ser de Dios" (pág. 150) y como que "el Padre sufre (en ella) la muerte del Hijo" (pág. 175), y por la otra, en la huella de Karl Barth, como el cuestionamiento de "todo conocimiento de Dios basado en la teología natural" por que "conocer a Dios es permanecer con Dios en la pasión" (pág. 172), aunque "Dios en la cruz no explica nada" (pág. 173) y así "la cruz es un proceso sobre la verdad de Dios" (pág. 158), o "el Dios de la religión... o el Dios de Jesús" (ib.). En consecuencia, se "ha de ver la cruz no como un arbitrario designio de Dios, sino como la consecuencia de la opción primigenia de Dios: la encarnación", ya que la "teología de la cruz debe ser histórica" (pág. 155) y se la "desvirtúa" cuando se la "reduce a un misterio noético" y se intenta explicarla "desde... su valor salvífico" (pág. 143 s.). Lo que importa es, entonces, la irracionalidad, el conocimiento por la conflictividad y el mantenimiento de un vínculo, así sea artificioso, con la "cruz real del oprimido" (pág. 174), es decir, con América Latina. De esta manera, se trastorna, si no me equivoco, el sentido de la vida y la muerte de Jesús, como aparece en el Nuevo Testamento, auténticamente leído. Porque, en lugar de ser la irrupción del misterio mismo de Dios en la realidad humana, y así, la anticipación del reino, que es, en substancia, la persona de Jesús y su obra, con el establecimiento de su continuidad, frágil y vulnerable, pero segura, por su sacrificio voluntario y la resurrección, se convierte en un mero "camino" humano, ejemplar y aún prototípico, pero esencialmente indistinto de lo que un hombre muy bueno podría hacer para vencer el "poder" (el de la "religión" inclusive) y para instalar el amor. Por lo demás, ineficazmente. Porque si no tuviéramos esta interpretación para revelárnoslo, todavía estaríamos sumidos en el oscurantismo de la degradación "religiosa".

En cuanto al segundo tema, el *seguimiento*, su contenido se desprende fácilmente del primero. A este Jesús, en este mundo de pecado, a partir de esta hermenéutica, no queda más que "seguirlo", no para "imitarlo" (pág. 130) sino para "situarse concretamente en la historia" (ib.) y responder a sus exigencias con "amor político" (cf. pág. 166). En esto consiste la "moral fundamental" (págs. 107 ss.), la cual es necesariamente "historizada" (cf. pág. 124), "situacional" (cf. pág. 122) y "conflictiva" (cf. pág. 123). Si hay un apreciable matiz de diferencia respecto de quienes reducirían simplemente la moral a un puro activismo político, Sobrino no logra, parecería, superar la trampa de su propio historicismo relativista, y así presentar un seguimiento de Jesús que no fuera la actualización más o menos irracional de un modelo eminente, sino la entre-

ga en la fe y en el amor a quien sólo puede dar la posibilidad de seguirlo, en la comunidad que él funda y mediante los sacramentos que renuevan la alianza en "su sangre" (cf. Lc. 22,20) y que comunican sus efectos. Sobrino no sólo transforma el sentido de las virtudes teologales (cf. págs. 182-4: no son "ingenuas" ni "idealistas") sino que ignora los sacramentos (el bautismo no está ni siquiera mencionado) y refuta expresamente la concepción católica de la Eucaristía, como fruto de la degradación de la "fe" en "religión" (cf. págs. 247 ss.)²⁵.

Conclusión

Un pensamiento tan complejo, totalizante y no siempre adecuadamente expresado; es difícil de resumir con fidelidad. Se corre el peligro de crear un muñeco de paja y dirigir contra él sus dardos, sin que además den realmente en el blanco. Lo que he querido sobre todo en este largo análisis es señalar aquello que me parece ser las articulaciones esenciales del pensamiento de Sobrino y mostrar su relación negativa con la enseñanza habitual de la Iglesia católica. Es verdad que la posición en que él se pone torna inútil semejante análisis. O casi. Porque para él todo ello depende de la caída en la "religión", por la nefasta influencia de la filosofía griega. No obstante, puede ser que todavía un diálogo con él fuera accesible, atendida su buena voluntad y su real amor del Señor. Pero lo que él llamaría las "opciones" son muy divergentes. Confiemos que otros, acaso lectores de su libro, o al menos, preocupados por el sesgo que va tomando una cierta teología "latinoamericana", sean por lo dicho ayudados a canalizar sus reflexiones y a poner su entusiasmo teológico al servicio de la perenne fe de la Iglesia. Poque esto sería sobre todo un insigne servicio a lo que el autor llama el "hombre latinoamericano".

Jorge Mejía

25 Cf. sobre la Eucaristía todavía la pág. 149: "Lo que en un principio había sido la liturgia cristiana: ágape, celebración agradecida de la salvación, recuerdo de Jesús, presente por su Espíritu en medio de la comunidad, se va convirtiendo hacia finales del s. I en liturgia sacrificial. Aparece entonces la tentación de concebir la cruz no a partir de sí misma, de su escándalo irrepetible, sino a partir de un concepto ya poseído de 'sacrificio' que puede ser representado 'cúlticamente'. Paradójicamente, la Eucaristía es refutada a partir de la carta a los Hebreos: "la mediación de Jesús no consistió en libaciones ni holocaustos sino en acercarse al oprimido...en anatematizar al opresor...en una palabra su mediación consistió en la predicación del reino de Dios que se acerca...El gran concepto sacral —el de víctima— es desacralizado por Jesús: no ofrece nada vicario, la cruz no es un altar, ni sobre ella hay ningún cordero...Y de esta forma hacía Jesús como laico y como hombre profano, efectiva y definitivamente lo que los sacerdotes habían intentado hacer, sin conseguirlo..." (pág. 252). Pero un tema dominante de la carta a los Hebreos es el sacerdocio de Jesús "según el orden de Melquisedec" (cf. 5,10; 6,20; 7,1.10.11.15).

ESTATUTOS Y PLAN DE ESTUDIOS DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA

La Sagrada Congregación para la Educación Católica, con fecha 15 de mayo de 1978, ha aprobado el texto de los Estatutos de la Facultad de Teología. Los mismos son fruto de la revisión que la misma S.Congregación dispuso el 31 de agosto de 1976 del texto anterior (ver "Teología" t.VIII (1970) pp.72-86).

En el nuevo texto se reflejan dos hechos significativos para el futuro de la Facultad: 1° la asunción de la Facultad por parte del Episcopado Argentino, dispuesta por este el 21 de noviembre de 1975; 2°, la integración "pleno iure" de la Facultad en la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Proemio

A petición de los obispos argentinos y para la mejor formación del clero nacional, el Papa Benedicto XV, por el Breve Apostólico "Divinum praeceptum", del 23 de diciembre de 1915, erigió la Facultad de Teología juntamente con la de Filosofía, en la sede del Seminario Mayor de Buenos Aires, y concedió al arzobispo bonaerense la potestad de otorgar grados académicos en Sagrada Teología en nombre de la Santa Sede.

La Facultad de Teología, encomendada a la Compañía de Jesús, prosperó hasta la promulgación de la Constitución Apostólica "Deus Scientiarum Dominus". Sus estatutos y planes de estudio fueron entonces reformados a tenor de la citada Constitución, y aprobados en principio por la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, el 6 de septiembre de 1932. La aprobación definitiva de los mismos fue postergada a juicio del arzobispo de Buenos Aires, Doctor Santiago L. Copello; pero algunos años después, a pedido del mismo Emmo. Arzobispo, la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades restauró la Facultad de Teología, por decreto del 8 de diciembre de 1944. Con el apoyo de la Compañía de Jesús y la anuencia del arzobispo de Buenos Aires, el clero de la arquidiócesis fue asumiendo progresivamente la enseñanza y el gobierno de la Facultad, hasta quedar ésta completamente a cargo del mismo en 1960. Por el decreto "Catholici Populi Argentinae", del 16 de junio de 1960, que constituyó la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", la Facultad de Teología fue insertada en dicha Universidad.

Durante estos años numerosos han sido los alumnos pertenecientes a la Arquidiócesis de Buenos Aires, a las diversas diócesis de la Argentina y de varios países latinoamericanos, y también a numerosas familias religiosas, que han recibido su formación teológica en la Facultad de Teología, sea con la obtención

de los grados académicos, sea con el cumplimiento de los estudios eclesiásticos para el ministerio presbiteral.

Los requerimientos de la Iglesia en el Concilio Ecuménico Vaticano II, a través de sus documentos, en particular los decretos "Gravissimum Educationis" y "Optatam totius", y posteriormente las "Normae Quaedam" de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, han impulsado a la reforma de los Estatutos de la Facultad, a cuyo espíritu se ajustan los que se publican a continuación.

Principios

La Facultad de Teología encontrará siempre las fuentes de su constante renovación y adaptación: en la palabra de Dios, de la que ha de ser fiel discípula, y en el magisterio vivo de la Iglesia del que quiere ser útil instrumento y eficiente cooperadora; habrá de mantenerse, a la vez, unida al sentir y a las expresiones de nuestra cultura, para iluminarla y asumirla, con el fin de reformular de manera siempre adecuada, para los hombres de nuestro tiempo y de nuestra patria, el mensaje eterno de la salvación.

Los enunciados teóricos y las indicaciones prácticas dictados por el Concilio Vaticano II para la renovación de la Iglesia, deberán tener en la vida de la Facultad adecuada aplicación; en modo particular habrá de atenderse a los enunciados concernientes a la renovación de los estudios teológicos y de las estructuras de las Facultades eclesiásticas.

Para orientar la interpretación y modificación de los estatutos, que aquí se establecen, y para inspirar la reglamentación concreta de los mismos, se destacan a continuación los siguientes principios:

I. La Facultad de Teología quiere ser una comunidad académica, compuesta por los profesores, los alumnos, las autoridades académicas y el personal administrativo de la misma. Todos sus integrantes, según su propio rango, son corresponsables de la consecución del bien común de la institución y han de participar activamente en las múltiples tareas de la misma para el logro de sus fines específicos. En la determinación y ejercicio de los derechos de cada miembro o grupo se ha de ser consciente tanto del aspecto comunitario de la institución como del diferente papel que cada cual juega dentro de la misma. El trabajo individual responsable, la relación de diálogo interpersonal entre los distintos miembros o grupos, la subsidiariedad y el desarrollo normal de cada uno de los grupos estatuidos o reconocidos en la Facultad, y la coordinación entre los mismos, han de ser pautas que orienten el desenvolvimiento cotidiano de la misma.

II. Los profesores, sometidos siempre a la Palabra de Dios enseñada por el vivo magisterio de la Iglesia, gozan de justa libertad para la investigación y la enseñanza, de acuerdo con el método propio de cada materia y han de emplearla con honestidad científica y prudencia cristiana. En el ejercicio de la docencia, en especial de las materias teológicas, han de recordar que no enseñan en nombre propio, sino en virtud de la misión conferida por el magisterio eclesiástico y por lo mismo han de corroborar la enseñanza con el ejemplo de una vida auténticamente cristiana y sacerdotal.

III. Los estudios teológicos han de ser renovados en cuanto al contenido de cada materia a fin de responder mejor a las orientaciones dadas por el Concilio Ecuménico Vaticano II, y al conocimiento más profundo de las ciencias exigido por el mundo contemporáneo.

La renovación ha de alcanzar también a los métodos didácticos y pedagógi-

cos, de modo que se promueva en los alumnos la iniciativa personal, y éstos, a medida que avancen en su carrera, asuman un papel cada vez más activo en sus estudios.

IV. En virtud de su inserción en la Pontificia Universidad Católica Argentina, la Facultad de Teología está llamada a fecundar con la doctrina teológica, la labor de investigación y docencia que se realiza en la Universidad y, a la vez, a recibir de las demás Facultades de la Universidad Católica el aporte propio de las ciencias que investigan.

Ha de colaborar con las otras Facultades eclesiásticas o Centros de estudios teológicos superiores, en especial de nuestro país y continente, a fin de promover con eficacia el progreso de la ciencia teológica, hacer más patente la unidad de la fe y responder oportunamente a los problemas de nuestro ambiente.

De acuerdo con las directivas de la autoridad eclesiástica ha de relacionarse con las Facultades de Teología o Centros de estudios teológicos de nuestros hermanos cristianos para llevar adelante un profundo intercambio teológico ecuménico, e igualmente ha de estar dispuesta al diálogo con otros Centros de estudios no cristianos y aún no creyentes.

Dados los lazos íntimos que median entre razón y fe, ha de colaborar con las Facultades civiles de otras Universidades, católicas o no, u otros centros de estudios superiores, con el fin de favorecer una relación interdisciplinaria que sinteticé la visión cristiana y la cultura humana.

TITULO I. – NORMAS GENERALES

Art. 1. Constitución jurídica de la Facultad de Teología

La Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires es una institución de la Iglesia Católica en la Argentina consagrada a los altos estudios de las ciencias sagradas, que ha sido erigida a petición del Episcopado Argentino por el Breve Apostólico “*Divinum Praeceptum*”, e integrada “*pleno iure*” en la misma Universidad por el decreto “*Catholici Populi Argentinae*”, que goza de la potestad de otorgar grados académicos en Sagrada Teología en nombre de la Santa Sede.

Art. 2. Alto Gobierno de la Facultad de Teología

1. El alto gobierno de la Facultad de Teología corresponde, “*ad normam iuris*”, a la Conferencia Episcopal Argentina, la cual lo ejerce a través de la Comisión Episcopal para la Universidad Católica. Compete específicamente a la Conferencia Episcopal Argentina:
 - a) orientar la actividad prioritaria de la Facultad en relación con las necesidades espirituales de la Iglesia y de la Nación;
 - b) promover la integración del Claustro Profesor y la formación de candidatos al Profesorado, destinando a tal efecto, a las personas más idóneas de la Arquidiócesis de Buenos Aires, de las demás diócesis y de las diferentes familias religiosas;
 - c) intervenir, conjuntamente con el Gran Canciller, en la evaluación doctrinal y moral de los Profesores y Docentes de la Facultad, salvos los derechos de la Universidad por lo que concierne a la observancia de las normas académicas relativas a los planes de estudio y al Cuerpo Docente;
 - d) interpretar auténticamente los Estatutos de la Facultad y dirimir las discrepancias sobre competencias de las autoridades mencionadas en los artículos 6 y 7;
 - e) proveer, dentro y fuera del presupuesto de la Universidad Católica y

con la contribución, en primer término, de la Arquidiócesis de Buenos Aires, a las necesidades económicas de la Facultad y, en primer lugar, del Cuerpo Docente.

2. La Comisión Episcopal para la Universidad Católica Argentina está compuesta a tenor del art. II de los Estatutos de la Universidad, por el Arzobispo de Buenos Aires, y otros dos Obispos designados por la Conferencia Episcopal. A los efectos de mejor promover las competencias mencionadas en el párrafo 1, podrá integrar a otros dos miembros Obispos, e incluso, cuando lo considere oportuno, podrá invitar a las reuniones a Superiores Provinciales de las Ordenes y Congregaciones religiosas que envían regularmente sus alumnos a la Facultad.
3. El Arzobispo de Buenos Aires, por ser Gran Canciller de la Universidad Católica Argentina, lo es asimismo de la Facultad de Teología. Al Gran Canciller le compete:
 - a) vigilar la doctrina y la disciplina de la Facultad, con la colaboración de las autoridades académicas y del claustro de Profesores;
 - b) conferir, y eventualmente retirar, la misión canónica de enseñar, a cada uno de los Profesores y Docentes de cualquier categoría;
 - c) intervenir en el alto gobierno de la Facultad, de acuerdo a las normas que la rigen;
 - d) confirmar las decisiones de mayor importancia de los Consejos de la Facultad y del Decano, cuando así lo requieran los presentes Estatutos.

Art. 3. Leyes, Estatutos y Reglamentaciones

La Facultad de Teología se rige por:

1. las leyes y disposiciones dictadas por la Santa Sede para las Facultades Eclesiásticas;
2. los Estatutos y Ordenanzas de la UCA, en cuanto se refieren a:
 - a) la representación de la Facultad en los organismos superiores de la Universidad;
 - b) la presentación anual de los planes de enseñanza e investigación, por lo que toca al aspecto académico;
 - c) las disposiciones académicas relativas a la integración y promoción del Cuerpo Docente;
 - d) la administración económico-financiera;
3. los presentes Estatutos aprobados por la Sagrada Congregación para la Educación Católica, los cuales son irreformables sin el recurso a la misma Sagrada Congregación;
4. las reglamentaciones vigentes.

Art. 4. Fines

1. La Facultad de Teología tiene como finalidad el cultivo y la promoción de las ciencias sagradas o relacionadas con ellas; esto es:
 - a) alcanzar una comprensión cada día más profunda de la divina revelación; investigar el patrimonio de la sabiduría cristiana; promover el diálogo con los demás hermanos cristianos, con los no cristianos y con los no creyentes;
 - b) dedicarse al estudio de las cuestiones que surgen en el campo de las ciencias y doctrinas contemporáneas, para captar más profundamente la coherencia entre la razón y la fe y la conjunción armónica entre los descubrimientos de la cultura humana con la visión cristiana del mundo y del hombre;

- c) prestar, de este modo, ayuda al pueblo de Dios y a la jerarquía: en la intelección, difusión y defensa de la fe, en la promoción de la tarea pastoral y ecuménica, en la formación y actualización teológica de la comunidad cristiana.
2. Debe formar científicamente a sus alumnos en estas ciencias iniciándolos en el conocimiento de las fuentes, y preparándolos para la investigación científica, para la docencia de la Teología y para otras tareas del apostolado.

Art. 5. Medios

1. Para alcanzar estos fines la Facultad, con el acuerdo, cuando corresponda, de la autoridad universitaria competente y del Gran Canciller utilizará o estructurará medios adecuados, como son entre otros:
 - a) la institución de carreras o planes peculiares de estudio para la obtención de diversos grados académicos, títulos o diplomas que capaciten intelectualmente para distintas tareas eclesiales;
 - b) la creación de institutos de investigación teológica y praxis pastoral;
 - c) la publicación de estudios teológicos;
 - d) la organización de equipos de trabajo interdisciplinar, congresos científicos, ciclos de extensión de cultura teológica;
 - e) la cooperación con otras Facultades o Centros de altos estudios para la mejor planificación de la labor teológica en nuestra región, estableciendo convenios de diversos tipos (contratos, afiliación, federación).
2. La obtención de los recursos y su empleo racional (p.e. fondos económicos, elementos didácticos), como también la incorporación del personal docente necesario, serán programados en forma oportuna, de manera que sea posible el cumplimiento de las actividades previstas y su incremento.

Art. 6. Relación con la Universidad Católica

1. Salvo lo establecido en el art. 2 acerca del Alto Gobierno, la Facultad, por ser parte integrante de la Universidad Católica, tiene como propias las autoridades superiores de ésta, a saber: el Rector, el Consejo Superior, la Asamblea de Profesores, el Consejo de Administración.
 - a) Las autoridades de la Universidad Católica actuarán respecto de la Facultad, según las normas y espíritu de los presentes Estatutos y de la legislación de la Iglesia sobre los estudios eclesiásticos, y colaborarán con la Comisión Episcopal para la Universidad Católica urgiendo la observancia de los Estatutos de la Facultad y ofreciendo los subsidios académicos necesarios en el campo de la enseñanza y de la investigación.
 - b) El Rector, que es el órgano superior ejecutivo de la Universidad, cumple en la Facultad el papel que le asignan los Estatutos de la Universidad Católica (cf. artículos 10, 11, 12, 15, 19, 20 y 24).
 - c) Las discrepancias acerca de la competencia de las autoridades universitarias, que pudieren surgir con las de la Facultad de Teología, se solucionarán por recurso a la Comisión Episcopal de la UCA.
2. La Facultad como institución está representada en el Consejo Superior de la Universidad por su decano, y su claustro está representado por los Consejeros elegidos a tenor de la Ordenanza I. El Decano integrará las Comisiones del Consejo Superior cuando éstas se reunieren para tratar temas relativos a la Facultad de Teología.
3. El papel de animación teológica que la facultad está llamada a cumplir dentro de la Universidad Católica será implementado a través de las formas

que disponga la Comisión Episcopal para la UCA. Sin perjuicio de lo anterior, la Facultad:

- a) participará en las tareas del Instituto de Integración del Saber y de la labor interdisciplinaria que allí se realiza;
- b) prestará asesoramiento en la aprobación de los nombramientos de los profesores de Ciencias Sagradas del Instituto de Cultura Universitaria y de la orientación teológica de los planes de estudio del mismo.

TITULO II. – REGIMEN Y PERSONAS

Capítulo I: Régimen Académico

Art. 7. Autoridades

El gobierno inmediato de la Facultad corresponde al Consejo Académico, al Consejo Directivo y al Decano.

Art. 8. Consejo Académico

1. El Consejo Académico está constituido por todos los Profesores Ordinarios, y por una representación de los otros profesores y docentes, de acuerdo a la reglamentación respectiva.
2. El Rector de la Universidad integra por derecho el Consejo Académico de la Facultad y actúa en él por analogía a lo dispuesto en los Estatutos de la Universidad (art. XI, XIII y XV).
3. Los delegados de los estudiantes pueden participar de las sesiones del Consejo según la forma establecida en la Ordenanza XIV.
4. Le compete:
 - a) vigilar la doctrina impartida en la Facultad;
 - b) velar por la disciplina y el cumplimiento de los Estatutos y Plan de Estudio;
 - c) decidir, en conformidad con las normas eclesiásticas y con el acuerdo del Rector y del Gran Canciller, sobre asuntos atinentes a la estructura y régimen de la Facultad;
 - d) proponer a la Santa Sede con la aprobación del Rector y del Gran Canciller eventuales modificaciones a los Estatutos;
 - e) analizar y evaluar periódicamente la marcha de la Facultad, y de ello informar al Rector y al Gran Canciller;
 - f) reglamentar con la aprobación del Rector y del Gran Canciller la constitución del Consejo Directivo, de acuerdo al art. 9, 1;
 - g) elegir, entre los profesores ordinarios las temas de candidatos para el nombramiento del Decano y del Vicedecano;
 - h) proponer para su incorporación, promoción y confirmación, los candidatos a las tres categorías de Profesores Ordinarios, de acuerdo a lo establecido en el art. 14, 2.
5. Será convocado por el Decano una vez por semestre, y también cuando lo citare el Gran Canciller o el Rector, o cuando un tercio de sus componentes lo pidiere por escrito.
6. Sesiona válidamente con la mayoría absoluta de todos sus miembros legítimamente convocados.
7. Las decisiones son tomadas en primera y segunda rueda, por la mayoría absoluta de los votos, y en tercera rueda por simple mayoría, salvo el derecho de veto del Decano, a tenor de lo dispuesto por la Ordenanza III,

art. 4, c y sin perjuicio de la intervención que compete al Rector y al Gran Canciller.

Art. 9. Consejo Directivo

1. El Consejo Directivo está constituido por el Decano, el Vicedecano y un número de profesores que representen las principales áreas de la Facultad, de acuerdo a la reglamentación respectiva.
2. Los delegados de los estudiantes pueden participar de las sesiones, a tenor de lo dicho en el art. 8, 3.
3. Le compete, con la obligación de informar al Consejo Académico en la reunión próxima:
 - a) colaborar con el Decano en todo lo concerniente al gobierno de la Facultad, en especial en la orientación y coordinación de la labor académica;
 - b) establecer, con la aprobación del Rector y del Gran Canciller, las reglamentaciones de los Estatutos, excepto lo estatuido en el art. 8, 4, f.
 - c) designar los profesores extraordinarios —interinos e invitados— y los demás docentes, a tenor del art. 15, 2;
 - d) aceptar las propuestas del Decano de nombramientos de diversos colaboradores en el régimen de la Facultad mencionados en el art. 12;
 - e) crear comisiones especiales para estudiar las diversas necesidades que plantea la marcha de la Facultad;
 - f) verificar el cumplimiento de las condiciones de ingreso y promoción de los estudiantes.
4. Será convocado por el Decano regularmente una vez por mes durante el período lectivo, y también cuando el Rector requiriese su convocación extraordinaria, o un tercio de sus componentes lo pidiere por escrito.
5. Sesiona válidamente con la mayoría absoluta de todos sus miembros legítimamente convocados.
6. Las decisiones son tomadas a tenor del art. 8, 7.

Art. 10. Decano

1. El Decano es nombrado por el Gran Canciller de una terna de profesores ordinarios elegida por el Consejo Académico de la Facultad, a tenor del art. 8, 4, g, aprobada por el Consejo Superior y presentada por el Rector al Gran Canciller. La designación será confirmada por la Santa Sede.
2. Es el presidente del Consejo Académico y del Consejo Directivo y goza de potestad ejecutiva en el gobierno de la Facultad.
3. Puede vetar las decisiones de los Consejos Académico y Directivo, salvo el derecho de éstos de ratificar sus decisiones por los dos tercios de los votos.
4. Le compete:
 - a) convocar, presidir y dirigir las reuniones de los Consejos Académico y Directivo;
 - b) representar a la Facultad por sí o por delegado, y firmar sus documentos de carácter académico;
 - c) ejecutar y hacer cumplir, con la colaboración del Consejo Académico y del Consejo Directivo, los Estatutos y reglamentaciones de la Facultad y de las demás disposiciones de la Iglesia concernientes a la estructura y régimen de la misma;
 - d) informar al Rector de las decisiones de mayor importancia y, con su aprobación, presentarlas al Gran Canciller para su confirmación;
 - e) informar a la Santa Sede, al Gran Canciller y al Rector de la marcha de la Facultad;

- f) inspeccionar la labor de cada Departamento y promover la coordinación entre ellos;
 - g) aceptar en la Facultad a los estudiantes, prescribirles el curso de sus estudios de acuerdo con las normas de cada ciclo o carrera, y presentar, por intermedio del Rector, al Gran Canciller la nómina de candidatos para la colación de grados académicos, títulos y diplomas;
 - h) proponer al Rector, con la anuencia del Consejo Directivo y la aprobación del Gran Canciller, el nombramiento de los diversos colaboradores en el régimen de la Facultad mencionados en el art. 12;
 - i) proponer al Rector el personal administrativo para su nombramiento.
5. Dura tres años en sus funciones, y puede ser reelegido inmediatamente una sola vez.

Art. 11. Vicedecano

1. El Vicedecano es nombrado por el Gran Canciller, a tenor de lo dicho sobre el nombramiento del Decano en el art. 10, 1.
2. Colabora con el Decano en el campo de sus competencias y lo reemplaza en su ausencia.
3. Dura en sus funciones por el período del nombramiento del Decano.

Art. 12. Secretario Académico y Responsables de áreas

1. El Secretario Académico colabora directamente con el Decano en la ejecución de lo concerniente al régimen académico, en particular:
 - a) la preparación y realización de las sesiones de los Consejos Académico y Directivo;
 - b) el cumplimiento de las obligaciones académicas de los profesores;
 - c) la admisión y promoción de los alumnos.
2. Bajo la dirección del Secretario Académico actúan otros oficiales designados y jerarquizados, a tenor del art. 39, 2.
3. Para colaborar directamente con el Decano en el régimen de la Facultad mediante la dirección de diversas áreas previstas en los Estatutos, —por ejemplo, Departamentos, carreras, ciclos, Institutos—, el Consejo Directivo, con la aprobación del Gran Canciller y del Rector, reglamentará los respectivos cargos a medida que lo exija la marcha de la Facultad.
4. El Secretario Académico y los responsables de las diversas áreas serán nombrados por el Rector, con la anuencia del Consejo Directivo y la aprobación del Gran Canciller, por el término del nombramiento del Decano.

Capítulo II: Profesores y Docentes

Art. 13. Personal Docente

El personal docente de la Facultad de Teología se compone de Profesores ordinarios y extraordinarios y de Docentes.

Art. 14. Profesores Ordinarios

1. Profesor Ordinario es aquel que, a propuesta del Consejo Académico y con la aprobación del Gran Canciller, recibe de la Universidad el legítimo nombramiento y del Gran Canciller la misión canónica para enseñar en la Facultad y ser responsable del gobierno de la misma.
2. Para la incorporación y promoción de los Profesores Ordinarios se procederá de la siguiente manera:

- a) el Consejo Académico elegirá entre los candidatos idóneos pertenecientes tanto a la Arquidiócesis de Buenos Aires como a las diversas diócesis y familias religiosas, requiriendo para ello, si fuera preciso, la intervención de la Comisión Episcopal para la UCA;
 - b) los presentará luego, a la autoridad universitaria competente, la cual, salvo los derechos del Gran Canciller acerca del juicio de fe y costumbres del candidato, examinará el cumplimiento de los recaudos técnicos y académicos y decidirá el nombramiento, pudiendo el Consejo Académico, en caso de oposición de la Universidad, insistir por los dos tercios de sus votos ante la Comisión Episcopal para la UCA;
 - c) el Gran Canciller, juzgadas la fe y costumbres del candidato, aprobará la propuesta y decisión de nombramiento, y, en los casos de los Profesores titulares y asociados, requerirá el Nihil Obstat de la Santa Sede;
 - d) la Universidad efectuará entonces el nombramiento y el Gran Canciller conferirá la misión canónica para enseñar.
3. Para ser nombrado Profesor Ordinario se requiere:
 - a) idoneidad para la docencia y la investigación en las ciencias propias de la Facultad, comprobada por el grado de Doctor, experiencia docente y publicaciones científicas;
 - b) dedicación al menos simple a la Facultad, y, en el caso de los Profesores titulares y asociados, exclusión de nombramiento similar en otra Facultad de Teología.
 4. Los Profesores Ordinarios se distinguen en tres categorías:
 - a) Titulares: aquellos que tienen a su completo cargo la dirección de una cátedra;
 - b) Asociados: aquellos que colaboran en una cátedra bajo propia responsabilidad;
 - c) Adjuntos: aquellos que cumplen una actividad de docencia e investigación bajo la dirección de un profesor titular o asociado.
 5. Para el nombramiento y promoción de cada una de las categorías anteriores, además de la proposición del Consejo Académico a tenor del art. 8, 4, h, se requiere, según los casos:
 - a) Titulares: al menos un trienio de ejercicio como asociado, experiencia docente, calificada y publicación, en ese tiempo, de estudios científicos;
 - b) Asociados: al menos un trienio de ejercicio como adjunto, experiencia docente calificada y publicación, en ese tiempo, de estudios científicos;
 - c) Adjuntos: participación previa en la enseñanza de la Facultad como profesor interino, o docente.
 6. Los Profesores Ordinarios son nombrados sin límite de tiempo, salvo condición contraria puesta explícitamente en el nombramiento de un profesor adjunto.
 7. Los Profesores Ordinarios, salvo la obligación de ser cada vez más idóneos para su alto oficio, serán designados como definitivos en cada una de las categorías al concluir el primer quinquenio de ejercicio en la misma, mediante la confirmación escrita del Rector, previo el parecer favorable del Consejo Académico y del Gran Canciller.
 8. Los Profesores Ordinarios, salvo lo prescripto en los párrafos 6 y 7, cesan:
 - a) por el cumplimiento del tiempo fijado en el nombramiento como adjunto;
 - b) por límite de edad, de acuerdo con la estimación legal correspondiente;

- c) por renuncia propuesta a la consideración del Consejo Académico y del Gran Canciller y aceptada por el Rector;
 - d) por remoción canónica decretada por el Gran Canciller, consultado el Consejo Académico y el Rector y oída la defensa del interesado.
9. Todo profesor destinado a la docencia e investigación en la Facultad, a tenor del Principio II, estará dedicado a la misma según algunos de los siguientes grados: dedicación exclusiva, tiempo completo, tiempo parcial, dedicación simple.
10. Los Profesores Ordinarios serán al menos ocho. Este número deberá ser aumentado de acuerdo con la importancia y crecimiento de las tareas de cada cátedra o departamento, y a los requerimientos de la conveniente atención de los alumnos.

Art. 15. Profesores Extraordinarios

1. Profesor Extraordinario es quien, no obstante su idoneidad académica para la enseñanza e investigación, no participa plenamente del gobierno de la Facultad. En esta categoría entran los profesores eméritos, honorarios, interinos e invitados.
2. Se consideran:
 - a) eméritos: los profesores ordinarios a quienes la Universidad, a propuesta del Consejo Académico, otorgue tal título a tenor de la Ordenanza IV, art. 1° inc. k, por haber alcanzado el límite de edad, o por haber sido promovidos a más altas responsabilidades eclesiales;
 - b) honorarios: aquellas personalidades a quienes la Universidad otorgue tal distinción a propuesta del Consejo Académico;
 - c) interinos: quienes son nombrados a propuesta del Consejo Directivo, por tiempo limitado, de acuerdo a un proceso análogo al establecido en el art. 14, 2, b;
 - d) invitados: los profesores de otras Facultades llamados eventualmente a colaborar, de acuerdo al procedimiento establecido en el inciso anterior.

Art. 16. Docentes

1. Es docente el graduado en Sagrada Teología o en ciencias conexas con la misma, de acuerdo a la enseñanza a impartir, que colabora en la docencia o investigación bajo la dirección de un Profesor.
2. El docente es nombrado a tenor de lo dicho en el art. 15, 2, c.

Capítulo III: Alumnos

Art. 17. Condiciones de ingreso

Para ingresar a la Facultad se requiere:

- a) haber aprobado los estudios correspondientes al nivel medio, a tenor del art. 36, 1, a;
- b) atestiguar los conocimientos prerrequeridos por los planes de estudio;
- c) ser presentado por la autoridad eclesiástica respectiva: el Ordinario diocesano, el Superior Religioso, el párroco.

Art. 18. Categorías de alumnos

Los alumnos son ordinarios y extraordinarios.

1. Alumno ordinario es aquél que se inscribe en un ciclo de estudios, y tiende a la obtención de un grado académico, título o diploma universitario.

2. Alumno extraordinario es:

- a) aquél que se inscribe sólo a algunas asignaturas de un Ciclo para la obtención de certificados;
- b) el candidato con estudios medios completos, que se inscribe a semejanza del alumno ordinario, pero carece de equivalencias civiles y puede tender sólo a la obtención de un grado académico de validez eclesialística.

Art. 19. Obligaciones

Los alumnos están obligados al cumplimiento de todas las exigencias académicas prescriptas por los planes de estudio, salvo excepción reconocida por el Consejo Directivo, y a la observancia de las normas disciplinarias vigentes.

Art. 20. Derechos

Los alumnos, dentro de la naturaleza y fines propios de la Facultad, tienen derecho a participar en la vida de la misma, a asociarse, y a ejercer las funciones aludidas en los arts. 8, 3 y 9, 2.

TITULO III. – ORGANIZACION GENERAL DE LOS ESTUDIOS

Capítulo I: Orientaciones Fundamentales de los Estudios Teológicos

Art. 21. Para la orientación de los estudios teológicos la Facultad tendrá en cuenta:

1. las exigencias propias de los estudios superiores y las experiencias de renovación de los mismos que tienen lugar principalmente en nuestro país;
2. el método peculiar de cada una de las ciencias, como también el de cada una de las materias enseñadas o investigadas en la Facultad;
3. los enunciados del Concilio Ecueménico Vaticano II concernientes a la renovación del contenido, de los métodos didácticos y pedagógicos, y de la programación y proyección de la teología; en particular para:
 - a) procurar la unidad de la formación teológica a la luz del misterio de Cristo y de la historia salvífica (S.C., 16; O.T., 14; A.G., 16);
 - b) coordinar adecuadamente las materias de filosofía y teología, a fin de mostrar los nexos existentes entre los argumentos filosóficos y los misterios de la salvación (O.T., 14 y 15);
 - c) interrelacionar las diversas materias teológicas, y procurar la visión global de cada una, en especial de la teología sistemática, de modo que la consideración o conclusión especulativa esté enriquecida por los diversos enfoques: bíblico, patristico, histórico, litúrgico, pastoral, espiritual, misionero, ecuménico (O.T., 16; S.C., 16; D.V., 24; U.R., 10; A.G., 16 y 39);
 - d) jerarquizar las verdades de la doctrina católica según el grado de relación con el fundamento de la fe cristiana (U.R., 11), y consecuentemente la enseñanza e investigación teológica;
 - e) dar peculiar relieve al estudio de la Sagrada Escritura, atendiendo preferentemente al contenido y a la unidad de la misma, y a los temas más importantes de la Revelación (D.V., 12; O.T., 16), y complementar los estudios de exégesis con los de teología bíblica;
 - f) aplicar la luz de la Revelación a la problemática de nuestro tiempo (O.T., 16), suscitada por las investigaciones y descubrimientos recientes de las ciencias, de la historia y de la filosofía (G.S., 62), atendiendo en

- particular a las corrientes de pensamiento o cuestiones que más influyen o agitan nuestro ambiente (O.T., 15), y a los signos de los tiempos;
- g) distinguir entre el depósito de la fe y su formulación, a fin de —conservando siempre el mismo sentido— enunciarlo de modo más conveniente y accesible para los hombres de nuestra cultura (G.S., 62; O.T., 16; A.G., 16; U.R., 11);
 - h) estudiar, a tal fin, la tradición, las condiciones sociales, económicas y culturales del país (O.T., 15; A.G., 16 y 26; I.M., 15) en particular las categorías morales de nuestra gente y su mentalidad sobre Dios, el mundo y el hombre (A.G., 26).

Capítulo II: Planes de Estudio: Grados Académicos, Títulos y Diplomas

Art. 22. Planes de Estudio

La Facultad de Teología organiza diversos planes de estudio en orden a la consecución de grados:

- a) académicos;
- b) títulos y diplomas universitarios, según las necesidades de la Iglesia, en particular para el ministerio presbiteral.

Art. 23. Ciclos de Estudio

1. Primer Ciclo

- a) En el Primer Ciclo, coronado por el grado de Bachiller Superior o por el título de Profesor de enseñanza media y superior, se da a los alumnos una iniciación general en la Teología, o sea una formación básica, a través de la cual se les ofrece una visión sintética de las materias principales y una primera iniciación al método científico.
- b) El grado de Bachiller Superior habilita para ingresar en el Ciclo de Licenciatura.
- c) El título de Profesor de enseñanza media y superior capacita para la docencia de ciencias sagradas a nivel inferior al del Primer Ciclo de la Facultad de Teología.

2. Segundo Ciclo

- a) En el Segundo Ciclo, coronado por el grado de Licenciado, los alumnos se especializan en un área de la ciencia teológica mediante cursos especiales, y son introducidos más íntimamente en la investigación científica a través de seminarios y una primera tesis o memoria escrita.
- b) El grado de Licenciado habilita para ingresar en el Tercer Ciclo en orden al doctorado y capacita para la docencia de su especialidad en los cursos teológicos seminarísticos.

3. Tercer Ciclo

- a) En el Tercer Ciclo, coronado por el grado de Doctor, los alumnos alcanzan la verdadera madurez científica a través de otros requisitos académicos y, en especial, mediante una tesis escrita que contribuya positivamente al avance de la ciencia teológica.
- b) El grado de Doctor capacita para la investigación y la docencia en todos los Ciclos de la Facultad, dentro de su especialidad.

Art. 24. Plan para los Aspirantes al Ministerio Presbiteral

El Plan de Estudios para la formación intelectual de los alumnos en orden al ministerio presbiteral comporta tres periodos: 1° filosófico; 2° teológico; 3° pastoral, que pueden organizarse como un todo de partes independientes, y en coordinación con el Plan de Estudios del Primer Ciclo.

Capítulo III: Planificación de los Estudios

Art. 25. Departamentos

1. Para la organización de los estudios, la Facultad, según la reglamentación correspondiente, estará estructurada en Departamentos los cuales tienen a su cargo la docencia e investigación en un área de la teología o conexas con ella.
2. Cada Departamento estará dirigido por un Director.
3. Es competencia de cada Departamento:
 - a) organizar, coordinar y evaluar la labor de las cátedras correspondientes a su área;
 - b) promover entre sus integrantes planes comunes de docencia e investigación;
 - c) colaborar desde su campo específico con los otros Departamentos;
 - d) organizar los cursos propios de su área que no contaren con cátedra propia.

Art. 26. Cátedras

1. Las cátedras, que integran cada Departamento asumiendo un sector específico del área del mismo, están constituidas por un equipo de profesores de diversas categorías, a tenor del artículo 14, 4, presididos por un titular.
2. Compete a cada cátedra:
 - a) organizar los cursos de las diversas asignaturas a su cargo y evaluar la marcha de los mismos;
 - b) organizar seminarios de investigación propios de su área.
3. Las diversas cátedras serán establecidas por el Consejo Académico a tenor del art. 8, 4, c, atendiendo a la importancia de las asignaturas y a las posibilidades reales de adscribir a ellas el personal docente necesario.

Art. 27. División y Programación de los Cursos

1. Los cursos organizados por las cátedras o por el Departamento a tenor de los artículos 25, 3, d y 26, 2, a, se dividen por razón de las carreras y por razón de la metodología y progreso en los estudios.
 - a) Por razón de las carreras son:
 - cursos necesarios: que son comunes para todos los alumnos en orden a la consecución de un grado académico, título o diploma, y tratan tanto de materias principales como de auxiliares;
 - cursos opcionales: que deben ser elegidos de acuerdo a las exigencias propias de cada Plan.
 - b) Por razón de la metodología y del progreso de los estudios, en:
 - cursos generales: que dan los elementos substanciales de una materia;
 - cursos especiales: que investigan más profundamente alguna cuestión.
2. La programación de los cursos (contenido y métodos didácticos) se hará previamente a su iniciación, y deberá contar con la aprobación del Director del Departamento y del Consejo Directivo.

Art. 28. Créditos

Para la planificación de los estudios de cada área de la Teología o conexas con ella, y, en particular, de cada una de las asignaturas, se asigna un número de créditos que cuantifican la importancia y extensión de la materia, cada uno de los cuales equivale a una hora semanal durante un semestre.

Capítulo IV: Métodos Didácticos y Pedagógicos

Art. 29. La enseñanza de la Teología debe tender a:

- a) asimilar profundamente la materia y a obtener la síntesis personal de la ciencia enseñada;
- b) suscitar en los alumnos el espíritu de investigación científica y un permanente amor al saber teológico;
- c) adquirir un método de trabajo personal, que fomente en los alumnos la capacidad para una ulterior investigación y asimilación, y a la vez, la capacidad de emitir correctamente un juicio personal.

Art. 30. Se han de emplear en la enseñanza, entre otros, los siguientes métodos didácticos y pedagógicos:

1. Clases:

- a) teóricas o magistrales, en las que el profesor, de acuerdo con la naturaleza de la asignatura, expone los puntos más fundamentales o difíciles, da las orientaciones generales para el estudio de la cuestión, propone la bibliografía adecuada y demuestra cómo se elabora la ciencia de que se trata;
 - b) prácticas, en las que los alumnos, en conjunto o por comisiones, bajo la guía del profesor, secundado cuando es posible por un asistente o ayudante de cátedra, participan activamente.
2. Trabajos prácticos de diverso tipo, personales o en grupo, bajo la dirección del profesor; vg., resumen de libros, confección de fichas, comentarios bibliográficos, investigación peculiar, exposición escrita u oral de algún punto o cuestión.
 3. Seminarios: o sesiones de estudio especializado, bajo la dirección del profesor, en los que los alumnos son introducidos en el trabajo científico.
 4. Coloquios frecuentes con el profesor para la guía en el estudio personal.

Art. 31. Todos los cursos que se dictan contarán con clases magistrales, y con otros de los métodos antes descriptos, atendiendo a una justa proporción entre los mismos, de modo que el número de aquéllas no sea excesivo, y se intensifique la actividad intelectual de los alumnos, tanto personal como grupal.

Art. 32. Corresponde a cada Departamento, con la aprobación del Consejo Directivo, determinar los diversos métodos a emplear en cada uno de los cursos de su competencia, la proporción de los mismos y el grado de obligatoriedad para la validez y aprobación del curso.

Art. 33. Cada uno de los Departamentos estará equipado con los recursos didácticos modernos que sean aptos para sus diversos cursos.

Capítulo V: Biblioteca y Publicaciones

Art. 34. Biblioteca

La Facultad de Teología cuenta con una Biblioteca, al servicio de la ense-

fianza e investigación que se lleva a cabo en ella, y está a cargo de un Director asistido por una comisión de profesores y estudiantes, designados por el Consejo Directivo.

El uso de la Biblioteca Mayor que está en el edificio del Seminario Mayor de Buenos Aires, y que es administrada por la Facultad, se regirá por el acuerdo suscrito entre el Arzobispo de Buenos Aires y la Comisión Episcopal para la UCA.

Art. 35. Publicaciones

La Facultad contará con una publicación periódica y eventualmente con una colección científica, a fin de comunicar los resultados de la investigación y reflexión teológica que en ella se realizan, y para fomentar el diálogo interdisciplinario de la teología con las otras ciencias.

Capítulo VI: Obtención de Grados Académicos, Títulos y Diplomas

Art. 36. Primer Ciclo

1. Para ingresar en el Primer Ciclo se requiere:
 - a) presentar un título o certificado de estudios de nivel medio que capacite para iniciar los estudios universitarios;
 - b) acreditar suficiente formación humanística;
 - c) conocer una lengua moderna distinta de la castellana.
2. El Primer Ciclo tiene una duración de doce semestres de estudios filosófico-teológicos, durante los cuales han de obtenerse 180 créditos: el 80% en cursos necesarios, de acuerdo al párrafo 3, a y el 20% en cursos opcionales, de acuerdo a los párrafos 3, b, 4, b y 5, b.
3. Para obtener el grado de Bachiller se requiere:
 - a) cursar y aprobar los cursos necesarios de las siguientes materias: Sagrada Escritura, Historia de la Iglesia, Teología Fundamental, Teología Dogmática, Teología Moral, Teología Pastoral y Derecho Canónico, Filosofía, por un total de 145 créditos, distribuidos entre las mismas según la reglamentación correspondiente;
 - b) cursar y aprobar los cursos opcionales, por un total de 35 créditos, según la reglamentación respectiva;
 - c) la aprobación de un examen general sintético-teológico ante una Comisión de profesores;
 - d) emitir la profesión de fe católica.
4. Para obtener el título de Profesor de enseñanza media y superior se requiere:
 - a) cursar y aprobar los cursos necesarios prescriptos en el párrafo 3, a;
 - b) cursar y aprobar los cursos opcionales prescriptos, particularmente los relativos a las asignaturas didáctico-pedagógicas prescriptas por las leyes eclesiásticas y civiles vigentes.
5. Para obtener el diploma de estudios sacerdotales se requiere:
 - a) cursar y aprobar los cursos necesarios prescriptos en el párrafo 3, a;
 - b) cursar y aprobar los cursos opcionales relativos a las asignaturas que la autoridad eclesiástica prescriba a los aspirantes al presbiterado.

Art. 37. Segundo Ciclo

1. Para ingresar en el Segundo Ciclo se requiere:
 - a) el grado de Bachiller Superior en Sagrada Teología, a tenor del art. 36, 3;

- b) en ausencia del requisito anterior: el certificado de estudios filosófico-teológicos completos emitido por un Seminario Mayor, según las disposiciones de la Sagrada Congregación para la Educación Católica; y la aprobación de un examen peculiar de ingreso, análogo al establecido en 36, 3, c;
 - c) el conocimiento de una segunda lengua moderna distinta de la castellana.
2. El Segundo Ciclo comprende cuatro semestres de estudio.
3. Para obtener el grado de Licenciado se requiere:
- a) aprobar los cursos especiales y participar en los seminarios que determine la reglamentación correspondiente;
 - b) preparar en uno de los seminarios, una memoria científica y aprobarla ante un tribunal;
 - c) aprobar ante un tribunal un examen peculiar sobre la materia de especialización;
 - d) emitir la profesión de fe católica.

Art. 38. Tercer Ciclo

1. Para ingresar en el Tercer Ciclo se requiere:
- a) el grado de Licenciado en Sagrada Teología;
 - b) aceptación del tema de la tesis doctoral;
 - c) conocimiento suficiente de una tercera lengua moderna, distinta de la castellana, apta para investigar el tema de la tesis presentado.
2. Para obtener el grado de Doctor se requiere:
- a) colaborar durante dos semestres en las tareas de docencia e investigación de la Facultad;
 - b) redactar una tesis escrita, que contribuya al progreso de la ciencia teológica, y aprobarla ante un tribunal de la Facultad;
 - c) publicar, al menos, una parte principal de la tesis y enviar cincuenta ejemplares a la Secretaría de la Facultad, para que ésta remita uno a la Sagrada Congregación para la Educación Católica y a las principales Facultades Teológicas Católicas del mundo;
 - d) emitir la profesión de fe católica.

TITULO IV. – ORGANIZACION ADMINISTRATIVA

Art. 39. Organismos y personal administrativo

1. Para la organización y ejecución de todo lo concerniente al régimen de la Facultad, ésta ha de contar con las estructuras administrativas indispensables y el personal idóneo en número suficiente, según organización, jerarquía y competencias convenientes reglamentadas.
2. Todo el personal administrativo, jerarquizado y subalterno, será nombrado por el Rector, a propuesta del Decano, aprobada por el Consejo Económico.

Art. 40. Consejo Económico

1. El Consejo Económico de la Facultad estará compuesto, al menos, por un representante del Episcopado, nombrado por la Comisión Episcopal para la UCA, quien lo presidirá; por un representante del Arzobispado de Buenos Aires; por un representante de la Universidad Católica; y por el Decano, a quien corresponde la presidencia en ausencia del representante del Episcopado.

2. Compete a este Consejo cuanto atañe al régimen económico de la Facultad, por ejemplo: elaborar el presupuesto, establecer los honorarios del Cuerpo Docente y los aranceles de los alumnos, arbitrar iniciativas para obtener los recursos económicos. Sus dictámenes, previa aprobación —cuando correspondiere— del Consejo de Administración de la Universidad, serán elevados a la Comisión Episcopal para la UCA, para su confirmación.

Art. 41. Administración

La administración de los recursos económicos de la Facultad se hará mediante los mecanismos dispuestos por el Consejo de Administración de la Universidad Católica.

Art. 42. Honorarios y jubilaciones

1. Los honorarios de los profesores serán equivalentes a los establecidos por las costumbres o leyes vigentes en nuestro medio; habrán de posibilitar la dedicación prioritaria e incluso exclusiva a la Facultad, y serán establecidos por el Consejo Económico, a tenor del art. 40, 2, teniendo en cuenta la categoría, la dedicación y la antigüedad.
2. Los profesores que hayan servido establemente a la Facultad, cuando cesaren en sus cargos por causa justa, tendrán derecho a percibir los aportes jubilatorios correspondientes que les permitan llevar una vida digna.

Art. 43. Aranceles y Exenciones

Los aranceles de los alumnos serán establecidos por el Consejo Económico, a tenor del art. 40, 2, quien, cuando lo considerase oportuno, podrá consultar a superiores de las comunidades seminarísticas, tanto diocesanas como religiosas, que envían sus alumnos a la Facultad.

Las exenciones de aranceles tendrán el tratamiento de becas o préstamos de honor, a tenor de las Ordenanzas de la UCA.

Art. 44. Sede

La Facultad, a tenor del Breve Pontificio "Divinum Praeceptum", tiene actualmente su sede en el Seminario Mayor Metropolitano de Buenos Aires, con las comodidades y elementos suficientes para todas las tareas de docencia, investigación y administración. El uso que hace la Facultad de las instalaciones del Seminario Mayor se regirá por el acuerdo suscripto entre el Arzobispado de Buenos Aires y la Comisión Episcopal para la UCA.

CRONICA DE LA FACULTAD

Con ocasión del viaje a Roma del Decano como Delegado de la Facultad al II Congreso Internacional de Universidades y Facultades Eclesiásticas (noviembre 1976), los alumnos y profesores escribieron al Papa Pablo VI una carta, suscrita por 201 firmantes. Se transcriben a continuación la carta de la Facultad y la respuesta del Cardenal Villot.

CARTA DEL CARDENAL VILLOT, DE LA SECRETARIA DE ESTADO DE LA SANTA SEDE

Del Vaticano, 5 de febrero de 1977

Mons. Carmelo J. Giaquinta
Decano de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de
"S. María de los Buenos Aires"
BUENOS AIRES

Monseñor

El Santo Padre ha recibido con benevolencia las cartas que Ud. le ha hecho llegar, con ocasión de su venida a Roma para participar, como Delegado de la Facultad Teológica de la Pontificia Universidad Católica "S. María de los Buenos Aires", en el II Congreso Internacional de las Facultades de estudios eclesiásticos.

Su Santidad ha apreciado vivamente los sentimientos de genuina fidelidad y de amor filial, que Usted ha expresado, en nombre también de las Autoridades Académicas, Profesores y personal administrativo. Asimismo han constituido para él motivo de gran gozo las fervientes expresiones de adhesión de la comunidad de seminaristas que Usted dirige, alumnos de la misma Facultad.

Por todo ello, el Santo Padre quiere manifestarles su profundo reconocimiento y confirmarles la sincera estima que tiene por la fructuosa labor de esa benemérita Institución cultural. Abriga él el deseo de que experimente una creciente y fecunda actividad doctrinal y formativa, en el ámbito de la Pontificia Universidad Católica Argentina, para mejor difusión de la verdad y consolidación de los valores espirituales y morales, que constituyen el fundamento inmutable de la paz y del bienestar social.

Invocando copiosos dones de la divina Sabiduría, el Santo Padre imparte de corazón a Usted, a la comunidad de seminaristas y a todos los miembros de la Facultad Teológica la implorada Bendición Apostólica.

Aprovecho esta oportunidad para presentarle, Monseñor, mis sentimientos de atenta estima en el Señor.

CARTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA AL SANTO PADRE

Beatísimo Padre

Con motivo de la visita de nuestro Decano, Mons. Carmelo Giaquinta a la Ciudad de la Fe Cristiana, vemos una especial oportunidad para expresar nuestra humilde y total adhesión a su persona, actitud que procede de la fe que ve en Su Santidad a Pedro y en Pedro a Cristo, manifestando nuestro afecto espiritual madurado en el seno de una Iglesia que ama al Papa en todo el continente entrañablemente; al punto de ser esta una característica de la piedad de su pueblo.

Rogamos al Señor fortalezca en Su Santidad, el ánimo sereno, firme y profético para su consuelo, unidad y esperanza de los cristianos en todo el mundo, que disponen su corazón al nuevo nacimiento del Señor preparado esta vez con los sufrimientos de Vuestro corazón.

Ciudad de Buenos Aires, 18 de noviembre de 1976

CARTA DE MONSEÑOR CARMELO GIAQUINTA AL SANTO PADRE

Beatísimo Padre

Viniendo yo a Roma como Delegado electo de la Facultad de Teología al II Congreso Internacional de Universidades y Facultades de Estudios Eclesiásticos, los alumnos, profesores y autoridades académicas, conjuntamente con el personal administrativo, han querido hacer llegar a Vuestra Santidad, por mi intermedio, el recuerdo cariñoso y filial, expresado en adjunto documento de firmas, recogidas durante la celebración eucarística, del día 18 de noviembre, con la que hemos finalizado el año académico 1976.

Durante esa Eucaristía nos hemos asociado, en espíritu de fe y de caridad, a la poderosa oración que el Señor hizo por Pedro y por sus Sucesores.

¡Queridísimo Padre en Cristo!

En recambio de nuestro humilde pero filial recuerdo: como verdadero padre nuestro en Cristo, dignate bendecirnos; con el carisma de Cephas que está en ti, confirma nuestra fe; y ya que, por el misterio de la Providencia, eres Pedro y te llamas Pablo, impetra sobre nosotros el fuego devorador de la caridad evangelizadora.

Roma, diciembre 14 de 1976