

2
TEO

46

GEOLOGIA



PRIMERA SEMANA ARGENTINA DE GEOLOGIA

Ponencias y Relaciones

II

Ricardo Ferrara: Dios se llama Padre. **Ramón Bilbao:** La imagen de Cristo. **Orlando Yorio:** Dios y los valores humanos. **Enrique Küppers:** Algunas reflexiones teológico-pastorales acerca de la no creencia política. **Juan Carlos Scannone:** El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendida desde su historia. **Joaquín Ruiz Escribano:** Soportes cristológicos en "Gaudium et Spes".



Tomo IX / N° 19

Año 1971

Buenos Aires

TEOLOGIA

TOMO IX

AÑO 1971

Nº 19

SUMARIO

RICARDO FERRARA: <i>Dios se llama Padre</i>	5
RAMON BILBAO: <i>La imagen de Cristo</i>	30
ORLANDO YORIO: <i>Dios y los valores humanos</i>	60
ENRIQUE KÜPPERS: <i>Algunas reflexiones teológico-pastorales acerca de la no creencia práctica</i>	84
JUAN CARLOS SCANNONE: <i>El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendida desde su historia</i>	88
JOAQUIN RUIZ ESCRIBANO: <i>Sonortes cristológicos en "Gaudium et Spes"</i>	95

DIOS SE LLAMA PADRE

Elegimos hablar del nombre del Padre, al asumir la ponencia sobre la imagen de Dios¹, por las tres razones cuyo enunciado permitirá entrever las partes que componen el presente estudio. Ante todo, el discurso de la paternidad de Dios constituye una de las dos formas más originales del discurso cristiano sobre Dios: junto con la confesión de fe (discurso *en favor de* Dios), la plegaria dirigida al Padre (discurso dirigido *a* Dios) constituye el contexto y el punto de partida de todo discurso cristiano *sobre* Dios². En segundo lugar, el nombre del Padre y el sistema cristiano de paternidad-filiación se hallan firmemente enraizados en la "economía del deseo", de manera tal que, sin escapar totalmente a sus vicisitudes, muestran la posibilidad y capacidad de encauzarla y elevarla a nuevas esferas de significación para el sujeto humano³. Por ello, en tercer lugar, pensamos que el abandono del discurso de la paternidad de Dios, lleva a privar de significación al discurso cristiano sobre Dios, atribuimos a una suerte de puritanismo mal entendido la reciente crisis del lenguaje sobre Dios y consideramos que en esta coyuntura una teología "negativa" no tiene ni la primera ni la última palabra, bajo pena de convertirse en negación de la teología. El futuro lenguaje sobre Dios no debe forjarse en base a una censura y olvido del lenguaje de la paternidad, debido a su carácter pretendidamente conflictivo. Por el contrario, pensamos que la verdadera actitud cargada de futuro es asumir con Jesús el nombre del Padre.

¹ Este artículo es la refundición de una ponencia presentada en la Primera Semana Argentina de Teología (Córdoba, 2-6 de noviembre de 1970). Las restantes ponencias, al encargarse de los aspectos eclesiológicos, cristológicos y antropológicos de la imagen de Dios, de alguna manera también han facilitado la delimitación de nuestro tema.

² Queremos señalar el papel inspirador que han tenido para la elección del tema algunos artículos publicados en el volumen *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio* (Roma, 1969), editado por Enrico Castelli; particularmente el artículo de PAUL RICŒUR *La paternité: du fantasme au symbole* (*ib.*, pp. 221-246).

³ Nos han parecido particularmente sugestivas en este punto las reflexiones de J. M. POHIER, O.P., en diversos artículos, de los cuales señalamos especialmente *La paternité de Dieu*, publicado en "L'Inconscient, Revue de Psychanalyse", nº 5, (1968), pp. 3-58.

PRIMERA PARTE

LA PATERNIDAD DE DIOS DENTRO DEL
DISCURSO CRISTIANO*Las dos formas del discurso cristiano*

Si nos preguntamos cuál o cuáles son las formas de discurso más originales y específicas del cristiano, debemos responder que son aquellas que jamás podrán ser pronunciadas sino desde el Espíritu Santo, desde Aquel cuya venida en nuestros corazones marca el tiempo de plenitud, de madurez, de libertad; en una palabra: el tiempo cristiano. Ahora bien, dos son los discursos que llenan este requisito, si nos dirigimos a San Pablo:

"...nadie puede decir: ¡Jesús es el Señor! sino en el Espíritu Santo..." (I Cor., 12, 3).

"...mientras fuimos niños, vivíamos en esclavitud bajo los elementos del mundo; pero al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción. Y por ser hijos, envió Dios a nuestros corazones al Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba! ¡Padre!" (Gál., 4, 3-6; cf. Rom., 8, 15).

Dos discursos, con variantes de sentido inagotables. El uno, el discurso del kerygma y de la confesión de fe, vuelto hacia los hombres, en un lenguaje estructurado. El otro, el discurso de la paternidad de Dios, vuelto hacia el Padre, en el grito inarticulado de la oración. El uno, con fórmulas apostólicas que responden a la misión recibida del Señor resucitado. El otro, como necesitando tomar prestada la misma forma nativa de las palabras que se deslizan de la intimidad del Jesús terrestre: ¡Abba! ¡Papá! El uno, sólidamente afirmado en el pasado auténtico, el que no pasa, el que perdura en el presente, configurando el núcleo de la fe. El otro, osadamente vuelto hacia el auténtico futuro, el que no imaginamos, el que irrumpe en nuestro presente, dando garantía y dirección a la esperanza. El uno, dominando los tiempos y la historia, marcando en ésta los claros trazos de las intervenciones divinas que la transforman en Historia Santa. El otro, osando remover los velos que disimulan la otra historia, la que no quisiéramos narrar, ya sea porque falsos pudores o falsas utopías la sustraen a una clara visión, ya sea por temor a que un grosero materialismo, con torpes manos quiera operar en ella desgarrando las fibras, tejidos u órganos más delicados de nuestro ser humano... Esa otra historia, la de nuestro deseo, de nuestro "eros", de nuestra "carne", que solamente el don del Espíritu nos permite realmente asumir y purificar, devolviéndonos a la inocencia, alejando el falso temor, y embriagándonos con un nuevo amor, el "ágape", el amor de Dios que El derrama en nuestros corazones y que nos impulsa a llamarle a gritos: ¡Abba! ¡Papá!

Dos discursos, que a su vez se entrelazan en el joánico “¡Dios es amor!” (*I Jn.*, 4, 8), donde el discurso del deseo se vuelve discurso de la fe y kerygma, o mejor tal vez, donde ambos se funden en un nuevo discurso que, como los dos anteriores, tampoco puede ser pronunciado sino en régimen cristiano, porque “el que no ama no conoce a Dios, ¡porque Dios es amor!” (*ib.*). Dos discursos, en todo caso, que se complementan, se purifican y se sostienen mutuamente. Lo podremos ver al trazar la génesis del discurso de la paternidad de Dios que culmina en la oración de Jesús. La sólida base de la confesión de fe permitirá allí purificar el deseo convirtiéndolo en discurso de oración y de esperanza.

Hacia la oración de Jesús ⁴

Dos datos complementarios del Antiguo Testamento nos permitirán plantear el problema y trazar el itinerario de la solución. Primero: el Antiguo Testamento se muestra reservado para aplicar a Dios el título de “padre”, contrastando esta reserva con la naturalidad de este uso tanto en las religiones en general como en las del próximo Oriente en particular ⁵. Segundo: la casi totalidad de los pasajes del Antiguo Testamento donde se pierde esa reserva, revisten un significado peculiar, no por su número ⁶, sino por su contexto: la teología de las “tradiciones proféticas de Israel”.

Lo último supone adoptar una determinada perspectiva en cuanto a la teología del Antiguo Testamento, que nos interesa resumir aquí puesto que nos brindará el marco de nuestra hipótesis explicativa.

Siguiendo a Gerhard von Rad ⁷ distinguimos en el Antiguo Testamento dos tipos de teología: la de las tradiciones históricas y la de las tradiciones proféticas de Israel. Dos formas de teología, que aunque hayan coexistido, deben ser desarrolladas por

⁴ Para este punto nos han resultado sumamente útiles el artículo de PAUL RICŒUR citado en la nota 2, y JOACHIM JEREMÍAS, *El mensaje central del Nuevo Testamento* (trad. F. M. Goñi), Salamanca, 1966, pp. 17-37.

⁵ “La religión de la madre es la de la humanidad, y tal es también la religión del padre... Hay que comprender la persona divina del padre refiriéndose a esta doble actividad: por un lado engendrando-creando, por otro lado ejerciendo la autoridad-reinando...”, G. VAN DER LEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion* (trad. J. Marty), París, 1955, pp. 176-178. Por lo que toca a las religiones vecinas de Israel al menos, habría que agregar al “Dios padre” los rasgos maternos de “misericordia”; cf. J. JEREMÍAS, *o. c.*, pp. 17-18. La reserva del Antiguo Testamento frente al título de “padre” está pues motivada no por caracteres unívocamente autoritarios de los dioses vecinos, sino por sus rasgos “naturistas”. Cf. G. QUELL, artículo *páter*, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (G. Kittel), tomo V (1954), pp. 996 s.

⁶ Catorce veces, según J. JEREMÍAS.

⁷ *Théologie de l'Ancien Testament* (trad. E. de Peyer), Genève, 1967, vol. I, pp. 106-118.

separado en razón de la diversa dinámica que las anima: hacia el pasado la una, hacia el futuro la otra.

El primer género de discurso que los autores bíblicos ensayaron para hablar de Dios toma la forma del *relato* o la "saga" que cuenta las gestas salvadoras de Yavé, cuyo beneficiario y testigo es el pueblo de Israel. El centro del relato lo constituye la *confesión de fe* referida, ante todo, a los sucesos del *Exodo* que constituyeron al pueblo como pueblo. El texto más importante del género es el credo del *Deuteronomio*, 26, 5-9. Este texto no es una plegaria, sino una confesión que recapitula los hechos principales de la historia de la salvación, desde la época patriarcal ("mi padre era un arameo nómada") hasta la conquista de Canaán. El trabajo teológico de los redactores del Hexateuco consistió en ordenar el material disperso de tradiciones, insertándolas dentro de este gran relato *prolongado a su vez hacia atrás*, hacia los grandes antepasados y hacia los mitos de creación, los cuales, al ser asumidos en el espacio de gravitación de la fe histórica de Israel, reciben de este modo una historicización particular. *Esta conjunción de la confesión de fe con la forma del relato caracteriza la "teología de las tradiciones históricas de Israel"*.

"La piedra de toque más segura de la disposición de una teología del Antiguo Testamento es el fenómeno de la profecía... Pese a su diversidad desbordante, su punto de partida reside en la convicción de que la historia, que hasta entonces se ha desarrollado entre Israel y Yavé, se ha acabado y que Yavé va a comenzar con Israel algo nuevo... Su convicción de la caducidad de todo lo que ha pasado hasta ellos los coloca fundamentalmente *fuera de la historia de salvación* tal como había sido comprendida hasta entonces por Israel"⁸. La profecía, bajo la forma del *oráculo*, anuncia *otra cosa* que lo confesado en el cuadro del relato: ante todo, el caso de la historia anterior, su ruina inminente, pero, a través de todo esto, una nueva alianza, un nuevo David, una nueva Sión, nuevos cielos y nueva tierra... y un nuevo pueblo, el de los que tienen por padre no a Abraham sino a Yavé ("Tú eres nuestro padre, porque ni Abraham ni Jacob nos reconocen", *Is.*, 63, 15.) *Tal es el contexto de la "teología de las tradiciones proféticas de Israel"*.

A la luz de lo que antecede, pasemos previamente a medir el significado del primer dato antes mencionado.

En el marco de la teología de las tradiciones históricas de Israel, la paternidad de Dios no brota del genuino yavismo; aparece, en todo caso, como elemento ajeno introducido en la fe yavista⁹. Para usar las fórmulas de Ricoeur, la paternidad aquí es un rasgo inesencial: no define la relación del pueblo con Yavé, sino del pueblo con sus antepasados. Yavé no es el padre sino el "Dios de nuestros padres". El rasgo esencial lo constituyen *otros símbolos que no pertenecen a la esfera del parentesco*. El papel de esos símbolos es justamente liberar a Yavé de los rasgos "naturistas" que afectan a las figuras parentales de los dioses de los pueblos vecinos. Esos símbolos (Yavé, portador del Nombre sin imagen, héroe de una gesta salvífica que remonta a la creación, legislador del Sinaí) se inscriben en la *relación de alianza* como

⁸ G. VON RAD, *ib.*, pp. 117-118.

⁹ Cf. G. QUELL, *art. cit.*, *ib.* Tal sería en particular el caso de *Deut.*, 32, 6, si hay que traducir el verbo QNH por "procreó", siguiendo el significado del arameo antiguo en lugar de "compró" o "creó", que es el significado del hebreo. El contexto arcaico del "Cántico de Moisés" (cf. vv. 8-9), al que pertenece este pasaje, podría avalar la primera traducción.

elementos de la misma¹⁰. Ahora bien, los diversos elementos que integran la relación de alianza y que Israel podía leer en los pactos de vasallaje de los pueblos vecinos, permiten el desarrollo de una *teología de la elección* que asegure la soberanía e independencia de Yavé frente a todo vínculo, no ya solamente de parentesco "natural", sino también cualquier otro que lo afecte en su auténtica trascendencia y libertad.

Tal es el caso de la revelación del Nombre en el preámbulo de la alianza, como identificación del rey soberano. Al rehusar Yavé ser identificado por cualquier epíteto o descripción que lo defina ("Tú les dirás: *Yo soy* me ha enviado a vosotros", *Ex.*, 3, 13-15), pone el principio de disolución de todo antropomorfismo, de toda imagen, incluso la del padre.

La presentación de Yavé como héroe soberano de una gesta salvífica que remonta a la misma creación, se halla en la línea del prólogo histórico de la alianza que celebra las pruebas de la bondad y capacidad del soberano, puestas de manifiesto antes del pacto e independientemente del mismo. Yavé crea y Yavé salva, no porque está atado al contrayente por cualquier suerte de vínculos, siquiera el del padre, sino porque así lo ha dispuesto libremente. Más bien la teología de la creación permitirá reinterpretar la figura del padre, cuando ésta retorne (cf. *Mal.*, 2, 10).

Finalmente, la cláusula de la alianza, la Ley, obliga solamente al vasallo, no al soberano o al legislador del Sinaí, que no queda atado por el pacto. La Ley llama al pueblo a asumir las consecuencias de sus propias acciones, sin descargarlas en los demás y mucho menos en Yavé, que le ha abierto el camino de la salvación. El Legislador del Sinaí llama a su pueblo a la adultez, no al infantilismo.

Resumamos. En comparación con las religiones vecinas, la paternidad de Dios experimenta en la teología de las tradiciones históricas de Israel un fuerte proceso de purificación mediante símbolos no parentales que, integrados en la relación de alianza que conoce Israel, aseguran la trascendencia y soberanía de Yavé así como la responsabilidad de su pueblo. Si el marco de este proceso es la relación de alianza, la clave del mismo, es la teología de la elección. Si en adelante se reintroduce el tema de la paternidad de Dios, éste deberá pasar por el tamiz de la alianza y de la elección. Como muy bien dice J. M. Pohier O.P.: "Es una paternidad que se apoya más en la palabra de elección que en el acto de generación. O más bien, es la palabra de elección la que engendra al hijo como hijo"¹¹.

Es hora ya de pasar a medir el alcance del segundo dato: la aparición de la paternidad de Dios en el marco de la teología de las tradiciones proféticas.

La sola mención del contexto, ya nos está diciendo que el discurso de la paternidad de Dios, lejos de constituir un lenguaje arcaizante o infantil del que ha dado ya buena cuenta la teología de las tradicio-

¹⁰ Si seguimos con J. S. CROATTO (*Historia de la salvación*, Buenos Aires, 1966, pp. 63-78) el esquema de los pactos de vasallaje, podremos apreciar cómo la revelación del nombre de Yavé corresponde al *preámbulo* de la alianza, la gesta heroica de Yavé al *prólogo histórico*, y la ley de Yavé a las *cláusulas* de la alianza.

¹¹ *Art. cit.*, p. 6.

nes históricas, se nos presenta como el lenguaje del futuro, como el lenguaje escatológico de la nueva alianza, de la nueva creación, del nuevo pueblo de Dios. Tal es, en efecto, la perspectiva de la teología de las tradiciones proféticas. Con lo cual comienzan a insinuarse reflexiones que desarrollaremos en la segunda y tercera parte de nuestro estudio¹². De momento las dejamos de lado y nos fijamos en las *formas* como se presenta el tema de la paternidad de Dios en este nuevo contexto. Ellas no atestiguan una brusca ruptura sino una gradual evolución.

Una primera forma sirve de transición y de enlace con la teología de las tradiciones históricas, donde Yavé es presentado en tercera persona, bajo la forma del *relato*. Tal es el caso del texto de *Malaquías* (2, 10) donde el fundamento de la paternidad reposa sobre la creación y la alianza: "¿No tenemos acaso todos un Padre único? ¿No es un solo Dios el que nos ha creado? ¿Por qué pues somos pérfidos unos con otros profanando la alianza de nuestros padres?"¹³.

La segunda forma es la más característica de esta nueva teología: es la forma del *oráculo*, con Yavé en primera persona. "Y me decía a mí mismo: ¡cómo quisiera darte el rango de hijo, una tierra deliciosa, la heredad más preciosa entre las naciones! Yo había pensado: ¡tú me llamarás «mi padre» y no te separarás de mí! Pero como la mujer traiciona a su marido, así me ha traicionado la casa de Israel, oráculo de Yavé!" (*Jer.*, 3, 19-20, cf. vv. 4-5). Aquí nuevamente el fundamento de la paternidad es la alianza, presentada con la imagen del desposorio. El padre es indiscernible del esposo, como si las figuras del parentesco saltasen y se intercambiasen. De este modo la corteza de la literalidad de la imagen se rompe y el símbolo se libera: un padre que es un esposo no es un rival de sus hijos; el amor y la piedad prevalecen sobre la autoridad y la severidad. La relación de alianza sigue así desempeñando un papel purificador en la noción de paternidad.

En el texto anterior se insinúa ya la tercera forma, la del himno y del salmo, la de la *plegaria*, con Yavé en segunda persona. Esta tercera forma se destaca con toda nitidez en el magnífico salmo del Trito-Isaías (63, 7-64, 11), una de las cumbres del Antiguo Testamento, cuyos acentos presagian la inminencia del Nuevo Testamento (cf. 64, 1s.): "¿Dónde están tu celo y tu poder, la emoción de tus entrañas? ¿No refrenes tu misericordia, porque tú eres nuestro padre! Porque Abraham ya no nos reconoce y Jacob ya no se acuerda de nosotros. ¡Tú,

¹² Este retorno de la figura del padre nos hace pensar que la "salida del complejo de Edipo" no es la última palabra y que no toda "repetición" del tema del padre indica un fenómeno regresivo. Análogamente, en la tercera parte de nuestro estudio, tendremos que decir que la *via negationis* no es la última palabra de nuestro discurso sobre Dios.

¹³ Tal sería también el caso del texto de *Deut.*, 32, 6, al que aludimos en la nota 9, si elegimos la siguiente traducción: "¿No es El tu padre, el que te *creó*, el que te hizo y te fundó?"

Yavé, eres nuestro padre, nuestro Redentor, tal es tu nombre desde la eternidad!" (63, 15-16). Los lazos de filiación con los antepasados parecen disolverse y surgen nuevos hijos, los que el Padre ha modelado según una acción comparable a la creación: "Pero ahora, Yavé, tú eres nuestro padre; nosotros somos la arcilla y tú el alfarero; todos somos obra de tus manos" (64, 8s.).

Este movimiento de retorno de la figura del Padre culmina en el Nuevo Testamento, en la plegaria de Jesús: ¡*Abba!* ¡*Papá!* No solamente a nosotros, sino también a los que lo escucharon debió sonarles extraña y nueva esta manera de dirigirse a Dios. ¡*Abba!* es el sonido balbuceante del niño, aunque también lo empleen los hijos adultos, como sucede análogamente entre nosotros. Pero en cualquier caso denota una familiaridad con Dios que hubiera sonado a irreverente para la mentalidad judía, como lo muestra J. Jeremías¹⁴.

Los cuatro evangelios refieren unánimemente que Jesús en todas sus oraciones se dirigió a Dios como a "mi Padre"¹⁵, salvo en el grito que profirió desde la cruz, usando las palabras del Salmo 21 ("Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?". *Mc.*, 15, 34 y par.) Fuera del contexto de la oración, la paternidad de Dios parece mantener en labios de Jesús algo de la reserva y pudor que caracterizaba al Antiguo Testamento, si nos atenemos al testimonio concordante de Marcos, los logia-Q, y los logia propios de Lucas¹⁶. Con esta reserva contrasta el uso abundante y cada vez más creciente de la designación de Dios como padre en el resto del Nuevo Testamento (42 veces en Mateo, 100 en Juan) y en la tradición posterior, hasta culminar en el sistema de paternidad-filiación desarrollado por el cristianismo a partir de textos bíblicos tales como *Gál.*, 4, 4-7¹⁷. No entra dentro de nues-

¹⁴ *O. c.*, pp. 26-29: "Era algo nuevo, algo único e inaudito, el que Jesús se atreviera a dar este paso hablando con Dios como un niño habla con su padre, con simplicidad, intimidad y seguridad. No cabe duda entonces de que el *Abba* que Jesús utiliza para dirigirse a Dios revela la base real de su comunión con Dios".

¹⁵ Según J. JEREMÍAS, 21 veces (16 si se cuentan los paralelos sólo una vez).

¹⁶ J. JEREMÍAS, *o. c.*, pp. 30 ss. Los tres o cuatro casos en los que concuerdan los tres primeros estratos de la tradición evangélica, se reparten según Jeremías en dos grupos. El primero usa la expresión "vuestro Padre", dirigiéndose a los discípulos, para presentar rasgos familiares al Antiguo Testamento y a las mismas religiones: misericordioso, ilimitado en su bondad, etc. Al otro grupo pertenece el así llamado *logion joánico* (*Mt.*, 11, 27 y el paralelo *Lc.*, 10, 22) que representa el centro de la conciencia que Jesús tenía de su misión y que se refiere a una familiaridad e intimidad con Dios no asequible a cualquiera sino a una única revelación que le fue concedida a Jesús.

¹⁷ "Los cristianos se dicen designados por Dios como sus hijos y confiesan a su Dios como el Padre que los designa hijos, *porque* creen que *Jesucristo* mismo es el Hijo de Dios, el que el Padre ha designado como su Hijo, designándose Padre al designar así a su hijo. Y creen que *Jesucristo* es tal... *porque* *Jesucristo* es la encarnación del *Verbo*, del Hijo eterno que el Padre designa desde la eternidad como su Hijo y en quien el Padre se designa como Padre al engendrar a un tal hijo. Hay pues en el cristianismo como un *triple sistema de paternidad y de filiación*: los hijos de Dios y

tro cometido presente el trazar ese desarrollo. Lo que sí, en cambio, debemos señalar es que esta expansión posterior no deja de estar de acuerdo con el movimiento de liberación iniciado por el mismo Jesús al enseñarnos a llamar a Dios "Padre nuestro". *Atravimiento* que la liturgia cristiana se ha cuidado de subrayar en el prelude a la oración dominical.

Pero tenemos que admitir también que la paternidad de Dios no ha sido la categoría *inicial* del Evangelio y del Mensaje cristiano. Lo cual no nos sorprenderá si tenemos presente lo que dijimos del Antiguo Testamento. Así como la paternidad de Dios se inscribía en la nueva economía anunciada por los profetas, así ahora hay que interpretar la categoría de paternidad por la de "venida del Reino". Reino escatológico y paternidad van juntos hasta en la plegaria del Señor: ésta comienza por la invocación del Padre y continúa en las peticiones referentes al Nombre, al Reino y a la Voluntad de Dios, que no se entienden sino en la perspectiva de un cumplimiento escatológico. El Padre de la invocación es el Dios de la predicación del Reino, en el que no se entra si no se es como un niño.

Todo esto no hace sino colocar al discurso de la paternidad de Dios dentro del movimiento de la esperanza y de la profecía. Lejos pues de representar una mera recaída en el arcaísmo o en un infantilismo, el discurso de la paternidad de Dios es audaz, vuelto hacia adelante, en dirección hacia una nueva intimidad con Dios, revelada por Jesús y atestiguada en nuestros corazones por el Espíritu Santo. En medio de la crisis que representa nuestra actual sociedad en cambio, debemos tener la audacia de anunciar a Dios con un lenguaje que viene de Dios y nos lanza hacia Dios, más allá de todo proyecto inmanentista y horizontalista.

SEGUNDA PARTE

LA PATERNIDAD DE DIOS DENTRO DE LA ECONOMIA DEL DESEO

Hemos visto que el discurso de la paternidad de Dios, lejos de constituir un lenguaje arcaizante o infantil, liquidado por la teología de las tradiciones históricas, representa por el contrario el lenguaje profético y escatológico de la nueva alianza, de la nueva creación, del nuevo pueblo de Dios. Si traducimos esta conclusión al lenguaje de

su Padre, Jesucristo y su Padre, el Verbo y el Padre eterno... Revelación a los hombres de su adopción... y revelación a los hombres de la filiación de Jesucristo... se hallan indisolublemente ligados y son estas dos revelaciones lo esencial del Nuevo Testamento"; J. M. POHIER, *La paternité de Dieu*, art. cit., pp. 6-8.

la economía del deseo, ella nos viene a decir que no toda "repetición" del tema del padre debe ser considerada como un fenómeno regresivo. Esto nos lleva a una confrontación con la psicología religiosa en general, y con el psicoanálisis en particular.

*Panorama general*¹⁸

El examen de los hechos religiosos lleva a la psicología religiosa al descubrimiento de *principios* que escapan a la crítica de la mera *motivación psicológica*. Ello quiere decir que, aun estando motivada en su momento de emergencia, la religión trasciende sus propias motivaciones y que, mientras nos quedemos en el estudio de los motivos humanos de la religión, el enigma psicológico de la misma permanece intacto¹⁹.

Ahora bien, los principios que trascienden la crítica de la motivación y que estructuran la psicología original de la religión son dos, o, si se prefiere, es uno, pero con estructura bipolar: por un lado, el deseo de Dios y por el otro, la imagen paternal como evocación simbólica de Dios²⁰.

a) *El deseo de Dios*

El deseo de Dios abre al hombre a una orientación que la tipología cualifica como *mística*: es una búsqueda de unión inmediata, de experiencia directa que colme las aspiraciones hacia una dicha integral. La mística puede revestir formas muy diferentes: vitalista, panteísta, teísta, cristiana. Pero visto desde sus fundamentos y estructuras *psicológicas*, el deseo de Dios se enlaza con el *eros*, potencia afectiva e imaginativa, orientada hacia una dicha de unión y armonía, que remonta a un estadio precoz del desarrollo psicológico: la fase narcisista y la unión dual madre-niño, que dejan en el hombre un recuerdo arcaico de plenitud afectiva. La figura específica del deseo "místico" es la *madre*: ella simboliza el reaprovisionamiento vital y la unión pacificante. Los simbolismos maternos abundan en las religiones cosmo-vitalistas y místicas que celebran la participación en el misterio de la vida cósmica. Pero la misma tendencia resurge en el corazón mismo de la psicología de C. G. Jung.

¹⁸ Para este punto nos inspiramos ampliamente en A. VERGOTE, *Psychologie religieuse* ("Psychologie et Sciences Humaines", 13), Bruxelles, 1966, sin dejar de tener presente la crítica hecha por H. D. SALMAN a esta obra en su *Bulletin de Psychologie*, en "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 52 (1968), pp. 273-275.

¹⁹ A. VERGOTE, *o. c.*, p. 148. Habría que leer todo el capítulo II de esta obra (pp. 95-153).

²⁰ Para todo lo que sigue, ver A. VERGOTE, *o. c.*, capítulo III (pp. 155-212).

A. Vergote cuestiona a las corrientes "místicas" el carácter de religión: ni el sentimiento del infinito ni la unión que colma el deseo son todavía Dios²¹. Pero no niega a la religión mismas cualidades maternas y "místicas": la experiencia arcaica de la felicidad prefigura el acabamiento del hombre en Dios. Además ¿qué hombre religioso no espera de Dios la pacificación de sus deseos? Y ¿cómo expresar el acabamiento en Dios sino por el símbolo del paraíso inicial? Ello quiere decir que no hay religión sino por la virtud dialéctica de dos datos constitutivos de lo humano: la plenitud armónica y trágica de los orígenes, y el principio de realidad cuya figura es el padre²².

b) La figura del padre

El principio de realidad rompe la unión afectiva, instaurando la relación al otro, donde puede aparecer el Dios realmente Otro. Ahora bien, el *padre* es la instancia que introduce el principio de realidad en las profundidades afectivas. Hasta los tres años el niño vive una simbiosis con la madre y la posibilidad de limitación afectiva no existe aún formalmente porque por sí misma, la libido no sabe decir no. Ciertamente que el lenguaje y la educación familiar le habían ya impuesto ciertas leyes y ciertos límites. Pero la ley y el límite no comienzan a ser asumidos *en la afectividad profunda* sino a partir del momento en que el niño toma conciencia, en profundidad, que entre la madre y él se interpone el padre. Es el padre quien, por su presencia eficaz, separa al niño de la madre. En la desmesura de los pedidos afectivos del niño (megalomanía del deseo), el padre introduce la medida y lleva al niño a renunciar al paraíso afectivo de la unión difusa que es mezcla de placer, dicha, erotismo y seguridad. Necesariamente pues el complejo de Edipo se vive en un primer momento bajo un modo *conflictual*: la ley aparece primeramente como violencia exterior, prohibición puramente negativa. Pero, *referido al padre por una ternura inicial*, el niño dispone de un poder suficiente para lograr *identificarse* con el padre, interiorizando así su ley y reconociendo en el padre un modelo de existencia libre y orientada al porvenir. Una vez separado de

²¹ Vergote fundamenta esta definición restringida de la religión en el capítulo I de la obra citada. Desde el punto de vista fenomenológico y teológico no vemos razones que justifiquen los reparos que aquí formula, tal vez desde el punto de vista psicológico, H. D. SALMAN (*art. cit.*, p. 273).

²² Si es decisivo salir bien del complejo de Edipo, no lo es menos entrar bien en el mismo. Porque si un fracaso en la liquidación del complejo de Edipo condena a la neurosis, el fracaso en su edificación entraña la locura en el sentido propio de la palabra. Cf. A. DE WAELHENS, *La paternité et le complexe d'Édipe en psychanalyse*, en *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio* (Roma, 1969), p. 250. "El rechazo integral de estos valores [maternales de la religión] o su desfiguración por una herida precoz, repliegan al hombre sobre sí mismo y destruyen los vectores afectivos profundos, capaces de conducir a Dios": A. VERGOTE, *op. cit.*, p. 210.

la madre, remitido a sí mismo y forzado a tener en cuenta el mundo real y organizado, el niño va a poder disponer de sí mismo, esta vez libremente; toma conciencia de sus deseos y se habitúa a mantenerlos a distancia y a orientarlos hacia el porvenir.

Con ello disponemos de las tres notas que estructuran la *imagen paterna*: la ley, el modelo, la promesa. Ellas se reúnen en esta expresión: el padre es quien *reconoce* al hijo, es decir, *le confiere su propia personalidad por una palabra* que es a la vez ley, lazo de parentesco espiritual y promesa. Decimos "palabra", aun cuando ella no sea dicha sino por medio del lenguaje de comportamientos significativos. Y al decir que el reconocimiento se hace por la palabra, significamos que se hace por algo que no es "natural", es decir, que no emerge de lo que en nosotros es afecto, deseos o incluso razón, sino que necesita que *otro* la pronuncie con toda libertad. Finalmente, con todo ello estamos diciendo que el yo y la propia personalidad se vuelven tales por el don y por la palabra del otro.

A partir de aquí podemos entrever que por función propia el padre evoca a Dios²³ bajo otros trazos que los del protector maternal del sujeto en apuros. Dios es el autor de la ley moral, formulada negativamente en razón de la exigencia de espiritualización que ella contiene; es el modelo de santidad que se trata de imitar; es providencia, por el don de una promesa que orienta al hombre, no ya hacia el paraíso arcaico de sus deseos, sino hacia una felicidad final, donde culminará la espiritualización del hombre.

Pero la paternidad de Dios es más compleja que la del hombre. Dios no es verdaderamente padre sino prometiendo también valores maternos. Su paternidad aparece así como una armonía de contrarios, reuniendo en sí todas las cualidades parentales, haciendo así estallar la literalidad de la imagen paterna y transformándola en símbolo que apunta a un más allá de la literalidad de la experiencia²⁴. Por eso el deseo de Dios puede orientarse hacia el Padre: por la transformación que opera el símbolo paterna, el deseo puede esta vez acceder a una unión con Dios que no correrá más el riesgo de comprometer el reconocimiento verdadero del que es totalmente Otro.

Finalmente, el psicoanálisis así entendido puede representar una contrapartida del pensamiento moderno, llámese filosofía o ciencia,

²³ Se trata aquí de afirmar una correspondencia estructural y no de *deducir* la creencia religiosa de la relación niño-padre. Mucho menos se trata de caer en el simplismo psicológico que concluye, de la correspondencia simbólica entre Dios y el padre, a una explicación *reductora* de la religión: Dios no sería *sino* la imagen paterna proyectada al infinito. Cf. A. VERGOTE, *o. c.*, pp. 200-201. Comparar nuevamente con H. D. SALMAN, *art. cit.*, p. 275.

²⁴ Cf. A. VERGOTE, *o. c.*, pp. 184-192. Ver en pp. 188-189 el valor y límites de encuestas sobre lo que A. Vergote llama "imagen-recuerdo" del tipo parental en religión.

el cual se ha vuelto cada vez más incapaz de pensar no ya la ley sino la gracia misma: pensar que un sujeto pueda recibir su estructura interior, su vida, del don que otro le hace de sí mismo. Esto, en cambio, el psicoanálisis lo puede afirmar no solamente de las infraestructuras de la personalidad sino de la subjetividad misma. “Lo que el psicoanálisis nos enseña es que *de derecho* somos constituidos en nuestra personalidad por la palabra del otro, tanto por la palabra histórica y concreta del otro, como por la palabra original y “mítica” del otro, y que *de hecho* lo somos para lo mejor o lo peor, o más bien, para lo mejor y lo peor”²⁵.

Identidad, diferencia y semejanza

Uno de los trazos más desconcertantes y a la vez fascinantes de la gran tradición judeocristiana es hacerse reconocer esencialmente como la religión del Padre y de la Palabra. El ateo convencido que era Freud supo estimar su grandeza. Desgraciadamente no supo descubrir que la palabra del Padre, tanto y más que una prohibición es una promesa. La interpretación freudiana del judeocristianismo se detiene en el momento del conflicto, dejando de lado la palabra de reconocimiento y de promesa pronunciada por el padre. Así Freud cree poder reducir la explicación de la religión judeocristiana a una única causa psicológica: la rivalidad con el padre, la revuelta y la culpabilidad que aquélla arrastra.

Llegamos así al punto crítico de la interpretación freudiana de la religión y de la misma teoría del complejo de Edipo. Sus raíces se hallan en la constitución inicial del deseo, a saber, en su megalomanía, su omnipotencia infantil. De ella procede el fantasma de un padre que retiene el poder para rehusársele al hijo, base del complejo de castración sobre el que se articula el deseo de asesinato del padre. No menos importante es tener en cuenta que de la misma megalomanía procede la glorificación del padre asesinado, así como la instauración de la culpabilidad. Para referirse a la salida del complejo de Edipo, Freud introduce el concepto de destrucción o de demolición. Pero la destrucción debe entenderse bien: se destruye el complejo, pero para reestructurar y edificar el psiquismo. Se reemplaza una *identificación* con el padre que es mortal —y doblemente mortal, ya que mata al padre por el asesinato y al hijo por el remordimiento— y en su lugar se pone un *reconocimiento* mutuo, en el que la *diferencia* es compatible con la *semejanza*.

Vamos a detenernos en este punto que nos parece capital y, siguiendo

²⁵ J. M. POHIER, *Remarques d'un théologien*. “La Vie Spirituelle”, Supplement, 22 (1969), pp. 345-354. El mismo autor se encarga de señalar los límites de esta analogía, cf. pp. 353-354.

do a J. M. Pohier ²⁶, vamos a analizarlo a la luz de la teología cristiana más clásica.

Antes de ello comencemos por reconocer que la conciencia de ciertos creyentes (o no-creyentes) guarda hacia Dios la doble actitud tan característica del conflicto no superado: por un lado se sienten esclavos sumisos y temerosos, y por otro lado incuban sentimientos de revuelta y un ardiente deseo de gozo y omnipotencia. En este caso tenemos el ejemplo de una relación con el padre vivida como *identidad* que entraña *incompatibilidad* y *rivalidad* en cuanto a la posesión de privilegios forjados por la megalomanía del deseo infantil. Bajo este aspecto, la interpretación freudiana de la religión es acertada; pero, limitada a este aspecto, es parcial.

Porque el cristianismo manifiesta igualmente otro tipo de relación bastante diferente entre Dios Padre y el hombre que es su hijo adoptivo: no se trata ya de una relación que entraña a la vez identidad e incompatibilidad, sino *diferencia* y *compatibilidad en la semejanza*. Existe, tanto dentro del judaísmo como del cristianismo, una corriente tradicional que insiste en que lo que el hombre recibe de Dios es su vida *de hombre* y que, si existe a imagen de Dios, lo es porque a semejanza de Dios ha sido hecho por Dios sujeto autónomo y libre que tiene que llevar la vida que le es suya y propia. El trabajo, el amor, el saber, el poder, la construcción de su mundo y de su ciudad, no solamente no son pecado, no solamente son cosas sanas y buenas, sino que, si no son todo, son lo que tiene que hacer a la vez para ser hijo de Dios como para ser hombre.

Hay una *diferencia* de Dios que el vaivén del pecado y de la gracia no puede anular en el hombre: es la que brota del acto por el que Dios crea al hombre y lo hace tal. Por esta diferencia es hombre y jamás podrá ser hijo de Dios sino dentro del campo instaurado por ella. El pecado reside en querer negar esta diferencia constitutiva y querer convertir la filiación o semejanza en una identidad. El pecado para el hombre es tomarse por lo que no es, es decir, por Dios, y tomar a Dios por lo que no es, como si El privase al hombre de ser Dios. El le ha otorgado ser hombre y también ser su hijo adoptivo, pero no le ha otorgado ser Dios y *no lo puede* otorgar, porque ello no cabe en la omnipotencia *de Dios* aunque quepa en la omnipotencia *del deseo*. Es significativo que el escándalo del mal físico tenga sobre la fe en Dios Padre los efectos nocivos que conocemos, porque este escándalo viene precisamente de la contradicción que nace del deseo de prestar a Dios una omnipotencia que no es la suya y al hombre una condición que no es la suya.

Considerar lo *natural* de las vicisitudes de la condición humana y

²⁶ *La paternité de Dieu*, art. cit., pp. 31-58.

rehusarse a reducir las a meros signos o efectos de la culpabilidad del hombre, no equivale a liquidar el problema del pecado, ni siquiera el del pecado original. Más bien nos lleva a comprender mejor su naturaleza. Porque el pecado del hombre puede consistir más bien en no considerar como suya esta vida que le es natural y en querer hacerse Dios. La revelación y la teología más tradicional siempre han insistido en el hecho de que el pecado consiste ante todo en el orgullo del hombre, cuya desmesura le hace atribuir, tanto a los objetos de su vida como a sí mismo, un carácter de absoluto que no tienen.

Por otra parte, también debemos cuidarnos de una manera de afirmar vigorosamente la *diferencia*, la cual no pasa de una posición de repliegue para una voluntad de *identidad* insatisfecha. Se trata de un tipo de afirmación de la diferencia que no permite que desemboquemos en la *semejanza*. Existe un cierto tipo de mística que a la vez que insiste fuertemente en la nada de la creatura y del hombre, persigue ardientemente el éxtasis que le permita perderse en Dios, desembocando en una verdadera fusión entre Dios y la creatura. Que, en cambio, el hombre no sea ni nada ni todo, que aquello que le sucede al volverse hijo de Dios no le obligue a ser nada ni le permita ser todo, es lo que parece más acorde con el sistema cristiano de paternidad-filiación que afirma *la semejanza en la diferencia*. Y con el mismo concuerda el tema metafísico de la "discreción", el cual, sobre la base del dogma cristológico afirmado en Calcedonia, afirma la *unión* y la *semejanza* en el respeto de las diferencias, y en el rechazo de toda *confusión* ²⁷.

Retornemos al complejo de Edipo y a su significación para el sistema cristiano de paternidad-filiación. En el conflicto *no superado*, el padre se define y circunscribe enteramente por la función que le atribuye la omnipotencia infantil del deseo, y el hijo se reduce a lo que tiene que recibir del padre o a lo que tiene que quitarle. En suma, la "identidad" y el problema del "todo o nada". En cambio, la *resolución* del complejo de Edipo no se suelta por una desaparición total de la relación padre-hijo. Allí el padre *no se reduce a la función* que le asignaba la omnipotencia infantil del deseo, y esa misma función ya

27 "No se habla de discreción acerca de seres que no tienen jamás ocasión de vivir juntos, ella supone por tanto una cierta intimidad y vida común, y, al mismo tiempo, ella es respeto de la autonomía, competencia y dominio propio, de la originalidad de cada uno de los dos términos". Cf. A. PATFOORT, *L'unité d'être dans le Christ d'après S. Thomas*, Tournai, 1964, p. 235. No resistimos a la tentación de citar al Pseudo-Dionisio: "Gracias a El todas las cosas subsisten en su esencia, son unidas y distintas, idénticas y opuestas, semejantes y desemejante, los contrarios comulgan y los elementos unidos escapan a la confusión. Gracias a El los superiores ejercen su providencia, los iguales se ligan entre sí, los inferiores se convierten, y todo conserva inmutablemente unicidad y estabilidad. Y gracias a El todavía, según su modo propio, todo comunica con todo, los seres simpatizan, y se aman sin perderse los unos en los otros; el todo se armoniza, las partes concuerdan en el seno del todo y se ligan indisolublemente las unas a las otras": *De divinis nominibus*, Migne, P.G. III, 704 B-C.

no tiene más el mismo sentido. Por el contrario, la relación paternidad-filiación depende ahora de una doble *palabra de reconocimiento* mutuo y de *designación* recíproca, la que en cierto modo es aleatoria y depende únicamente de aquel que la profiere, sin que el otro tenga poder sobre esta prolección. Ahora bien, hay dos maneras de equivocarse sobre lo que el psicoanálisis nos enseña acerca del complejo de Edipo. La primera consistiría en creer que la vida psíquica del hombre podría, gracias a lo que se llama la resolución del Edipo, instaurarse en una suerte de edad dorada que no tuviese ya *nada más* que ver con las vicisitudes de la crisis edípica. La segunda consiste en pensar que la vida psíquica del hombre se reduce a una simple *repetición* de la crisis edípica. Nuevamente tropezamos con la problemática del "todo o nada". Parece en cambio más conforme con la misma realidad que puede percibirse en la experiencia de la curación, que la vida psíquica del hombre se desarrolla en una especie de tensión dialéctica entre dos maneras de vivir el complejo de Edipo: la una consiste en vivirlo en sentido "literal", y la otra consiste en vivirlo en sentido "simbólico", según estructuras o procesos semejantes a los edípicos.

Si la cosa es así, no tenemos que aguardar que suceda de otro modo con la religión y con la fe cristiana en un Dios Padre. También ella puede ser vivida en dos planos, según dos modalidades. Y sería vano definir una fe en Dios Padre por relación a una sola de las dos. Como toda otra realidad psíquica del hombre, la fe cristiana tiene que operar en una suerte de tensión dialéctica entre esos dos planos y modalidades.

Dos tendencias de la psicología religiosa actual, según A. Godin, vienen a complementarse en esta misma dirección.

"El deseo de liberar y purificar cada vez más la actitud religiosa y cristiana de condicionamientos que afectan su movimiento hacia lo sagrado y hacia la trascendencia divina, sostiene la exigencia de una constatación cada vez más exacta de los determinismos y justifica una *hermenéutica psicosocial cada vez más precisa*. La perspectiva psicoanalítica y el método estadístico, en el análisis de los factores individuales y culturales, constituyen actualmente sus palancas más eficaces. Pero el deseo de hacer participar la actitud religiosa cada vez más del misterio revelado del amor divino nos retrotrae hacia las formas más humildes y espontáneas de la experiencia religiosa, incluso primitiva o infantil, para hacerles entregar, por una *hermenéutica simbólica*, la plenitud de mensaje del que estas experiencias eran implícitamente portadoras" 28.

El estudio de la psicología religiosa nos permite, en consecuencia, establecer la normalidad y humanidad de un discurso de la paternidad de Dios según dos tiempos o momentos: infantil y adulto, a nivel de imagen y a nivel de símbolo. El discurso de la paternidad de Dios no significa necesariamente una regresión a lo infantil, aunque debe pasar

28 A. GODIN, *Désirs et résistance en psychologie religieuse positive*, "Lumen Vitæ", 19 (1964), p. 203.

por una purificación de la megalomanía infantil del deseo, para transformarse en un lenguaje adulto de alianza y reconocimiento mutuos.

TERCERA PARTE

LA PATERNIDAD DE DIOS Y EL LENGUAJE TEOLOGICO

Ahora podemos volvernos hacia el mundo de las recientes teologías o más bien ateologías que, al pretender poner en crisis el lenguaje tradicional acerca de Dios, han acabado por llamar a silencio a todo discurso sobre Dios, concluyendo en una especie de teología negativa que es más bien una negación de la teología²⁹. Nos referimos a ciertos proyectos de cristianismo que pretenden mantener una referencia a la figura histórica de Jesús, pero amputando de la misma su religión, su culto al Padre³⁰. No es nuestro cometido el presentar un bosquejo, siquiera aproximado, de sus programas y posturas³¹. Lo que nos interesa revisar son algunos de sus argumentos críticos del lenguaje tradicional acerca de Dios. Lo que en ellos nos ha llamado la atención son dos géneros de instancias: el primero dirigido contra lo que podríamos llamar la "derecha" teológica³² y el segundo contra la "izquierda" teológica³³. En el primer género de instancias pondremos de relieve una imagen conflictiva de Dios en la que no es difícil descubrir una especie de complejo paterno mal superado; mientras que en el segundo trataremos de descubrir, bajo la apariencia empirista del "hombre secular", una suerte de puritanismo teológico, que se apresura a poner censura a toda forma de lenguaje que pudiese evocar imágenes conflictivas. El deseo de situar el lenguaje en una esfera ausente de todo

²⁹ Cf. C. GEFRE, *Peut-on encore parler de Dieu? La crise du langage religieux et sa signification pour la théologie en Parole et mission* (1969), p. 257. s. El autor presenta un interesante "status questionis" cuyas líneas no compartimos totalmente.

³⁰ Nos referimos a algunos autores de la así llamada "teología radical", originaria de medios anglosajones. Sin pretender abarcar los rasgos distintivos de este fenómeno, apuntamos aquí uno de ellos: en reacción contra la izquierda bultmaniana, existe en ellos un intento de valoración y reconstrucción del Jesús histórico. Cf. PAUL M. VAN BUREN, *El significado secular del Evangelio* (trad. J. L. Lana, Barcelona, 1968), capítulos IV y V, y las curiosas reflexiones de W. HAMILTON en *La nueva esencia del cristianismo* (trad. L. M. Donaire, Salamanca, 1969), p. 210, nota 34.

³¹ Existe toda una literatura expositiva del fenómeno, que no nos interesa analizar ahora o siquiera presentar. Una de las primeras y buenas exposiciones es la de TH. W. OGLETFREE, *Controversia sobre "La muerte de Dios"*, Barcelona, 1968.

³² Más precisamente, la imagen "agustiniano-reformada" de Dios, como veremos luego. Si bien el ataque directamente tiene en cuenta a autores protestantes (vg. Karl Barth) y a concepciones protestantes de la predestinación, la concepción católica ortodoxa no deja de estar al margen de esta crítica.

³³ Nos referimos a autores protestantes influenciados por R. Bultmann o por P. Tillich. Tal es el caso de S. Ogden, criticado por P. van Buren, como veremos luego.

conflicto, lleva a estos ensayos a pagar un precio demasiado caro: el insentido, el silencio, y finalmente, la negación del lenguaje acerca de Dios.

Tras haber comprobado cómo la crisis del lenguaje teológico es ante todo una crisis de la izquierda teológica, nos volveremos hacia la clásica tradición teológica, para recoger de ella las líneas de un discurso sobre Dios.

La crisis del lenguaje teológico

Para ilustrar el primer género de instancias críticas elegiremos la argumentación de dos autores de orientaciones diversas: William Hamilton y Paul Tillich. Para el segundo género de instancias elegiremos como ejemplo a Paul M. van Buren.

A) El itinerario espiritual de William Hamilton se halla determinado por el rechazo de imágenes conflictivas de Dios. Sus posturas o actitudes reflejan una progresiva variación que va desde las dificultades de creer en Dios³⁴, hasta la pérdida de la fe en Dios (expresada con la metáfora "muerte de Dios"), "sin esperanza de retorno"³⁵ pasando por una etapa de "noche oscura" en la que todavía abrigaba esperanzas por el retorno de Dios³⁶. Pero los argumentos que justifican esas posturas han sido invariablemente dos: el problema del sufrimiento, y el de la autonomía del mundo y del hombre³⁷. Dos argumentos que, curiosamente, corresponden a las dos objeciones contra la existencia de Dios que formula Santo Tomás en el célebre texto de las "quinque viæ" (*Summa Theol.*, I, q. 2 a. 3 obj. 1-2)³⁸, así como a los dos principales factores de crisis en la plegaria, cuando ésta pasa de un estado infantil a un estado adulto, según psicólogos como J. M. Pohier³⁹.

El argumento del sufrimiento es el que más tempranamente ha desarrollado W. Hamilton⁴⁰, y el que parece dejar de lado en uno de

³⁴ *The new essence of christianity*, New York, 1961 (cf. trad. L. M. Donaire, Salamanca, 1968).

³⁵ Cf. artículo publicado en "Playboy" en agosto de 1965, traducido en *Dibattito sull'ateismo* ("Giornale di Teologia", 15; Brescia, 1967), pp. 77-94 (cf. p. 83: "sin esperanza alguna de retorno").

³⁶ *The death of God theology*, "Christian Scholar", 1965, reproducido en TH. J. ALTIZER-W. HAMILTON, *Radical theology and the death of God*, New York, 1966 (cf. trad. J. Sempere, *Teología radical y la muerte de Dios*), pp. 39-69, especialmente pp. 58-59: "Hay un elemento de espera, e incluso de esperanza, que separa mi posición de los ateísmos clásicos..."

³⁷ Cf. artículo citado en nota 35.

³⁸ Sobre la actualidad de estas dos objeciones de la *Summa*, cf. F. VAN SEENBERGHEM, *Dios oculto* (trad. R. Martínez) Desclée, p. 12; J. J. NATANSON, en *Dieu aujourd'hui* (Semaine des Intellectuels Catholiques, 1965) p. 60.

³⁹ Cf. *Pensée religieuse et pensée infantile...*, "Lumen Vitæ", 16 (1961), pp. 226-227.

⁴⁰ Cf. *Banished from the land of unity*, "Journal of Religion", 1959 (reproducido en el libro citado, en nº 36, pp. 73-107).

sus últimos escritos⁴¹. Con este argumento se trata de cuestionar no un mero ídolo o una caricatura de Dios sino al mismo Dios "perturbador" del cristianismo, o de la tradición "agustiniana y reformada"⁴², según la cual el sufrimiento y el mal no tienen otro sentido y origen que el pecado del hombre. Ahora bien —arguye Hamilton, identificándose con la teología de Iván Karamazov—, si el sufrimiento del pecador puede liberar a Dios de toda responsabilidad, no sucede lo mismo con el sufrimiento del inocente, del niño⁴³. No vamos aquí a discutir esta restricción de la extensión del pecado original, pero sí viene al caso recordar lo que dijimos antes acerca de esta manera de reducir nuestra relación a Dios a las relaciones de pecado o de gracia. Dijimos entonces que el sufrimiento pone en cuestión la "omnipotencia" de Dios forjada por la desmesura del deseo infantil, no aquella otra que permanece intacta cuando entendemos y asumimos el sufrimiento no solamente en cuanto pecadores sino en cuanto hombres, en cuanto creaturas finitas, y en cuanto que Dios nos deja ser tales⁴⁴.

Hamilton vuelve a atacar la concepción agustiniano-reformada de Dios a partir de un segundo tema, tomado de Dietrich Bonhoeffer: "Considero que la religión significa... cualquier sistema de pensamientos o acciones en el cual Dios o los dioses *sirvan* para satisfacer necesidades o resolver problemas. Así pues, afirmo con Bonhoeffer, el derrumbamiento del *a priori* religioso y el advenimiento de la era del hombre. El derrumbamiento del *a priori* religioso quiere decir que no hay ninguna manera, ni ontológica, ni psicológica, ni cultural, de señalar una parte del yo o de la experiencia humana que requiera a Dios. No hay ningún hueco en forma de Dios en el interior del hombre. El corazón del hombre puede estar en desasosiego hasta que descanse en Dios, o puede no estarlo..."⁴⁵. No se trata ya solamente del

41 Cf. *En torno a la teología radical*, "Concilium", nº 29 (1967), p. 453-461, cf. p. 460 ("para otros... para mí...").

42 Cf. *La nueva esencia del cristianismo*, capítulo II, pp. 134-159.

43 *Exiliado de la tierra de la unidad* (citado en nota 40), pp. 82 y 106.

44 El mismo HAMILTON, en *La nueva esencia del cristianismo* (capítulo II), parece entrever otra solución cuando recurre a Cristo crucificado y a la metáfora de la "debilidad" de Dios, tomada de BONHOEFFER (*ib.*, p. 145). Pero lo entiende en una forma tal que "omnipotencia" y "debilidad" de Dios se enfrentan antitéticamente. De ahí que Hamilton tienda a oscilar de una posición en la que aboga por la presencia del Dios "débil" y la ausencia del Dios "omnipotente", a otra en la que el "débil", es decir, Jesús crucificado, ya no puede más ser "Dios".

45 *La teología de la muerte de Dios* (citado en nota 36), pág. 57. Hamilton confunde el plano gnoseológico con el ontológico, cuando agrega a continuación: "Dios... no es un ser necesario... es uno de los posibles dentro de un medio espiritual e intelectual radicalmente pluralístico". Valdría la pena comparar la argumentación de Hamilton con la del Concilio Vaticano II: "Cuando, por el contrario, falta este fundamento divino... los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solución... Porque *nadie* logra escapar a estos interrogantes en algunos momentos, sobre todo en los acontecimientos más importantes de la vida..." (*Gaudium et spes*, nº 21, 3-4). Me permito remitir a mi comentario a dicho texto en esta misma revista "Teología", 5 (1967), pp. 110-111.

fracaso de la "vía cosmológica" hacia Dios sino de la misma "vía antropológica" agustiniana. Pero la definición de donde parte la argumentación nos muestra que ésta soslaya la dimensión simplemente metafísica del problema y reduce a Dios a una pieza del cosmos o del corazón del hombre, a un elemento útil para resolver sus problemas y necesidades ⁴⁶. Curiosamente, en una etapa de su itinerario, Hamilton desliza una reflexión que le permitiría obviar el problema al nivel en que lo ha planteado, escapando a la trampa de la pregunta que formula el hombre secular: "¿para qué sirve Dios?". Hamilton dice, en efecto: "quizá la distinción agustiniana entre el *frui* y el *uti* resulte útil. Si no necesitamos a Dios, . . . quizá entonces llegaremos a ver que de lo que se trata es de que gocemos de él" ⁴⁷. Esta reflexión es justa. Dios no es el mero "tapahuecos" de fallas detectadas, sea en el cosmos, sea en el corazón del hombre; no es el mero reflejo de los deseos o temores del hombre, ni el mero auxiliar de su acción; la providencia de Dios no reemplaza o sustituye al hombre en sus tareas y responsabilidades. Pero si bien es cierto que muchas de estas deformaciones de la imagen de Dios atraviesan la historia de las religiones, del cristianismo y de la misma teología, no lo es menos que el cristianismo y la teología nos han brindado los mejores intentos por depurar la imagen de Dios de estas deformaciones. Intentos que han quedado en nuestra sabiduría popular: "a Dios rogando y con el mazo dando". Intentos que no parecen merecer la consideración de Hamilton, que prefiere debatirse con imágenes conflictivas de Dios.

Una situación parecida se repite en Paul Tillich cuando critica lo que él llama "teísmo teológico" en su obra *The Courage to be*. A diferencia de Hamilton, Tillich pregona a Dios, pero "más allá del teísmo" y, particularmente, del "teísmo teológico", declarado por él, no meramente "parcial" sino simplemente "falso" ⁴⁸. Esta afirmación tajante va acompañada por dos tipos de argumentos de los cuales el primero entraña un malentendido metafísico que no es el caso discutir aquí ⁴⁹. En cambio vale la pena considerar el argumento que Tillich

⁴⁶ No estaría de más releer los términos con que formula y resuelve el problema SANTO TOMÁS (*Summa*, I, q. 2, a. 3, obj. 2 y ad 2m) para percibir su antigüedad y a la vez su actualidad.

⁴⁷ HAMILTON, *art. cit.*, pág. 58. Lamentablemente esta perspectiva se pierde en los escritos posteriores de Hamilton.

⁴⁸ TILlich (*The courage to be*, London, 1967, pp. 176-178) distingue el teísmo "teológico" del teísmo "bíblico". En éste, Dios se da solamente en el "encuentro personal" de la plegaria y la palabra; en aquél, en cambio, se transforma al encuentro personal en una "doctrina" sobre dos personas que pueden o no encontrarse y que tienen una realidad independiente la una de la otra. Ahora bien, sólo el teísmo "teológico" es declarado "falso", mientras que el teísmo "bíblico" es considerado "parcial", es decir, debe ser complementado con la otra "parte" de la verdad que es el "misticismo" (oriental), cuyos caracteres panteístas quedan curiosamente soslayados (cf. *ib.*, p. 180).

⁴⁹ TILlich afirma tranquilamente: "El Dios del teísmo teológico es un ser junto

considera “decisivo” contra el teísmo teológico: éste, al concebir a Dios como persona, lo somete a la estructura sujeto-objeto de la realidad; pero “. . . Dios como sujeto me convierte en un objeto que no es nada más que objeto. Me priva de mi subjetividad porque es omnipotente y omnisciente. . . Dios aparece como el tirano invencible, el ser en contraste con el cual todo lo demás se halla sin libertad ni subjetividad. . . El se vuelve el modelo contra lo que se rebela el existencialismo”⁵⁰. Salta a la vista que la crítica se apoya en una imagen conflictiva de Dios, que deja de lado toda relación de participación y semejanza entre el hombre y Dios para no retener sino relaciones que entrañan rivalidad e incompatibilidad⁵¹. Puede uno preguntarse hasta qué punto éstas argumentaciones sean consideradas las decisivas en la actual crítica del lenguaje acerca de Dios. Lo cierto es que son ellas las que se invocan cuando la crítica es presentada al gran público. Lo cual, por lo menos, quiere decir que el lenguaje tradicional sobre Dios, aun cuando sea deformado en imágenes conflictivas, es el que sigue teniendo sentido para el gran público. El discurso sobre la paternidad de Dios es el que sigue teniendo sentido, aunque más no fuese sino para criticarlo.

B) Una contraprueba de lo que queremos decir aquí la tenemos en el libro de Paul M. van Buren *The Secular Meaning of the Gospel*⁵². Una de las cosas que llaman la atención en este libro es su postura crítica frente a lo que él llama la “izquierda” teológica (postbultmaniana)⁵³. Esta pretende sustituir el lenguaje “objetivante” o el teísmo “directamente literal” por un lenguaje “indirecto, oblicuo”, es decir, que en lugar de referirse a Dios como a una persona o a una cosa (vg. un árbol), uno se refiere a Dios como al “don incondicionado”, a “la exigencia de amor que constituye el fundamento omnipresente y

a otros y como tal *una parte del todo de la realidad*. Él ciertamente es considerado la parte más importante, pero como una *parte sometida a la estructura del todo*” (*ib.*, p. 178). Cabe preguntarse si Tillich ha leído en serio, por ejemplo, a SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 3. La pregunta es pertinente, puesto que Tillich pretende criticar no una mera concepción popular sino teológica. Más adelante volveremos sobre este punto (cf. nota 65).

⁵⁰ TILlich, *o. c.*, pp. 178-179. J. A. T. ROBINSON, en el segundo capítulo de su famoso *Honest to God* (p. 30) comienza citando *The courage to be*, pero curiosamente interrumpe la cita en el punto preciso en que comienza el pasaje que acabamos de reproducir.

⁵¹ En el pasaje que acabamos de reproducir, Tillich agrega a continuación: “ésta es la raíz más profunda del ateísmo”. Diremos más bien que la raíz más profunda del ateísmo es esa concepción puramente dialéctica de las relaciones del hombre y Dios, que manejan tanto los ateos como Tillich en este pasaje. Ver sobre esto *Gaudium et spes*, n^o 19-20, y nuestro comentario en “Teología”, 5 (1967), pp. 86-87 y 101-104.

⁵² Cf. *El significado secular del Evangelio* (trad. J. L. Lana, Barcelona, 1968).

⁵³ En particular la crítica va dirigida a Schubert M. Ogden (cf. VAN BUREN, *o. c.*, capítulos III-IV).

el fin de todo lo creado”⁵⁴. Ahora bien, van Buren sostiene que “todo lenguaje oblicuo acerca de Dios no es mejor, sino en algunos aspectos peor que el simple teísmo literal”, porque éste, aunque falso, tiene sentido, mientras que aquél simplemente no tiene sentido⁵⁵. Y no lo tiene, porque “para cualquiera que comparta el espíritu empírico de nuestra época, el lenguaje oblicuo sobre Dios es tan inútil como el lenguaje objetivante sobre Dios, así como cualquier otra palabra referida por suposición a lo trascendente”⁵⁶.

Desde luego que no compartimos ni la tesis de van Buren ni tampoco el empirismo en que pretende asentarla. Más aún, nos parece que bajo la fachada de empirismo se anida una suerte de puritanismo que se apresura a soslayar toda forma de lenguaje que pudiese resultar conflictivo para el “hombre secular”⁵⁷. Pero su tesis nos parece reveladora del camino peligroso que emprende la izquierda teológica cuando pretende limitarse a un lenguaje “oblicuo, no objetivante” acerca de Dios, en nombre del mismo “hombre secular”. El peligro es el sin-sentido. Si hay que hablar de una crisis del lenguaje acerca de Dios, esta crisis es ante todo una crisis de la “izquierda” teológica.

Las líneas del discurso teológico

El proyecto del discurso teológico es decir algo *acerca de Dios*.

⁵⁴ VAN BUREN, *o. c.*, p. 87. La expresión es de S. Ogden, que acude a la metafísica y a la teología natural. Por eso mismo, tal vez, J. A. T. Robinson, que comparte este tipo de expresiones, no se atreve a seguir a van Buren en su negación de la metafísica y de la teología natural. Cf. J. A. T. ROBINSON, *El debate en torno a “Honest to God”* (trad. J. Valero), p. 167-172.

⁵⁵ VAN BUREN, *o. c.*, p. 128 (cf. p. 125). Al decir que el “simple teísmo literal es falso”, van Buren incluye dentro de este teísmo la fe del hombre que cree que su dios vive en un árbol y que se moriría si se quemase el árbol (cf. *ib.*)

⁵⁶ Cuando van Buren pretende excluir del discurso cristiano a lo trascendente, a Dios, o al menos a la palabra “Dios”, no da otra fundamentación que la de un empirismo dogmático, no criticado (cf. p. 108). Su criterio de verdad (o más bien de “utilidad”) no es sino “la mentalidad empirista del hombre moderno”. Van Buren jamás demuestra que esa mentalidad sea la verdadera o que agote todos los aspectos del hombre moderno. Su recurso a los analistas del lenguaje en el capítulo IV no fundamenta su decisión de excluir a Dios del lenguaje cristiano, sino que la presupone, como lo muestra muy bien L. RICHARD en *Teología de la secularización* (trad. L. M. Donaire, Salamanca, 1969), pp. 145-158.

⁵⁷ En este sentido nos parece mucho más franca la declaración de Harvey Cox: “Para mí la idea de la «muerte de Dios» manifiesta una crisis de nuestro lenguaje religioso y de nuestros esquemas simbólicos que vuelve a la palabra «Dios» *ambigua*. No que la palabra no signifique nada para el hombre moderno, como van Buren pretende; por el contrario, se halla cargada de tal número de significados... que obstaculiza la comunicación en vez de facilitarla”. *La mort de Dieu et l'avenir de la théologie*, en “Lumière et Vie” (1968), nº 89, p. 33. La observación de H. Cox es justa. Pero el fenómeno de la “ambigüedad” afecta a la mayoría de nuestras palabras (vg. “política”) y no es sino una de las formas de la analogía del lenguaje, signo de la trascendencia de nuestro espíritu (cf. CH. DE KONINCK, *Sobre el carácter deliberadamente ambiguo del lenguaje filosófico*, en “Estudios Teológicos y Filosóficos”, 2 (1960), pp. 9-18). De lo contrario, el único lenguaje válido sería el de los números y el de las cifras matemáticas.

Para que este proyecto tenga sentido, debe inscribirse en un "juego de lenguaje" que le sea original y propio, nos dice el análisis lingüístico⁵⁸. Ahora bien, por lo dicho en la primera parte, el "juego de lenguaje", el contexto que da sentido al discurso *sobre* Dios, es el discurso *en favor* de Dios (confesión de fe) y el discurso *dirigido* a Dios (plegaria). En un cristianismo que no evangeliza y que no reza, es lógico que no tenga sentido ni el discurso sobre Dios ni la misma palabra "Dios"⁵⁹. Ello entraña esta primera consecuencia: decir algo acerca de Dios fuera de todo contexto religioso es imposible⁶⁰. Aunque esta consecuencia parezca poner en cuestión el discurso racional de la teología natural, tenemos que observar que ella ha sido respetada por Santo Tomás en la conclusión de sus famosas "vías" para probar la existencia de Dios. Porque allí no dice: "y por tanto existe Dios", sino "y por tanto existe un primer motor inmóvil. *Y a éste todos lo llaman Dios*". La última frase no puede ser dicha sino en relación con la religión. Es la identificación entre el resultado de la prueba y el objeto de la religión. Esa identificación no es resultado de la prueba sino que, o bien la hace el creyente, o bien la constata el filósofo con la misma legitimidad con que es posible una filosofía de la religión⁶¹. De aquí puede deducirse una segunda consecuencia que desarrollaremos más adelante: la función meramente instrumental de la analogía natural dentro de la analogía revelada.

Pero si el discurso sobre Dios reposa en el discurso a favor de Dios y en el discurso dirigido a Dios, estos dos a su vez exigen al primero⁶². La cosa es obvia en el caso de la confesión de fe. Pero también debemos decir que no es lógica cierta forma de teología negativa que pretende evitar todo discurso sobre Dios refugiándose en la plegaria. Porque la invocación, y la plegaria que la desarrolla, siguen siendo lenguaje, y, por tanto, la expresión de un sentido determinado. Pero ¿qué decir al Dios totalmente incognoscible de esa teología negativa? Todo

⁵⁸ Cf. C. HUBER, *We can still speak about God*, "Gregorianum", 49 (1968), pp. 672-674; VAN BUREN, *o. c.*, p. 32.

⁵⁹ El reproche puede ser dirigido a van Buren, puesto que él subraya que no le interesa la cuestión de cómo puede el cristiano predicar el Evangelio al moderno hombre secular y ayudarle para que llegue a ser cristiano, sino la cuestión de cómo el hombre moderno, dentro de la Iglesia puede conservar una visión radicalmente secularista y ser, sin embargo, cristiano. Cf. VAN BUREN, *o. c.*, p. 28.

⁶⁰ Cf. C. HUBER, *art. cit.*, pp. 676-680.

⁶¹ El identificar o no vg. al primer motor inmóvil con el Dios de la fe, corre por cuenta y riesgo del creyente y del teólogo, quedando en cambio a salvo estos dos principios complementarios: por un lado, en caso que se dé la identificación, lo alcanzado por el término de la prueba goza solamente de un valor instrumental dentro del discurso teológico; por otro lado, en el caso que se rehuse la identificación, la decisión del creyente o del teólogo en nada afecta a la validez de la prueba que ha sido hecha filosóficamente; solamente podrá decir legítimamente: eso no es el Dios de la fe.

⁶² Para los dos párrafos que siguen nos remitimos a C. BRUAIRE, *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence* (Paris, 1964), pp. 179 s.

cuanto pueda ser dicho tomará, en ese caso, sentido y forma del discurso sobre el hombre. Y así, pretendiendo dirigirse a un más allá, ese discurso no apuntará sino a un ídolo concebido sobre la imagen del hombre. Si la plegaria pasa por la mediación del lenguaje —y ello es inevitable— el discurso sobre Dios, la teología, es su lógica consecuencia.

Pero a su vez, para que sean posibles la plegaria y la teología, el discurso dirigido a Dios y el discurso sobre Dios, debe ser posible el discurso *de* Dios, la palabra que viene de Dios, o, dicho de otro modo, el ser de Dios ha de ser tal que pueda manifestarse en discurso. Debe serlo así en relación a la plegaria, en cuanto escuchar y responder de Dios. Debe serlo así en relación a la teología, en cuanto capacidad de Dios de comunicarnos su determinación, su esencia, su "logos". Y esto debe serlo Dios en sí y para sí mismo, y no sólo en relación a nuestro discurso. La plenitud y libertad de su acto de ser ha de ser tal, que la determinación necesaria de su ser lo haga siempre capaz de palabra con relación a nosotros, y al mismo tiempo tal, que la diferencia ontológica con que constituye nuestro ser, sea a la vez comunicación, semejanza y comunión con El. Finalmente, esa plenitud y libertad divina ha de ser tal que jamás podamos decir ni que Dios no puede prestarse a ser concebido o especulado, ni que tampoco pueda prestarse a ser designado mediante símbolos ⁶³.

Solamente desde estos supuestos —que no podemos desarrollar y justificar aquí— nos parece viable un discurso sobre Dios. Desde los mismos, ha ensayado la teología clásica un discurso sobre Dios que se eleva al nivel de la esencia y personas divinas, para pensar desde allí el misterio cristiano y la historia de la salvación. A esta teología debemos una teoría del lenguaje teológico, de los "nombres divinos", cuyas posibilidades no han sido suficientemente explotadas. De esta tradición teológica quisiera subrayar dos puntos que deberían siempre orientar nuestro discurso sobre Dios: el momento de la negación dentro de la analogía, y la función instrumental de la analogía natural dentro de la analogía revelada.

A) El método analógico que nos ha legado la tradición teológica no es un comparatismo superficial ni obedece a una ingenua mentalidad participacionista, puesto que ha sabido dar cabida al momento negativo que preserva la auténtica trascendencia de Dios en su diferencia ontológica de todo ente. Este momento de negatividad puede observarse en el proceso seguido por Santo Tomás en la Suma Teológica, I, q. 3-11. Sobre la base del doble carácter del acto de ser (su *emergencia* de toda forma y estructura, y su carácter *intensivo* de ple-

⁶³ Cf. C. BRUAIRE, *Demythisation et conscience mulheureuse*, en *Mito e fede* (Padova, 1966), pp. 392-393.

nidad de toda forma), son excluidas de Dios, que es el mismo Acto de ser imparticipado, las dos formas de participación, por composición y por limitación. Ahora bien, al negar en Dios toda forma de composición, sea la del todo compuesto, sea la de la parte (q. 3), se da el paso decisivo que preserva la trascendencia de Dios en su emergencia de toda estructura y de todo ente, rescatando ese carácter de "Totalmente Otro" que distinguía al objeto religioso a nivel fenomenológico y psicológico⁶⁴. Por otra parte, al negar en Dios toda forma de limitación, sea la formal de "ser tal", sea la material o espacio-temporal (q. 4-11), se reconoce en la trascendencia divina su radical posibilidad de inmanencia en todo lo creado, y se rescata ese carácter de "plenitud y dicha" que, a nivel psicológico se presentaba como el otro polo del objeto religioso. De esta manera, la bipolaridad que presentaba el objeto religioso a nivel psicológico, no se pierde en el nivel metafísico. Y aquí, en este momento negativo por el que se preserva la trascendencia divina en su diferencia de todo ente y estructura, nuestro conocimiento racional de Dios llega a la única perfección que le es posible, como advierte Santo Tomás al comienzo de todo este proceso: "de Deo *scire* non possumus quid sit, sed *quid non sit*" (q. 3, prol.).

B) Pero si bien solamente la "via negationis" merece ser llamada conocimiento racional perfecto (*scire*), no podemos menospreciar cuanto podamos conocer de Dios, aunque sea imperfectamente⁶⁵. La misma tradición teológica ha reconocido a la analogía natural o racional una función instrumental en un proceso en el que la analogía revelada, como causa principal, dirige el discurso teológico para que no se extravíe en una búsqueda indefinida de la causa y fundamento del mundo, sino para que desemboque en Aquel que es el Padre de nuestro Señor Jesucristo. Los caracteres opuestos de la analogía natural y la revelada, nos indican claramente las funciones que debe desempeñar cada una de ellas dentro del discurso sobre Dios⁶⁶. Por el lado de la analogía natural, tenemos una laboriosa ascensión, en cuyo término el Principio primero de las cosas reviste una apariencia, no de irreal, pero sí lejana, difusa, diferente de la de los vivientes concretos y personales que conocemos. Sin duda que la reflexión puede llegar a conclusiones más precisas acerca del carácter inteligente y libre, providente y omnipotente, de esta Primera Causa. Pero ellas resultarán de deducciones y síntesis cuyos elementos no llegamos a juntar y hacer encajar exacta-

⁶⁴ Comparar con el texto de Tillich citado en nota 49.

⁶⁵ Aquí si cabría una comparación entre la mentalidad cartesiana dominada por el tema de la certeza y la mentalidad que refleja este texto de Santo Tomás: "Como dice el filósofo... apetecemos más saber poco de las cosas honorables y altísimas, aunque lo sepamos tónica y probablemente, que saber mucho y por certeza de las cosas menos nobles", en *De anima*, I, lect. 1 (ed. Marietti, nº 5).

⁶⁶ Para lo que sigue nos remitimos a C. DE MORÉ-PONTGIBAUD, *Du fini à l'infini* (París, 1957), pp. 119-123.

mente, porque en su modo de significación ellos se hallan excedidos por la eminencia de la perfección divina. Bajo este aspecto no sabemos lo que es Dios: su misterio nos excede y nos envuelve. En cambio, por el lado de la analogía revelada, tenemos un descenso o una condescendencia que pone a nuestro alcance ese término íntimo para que podamos, no solamente conocerlo sino poseerlo y vivirlo. Dos pasajes del Nuevo Testamento subrayan y acentúan los caracteres contrastantes de la analogía revelada. "En El (Cristo) inhabita toda la plenitud de la divinidad corporalmente" (*Col.*, 2, 9): lo que se pone a nuestra disposición en el cuerpo de Cristo es esa Plenitud de la divinidad entrevista por la analogía natural como algo lejano y difuso. "Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelarlo" (*Mt.*, 11, 27): para Jesucristo, la divinidad es un bien de familia que él posee naturalmente y que nos comunica tranquilamente: en él nada hay que delate el esfuerzo para elevarse y describir lo que nos ha costado percibir y comprender, como debe confesar todo filósofo después de Platón. En Jesucristo, en aquel que habla a su Padre y nos habla de su Padre, tenemos con creces la "serenidad" para escuchar aquella palabra que viene de Dios, se refiere a Dios y nos impulsa hacia Dios: ¡Padre!

* * *

Por lo que toca a conclusiones, nos remitimos a las que enunciamos en el encabezamiento de esta ponencia. Su carácter directamente doctrinal y sólo remotamente pastoral es la primera limitación de esta ponencia. Limitación que asumimos por estar supeditadas las conclusiones directamente pastorales a un estudio sociológico para el cual disponíamos de una documentación valiosa pero fragmentaria, cuyos alcances no estábamos en condiciones de asimilar en una síntesis satisfactoria ⁶⁷.

Puestos a hablar de limitaciones, la recién apuntada no es la única de esta ponencia. Las hay en cada una de sus partes que han de concebirse como sondeos exploratorios o bien como bosquejos que exigen un estudio más completo y desarrollado. Las hay en el conjunto que articula las partes de esta ponencia, cuya lógica no hemos logrado tal vez poner nítidamente de manifiesto. Todas estas limitaciones las asumimos como desafío para ulteriores investigaciones y tal vez rectificaciones.

RICARDO FERRARA

⁶⁷ Para un estudio sociológico sobre la imagen de Dios en el hombre argentino hemos consultado: EVA CHAMORRO GRECA, *Estudio sociológico sobre la imagen de Dios en el hombre medio de Córdoba* (ver "Teología", nº 18 (1970), pp. 107-168); MANUEL F. ARTILES-MARTA E. GONÇALVES, *Investigación sobre las realidades religiosamente significantes en poblaciones rurales y urbanas del país*, Buenos Aires, 1969; ALDO BÜNTIG, *El catolicismo popular en la Argentina* (1: Sociológico), Buenos Aires, 1969; HUGO POLCAN, *Religión en la ciudad. Análisis psicosocial*, Buenos Aires, 1969.

LA IMAGEN DE CRISTO

En un exceso de confianza —que no logra suscitarla hasta tal punto en nosotros— he sido requerido para el desarrollo de la ponencia que se anuncia: “La imagen de Cristo”.

El tema se inscribe dentro de la temática que la Primera Semana Teológica Argentina enfrenta: “La imagen de Dios y el hombre argentino”.

A toda la temática le ha sido dada una base: el “Estudio sociológico sobre la imagen de Dios en el hombre medio de Córdoba”, investigación encargada por la Comisión Episcopal de Fe y Ecumenismo al Estudio Teológico de Córdoba, del que es autora la Dra. Eva Chamorro Greca.

Finalmente, cada ponencia se desenvuelve en tres momentos: lectura teológica de los datos, exposición doctrinal según las fuentes, posibles líneas pastorales.

El primer momento —dada experiencia de la fe— y el segundo —siempre interpelante irrupción de Dios en Cristo— están en una tensión que no halla relativa resolución más que en posibles líneas pastorales —tercer momento— tendientes a que aquélla se deje penetrar progresivamente por ésta. Una resolución absoluta, según la esperanza cristiana, se dará al final de la historia cuando la experiencia de la fe haya sido absorbida en la inmediatez de la visión. Así el segundo viene a ser como el momento que asume —y quizá suprime— lo que halla tras de sí y lo impulsa hacia adelante, nunca de sí mismo, pero sí de lo asumido. La Revelación comanda la fe, distinta y a la par inseparable. Si la imaginación pudiera servirnos de algo, los tres momentos son comparables a los que se requieren para dar un paso o trazar un movimiento de compás: el momento central es el momento del apoyo que hace posible tanto el despegue como el arribo.

La norma primeramente normadora tanto de la lectura o interpretación teológica de los datos como de las posibles líneas pastorales hemos de permitir que sea soberanamente la escatológica Revelación de Dios en Cristo que es también la escatológica Revelación del Hombre ante Dios. La Sagrada Escritura y la Tradición transmiten de manera normativa para nosotros pero a su vez normada por Cristo la verdadera Realidad y la universal Significación salvadora de Cristo. Finalmente el Magisterio viviente de la Iglesia, en fiel obediencia a la Revelación que es Cristo y a la transmisión normativa que de ella hizo la primera

generación cristiana, testigo de aquélla, es la norma normada normadora concretamente de la experiencia de nuestra fe y de todas sus expresiones.

I. - LA IMAGEN DE CRISTO EN EL HOMBRE MEDIO DE CORDOBA

¿De qué se trata propiamente en esta primera parte de la ponencia a nuestro cargo? Literalmente, de la lectura teológica de los datos. Y supuesto que la lectura teológica es imposible sin que preceda la lectura sociológica, hagamos de ésta el punto de partida de aquélla.

El libro de la lectura sociológica de los datos es el citado Estudio sociológico sobre la imagen de Dios en el hombre medio de Córdoba (en adelante lo nombraremos sencillamente "Estudio"). ¿Cuál es la intención del "Estudio" y cuáles sus conclusiones?

La investigación empírica de la Dra. Eva Chamorro tiene por objeto: "la creencia en Dios del hombre medio de Córdoba" y está referida a tres mediaciones: la del mundo, la comunidad religiosa y Jesucristo. Los resultados del Estudio son el producto de haber visto los comportamientos religiosos a través de las variables de sexo, edad, ocupación, escolaridad, fuente de la creencia (familia, sí mismo, otros agentes). Es probable, opina la doctora, "que puedan derivarse [de la investigación] hipótesis e interpretaciones que vayan más allá de las nuestras". "El logro de la investigación no sólo consiste en encontrar respuestas definitivas, sino en formular preguntas interesantes que puedan requerir otros planteos" (Introducción, e.). "Tener conocimientos concretos sistemáticamente alcanzados sobre los diferentes aspectos de la problemática religiosa" y en especial "de los comportamientos visibles del hombre medio y de sus motivaciones y actitudes" es una necesidad, porque "semejantes estudios contribuirán... a desarrollar más efectivamente las actividades de quienes están en el desempeño de un rol religioso" (e.).

Las conclusiones a que arribó nuestra doctora, más importantes a nuestro juicio y objeto, fueron éstas: El hombre medio es creyente. Esa creencia tiende a subordinarse a una Iglesia. No hay diferencias singulares entre la creencia, como tal, que manifiestan los varones y la que manifiestan las mujeres. Se notan diferencias en cómo unos y otros exteriorizan esa creencia. Hay mayores diferencias en la creencia religiosa en función de la escolaridad que de la edad de los interrogados. Los más creyentes y los menos creyentes y más críticos se encuentran en el grupo con alta escolaridad. En los niveles bajos se nota una falta de adhesión a los principios doctrinarios. Igualmente, en estos mismos niveles, se nota un respeto y una distancia respecto de la

Iglesia. Los niveles medios se muestran más críticos pero también evidencian adhesión. En este nivel es común que se acepte que la existencia de la religión y su correspondiente creencia se dan en razón de las manifestaciones de pauperismo. Contrariamente, los de niveles bajos entienden que la religión es para los que tienen una posición económica estable o desahogada que les permite dedicar tiempo a su práctica, que ellos emplean en la lucha diaria para la subsistencia. Los que han llegado a la religión por "sí mismos" demuestran tener más en cuenta los principios religiosos cuando justifican sus comportamientos. Los que han llegado a la religión "por otros agentes" serían los que muestran mayor debilidad en la creencia. La familia es la gran fuente transmisora de la creencia. El padre transmite actualmente más frecuentemente principios religiosos que en el pasado. Las mujeres han concurrido a escuelas religiosas más que los varones. Aunque la mujer haya concurrido a escuela pública se muestra más religiosa o quizá más enfática en sus contestaciones respecto de la creencia religiosa que los varones.

Las preguntas directamente cristológicas fueron las siguientes:

Pregunta 22: "¿Qué es para usted Jesucristo: 1. Es un gran maestro que enseñó las mayores verdades? 2. Es el único Salvador que le trajo el perdón de los pecados? 3. Aquel por medio del cual usted puede alcanzar la vida divina? 4. Es sólo un gran hombre que dio buenos ejemplos? 5. Es el hijo de Dios hecho hombre? 6. Es un revolucionario social? 7. O piensa que es un neurótico? 8. O es simplemente un hombre sin importancia? 9. ¿O es otra cosa? ¿Cuál?"

Pregunta 23: "¿Piensa usted que para encontrarse con Dios, creer en Jesucristo es: 1, necesario; 2, no necesario, pero sí importante; 3, no tiene importancia?"

Por referencias que se expresan en el *Estudio* conocemos la intención de ambas preguntas en la mente de la autora. La primera ha de ilustrarnos acerca de la *imagen* que los creyentes tienen de Cristo (p. 43). La segunda ha de darnos a conocer si a Jesucristo se lo considera necesario, importante o irrelevante como *mediador* de Dios (p. 43). La misma autora declara en la Introducción que la creencia en Dios del hombre medio, cuyo conocimiento desea al emprender la investigación empírica "estaba referida a tres *mediaciones* (el subrayado es nuestro): la del mundo, la comunidad religiosa y Jesucristo".

Las respuestas totales a la pregunta 22, sin atender a cualesquiera variables, fueron éstas:

- Para el 28,2 por ciento de los encuestados, Jesucristo es:
"el hijo de Dios hecho hombre".
- Para el 23 por ciento, Cristo es:
"un gran maestro que enseñó las mayores verdades".

- Para el 18,5 por ciento, es:
“el único Salvador que le trajo el perdón de los pecados”.
- Para el 15,2 por ciento:
“aquel por medio del cual se puede alcanzar la vida divina”.
- Para el 5,5 por ciento:
“un revolucionario social”.
- Para el 5,5 por ciento:
“un hombre que dio buenos ejemplos”.
- Para el 0,46 por ciento:
“un hombre sin importancia”.
- Para el 0,40 por ciento:
“un neurótico”.

Las mismas respuestas, estudiadas a través de las variables de sexo, edad y escolaridad, proporcionan a la autora del *Estudio* los siguientes datos:

- Los varones entre los 25 y 34 años consideran en 12,8 por ciento que Jesucristo ha sido “un revolucionario social”.
- En el grupo de edad inmediato anterior, 21 a 24 años, los jóvenes de ambos sexos tienen a Jesucristo en un 28,2 por ciento como “un gran maestro que enseñó las mayores verdades”.
- Las mujeres tienden a conservar más los principios teológicos fundamentales sobre Jesucristo que los varones.
- A su vez se nota una diferencia —si las mujeres han asistido a escuelas públicas o privadas religiosas— en sus apreciaciones sobre Jesucristo.
- En cambio esta diferencia entre los varones no es notable.
- Las mujeres en general no tienden a considerar las apreciaciones sociales cuando se refieren a Jesucristo.
- Si las mujeres han asistido a escuelas religiosas, tienden a hacer apreciaciones teológicas.
- Cuando las mujeres han asistido a escuelas públicas no las hacen.
- Los varones que han asistido a escuelas públicas tienen sobre Jesucristo ciertas apreciaciones sociales excluyendo la de “revolucionario social”.
- Los que han asistido a escuelas privadas religiosas lo consideran así:

En sus respuestas a la pregunta 23:

- Los encuestados consideran que “es necesario creer en Jesucristo para encontrarse con Dios” en un 65,2 por ciento.
- Estiman que no es necesario, pero sí importante, el 20,7 por ciento.

Finalmente, la pregunta 20 incluye también explícitamente a Jesu-

cristo aunque no se refiere sólo a El directamente: “Cuando usted necesita algo que está por encima de sus fuerzas ¿a quién recurre?” Y de las respuestas a esta pregunta, en general, resulta que:

- Recurren en busca de ayuda a Dios directamente el 39,3 por ciento.
- Recurren a Jesucristo menos de la mitad de las veces que recurren al primero (15 por ciento).

Tratemos ahora de “releer teológicamente” lo que previamente ha sido leído sociológicamente. Pero ¿qué significa “leer teológicamente”? Digámoslo de inmediato: leer la creencia en Dios y, dentro (o fuera) de ésta, la creencia en Cristo del hombre cordobés a la luz de la Revelación de Dios en Cristo, la cual interpela a los hombres a través de la predicación de la Iglesia, suscitadora de la fe. Ante la Revelación de Dios en Cristo ¿cómo aparece la imagen de Dios y la imagen de Cristo en el hombre medio de Córdoba? Ante la verdadera, real y sustancial Imagen de Dios que es Cristo, ¿cómo aparece esta otra imagen representacional de Dios en el hombre de Córdoba? ¿Qué imagen de Cristo configuran mentalmente los cordobeses en su imagen de Dios? Si Cristo es la verdadera Imagen de Dios y como tal es la verdadera Imagen del Hombre ¿qué imagen de Cristo se han forjado los cordobeses en su imagen de Dios y del hombre? Se trata pues de confrontar la imagen de Cristo que se han conformado los cordobeses en su imagen de Dios ante Cristo mismo, verdadera Imagen de Dios y verdadera imagen del hombre. Se trata, para decirlo con otras palabras, de dejar que el Misterio o la Realidad de Cristo Salvador mida desde sí mismo la idea que los hombres en su (o fuera de su) fe se han forjado de El.

Hemos de dar por supuesto que entre Realidad de Cristo e imagen que los hombres se hacen de El no puede haber adecuación perfecta. El misterio de Cristo trasciende el poder de representación del pensamiento humano y aun el creyente que escucha a la Iglesia no tiene una idea comprensiva de El. Toda imagen de Cristo pensada por los cristianos en su fe, así como toda confesión de fe propuesta por la Iglesia, es siempre, mientras dura la historia, provisional, no en el sentido de que sea falsa y necesite de futuras correcciones sino porque es imperfecta y está a la espera, haciéndose cada vez más perfecta por obra del Espíritu, de la perfección final. La fe cristiana, fundada en Cristo Jesús como la Irrupción de la Realidad escatológica de Dios y del Hombre Nuevo, hecha ésta presente en El pero estrictamente futura para nosotros (si bien conoce presencializaciones “sacramentales”, es decir, en el misterio), está signada por la esperanza de que lo que una vez ha aparecido en Cristo insuperablemente, aparezca también en nosotros. En nuestra fe esperamos que la Revelación escatológica de Dios en Cristo y la Aparición del Hombre Nuevo en El terminen por ser

un día no ya "sacramental" sino evidente Revelación de Dios y Aparición del Hombre.

Ahora bien, el cristiano, es decir, quien confiesa a Jesús como único Cristo, como único Mesías de Dios para los hombres, se diferencia de quien no lo es a doble título: *a) formalmente*, en cuanto que él no se reserva a sí mismo el derecho de formular su juicio en última instancia acerca de Jesús sino que en la fe a la que ha sido despertado en la Iglesia lo confiesa de entrada así como lo confiesa la Iglesia; *b) desde el punto de vista del contenido de su confesión*, en cuanto que ésta es precisamente "teológica", lo cual significa dos cosas inseparables pero distintas: *aa)* que él no quiere (y quizá no puede) creer en Dios ni más ni menos que en cuanto se revela en Jesucristo, y *bb)* que El no quiere creer en Cristo sino en cuanto que revela a Dios, es decir, como Dios. Para él no hay otro Dios que quien se hizo vecino y familiar a los hombres en Cristo hasta el punto de que lo puede invocar con el nombre de familia: ¡Padre! Cuando el cristiano confiesa a Jesús como este hombre en quien Dios irrumpe y se hace presente en la historia de los hombres y por tanto como este Dios que asume en Sí toda la historia de los hombres, sólo entonces puede confesar a este hombre Jesús como al Hombre en quien los demás hombres tienen la posibilidad y la realidad de serlo plenamente. Confesar, por el contrario, a Jesús como hombre, por muy noble que se lo quiera, pero sólo hombre, es malinterpretarlo a El y hacer irrelevante del todo la fe cristiana. La significación que operada semejante reducción antropológica pudiera atribuírsele a la figura histórica de Jesús no superaría los límites de una significación ejemplar o típica.

A lo largo de la historia del cristianismo la imagen de Cristo estuvo expuesta a múltiples reducciones. Enumeramos con una intención simplemente tipificadora las siguientes:

1. - La reducción teológica y la reducción antropológica

La reducción teológica consiste en que Jesús es visto hasta tal punto bajo el aspecto total de su unidad esencial con Dios (de su divinidad) que se queda en la sombra el aspecto total de su concreta configuración como hombre. Ahora bien, es en la concreta historia de su misión y del destino de su muerte y resurrección como Jesús es en persona la Revelación de Dios, de manera que El mismo en Persona es Dios desde siempre y para siempre. No es posible pensar a Jesús como Dios abstracción hecha de su concreta historia como hombre en la que no sólo su historia sino en la de El toda la historia de los hombres ha sido asumida en Dios.

La reducción antropológica, por el contrario, consiste en que Jesús es visto hasta tal punto bajo el aspecto total de su humanidad que se

queda en la sombra el aspecto total de su divinidad. La concreta historia de Jesús no aparece entonces como la irrupción escatológica de Dios de manera que aquélla sea la revelación de Dios y así asumida en la unidad esencial con Dios sino que reviste la significación de ejemplaridad religiosa, moral, social, política, existencial, etc.

2. - *La reducción cristológica y la reducción soteriológica*

La reducción (estrictamente) cristológica consistiría en que se basta la consideración de la realidad divina y humana de Cristo sin que sea avance hasta percibir la inagotable carga salvadora, redentora, liberadora que aquélla comporta. Se afirma entonces en un psitacismo impresionante la Realidad divina y aun el Misterio de Cristo pero se es ciego para alcanzar a ver todo lo que aquélla comporta para el resto de los hombres. Brevemente: se afirma el Misterio de Cristo pero no se lo ve como significativo. Es un cuerpo extraño, muerto e inerte que no afecta a la existencia del hombre.

La reducción soteriológica se daría cuando se hablara de la significación de Cristo para el hombre en diversos ámbitos de la existencia humana pero Cristo mismo viene a ser como una proyección mental, resultado de haber descargado sobre El los deseos, necesidades, expectativas humanas. No es Cristo quien desde el Misterio de su realidad interroga al hombre sino que éste lo proyecta como respuesta a sus interrogantes.

3. - *La reducción histórica y la reducción kerigmática*

La reducción histórica consiste en la pretensión de quienes intentan aproximarse directamente a la figura histórica de Jesús dejando de lado el kerigma y el dogma de su comunidad considerados interpretación exuberante y bizarra de la sencilla humanidad de Jesús. Acuden al Jesús de la historia, directamente. El Cristo de la fe de la Iglesia es propiamente el Cristo de la leyenda. El Jesús de la historia ha de ser directamente significativo para mí y su significación, también aquí, es solamente ejemplar o típica.

La reducción kerigmática consistiría en que desesperando del Jesús de la historia y considerado éste irrelevante en Sí mismo no tengo por verdadero Cristo más que al Cristo predicado que se encuentra conmigo en el acontecimiento de la Palabra y me abre a una interpretación de mí existencia que me permite vivir una vida plenamente humana.

Ambas reducciones coinciden en que abren un abismo entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe y sólo se diversifican de acuerdo a quien entre ambos es elegido una vez rota la continuidad.

4. - *La reducción escatológica y la reducción encarnacionista*

La reducción escatológica resulta de esperar a Cristo hasta tal punto

como magnitud futura y última que la historia presente no tiene referencia alguna a El. Se vive soñando en el último futuro de manera que se fuga el presente; escapa la historia.

La reducción encarnacionista consistiría en ver a Cristo hasta tal punto encarnado en el Kairós que no lo supera y así no lo obliga a superarse. El tiempo presente con sus estructuras ya logradas o por lograr es visto como la imagen de la Realidad escatológica del Reino de Dios. Se afloja la tensión de futuro en virtud de la absolutez con que es aferrado el presente.

5. - *La reducción individualista y la reducción comunitarista*

La primera consiste en ver a Jesús hasta tal punto como individuo solitario que queda al margen la Iglesia y la comunidad de los hombres. Pero Jesús no es un individuo solitario sino que El es El y en El la Iglesia y toda la comunidad humana. Jesús no ha sido pensado por el Padre ni eternamente predestinado El sólo sino que al ser pensado él como Hijo hemos sido pensados nosotros y predestinados a ser Hijos en el único Hijo.

La reducción comunitarista consistiría en la que resultara de pensar a la Iglesia como a Cristo identificándola con Este o por el contrario pensándola como magnitud aparte de Este. Ahora bien, la Iglesia ni se identifica con Cristo ni puede nombrarse a sí misma como separada de Cristo. A la inversa, Cristo asume a la Iglesia distinta de Sí pero inseparable.

La apreciación de Cristo que relativamente ha obtenido la mayoría de adherentes por parte de los encuestados en Córdoba es aquella de "Hijo de Dios hecho hombre", aunque no ha logrado una mayoría absoluta: 28,2 por ciento.

La apreciación en sí misma es una fórmula dogmática; probablemente es la fórmula más profundamente enraizada y mejor definida de la tradición ortodoxa del cristianismo. En su formulación es estrictamente cristológica, es decir, expresa la realidad de Cristo, su Misterio. Como tal, en su formulación es ontológica. En la tradición cristiana, como es sabido, al fondo de la fórmula se esconde la motivación soteriológica de la deificación (theopoiesis) del hombre por la encarnación de Dios. Aquella motivación llevó a la Iglesia a enfatizar tanto la verdadera divinidad como la verdadera humanidad de Cristo, dado que tanto faltando aquélla como faltando ésta el interés soteriológico de la deificación queda frustrado. Si no es el Hijo de Dios y por tanto verdaderamente Dios quien se ha encarnado no hay deificación del hombre. Si no es el hombre en totalidad quien es asumido en Cristo a Dios, el hombre no es deificado. *Aproslēpton, atherapeuton: Quod non est assumptum non est redemptum.* Para hacer justicia a la tradición patristica habrá que decir que la fórmula es internamente sote-

riológica por una segunda consideración la cual nos impide oponer una soteriología fundada en la sola encarnación a una soteriología fundada en la muerte y la resurrección de Cristo, una soteriología de la eficacia física a una soteriología de la eficacia moral de la humanidad de Cristo. El punto de partida de la primera es la realidad, el misterio de las dos naturalezas de Cristo por las que Este es verdadero Dios y verdadero hombre en la unidad de su Persona. Consiguientemente, en la Persona de Cristo es superado el abismo infinito, que media entre el Creador y la criatura: ambos se unen entre sí y se reconcilian. Esta enunciación clásica, que es posible hallar en un San León Magno, por ejemplo (en su carta a Flabián de Constantinopla, texto estimado fundamental), escapa a la ontología estática de una teología de la encarnación en cuanto que contempla la naturaleza humana asumida de Cristo en su concreto estado histórico, a saber, como naturaleza librada a pasión y muerte. Asumir la naturaleza humana significa asumir toda la pasibilidad y la pasión del hombre. Y en esta asunción consiste concretamente la mediación salvadora de Jesucristo.

Al fondo de esta concepción se halla, en último análisis, la imagen de Filip. 2,6-11. La humillación y la obediencia del Hijo de Dios hecho hombre significan la superación de la *hybris* en la que radica el mal y la desgracia del hombre. Encarnarse significa encarnarse en una naturaleza desmoronada por la *hybris*; y no puede ser restaurada y reconciliada con Dios diversamente que por la humillación última, la muerte. "Ser hombre no es un tranquilo estado sino realidad viviente que quiere ser vivida en la pena y en el amor" (Ratzinger, J., art. *Mittler* en LThK, 7, c. 500). En esta perspectiva cae por tierra por superflua la oposición entre teología de la Encarnación y teología de la Cruz, entre un pensar ontológico y un pensar denominado actual o actualista.

¿Quiénes son los que confiesan a Cristo como el Hijo de Dios hecho hombre? El total de los varones es del 26,4 %, el de las mujeres es del 30 %. Considerada la edad de los varones se observa la mayor incidencia en los adolescentes de 14 a 17 años: 37,3 %, y la menor en los adultos de 45 a 49 años: 21,4 %. Entre las mujeres, la punta máxima se observa entre las de 35 a 44 años y la mínima entre las de 25 a 34 años, descendiendo también bajo al porcentaje medio las jóvenes de 18 a 20 años: 29,6 %. Considerado el tipo de escuela resulta que entre las mujeres que asistieron a las escuelas públicas se tiene al respecto la incidencia mayor: 32,1 %, frente al 26,6 % de las que se educaron en escuelas privadas religiosas. Entre los varones, inversamente, es ligeramente mayor al respecto el porcentaje entre los que acudieron a escuelas privadas: 27,7 %, frente al 25,8 % entre los que asistieron a escuelas públicas.

Frente a los hombres y mujeres que profesan a Cristo como el Hijo de Dios hecho hombre nos hallamos con el resto de los que lo recono-

cen diversamente: Entre los varones complexivamente las otras maneras de reconocimiento de Cristo se reparten así: el 24,1 %: Gran Maestro; el 16,9 %: Salvador del pecado; 13,8 %: Mediador de la vida divina. Las cuatro maneras enumeradas de profesión cristiana nos dan como resultado: 81,2 % de los cordobeses varones. El resto se distribuye principalmente a través de apreciaciones de ejemplaridad moral o social. Entre las mujeres complexivamente observamos que el 21,9 % conoce a Cristo como Gran Maestro, el 20,1 % como Salvador del Pecado, el 16,6 % como Mediador de la vida divina. Cumulativamente las cuatro fórmulas citadas obtienen: el 88,7 % de adherentes entre las mujeres.

Excepción hecha de los adolescentes de 14 a 17 años, que son los que más confiesan en Córdoba a Cristo como el Hijo de Dios hecho hombre, los varones que tienen a Jesucristo como Gran Maestro llegan a un porcentaje parecido al de los que lo tienen por el Hijo de Dios hecho hombre. Nosotros, sin querer negar la vinculación señalada por la doctora Eva Chamorro entre la apreciación de Jesucristo como Gran Maestro y la depreciación en la Universidad de la figura del maestro (el 28,2 por ciento de los jóvenes de 21 a 24 años tienen a Cristo por Gran Maestro), estimamos que la citada apreciación constituye una de las reducciones antropológicas más niveladoras de Cristo. La figura de Jesús es reducida gravemente a la de un hombre, mediador de la revelación de Dios, entendida ésta como comunicación de verdades por inspiración divina. Jesús es un gran profeta, fundador de una religión, en este caso la propia, pero fundamentalmente del mismo rango que Moisés, Mahoma, Buda, Confucio o Sócrates. Entre las mujeres, el número de las que tienen a Cristo como Gran Maestro es sensiblemente inferior y no muestra hallarse vinculado especialmente con el periodo de aprendizaje escolar a cualquier nivel. Desde el punto de vista del tipo de escolaridad las diferencias no parecen ser, desgraciadamente, notables, si bien son menos los alumnos de escuelas católicas que tienen a Jesucristo como Gran Maestro, particularmente las mujeres: 19,5 % frente al 23,1 % de las alumnas de escuelas públicas y frente al 23,9 % y al 23,1 % de los alumnos de escuelas públicas y privadas respectivamente.

Las otras dos apreciaciones a que nos hemos referido anteriormente: Salvador del Pecado, Mediador de la vida divina son estrictamente soteriológicas, es decir, expresan la significación que se le asigna a la figura de Cristo, con la diferencia que la primera expresa la significación negativa del concepto de salvación: redención del pecado y la segunda expresa la significación positiva del mismo concepto: el otorgamiento de la vida divina, tanto se entienda ésta en sentido escatológico: la vida eterna, la salvación escatológica positivamente considerada como en sentido histórico: la gracia divina al presente.

II. – LA IMAGEN DE CRISTO EN LA HISTORIA DE SU MISIÓN Y DE SU DESTINO DE MUERTE Y DE RESURRECCIÓN *

1º) *Cristo, verdadera Imagen de Dios*

La imagen que Cristo ofrece en la concreta historia de su misión en la tierra y en la concreta historia de su destino de muerte y de resurrección es la Imagen de Dios. Por todo y en todo lo que es, lo que hace, lo que dice y lo que padece El es en sí mismo la verdadera Imagen, la Imagen expresa de Dios. “El es Imagen de Dios invisible” (*Col.*, 1, 15). Los incrédulos, cuyas inteligencias cegó el dios de este mundo, se hallan impedidos para ver brillar “el resplandor del Evangelio de la gloria de Cristo, que es Imagen de Dios” (*II Cor.*, 4, 4).

La confesión de fe cristiana se reconduce como a su afirmación primera a la siguiente: El hombre Jesús de Nazaret es la Revelación de Dios. Como quien es la Revelación de Dios él mismo esencialmente es Dios. Y en tanto que la Revelación de Dios el hombre Jesús de Nazaret él mismo es a la par la Revelación del Hombre, el Hombre verdadero.

Nuestra confesión cristiana, así formulada, se halla al signo del concepto de “revelación”. ¿Qué es lo que este término expresa?

En primer lugar, una manera de “presencia” de Dios al hombre. Tampoco de la unidad esencial de Jesús con Dios, de la divinidad de Cristo, podemos hablar los cristianos abstracción hecha de cómo se hace presente Dios al resto de los hombres por Jesús y en Jesús Cristo. Confesar la unidad esencial de Jesús con Dios equivale a profesar la presencia de Dios para nosotros los hombres en el hombre Jesucristo. Jesús es la presencia esencialmente una y personalmente distinta de Dios al hombre y como tal es la presencia del hombre, es aquel en quien se tiene al hombre.

En segundo lugar, esta presencia de revelación, de Dios a los hombres en Cristo, no es una presencia cualquiera: es una presencia esencial de revelación, es decir, una presencia de revelación que implica la identidad esencial de Jesús con Dios. Esta manera de hacerse Dios presente a los hombres en Cristo incluye por igual, *a)* la idea de la aparición, de la epifanía de Dios y Hombre en Jesucristo y *b)* la idea de la identidad esencial de Jesús con Dios. La segunda idea permite a la primera escapar al docetismo.

En tercer lugar, esta revelación que implica indisolublemente aparición en identidad esencial de Dios al hombre en Jesucristo es estrictamente “autorrevelación” de Dios. Así se entiende el concepto de re-

* Este capítulo es el fruto de haber estudiado durante tres años a PANNENBERG, WOLFHART, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1966, así como la obra editada por el mismo y compuesta en colaboración: *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, 1965.

velación preponderantemente en la teología actual. Así lo había entendido aunque no exclusivamente el Concilio Vaticano I y más decididamente el II. "Divina revelatione Deus seipsum atque æterna voluntatis suæ decreta circa hominum salutem manifestare atque communicare voluit" (D 1791 - 3010). "Placuit Deo in sua bonitate et sapientia seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suæ (cf. *Ef.*, 1, 9) quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem" (*Dei Verbum*, 2).

Desde el punto de vista terminológico, los términos y expresiones tanto del A. como del N.T. que suelen traducirse al español por "revelación", "revelar" no significan nunca "autorrevelación" propiamente. Significan siempre manifestación de algo, de los más diversos y numerosos contenidos por inspiración, o bien significan "aparición" de Dios o de Jesús. Pero esta conclusión negativa a que nos lleva el análisis de los términos no ha de inducirnos a error. Por lo que al "contenido" respecta, tanto el A. como el N.T. nos hablan de la "autorrevelación" de Dios.

En el A. T. tenemos toda la tradición de Israel según la cual la acción de Yahwéh en la historia tiene como finalidad llevar a los hombres a que lo reconozcan como único verdadero Dios, Señor de la historia de los hombres. Esta tradición se vinculaba originariamente con el Exodo, el Acontecimiento que constituía para Israel la acción salvadora y liberadora de Yahwéh por excelencia. Puntos de arranque de esta tradición se hallan ya en el Yahwista. Las plagas de Egipto tienen por objeto que el Faraón conozca el poder de Yahwéh y permita la partida de los israelitas (*Ex.*, 7, 17; 8, 16-18; 9, 14). Y al terminar su relato del paso de los israelitas a través del Mar Rojo el Yahwista concluye: "Y viendo Israel la mano fuerte que Yahwéh había desplegado contra los egipcios temió a Yahwéh, y creyeron a Yahwéh y a Moisés su siervo" (*Ex.*, 14, 31). El acontecimiento salvador y revelador, operado por Yahwéh, suscita la fe de los israelitas. Más tarde, para el *Deuteronomio*, es todo el complejo histórico que va de la Promesa hasta la Posesión de la Tierra Prometida el que constituye la autorrevelación de Dios. "Porque amó a tus padres y eligió a su descendencia después de ellos, te sacó de Egipto manifestando su presencia y su poder, desalojó ante tí a naciones más numerosas y más fuertes que tú, te introdujo en su país y te lo dio en herencia, como hasta hoy. Reconoce pues hoy y medita en tu corazón que Yahwéh es el único Dios allá arriba en el cielo, y aquí abajo en la tierra; no hay otro. Guarda los preceptos y los mandamientos que yo te prescribo hoy, para que seas feliz, tú y tus hijos después de tí" (*Deut.*, 4, 37-40).

Los profetas, parte siguen esta línea, parte (preferentemente los profetas del tiempo del *Exilio*) no tienen ya a aquel complejo histórico como la definitiva revelación de Dios sino que, perdida ya la posesión

de la tierra de las Promesas, esperan del futuro el acontecimiento decisivo de la salvación y de la revelación de la divinidad de Yahwéh.

Finalmente, en la medida en que Israel va comprendiendo progresivamente que todo el acontecer de la historia es en realidad un único inmenso complejo histórico total, llegó a la convicción y a la esperanza de que el pleno conocimiento de Yahwéh, es decir, la autorrevelación inequívoca y universal de éste, era cosa reservada al fin de todo acontecer. Al final comprenderá todo el mundo que no hay otro Dios que Yahwéh el Dios de Israel. Al fin, para su bien o para su mal, conocerán todos los pueblos de la tierra que Yahwéh es quien condujo la historia desde el principio hasta el fin, como su único Señor que lo hizo todo.

En tiempos de la apocalíptica judía, la situación espiritual se torna más aguda, más crítica. Para el apocalíptico, como para el profeta, el acontecimiento decisivo de la salvación es estrictamente futuro, o mejor, futuro último, absoluto. Pero lo que lo diferencia del profeta es que él no descubre sentido alguno en la historia contemporánea. La continuidad de presente y futuro se vuelve inescrutable. Dos conos se enfrentan enemistosamente. El presente está colmado de turbadoras inquietudes. La irrupción escatológica del Nuevo Eón será la que revele su oculto sentido, la que deleve el enigma de la historia. Entonces aparecerá que la humanidad (tomada universalmente) llevó un determinado curso en virtud de un eterno Plan de Dios, desde la creación hasta el fin. La apocalíptica concibe así una historia universal. La revelación de Dios o, como se expresa la apocalíptica, la revelación de la gloria de Dios se reserva al fin de todo acontecer. Pero el fin hará manifiesto todo lo que al presente está oculto. Esta representación es presupuesto del cristianismo.

La estructura de este pensar histórico ha determinado en Occidente la filosofía de la historia hasta Hegel y Marx. Ambos construyeron la historia escatológicamente. Según Marx, la revolución proletaria pondrá fin a toda la historia hasta el presente y revelará la humanidad del hombre. Hegel se atuvo, por una parte, a Cristo como Acontecimiento de la única Revelación de Dios, pero al entender, por otra parte, su propia época, su propia filosofía como el kairós de la conciencia universal de la historia, la puso de hecho en concurrencia con la Revelación-Cristo.

Desde el punto de vista terminológico, la apocalíptica habla de la revelación de la "gloria" de Yahwéh. Esta representación de la "Gloria" de Dios es la única que designa una revelación del ser mismo de Dios. Con el concepto de la gloria de Dios expresa la apocalíptica la autorrevelación de Yahwéh y el N.T. la anticipación de ésta en el Acontecimiento de Cristo.

Cristo es la Revelación de Dios —o como decía San Pablo, "la aparición de la gloria de Dios en la faz de Cristo", *II Cor.*, 4, 6— en cuanto

que El mismo ha venido a ser en su Persona la irrupción del Fin de la Historia. O, para decirlo inversamente, porque Jesús es en su misión y en su destino de muerte y de resurrección la irrupción del fin, por eso El es la Revelación escatológica de Dios y por tanto El mismo esencialmente es Dios y podemos confiar los cristianos en que finalmente Dios ha venido a nosotros en Jesús, que Este es el eterno Hijo de Dios hecho hombre. La historia de las tradiciones cristianas muestra que a la confesión de la Encarnación de Dios le precede la confesión de la Revelación, de la Epifanía de Dios en Cristo Jesús. La misión de Jesús consistió justamente en anunciar la vecindad escatológica de Dios al hombre a la par que en todas sus actitudes y en todos sus actos daba a entender que era consigo con quien lo esperado para el final se hacía ahora presente. Lo esperado para el final no era otra cosa que Dios mismo en su soberanía, en su Reino, el Reino de Dios. Tal era su secreto y tal era el misterio del Reino y el misterio de su Persona. El misterio de Jesús consiste en que lo último y lo definitivo se hace presente en su venida. Revelación de Dios y Fin de la Historia se hallan en el contexto histórico-tradicional en que aparece en escena Jesús íntimamente vinculados. La inaudita pretensión de Jesús de ser El mismo en Persona la presencia del Fin, a saber, la presencia de Dios, pretensión alzada más bien implícitamente pero no menos elocuentemente a través de su manera de proceder, abría a quienes lo rodeaban a una expectativa por la confirmación divina de la pretensión, es decir, estaba ésta en tensión por su cumplimiento, el cual no era esperado diversamente que por la universal resurrección de los muertos, seguida del juicio al que por otra parte se había referido Jesús en vida poniendo en vinculación proléptica la actitud que asumieran los hombres frente a El con la actitud que el Juez de vivos y muertos, el Hijo del Hombre, tomaría en última instancia frente a los hombres, a saber, la salvación o la perdición. El anuncio de que la Resurrección había sucedido realmente en Jesús no pudo menos de significar, en este contexto, que el desenlace de los acontecimientos del fin, confirmación inequívocamente divina de la verdad de la pretensión de Jesús, identificación de éste con el determinador absoluto del destino último de los hombres y revelación definitiva de Dios en Jesucristo. Privada del acontecimiento de la Resurrección, irrupción del futuro en el presente, la fe cristiana que confiesa la autorrevelación escatológica de Dios en Jesús se vería privada de su propia base y se convertiría en afirmación gratuita.

Ahora bien, el concepto de la autorrevelación de Dios incluye en su misma entraña el de su unicidad. Autorrevelación de Dios no puede haber sino una y única. Dios que desde siempre es el mismo no puede darse a conocer de dos o más maneras diversas. Si alguien se expresa a sí mismo total, absoluta y definitivamente a través de una determi-

nada acción, por un hecho o acontecimiento concreto, no podrá ya volver a expresarse a sí mismo en otro hecho diverso del primero y en el mismo sentido. De lo contrario no se expresó plena y enteramente en el primer acontecimiento, sino en todo caso sólo parcialmente. Por tanto, ex definitione, la autorrevelación de Dios es una y única, ya que la pluralidad destruiría su carácter de revelación.

Finalmente, el concepto de autorrevelación de Dios implica la identidad esencial de Revelador y Revelado. Dios es tanto el Sujeto, el Autor de su autorrevelación como también su Contenido. Confesar en la fe cristiana la autorrevelación de Dios en Cristo significa que Jesús pertenece a la esencia de Dios. Autorrevelación en el sentido estricto de la palabra sólo se da allí donde el "medio" por el que Dios se da a conocer no le es algo extraño y ajeno sino que le pertenece esencialmente. Si Dios se revela por Jesucristo, entonces es por Jesucristo por quien primeramente se define quién o qué es Dios. Entonces Jesucristo pertenece a la definición de Dios, a su divinidad, a su esencia. Entonces la esencia de Dios no es accesible sin Jesucristo. Dios es esencialmente "el Dios que da la vida a los muertos" (*Rom.*, 4, 17) porque El es "Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos" (*Rom.*, 8, 11). En el primero de los textos citados San Pablo menciona inmediatamente la Creación, "llama a las cosas que no son para que sean" (*Rom.*, 4, 17). Es que la creación, expresión peculiar de la divinidad de Dios, no revela su auténtico ser y su sentido más que a partir de la resurrección de Jesús. No sabemos primero quién es Dios y después todavía algo de Jesús también, sino que mirando primero a Jesús sabemos que el Fundamento, la Causa Primera de todo cuanto existe, por la que clara o encubiertamente, consciente o inconscientemente, todo hombre se interroga, es idéntico o es idéntica en su propio ser con el Dios de Israel. Esto lo sabemos nosotros porque en Jesús ha acontecido ya el Fin nuestro y de todas las cosas, porque en Jesús se ha cumplido ya la Destinación Última de todo cuanto existe.

2º) *Cristo, verdadera Imagen del Hombre*

Por ser la revelación de Dios, Jesucristo es la revelación del hombre. Porque este hombre Jesús es la Imagen de Dios por ello es El la Imagen del Hombre, es decir, el Hombre en quien y solamente en quien tienen acceso los hombres a plena humanidad.

En cierto sentido esta vinculación de Revelación de Dios y Revelación del Hombre estaba implicada ya en la esperanza judía. La apocalipsis esperaba del Acontecimiento final el desencubrimiento general de todo cuanto al presente se halla encubierto. La develación del enigma de la existencia, de todo el cosmos y de la historia sucederá en los últimos tiempos, cuando los últimos acontecimientos se desencadenen, porque éstos sucederán a la luz de la "gloria" de Dios. Como escribe

el Autor del IV Libro de Esdras: "Aquel día no habrá sol, ni luna, ni estrellas; ni nubes, ni trueno, ni relámpago; ni viento, ni lluvia, ni niebla; ni ocaso, ni tarde, ni mañana; ni verano, ni primavera, ni calor abrasador; ni viento, ni hielo, ni frío; ni granizo, ni tempestad, ni rociada; ni mediodía, ni noche, ni crepúsculo; ni claridad, ni luz, sino solamente la claridad de la Gloria del Altísimo, a cuya luz todos podrán ver cuál es su destino" (7,39 ss., citado en Strack - Billerbeck, III, 853, en su comentario a *Apoc.*, 21, 23). La Revelación de Dios significa, pues, la revelación de la historia y de su sentido. Particularmente se hallan vinculadas entre sí la glorificación de los justos y la manifestación de la gloria de Dios.

Así tampoco es posible separar de la Revelación de Dios en Cristo la revelación de la salvación para el hombre. Como quien es la Revelación de Dios y la Revelación del hombre es como Jesús es en sí mismo la Salvación del hombre.

Pero veamos más de cerca el lazo que une la Revelación de Dios por Jesús y la Revelación del hombre y de la vocación humana en El. La divinidad de Dios se revela en Jesús de Nazaret en cuanto que la actitud que el hombre asume frente a El determina el destino definitivo del hombre. La inaudita pretensión de Jesús había sido en efecto la de constituir en norma absoluta de salvación o de perdición la actitud que el hombre asumiera frente a El: "Yo os digo: Por todo el que se declare por mí ante los hombres, también el Hijo del Hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios. Pero el que me niegue delante de los hombres, será negado delante de los ángeles de Dios" (*Luc.*, 12, 8; cf. *Mc.*, 8, 38 y par.). "Y dichoso aquel que no escandalice de mí" (*Mt.*, 11, 6). Su resurrección por el poder de Dios confirma la verdad de la pretensión de Jesús. Por tanto, la actitud que el hombre asume ante Jesús pone de manifiesto lo que un hombre es a los ojos de Dios. El fallo definitivo que se pondrá de manifiesto en el juicio universal ha sido fallado ya por anticipación de acuerdo a la actitud de Jesús ante los hombres y de éstos ante El.

Ahora bien, la que hemos denominado pretensión de Jesús implica identidad con Dios. Con su propia autoridad falla Jesús el juicio por el que decide qué hombres acoger a la comunión consigo y qué hombres rechazar. La medida tradicional de la salvación o de la condenación escatológicas era la Ley. Jesús la sobrepasa. Interpreta por su propia autoridad el tenor de la Ley. Acoge a la comunión consigo para la Cena escatológica. Por todo ello se hace Jesús igual a Dios. Jesús se sabe enviado para fallar en última instancia el fallo definitivo sobre los hombres que encuentra a su paso. Y tal fue realmente su misión, pues en ella fue confirmado por su resurrección de los muertos.

Por el Acontecimiento de Pascua conocieron sus discípulos y cuantos aceptaron el anuncio de este acontecimiento que Jesús mismo y no

otro era el Juez escatológico, que El mismo era el Hijo del Hombre. Fue reconocido y confesado cual el Personaje cuyo rol había ejercido mientras vivió sobre la tierra. ¿Cómo se llegó a esta confesión? En Jesús mismo se había cumplido la vocación del hombre a Dios, la definitiva predestinación del hombre hacia Dios, su destinación a la resurrección de los muertos, a una Vida Nueva. Así, la revelación en Jesús mismo de la destinación última del hombre vino a ser el fundamento del reconocimiento en la fe de su divina autoridad y por tanto la definitiva Revelación de Dios. Así de estrechamente se enlazan Autorrevelación de Dios por la mediación de Jesús y la autorrevelación de la destinación humana en su misma Persona. El es la Revelación de Dios, es decir, el Dios con nosotros, y es la Revelación del Hombre, es decir, el Hombre entre nosotros, cumplidamente hombre. Desde el punto de vista "ontológico" porque este hombre es la Revelación de Dios y por tanto Dios por eso es la Revelación del Hombre y por tanto el Hombre y en sí mismo la Salvación del hombre. Desde el punto de vista de la fundamentación del conocimiento de la fe, en la historia de la tradición cristiana, el proceso fue el inverso: porque este hombre Jesús ha sido probado por Dios como el hombre en quien se decide la salvación o la condena del hombre, es decir, porque este hombre Jesús es aquel en quien se tiene al Hombre, la Revelación del Hombre, por eso es la Revelación de Dios y por tanto Dios.

Es posible y nos es dado descubrir un fondo o fundamento antropológico en esta vinculación entre Revelación de Dios y Revelación del Hombre. El ser del hombre, lo mismo que su salvación, o sea, su cumplida vocación o destinación, consiste en la apertura a Dios. La apertura a Dios es el auténtico sentido de la estructura básica del ser humano. Esta acostumbra a ser designada en la moderna antropología "apertura al mundo". Pero la verdad de esta designación está en que no es precisamente tal, es decir, apertura al mundo simplemente, sino apertura a más allá del mundo estrictamente, apertura a más allá de cualquier horizonte mundano. En esta apertura a más allá del mundo, a la trascendencia, al Eschaton, se expresa la abierta pregunta del hombre por su destinación, por su vocación. Solamente allí donde el hombre vive en la apertura de esta pregunta, es decir, donde y cuando está totalmente abierto a Dios, hacia Dios, su Fin, se encuentra él sobre la ruta de su destinación. Pero, invirtiendo los términos iniciales, es la autorrevelación de Dios la que significa a la vez esencialmente el acto por el que Dios abra al hombre a Dios; por ello Autorrevelación de Dios significa e importa esencialmente la salvación del hombre, cumplida vocación de éste, realización de su ser. Abrirse Dios al hombre en Jesucristo es haber abierto Dios al hombre en Jesucristo a Dios, es decir, salvarlo, cumplirlo en su propio ser.

Jesús ha venido a ser en su Persona la cumplida destinación humana

a la comunión con Dios. Tres períodos podemos distinguir en su vida, en los que su relación con Dios se halla configurada diversamente: el período de la entrega a su Misión en la tierra, el acto de la aceptación del destino de su muerte, su glorificación por Dios en la resurrección. Ahora bien, en los tres períodos o momentos es Jesús en su Persona el Hombre ante Dios, la Revelación del hombre, destinación cumplida del hombre.

La *Misión* de Jesús consistió en reclamar a los hombres al Reino de Dios, aparecido ya consigo.

a) Como el Bautista, anuncia Jesús que el Reino de Dios ya se ha acercado ("eggiken"), predica la vecindad inmediata del Reino. A este anuncio le acompaña un llamado a la conversión, a la "metanoia". Ante el anuncio de la inminencia de Dios en su Reino, la conversión a Dios se torna asunto de vida o muerte, de salvación o de condenación inmediatas. Es un asunto que ya no puede ser postergado. Y puesto que es tan serio, los demás asuntos inversamente se convierten en asuntillos de ninguna monta. El urgente e imperioso anuncio de Jesús no queda incumplido, se cumple en un Acontecimiento que le corresponde eminentemente a la par que inesperadamente: es el Acontecimiento de Pascua. En Jesús mismo hace su aparición la Realidad escatológica de la Resurrección de los muertos a una Vida Nueva. Inesperadamente para sus contemporáneos, hace su aparición en Jesús solamente. Pero al hacer en El irrupción funda nuevamente en el resto de los hombres la esperanza escatológica cumplida ya en Cristo. El anuncio de Jesús es pues anuncio de futuro. El futuro se hace presencia en Jesús. Pero sigue siendo futuro para nosotros. El futuro presente en Jesús y futuro nuestro funda en nosotros una esperanza siempre válida y siempre expectante, independientemente de toda señalación de plazos temporales para la irrupción del Fin anhelado. Ahora bien, el anuncio cumplido en El y suscitador de esperanza entre los hombres es como tal, o sea, como anuncio de futuro, revelador del hombre, de su situación en el mundo, de su vocación. El hombre en tanto que hombre trasciende siempre su situación presente. Su vocación no se cumple jamás en un espacio ya dado de su vida. La Realidad de Dios no sólo es Causa Primera de todo el orden creado y Garantía del ordenamiento de la vida al presente sino que como Causa Final nos señala y apunta siempre hacia más allá de cualesquiera presentes conquistas, de cualesquiera presentes seguridades, de cualesquiera presentes realizaciones. Mientras dura nuestra existencia sobre la tierra Dios nos es en Cristo siempre vecino e inminente pero nunca de tal manera presente que no lo hayamos de buscar como futuro. Tal ha sido el anuncio de Jesús de la inminencia de Dios, siempre futuro del hombre.

b) En su anuncio de futuro, Jesús no promete solamente la salva-

ción, como San Juan Bautista, sino que, a diferencia de éste, Jesús concede inmediatamente la salvación escatológica. Ahora bien, es la vecindad del Reino de Dios en sí misma la que constituye la salvación para los que la acogen. La vecindad del Reino de Dios no significa amenaza del juicio más que para los que se cierran a ella. Esta cerrazón al Dios que se avecinde en Jesús sucede indirectamente en el caso de quienes buscan cumplida realización de su vida en la codicia de riquezas, en la autojustificación, en el cuidado por el propio bienestar. Los otros, los que pasando por encima de sus propias prestaciones, de sus propios logros y conquistas, de sus propias posiciones, ponen la vista en el futuro de Dios tienen ahí ya su salvación. De ahí que Jesús, paradójicamente, proclame felices y bienaventurados a quienes no tienen otro recurso que el amparo de Dios, a quienes no tienen absolutamente nada que esperar que el futuro de Dios: "Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios. Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados. Bienaventurados los que lloráis ahora porque reiréis" (*Luc.*, 6, 20 s.). Y, cerrando la paradoja, ¿quienes son los desdichados y los desventurados a la vista escatológica de Jesús? "¡Ay de vosotros, los ricos!, porque habéis recibido vuestro consuelo. ¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos!, porque tendréis hambre. ¡Ay de vosotros los que reís ahora!, porque tendréis aflicción y llanto" (*Luc.*, 6, 24 s.). La salvación, en efecto, la cumplida destinación del hombre consiste en la henchidura de la apertura a Dios. Por ello, la salvación es presente realidad, es gracia santificante y salvadora, en quienes anhelan la vecindad de Dios que Jesús anuncia, en quienes escuchan y acogen la palabra que Jesús pronuncia, a saber, su mensaje de la vecindad del Reino de Dios.

c) El hecho de que la vecindad del Reino de Dios en cuanto tal entraña la salvación funda una vecindad con Dios por parte de los hombres tan estrecha, tan familiar, que el hombre puede invocar a Dios con el nombre de familia: ¡Padre! La vecindad, la familiaridad es mutua. Hacerse Dios en Cristo el vecino del hombre, su prójimo, significa que el hombre viene a ser el vecino, el familiar de Dios en Cristo. Dios es padre de buenos y malos, de justos y pecadores (*Mt.*, 5, 45). Ser hijos de Dios ya "no es privilegio de los justos" (G. Bornkamm, *Jesús von Nazareth*, 1956). El Dios de Jesús se caracteriza decididamente por su bondad paternal. Esta se muestra en su amoroso gobierno del mundo, en su providencia. (Cf. *Mt.*, 10, 29 s.). Pero también en el regalo escatológico del Reino: "No temas, pequeño rebaño, porque a vuestro Padre le ha parecido bien daros a vosotros el Reino" (*Luc.*, 12, 32). Pero todos los dichos referentes a la bondad paternal de Dios tienen un único núcleo en común: la incondicionalidad con que Jesús otorga la salvación a cuantos quieran acogerla. En la parábola del Hijo Pródigo halla la bondad de Dios Padre su pura expresión (*Luc.*, 15, 11-32). El

amor del Padre se debe al hijo que de su desgracia que él mismo se ha procurado vuelve con confianza al amor del Padre.

d) De la incondicionalidad con que Jesús otorga la salvación surge la radicalidad de la exigencia de Dios. El hombre que de veras ha acogido el mensaje de la vecindad del Reino de Dios y de la salvación sin condiciones encerrada en él no vivirá diversamente que como quien "busca ante todo el Reino de Dios" (Cf. *Mt.*, 6, 24; 13, 44-45), lo juega todo por el Reino, por el cumplimiento de la voluntad de Dios. Pero hacer la voluntad de Dios significa hacer lo que Dios hace, actuar como Dios actúa. Como Dios, que hace salir su sol sobre buenos y malos, es decir, como Dios que quiere salvar a justos y pecadores (*Mt.*, 5, 44 s.). De ahí que quien recibe el perdón de los pecados se ve obligado a transmitirlo a su vez a sus deudores (*Luc.*, 11, 4; 11, 25; *Mt.*, 7, 1; *Mt.*, 18, 23-35). Perdón recibido es perdón que hay que transmitir. El perdón divino, abridor de futuro para el hombre, lo pone a éste en la precisión de abrir futuro a su vez a sus semejantes. Tal es la estructura del amor gratuito. El perdón encierra en sí mismo la forma más radical del amor, el amor del enemigo (*Mt.*, 5, 43). El perdón no es un sentimiento simplemente negativo, es decir, la renuncia a sentimientos hostiles en contra de una persona, sino que está positivamente vinculado al amor. Ambos, el perdón y el amor, coinciden en que abren futuro. De ahí que también el perdón ha de ir acompañado siempre de un gesto activo, positivo; el perdón será entonces al mismo tiempo auxilio en la vida para la persona que lo recibe. Jesús siempre que perdona los pecados, cura (Cf. *Mc.*, 2, 1-12). La parábola del Buen Samaritano (*Luc.*, 10, 25-37) muestra el carácter creativo, inventivo, adherido a la realidad, así como el carácter incondicional del amor, en correspondencia con la incondicionalidad de la gracia y de la salvación de Cristo. Los dichos de la sal y de la luz (*Mt.*, 5, 13-16) y la parábola de los talentos (*Luc.*, 19, 11-27) manifiestan la continuidad existente entre la salvación recibida y su expansión a través de la acción de quien ha sido salvado. Con ello está descrita ya la unidad de amor de Dios y amor del prójimo, unidad que constituye el canon de la interpretación de la Ley llevada a cabo por Jesús. Esta unidad de perdón, de amor recibido y perdón, amor que transmitir, hace inteligibles dos cosas: 1. el radicalismo de la interpretación de la Ley que Jesús lleva a cabo, 2. su libertad frente a cualesquiera prescripciones que no tocan a este mismo centro. Frecuentemente hemos juzgado los hombres utópico y en desacuerdo con la cruda realidad de la vida el radicalismo del mandamiento del amor. Este juicio está justificado mientras tanto se entienda el mandamiento del amor ante todo como una norma que cumplir, y que, por otro lado, trasciende toda realización humana. Pero el amor cristiano no es el colmo o la última de las exacerbaciones del legalismo. El amor predicado por Jesús no es en última instancia un

mandamiento. Al fondo del cristianismo no está la ley, tampoco la ley del amor. El amor del mensaje cristiano es una fuerza de la que participa el oyente de la Palabra, el que recibe el perdón de los pecados y la salvación escatológica. Esta fuerza que ha abierto al hombre al futuro lo capacita para que a su vez él abra caminos de porvenir a cuantos hombres encuentra a su paso y están necesitados de auxilio en la vida. En este sentido, no como mandamiento primariamente, sino como virtud operante desde la gracia de la salvación escatológica, es el amor creativo fuente de comunión humana. No hay comunidad de hombres que perdure sin el perdón, sin el amor. El amor es inventor; capacita siempre para hallar las condiciones que posibilitan comunión. El amor no se opone al derecho; por el contrario, es fuente de positiva legislación, siempre atenta a las cambiantes situaciones. Semejante fundamentación del derecho y de la ley en el amor deriva en último término del mensaje de Jesús. Responde, en efecto, al hecho de que Jesús quiso interpretar la Ley judía resumiéndola en el mandamiento del amor. Porque el amor realiza comunión, comunidad, es el amor el que va obrando la unidad de la destinación humana. De ahí que también el mandamiento del amor es revelador del ser del hombre, es decir, de su destinación a la comunión. En la medida en que toda la tendencia del hombre a la comunión halla su henchimiento en el amor, posibilitado por Jesús a través de su mensaje de la salvación escatológica, de la bondad perdonante de Dios, se torna visible la significación universal de la misión cumplida por Jesucristo.

III. - HACIA LA NUEVA IMAGEN DE CRISTO, SALVACION DEL HOMBRE

Con la realidad de Cristo, Revelación escatológica de Dios y Aparición del Hombre del último porvenir, se vincula estrechamente la significación de Cristo, salvación escatológica de Dios para el hombre, que como tal salvación escatológica es también salvación histórica de Dios para el hombre. El Eschaton no es enemigo de la historia. El cielo no es la muerte de la tierra. Por el contrario, el Eschaton de la salvación del hombre en Cristo es el Eschaton de esta historia nuestra, en el que ésta es asumida toda entera y es salva finalmente, no de tal manera que ella quede fuera sino dentro de la salvación.

El concepto de salvación incluye un aspecto negativo y un aspecto positivo. Y aquél se percibe en toda su amplitud cuando antes ha sido visto éste en su integridad. En su aspecto positivo "salvación" no dice otra cosa que "destinación cumplida del hombre", hacia la que está él orientado y por la que está siempre en búsqueda. La salvación es así, la totalidad, la integridad de la vida. El hombre siempre la añora

y, como lo dice ya etimológicamente esta palabra, siempre la ignora, nunca, en la finitud de su vida sobre la tierra, la alcanza. Que su vida sea toda, íntegra, salva, nadie puede por sí mismo procurarse. La más mínima falta, el más pequeño desacorde destruiría la totalidad. El concreto ser del hombre al que está predestinado no se realiza acabadamente más que cuando la salvación le es concedida; pues el ser del hombre no ha de buscarse nunca en lo que el hombre es en un momento determinado de su historia. Su ser en totalidad le viene de su futuro. El ser del hombre es su propia destinación cumplida la cual siempre está más allá de su actual situación empírica, la cual reclama incesantemente al hombre hacia más allá de lo que ya ha logrado. De acuerdo con esto, la salvación, en su sentido positivo, y para decirlo esquemáticamente, consistiría en la coincidencia o mejor en la unidad alcanzada de su destinación con su existencia. Esto significa que la salvación del hombre incluye que éste haya unificado en sí en su presente todo su pasado y todo su futuro. Ahora bien, semejante unidad o comunión consigo mismo implica la comunión con los demás hombres, la comunión del hombre con el mundo de la naturaleza y finalmente la comunión con Dios.

Según la fe cristiana en su diferenciación frente a la concepción marxista semejante salvación no es posible más que si se da esta comunión del hombre con Dios. En la comunión del hombre con Dios accede el hombre a la comunión con los demás hombres, con el mundo de la naturaleza y consigo mismo. Pero, así formulada, ésta no es una confesión cristiana. Esta proclama que no hay acceso a Dios más que por Cristo, que no hay comunión entre los hombres más que por Cristo, que no hay comunión con el mundo de la naturaleza más que por Cristo, finalmente, que no hay comunión consigo más que por Cristo. Con esto, en forma esquelética, se dijo ya qué es salvación en su aspecto positivo. Y sabemos positivamente, si bien desencarnadamente todavía, qué significa nuestra confesión de fe cristiana en Cristo Salvador: Cristo es aquel en quien y sólo en quien es posible la destinación cumplida del hombre.

La descripción somera de salvación que acabamos de hacer es puramente positiva y como se desprende de lo dicho es estrictamente escatológica. La salvación en el sentido en que la hemos definido no es posible más que en el Eschaton. Ahora bien, esa salvación, solamente posible en el Eschaton, la proclamamos los cristianos como real en y por Cristo. Según este mensaje, Cristo es el predestinado eternamente por Dios como Meta personal de la historia que atrae y seduce hacia sí, y por sí a la comunión con el Padre, a todos los hombres, possibilitando y realizando así la comunión escatológica de éstos entre sí, de todos éstos con el mundo de la naturaleza, y así la comunión de cada uno consigo mismo. Entonces será Cristo quien vive y es, lejos de un

pancratismo condenable, a todos y cada uno de los hombres. El será la Persona que personifica en sí a los hombres.

— Pero nosotros, que vivimos en la historia, si queremos que el mensaje de la salvación, positivo y escatológico, nos concierna, hemos de percibir cómo esta salvación, en tanto que positiva y escatológica precisamente, es salvación del hombre en el sentido negativo e histórico del concepto. No predicamos una salvación positiva y escatológica por un lado y una salvación en el sentido negativo e histórico por otro. Sino que al ser salvados positiva y escatológicamente somos salvados de nuestros males en nuestra historia. Mostrar la conexión de mensaje escatológico, de actitud de futuro, con mensaje histórico, con encarnación en el presente, es una tarea de las más prometedoras de la teología de hoy en día. El hombre americano, al parecer, está mejor dispuesto a vivir semejante vinculación que el hombre del viejo mundo. La actitud escatológica, preponderante en el hombre latinoamericano, su apertura a la trascendencia, es un valor en sí misma, pero a condición que se muestre fecunda al presente, de que demuestre ser una fuerza de acción en la historia. Para ello, no hay necesidad alguna de aflojar la tensión de futuro, de futuro último. Estimamos que la acción pastoral de la Iglesia constituiría literalmente una acción criminal si tuviera como objetivo atenuar aquella tensión. Positivamente, entendemos que sólo esa tensión, lejos de oponerse a la entrada del hombre en la historia, es la única que válidamente la fundamenta. Sólo una grande esperanza, de horizonte infinito, puede convalidar las esperanzas de menor alcance. Eliminada, por el contrario, la esperanza más vasta ya no hay ni una buena razón para esperar lo más mínimo. Si todo debiera concluir un día no habría razón para iniciar nada. Si no hay que esperar todo, no hay nada que esperar.

Uno puede preguntarse solamente por la causa de que la tensión escatológica, que pertenece a la entraña del cristianismo, no haya urgido como debiera la acción en el presente por parte nuestra. Esta pregunta nos introduce, según creo, en otro aspecto del concepto de salvación al que no nos hemos referido todavía directamente. La salvación, positiva, escatológica, que como tal es también “negativa” e histórica, es gracia de Dios estrictamente, pero, sin dejar de serlo, es igual de estrictamente libertad del hombre. Ni Dios salva al hombre sin el hombre ni el hombre se salva a sí mismo sin Dios. Pero la libertad del hombre hay que pensarla absolutamente desde la gracia.

Hasta el presente no hicimos más que calificar a la salvación de positiva, escatológica y señalar su carácter de gracia. El contenido solamente lo hemos definido de pasada sirviéndonos de la categoría de la comunión o de la unidad. Salvación es la unidad del hombre consigo mismo, la cual implica unidad de los hombres entre sí, unidad del hombre con su mundo en tanto que naturaleza, unidad del hombre con

Dios. El mensaje cristiano de la salvación afirma osadamente que no hay logro de semejante unidad más que por la mediación de Cristo.

Esperar la salvación del hombre en Jesucristo significa, pues, positivamente, escatológicamente y en la gracia, esperar, en primer lugar, por Cristo y en Jesucristo la plena comunión consigo mismo. El hombre no llega a sí mismo en comunión perfecta según la audaz confesión de los cristianos, más que por la salvación de Jesucristo. Esto significa negativamente que no hay superación de lo contrario, de la ruptura del hombre consigo mismo, más que por la salvación de Cristo, por la gracia de Cristo. Sin la gracia de Cristo, que es la manera de la presencia histórica de la salvación, el hombre permanece desconectado de su mismo ser, interiormente roto, alienado. Particularizando, y para referirnos solamente a tres momentos típicamente personales, la conciencia de sí, la posesión de sí y la libertad, el cristiano que confiesa la salvación del hombre en Jesucristo afirma coherentemente que el hombre no llega a la plena conciencia de sí más que por la gracia de Cristo que es la fe, manera en que la salvación escatológica de Cristo se hace presente en ese punto, ante todo, de la persona humana en el que ésta es pensante y se piensa a sí misma. Sólo en la fe de Cristo está el hombre sobre la vía que lo conduce hacia sí mismo, a la concientización plena de sí mismo. Poco a poco esta fe ha de ir esclareciendo el misterio del hombre ante sus propios ojos todos esos inmensos espacios del subconsciente y del inconsciente exponiendo a la luz todo ese fondo oscuro que constituye la mayor porción de nuestra carrera individual y colectiva.

Pero el hombre no ejerce toda la función de su persona en el momento de la conciencia de sí. Consciente el hombre, habiéndose percibido inteligentemente, el hombre es capaz en un segundo momento de adueñarse de sí mismo, de poseerse que, más concretamente, quiere decir integrarse en sus fuerzas interiores a cualquier nivel. También aquí la presente situación del hombre dista mucho de aquella armonía escatológica de todas sus energías en la que consistirá, bajo este respecto, la salvación positivamente, escatológicamente y en la gloria. Al presente, sirviéndonos de la respuesta del geraseno endemoniado en el episodio evangélico, el hombre no es "uno" interiormente sino "legión". La gracia de Cristo, como esperanza, otra determinación de la presencia de la salvación en la historia, es la que únicamente, según la pretensión cristiana, puede operar en el hombre la reconciliación de todas sus fuerzas. La gracia de Cristo no lo hará sino a través de la acción del hombre, ciertamente. Pero, sin la gracia de Cristo, sin la esperanza cristiana, no hay posesión de sí mismo del hombre. Múltiples dinamismos de su personalidad se le escapan al hombre. La sexualidad, por ejemplo, es una fuerza que quizá todos los hombres en este estadio de la historia humana experimentan como ajena, como difícil de asi-

milar, igual que un quiste que se resiste a convertirse en cuerpo propio del hombre. Tarea del hombre es ir integrando la sexualidad en su persona; pero es realización, siempre sólo relativa mientras dura la historia, solamente como gracia. En este sentido Cristo salva también la sexualidad del hombre, es decir, por la gracia de Cristo es posible al hombre humanizar plenamente su sexualidad. Pero ésta es solamente un caso particular. Podrían señalarse otras tendencias que el hombre experimenta en sí mismo como ajenas que sólo en Cristo, mediante la fuerza de la esperanza, mediante la tensión de toda la persona del hombre hacia el futuro último, podrán reconciliarse entre sí y ser ellas mismas fuerza de porvenir.

El hombre, capaz de verse a sí mismo en el marco sin fronteras y en la hondura universal del ser y capaz por ello de entrar a la posesión de sí mismo, en un tercer momento, es capaz de darse, de entregarse a sí mismo en la acción y tal es el momento de la libertad. La libertad no es en sí misma la "indeterminatio ad agendum", la indiferencia en orden a hacer esto o lo otro, en orden a hacer o no hacer, sino que, siendo la indeterminación un momento previo, el acto de la libertad, su propio momento, es precisamente la superación de la indeterminación en la determinación, el vencimiento de la indiferencia en la diferenciación, es el acto de comprometerse a sí mismo en la acción, en la elección, es el acto de ponerse a sí mismo plenamente en acto. Y aun este acto de la determinación de sí mismo no surge de una vacía indeterminación, sino que al entregarnos no hacemos en el fondo otra cosa que escuchar la voz interior que nos reclama hacia más allá, voz que, en perspectiva alfa, en perspectiva protológica, no es sino el amor de Dios del que como de fuente primera que precede a todo y constituye creativamente todo impulsa a la par todo cuanto existe hacia su fin, hacia su destinación a Cristo y en Cristo a Dios, voz que, en perspectiva omega, en perspectiva escatológica, no es sino este mismo amor de Dios a los hombres en Cristo, este amor que reclama y seduce poderosamente todo cuanto existe hacia sí. Ser libre es pues ponerse al ritmo del amor primero o si se prefiere es dejarse seducir, arrastrar e impulsar hacia adelante por el amor último. Echando una mirada ahora hacia la situación histórica en que nos hallamos resalta también aquí la distancia que se abre entre ella y la situación final de la salvación escatológica, distancia que ésta va a colmar y va colmando a través de sus presencilizaciones en la gracia, concretamente ahora en el amor cristiano, entendido como gracia, si bien de tal manera gracia que no deja de ser acto del hombre, libertad humana, amor del hombre. La libertad humana se halla muy lejos de haber llegado a la medida de sí misma porque no puede darse más que en la medida de la conciencia y de la posesión de sí mismo del hombre. Porque el hombre no es plenamente consciente sino de mil maneras extraño a sí mismo y porque

consiguientemente no es dueño de sí mismo no puede darse a sí mismo totalmente, absolutamente. Su acto de la libertad no puede ser el acto en el que se pone el hombre totalmente a sí mismo en el acto, sino que siempre, mientras dura la historia, su entrega es solamente parcial y reservada. En la gracia de la salvación al presente, en el amor, virtud teologal, el hombre es liberado por Cristo, posibilitado y reclamado a una libertad más perfecta. Amado por Dios el hombre en Jesucristo es constituido en amante, es decir, en libre, hasta que finalmente a fuerza de ser amado y de querer ser amado resultará el hombre amantizado plenamente por el "Imán" de la historia que es Cristo, entendida la palabra "imán" desde su sentido etimológico francés de "aimant".

Hasta el presente no hemos hablado más que de la salvación del hombre en sí mismo, en tanto que individuo que llega a la medida plena de sí mismo, llegada que según la confesión cristiana no adviene más que por la salvación de Jesucristo. Pero al concepto mismo de la salvación del hombre en tanto que individuo le pertenece la comunión del hombre con el hombre y negativamente la superación de toda incomunicación entre los hombres. El hombre no puede considerarse salvo en Cristo si ha de serlo solitariamente. Ser salvo en soledad es contradecirse en los términos mismos de la expresión. Con todo, a diferencia del marxismo, la fe cristiana establece o mejor constata una necesaria diferenciación entre la salvación de la humanidad y la salvación del hombre como individuo dentro de la comunidad humana. Para el marxismo toda la destinación del hombre como individuo estaría cifrada en su contribución a que la comunidad humana un día, ojalá no muy lejano, llegue a su Estado ideal. El individuo de las generaciones pasadas y por supuesto el de la nuestra todavía no tienen otra salvación que su absorción en la comunidad humana del porvenir. Haber contribuido a la realización de la nueva Sociedad del hombre es todo lo que puede anhelar el hombre en tanto que individuo. Por su parte, el cristiano reconoce el contenido de verdad de la visión marxista pero le pide fraternalmente a éste que a su vez reconozca la necesaria diferenciación entre destinación individual y destinación de la comunidad humana. La aceptación de esta diferenciación facilita al hombre la aceptación de la esperanza cristiana en la resurrección universal al fin de la historia. Queda después entre el marxista y el cristiano una oposición irreductible que no halla resolución más que en la disolución del uno en el otro. Para el cristiano la historia de los hombres no será salvada y por tanto no es salvada al presente más que en cuanto que ha sido asumida en Cristo a Dios. La medida plena de la historia de los hombres no se da más que en su apertura a Dios la cual es colmada por la libre oferta de Dios en su autorrevelación escatológica en Cristo al hombre.

Refiriéndose a la salvación de la comunidad humana, la fe cristiana

proclama la comunión universal de amor de todos los hombres en Cristo. Y esta proclamación es exclusiva: sólo Cristo posibilita y realiza comunión humana en última instancia. Según el aspecto negativo de la salvación, sólo en Cristo y por Cristo es superado el desamor, es eliminada la desunión, la ruptura entre los hombres. ¿Será necesario pintar ahora, con negras tintas, la presente situación histórica del grupo humano en no importa qué latitud del mundo, desde el punto de vista en que los hombres se relacionan entre sí? ¿Habrà que hacer notar la indiferencia entre los hombres, esa indiferencia que según observadores muy perspicaces de la manera en que los hombres se aman se agazapa aun en lo que aparenta ser el amor más puro? ¿Habrà que hacer referencia a la incomunicación entre los hombres, imposible de superar acabadamente? Peor aún, ¿habrà que denunciar ahora toda suerte de explotación del hombre por el hombre, la cual, mientras dura, imposibilita comunión humana? La explotación económica a través de la cual el hombre singularmente o por grupos o estados y aun continentes busca tener más, poseer más, amontonar riquezas para sí, utilizando al efecto a sus semejantes... La explotación política por la que determinados hombres y grandes grupos humanos tratan de aumentar su poderío sobre otros hombres y otros grandes grupos humanos... La explotación sexual de la mujer en orden al placer del varón... La explotación cultural que mantiene en la ignorancia a tantos hombres mientras el grupo cultivado llega a refinamientos culturales cada vez más exquisitos...

Aun cuando el hombre se encamine por la ruta del amor, realizador de comunión entre los hombres, no llega el hombre por sí mismo más que relativamente a ésta.

También aquí, confesar la salvación del hombre en Jesucristo significa, bajo este aspecto negativo del concepto, que solamente en y por Cristo el hombre (pero el hombre) superará la indiferencia, la incomunicación, todo género de explotación y generalísimamente el desamor en sus múltiples manifestaciones.

La comunión universal de amor entre los hombres reconciliados y unidos en Cristo hasta el punto de ser una persona todos ellos en Cristo, único centro viviente en quien viven y son persona los hombres, no es tampoco sin presencializaciones en y a lo largo de nuestra historia.

Nombremos una solamente, la más perfecta y la mejor llamada a crear comunión entre los hombres mientras dura la historia: es la comunión de los cristianos en la Cena del Señor. La reunión de los cristianos para la Cena es en realidad, si bien en realidad de misterio, en realidad sacramental, la reunión escatológica de los hombres, aquella a la que están predestinados. Cristo, en quien últimamente es posible comunión humana, reclamado por los cristianos reunidos alrededor de la mesa, acude a la cita sin fallo y se hace presente a los hom-

bres y los hace presentes a Sí. Comunicados así los muchos hombres con el único Cristo, ellos resultan vinculados, unidos y comunicados entre sí hasta tal punto que esa comunión supera toda otra comunión humana y no puede menos de ejercer influencia sobre ésta reclamándola siempre a superarse a sí misma. La comunión eucarística, por irrelevante e inaparente y a veces estéril que parezca a quienes no son cristianos, contribuye en lo secreto más que cualquier otra manera de comunión a realizar la que todos los hombres añoran y está reservada para el final. La única condición requerida al efecto es que las asambleas periódicas, dominicales de los cristianos traten de ser lo que son. Se dejará sentir entonces su influjo en cualquier ámbito de la convivencia humana, incluida —y no en último lugar— la configuración política de la convivencia humana.

Al concepto de salvación del hombre le pertenece la comunión del hombre con el mundo de la naturaleza. El hombre no puede pensarse a sí mismo como salvo sin su mundo, sin su tierra. En realidad no puede pensarse a sí mismo absolutamente sino como ser en el mundo. El libro del *Génesis* habla claro tanto de la comunión paradisíaca del hombre con la naturaleza como también de la ruptura de relaciones que se establece entre ambos como consecuencia del pecado, ruptura del hombre con Dios, fuente de toda otra ruptura, igual que la comunión con Dios es fuente de toda otra comunión, también de la comunión del hombre con la naturaleza. Aquí la confesión cristiana es igual de nítida y audaz que anteriormente. No hay retorno a la amistad del hombre con la naturaleza más que por Cristo. Sólo en Cristo es superada la hostilidad todavía vigente —¡por cuánto tiempo aún!— entre hombre y naturaleza. No se señala concurrencia alguna de principio entre Cristo y la ciencia y la aplicación de la ciencia que es la técnica. Lo mismo que no hay concurrencia de oposición entre gracia de Cristo y libertad del hombre, sino que aquélla es creadora de libertad y de plenitud de libertad, tampoco aquí hay oposición alguna entre Cristo, fundador y consumidor de la comunión doméstica entre el hombre y la naturaleza, por una parte, y ciencia y técnica por otra.

Mostrar la vinculación entre ambos supera de nuevo los límites de las posibilidades del ponente. Por ser Cristo el Hijo y como tal el Señor de los últimos tiempos El es no sólo aquel hacia quien todo se dirige sino también aquel por quien todo es. El es el Mediador de la creación. Como quien es el consumidor absoluto de la creación y porque ésta no se tiene ya a sí misma en totalidad al principio de sí misma sino que como totalidad no es ella misma más que al fin, Cristo es poderosamente desde el Fin aquel por quien todas las cosas son lo que son. En la perspectiva escatológica judeocristiana —y tal es la fe, interpretación escatológica del mundo— la verdad de las cosas no se halla en lo que las cosas son en un determinado momento sino que

la verdad de las cosas se halla en su futuro. Una cosa es lo que será. Ahora bien, Cristo es el determinador absoluto del fin, es el juez de vivos y muertos, aquel en quien se decide la suerte última de cuanto existe, el dador de futuro último para cada cosa.

La relación que Cristo mantiene con el mundo es la relación del Hijo, una relación filial, es decir, la relación del Hijo frente a la herencia recibida del Padre. Semejante relación no puede ser sino familiar. Y así es como están llamados a tratar con la naturaleza los hombres, que están llamados a ser Hijos del Padre en el único Hijo y lo son ya por la efusión del Espíritu de la filiación. En el Hijo tienen los hombres la posibilidad de tratar a su mundo con la familiaridad con que en general un hijo recibe el legado, la herencia del Padre. Con familiaridad; pero también con responsabilidad. Con responsabilidad y familiaridad filiales es como el cristiano se lanza a su quehacer científico y técnico. En aquéllas puede escapar él al orgullo pagado de sí mismo con que el que no es cristiano se cree soberano absoluto de la naturaleza y no la trata familiarmente como el cristiano está llamado a hacerlo. Sólo en Cristo es superada en última instancia la hostilidad, la enemistad del hombre con la naturaleza y de ésta contra él. Así es Cristo también aquel en quien el hombre y la naturaleza se reconcilian y de enemigos vienen a ser buenos amigos.

Hemos de referirnos todavía, últimamente pero primeramente, a la comunión del hombre con Dios en la que radicalmente consiste la salvación de Dios para el hombre. Sólo en comunión con Dios y sólo por ésta llega el hombre a la comunión consigo mismo, a la comunión con su hermano el hombre, a la comunión con la naturaleza. Sólo en la comunión con Dios llega el hombre a su salvación, a su destinación cumplida. Ahora bien, positivamente, sólo en Cristo tenemos acceso abierto a Dios, negativamente, sólo en Cristo tenemos superación de nuestra ruptura con El, de nuestro pecado. Sólo El es reconciliación nuestra con Dios. Por todo lo que es, por todo lo que hace y por todo lo que padece nos reconcilia Cristo a nosotros los hombres con el Padre. Tal es la gracia de Cristo que nos merece el amor del Padre que funda en nosotros la comunión del Espíritu Santo.

Mi única conclusión práctica, pero generalísima, se hallaría al signo del "integralismo". Por integralismo entendería la aspiración a una predicación de Cristo en la que siempre se tienen presentes todos los elementos esenciales, buscando a la par la coherencia de los mismos entre sí.

Prediquemos al hombre Jesús, irrupción escatológica de Dios en la historia, y como tal, aparición del hombre nuevo, o mejor, novísimo. Prediquemos a Jesús en la realidad de su misterio, y como tal, en su significación universal. Prediquemos al Jesús de la historia que como tal es el Cristo de nuestra fe.

Anunciamos a Jesucristo futuro absoluto de la historia que como tal es presente a nosotros y contemporáneo nuestro. Anunciamos a Cristo distinto de la Iglesia que como tal la tiene inseparablemente en Sí y consigo. Anunciamos la salvación escatológica que como tal es la salvación histórica del hombre en Jesucristo.

Proclamemos la salvación, gracia de Cristo, que como tal es la salvación, libertad del hombre. Proclamemos la salvación de la persona individual por Jesucristo en la comunidad humana que como tal es la salvación de la comunidad de los hombres en Cristo. Proclamemos el cumplimiento de la destinación humana que como tal es la superación de toda situación histórica del hombre en Jesucristo.

Confesemos la posibilidad de conciencia plena que como tal es progresiva abolición de la alienación del hombre en la fe en Jesucristo. Confesemos la posibilidad de unificación interior que como tal es eliminación de la desintegración interior del hombre en virtud de la esperanza en Jesucristo. Confesemos la posibilidad de libertad plena para el hombre que como tal es la muerte del desamor humano en el amor de Jesucristo.

Afirmemos la comunión que como tal es la destrucción de toda ruptura, de toda injusticia entre los hombres en Jesucristo. Afirmemos la amistad que como tal es la superación de las hostilidades entre el hombre y la naturaleza en Jesucristo. Afirmemos la reconciliación que como tal es la superación de la ruptura de relaciones entre los hombres y Dios en Jesucristo.

RAMÓN BILBAO

DIOS Y LOS VALORES HUMANOS

Voy a tratar de mostrar la presencia de Dios en la experiencia del valor humano. Partiré de una experiencia de relación interpersonal por parecerme que la relación interpersonal es un lugar privilegiado tanto para la aparición de lo humano como para la revelación de lo divino. Además tengo otra razón para elegir este punto de partida: en el estudio sobre la imagen de Dios, los valores humanos estimados como más importantes (familia, trabajo, amor entre hombre y mujer, amor al prójimo) implican esencialmente relaciones interpersonales.

Entiendo por relación interpersonal la que se da entre personas, sean humanas o divinas. A lo personal lo entiendo como algo común a lo humano y a lo divino. En qué consiste esta comunidad de lo humano y lo divino en lo personal trataré de mostrarlo a medida que avance en mi exposición. Por ahora me basta decir que el hecho de ser persona, humana o divina, es un misterio que adquiere luminosidad en toda comparación, o mejor en todo encuentro, de lo humano con lo divino.

Pero quiero notar especialmente que, aunque a lo personal lo entienda como algo común a lo humano y a lo divino, sin embargo cuando digo que la relación interpersonal es lugar privilegiado para la aparición de lo humano y la revelación de lo divino me quiero referir exclusivamente a la relación que se da entre personas humanas, entre hombres.

Digo que el valor humano aparece especialmente en la relación interpersonal, porque la medida más adecuada y más perceptible para valorar a un hombre es otro hombre. Pero además, y esto trataré de mostrarlo también a lo largo de este trabajo, porque lo humano en cuanto propiamente humano se realiza en el encuentro entre hombres. Más aún, a estos encuentros sólo los considero verdaderos encuentros en cuanto que se sitúan en un encuadre y en un dinamismo común a otros hombres y a otros encuentros; o sea en cuanto que se sitúan en una historia. Por eso a estos encuentros les daré el nombre de situaciones, para hacer notar que no se agotan en sí mismos, sino que se sitúan en un ámbito y en un movimiento más genérico.

Esta realidad de lo que vale como propiamente humano y que se realiza en una situación de encuentro con otros hombres es lo que yo llamo lo personal.

Lo personal, entonces, en este trabajo aparecerá, por un lado, como

algo común a lo humano y a lo divino y, por otro, como lo que valora y realiza lo propiamente humano.

Dije además que la relación interpersonal no sólo es lugar privilegiado para la aparición de lo humano sino también para la revelación de lo divino. Fundo esta última afirmación simplemente en una apreciación histórica, hecha desde mi opción de fe cristiana. Estimo que en la historia bíblica toda revelación, aun la cósmica culmina en una situación de relación interpersonal. Ambos relatos de la creación, por ejemplo, culminan en el encuentro entre Adán y Eva. Todo el proceso de la alianza se ubica en un contexto de relaciones interpersonales. Los prólogos históricos y el marco de las conmemoraciones litúrgicas expresan claramente el ámbito de relación interhumana en el que se desarrolla la revelación. Igualmente en el Nuevo Testamento, el Señor reafirma expresamente esa situación de privilegio de lo interpersonal: "donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, yo estoy presente en medio de ellos" (*Mt.*, 18, 20); y esta situación queda manifestada formalmente en el hecho de la Iglesia. La liturgia expresa muy bien este hecho cuando exige que todo signo sacramental se constituya en relación de personas.

En este punto todavía quiero agregar algo más. La revelación de Dios, tanto en su realización histórica, como en su expresión por el signo litúrgico aparece como salvadora. O sea, como liberando al hombre de una situación angustiada. En último término liberándolo de una situación que destruye al hombre como hombre, en cuanto que lo libera de la muerte y del pecado.

Lo divino, entonces aparece como liberador, pero al mismo tiempo aparece también como esencialmente personal, ya que libera a lo humano en cuanto humano. Y como dije más arriba, a toda realidad que aparece como valorando o realizando lo propiamente humano la llamo personal.

Por esto considero a lo personal como algo común a lo humano y a lo divino; porque lo humano en cuanto humano aparece como personal y lo divino en cuanto liberador también aparece como personal.

El signo de distinción entre lo humano y lo divino será, por ahora, que en lo humano lo personal llega a momentos límites, de angustia, en los que es amenazado con la destrucción. Lo personal divino, en cambio, aparece como liberando de estas situaciones límites y por esto mismo promoviendo y realizando lo humano según su propio dinamismo humano, por un lado, pero al mismo tiempo llevándolo más allá de sus propias posibilidades humanas.

De este modo este trabajo consistirá en una descripción en la que aparecerán unidas, a propósito de una relación interpersonal, una experiencia de lo humano y una experiencia de lo divino. El vínculo de unión entre ambas será lo personal.

Usaré como recurso para mostrar esta unión lo que tradicionalmente se conoce en teología como argumento de conveniencia. Entendiéndolo en su sentido más pleno.

Y creo darle a este argumento de conveniencia su sentido más pleno cuando me refiero a una conveniencia que se funda, de parte de lo humano en el hecho que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios y, de parte de Dios en el hecho de la encarnación. Esta mutua conveniencia, de parte del hombre hacia Dios y de parte de Dios hacia el hombre, y el modo como ella se realiza en la historia, constituyen lo más radical del argumento de conveniencia tal como yo lo entiendo en este trabajo.

Este modo de entender el argumento de conveniencia me permite dar una previa caracterización, a modo de hipótesis de trabajo, de los tres elementos fundamentales que voy a manejar en esta descripción: lo personal; el momento límite, en lo humano y el momento liberador, en lo divino.

De la caracterización bíblica del hombre como imagen de Dios tomo los datos que me permiten esbozar lo que entiendo por personal y del hecho de la encarnación los que se refieren al momento límite y al momento liberador.

Según el *Génesis* (1, 26 y 27), el hombre es imagen de Dios por ser señor de la creación y por ser varón y mujer, revelando este último hecho su capacidad social. Apoyo mi interpretación en la dada por el número 12 de la *Gaudium et spes*. De este número 12 y del número 17 del mismo documento surge una tercera nota que quiero agregar: la libertad.

Lo personal entonces estaría caracterizado por tres notas: la libertad, el señorío sobre las cosas creadas y la sociabilidad.

Así como el hecho del hombre creado a imagen de Dios me permite dar un esbozo previo de lo que entiendo por lo personal, del mismo modo el hecho de la encarnación me permite caracterizar lo que entiendo por momento límite en lo humano y por momento liberador en lo divino.

En la encarnación, el límite de lo humano se expresa en la muerte. Muerte cuyos datos visibles son, en primer lugar un juicio, que expresa la vigencia de una ley; en segundo lugar, la destrucción de un cuerpo, o sea la destrucción de toda apariencia humana y, en tercer lugar, la soledad, el abandono de parte de los otros hombres y aun de Dios. La liberación divina se expresa en una resurrección cuyas apariencias son justamente la superación de todo juicio legal; la glorificación de la apariencia humana y la universalización de la unión con los otros hombres.

A todas estas características las delinearé como hipótesis metódicas de trabajo que deberán cobrar valor de realidad en la medida que

su aplicación haga aparecer la dimensión humana y la dimensión divina en la descripción que haré de una relación interpersonal.

Por esta razón voy a tomar un caso concreto para que aparezca más claramente el método de la conveniencia en su misma aplicación.

Voy a proceder haciendo notar, primero, la situación humana en cuanto que llega a un momento límite. En segundo lugar, trataré de expresar la conveniencia con una situación de revelación divina, de modo que se manifieste en la situación humana el momento de liberación. Por último, intentaré mostrar la dimensión personalizante. Aquí, en esta última parte, aparecerá la intrínseca unión entre el valor humano y la presencia salvadora de Dios. El mostrar más claramente la dimensión personal me permitirá además, despegarme del ejemplo concreto y generalizar mis afirmaciones a toda situación de relación interpersonal.

En un agregado final, y para que se manifieste mejor el valor universal del método aplicado, haré algunas alusiones a la situación política de los argentinos.

La relación interpersonal que voy a analizar es entre un muchacho y un cura que lo confiesa. Elijo una situación pastoral porque me parece la más afín con la temática de la encuesta y esto posibilita eventuales relaciones con ella. Además, porque actualmente lo pastoral es el sitio donde me ocurre a mí con más patencia la relación interpersonal. Pero, sobre todo, porque en lo pastoral aparece con claridad el valor religioso y me parece que éste es el valor humano más sensible a la presencia de Dios; porque en lo religioso esta presencia puede alcanzar su mayor manifestación o su mayor ocultamiento, su mayor falseamiento.

Como ya dije divido mi exposición en cuatro partes: primero, la situación humana en cuanto que llega a un momento límite; segundo, el momento de liberación a partir de una conveniencia con la revelación divina; tercero, una generalización a toda relación interpersonal y cuarto, una alusión a la situación política argentina.

Primero. Descripción de la situación humana en cuanto que llega a un momento límite:

Es un muchacho de 18 años. Cursa el cuarto año de bachillerato. Comienza diciendo que está muy alejado de Dios. Que en realidad no sabe para qué vino. No puede confesarse. Ya otro sacerdote le dijo que no podía darle la absolución, que está excomulgado. —Estás muy afligido —le dice el cura. —Sí —contesta el muchacho—; yo no quiero separarme de Dios pero no tengo para dónde agarrar. —Te sentís en una encrucijada —le contesta el cura.

Y el diálogo sigue, pero a medida que el cura puede ir comprendiendo los sentimientos del muchacho, éste puede expresarse. Hace ocho meses se enamoró de una chica. Creía haber descubierto el

amor y se dejó llevar por él. La chica ahora está embarazada. El la quiere a ella, pero no se le había ocurrido tener un hijo. No lo querían, no lo esperaban. No lo pueden tener. El no se siente hombre como para tener un hijo. No lo quiere al hijo. No quiere ser hombre todavía. Además, los padres de ella ya han hablado a un médico para hacerla abortar. El padre de él le ha dicho que los deje hacer, que no se meta.

Pero él no quiere separarse de Dios, no quiere estar excomulgado.

Está en una encrucijada. Por un lado, su novia tiene que abortar. Pero, por otro lado, si aborta, él queda separado de Dios.

Se siente en una trampa. El buscaba el amor, para él, Dios y amor eran la misma cosa; pero por dejarse llevar por el amor, ahora está lejos de Dios. La sociedad y la misma Iglesia lo habían alentado a seguir el amor. Y ahora, a la primera equivocación, la sociedad y la Iglesia le caen encima. La sociedad quiere el aborto, la Iglesia lo excomulga.

Se siente solo. Le cuesta hablar con su novia. No puede hablar con su padre. Se siente separado de la Iglesia. No puede rezar. Se siente incapaz de amar, porque él mismo, casi sin darse cuenta ha arruinado el amor que había comenzado.

Se siente incapaz de ser hombre.

Sin embargo, él querría ser hombre, él querría querer a su hijo. Cuando llega a este punto llora. El llanto que para él es señal de que no es hombre, en realidad es señal de que empieza a ser hombre, porque es señal de que reconoce profundamente su propia realidad, que es una realidad angustiada frente a la sociedad y frente a la ley de la excomunión. Está en una trampa. Está solo. No puede realizarse como hombre.

Esta situación de haber caído en la trampa de la ley, de no poder ser hombre y de estar solo, es lo que yo llamo momento límite y sus características coinciden fundamentalmente con las condiciones de juicio, de destrucción de toda apariencia humana y de abandono que se hicieron presentes en un momento culmen de la encarnación.

Estas tres condiciones atentan radicalmente contra las tres notas características de la persona, del hombre a imagen de Dios. La trampa de la ley atenta contra la libertad; la incapacidad de enfrentar la realidad, la incapacidad de ser hombre atenta contra el señorío; la soledad atenta contra la sociabilidad.

Y estas condiciones radicalmente contrarias a la persona humana, tal como la entiendo en este trabajo, trascienden las circunstancias del caso concreto para ubicarse en lo medular de lo humano. Porque todo valor humano, en cuanto humano, está marcado por la limitación. Primero, siempre aparece sometido a alguna ley. Segundo, todo valor humano contiene elementos que lo hacen vulnerable en cuanto hu-

mano y que en cualquier momento pueden provocar su destrucción o hacerlo aparecer como ridículo. Tercero, todo valor humano está expuesto al abandono, al desconocimiento o a la incomprensión de los otros hombres.

El momento límite no aparece porque yo para esta descripción haya buscado un caso límite, sino que el momento límite aparece siempre que se profundiza en una situación humana.

También quiero notar que el momento límite, aunque por un lado atenta contra lo humano, por otro lado es allí, en ese momento, donde lo humano aparece en toda su profundidad y se realiza con todo su valor. El muchacho en el momento del llanto empezó a aparecer como hombre.

Segundo. Liberación a partir de una conveniencia con la revelación divina.

Ahora voy a tratar de mostrar en esta situación humana una dimensión de salvación a partir de una conveniencia con el hecho revelado.

Como dije al comienzo, doy por supuesta la existencia de la conveniencia entre cualquier situación humana y cualquier momento de la revelación, a partir de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios y del hecho de la encarnación. Sin embargo, para que aparezca claramente dicha conveniencia, voy a valerme del parecido. Voy a buscar situaciones bíblicas parecidas a la vivida por el muchacho. El parecido no es la conveniencia, pero supuesta la conveniencia es signo manifestativo de ella.

El recurso al parecido, usado con tanta frecuencia por los santos padres que a veces nos resulta ingenuo, tiene un fundamento muy hondo. El parecido entre las situaciones humanas y la revelación divina, se basa en el hecho de que la creación del hombre ha sido hecha por vía de imagen y que la encarnación ha sido hecha por vía de filiación.

Dios, por una parte, es prototipo y por otra es padre del hombre. El parecido nos viene por vía de reflejo y sobre todo por herencia.

El parecido no hace sólo referencia a algo meramente extrínseco, sino a algo intrínseco y necesario. El hecho de que Dios haya decidido hacerse hombre a partir del mismo gesto por el que se constituye como padre, hace que necesariamente toda situación de paternidad en Dios tenga una redundancia en toda situación humana en cuanto humana.

Y viceversa, el hecho de que la unión entre lo humano y lo divino haya sido puesta, en la encarnación, en la unidad de una persona, hace que toda situación que exprese o favorezca la unificación de una persona esté expresando y favoreciendo a su vez la unión entre lo humano y lo divino.

Al parecido lo veo entonces como consecuencia de una encarnación que implica, por un lado una paternidad y por otro una unidad personal.

A mí se me ocurren dos episodios de la historia bíblica, parecidos al caso concreto del muchacho que se confesaba.

El primero. En el capítulo 22 del *Génesis*, un hombre, Abraham, se encuentra ante el trance de matar o no matar a su hijo, y decide matarlo porque interpreta que Dios así se lo pide.

El segundo. En el capítulo 1º de San Mateo, José se encuentra en el trance de recibir o no recibir a un hijo, que él no se esperaba, y decide recibirlo porque interpreta que Dios así se lo pide.

Hay un parecido, matar o no matar; recibir o no recibir al hijo.

Hay soluciones contrarias: en el caso de Abraham, matarlo; en el de José, recibirlo.

Al parecido más externo, el trance de matar o no matar, de recibir o no recibir un hijo, se agrega un parecido más profundo con el caso del muchacho. En los casos bíblicos, igual que en el caso de la confesión, se da una situación en que las fuerzas humanas llegan a un límite.

Hay una situación de ley, que en el caso de Abraham podrían ser los prejuicios religiosos de su sociedad que lo llevan a pensar en la necesidad de sacrificar su primogénito, y en el caso de José se expresa en la ley de apedrear a la adúltera. Hay una imposibilidad de seguir llevando adelante el propio proyecto humano; ser padre de un gran pueblo para Abraham; su matrimonio con una mujer virgen, para José. Hay una situación de soledad en el trance por el que pasa cada uno.

Pero esta comparación aporta elementos salvadores para el caso del muchacho.

El recurso a dos situaciones con soluciones aparentemente contrarias, en Abraham matar el hijo, en José recibirlo, implica un primer elemento de salvación.

El muchacho de mi ejemplo, se sentía en una trampa sin salida. El hecho de ponerlo ante dos posibilidades completamente distintas es empezar a ponerlo en un ámbito de libertad. Este ámbito de libertad es importante para que el muchacho se anime a empezar a buscar la verdad, a empezar a buscar qué es lo que debe hacer, cuál es la voluntad de Dios en su caso. El juego de posibilidades diversas es signo de libertad.

Este recurso de traer textos bíblicos con soluciones aparentemente contradictorias fue muy usado por San Agustín. La sensación de libertad consecuente no es fruto simplemente de un juego ingenioso de contraposición de pasajes bíblicos. El juego de contraposiciones es signo de una realidad de libertad presente en la historia bíblica. Justamente

ese juego sólo es posible por la gran variedad de situaciones humanas que se da en la Biblia. Y esta variedad de situaciones responde a que el verdadero Dios respeta la libertad del hombre y entra en su juego; que no es un juego derecho, siempre igual, sino variado, con líneas torcidas.

Y dije el “verdadero” Dios, porque en el caso del muchacho, él no podía rezar, no podía enfrentarse con Dios, porque para él Dios era igual a Ley de excomunión. Pero el verdadero Dios no es una ley, sino una persona. El juego de situaciones variadas es signo de que detrás de la ley hay una persona que ablanda el accionar mecánico de la ley.

De hecho, en los textos citados, hay un Dios que está por encima del mandamiento de no matar, o de la ley de ofrendar al primogénito, o de la ley de apedrear a la adúltera. En último término Dios podría pedirle al muchacho, por encima de la ley, que aborte o que reciba a su hijo. Esta mera posibilidad indica que más allá de la ley está Dios y que, aunque su pedido pudiese coincidir con el enunciado de la ley, es muy distinto un pedido que un mandato legal, porque la ley para transformarse en pedido necesita ser interpretada y aplicada.

Del mismo modo puedo decir que detrás de la ley de excomunión está la persona de la Iglesia y detrás de los prejuicios sociales está la persona de la sociedad. Y en último término puedo decir que la persona de la Iglesia y la persona de la sociedad en cuanto personas, pueden pedirle al muchacho algo que vaya por encima de sus mismas expresiones legales.

Ahora me interesa poner en relieve otro elemento liberador que aparece de la comparación con los textos bíblicos.

A Abraham se le dice: “en tu descendencia serán benditas todas las naciones porque has obedecido” (*Gén.*, 22, 18); a José “y el salvará a su pueblo de sus pecados” (*Mt.*, 1, 21). Y agrego otro hecho bíblico parecido, o mejor dicho el hecho bíblico parecido: Dios Padre que acepta la muerte de Jesucristo, por una ley del pueblo judío y por una ley del pueblo romano; y de la cual muerte se dice: “conviene que uno muera por el pueblo” (*Juan*, 11, 50).

Las situaciones límites en que se encontraron Abraham, José y Jesucristo tenían un sentido: la salvación de las naciones, del pueblo. La salvación de la misma sociedad de parte de la cual venía la ley que condenaba. La decisión que toman Abraham, José y Dios Padre en cada caso, acerca de la muerte o el nacimiento del hijo tiene un sentido salvador. Y ellos mismos, Abraham, José y Jesucristo, tienen una función salvadora frente al pueblo regido por la ley.

En virtud de la conveniencia, puedo atreverme a decir que el muchacho de mi ejemplo está en una ocasión, en un kayrós, de poder asu-

mir una función salvadora. En último término está en ocasión de poder ser hombre.

El no quería ser hombre, porque en ese momento para él ser hombre era igual a ser reo, reo de la ley de excomunión, o reo de los prejuicios de la sociedad en que vive. Enfrentar su responsabilidad de hombre significaba aceptar una condenación. El, frente a la sociedad civil o frente a la Iglesia no tenía otra cosa que hacer, sino aceptar su culpa.

Pero la Escritura indica una conveniencia, según la cual, el hombre reo, el hombre marginado de la sociedad por la ley, además de ser reo, está en ocasión de poder asumir una función salvadora frente a la sociedad.

El muchacho, para poder buscar la verdad, no sólo necesitaba sentirse libre, necesitaba también sentirse cumpliendo una función, un rol.

Así como convenía que detrás de la ley hubiese una persona, también conviene que detrás del reo haya una persona. El reo, en cuanto persona, tiene una función, un rol, una misión salvadora que cumplir. En nuestro caso, el muchacho, detrás de sí mismo como reo, debía descubrirse a sí mismo como persona.

Este sentimiento es importante para encontrar una solución, porque pone en actitud activa y excita la imaginación para buscar salidas concretas no previstas en la ley. Por ejemplo, en el caso de Abraham, tomar el carnero para el sacrificio; en el de José, dimitir a María en secreto; en Jesucristo, buscar la manera de que no encarcelen a los discípulos.

Hay un tercer elemento de salvación que quiero notar. En los tres casos bíblicos, en los momentos de mayor angustia y soledad, Abraham, José y Jesucristo son acompañados por un ángel que los consuela y, en el caso de Abraham y José, les inspira la solución concreta que deben tomar (*Gén.*, 22, 11 ss.; *Mt.*, 1, 20 ss.; *Lc.*, 22, 43, respectivamente).

En el caso que presenté, el muchacho necesitaba compañía que lo consuele y que le inspire. Justamente por eso se acercó al confesionario, aun pensando que no podría confesarse y que en su situación no valía la pena hacerlo. Pensaba que no valía la pena, porque él todavía no reconocía su soledad, no quería reconocerla. Y no quería reconocerla porque para él la soledad era igual a condenación. Se sentía condenado por la Iglesia, por el cura anterior, por la sociedad, por su hijo, por su novia, por su padre. Por eso no podía hablar con ellos.

La realidad bíblica revela que la soledad del marginado por la ley, no sólo es condenación sino que también es ocasión, *kayrós*, para una compañía nueva y misteriosa. Detrás de la soledad hay una presencia espiritual que consuela e inspira. Recién ante esa presencia la soledad se revela como verdadera soledad.

El muchacho recién reconoce que está solo cuando se siente acompañado por el sacerdote.

Así como detrás de la ley estaba la persona de Dios, de la Iglesia y de la sociedad; y detrás de él como reo estaba su misma persona; del mismo modo detrás de su soledad está la persona del sacerdote.

Justamente al descubrir al sacerdote como persona, empieza a reconocer su soledad. Porque al sentir al sacerdote como persona, empieza a reconocer la persona de su novia, de su hijo, de su padre, de Dios... y empieza a sentir la necesidad de su compañía.

El se sentía incapaz de amar. No podía amar porque no quería pasar por el dolor de su soledad. El sentir a los otros como personas le hace sentir su soledad, pero al mismo tiempo le da capacidad para amarlos, para buscar su compañía.

El amor inspira. El muchacho no sólo necesitaba sentirse libre, no sólo necesitaba sentirse con una función que cumplir, necesitaba también inspiración para buscar salidas concretas. El amor a su hijo, a su novia, a su padre, a la sociedad, a Dios, es el que le va a dar fuerza e imaginación para poder cumplir con su rol de salvador.

Hasta aquí he tratado de mostrar una dimensión de salvación existente en la situación del muchacho confesado, a partir de una conveniencia con el hecho bíblico.

Visualicé esta salvación en tres elementos:

1. Una libertad, que va más allá de toda ley e incluso de toda posibilidad humana, porque se basa en la existencia de personas y de un Dios que está por encima de toda ley.
2. Un rol salvador, que va más allá de toda desorientación e incluso de toda posibilidad meramente humana, porque tiene su origen y su modelo de identificación en el Dios encarnado.
3. La existencia de una compañía misteriosa, espiritual e inspiradora que trasciende la soledad humana.

Estos tres elementos, en cuanto salvadores, van más allá del límite humano. Pero además son personalizantes, en cuanto que se ubican en los dinamismos fundamentales de la persona humana: la libertad; el señorío sobre lo creado, al cual corresponde el rol salvador y la sociabilidad.

Ahora quisiera mostrar más expresamente cómo entiendo que esa dimensión de salvación trascendente y personalizante está implícita en toda relación interpersonal. Al mismo tiempo trataré de ser más preciso en lo que se refiere a la presencia de esa dimensión trascendente.

Tercero. Generalización a toda relación interpersonal.

A partir del ejemplo presentado voy a distinguir tres circunstancias, una circunstancia de ley, una circunstancia de doctrina y una circunstancia de carisma.

1. Circunstancia de ley. En un primer momento, para el muchacho, la presencia del cura fue signo de ley de excomunión, por eso dijo de entrada que en realidad no valía la pena hablar, que él ya estaba excomulgado. La actitud comprensiva del cura, el hecho de que no le contestara con el texto de la ley, sino que interpretara sus sentimientos, hizo que el muchacho pudiera expresarse. La actitud de acogida, adoptada por el cura, fue fundamental para ablandar la dureza de la ley.

En toda relación entre personas hay una situación de ley. La presencia de otro instituye de por sí una situación social y toda situación social implica leyes que de alguna manera limitan la propia libertad. Más todavía, el otro mismo, en la medida que su presencia sea mera presencia, se convierte en una encarnación de la ley. Porque la sola presencia sin otro gesto que la matice implica una imposición y esto hace que se la identifique con la ley.

La actitud del que acoge, del que escucha, abre el ámbito cerrado de la ley y reubica en una nueva libertad que implica a la ley pero que a la vez la rebasa.

La ley sola no es comprensiva. Ni siquiera puede explicar, por sí sola, lo que ella misma enuncia. En el ejemplo, el muchacho necesitó la actitud comprensiva del cura para poder reconocerse como pecador y poder llorar.

Es que la ley no puede explicar la realidad de una persona. La realidad de una persona sólo tiene su explicación en otra o en otras personas. La realidad de una persona, en último término sólo se explica desde un padre y una madre.

En este sentido toda actitud verdaderamente comprensiva es signo de una situación de paternidad, e implica una dialéctica Ley-Misericordia.

Pero yo quiero afirmar algo más. Toda actitud comprensiva entre personas no sólo es signo de una situación de paternidad, sino que es una actualización, una epifanía, de la paternidad de Dios. En el ejemplo, el muchacho en la medida que se sentía comprendido por el cura iba sintiendo cada vez más a Dios como padre. Y esto no es una mera transferencia psicológica. Detrás de esta transferencia psicológica hay una realidad de fe a la que ya hice alusión cuando hablé de la conveniencia y del parecido, pero ahora quiero explicitar más en uno de sus aspectos.

La realidad de fe es ésta. En la comunidad Trinitaria, Dios, en cuanto Padre, constituye a su hijo como persona. En la Trinidad, el Hijo es persona porque Dios es Padre, ya que la persona del Hijo es su misma relación de Hijo.

Pero también desde esa misma actitud de padre, Dios gratuitamente constituye al Hijo como Hombre. Al menos éste es el sentir de los padres, que unen intrínsecamente el hecho de la encarnación con el de

la filiación divina. Así también parece entenderlo el Concilio Vaticano II, en la *Lumen gentium* y sobre todo en el decreto *Ad gentes*, que enraiza toda la historia de la salvación en las mismas procesiones trinitarias.

Según esta manera de entender la encarnación podemos decir que, por designio gratuito de Dios, Cristo es hombre porque Dios es Padre. O también que Cristo en cuanto hombre es el Hijo de Dios.

Para más claridad trataré de justificar mejor esta última afirmación. Lo más propio del hombre, en cuanto hombre, es ser persona. Porque el hombre se realiza como hombre en la medida que se realiza como persona. Pero la persona de Cristo en cuanto hombre es la misma persona divina. Lo más esencial de Cristo como hombre, lo personal, proviene del gesto paterno por el cual Dios Padre lo engendra como Hijo. O sea, que Cristo en cuanto a lo más esencial que tiene de hombre es el Hijo de Dios. Por eso decía que Cristo en cuanto que es hombre es el Hijo de Dios. Porque en cuanto hombre, es persona humana, y en cuanto persona es el Hijo de Dios. Y en este sentido dije al principio de este trabajo que lo personal aparece como algo común a lo humano y a lo divino.

En este punto todavía necesito decir algo más. En Cristo, la naturaleza humana en su dimensión esencial, lo personal, dice ser Hijo de Dios, según ya he explicado. Pero una naturaleza no puede ser tocada en algo esencial y permanecer ella misma, si esto en lo que es tocada no pasa a pertenecerle. Con esto quiero decir que, a partir del hecho de la encarnación, la naturaleza humana en cuanto tal está afectada de filiación divina. Si esto no fuera así, o Cristo no sería verdadero hombre o los hombres no seríamos verdaderas personas.

Pero si Cristo es verdadero hombre y los hombres somos verdaderas personas entonces en donde se dé una persona humana se da una situación de paternidad divina. Y si una persona humana no se comprende sino desde una situación de paternidad esta paternidad es también la de Dios.

De este modo, en toda relación interpersonal que se realice en la dialéctica Ley-Misericordia, o sea en toda relación interpersonal en que la persona sea acogida y comprendida, podemos reconocer el llamado de Dios Padre y su actitud expectante.

En toda relación interpersonal verdadera se reactualiza el hecho de que cada persona es llamada y a su vez es capacitada para expresarse. Y esto incluye el llamado de Dios y la capacidad que este llamado nos da para invocarlo.

O sea que en toda relación interpersonal la persona puede ir descubriendo su vocación e ir revelando su vocación a otros.

En este sentido dije al principio que la relación interpersonal es lugar de revelación de lo humano y lo divino. El muchacho, en el

ejemplo, a medida que podía expresarse se iba dando cuenta de su situación angustiosa de hombre y a la vez se iba haciendo capaz de escuchar la novedad salvadora de que como hombre era hijo de Dios.

Toda expresión auténtica ante otro ya es un comienzo de oración. Y esta oración en la medida que sea auténtica le revela al hombre su ser de hombre en toda su dignidad y su pobreza y lo ubica en situación de recibir la revelación.

Ley-Misericordia son momentos en que se expresa lo paterno, en cuanto que lo paterno implica la imposición de un llamado y la expectativa ante la respuesta al llamado. Ley-Misericordia, llamado-expectativa, son modos de expresar que la comunicación de vida que se da en una verdadera paternidad es una comunicación en plena libertad.

Justamente en esta situación de paternidad que aparece en la relación interpersonal, consiste la libertad, que al principio anuncié como una de las tres características constitutivas de lo personal.

La libertad de la persona humana parte de un reconocimiento profundo de su procedencia como hijo y consiste en esa capacidad de escuchar en el llamado de los otros la propia vocación y de expresarse proporcionando vocación a los otros.

Recurriendo al dogma trinitario me atrevo a precisar algunos matices de lo que entiendo por libertad. El reconocimiento de su procedencia como hijo, es la experiencia de una subsistencia que tiene un modo propio, el filial. Nuestra libertad es una subsistencia que tiene ese modo filial. Además, esta subsistencia es totalmente relativa porque se descubre con referencia al llamado de un padre y se expresa dirigiéndose al Padre y a otros a quienes llama y por quienes se siente llamado.

2. Circunstancia de doctrina. El llamado que se escucha en toda situación de libertad provee de una vocación. Pero la vocación no aparece con sólo escuchar el llamado, la vocación aparece cuando se responde al llamado y se entabla el diálogo. Porque el llamado, en cuanto que lleva implícita una dimensión de imposición, de ley, necesita ser interpretado. El diálogo, posibilitado por la actitud de acogida, es un momento necesario para interpretar el llamado.

En el ejemplo, el momento del diálogo estuvo representado por el recurso a la doctrina bíblica y por el juego de las diversas posibilidades.

La doctrina es necesaria para interpretar la ley, pero así como la ley tiene el peligro de endurecerse en un enunciado, del mismo modo la doctrina tiene el peligro de endurecerse en un sistema. La doctrina necesita del juego de posibilidades, del intercambio de opiniones para ablandarse.

En este intercambio de opiniones se constituye el diálogo. El juego de opiniones hace entrar a los dialogantes en un verdadero juego. La magia del diálogo confiere a cada dialogante un rol, una función,

y esto ya es una primera concreción de vocación. El diálogo es ya por sí mismo una concreción, un compromiso. Un compromiso al menos con la otra persona con quien se dialoga.

Esto hace que cada dialogante se identifique con un rol que está en función de esa pequeña sociedad que se ha constituido entre ambos. Pero esta identificación momentánea hace que cada dialogante se identifique de alguna manera consigo mismo, que se apoye en sí mismo y se proyecte hacia el otro. Y al revés, hace también que reciba al otro que se proyecta sobre él y de alguna manera también se vaya identificando con el otro.

Esto es un primer encuentro de vocación. En la medida que el diálogo sea auténtico, ubica en una situación de compromiso que trasciende la mera relación interpersonal concreta. En el ejemplo, la actitud del cura de comprometerse cambiando opiniones sobre el problema concreto del muchacho, fue signo eficaz para el muchacho de una situación de compromiso e hizo que él a su vez se fuera comprometiendo y enfrentara una realidad a la que estaba escapando y que trascendía el momento pequeño del diálogo con el cura, como era la realidad de su hijo, de su novia, de la sociedad, de la Iglesia.

De este modo, toda relación personal en que se da un verdadero diálogo lleva a una identificación consigo mismo, a un compromiso, y a un encuentro de la propia vocación. Quiero aclarar que por diálogo entiendo todo encuentro en que se dé un intercambio de vida.

Pero todavía quiero afirmar algo más a este respecto. Toda situación de diálogo auténtico no sólo implica una identificación consigo mismo y con la propia vocación, sino también una identificación con Jesucristo y un encuentro de la vocación cristiana.

Y me explico. Había dicho que un diálogo verdadero ubica en una situación de compromiso. Ahora bien, Jesucristo en cuanto hombre es constituido en situación de compromiso. Porque el Hijo de Dios no asume la naturaleza humana sino en cuanto que es enviado al mundo y a la historia de los hombres. O sea Jesucristo es hombre en la medida en que es enviado a los hombres y al mundo. Porque el gesto de Dios por el cual Jesucristo es constituido hombre es idéntico e intrínsecamente el mismo gesto por el que es enviado.

En otras palabras, en el hecho de Jesucristo la naturaleza humana misma es puesta en situación de envío, de compromiso.

Pero si en Cristo hay una identificación intrínseca entre el hecho de ser enviado, comprometido, y el hecho de ser hombre, siempre que haya un hombre comprometido tiene que darse una identificación, o comunión, con Cristo. Porque, desde la encarnación, Cristo es el lugar en que la naturaleza humana ha quedado esencialmente afectada de dialogabilidad, de situación de compromiso.

Por esto decía que toda situación de diálogo auténtico implica una

identificación con Cristo. Y por esto también decía que implica un encuentro la propia vocación cristiana. Porque un diálogo o un compromiso de este tipo lleva al hombre a encontrarse a sí mismo como hombre y como hijo de Dios.

En esta situación de compromiso consiste el Señorío de que habla la Biblia refiriéndose al hombre como imagen de Dios y que yo enuncié como una segunda propiedad de lo personal, junto con la libertad y con la sociabilidad.

Este señorío parte justamente de un compromiso con los hombres y con el mundo. Este compromiso consiste en una identificación consigo mismo, con los otros hombres y con el mundo. Y esta identificación se realiza por medio del diálogo. Diálogo que a veces puede llegar a lucha, pero que en último término y en la medida de su autenticidad toma su sentido más pleno del diálogo entablado entre Dios y el hombre en la persona de Cristo.

Me atrevo a precisar mejor la noción de señorío ayudándome del dogma trinitario, en estos términos: es el modo propio de referirse totalmente a otros y que constituye una función o rol salvador desempeñado por un sujeto, que da y recibe vida, en una comunidad.

La identificación es el modo de referirse a otros propio del hijo, o de los hermanos. Y esta identificación no es algo estático sino que es funcional, implica rol, servicio; por eso se realiza a modo de diálogo, de intercambio de vida.

Hay algo más que quiero hacer notar con respecto al diálogo. Todo diálogo que sea verdadero intercambio de vida debe hacerse en pobreza. Todo intercambio de vida debe hacerse en desnudez. Para que haya diálogo la propia expresión debe estar afectada de una pobreza, de una debilidad que la hace vulnerable y que provoca la expresión del otro.

Así como la actitud de expectativa implícita en el llamado del Padre provoca la capacidad de oración, del mismo modo la vulnerabilidad de la propia expresión invita al diálogo.

En el ejemplo, la pobreza de la doctrina bíblica a la que recurrí para interpretar la ley, estuvo significada en esa aparente contradicción entre los textos citados. Pero justamente esa aparente contradicción fue la que permitió el juego. En su momento dije que esa variedad de soluciones manifestaba el respeto de Dios por la libertad del hombre. La pobreza de la propia expresión es justamente el lugar por donde irrumpe la libertad del otro.

En la pobreza radica la eficacia de todo diálogo, de todo compromiso, porque ella es la que permite que aquello con lo que me comprometo crezca en libertad, sea liberado.

La pobreza de Jesucristo, su kénosis, es la que permite nuestra co-

muni6n con 6l. Y esta pobreza est1 presente en toda comuni6n humana verdadera.

3. Circunstancia del carisma. El di1logo en pobreza y libertad hace que surja el carisma. Seg1n expliqu6, en el di1logo, entendido en sentido pleno, nace la vocaci6n concreta, el rol, la funci6n propia de cada uno. Pero a medida que el di1logo avanza se va creando un ambiente de intimidad. Esta intimidad inspira a cada uno para el cumplimiento del propio rol. Al rol, a la funci6n inspirados los llamo carisma.

En el ejemplo, entre el muchacho y el cura se fue creando un 1mbito de simpatía y esta situaci6n afectiva excit6 las potencialidades del muchacho. Esto hace que la soluci6n salvadora que se le ocurra al muchacho sea propia de 6l y est6 teñida con la originalidad de todas sus posibilidades.

Pero ese solo 1mbito afectivo de la intimidad no basta para inspirar el verdadero carisma.

Para que aparezca el verdadero carisma es necesario tambi6n la presencia de la soledad en el seno mismo de la intimidad afectiva creada por el di1logo. La soledad hace que la intimidad afectiva creada por el di1logo se expanda, se extienda y en esta expansi6n opera el verdadero carisma.

En el ejemplo, la experiencia afectiva de sentirse acompañado por el sacerdote hizo que el muchacho descubriera su soledad, o sea la necesidad que tenía de su novia, de su padre, de la sociedad, de la Iglesia. Esto le dio nueva capacidad para abrirse a ellos, para extender a ellos el clima de simpatía creado entre el sacerdote y 6l.

Pero para que el muchacho reconociera su soledad fue necesario tambi6n que el cura aceptara su propia soledad y no acaparara o se dejara acaparar afectivamente por el muchacho. Parad6jicamente la aceptaci6n de esta soledad por parte del cura est1 relacionada con la presencia de la ley. Así como para acoger al muchacho fue necesario que el cura se olvidara un poco de la ley, del mismo modo fue necesario que se acordara de la ley para abrir la intimidad del di1logo, porque la ley es el signo que señaala la presencia de los terceros en medio del di1logo.

En todo di1logo aut6ntico hay una presencia implícita de terceros. Esta presencia es la que da eficacia a la intimidad y provoca realmente la actividad salvadora del carisma.

Y quiero afirmar m1s. Esa presencia implícita de terceros incluye la presencia inspiradora del Espíritu Santo.

Trato de explicarme. En el hecho de la encarnaci6n Cristo es constituido hombre no sólo en situaci6n de di1logo, de compromiso, sino tambi6n en situaci6n de inspiraci6n, de carisma. Cristo es inspirado en el seno de la Virgen y es expirado, en Pentecostés, a toda la humanidad.

O sea, la inspiración en el seno de la Virgen consistió en una unión de la naturaleza humana con la divina de tal modo que esta unión se extendiera a todos los hombres.

Esta inspiración-expiración es intrínseca a la situación de compromiso de que quedó afectada la naturaleza humana, a partir de la encarnación. La inspiración-expiración es el ritmo del diálogo.

Todo diálogo verdadero tiene un ritmo que intrínsecamente trata de llegar hasta las profundidades de cada dialogante y extenderse ilimitadamente fuera del ámbito reducido del diálogo inicial.

En el ejemplo del muchacho, el diálogo con el cura lo llevó a la profundidad de sí mismo hasta reconocer su límite y de aquí lo extendió a su mundo circundante.

En ese movimiento de inspiración-expiración, o de interiorización-expansión, digo que está la presencia del Espíritu. Y en ese movimiento radica la operatividad del carisma.

En esta operatividad del carisma consiste la tercera nota propia de lo personal que yo llamé sociabilidad. La definiría, ayudándome del dogma trinitario, como una total referencia a otros, en el sentido de que parte de lo más profundo de la persona y se extiende ilimitadamente a otros. Y esta total referencia es de un modo peculiar, en cuanto que implica una excitación de la función salvadora propia de cada persona.

Ahora quiero dar un resumen rápido de todo lo expuesto hasta aquí. Traté de mostrar a Dios presente en la vida del hombre. Esta presencia se da como una liberación que consiste en una revaloración del hombre como persona.

A esta revaloración traté de mostrarla en tres dimensiones de la persona, implicadas una en otra:

1. Una libertad que es revalorada como situación de filiación respecto de Dios Padre, y que capacita al hombre para que él mismo sea padre. Se trata de una recepción de vida que capacita para dar vida.
2. Un señorío, o rol, o función, que es revalorado como una comunión con el Hijo de Dios, consigo mismo, con los demás hombres y con el mundo. Comunión que da al propio rol humano la misma potencia liberadora propia de Jesucristo. Se trata de un intercambio de vida que promueve vida.
3. Una sociabilidad que es revalorada como una participación en el ritmo de interiorización y de expansión propio del Espíritu Santo y que consiste en vivir hasta lo más profundo la propia vida en total participación con los otros.

De este modo el misterio de la persona se manifiesta como un misterio de vida. Vida que se recibe y que se da, que se comunica y que se promueve, que se intensifica y que se participa.

La liberación, propia de la presencia de Dios consiste en destrabar ese movimiento de la vida que se frena en las limitaciones humanas. Y Dios destraba ese movimiento entrando en el juego de la vida humana y participándole la plenitud de movimiento que este juego alcanza en la vida divina.

Desde la entrada de Dios, la limitación humana que de por sí es signo de muerte, pasa a formar parte del juego de la vida. La limitación se transforma en ocasión y en signo de plenitud de vida.

En ocasión, porque en el momento de la limitación entra la liberación de Dios. En signo, porque las limitaciones del hombre se corresponden con aparentes limitaciones de Dios que justamente son las que posibilitan la vida divina y su participación al hombre.

Trato de explicar lo último que dije. En mi descripción aparecieron tres limitaciones fundamentales que coartan la vida del hombre como persona:

1. La ley, como limitación de la libertad.
2. La pobreza, como limitación del rol o función.
3. La soledad, como limitación de la sociabilidad.

A estas limitaciones se corresponden otras tantas en las personas divinas:

El Padre que es plenitud de libertad, plenitud de vida que se da, aparece como entregando su plenitud de a poco, sometándose a las leyes de la historia, a los vaivenes de los hombres, a las leyes de la naturaleza. Y este sometimiento no es solamente por pedagogía, por adaptación al hombre, este sometimiento es porque la misma vida de Dios es así. La libertad del Padre consiste en manifestarse totalmente en su Hijo y así el Padre se somete totalmente a su Palabra, a su Hijo que lo manifiesta. La libertad del Padre es relativa a la vida que comunica, porque si no comunica vida ni es libre, ni es Padre.

El Hijo que es plenitud de fuerza, de potencia liberadora, aparece en la historia de los hombres, como pobre. Esta pobreza es expresión de la misma vida de Dios. Está expresando la total pobreza en que consiste la vida del Hijo que no tiene nada propio y todo lo ha recibido del Padre, a no ser su propia pobreza de ser hijo. La plenitud de verdad, de belleza y de riqueza del Hijo es relativa porque si no fuera pobre no podría recibir, no podría ser Hijo.

El Espíritu que es plenitud de sociabilidad, sin embargo en la historia bíblica es la persona divina que se manifiesta con mayor circunspección afectiva. Y también me parece que, hasta ahora al menos, es la persona divina que menos ha acaparado las expresiones afectivas del pueblo cristiano.

En esta aparente mayor soledad del Espíritu me parece notar la relatividad de lo social y de lo unitivo en el Espíritu. Esta soledad

es esa absoluta necesidad que tiene el Espíritu del Padre y del Hijo, y en esa necesidad justamente está su potencia de socializar y de unir al Padre, al Hijo y a los hombres.

Estas aparentes limitaciones de cada persona, no son limitaciones sino el signo de la total relatividad de cada una de ellas. Total relatividad que expresa la plenitud de amor vivido en común.

He dicho todo esto, porque pienso que la libertad, el rol liberador y la sociabilidad en el hombre son relativos no sólo por la limitación del hombre, sino en sí mismos. Porque la plenitud de la libertad, del rol y de la sociabilidad están en función de una vida que se da y se recibe, se comunica y se promueve, se intensifica y se participa. En ese juego está lo absoluto y allí se realiza la absolutez de cada persona.

Cuarto. Alusión a la situación política argentina.

Se trata sólo de una alusión. Voy a aplicar algunos de los elementos metódicos que han aparecido en mi exposición anterior, pero no exhaustivamente, por razones de tiempo y porque personalmente necesito mayor información y reflexión sobre la realidad concreta. De todos modos con esta alusión pretendo insinuar la posibilidad que tiene el método que he usado de ser transferido a distintas situaciones humanas.

Me referiré a la situación actual política de la sociedad civil y de la Iglesia en la Argentina.

Voy a usar el recurso del parecido. Porque creo que la Argentina está en una situación muy parecida a la del muchacho de mi ejemplo.

Me parece que la situación política argentina, tanto civil como eclesial, está en un momento límite, pero por eso mismo en una ocasión, en un kairós, de liberación.

La Argentina está en un momento límite. Tanto en la sociedad como en la Iglesia se nota:

- que hay una angustia de libertad
- que hay una falta de roles, una desorientación
- que hay soledad.

— Hay angustia de libertad. Se nota una presión de lo legal. Se extreman leyes fuertes. Hay una preocupación por el orden y por el cumplimiento de la ley.

Y juntamente con eso hay un desprestigio de la ley. Hay una búsqueda del desorden.

— Hay una falta de roles. Nos sentimos desorientados, buscando nuestra función, nuestro rol en la comunidad. Queremos servir y no sabemos bien cómo.

Y juntamente con eso hay una desconfianza hacia aquellos que detentan roles definidos, que tienen una función bien clara. Hay un desprestigio de las estructuras e instituciones que tienen una función bien delimitada.

— Hay soledad. Esto es lo más difícil de describir porque todavía nos cuesta reconocerlo. Como el muchacho de mi ejemplo, necesitamos un poco más de compañía para darnos cuenta que estamos muy solos. El llamado a la mujer hecho por el señor Presidente de la Nación, en uno de sus mensajes, puede ser un signo de que empezamos a sentir nuestra soledad.

Se están formando grupos, de toda clase y a propósito de cualquier cosa. Pero estos grupos todavía son pocos, están demasiado aislados hacia afuera y hacia adentro. También hacia adentro, en los grupos faltan muchos esclarecimientos internos.

Y como en el caso del muchacho posiblemente por aquí debiéramos empezar para acercarnos a la liberación, por tratar de acompañarnos, a ver si podemos reconocer nuestra soledad.

Esta angustia de libertad, esta ausencia de rol y esta soledad que vivimos todos los argentinos, se corporaliza en un sector de hombres en cuyos mismos cuerpos se hace visible esta situación común a todos. En sus cuerpos la angustia legal se transforma en injusticia, la falta de rol en explotación y la soledad en marginación.

Justamente la existencia de estos hombres es el espejo donde podemos mirarnos. Y cuando se habla de ellos es cuando nos intranquilizamos y cuando nos excitamos en un sentido o en otro, pero nos excitamos. Ya sea para negar su existencia o para exagerarla, para atacarlos o para defenderlos. Lo sintomático en este caso no es lo que hacemos sino cómo lo hacemos, lo hacemos excitados porque nos están poniendo el dedo en la llaga. Como el muchacho de mi ejemplo se excitaba al principio de su confesión cuando el cura le hablaba de su hijo y decía que en realidad no era su hijo, que él no lo sentía como hijo, que no había querido tenerlo. Para el muchacho el feto en trance de salir o no salir a la vida era un reflejo de su propia situación en trance de ser o no ser hombre. Del mismo modo para nosotros la existencia de hombres en injusticia, explotados y marginados es un reflejo de nuestra angustia de libertad, nuestra falta de rol y nuestra soledad.

Y así como el muchacho para encontrar una solución salvadora debía reconocer y amar al feto como a su verdadero hijo, porque quisiera o no quisiera por ese feto pasaba el dinamismo de su vida; del mismo modo cualquier solución salvadora que se nos ocurra a los argentinos debe partir de un serio reconocimiento de estos hombres marginados como hermanos, porque a través de ellos pasa el dinamismo nuevo de nuestra vida.

Siguiendo con el parecido. Así como el muchacho estaba en trance de recibir o no recibir a su hijo, nosotros estamos en muchos trances de recibir o no recibir. Perón, por ejemplo.

No pretendo aquí decidir sobre la conveniencia de recibir o no re-

cibir a Perón en la Argentina. Pero sí quiero interpretar este hecho como signo.

Perón es un signo, para gran cantidad de argentinos, de ansiedades a realizarse. Perón parece, para muchos, el único argentino que está encarnando un rol salvador. Y sin embargo está fuera del país. Perón es signo de una vida que muchos argentinos tienen dentro y no pueden realizar. De una vida interiorizada pero a la vez ausente.

Y digo todo esto porque el verdadero parecido con la situación del muchacho de mi ejemplo consiste en que en la Argentina, tanto en la sociedad civil como en la Iglesia, se está gestando una vida nueva y estamos en el trance de reconocerla o no reconocerla, de matarla o dejarla vivir, de abortarla o de ir cuidando su gestación.

Igual que en el caso del muchacho, en nuestras mismas limitaciones está nuestra fuerza de liberación.

Hay élites, sectores escogidos de argentinos, que asumen más una limitación que otra. Estas élites han sido muy bien descriptas por Gera y Melgarejo en sus *Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina* ("Víspera", 15, p. 59 ss.). Son tres: los legalistas, los desarrollistas, los de protesta social.

Los legalistas encarnan más lo legal. Están preocupados por el cumplimiento de lo establecido, por el orden. Su sentimiento predominante es la seguridad y sin embargo son los que más sufren el miedo. La preocupación por lo legal hace que tengan el peligro de dividir a los hombres en puros e impuros, en los que guardan el orden y los que no lo guardan, y estimarlos según eso. Y así pueden trabar todo el proceso de desarrollo de la persona humana. Es lo que le habría pasado al cura de mi ejemplo si se hubiese identificado con la ley de la excomunión. El habría sido la ley, el muchacho el reo y no habría habido más que hablar.

Los segundos, los desarrollistas, encarnan más lo doctrinal, el cumplimiento del propio rol. Suelen ser más técnicos. Están preocupados por el progreso, por el desarrollo. Su preocupación es que las cosas se hagan bien. Su sentimiento dominante suele ser el equilibrio, y sin embargo son los que más sufren la desorientación.

Por esta preocupación de que las cosas se hagan bien suelen tener el peligro de dividir a los hombres en los que saben y los que no saben, los iniciados y los no iniciados. Y así también pueden frenar una verdadera salvación de la persona. Es lo que le habría pasado al cura si hubiese querido imponerle al muchacho la mejor solución para su caso. Le habría impuesto una buena solución, la mejor, pero no le habría dado la posibilidad de libertad. Aquí hay todavía un atentado contra la vida. Aunque se tratara de una excelente solución que salvara la vida del feto. La verdadera vida sólo crece en un ambiente de

libertad. El muchacho todavía no habría sido verdaderamente padre y esto a la corta o a la larga se habría hecho sentir.

Los últimos son más carismáticos. Están preocupados por la situación social. Su sentimiento dominante suele ser la sociabilidad y sin embargo son los que sufren más fuertemente la soledad.

Tienen una gran preocupación por asumir los sentimientos del pueblo. Por esta misma preocupación tienen el peligro de dividir a los hombres en mentalizados y no mentalizados, sensibilizados y no sensibilizados. Por esto tienen el peligro de acaparar o ser acaparados afectivamente. En ninguno de los dos casos habría una verdadera liberación de la persona. Toda verdadera asunción de sentimientos debe hacerse en diálogo y, como dije antes, un verdadero diálogo implica la presencia de terceros. Un acaparamiento afectivo excluye los terceros e impide el discernimiento de los sentimientos.

Es lo que le habría pasado al cura si hubiese encandilado al muchacho con su simpatía y en base a eso le hubiese dado una solución o si hubiese condescendido totalmente con los sentimientos del muchacho. En ambos casos se habría olvidado de los otros. El carisma se habría cerrado en la intimidad y habría perdido operatividad.

Los momentos límites más acentuados en cada una de estas élites son en los legalistas, el miedo, la angustia de libertad; en los desarrollistas, la desorientación, la falta de rol; en los de promoción social, la soledad. Y el momento límite de cada uno de estos sectores escogidos encierra potencia de liberación para los otros.

Si los legalistas se dieran cuenta de la desorientación que sufren los desarrollistas y de la soledad de los socializantes eso les traería una gran liberación. Porque les haría reconocer toda la dimensión de desorientación y de soledad que hay en ellos mismos. A los legalistas les molesta el tecnicismo de los desarrollistas y la sociabilidad de los socializantes, pero justamente les molesta porque es lo que más necesitan. En ellos hay tal exceso de desorientación y soledad que ni siquiera se dan cuenta.

Y lo mismo podría decir de los otros dos sectores. Los desarrollistas necesitan seguridad y sociabilidad, los socializantes necesitan seguridad y técnica.

Con esto quiero decir que estos sectores están de alguna manera internalizados uno en otro, pero esta internalización no está asumida. Cada argentino pertenece a más de uno de ellos y en último término a los tres. A veces no nos explicamos por qué cambiadas las circunstancias un individuo que decididamente pertenecía a una de estas élites pasa tranquilamente a ser fanático de otra completamente distinta. Y es que por dentro también pertenecía a esa otra élite.

A veces hay alianzas. Los desarrollistas y los socializantes se unen contra la ley de los legalistas. Los legalistas y los desarrollistas se unen

contra el desorden de los socializantes. Los legalistas y los socializantes se unen contra lo técnico o lo especulativo de los desarrollistas. Pero son alianzas meramente externas y pasajeras. Toda verdadera alianza que quiera ser una alianza salvadora, debe incluir de alguna manera a los tres, porque cada sector es mediador necesario para la unión verdadera de los otros dos sectores.

Y trato de explicar mejor esta mediación porque eso nos permitirá ver con cierta claridad la dimensión salvadora que se esconde detrás de la realidad argentina.

Había dicho que los momentos límites de cada sector encerraban potencia liberadora, y allí también radica su poder mediador.

Detrás del miedo de los legalistas hay una necesidad de seguridad que en último término manifiesta una necesidad de esa situación de paternidad-filiación propia de la persona humana. Los legalistas viven en esa trampa en que se sentía encerrado el muchacho de la confesión. Los legalistas están en la trampa de la ley y eso lo sufren, por eso tienen una capacidad de liberación, porque sufren. Y esta capacidad consiste en poder reconocer y poder revelar lo paterno.

Y decía que esta situación de los legalistas es mediadora porque justamente los desarrollistas y los de promoción social tienen una necesidad profunda de reconocer a su padre, y en último término a Dios como Padre.

La ley marca la línea desde donde viene la vida, porque detrás de la ley está el Padre. Pero la ley debe ser interpretada y muchas veces abolida para que se manifieste la vida. En la medida que los legalistas se obstinan en aferrarse a la ley van a ser interpretados y abolidos, para que pueda aparecer la vida.

Los legalistas están en un *kayrós* para poder manifestar la vida y la paternidad que se esconden detrás de la ley y del orden. Pero para hacer esto tendrán que aprender a escuchar mucho y a ser muy lentos en pronunciar la ley, como el cura de mi ejemplo. Para poder escuchar tendrán que empezar por reconocer su miedo. El cura de mi ejemplo tuvo miedo de quedar excomulgado él también cuando empezó a dialogar con el muchacho barajando distintas posibilidades. Pero el darse cuenta de ese miedo es lo que le permitió optar libremente por arriesgarse y buscar la persona del Padre que estaba detrás de la ley.

Detrás de la desorientación de los desarrollistas hay una necesidad de diálogo, propia del compromiso humano y de la encarnación del Hijo de Dios. Los desarrollistas sufren no estar comprometidos y este sufrimiento les da posibilidad de ser liberadores y mediadores.

Esa necesidad de diálogo es la que puede unir a legalistas y carismáticos, que necesitan profundamente dialogar entre sí. Y en la medida

que el diálogo no llega, llega la lucha. Los desarrollistas están en una oportunidad para poder ofrecer el lugar de diálogo.

Para poder ser mediadores los desarrollistas deben aceptar su desorientación. Entonces darán a sus técnicas, a sus esquemas, a sus instituciones, una consistencia mucho más ágil y más humilde. Los desarrollistas necesitan ser pobres, mucho más pobres en todo sentido. Muchas veces deberán aceptar la muerte, al menos en sus técnicas y estructuras, para poder ser verdaderos mediadores.

Los carismáticos por sufrir soledad están en un kayrós de poseer el ritmo de la vida propio del Espíritu. Ese ritmo que se hunde en lo profundo de cada hombre y se proyecta a todo el pueblo.

El ritmo de la vida es el único lugar donde pueden unirse los legalistas y los desarrollistas. Y los únicos que pueden proveer este ritmo son los carismáticos.

Para poder ser verdaderos mediadores los carismáticos deben empezar por reconocer su soledad.

Los carismáticos tienen el peligro de creer que como poseen el ritmo de la vida lo poseen todo. Y que por esto pueden prescindir de los otros. Es cierto, por poseer el ritmo de la vida lo poseen todo, pero no pueden prescindir de los otros.

Con el ritmo de la vida pueden aplastar a los otros, pero cuando los hayan aplastado, la ley opresora y las estructuras rígidas van a volver a salir de adentro de ellos mismos y la vida seguirá teniendo el mismo ritmo que tiene ahora.

Los carismáticos justamente porque poseen el ritmo de la vida son los que pueden cambiarlo, pero para esto necesitan asumir el sufrimiento de los que viven en la trampa de la ley y en la riqueza y rigidez del sistema.

Con esto quise expresar que la angustia de libertad, la desorientación de roles y la soledad son valores que poseemos los argentinos en cuanto personas humanas. Ellos son el signo y la ocasión de una nueva plenitud de vida que podemos alcanzar. Y a la vez esta situación es reveladora, para el ojo de la fe, de la presencia vitalizadora del Dios Padre, Hijo y Espíritu, de modo que podamos decir: benditos los que sufren la trampa de la ley, benditos los que sufren desorientación, benditos los que sufren soledad porque de los tales es el reino de los cielos.

ORLANDO YORIO
San Miguel

ALGUNAS REFLEXIONES TEOLOGICO - PASTORALES ACERCA DE LA NO CREENCIA PRACTICA

La no creencia práctica no es doctrina ni sistema, sino actitud, comportamiento, estilo de vida, pero con la cual el sacerdote y el teólogo se halla a menudo en convivencia estrecha.

Las siguientes consideraciones son más bien el resultado de una larga experiencia, que de una reflexión especulativa de causas y motivos. Se pueden enumerar los grupos siguientes, sin que con esto se afirme haber agotado el tema:

a) Hay quienes teóricamente aceptan la religión, porque se debe tener una, cualquiera que sea. Para ellos la enseñanza de la Iglesia es algo como una noticia del diario o una teoría o una tradición patriótica que es buena y muy útil, porque la Iglesia es madre de nuestra cultura, guarda un caudal de saber y civilización, sirve para traer clientes al negocio, aumenta los votos electorales, da jerarquía social, inculca moral a los sirvientes y obreros, sirve para poner en vereda a los hijos rebeldes e insoportables. Además la incredulidad sería mal vista en su ambiente social, disgustaría a los de arriba, a la familia, o a la esposa. Por estos motivos y por ellos solos, van a misa, reciben la "hostia", se casan por la Iglesia, encargan el funeral más caro. Estos *fieles del "qué dirán"*, se encuentran también entre los nuestros, en la comisión pro templo, entre los invitados a la mesa de la parroquia, entre los ex-alumnos de nuestros colegios católicos. Pero su actitud no es cristiana. Nunca han hecho la entrega a Dios y a su mensaje, que se llama fe. Por los frutos conoceréis el árbol (*Mt.*, 7, 16) y "la fe sin obras está muerta en sí misma" (*Sant.*, 2, 17). Y las obras de estos "casi fieles" no se distinguen de las de un incrédulo que no ha recibido el mensaje de la moral cristiana. Tienen una perfecta dicotomía entre la religión y los negocios. En el foro interno no dan importancia vital a la religión y se sienten libres delante de Dios y de su Iglesia y les repugna cualquier ley trascendental, que podría oponerse a su manera de ver y de obrar. La fe es para ellos algo circunstancial, situual, condicionado, que no se acepta a toda costa, sino de lo cual se sirven a discreción.

b) Otro grupo de no creyentes prácticos es el de los "managers" o emprendedores. Proceden consciente o inconscientemente del principio.

“Después de nosotros hay nada o a lo menos no sabemos si habrá algo”. A trabajar, pues, para pasar una vida importante. Si vivimos tan poco, queremos sobrevivir en los hijos, en las obras, en los recuerdos de la nación y en los libros de historia. Este tipo es el “manager”, el que maneja. Están entre los jefes de las grandes empresas, los directores de fábricas, los grandes políticos, técnicos, exploradores, médicos, profesores, etc. No tiene tiempo para Dios y la religión. Tienen presentes las fechas bursátiles, las fichas de su archivo, pero no piensan en la fecha que tiene Dios en su calendario para llamarlos a su juicio. Tienen una fina sensibilidad para los valores del mercado, pero están embotados en cuanto al valor máximo: la salvación total. Su credo es el talonario de los cheques. Saben mejor la bolsa que la Biblia. En lo religioso son neutrales, pero en su negocio, radicales y hasta brutales. Su freno es la pérdida y la ganancia. Confunden la esposa con la secretaria y Dios con el dinero. Eternamente atropellados, atropellan a los demás. No son ateos, porque creen en Dios, pero el diablo también cree en El; citan la Providencia, pero la confunden con viveza y éxito. El no creyente-emprendedor no se halla solamente entre los comerciantes y hombres y mujeres de las altas esferas, sino en todas las capas sociales. Hay empleados y obreros que son así, aunque no con tanta frecuencia.

c) El tercer grupo es el de los estáticos o rutinarios. No son emprendedores ni pretenden perpetuarse. Son autómatas de su profesión, cumplen con su programa de todos los días y disfrutan de la vida cuando pueden y en la medida en que pueden. Este tipo de no creyente no es de sistema, aunque no carezca de cierta lógica y de su propaganda propia. Para ellos todo es relativo, el bien y el mal, la verdad y el error. Toda la vida bien mirada es una contradicción sin solución posible. Lo mejor de la vida es un partido de fútbol, el perfume de una flor, la emoción de una obra de arte o el beso del amor. Si tal indiferente es mujer, su inteligencia es una revista de modas, su corazón una caja de cosméticos y su ideal un tapado de visión.

¿Cuál es nuestra actitud con respecto al indiferente práctico?

a) En general se puede decir que el indiferente tiene bastantes inquietudes intelectuales. Ha ido a la escuela, quizás al secundario y a la universidad, lee diarios, revistas, libros, escucha la radio y ve la televisión, quiere saber lo que pasa en la política, en el comercio, en la técnica, en la ciencia. Tiene su biblioteca, hace viajes, visita museos, muestra un profundo interés con respecto a la suerte de su esposa, de sus hijos, de sus amigos, de su patria. El indiferente en achaques de religión no lo es bajo otros aspectos. Tiene sus preferencias y amores: le gusta la buena mesa, está detrás del dinero. Busca fama en el deporte, en la ciencia, en el foro, en la técnica y el arte. Una ofensa real

o imaginada le quita el sueño. Gasta un dineral en médicos y remedios. Es quizás un mártir de la ciencia, del trabajo, del oficio, se sacrifica por su familia. Si es mujer, le encantan las joyas, los perfumes, los vestidos caros. Sueña con una linda casa y un coche último modelo. Está enamorada, etc. En otras palabras, el indiferente religioso es un interesado de mil cosas. Por otra parte tampoco está seguro de que la religión sea falsa, no la combate, muy al contrario admite gustoso que para otros es una posición ventajosa. El manda sus hijos a los colegios dirigidos por religiosos, lleva a su mujer a misa, prefiere personas de servicio que sean piadosas y por ende honradas. De aquí resulta que admite la posibilidad de que la religión sea verdadera, para él por lo menos es posible que la religión tenga razón, pero no le interesa. Implícitamente concede que es posible que exista un alma inmortal, una vida de ultratumba, un Dios juez del bien y del mal. De manera que podría ser posible —en sí y para él— algo como el cielo, un bien infinito, una felicidad sin límite o algo como el infierno, un mal infinito, una desgracia sin acabar. Y ¡cosa rara! El que tiene tanto afán de saber, no le interesa averiguar, si esta posibilidad es real o no, si es un hecho o una quimera. El que está tan interesado de cosas de menor importancia hace público alarde de su indiferencia religiosa. Esto no es lógico, razonable, sino necio y disparatado. No tiene sentido ni razón.

b) En especial hay que decir:

1) La incredulidad del “casi fiel” o del cristiano del “Qué dirán” no merece refutación, pues es reacción de mentes subalternas y estrechas. ¿No es indigno despreciar a Dios y al mismo tiempo doblar el espinazo delante de los ídolos del tiempo?

2) Son estupendas las obras que realizan a veces los no creyentes emprendedores. ¿Pero vale la pena vivir solamente para esto? Además el mundo construido por estos señores sin amor a Dios, ¿cómo es? Tenemos abundancia de cosechas y de productos, sin embargo las dos terceras partes de la humanidad sufren hambre y desnutrición. Hoy día nadie está separado de los suyos por más de una treintena de horas de vuelo, pero hay un muro de Berlín, una cortina de hierro y otra de bambú. Podemos oír lo que nos cuenta un astronauta desde la Luna, y las naciones no se entienden. La humanidad está harta del “superhombre”. ¿No fueron superhombres los faraones egipcios y los emperadores romanos, que hicieron sus maravillas con la esclavitud de miles? ¿No vivían a lo “superhombre” los príncipes parásitos del renacimiento y los derrochadores de Versailles? ¿No fueron Hitler y Stalin fieles copias de este ideal humano? Los incrédulos activos sin el freno de la fe y de la religión o a lo menos de un valor absoluto y

trascendental no pocas veces son una maldición para la humanidad: ríos de sangre y de lágrimas marcan su paso por la historia, corrupción y bajeza, vanidad y terror, despilfarro y pobreza son sus compañeros frecuentes. Pero gracias a Dios, no todos los incrédulos emprendedores son así. Sin embargo en cada caso hay que decir que por más estuendas que sean las obras que realicen, sin embargo todo su afán y su trabajo quedan limitados a corto espacio y poco tiempo. El hombre tiene una dimensión vertical que apunta hacia la eternidad y lo infinito.

3) Todo lo dicho sobre el "superhombre" se puede aplicar en menor grado al incrédulo rutinario, quien es el peón eterno de aquél. Claro está no hace tanto mal, pero a lo largo se lleva a sí mismo y también a otros a la ruina espiritual. Una bomba hace mucho más mal que una bala de revólver, pero las dos son mortales. Es propiamente cobardía, pánico o escapismo los que empujan al indiferente a meter la cabeza debajo de las sábanas de las cosas materiales y terrenas. ¿No oye él también, a lo menos a veces, la voz de la conciencia, no ve brillar la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo? (*Jn.*, 1, 9). Pero los matorrales de los problemas diarios ahogan la buena semilla (*Mt.*, 13, 7).

La salvación del incrédulo indiferente suele venir de afuera. El ejemplo de un católico práctico, la paciencia y el amor de una esposa, hija, hermana, etc., piadosas. Lo que más quizás les salva es la cruz. Resulta en cierto modo más fácil vivir sin Dios, cuando la suerte sonríe. Pero he aquí que el dolor de un cáncer se adentra en el cuerpo, que la miseria pasa los umbrales, que la muerte produce un desesperante vacío. Acontecen los grandes fracasos de la vida y sobre todos está allí lo que la teología de la secularización suele llamar "la situación límite" o sea la muerte, pero que entonces no es frontera, sino centro de toda la preocupación y del miedo. Todos los afanes de la vida no pueden impedir que el cabello se vuelva gris y que las fuerzas se vayan... y entonces puede ser que el indiferente en religión al fin se despierte y se pregunte: "...¿y después qué?". Feliz, si encuentra entonces un alma caritativa que sepa dar la respuesta adecuada y encamine una vida de horizonte estrecho hacia la eternidad.

DR. ENRIQUE KÜPERS, CSSR

EL MISTERIO DE DIOS Y LA SITUACION ACTUAL DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO COMPRENDIDA DESDE SU HISTORIA

Este trabajo busca iluminar la situación actual del pensamiento filosófico con respecto a Dios, comprendiéndola desde su historia, para así, según aquello de “*philosophia ancilla theologiae*”, poder “servir” a la reflexión teológica acerca del misterio de Dios, en la Argentina hoy.

Pues esa historia parece por un lado desembocar en la secularización y aun el ateísmo, fenómenos que, aunque importados, hoy tienen cada vez más vigencia entre nosotros. Por otro lado, parece llevar al pensamiento a abrirse aun como pensamiento a la historia misma, y en ella al encuentro con el otro, a la praxis histórica, social y aun política, al compromiso con la promoción y liberación del pobre y oprimido, para recién allí, si cabe, [re]encontrar a Dios, no al dios de la metafísica, sino al Dios vivo de la religión, la praxis y la historia. Y esta situación del pensamiento religioso, sea que la veamos como peligro de secularismo, sociologismo, activismo y horizontalismo, sea que la consideremos como la forma auténtica de allegarnos a Dios, es hoy también una situación muy argentina. La reflexión histórico-filosófica que aquí proponemos intenta así ser un aporte a la teología, que le puede ayudar tanto para discernir la paja y el grano en esas situaciones de hecho, cuanto para expresar el mensaje cristiano en forma adecuada al nivel de reflexión y de vivencia alcanzado por el hombre de hoy, nivel que parece corresponder a nuestra actual coyuntura. Pero no pretendemos exponer aquí una teología de la historia de la filosofía moderna acerca de Dios, aunque sí suponemos como telón de fondo una interpretación filosófica y aun teológica de dicha historia, en cuanto que ésta es también un momento de la historia de la salvación. Primeramente bosquejaremos la interpretación de esa historia, para luego detenernos brevemente en sus dos fases principales.

El itinerario del pensamiento religioso desde Descartes es el de una cada vez más honda radicalización. Primeramente el pensamiento, en su camino de crítica y radicalización, pasó por la muerte al dios sustancia y representación, es decir, por la desustanciación y desobjetivación de la imagen de Dios, para luego radicalizarse hasta una desujetivación y desabsolutización de su mismo pensar a Dios, muriendo así

al dios absoluto sujeto. Y así se le abre hoy la chance de reencontrar en la historia, ya no al dios de los filósofos, sino a Dios, el de la religión, la praxis y la historia. La primera fase de ese proceso corresponde al dicho de Hegel: "la sustancia es sujeto", y la segunda, a la superación heideggeriana de la metafísica de la sustancia y del sujeto. Podemos quizás dolernos de que el pensamiento religioso haya seguido ese itinerario que parece desembocar en varias formas de ateísmo, pero no podemos revertirlo.

Aún más, a la luz de la fe, y aun de la mera reflexión filosófica, es posible y fácil descubrir en ese proceso una purificación creciente del logos filosófico de Dios, que ya desde los primeros siglos había servido a la fe cristiana para expresarse teológicamente. Pues en ese camino el pensamiento ha pasado por una doble superación y muerte, que para el cristiano es comparable con la doble noche que describe en el itinerario personal san Juan de la Cruz, noches que también preparan la aurora del reencuentro de Dios vivo en todas las cosas. La primera fase, como una especie de noche del sentido, ayudará a purificar la imagen y representación de Dios, llevando hasta el extremo con su crítica el momento negativo propio de la concepción tradicional de la analogía. La segunda, en cambio, semejante a una noche del espíritu, pasa como por una muerte al pensamiento mismo y a su voluntad absoluta de fundamentación, fundamento subjetivo de las representaciones objetivas de Dios que negaba la primera fase, voluntad que en Nietzsche se desenmascara como voluntad de poder. Y así, liberándose de ésta, se abre la dimensión que la teología analógica llama del *excessus*, por el giro o con-versión de la actitud del pensamiento en su pensar de Dios.

Seguidamente intentaré bosquejar esa doble fase del proceso, para luego abordar la chance actual del pensamiento filosófico-religioso, que puede ayudar a iluminar y asumir datos importantes de la situación argentina hoy. Estos no siempre se explicitan a nivel de reflexión, pero sí se viven, ya sea como posición asumida existencialmente, como aspiración inconsciente o como conflicto.

Primera fase: Superación de la metafísica de la sustancia.

La filosofía precartesiana puede llamarse "metafísica de la sustancia" sólo en un sentido ambiguo. Pues los grandes maestros medievales, especialmente S. Tomás, aunque empleaban el lenguaje categorial de la sustancia y de la causa, sin embargo, por su concepción de la analogía, ya lo habían superado. Con todo, como dicha superación era todavía sumaria y de algún modo ingenua, por no haber pasado tan explícitamente por la mediación de la negación crítica, por ello pudieron sus epígonos y sus adversarios posteriores moverse en un pensamiento sustancialista y objetivante que pensaba cósicamente no sólo

al ser, sino también a Dios. Debido a eso la filosofía moderna en su primera fase va a implicar una crítica teórica y práctica cada vez más radical de ese modo de pensar.

Ya Descartes, quien se mueve todavía en la mentalidad cosista de la "res cogitans" comienza ese proceso con su Cogito. Pero es recién la filosofía trascendental la que da el paso decisivo hacia la desustanciación del acto de pensar, y, por ende, de Dios. Es así que la crítica de Kant a las demostraciones de la existencia de Dios muestra los límites del pensar objetivante acerca del mismo y pone en jaque desde entonces a todo pensar ingenuo acerca de un dios-objeto y a toda ingenua atribución a Dios de las categorías del pensamiento representativo. Esa desustanciación culmina luego en el pensar dialéctico de Hegel: el absoluto es sujeto, es decir, proceso, mediación e historia. Dicho sea de paso: ese redescubrimiento de la historia fue posibilitado por la superación de la metafísica (de tendencias fixistas) de la sub-*stancia*, que no admitía la verdadera novedad.

La agudización de la crítica al teísmo tradicional acaba después de Hegel en la negación total de Dios: por eso se dirá del ateísmo contemporáneo: "en el principio estaba Hegel". Marx además da un paso nuevo en cuanto radicaliza la esencia crítica del pensamiento moderno, no hacia atrás, ahondando aún más en la reflexión, como lo había hecho la filosofía trascendental, sino hacia adelante, realizándola en praxis crítica y revolucionaria de la sociedad y de la historia. Y así como la radicalización trascendental implicaba la crítica del dios-representación y objeto, también la radicalización práctica va a suponer la crítica de la religión del dios-proyección y mito como presupuesto de toda crítica.

Segunda fase: Superación de la metafísica del sujeto.

Así es que pareciera que por dicho camino de negación crítica se llega al pleno secularismo e inmanentismo ateos y que, por eso, habría que volver atrás. Sin embargo, como decíamos antes, esa negación corresponde para una interpretación cristiana de esa historia, al momento negativo de la teología analógica, llevado a sus últimas consecuencias, movimiento cuya contrapartida es la de liberar a hombre y mundo en su autonomía. Ahora que para no quedarse en la mera negación vacía propia del ateísmo o agnosticismo y para no recaer en una mera negación dialéctica de sabor panteísta, será necesario avanzar por el camino de una todavía mayor radicalización, hasta que se libere también la dimensión originaria que subyace a la simple afirmación categorial, a la mera negación y aun a la negación dialéctica de la negación, y las posibilita. Esa liberación de la dimensión originaria del *excessus*, para hablar en el lenguaje de la analogía, o, en palabras de Heidegger, de la diferencia ontológica, deja libre por un lado la vía de acceso del

Dios divino, y por otro, deja ser al mundo en su autonomía, libre no sólo de todo residuo de un dios mágico o tapaagujeros, sino de la voluntad de dominio de la subjetividad, que era quien en el fondo se proyectaba en un tal dios y por eso no dejaba ser a los otros como otros, a las cosas como cosas y a Dios como Dios.

Por tal razón es que esa liberación o apertura de la dimensión de la verdadera libertad acontece por una nueva negación o muerte, esta vez no ya del dios-objeto del pensamiento, en el cual éste se satisfacía en una absoluta rendición de cuentas a sí mismo (Leibniz hablaba de la *reddenda ratio sufficiens*) o en el cual se proyectaba su voluntad absoluta de fundamentación (en la búsqueda de sí mismo como *fundamentum inconcussum veritatis* y *subjectum absolutum certitudinis*), sino por la muerte de la misma subjetividad espiritual en cuanto tal. Es decir que el pensamiento debe ser purificado no solamente en sus contenidos representativos, sino en su mismo Cogito, en su mismo *acto* de pensar, por la renuncia activa a su voluntad absoluta de fundamentación, a través de su apertura *como pensamiento* al misterio del cual él ya no dispone.

Pero esa como noche del espíritu va a acontecer, según la índole de la filosofía moderna, por una ulterior radicalización, y precisamente de aquello en que ella parecía poner el sustituto de Dios: de la historia y la praxis histórica. Recordemos que, aun en pleno auge de la filosofía de la subjetividad, ya Kant había señalado el camino de la praxis para reencontrar al dios desobjetivado (aunque él se quedó en la crítica teórica de la razón práctica y no pasó a la crítica práctica de la razón crítica), y que el último Schelling había reencontrado en la historia al Dios de la historia, al tomar conciencia de la facticidad histórica del mismo pensamiento (aunque había luego querido reatraparlo sin renunciar a su pretensión de pensamiento absoluto).

En Heidegger es que al pensamiento moderno, que por su voluntad de fundamentación y por su cuestionamiento crítico iba radicalizándose cada vez más, de nivel en nivel de reflexión, hacia la dimensión más fundamental y originaria, le fue dado ahondar hasta el extremo de perder pie en el abismo de su radical facticidad e historicidad. Así descubrió no sólo que el fundar del fundamento originario es proceso, acontecimiento e historia —como ya lo atestiguaba Hegel—, sino que ese acontecer no es absoluto, sino fácticamente histórico, pues su desde-dónde es el misterio sin-fundamento, a quien la razón no le puede pedir razón del fundamento. Llevando la crítica y el cuestionamiento hasta el límite de dejarse cuestionar y criticar radicalmente en su voluntad de fundamentación, el pensamiento pudo abrirse a la dimensión del sentido que funda sin fundamento, que es “porque” sin “por qué” (pues es gratuito), comprendiendo que el cuestionar crítico que es la esencia del pensar, para ser verdaderamente radical y para no dejar

de ser cuestionante, debe *dejarse* cuestionar por el misterio desde donde el sentido acontece: claro está que ese “dejar”, aunque es respuesta, no es pasivo, sino al contrario, es la praxis más originaria.

Heidegger es consciente de que ese giro (*Kehre*) o con-versión del pensar prepara, esperándolo en la dimensión originaria de la diferencia ontológica, el advenimiento del Dios divino. Pero él no reconoce que ese Misterio originante que se da y dice como sentido sin dejar de ser misterio y cuyo cuestionamiento nos interpela como historia, posibilitando así nuestra respuesta histórica y nuestro mismo cuestionar, es aquel Misterio originario “a quien todos llaman Dios”, no el dios sustancia del pensar representativo o el sujeto absoluto de la filosofía trascendental, sino Dios vivo, el de la ética del cuestionamiento radical y el compromiso histórico, el de la religión que, sustrayéndose en su radical diferencia, se dice y se da.

La chance actual del pensamiento

Quizás Heidegger no llega a reconocer a Dios en el misterio originante del develamiento del sentido (a-létheia), porque no reconoce que éste acontece como *revelación* histórica en el rostro del otro y como diálogo. Es el fenomenólogo israelita francés Emmanuel Levinas quien, inspirándose en la Biblia, da este nuevo paso en continuidad discontinua con el pensamiento de Descartes a Heidegger. Pues para él “la esencia crítica del saber se realiza como ética”, es decir, como cuestionamiento de lo Mismo por lo Otro o, en otras palabras, del yo cuestionante por el rostro del otro como pobre, desde el cual nos interpela histórica y prácticamente el Misterio. Pues es desde el rostro del otro en cuanto pobre, que en su alteridad escapa a mi poder y en su pobreza suscita y respeta mi libertad en cuanto tal, desde dónde se cuestiona más que radicalmente, abisalmente, toda voluntad de poder, en la que radica la quintaesencia de la filosofía de la subjetividad. Por ello la fenomenología que Levinas hace de la verdad como justicia en el cara a cara con el rostro del pobre, no deja de lado la radicalidad alcanzada por la filosofía moderna, sino que la supera éticamente, “hacia adelante”, en la línea apuntada ya por la filosofía crítico-práctica de Kant y Marx, pero desde la dimensión abisal originaria en que se mueve el pensar del último Heidegger. Así se realiza de nuevo una radicalización hacia la praxis histórica semejante a la de Marx, pero desde la unidad originaria de pensar y praxis.

Heidegger nos habla de un “hacer” que “está fuera de la distinción de actividad y pasividad”, que es la esencia misma de la libertad como dejar-ser al acontecer de la verdad, cuyo desde-dónde es el misterio. Pero éste, pues *se da* y *se dice* en el acontecer de la verdad, que no es ante todo develamiento sino *revelación* como *lenguaje* del rostro del

pobre, por ello no puede ser un *neutrum* apersonal, como podría interpretarse en Heidegger, sino el Dios vivo. En el rostro del otro se revela en palabra el Misterio que interpela y cuestiona toda voluntad de poder, posibilitando así al mismo poder, poder y poder cuestionar.

De ese modo no sólo se realiza como relación ética la esencia crítica del pensar moderno, y no sólo se revierte éste ante el cuestionamiento de la voluntad de poder por el misterio que se da y se dice en el movimiento fáctico de la historia, sino que, porque dicho cuestionamiento se realiza como cara a cara con el rostro interpelante del pobre y oprimido, en él también se consume y se revierte la esencia crítica de la praxis revolucionaria de un Marx. Se consume porque él es la crítica de toda crítica crítica y la raíz de toda praxis crítica; se revierte porque, a través de la renuncia a la voluntad de poder, esa crítica práctica no se realiza en violencia de lucha a muerte de voluntad de poder contra voluntad de poder, sino en la *paz* del cara a cara del lenguaje y la justicia. Pero al consumarse y revertirse en paz, diálogo y justicia no se inactiviza, sino que recién así puede actualizarse en auténticos cuestionamiento, crítica, praxis, lucha y compromiso histórico de liberación y justicia, pues éstos ya no nacen entonces de la voluntad de dominio, sino de la experiencia de la verdadera libertad que en servicio *deja y hace ser* ellos mismos, es decir, libera, a los otros y a las cosas.

Y así se hace posible que se verifique en y para ese pensar practicante la presencia en la historia del Dios de la historia. La verificación por la praxis, de la que hablaba un Marx, cobra de ese modo su verdadera significación, pues la verdad que “se hace” (se verifica: *verum facere*) no es ante todo concebida como adecuación y ni siquiera como develamiento, sino como el acontecer de la revelación del Misterio en el cara a cara de la justicia. Justicia no significa aquí ante todo “dar a cada uno lo propio”, sino que —como para Levinas— significa el cuestionamiento de lo Mismo y Propio por el rostro del Otro y Pobre que lo juzga y —en cuanto se deja juzgar— lo justifica: de ahí el nombre (biblico) de justicia. En ésta así entendida “se hace” la verdad como palabra revelante del Misterio que en ella cuestiona, juzga, se da, justifica y exige responsabilidad y respuesta, es decir, compromiso práctico de justicia. Así “se hace” Dios presencia en la historia sin dejar de trascenderla, y el pensar puede así “hacer” (verificar) en la historia esa presencia que se le da y al mismo tiempo se le sustrae en su radical diferencia. Pero recordemos que ese “hacer”, aunque histórico, se mueve originariamente en la dimensión anterior a las distinciones metafísicas de acción-pensamiento y actividad-pasividad, aunque se realiza y actualiza aquí y ahora como compromiso personal con el otro, con la sociedad y con la historia.

Conclusión

Resumiendo, la misma génesis de la situación actual del pensar nos indica la ruta que lo lleva a la chance de un reencuentro con Dios, a través de su paso por la negación y por el *ex-cessus* propios de la analogía. Para ello el pensamiento que hoy se asume como pensamiento deberá pasar por una doble noche o doble muerte: primeramente por la muerte a la ingenuidad de un pensar no crítico que todavía no ha trascendido explícitamente al pensamiento representativo; pero luego también por la muerte a la voluntad teórica y práctica de fundamentación, que todavía no se ha dejado trascender y fundar fácticamente por el Misterio. Pero este misterio, que es noche y muerte, no se hace luz y vida para el pensar, si no es oscureciéndose y como muriendo él mismo en la kénosis del rostro del otro, del pobre, en el cual él se revela y desde el cual cuestiona, juzga, libera, justifica y exige un compromiso de liberación y justicia. Por eso el lugar del acontecer de la verdad, en el que el Misterio, sin dejar de sustraerse como misterio, “se hace” verdad y vida, es decir, se verifica, es la historia, el diálogo, la praxis. Y sólo desde esa experiencia originaria de verificación, más radical que toda verificación empírica, es que toma sentido hablar también —analógicamente— de Dios como sustancia y sujeto absoluto, sin recaer en la metafísica de la sustancia y el sujeto.

Esperamos que estas reflexiones, hechas desde el ángulo de la historia del pensamiento filosófico-religioso, puedan proporcionar a la teología elementos para ayudarle a discernir teológicamente varias de las situaciones típicas de nuestro tiempo, como son, v.g. el fenómeno de la desmitologización y secularización; la búsqueda consciente o inconsciente del Dios vivo más allá del dios de los filósofos; el encuentro de Dios en los valores humanos autónomos; el conflicto religión - praxis histórica; el ansia de liberación de un mundo estructurado por la voluntad de poder y la violencia; la dimensión religiosa del compromiso con el otro, con el pobre, y de la relación interhumana de paz, diálogo y justicia. Todos ellos son indicios del fin de la metafísica (de la sustancia y el sujeto) y con ella del fin de la civilización que en ella se fundamentaba, fin que Nietzsche profetizó con su frase: “Dios (¡ese dios!) ha muerto”. Pero al mismo tiempo son signos de la aurora del reencuentro del Dios vivo.

JUAN CARLOS SCANNONE
San Miguel

SOPORTES CRISTOLOGICOS EN "GAUDIUM ET SPES"

PRESENTACION

a) *Intento*

Pretendo constatar qué imagen de Cristo elabora y sugiere *Gaudium et spes*, y en qué medida dicha elaboración cristológica fundamenta el todo de la Constitución pastoral.

El documento conciliar ha cumplido ya cuatro años. Ha sido exaltado y duramente criticado¹. Sobreabundan los estudios; incluso no cristianos han dicho su palabra². Hoy ya no es fácil descubrir una nueva vía de acceso a *Gaudium et spes*.

Quizá parezca caprichoso preguntarse hasta qué punto es "cristiano" un documento conciliar. Personalmente creo que es la pregunta más fecunda que podemos hacernos. La única que tiene futuro definitivo para nuestra vida de Iglesia en el Mundo de hoy. Sólo un planteo teológico que tenga mañana puede interesarnos hoy. Si con Santo Tomás pensamos que "intelligere quoddam vivere est", nunca más cierto que en el "intellectus fidei" que pretende ser la teología.

Me interesa descubrir y notar:

¿Hasta qué punto *Gaudium et spes* es seguidora de Cristo?

¿Hasta qué punto *Gaudium et spes* es portadora de Cristo?

Intentaré enfrentar —y enfrentarme— a *Gaudium et spes* con la interpelación de Cristo en Cesarea:

"¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?"

"Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?" (*Mt.*, 16, 13-20)

La Iglesia nunca olvida lo que una vez creyó: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios viviente". Pero su comprensión de fe logra expresiones y tonalidades nuevas, nunca acabadas, siempre perfectibles.

¹ Principal representante de una postura altamente crítica respecto a la constitución pastoral, el dominico Cardonel: *Le Schéma XIII: une déception, conversation avec le Père Cardonel*, "Frères du Monde", nº 37 (1965/6), pp. 105-111.

Referencias en CONGAR, YVES M. J., *Eglise et Monde dans la perspective de Vatican II*, en *L'Eglise dans le monde de ce temps*, tomo III, pp. 24-25, "Unam Sanctam" 65-C.

² En el mismo tomo del comentario de "Unam Sanctam" citado en la nota anterior puede encontrarse el parecer de algunos no cristianos. Así: MURY, GILBERT, *Un marxiste devant "Gaudium et spes"*; *De la contradiction à l'espérance*, pp. 133-135. JEANSON, FRANCIS, *Un athée devant "Gaudium et spes"*, pp. 155-165.

Este trabajo desearía descubrir hasta qué punto *Gaudium et spes* "sabe" a Cristo.

b) *Opciones metodológicas*

La Introducción y los cuatro capítulos que constituyen la primera parte de la Constitución Pastoral culminan en una "confesión" cristológica. Allí encontraremos no los únicos, pero sí los pasajes decisivos para nuestra búsqueda.

El presente trabajo sigue la misma estructura del documento haciendo hincapié en sus momentos cristológicos decisivos:

Introducción	n. 10	(último párrafo)
Capítulo I	n. 22	"Cristo, el hombre nuevo"
Capítulo II	n. 32	"El Verbo encarnado y la solidaridad humana"
Capítulo III	n. 38	"Perfección de la actividad humana en el misterio pascual"
	n. 39	"Tierra nueva y cielo nuevo"
Capítulo IV	n. 45	"Cristo, Alfa y Omega"

Es obvio que existe una expresa intención cristológica en la estructura de *Gaudium et spes*. Mostrar cómo nace, se desarrolla y culmina en el texto definitivo tal intención cristológica es la tarea por emprender en este trabajo.

A modo de apéndice ofreceré un cuadro sinóptico con la *Génesis del Esquema XIII* reflejando los estadios fundamentales de su gestación entre diciembre de 1962 y diciembre de 1965.

Aunque nos interesa fundamentalmente el texto definitivo, ocasionalmente será necesario recurrir a expresiones de los estadios previos. A tal efecto se añade un segundo apéndice con las fotocopias de los *Estadios finales de los principales pasajes cristológicos de "Gaudium et spes"* *.

INTRODUCCION

"Después de muchas tentativas, el documento conciliar ha adoptado su paso definitivo en tres tiempos:

- se parte de todo lo que es reconocido por todo hombre de buena voluntad;
- luego se analiza la ambigüedad de la condición humana, y,
- finalmente, se proclama la novedad de Cristo crucificado y resucitado, única solución de la cuestión planteada"³.

* Nota de la Revista: Se ha omitido la publicación de los dos apéndices por falta de espacio.

³ CORBON, JEAN, *La constitución desde el punto de vista de la teología oriental*, p. 640, en BARAUNA, *La Iglesia en el mundo de hoy*, Studium, Madrid, 1967.

Todo esto “después de muchas tentativas”, tratativas, compromisos... La palabra conciliar muestra las huellas de las muchas voces y variedad de lenguas con que el Espíritu anima a su Iglesia. El Espíritu nos da a Cristo, Palabra del Padre, siempre encarnado; por momentos, “escandalosamente” encarnado. También hoy en *Gaudium et spes* la Iglesia se abre al diálogo y se ciñe para el servicio porque quiere “seguir” encarnando a Cristo:

“continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido” (*G. et Sp.*, 3)

Pero “la Iglesia no es fin para sí misma; ella desea ser íntegramente de Cristo, en Cristo y por Cristo; y con igual integridad de los hombres, entre los hombres y para los hombres”⁴.

La autenticidad del “seguimiento” es para la Iglesia “portación” de Cristo a los hombres:

“La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos” (*G. et Sp.*, 1)

Es evidente que el Proemio (nn. 1-3), especie de presentación y saludo de la Iglesia al Mundo, rompe el esquema en tres tiempos arriba mencionado al no comenzar por verdades o experiencias que nos sean comunes con todos los hombres.

No le basta a la Iglesia con desembocar en Cristo; ella sólo existe en la fe, y la veracidad de su presentación al mundo le exige comenzar confesando a su Señor.

La Iglesia sólo existe en el misterio: esto que sabemos todos los cristianos, parecen recordarlo más vigorosamente los orientales, tanto católicos⁵, como ortodoxos⁶. Todos ellos desearían una opción más valiente y menos tímida por el misterio: sólo el misterio es realidad. Sólo aceptando vivir en el misterio y del misterio puede la Iglesia sentirse:

“Íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia” (*G. et Sp.*, 1)

⁴ PABLO VI, “L'Osservatore Romano”, 14-15 septiembre 1964.

⁵ CORBON, J. Cfr. su artículo citado en la nota 3.

⁶ CLEMENT, OLIVIER, *Un ensayo de lectura ortodoxa de la constitución*, pp. 651-677, en BARAUNA citado en nota 3.

NISSIOTIS, NIKOS A., *L'Eglise, monde transfiguré*, pp. 11-80, en NISSIOTIS-MAURY-LIEGE: *L'Eglise dans le monde*, Mame, París, 1966.

STRUVE, NIKITA, *Quelques réflexions d'un orthodoxe*, pp. 123-129, “Unam Sanctam” 65-C, tomo ya citado en nota 1.

Porque no es únicamente la Iglesia quien está en el misterio; también al mundo lo sostiene el misterio. Sólo el misterio es realidad:

“Tiene, pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es la entera familia humana. . .

el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación” (*G. et Sp.*, 2)

Esta comprensión del mundo en la fe lejos de quitarle realismo, iucentiva el encanto y simultánea opacidad con que siempre se viste el mundo ante los ojos del hombre.

Hay acuerdo general en que *Gaudium et spes* ha querido superar un falso dualismo “Iglesia - ante - mundo”, pero no siempre lo ha logrado. Sólo la plena aceptación del misterio de Cristo evita el “adopcionismo” de quienes quisieran “deducir” de los principios teológicos la realidad Iglesia-Mundo o el “nestorianismo” de quienes ven primeramente al mundo como una realidad profana y quisieran luego “inducir” su deificación en Cristo. Los orientales⁷ juzgan que sólo una más viva conciencia pascual puede reintegrarnos al misterio y revelarnos “inconfuse”, “indivise”, “inseparabiliter” la verdadera relación Iglesia-Mundo en Cristo.

La Iglesia real y el mundo real sólo existen en Cristo. Pero hay algo más: el Espíritu sólo nos da acceso al misterio de Cristo por la mediación sacramental del mundo real y de la Iglesia real. Hoy ya no existe otro horizonte de gracia para el encuentro con Cristo que allí donde el Espíritu prolonga la encarnación y la pascua en la confesión de la Iglesia real y en la búsqueda del mundo real.

El misterio es la realidad. En esta perspectiva aparece el sentido cristológico de la Exposición introductoria al esforzarse por:

“escrutar a fondo los signos de la época. . . conocer y comprender el mundo en que vivimos”

“discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos” (*G. et Sp.*, 4 y 11)

Este sincero esfuerzo de objetividad y realismo lleva a culminar en la abierta proclamación del misterio de Cristo. La Iglesia cree que Cristo (*G. et Sp.*, 10):

— ha muerto y resucitado por todos (2 *Cor.*, 5, 15)

— da al hombre su Espíritu Santo para que pueda responder a su máxima vocación

⁷ CORBON, J. Cfr. su artículo citado en nota 3, en especial pp. 639-641.

- es clave, centro y fin de toda la historia humana
- es el fundamento último de las realidades permanentes
- existe, ayer, hoy y para siempre (*Hebr.*, 13, 8)
- es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación.

Reconocemos con Moeller⁸ que este párrafo sitúa toda la Constitución bajo el signo de Cristo, fe de la Iglesia. Ni un sistema, ni una ideología, sino el anuncio de la Persona y obra de Jesús. Pero sabemos⁹ que la Exposición introductoria ya estaba casi totalmente pensada y redactada cuando este párrafo cristológico —que hoy nos aparece fundamental— fue agregado a pedido de algunos Padres, en especial los obispos de lengua germana quienes “enixe rogaverunt ut de Christo et de Ecclesia iam ab initio agatur, ut totus textus sub hac luce ponatur”¹⁰.

Estas trabajosas gestaciones las atribuyen los orientales a nuestras occidentales tardanzas en aceptar el misterio. No sería extraño que en el esfuerzo de los obispos alemanes por situar todo el texto a la luz de Cristo y de su Iglesia se estuviesen recogiendo otros aportes del diálogo ecuménico.

Así para Bonhoeffer la Iglesia es el “Christus præsens” (Cristo existente como comunidad). Esta misma conciencia de comunidad afecta al saber teológico que es un “saber eclesial”. La doctrina de la Iglesia es inseparable de su propia existencia, de la conciencia viva que tiene de sí misma y de su misión¹¹.

Para Bonhoeffer Iglesia - Mundo - Cristo son una sola realidad básica. La madurez de la vida le había hecho comprender:

- que la teología todavía no estaba suficientemente fundada en la Iglesia,
- que la Iglesia no atiende suficientemente al mundo,
- que la Iglesia necesita hacerse responsable de la totalidad del mundo¹².

Así, ya desde su Introducción, y, más allá de sus aportes temáticos, *Gaudium et spes* quiere abrirnos al misterio:

⁸ MOELLER, CHARLES, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, “Das Zweite Vatikanische Konzil III”, p. 312.

⁹ Si se compara el llamado *Texto IV francés* (pág. 13) con el llamado *Texto V* (“*Recognitus*”) se verá que el planteo ya estaba elaborado con prescindencia de una reflexión cristológica que posteriormente se echó de menos.

¹⁰ Cfr. el llamado *Texto V* (“*Recognitus*”), pág. 17, ad nº 10, H: “Illa ultima paragraphus respondit votis plurium Patrum qui enixe rogaverunt... (E/5484, nomine Episcoporum linguæ germanicæ)”.

¹¹ MARLE, R., *D. Bonhoeffer: testigo de Jesucristo entre sus hermanos*, Mensajero, Ed. Razón y Fe, 1968. Cfr. p. 65.

Referencias en BERGOGLIO, *La cristología de Bonhoeffer*, ad instar manuscripti p. 2, San Miguel, 1969.

¹² BERGOGLIO, trabajo citado en nota 11, pág. 3.

- sólo la Iglesia sabe sacramentalmente a Cristo
- sólo en Cristo los hombres nos sabemos salvíficamente
- la Iglesia se expresa salvíficamente en la medida que aprende a vivir su misterio entre los hombres, respetuosa, cordial y servicialmente.

“Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse.

”Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro.

”Afirma además la Iglesia que bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre.

”Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época.” (*G. et Sp.*, 10.)

Cap. I CRISTO, EL HOMBRE NUEVO

De acuerdo al ritmo en tres tiempos¹³ que caracteriza a nuestro documento, su capítulo primero, “Dignidad de la persona humana”, culmina en “Cristo, el Hombre nuevo” (*G. et Sp.*, 22). No se trata de una mera conclusión sino de dar su sentido último al esfuerzo antropológico realizado por el Concilio. Cristo es la última y definitiva respuesta de la Iglesia a los problemas del ser del hombre, del humanismo, del ateísmo.

El cambio de un primer título, “Cristo, Hombre perfecto”, por el definitivo de “Cristo, Hombre nuevo” quiere señalarnos que el Señor es no sólo “perfección” y cumbre, sino también “novedad” y origen; no sólo eclosión en la historia humana, sino verdadera irrupción inesperada, trascendente y transfigurante del Verbo encarnado en el universo¹⁴. “Titulus mutatur ut irruptio Verbi Incarnati in mundum appareat ut aliquid novi quod exargumento philosophico aut ex de-

¹³ Confróntese lo dicho en la Introducción de este trabajo, página 96.

¹⁴ MOUROUX, J., *Situation et signification du chapitre I: Sur la dignité de la personne humaine*, pág. 249, en *L'Eglise dans le monde de ce temps*, tomo II, pp. 229-253, “Unam Sanctam”, 65-B.

siderio humano non provenit”¹⁵; tal la explicación del relator conciliar.

Según Ratzinger¹⁶ sería la primera vez que el magisterio produce un texto teológico plenamente cristocéntrico. En Cristo la teología se vuelve antropología y así se hace radicalmente teológica porque en Cristo incorpora al hombre en el corazón mismo de su hablar de Dios. Ya veremos cómo por este camino la antropología conciliar culmina en oración.

El número 22 está estructurado en seis párrafos que nos presentan sucesivamente a Cristo como Revelación, Imagen, Redentor, Salvación de los cristianos, Salvación de todos los hombres de buena voluntad, nuestro capacitador para el “¡Abba, Padre!”.

a) *Cristo Revelación*

“el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. . .

“en la misma revelación del misterio del Padre. . . manifiesta plenamente el hombre al propio hombre”

(*G. et Sp.*, 22/1)

El misterio es la realidad, nos recuerdan insistentemente los orientales. El misterio de Cristo y el del hombre forman finalmente un solo misterio:

“Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir” (*G. et Sp.*, 22/1)

Cristo cumple la figura lejana y deformada porque la recrea en su encarnación, la despliega entre sus hermanos, y la transfigura en su Pascua. El Resucitado es el hombre verdadero.

Cristo es hombre pleno e íntegro, porque es plena y perfectamente Hijo. Al revelarnos el misterio de su íntima filiación Cristo nos abre el único auténtico horizonte de nuestra identidad: “hijos en el Hijo”. Sólo vueltos totalmente al amor del Padre, los hombres nos encontramos a nosotros mismos.

Queda así descartado todo antropocentrismo: el único centro verdadero del hombre es Dios. El secreto del hombre consiste en ser amado salvíficamente por Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, e invitado a participar la vida trinitaria, y a vivir para todos los hermanos.

Jesús el llamado Cristo es la verdadera revelación del hombre porque es la revelación del Dios verdadero. Con frecuencia en nuestra predicación y en nuestra pastoral pareciéramos saber quién es Dios y qué es el hombre, y lo anunciamos a Cristo siendo ambas realidades.

¹⁵ Cfr. el llamado *Texto V* (“*Recognitus*”), pág. 31, ad num. 22-A.

¹⁶ RATZINGER, JOSEPH, en *L. Th. K.*, pág. 350, obra citada en nota 8.

Gaudium et spes nos indica que sólo en Cristo podemos aprender el misterio de Dios, y saber quiénes podemos ser los hombres.

b) *Cristo Imagen*

Hombre perfecto porque “icono de Dios invisible” (Col. 1, 15), capaz de recrear en los hombres aquella “ semejanza”, transfiguración sobrenatural de la “imagen”.

Cristo es hombre perfecto no a pesar de ser Hijo de Dios, sino precisamente porque su ser de Hijo le permite llevar a la perfección, sin menoscabo alguno, su ser de hombre.

Afirmada concisamente la rica tradición conciliar cristológica (Calcedonia, Constantinopolitano II y III), *Gaudium et spes* sabe aprovecharse de análisis contemporáneos para expresar los vínculos entre Cristo y la humanidad.

Cristo se ha unido no solamente a una “naturaleza humana” sino “en cierto modo” con todo hombre, por lo tanto a cada persona humana y a la totalidad concreta de los hombres:

“incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit” (*G. et Sp.*, 22/2)

Esta expresión francamente novedosa a nivel magisterial puede resultar muy significativa para el cristiano, hombre del siglo XX.

c) *Cristo Redentor*

“Agnus innocens... vitam nobis meruit” (*G. et Sp.*, 22/3)

El tercer párrafo se abre con esta breve alusión técnica al “mérito”, doctrina consagrada en Trento.

De inmediato se acude a la Escritura eligiendo deliberadamente *Gálatas*, 2, 20 —en lugar de otros posibles como *Ef.*, 5, 2 “por nosotros”; *Ef.*, 5, 25 “por la Iglesia”— para marcar nuevamente el vínculo personal de Cristo con cada hombre: “me amó y se entregó a sí mismo por mí”.

El “novus homo” deviene “Agnus innocens” por amor al Padre y a nosotros sus hermanos. El misterio de la Encarnación madura en misterio de la Cruz. En lenguaje agustiniano “el arte de amar se vuelve el arte de sufrir”.

El “Varón de dolores” y “experto en sufrimientos” de Isaías 53, 3 es el mismo que nos revela al Padre y nos dice en la Cruz una palabra muy decisiva para revelarnos nuestro ser de hombres.

El texto latino subraya más vigorosamente que no sólo nos “dio ejemplo” con su Pasión, sino que nos “abrió ruta”; podemos incorporarnos a su “Vía Crucis” aceptando en libertad su gracia transfigurante;

“non solummodo exemplum præbuit...
sed et viam instauravit, quam dum sequimur, vita et mors
sanctificantur novumque sensum accipiunt” (*G. et Sp.*,
22/3.)

d) *Cristo, Salvación de los cristianos*

El cuarto párrafo con decisiva inspiración en *Romanos VIII*, señala el carácter escatológico y neumático de la vida en Cristo. Tensión creadora, suscitada por el Espíritu, cumplimiento en nosotros del misterio pascual, que sin economizarnos los riesgos y dolores de ser hombres hace que nuestro combate se libere bajo el signo de la esperanza.

Ni optimismos infantiles, ni pesimismo senescente; realismo de la madurez cristiana. Si en la Encarnación no se menoscabó la integridad humana, tampoco la Pascua anula la pasión de ser hombre, la transfigura sí en la gracia de la esperanza:

“Urgen al cristiano la necesidad y el deber de luchar...
e incluso de padecer la muerte.
Pero, asociado al misterio pascual, configurado con la
muerte de Cristo, llegará corroborado por la esperanza, a
la resurrección”. (*G. et Sp.*, 22/4)

e) *Cristo, Salvación de muchos*

Esta abierta proclamación del misterio pascual como única esperanza de salvación pareciera fundar un peligroso particularismo cristiano, y dividir la humanidad entre “cristianos salvados” y “hombres desahuciados”.

Hay acuerdo en señalar que *Gaudium et spes* enriquece lo ya expresado en *Lumen gentium* II 16, 17: “Cristo es principio de salvación para todo el mundo. Esta vocación a la salvación en Cristo es constitutiva de toda conciencia humana a nivel existencial («existencial sobrenatural»). Todo hombre está de hecho actualmente llamado a ser hijo de Dios. Este llamado implica de parte de Cristo una «acción personal» de gracia que funda la redención para cada uno de nosotros.

Las actas nos muestran los pasos por los que el Concilio logró una relectura enriquecedora de lo ya expresado en *Lumen gentium*. Comparemos los tres últimos estadios de expresión hasta llegar al definitivo de *Gaudium et spes*:

(Del llamado texto cuarto distribuido en francés 20/3)

“Et comme le Christ est mort pour tous
nous devons croire

(Del llamado texto cuarto latino; “textus recognitus” 22/5)

“Cum enim pro omnibus mortuus sit Christus
et cum vocatio hominum

que l'Esprit,
d'une manière connue de Lui
seul,
offre à tous la possibilité
de s'associer à ce mystère"

ultima revera una sit,
scilicet divina,
tenere debemus
Spiritus Sanctum...
...modo Deo cognito
cunctis possibilitatem offerre
ut ...huic paschali mysterio
se consocient"

Se llega así por una pequeña variante entre "se consocient" y "consocientur" al texto definitivo:

"Cum enim pro omnibus mortuus sit Christus cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina, tenere debemus Spiritum Sanctum cunctis possibilitatem offerre ut, modo Deo cognito, huic paschali mysterio consocientur" (*G. et Sp.*, 22/5)

Según Mouroux¹⁷ tres serían las precisiones aportadas por *Gaudium et spes*:

- 1. Vocación del hombre única: a la salvación sobrenatural
- 2. Función inmediata del Espíritu Santo: en cuanto actualiza la posibilidad concreta de salvación para todo hombre
- 3. Misterio de los caminos ocultos: lo que el texto francés atribuía al Espíritu, y el latino a Dios.

Ratzinger¹⁸ valora muy sugerentemente la última variante ya señalada y de apariencia puramente estilística en el cambio del activo "se consocient" por la expresión pasiva "consocientur", para indicar la incorporación de los hombres al misterio de la salvación. Mientras *Lumen gentium* II, 16, 17 descubría más la participación del hombre en el proceso de la salvación con su "quærere", "adimplere", "conari", "posse", "niti", la Constitución pastoral muestra a Dios, al Espíritu Santo, como agente de la salvación que la ofrece al hombre "asociándolo".

Logra así el Concilio una relectura enriquecedora de su propia y reciente formulación del misterio de la salvación universal, haciéndonos evidente que la misma plenitud del misterio cristiano nos incita a una permanente reformulación.

f) *Cristo, nuestro capacitador para el "¡Abba, Padre!"*

El último párrafo —con él se cierra el número 22, dedicado a "Cristo, el hombre nuevo", y el capítulo primero "Dignidad de la persona

¹⁷ MOUROUX, J. Cfr. artículo citado en nota 14, pág. 252.

¹⁸ RATZINGER, J. Cfr. comentario citado en nota 16, pp. 352-353.

humana”— encuentra en el Señor el único saber salvífico para el dolor y la muerte, experiencias límites de todo hombre.

Surge una nueva fraternidad, la de quienes alentados por el Espíritu son capaces en el Hijo de apaciguar comunitariamente sus corazones: “¡Abba, Padre!”

Así un capítulo que comienza en antropología culmina en oración. Un capítulo de tono fundamentalmente humanista desemboca en la adoración, en la experiencia de diálogo con Dios, en la mediación del “per Christum” paulino. La antropología sólo cobra sentido haciéndose teología; y el lenguaje acerca de Dios alcanza su plenitud cuando se hace diálogo filial con Dios.

Así el texto no cae en un antropocentrismo desmesurado, sino que al tomar en serio al hombre, descubre que éste no está proyectado para sí, sino —por encima de sí mismo— al Dios, a quien Cristo nos enseña a llamar “Padre Nuestro”¹⁹.

Cap. II EL VERBO ENCARNADO Y LA SOLIDARIDAD HUMANA

Una de las pocas mujeres presentes en el Aula conciliar, Rosemary Goldie, nos recuerda que “un lenguaje verdaderamente humano, un lenguaje adaptado a las realidades cotidianas, no se construye en el laboratorio, ni entre las cuatro paredes de una Facultad de Teología”²⁰. Este sentido más agudo de lo cotidiano, que ella echa de menos, hubiera ayudado para superar ciertas excesivas tonalidades dramáticas de la Constitución pastoral.

Gracias a Dios, los Evangelios se escribieron sin aparato crítico y en lengua vulgar. . . la del pueblo, la de Jesús.

Leído en esta actitud, el número 32 “El Verbo encarnado y la solidaridad humana” enriquece y equilibra la imagen de Cristo en *Gaudium et spes*.

Dios nos salva salvándonos de nosotros mismos, haciéndonos comunidad, familia, Pueblo suyo:

“Dios ha querido santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo. . .” (*G. et Sp.*, 32/1)

Esta idea rectora siguiendo a *Lumen gentium* II, 9, es clave para nuestra comprensión de la historia de la Salvación, ya que:

¹⁹ RATZINGER, J. *Ibidem*, pág. 354.

²⁰ GOLDIE, ROSEMARY, *Un point de vue féminin*, pág. 95 en “Unam Sanctam” 65-C, citada en nota 1.

“Dios ha elegido a los hombres no solamente en cuanto individuos, sino también en cuanto miembros de una determinada comunidad” (*G. et Sp.*, 32/1)

Esta elección concretada en el Sinaí (*Ex.*, 24, 1-8), donde Dios llama a Israel “su Pueblo”, se volverá arquetípica, siempre renovable, constituyente del horizonte mesiánico y escatológico: “Vendrán días, dice el Señor, en que estableceré una nueva Alianza... pondré mi ley en sus entrañas, y la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios y ellos serán mi Pueblo... Todos me conocerán, desde el menor hasta el mayor, dice el Señor” (*Jer.*, 31, 31-34).

“Quæ indoles communitaria opere Iesu Christi perficitur et consummatur” (*G. et Sp.*, 32/2)

Jesucristo perfecciona y consume el misterio del hombre-comunidad, testigo indefectible de que Dios nos ha creado para una eterna y graciosa comunión.

Misterio es la epifanía de Dios y su presencia entre nosotros. La Encarnación nos revela el sentido del hombre y su universo por ser la presencia de Dios en acto y la Palabra que revela esa presencia.

“La encarnación es el «principio del fin»; puesta en el «centro» del tiempo asume y da un sentido a todos los tiempos”²¹. La encarnación anuncia al tiempo del Antiguo Testamento cuál es su cumplimiento, y al tiempo intermedio que abre le proclama anticipadamente su expectación.

Personalmente creo que la mayor fuerza cristológica del segundo párrafo del número 32 consiste en mostrarnos hasta qué punto “la benignidad y humanidad de nuestro Salvador” quiso familiarizarse e intimar con los hombres:

“Asistió a las Bodas de Caná, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. Reveló el amor del Padre... sirviéndose del lenguaje y de las imágenes de la vida diaria y corriente... Eligió la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra” (*G. et Sp.*, 32/2)

Este vivir de Cristo tan “cara a cara” entre los hombres es un símbolo viviente y eficaz de la comunión a que Dios nos invita.

¿Y por qué tan ausente de nuestra teología esta cordialidad cristiana tan presente en el Evangelio? Quizá porque también falta en nuestra vida de Iglesia, muy ceremoniosa y codificada, poco íntima y familiar. Reconozco el riesgo de las soluciones fáciles. Pero no me parece desproporcionado esperar verdaderas conversiones en métodos y problemáticas teológicas a medida que redescubramos en la Iglesia lo

²¹ GERA, LUCIO, *Reflexiones teológicas sobre la Iglesia*, pp. 4-5, Mallín, Córdoba, 1965, ad instar manuscripti, 47 pp.

mucho que el Espíritu quiere darnos a saber por los gestos espontáneos de la vida diaria, en el amor juvenil, en el calor familiar, por el llanto y la risa, el paseo y el trabajo de cada día.

A veces, parecíamos querer una ciudad al servicio del templo y no tanto el templo al servicio de la comunión en la ciudad. Pero desde que Cristo “puso su tienda entre nosotros” (*Juan* 1, 14) comenzó la reestructuración del Templo viejo (*Juan*, 2, 13–22) e inauguró la vida de la Ciudad definitiva, que no tendrá templo, porque Dios el Señor de la vida, y Cristo, personalmente serán su Templo (Cfr. *Apoc.*, 22, 22).

“Las relaciones sociales, no sólo las eclesiales, sino también las civiles, temporales, político-sociales, han sido santificadas por Cristo al ser asumidas por El. Su vida social es fuente de santidad, es misterio de gracia para nosotros; en El las relaciones sociales todas son incorporadas al reino de Dios y, consumadas en la caridad, persistirán en la familia de los hijos de Dios”²².

El Evangelio de Cristo no es una ideología, sino la interpelación definitiva y salvífica de Dios, hecha invitación cariñosa y gratuita a una vida nueva.

Al “reconciliarnos”, Cristo nos da un “ministerio de reconciliación” (*II Cor.*, 5, 18–20) encargándonos hacer de los hombres “hermanos” —o mejor— haciéndonos “hermanos” de cada hombre.

Sólo aceptando la gracia y la cruz de ser “uno” los que antes estábamos “dispersos” (*Juan*, 11, 52) podemos ser engendrados familia de Dios (Cfr. *G. et Sp.*, 32/3).

El Espíritu Santo es la presencia prolongada del misterio pascual de Cristo, que nos convoca ardientemente a aceptar el amor del Padre y compartirlo con los hombres en la construcción de la Iglesia (Cfr. *G. et Sp.*, 32/4).

Semmelroth²³ sugiere una aguda interpretación de las palabras que cierran el capítulo:

“Esta solidaridad debe aumentarse siempre hasta aquel día en que llegue su consumación y en que los hombres, salvados por la gracia, como familia amada de Dios y de Cristo hermano, darán a Dios gloria perfecta”
(*G. et Sp.*, 32/5)

Nunca la solidaridad cristiana será suficiente y satisfactoria en esta vida. También la Iglesia debe crecer en comunidad, y ser salvada —de nuestras propias violencias— hasta su consumación “die nicht ein Himmel vieler Einzelner ist, sonder die Vollendung gemeinsamer Gottesverherrlichung”²³.

²² SETIEN, JOSÉ M., *La comunidad humana*, pág. 266, en *Comentarios a la constitución “Gaudium et spes”*, B.A.C., Madrid, 1968.

²³ SEMMELROTH, OTTO, en *L. Th. K.*, pág. 377, obra citada en nota 8.

Dios no es glorificado cuando se posterga la solidaridad humana: la vida al servicio de la comunidad es inauguración de la glorificación definitiva de Dios hecha salvación en comunidad para los hombres.

Cap. III CRISTO Y LA ACTIVIDAD HUMANA

La actividad humana en el mundo

Creo conveniente una somera ubicación en la génesis y contenido del presente capítulo como tarea previa para la comprensión de sus aportes cristológicos.

Al comienzo del tercer período de sesiones conciliares, en setiembre de 1964, se puso a discusión el borrador I del esquema XIII (el llamado texto tercero, o segundo de Zurich). Su Capítulo primero, "La vocación integral del hombre" trataba entre otras cosas del valor de la actividad humana y su relación con la vocación del hombre; de allí surgiría el actual capítulo III de *Gaudium et spes*.

Lo que tuvo una primera concepción a nivel de filosofía social se fue enriqueciendo con aportes de la teología sistemática, bíblica e histórico-salvífica para adquirir finalmente el tono pastoral propio de la Constitución.

Las actas conciliares nos muestran las muchas y, a veces, contradictorias objeciones que el capítulo fue encontrando en su gestación. Así frente al texto de setiembre de 1964 se dice:

1. Se debe ahondar el significado último de la actividad humana en relación con la venida del Reino de Dios.
2. Se pide una valoración de lo profano que evite falsos dualismos.
3. Dos Padres temen que se favorezca demasiado el optimismo teilhardiano.
Seis Padres llegan a decir que la salvación del hombre está en la "fuga mundi", por la absoluta incompatibilidad entre Cristo y el mundo, puesto en el Maligno.
4. La mayoría de los Padres, coincidiendo con los laicos, piden que se fundamente una teología de los valores terrestres.
5. Debe subrayarse la dignidad de la Creación (prólogo de Juan) porque el hombre y el mundo concuerdan en un único plan divino.
6. Aunque herido por el Maligno, también el mundo ha sido redimido por Cristo.
7. No puede negarse el vínculo entre el hombre y el mundo material en la economía de la salvación, porque al fin de los tiempos debe salvarse el hombre íntegro con su cuerpo.
8. Algunos afirman que el trabajo es fuente de perfección sólo natural.

Otros subrayan el significado teológico del trabajo no sólo en la santidad personal, sino en la misión dada al hombre por Dios.

9. Unos afirman con Santo Tomás que en el hombre ha sido elevada la totalidad de la creación.

Otros, por el contrario, dicen que sólo la creatura espiritual puede ser elevada al orden sobrenatural, y que el resto de la creación se ordena "extrínsecamente" a Cristo.

10. No debe olvidarse la ruptura escatológica, así como debe afirmarse el carácter trascendental de la misión de la Iglesia.
11. Debe elaborarse una cosmología cristiana en la que la incorporación a Cristo aparezca no como alienación respecto al mundo, sino como una elevación de los valores mundanales.
12. Debe aparecer la verdadera esperanza cristiana, que no aparta al hombre de la construcción del mundo, sino que invita a un mayor compromiso con este mundo.

Luego de un año de trabajo, en setiembre de 1965, es discutido y frecuentemente criticado el borrador II. Surge entonces un interesante aporte cristológico con la reestructuración del actual número 38, "La actividad humana y el misterio pascual". Allí se pretende expresar cómo el misterio de Cristo transfigura la actividad humana. Se estructura en los siguientes nueve incisos:

- a) Santificación del mundo y la historia por la Encarnación del Verbo.
- b) Ley fundamental del amor y nexos con la vida de cada día.
- c) Presencia de la Cruz.
- d) Fuerza de la Resurrección.
- e) Señorío de Cristo.
- f) Operación del Espíritu Santo.
- g) Liberación por la contemplación y renuncia, por la acción y presencia en el mundo.
- h) Sacramento de la fe.
- i) Día del Señor.

El último número del capítulo, "Tierra nueva y cielo nuevo", decisivo también para la imagen de Cristo en la Constitución pastoral, debió ser reestructurado en la noche del 24 de noviembre para que al día siguiente la "expensio modorum" pudiera ser aprobada definitivamente.

"Más que cualquier otro capítulo de la Constitución, este texto, precisamente con sus problemas amplios y nuevos para el pensamiento eclesial, hubiera necesitado un tiempo de sosegada reflexión y de paciente maduración. Pero esto no fue posible debido a que en el

breve lapso de un atareadísimo período de sesiones se presentaron tres borradores muy diversos”²⁴.

Se achaca al capítulo no haber ahondado suficientemente en la libertad, liberación del hombre y la humanidad, presentado como frutos fundamentales de la actividad terrena. No haber puntualizado mejor la relación entre la liberación humana y la libertad evangélica. Tampoco se ha prestado adecuada atención a la teología de la historia, que hubiera iluminado la dimensión social y cósmica de la redención. La visión escatológica se vio debilitada por fácil supresión de formulaciones más comprometidas. Así nos ha quedado una mera referencia a San Ireneo en la nota 16 al pie, cuando el borrador III traducía directamente su pensamiento: “se puede esperar que permanezca aquella misma sustancia del mundo que Dios creó en atención al hombre, y el Hijo consagró mediante su encarnación”²⁵.

Smulders²⁶ juzga que el texto se mueve en un planteo y terminología tan propios de ambientes teológico eclesiásticos que no satisface las reales exigencias del diálogo con el hombre y mundo moderno.

Quizá era necesidad previa vencer muchas resistencias y lograr nuevas actitudes mentales dentro de la Iglesia en vistas a un diálogo para el que todavía no se está suficientemente capacitado.

Sin embargo se reconocen méritos innegables al esfuerzo conciliar sobre “La actividad humana en el mundo”. Se ha prestado seria atención a lo distintivo de la humanidad moderna, a lo que Teilhard llamaba “la pasión por el mundo”²⁷.

La evolución del proceso científico, técnico y organizatorio al aparecer como inevitable —si la historia no ha de negarse a sí misma— se revela como ley de la creación y auténtica vocación del hombre. Siendo evidentes sus riesgos, la fe nos llama a enfrentarlos responsablemente e interpretarlos a la luz de Cristo como los nuevos caminos por los que el Señor encabeza la única Historia de la salvación.

Queda a la Iglesia, en especial a los laicos, aguzar su ingenio y creatividad para actuar en el mundo de hoy —cada día más uno y polifacético— la única ley evangélica, la del amor a Dios y a los hermanos.

Perfección de la actividad humana en el misterio pascual (G. et Sp., 38)

Por su encarnación el Verbo encabeza una humanidad y universo cuyas historias ya llevan su sello desde la creación. Todos los órdenes

²⁴ SMULDERS, PEDRO, *La actividad humana en el mundo*, pág. 354, en BARAUNA, obra citada en nota 3.

²⁵ SMULDERS, P., *ibidem*, p. 375 al pie, nota 43.

²⁶ SMULDERS, P., *ibidem*, p. 375.

²⁷ TEILHARD DE CHARDIN, P., *Quelques réflexions sur la conversion du monde*, págs. 155-166, en “Science et Christ”, *Œuvres*, tomo IX, Du Seuil, 1965.

—niveles de ser y valor— quedan unificados en El. Este vínculo es el supuesto ontológico por el que la vida, muerte y resurrección de Cristo pueden constituirse en destino salvífico para el mundo y la historia. La Encarnación hace evidente que Dios es amor, y que ésta es la ley fundamental del ser humano y de la estructuración del mundo; de aquí nace la fuerza salvadora de la Resurrección. Jesús al revelar al auténtico hombre, revela ley fundamental del progreso humano. Dios Amor es el origen de toda creación. Se señalan cuatro elementos de la revelación:

- a) viabilidad de un amor universal
- b) cotidianidad del amor
- c) necesidad de la Cruz, hazaña creadora del hombre nuevo
- d) presencia del Espíritu, enviado del Señor.

Sobre este último punto se advierte que es el Señor glorificado el que opera por medio de su Espíritu en el corazón de los hombres:

“Sua resurrectione Dominus constitutus, Christus cui omnis potestas in caelo et in terra data est, per virtutem Spiritus sui in cordibus hominum iam operatur”. (*G. et Sp.*, 38/1)

Y es aquí justamente donde se establece la conexión urgida por muchos Padres entre la aspiración cristiana al más allá y el afán por configurar un rostro más humano para nuestra tierra:

“non solum venturi sæculi desiderium suscitans, sed eo ipso illa etiam generosa vota animans, purificans et roborans, quibus familia humana suam ipsius vitam humaniorem reddere et totam terram huic fini subicere satagit” (*G. et Sp.*, 38/1)

La aspiración al cielo y el deseo de un mundo más habitable y más humano pueden ayudarse y acrecentarse mutuamente, pues todo es don del mismo Espíritu. Aquí cobra sentido la vida contemplativa, que hace presente al ajetreo del mundo su anhelo de una nueva creación.

El Espíritu siempre dinámico es quien otorga libertad frente a lo ya alcanzado:

“omnes tamen liberat ut... ad futura se extendant” (*G. et Sp.*, 38/1)

El Espíritu anima a la humanidad a incorporar todas las energías y posibilidades de su mundo, a perfeccionar sus aptitudes; sólo así —con todo el empuje de la Creación— decir Amén a su Creador.

Resumiendo, la Constitución manifiesta la importancia del Evangelio en orden a la voluntad de construcción del mundo en:

- a) el valor absoluto del hombre y de la comunidad humana,
- b) ratificado y elevado en Jesús, hombre-Dios,

- c) por la proclamación del amor, ley fundamental de la realización humana,
- d) formulada en sus dimensiones esenciales de entrega absoluta, paciencia para llevar la cruz, invencible confianza.
- e) mediante la perspectiva de una esperanza trascendente.

El párrafo final del número 38 ve en la Eucaristía la realización de la esperanza escatológica. No sólo prenuncia la misteriosa renovación de la creación, sino que la inicia efectivamente. El pan y el vino, en el marco del banquete fraterno y cultural, son los elementos de la naturaleza hechos cultura, que transubstanciados y transfinalizados en Cuerpo y Sangre de Cristo, el Hombre Nuevo los ofrece al Padre en su muerte y resurrección. El hombre y el mundo se acercan a su Cabeza, son progresivamente tomados por Cristo en su Cuerpo. Si el cristiano espera una consumación en la que todos los valores terrenos sean dominados por su esfuerzo e incorporados a su ser humano, y en la que la humanidad se realice como comunidad universal, y se entregue en amor al Padre, es en la Eucaristía donde se celebra esa esperanza y se realiza el ahora del banquete de la fraternidad abierta a todos. Por esto la Eucaristía es la provisión del camino de la historia.

En una única frase se recapitulan claramente los varios aspectos de la Eucaristía:

- sentido cósmico, “elementa naturæ”
- sentido cultural, “ab hominibus exulta”
- sentido social, “cœna communionis fraternæ”
- sentido escatológico, “cœlestis convivii prælibatione”
- sentido místico, “in Corpus et Sanguinem gloriosum convertuntur”
- sentido sacramental, “in illo sacramento fidei”

Tierra nueva y cielo nuevo (G. et Sp., 39)

La alusión del número anterior al “sacramento de la fe” hubiera podido ofrecer una oportuna transición para plantear la actividad terrena en su relación con la salvación final. Porque en los sacramentos se actualiza la realidad escatológica dentro de la historia y en la materia terrena, que asume el hombre por su corporeidad. En ellos, la gracia se hace carne para que nuestra carne se vivifique en la gracia de Cristo Resucitado.

La Constitución se enfrenta al problema de la relación entre “esta” tierra humanizada por el esfuerzo, la alegría y el dolor de la historia humana, y “aquella” nueva tierra prometida a la esperanza cristiana. La respuesta es vacilante frente al problema planteado:

“... tempus ignoramus, nec ... modum novimus”
(*G. et Sp.*, 39/1)

Respecto a la figura pasajera, al “schema tou kosmou toutou” de Pablo en I a Corintios 7, 31, se lo caracteriza con San Ireneo²⁸ como la figura en cuanto “per peccatum deformata”. Pero se abandonó lo más avanzado de la intuición de Ireneo objetando la ambigüedad de su expresión cuando espera la permanencia de la “substancia de este mundo”²⁹.

De modo semejante se omite la expresión de la liturgia romana de San Ambrosio, todavía presente en el texto IV, distribuido en francés:

“Elle [la terre] tressaille à la mort du Seigneur,
elle exulte à sa résurrection.

En Lui le monde est ressuscité,

En Lui le monde est ressuscité,

en Lui le terre est ressuscitée.”³⁰

Según Pablo (*Rom.*, 8, 21) el amor permanecerá y sus obras resistirán en el crisol. Las obras del amor no son sólo el acto, sino también su logro, aquello que el amor edifica en esta tierra. Se puede entonces esperar que el mundo material plasmado por el hombre participará positivamente de la Resurrección.

El texto definitivo se contenta con hacer referencia al misterio de la resurrección y a la invencibilidad del amor.

Smulders³¹ deja constancia de cómo un simple cambio de pronombres (¿involuntario?) debilita en el texto definitivo el pensamiento expresamente sancionado por los Padres, según el cual, la tierra —como espacio vital del hombre— puede anticipar un vislumbre de la tierra futura.

La actividad humana prepara la figura definitiva del Misterio que hará aflorar el Señor en su Parusía. No únicamente el amor, sino también la obra ejecutada en el amor resistirá al tiempo y encontrará sentido de eternidad.

La Constitución fija su atención en otros dos puntos. El Evangelio nos advierte que de nada sirve al hombre ganar todo el mundo, si se pierde a sí mismo. Con esta referencia se pretende acentuar el valor de la persona humana. Es ella quien da sentido al universo; y no a la inversa. Además debe distinguirse cuidadosamente entre “progreso terreno” y “crecimiento del Reino de Cristo”. Con todo, el progreso verdaderamente humano es de enorme importancia para el Reino, ya que hace posible la convivencia fraterna y la realización personal. Infraestructura necesaria para que la humanidad pueda dar el sí a la

²⁸ IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, V, 36, I, P.G., VII, 1222.

²⁹ Cfr. el llamado *Texto VI*, *Textus denuo recognitus et correctiones admissæ necnon expansio modorum*, pp. 223-224.

³⁰ Cfr. el llamado *Texto IV* francés, nº 44.

³¹ SMULDERS, P. Cfr. artículo citado en nota 24, pág. 373 al pie, nota 41.

iniciativa salvífica de Dios. La actividad terrena no significa la edificación del Reino de Dios, pero puesta al servicio de la humanidad puede ser real obediencia para con el Padre, que todo lo crea en orden a Cristo y su Reino³².

Acabada la lectura del número 39, "Tierra nueva y cielo nuevo", y con él del capítulo, se echa de menos la relación entre actividad mundana y actividad espiritual.

Rahner³³ critica duramente el texto por no expresar, según una teología cristiana de la historia, la lucha entre el mundo sujeto al mal y el seguidor de Cristo; lucha que se hace tanto más dura a medida que progresa la historia.

Falta igualmente una confrontación y diálogo con la escatología profana secularizada, como se da —por ejemplo— en el marxismo³⁴.

La afirmación fundamental del capítulo estaría en concebir la actividad humana como asociada a la creación, a la superación del desorden causado por el pecado, a la construcción del Cuerpo de Cristo, y a la preparación del mundo para su consumación final. Tampoco el Señor glorificado está junto al mundo sin poder e inactivo: Cristo Pantocrator es en verdad "promotor mundi". Este teocentrismo y cristocentrismo radical y altamente dinámico es el motor decisivo de la historia.

Un segundo fundamento de toda la teología de la actividad humana sería el antropocentrismo del mundo, de raigambre claramente bíblica, siempre subrayado a lo largo del capítulo.

Las inseguridades evidentes en la génesis del texto testimonian lo mucho que le resta por andar a la reflexión teológica en este campo hasta mostrarnos un Cristo "amictus mundo", que sin querer suprimir el misterio nos capacite para vivir en él:

"His in terris Regnum iam in mysterio adest;
adveniente autem Domino consummabitur"
(*G. et Sp.*, 39/3)

Cap. IV CRISTO Y LA MISION DE LA IGLESIA EN EL MUNDO DE HOY

La misión de la Iglesia en el mundo de hoy

El capítulo IV de la Constitución pastoral culmina con una referencia a Cristo, "Alfa y Omega" (*G. et Sp.*, 45), principio y fin de la

³² SMULDERS, P. Cfr. artículo citado en nota 24, pp. 373-384.

³³ Opinión de RAHNER referida por AUER, ALFONS, en *L. Th. K.*, pág. 395, obra citada en nota 8.

³⁴ AUER, A., en *L. Th. K.*, pp. 395-396, obra citada en nota 8.

Cfr. a este respecto MOLTSMANN, JURGEN, *El cristianismo como religión de libertad*, "Convivium", Barcelona, nº 26, enero-marzo de 1968.

historia humana, que funda a la Iglesia como sacramento universal de salvación, signo que manifiesta y realiza el amor de Dios por los hombres.

Aunque el número 45 sea de lo más profundo y mejor logrado de todo el documento, llama la atención el hecho de que sólo al fin del capítulo se nos hable expresamente de Cristo, cuando en realidad todo el aporte que la Iglesia puede hacer al mundo está presuponiendo una mirada de fe, fundada en la vida del Espíritu, que renueva nuestra visión llamándonos hacia la esperanza.

Nos interesa ver si la misma estructura del capítulo, prescindiendo por ahora del número 45, manifiesta una visión cristológica del encuentro del mundo con el Padre.

La actitud de la Iglesia ante el mundo aparece en este capítulo caracterizada por una doble disposición: reconocimiento de la alteridad del mundo, y, el partir del hombre como fundamento del diálogo.

Ahora bien, el reconocimiento del otro en cuanto otro nos abre hacia la escatología, hacia algo que nos trasciende, hacia una esperanza siempre renovada. El diálogo supone que la Iglesia y el mundo están englobados en un único designio divino. Por eso todo diálogo auténtico entre la Iglesia y el mundo es escatológico, se orienta hacia el Padre, y por lo tanto, aunque no alcance en las palabras una plenitud de expresión, es cristológico. Ya que sólo en Cristo podemos descubrir el englobante designio paterno.

De modo semejante, el partir del hombre como fundamento del diálogo es una actitud directamente referida al misterio de Cristo, a la solidaridad histórica con el mundo radicada en el misterio de la encarnación. “La Iglesia sabe que Dios ha tomado el riesgo de insertar su camino terrestre en la historia de los hombres, como había tomado el riesgo de la Encarnación. Ella no puede ser si misma más que aceptando estar ligada a lo que hace el hombre en su aventura colectiva”³⁵.

Dejar que su palabra nazca de una mirada hacia el hombre, ésta es la actitud de *Gaudium et spes*, y esta palabra apunta directamente hacia Cristo, porque el hombre mismo es el lugar de encuentro con el Señor. “No es la Iglesia la que da el valor al amor humano: ella anuncia y significa su dimensión escatológica”³⁶.

Prescindiremos de un comentario puntual del capítulo pero procuraremos establecer su orientación cristológica, que postula su culminación en “Cristo, Alfa y Omega”.

Ante todo habría que precisar qué entiende la Iglesia por mundo. “En este contexto, el término mundo significa la comunidad humana

³⁵ LIEGE, PIERRE-ANDRÉ, *Eglise de Jésus-Christ, Eglise du monde*, pág. 162, en NISOTIS-MAURY-LIEGE, obra citada en nota 6.

³⁶ DUQUOC, CH., *L'Eglise et le monde*, “Lumière et Vie”, 73 (65), pág. 65.

en cuanto no incorporada todavía a la Iglesia, así como la esfera temporal donde se desarrolla la vida y la actividad de los hombres”³⁷. Esta concepción del mundo procura ser consecuente con el sentido de diálogo que tiene la Constitución. Señala un respeto por el hombre de hoy, no queriendo imponer ningún sentido de Iglesia a quienes no se sienten explícitamente dentro de ella.

“Si la Iglesia no es el «mundo», tampoco es el «no-mundo». Lo que ella explícitamente nos ofrece está ya implícitamente en marcha dentro del conjunto de la vida humana, en especial el misterio de la salvación. La Iglesia manifiesta, proclama y celebra con jubilosa gratitud la dimensión profunda de eso mismo que por la gracia de Dios se cumple en el mundo. La referencia al mundo es así inherente a la esencia misma del cristianismo explícito, es decir, de la Iglesia. La Iglesia es el mundo allí donde él mismo plenamente se encuentra, en la jubilosa gratitud del misterio íntimo de su vida, es decir, el misterio de salvación operado por Cristo Jesús”³⁸.

Por momentos, *Gaudium et spes* refleja una concepción de la Iglesia un tanto paralela al mundo, producto de reducir el sentido de su misión a la dimensión vertical. Por una parte ha querido ser explícita al declarar que no puede existir ningún divorcio entre la fe y la vida diaria. Pero no llega a señalar la razón profunda que debe conducirnos a una tal unidad de vida.

Sin embargo, a lo largo de la Constitución aparece claramente que vamos hacia un planteo más unificado que en definitiva nos devuelve al sentido del hermano. Por eso creemos que la génesis del documento nos señala un camino cada vez más cristológico de la relación con el mundo: pues su lenguaje se va convirtiendo cada vez más, a través de una concepción de Iglesia - Pueblo mesiánico subyacente al texto, y sacramento universal de salvación, en una tensión escatológica de encuentro, en Cristo, con el Padre³⁹.

“La gracia redentora de Dios no espera para obrar su proclamación oficial en la Iglesia, por la Palabra y los Sacramentos. La universal voluntad salvífica de Dios y el acontecimiento central de Cristo muerto y resucitado para todos, hacen ocultamente presente la gracia en toda la vida humana. . .

“Además, la naturaleza humana del Hijo de Dios hace de la hu-

³⁷ LIEGE, P.-A., artículo citado en nota 35, pp. 134-137: “Le monde: un concept à facettes”.

³⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Fe cristiana y espera temporal*, en RAHNER, DE RIEDMATTEN Y OTROS: *La Iglesia en el mundo actual*, Ed. Desclée, Bilbao, 1968, pág. 138.

³⁹ Esto se ve, por ejemplo, en el número 44 de la constitución cuando la Iglesia dice que recibe, por medio de las culturas, un lenguaje. Es obvio que entiende algo más que un simple medio de expresión, ya que invita a todos, pastores y fieles, a escrutar y escuchar los múltiples lenguajes de nuestro tiempo.

manidad concreta de Jesús una revelación de la gracia. En Jesús se nos muestra el significado último de la existencia humana. La humanidad concreta —queremos decir, en el orden histórico de la salvación— es desde entonces una posibilidad permanente de revelación, el espacio donde la Revelación y la gracia pueden obrar. Lo humano es el camino por donde se expresa la revelación de la gracia de Dios”⁴⁰.

En la actitud concreta que tomemos ante el hermano se juega un sí o un no al misterio de la salvación, al llamado del Padre. Nuestro encuentro con Cristo, base de nuestra actitud de Iglesia, no es una superestructura, sino que es el sentido último de nuestra vida nacido del encuentro con el hermano en el marco salvífico de la vida diaria.

Agreguemos que esta actitud de diálogo refrenda una actitud histórica ante el misterio de Cristo, su revelación y su Iglesia; no una postura atemporal. Actitud histórica porque en todo diálogo —si se respeta la realidad del otro— se afirma una trascendencia escatológica. Y la historia es la búsqueda de la escatología en cuanto que ella es el tiempo que se trasciende constantemente orientándose hacia una plenitud de sentido. Así lo eterno del mensaje del Señor sólo se capta en lo histórico.

El cristiano no tiene ninguna fórmula acabada para determinar cuál tiene que ser su acción concreta en cada momento de su vida. El ve en el diálogo con el hermano un reflejo del misterio de Dios. Y va encontrando en el misterio de Cristo la fuerza que le permite ser radical en su abertura al otro, permitiendo que surja un verdadero “espacio” humano, la historia que orienta el Padre.

Como la verdadera fraternidad sólo se construye en diálogo, el cristiano tiene que orientarse hacia la escatología, porque desde allí nace la esperanza, fundamento de toda crítica radical. Precisamente por no tener su fundamento en nosotros, tal actitud crítica nos alcanza a nosotros mismos, nos alienta a convivir construyendo en diálogo, en esperanza siempre renovada. Así la fe pone a nuestro corazón en una tensión creadora que sigue la línea de la interpretación creciente de la existencia humana.

Por eso creo que esta cristología del diálogo está vinculada con la pregunta por nuestra esperanza: ¿Qué significa nuestra tensión a la escatología? ¿Qué puede significar la consumación del Reino de Dios para el hombre de hoy que quiere edificar con todos y para todos un mundo nuevo?

Nuestra esperanza es el sí del que cree. Del que ha encontrado en la Palabra de Dios y en su Iglesia una respuesta a su búsqueda de sentido. Respuesta que en el fondo significa que vale la pena seguir

⁴⁰ SCHILLEBEECKX, E., artículo citado en nota 38, pág. 137.

buscando, orientarse hacia un porvenir siempre abierto, porque mira a la incorporación de los hombres en el misterio de Dios.

Y la definitiva Palabra de Dios es el don, en Cristo, del Espíritu Santo. Su amor "difundido en nuestros corazones" es el fundamento de la tensión escatológica, porque orienta nuestra vida en el mundo, como respuesta continua hacia una esperanza siempre nueva.

Cristo, Alfa y Omega

En su número 45 *Gaudium et spes* condensa la perspectiva cristológica en la que ha enfocado la relación Iglesia-Mundo.

La Iglesia se presenta como sacramento para el mundo, "sacramento universal de salvación" en cuanto manifiesta y realiza el amor de Dios por los hombres. En Cristo encuentra la Iglesia el fundamento y la raíz de su misión en el mundo. El es el Verbo de Dios por quien todo fue hecho. Se encarnó para que, Hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas:

"El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones" (*G. et Sp.*, 45/2).

La Iglesia es "sacramento universal de salvación" (Cfr. *Lumen gentium*, 1, 8, 15, 17) porque Cuerpo de Cristo. Forma institucional, histórica, social, visible y pública, en que se encarna el designio salvífico de Dios.

"Este carácter procede, para la Iglesia, de Cristo en tanto que es el príncipe, el centro y el fin del universo y de la historia humana: él ha sido puesto en medio de esta historia como un principio nuevo de existencia, por el cual la creación puede realizar su destino último y así acabarse; y todo el rol ("munus") de la Iglesia es servir a este designio"⁴¹.

La vocación del hombre a incorporarse al cosmos, integrarse a la comunidad, y unirse al misterio absoluto de Dios, se realiza por la mediación sacramental de la Iglesia, ámbito de comunión salvífica creado en Jesucristo.

"Las tres formas de unidad las encontramos ya realizadas en Cristo; en El, en efecto, Dios se ha unido a la creatura; en El, Cabeza, toda la humanidad ha sido integrada en una solidaridad mística; en El, cuerpo y cosmos han sido absorbidos en una unidad insospechable".

"En Cristo estas tres formas de unidad se han realizado en su «principio»: por eso, desde El, como principio, marcha la historia de la Igle-

⁴¹ CONGAR, I. M. J., *Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps*, pp. 326-327, en "Unam Sanctam" 65-B, obra citada en nota 14.

sia y del Mundo, en los cuales continúa dinámicamente presente, hacia el encuentro de esa triple unidad, ya irrevocablemente decretada”⁴².

La noción de Iglesia como “sacramento” evoca un encuentro de Dios con los hombres del cual la Iglesia es signo y medio, pero no dueña. Esta concepción de la Iglesia como sacramento que brota del mismo Cristo es la más histórica, la que más hace referencia al hombre de hoy, al con-temporáneo.

El hecho de encontrar a Cristo en el ser de la Iglesia, como lo hace *Gaudium et spes*, orienta su misión hacia la escatología, porque hace referencia al encuentro definitivo. Nos pone en camino, en esperanza, y —por esto— tal misión cobra el más pleno valor histórico. Caminar hacia lo eterno, hacia el Padre, es encontrarse con Cristo como Señor de la historia, con su llamado radical. Vivir en la Iglesia es celebrar en el ahora esa esperanza que encontramos en una fe común en el sentido definitivo del amor:

“Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: *Restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra*”
(*G. et Sp.*, 45/2)

JOAQUÍN RUIZ ESCRIBANO

Dto. Teología, Universidad del Salvador, Bs. As.

⁴² GERA, LUCIO, *Reflexiones teológicas sobre la Iglesia*, pág. 19, obra citada en nota 21.