

# TEOLOGÍA

*José Rovai*: La Iglesia y la existencia cristiana •  
*Gustavo E. Podestá*: Avaricia, propiedad privada y  
bienes superfluos • *Ricardo Ferrara*: Teología  
natural y teología cristiana • *Eduardo Briancesco*:  
Evangelización, cultura, universidad • *Ramón Tre-  
vijano Echeverría*: En torno a la cristología de  
Marcos • *Eduardo F. Pironio*: La evangelización  
del mundo de hoy en América Latina • *Jorge  
Mejía*: La Biblia y la teología, hoy • *Heriberto  
King*: Algunas reflexiones sobre la exhortación  
apostólica del Papa Pablo VI: "De Beatae Mariae  
Virginis cultu recte instituendo et augendo" • *Artu-  
ro Prins*: Evangelizar desde el acontecimiento •  
Notas bibliográficas • Libros recibidos • Crónica  
de la Facultad

# TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543  
TOMO XII, N° 25-26

— BUENOS AIRES —

REPUBLICA ARGENTINA  
AÑO 1975

---

## SUMARIO

<i>José Rovai</i> : La Iglesia y la existencia cristiana . . . . .	5
<i>Gustavo E. Podestá</i> : Avaricia, propiedad privada y bienes superfluos . . . . .	42
<i>Ricardo Ferrara</i> : Teología natural y teología cristiana . .	74
<i>Eduardo Briancesco</i> : Evangelización, cultura, universidad .	96
<i>Ramón Trevijano Echeverría</i> : En torno a la cristología de Marcos . . . . .	128
<i>Eduardo F. Pironio</i> : La evangelización del mundo de hoy en América Latina . . . . .	155
<i>Jorge Mejía</i> : La Biblia y la teología, hoy . . . . .	166
<i>Heriberto King</i> : Algunas reflexiones sobre la exhortación apostólica del Papa Pablo VI: "De Beatae Mariae Virginis cultu recte instituendo et augendo" . . . . .	175
<i>Arturo Prins</i> : Evangelizar desde el acontecimiento . . . . .	180
Notas bibliográficas . . . . .	189
Libros recibidos . . . . .	192
Crónica de la Facultad . . . . .	

# LA IGLESIA Y LA EXISTENCIA CRISTIANA

## PRIMERA PARTE

Al leer atentamente la problemática de los movimientos del siglo XIII, y constatar las diferentes actitudes entonces adoptadas frente a la Iglesia concreta, sin querer absolutizar ese momento histórico, ni forzar semejanzas absolutas, descubrimos puntos de contacto y analogías entre la problemática vivida en aquella época y la nuestra.

Decimos analogías, pues estamos convencidos que las diferencias existentes entre nuestro mundo y el de aquella época son profundas. Pero entendemos también, que un camino privilegiado para resolver nuestros problemas actuales, es procurar indagar en la tradición eclesial, escuchar y ver las diferentes actitudes frente a la realidad de la Iglesia, detectar el lugar de ésta en la existencia cristiana y comprobar la evolución que estas actitudes han sufrido a lo largo de la misma.

Es por ello que, a siete siglos de la muerte de San Buenaventura, y en un momento en que la existencia cristiana sufre serios interrogantes, no ha parecido ocioso ni imprudente volver los ojos al Doctor Seráfico, cuyo séptimo aniversario conmemoramos, y estudiar en él la cuestión tal como entonces se planteaba.

### I. — LA IGLESIA Y LOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS DEL SIGLO XIII

Estas líneas introductorias, tienen la simple pretensión de ser una especie de "horizonte", de un fondo en el cual debe leerse nuestro trabajo acerca de la eclesiología buenaventuriana y su relación con la existencia cristiana.

Nos parece indispensable, hacer una especie de ubicación histórica de ciertos movimientos religiosos del siglo XIII, tratando en lo

posible de captar aquellos elementos valorativos que tienen alguna referencia a la Iglesia tal como era concebida en ese tiempo.

Frecuentemente se refieren a una actitud fundamentalmente en relación con la Jerarquía, por tanto con los que conducen a la Iglesia, y no a otros elementos, como por ejemplo, el valor comunitario o bien el lugar de los fieles en la misma.

De entre todos los movimientos religiosos de este tiempo, procuraremos referirnos particularmente a aquéllos que dicen una referencia más explícita a la corriente franciscana, sin pretender tratarlos de manera completa y exhaustiva<sup>1</sup>.

### 1. Movimientos religiosos en el siglo XIII

Como sucedió en el siglo XII, también el siglo XIII se caracteriza por una riqueza de movimientos religiosos, particularmente en la fundación de órdenes y también en la religiosidad llamada popular<sup>2</sup>.

Todos estos movimientos tienen en común una serie de valores evangélicos dignos de destacarse y que son asumidos y expresados plenamente por las órdenes religiosas.

a. En primer lugar, el amor a la pobreza. Frente a la riqueza temporal y al bienestar que rodeaba incluso a la Iglesia y al clero, hay una búsqueda de un auténtico desprendimiento de los bienes materiales, no sólo a nivel individual, como ya de tiempo acontecía en las anteriores órdenes religiosas, sino también a nivel comunitario<sup>3</sup>.

Buscaban poseer sólo lo mínimo indispensable para vivir. Su sustento diario, procuraban alcanzarlo a través del trabajo manual y también, con la limosna que practicaban.

Se trataba, pues, de ponerse a la altura de los más humildes y pobres de la época, de correr el riesgo de los hombres que vivían en esta condición, precisamente en un mundo donde muchos, incluso eclesiásticos, estaban protegidos por estructuras que les daban seguridad y tranquilidad<sup>4</sup>.

La pobreza, en este contexto vital, aparece como un verdadero signo valorativo de los bienes últimos y escatológicos. Es al mismo tiempo, un signo de la confianza en la providencia de Dios, y que

<sup>1</sup> K. BIHLMAYER, R. TUECHLE, *Storia della Chiesa*. Brescia, 1966; especialmente para este punto en la pág. 320 y siguientes, donde trata particularmente de los Ordenes Mendicantes.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid. pág. 321.

<sup>4</sup> D.M. CHENU, O.P., *Reformes de structure en chrétienté*; en *Economie et Humanisme*, Marzo-Abril, págs. 85-89, número 24, del año 1946.

al convertirse precisamente en un signo vital, permitía predicar desde lo concreto, desde la misma vida, la despreocupación aun de ciertos bienes necesarios pero que eran secundarios con relación al reino.

Otro valor fundamental es el de *la vida apostólica*. Se busca en este tiempo de manera particular, imitar a los Apóstoles, vivir según su modelo y su vida.

Es interesante subrayar el aspecto moral de este movimiento. Se trata fundamentalmente de vivir según el modelo apostólico. No se enuncian solamente los principios, ni se busca teorizar en torno a ellos, sino llevarlos a la práctica. Se buscaba a Dios precisamente *en la vida y en la acción*, ya que el siglo se caracteriza también por una alegría de vivir y un gran amor a la creación<sup>5</sup>.

b. En este tiempo también adquiere singular importancia y constituye, por tanto, otra característica importante, *la imitación de Cristo*, movimiento que viene desde el siglo XII<sup>6</sup>, y que tiene como característica fundamental subrayar intensamente *la humanidad de Cristo*.

Cristo aparece insertado profundamente *en la vida*, es un ser personal, próximo, amigo. Toda la devoción que inspira su persona tiene un colorido de gran sensibilidad humana. No se trata, pues, de algo distinto, separado y por consiguiente lejano, indiferente al problema humano, sino más bien de un ser que realmente se ha hecho nuestro prójimo. La fe religiosa se hace así, moral y vida práctica<sup>7</sup>.

c. En conexión con todo esto, se desarrolla una intensa devoción *a la Eucaristía*, que se concreta en la Hostia consagrada<sup>8</sup>.

d. También en esta dirección de cercanía divina, debemos considerar el desarrollo de la devoción a la Virgen y a los Santos. Estos aparecen no como seres llenos de privilegios y alejados de la humanidad, encerrados en una especie de aureola que los separa y los ha-

<sup>5</sup> L. SALVATORELLI, *Movimiento franciscano e Gioachimismo*, en Comitato Internazionale di Scienze Storiche, X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma, 4-11 Settembre, 1965, Relazioni, Firenze, G.D. Sansoni; a partir particularmente de la pág. 418.

<sup>6</sup> F. VANDENBROUCKE, *La piété des Laïcs aux XIIIe. siècle. Devotion au Christ*; en J. Leclercq, L. Bouyer, *La Spiritualité du Moyen Age*, Aubier, 1961, cap. II, pág. 299-307.

<sup>7</sup> L. SALVATORELLI, *Op. cit.* pág. 418.

<sup>8</sup> F. VANDENBROUCKE, *Op. cit.* pág. 301, y también L. SALVATORELLI, *Op. cit.* pág. 418.

ce distantes, sino que se los contempla más bien, como compañeros de la vida, como aquéllos que viven, como el Señor, junto a los hombres e interceden por nosotros volviendo aún más cercano a Cristo.

e. Otro valor que se quería asumir más intensamente, era el de la *actividad apostólica*, especialmente lo que se refiere a la *predicación itinerante*, al modo de los apóstoles. Así sucede particularmente en las *órdenes mendicantes*; pero no es algo exclusivo de ellas, ya que lo mismo acontece con otros movimientos religiosos, incluso en aquéllos que se colocan al margen de la Iglesia<sup>9</sup>.

f. Hay otro acontecimiento, que por su repercusión en toda la Iglesia será de una trascendencia poco común, y es el retorno a las fuentes, la Biblia y la Tradición de los Padres lo cual contribuye de una manera notable a la imagen de la Iglesia de esta época<sup>10</sup>.

Se trata, como puede apreciarse a través de lo que llevamos dicho, de valores fundamentalmente y vitalmente cristianos: Evangelio – vida apostólica – actividad apostólica – pobreza – imitación de Cristo. Las órdenes mendicantes intentarán precisamente demostrar de forma concreta y a través de su misma existencia, cómo la vuelta a los auténticos valores cristianos puede posibilitar una verdadera y auténtica *reforma de la Iglesia*, reforma que por este camino, se realiza “desde dentro”, a través de una lúcida y verdadera fidelidad a la estructura fundamental de la Iglesia<sup>11</sup>.

g. Otro aspecto que nos parece sumamente importante subrayar y que en el contexto de la época tiene una gran trascendencia, es el hecho de la fundación de la *Tercera Orden* en las órdenes mendicantes. Estos toman su modelo de las confraternidades laicas de fines del siglo XI, relacionadas con los Benedictinos u otras órdenes, o que quizás nacieron también de algunos movimientos corporativos<sup>12</sup>.

De todos modos, debemos afirmar que, como tal, la fundación de la tercera orden nace de San Francisco de Asís y que tienen una particular importancia para la época.

<sup>9</sup> K. BIHLMAYER, H. TUECHLE, Op. cit. pág. 321; SALVATORELLI, Op. cit. pág. 422.

<sup>10</sup> H. DE LUBAC, S.J., *Exégèse médiévale – Les quatre sens de l'Écriture*, Seconde Partie II. Aubier, (1963).

<sup>11</sup> K. BIHLMAYER, H. TUECHLE, Op. cit. pág. 321.

<sup>12</sup> Ibid. pág. 322.

Pretendían ofrecer a los laicos, más comprometidos con los quehaceres temporales, hombres y mujeres casados o bien sumergidos en las diversas tareas concretas de la vida, cuyo ingreso por consiguiente en el claustro era absolutamente imposible, los frutos espirituales y de perfección de las grandes órdenes religiosas de la época.

Estos, en medio del mundo, conservando su familia, propiedades y profesión, se dedicaban a la práctica de ciertas reglas, plegarias, penitencias y actos de amor para con el prójimo. De allí el nombre de hermanos y hermanas que se daban entre ellos y a su vez recibían de los demás.

A partir de fines del siglo XIII, entraron a formar parte de estos terciarios, personas no casadas que hacían de este modo vida en común en conventos, renunciando de esta forma también a propiedades y formaban así con el tiempo verdaderas y propias congregaciones.

Es importante subrayar cómo, precisamente, la tercera orden de San Francisco, tuvo como objetivo e ideal fundamental introducir la imitación de Cristo en el ámbito de la vida familiar, a tal punto que se habló de una "penetración de la vida monástica en el mundo laico"<sup>13</sup>.

Se trata en todos estos movimientos, como muy acertadamente dice D.M. Chenu, de una verdadera presencia del Espíritu que nunca falta en la Iglesia y que alienta en ella en todo momento.

En muchas circunstancias y momentos de la vida eclesial, aparecen como realidades "equívocas" a su integridad interior y en su actitud con respecto a la Iglesia, pero no por eso carecen de personas y grupos que procuran con autenticidad e intensidad vivir ese ideal en todas sus dimensiones auténticamente positivas y cristianas.

Es importante subrayar, con claridad, la presencia en el tiempo que toman todos estos movimientos evangélicos en el siglo XIII, pues, precisamente desde esta dimensión temporal, adquieren una característica fundamentalmente profética. Anuncian el misterio, el núcleo fundamental del Evangelio, en medio del mundo de su tiempo, produciendo de esta forma, en la situación concreta en que viven, un verdadero juicio.

Se trata pues, de un verdadero esfuerzo cristiano y evangélico que procuran, en y desde la situación concreta en que se realizan, anunciar a ese mismo mundo, acostumbrado desde siempre a confiar en sus propias fuerzas inmanentes, los valores trascendentes,

<sup>13</sup> Ibid. pág. 322; Cfr. también M.D. CHENU, O.P., *El evangelio en el tiempo*, Barcelona, (1966). Ver especialmente "Experiencia de los espirituales del siglo XIII", págs. 51-65.

que sirven para iluminar y dar un verdadero contenido salvífico así a su manifestación.

Es en esta perspectiva que debe ser entendida, como veremos más adelante, la actitud de San Francisco de Asís. Cuando envía a sus hermanos, laicos o clérigos, a los pueblos como misioneros, no lo hace para que prediquen, en un sentido magistral, sino para llevar allí, en medio de la vida ordinaria en que se realiza la existencia de esta gente, en el trabajo y en el esfuerzo, en la alegría y en el dolor, el *misterio central de Cristo*, que se revela de modo particular en la amistad y en el amor fraterno<sup>14</sup>.

A través y por los medios pobres, que aparentemente no tienen ninguna fuerza e importancia frente a los grandes del mundo, los mismos que empleó Jesús de Nazaret sin buscar apoyos en grandes estructuras, se busca dar testimonio del amor a Cristo y a los hombres. Se cuida que la fe de los cristianos se apoye totalmente en la fe evangélica.

Ciertamente que este testimonio de vida que se desenvolvía particularmente en las órdenes mendicantes no fue ni realizado perfectamente por los que poseían esta vocación carismática, ni entendido y aceptado convenientemente por los dirigentes, sean estos espirituales o temporales. El testimonio evangélico de sus vidas era naturalmente incómodo a la clase dirigente.

De allí que en el fervor religioso y rico de este tiempo se planteen los permanentes problemas entre la institución y el carisma, entre aquéllos que quieren vivir el ideal según la fuerza "subjetiva" con que ellos lo aprecian y lo sienten en su vida, subrayando así el aspecto personalista, individual en algunos casos, independientemente a veces también, de cualquier género de confrontación objetiva con algún tipo de mediación "institucional". Es en el fondo tomar una opción frente a una realidad que se cree necesaria en nuestras relaciones incluso personales con Dios. Y esto viene acrecentado de una manera particular, cuando esa mediación no sólo envuelve la necesaria obscuridad que se incluye en toda mediación, ya que no se da en ella la inmediatez que quisiéramos, sino que se trata de un camino en cierto modo doloroso y difícil para nuestra necesidad de tener un contacto inmediato con las realidades. Si a todo esto agregamos todavía el pecado, las deficiencias e imperfecciones de la institución que personifica la mediación, la aceptación de ésta se torna todavía más difícil cuando no imposible.

De allí surgirán aquellos "complejos" movimientos que se apartarán cada vez más de la "Iglesia" como institución de salvación y

<sup>14</sup> M.D: CHENU, O.P. Op. cit. pág. 60.

que se convierten paulatinamente en la "secta"<sup>15</sup>. Cuando ésta termina encerrándose en sí misma, separándose gradualmente de la Iglesia, se realiza el "cisma"; y cuando todo incluye además un alejamiento de la doctrina se transforma en "herejía".

La Iglesia, consciente de ser la portadora de la salvación y de llevar en sí la vida de Dios para los hombres, luchará en un primer momento con mayor intensidad para aprovechar y desarrollar los gérmenes evangélicos contenidos en estos movimientos. Desde este punto de vista, es interesante estudiar la actitud comprensiva e inteligente, al menos en un primer momento, de la situación que tuvieron Inocencio III y Gregorio IX. Pero desgraciadamente, debido al endurecimiento de estos movimientos, la Iglesia también tuvo que recurrir a su poder coercitivo.

Lo importante es descubrir en estos movimientos, los gérmenes evangélicos, que en el fondo tendían a renovar la institución eclesíástica, aunque desgraciadamente terminaran con frecuencia por alejarlos de la Institución<sup>16</sup>.

## 2. Movimientos anti-eclesiales

A partir de la riqueza de la vida religiosa medieval, se desarrolla precisamente dentro de la orden franciscana, ciertos movimientos de tipo "extremista". Nos interesa especialmente ahondar un poco en éstos, debido a que San Buenaventura perteneció a dicha orden, se vio envuelto en la lucha contra los mismos, y además por la riqueza y profundidad que el movimiento franciscano trajo a la Iglesia.

Estos movimientos extremistas, tuvieron una larga difusión en el mundo laico ya que coincidían en cierta manera al menos, con la crisis del pensamiento unitario medieval, a causa del averroísmo, y con la afirmación de una concepción fuertemente secularizada.

Estas corrientes estaban en una mayor o menor medida, unidas mentalmente al pensamiento del Abad Joaquín de Fiore.

<sup>15</sup> E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen*, Tübingen, 1912, págs. 350 y siguientes.

<sup>16</sup> Para todo esto ver particularmente H. GRUNDMANN, *Religiöses Bewegungen im Mittelalter*, Berlín, 1935; G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana nei secoli XI-XIV*, Firenze, 1961. Y en el ya citado más arriba Comitato Internazionale di Scienze Storiche, X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma 4-11 settembre 1955, los siguientes títulos: E. DELLARUELLE, *La pietá popolare nel secolo XI*, pág. 309. Del mismo autor *L'influence de Saint François d'Assise sur la piété populaire*, pág. 449; R. MORGEN, *Movimenti religiosi popolari nell periodo delle riforme della Chiesa*, págs. 333 y siguientes.

Procuraremos a este respecto subrayar solamente aquellos elementos doctrinales que pueden iluminarnos para nuestro tema eclesial.

a. Joaquín de Fiore, como dicen algunos historiadores medievales, era un asceta *devoto de la Iglesia*. Fue, en cierto sentido, arrastrado hacia una especulación imprudente y cayó en el triteísmo, siendo condenado por lo mismo, en el Concilio Lateranense IV (canon 2) su escrito ahora perdido e intitulado "De Unitate Trinitatis".

Este problema, sin embargo, no toca directamente a nuestro tema. Lo que nos interesa de manera particular, es su concepción del *tiempo del mundo y de la Iglesia*<sup>17</sup>. Expone sus ideas en tres escritos fundamentales: *Concordia Novi et Veteris Testamenti*; *Expositio in Apocalypsim* y *Psalterium decem chordarum*, explayándose en un fantástico simbolismo numérico y en una profunda interpretación alegórica y tipológica de la Sagrada Escritura.

Su tratado culmina en la profecía de la *última edad*, la que correspondería a la *del Espíritu Santo*, que estaba próxima a llegar, y que habría llevado a una *radical transformación* a la *Iglesia demasiado secularizada*.

El Abad Joaquín coloca en el centro de la historia a la Santísima Trinidad. De este modo desarrolla todo un sistema en el cual hace ver cómo a las tres Divinas Personas en el seno Trinitario corresponden en la historia a su vez, tres épocas. La primera o edad del Padre dominada de la letra de la ley y de la carne: es la época de *los casados y laicos*. La segunda, la era cristiana, o edad del Hijo, que representa un estadio intermedio entre el Espíritu de una parte, y la carne de la otra: es la época de *los clérigos*. Finalmente, la tercera y última edad, es la del Espíritu Santo, la que corresponde a *los monjes*, a partir del 1260, en la que el "Evangelio Eterno" (Apoc. 14, 6), esto es, una interpretación superior (inteligencia espiritual) de los dos Testamentos sería predicada por *una nueva orden monástica* (orden de los justos) y así la *corrompida Iglesia de la carne* cedería su puesto a la *Iglesia del Espíritu*.

Como puede apreciarse a través de estas rápidas sugerencias sobre su pensamiento, tal interpretación estaba en neta contradicción con el concepto corriente entonces de la ciudad de Dios en la tierra y era la más indicada para conducir hacia el repudio y finalmente a la destrucción del concepto mismo de Iglesia y de Jerarquía.

<sup>17</sup> H. DE LUBAC, S.J., Op. cit. vol. III Seconde Partie I: *Le temps de l'Eglise*, págs. 504--527; cfr. también K. BIHLMAYER, H. TUECHLE, Op. cit. págs. 328 y siguientes.

Estas ideas, circunstanciadas en la situación histórica de necesidad de reforma que antes hemos insinuado, encontraron un amplio eco particularmente en la corriente de los así llamados *Espirituales*, que particularmente se concretizaron en una rama rigorista de la orden franciscana, a tal punto que, según los historiadores, un general de la orden se vio envuelto en esta interpretación, y era nada menos que el antecesor de San Buenaventura en el gobierno de la familia franciscana; nos referimos al Beato Juan de Parma (1247-1257)<sup>18</sup>.

Se trata de una situación compleja y oscura, como lo veremos más adelante. Desgraciadamente, como sucede en estos casos, envueltos un poco en la penumbra de la historia, los historiadores de la Orden franciscana no han profundizado suficientemente la situación y su verdadero desenlace. Nuestro Santo sufrirá duros juicios sobre su persona, precisamente por su comportamiento en todo el juicio del Beato.

El franciscano Gerardo de Borgo San Donnino publicó en 1254 su "*Introductorius in Evangelium æternum*", en donde consideraba como evangelio eterno la obra citada más arriba de Joaquín, exaltaba a San Francisco como el nuevo legislador y profeta enviado por Dios e individuada precisamente en los franciscanos espirituales el nuevo orden y la nueva edad anunciada por el Abad Joaquín. Lógicamente como es de suponer, se levantó contra él una viva oposición. Fue condenado por Alejandro IV en 1255.

Los escritos del Abad Joaquín, fueron condenados en un Concilio en Arlés, después del 1263. Pero las ideas joaquinistas no terminaron aquí, y continuaron dominando los elementos reformadores de la Iglesia a lo largo de todo el medioevo, pues, como sucede siempre con todos estos movimientos, las realidades verdaderas que contienen, los abusos que denuncian y el deseo de purificación que alienta en los que se entregan a la perfección cristiana, continúan viviendo a lo largo del tiempo.

**b.** A la influencia de este movimiento, deben también agregarse los *Flagelantes*. Pero los más importantes para nuestro trabajo son los ya citados *espirituales* y los *Fratricelli*<sup>19</sup>. El punto de partida de

<sup>18</sup> GRATIEN DE PARIS, O.F.M. Cap., *Historia de la fundación y evolución de la Orden de Frailes Menores en el siglo XIII*, Buenos Aires, (1947), págs. 527-528. Volveremos más adelante sobre esto. Y. CONGAR, O.P., *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, París, 1970; especialmente las páginas 209-214; J. LECLERQ; F. VANDENBROUCKE; L. BOUYER, Op. cit. págs. 324-325.

<sup>19</sup> ILARINO DA MILANO, *Le eresie medioevali*, en Grande Antologia Filosofica. Diretta da Andrea Antonio Padovani. 15 vols., 1954. Ver el vol. IV págs. 1612-1615.

éstos, es un *rigorismo en relación con la pobreza*, problema que surge en la familia franciscana, aun en vida de San Francisco, y que subsistirá como algunos sostienen por siglos en la misma, cumpliendo un rol muy importante en las divisiones que surgieron posteriormente en la Orden.

Estos se apoyan fundamentalmente en el Testamento escrito por el santo poco antes de su muerte y que ellos toman como la verdadera regla. Sostenían que el Testamento era obligatorio y que nadie, ni siquiera el Papa podía mitigarlo, ni tampoco por supuesto, dispensar de los votos solemnes. La rigidez de éstos llega a un punto tal que atacan tenazmente a la parte más moderada de la Orden que se apoya en la regla.

Rehusan todo uso aun indirecto del dinero y cualquier procedencia de bienes que no provengan directamente de la mendicidad y de la limosna. Condenan además, los grandes conventos de la ciudad, prefieren la *vida eremítica y contemplativa*. Son duros e intransigentes en todo lo que se refiere a los estudios y a la ciencia en la Orden. Ven en esta actitud la única posibilidad de una auténtica reforma y renovación de la Iglesia retenida como demasiado mundanizada y carnal.

El profetismo joaquinista seduce los ánimos especialmente de Pedro Juan Olivi y de Ubertino di Casale, los cuales identifican con San Francisco el ángel del sexto sello del apocalipsis, e inauguran la tercera época monástica del mundo; los espirituales se retienen como los realizadores de la nueva religión y sociedad del Espíritu, mediante la predicación y la práctica del "evangelio eterno" que sustituye al de Jesucristo; es el reino del Espíritu Santo.

Si reflexionamos atentamente en lo que llevamos dicho, se puede inmediatamente advertir, la peligrosa repercusión que tal pensamiento significaba para la Iglesia y su estructura sacramental y jerárquica.

Lo más grave, a nuestro parecer, es que en el fondo se trata de una *transitoriedad incluso temporal de la misión de Cristo*, de una especie de *ruptura* con el pasado, de una subestimación de que con Jesucristo la salvación ha llegado. Eso imposibilita todo el sentido de una verídica y auténtica *Tradicción* que nos coloca en *continuidad* con el gran acontecimiento de la *Encarnación*. De allí que se ataque fundamentalmente la *permanencia de la Iglesia*, de su estructura objetiva de salvación; pues ¿puede concebirse una Iglesia auténtica sin una verdadera Tradición? Se trata, en síntesis, de una mirada *hacia el futuro* sin conexión con el pasado<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> H. DE LUBAC, Op. cit. págs. 328 y siguientes.

Es difícil de precisar si, en la edad del Espíritu y de la interioridad contemplativa, la institución eclesiástica, los sacramentos y el papado tendrán un lugar, o si bien Joaquín ve el papado solamente espiritualizado y por tanto menos mundano. ¿Se trata de una verdadera renovación, de una cierta transformación, o bien de una subversión de las estructuras eclesiales?

Joaquín anuncia la venida de una *nueva economía* que va del signo a lo significado, del sacramentum a la res<sup>21</sup>. Existirá un papado pero *puramente espiritual*, una paternidad de tipo monástico y contemplativo. Insiste más bien en una Iglesia ideal, *de la res*, en un tiempo en que la teología se oriente hacia una eclesiología del *Sacramentum*. Coloca la Iglesia bajo la *economía del Espíritu*, donde parece que Cristo cediera el lugar al Espíritu. Orienta la Iglesia en una dimensión dinámica hacia el porvenir. De esta forma coloca los gérmenes de una *crítica profunda* de la Iglesia presente, hacia un porvenir mejor. Algunos opinan que a partir de aquí, comienzan a prepararse espiritualmente al menos, el renacimiento y la reforma<sup>22</sup>.

Esta herencia espiritual es asumida por los "espirituales" franciscanos y más tarde por los "fraticelli".

Estos eran de la opinión que el Papa Juan XXII era hereje, y por tanto privado de poderes, precisamente por su doctrina acerca de la pobreza de Cristo y de los Apóstoles, y por las mitigaciones, retenidas inválidas, introducidas en la regla franciscana. Se mantienen en diversas regiones hasta la segunda mitad del siglo XV, esperando la espiritualización apocalíptica de la sociedad. Tuvieron otros errores acerca de los poderes sacramentales, de los sacerdotes, sobre los juramentos, etc.<sup>23</sup>.

c. Además de la ya citada, y junto a los herejes cátaros y valdenses, que vienen de la época anterior, existen algunas otras herejías, que comienzan a desarrollarse en el siglo XIII.

Los *almáricanos*, hablan de una *triple encarnación de Dios*, como Padre en Abrahán, como Hijo en Cristo y como Espíritu en todo creyente.

Su actitud con respecto a la Iglesia, la sintetizamos en los siguientes puntos: 1. niegan los Sacramentos y las instituciones eclesiásticas; 2. ven en la figura del Papa, la encarnación del Anti-Cristo; 3. conciben una escatología "acelerada" que, en quince años, debía

21 Y. CONGAR, O.P. Op. cit. págs. 211 y siguientes.

22 Ibid. Op. cit. pág. 212.

23 Para el joaquinismo ver el resumen que trae ILARINO DA MILANO, en el Op. cit. pág. 1605.

transformar a todos los hombres y un fuego purificador que consumiría al Papa y a los prelados de la Iglesia Católica que son miembros del Anti-Cristo. Esta edad futura en el fondo, destruiría a la Iglesia presente. Acusan también una gran influencia del joaquinismo<sup>24</sup>.

d. Destaquemos, además, a *los apóstoles o los hermanos apostólicos*. Derivan de Gerardo Serarelli de Parma, quien fue expulsado de los franciscanos. A partir de 1260 intenta por cuenta propia, una renovación de la vida apostólica en la pobreza y en la predicación. A causa de los desórdenes que provocaron él y sus secuaces, Honorio IV y Nicolás IV emanaron severos decretos contra las fraternidades de los pseudo-apóstoles.

Fra Dolcino, su sucesor, insultó a la Iglesia llamándola la meretriz babilónica del Apocalipsis y profetizó el momento próximo en que debía ser sometida a juicio. Agrega una personal concepción de la Historia espiritual del mundo y de la Iglesia, que está calcada sobre las tres épocas de Joaquín de Fiore. Este agrega una cuarta edad, la de la *perfecta vida apostólica*, vivida por sus secuaces. Enseña, además, que la Iglesia romana no ha sido purificada ni salvada en la época del Espíritu por las Ordenes mendicantes, también éstas han decaído en su fervor y en su intención de renovarla, y la Iglesia de Roma, meretriz del Apocalipsis, se ha convertido en un instrumento de condenación.

Como puede advertirse de los simples trazos realizados, este movimiento se caracteriza por un violento rechazo de la Iglesia romana<sup>25</sup>.

En algún sentido también, hacen depender la nota de "apostolicidad", no de la sucesión jurídica, fuente de la transmisión de los poderes espirituales de San Pedro al Papa, de los Apóstoles a los Obispos y sacerdotes, sino más bien de la *conformidad exterior al modo de vivir de los Apóstoles*, de los cuales ellos reivindican la exclusiva representación.

e. Existen otras herejías, además de las ya citadas rápidamente, que proceden de los tiempos anteriores y que todavía permanecen influyendo en este siglo, especialmente *los cátaros y los valdenses*, de los cuales nos permitimos subrayar aquí ciertos aspectos comunes que tocan fundamentalmente a la actitud doctrinal y vital que guardan en relación con la Iglesia. Los resumimos en los siguientes

<sup>24</sup> ILARINO DA MILANO, Op. cit. págs. 1605-1606.

<sup>25</sup> Ibid. Op. cit. págs. 1610-1611; cfr. también K. BIHLMEYER, H. TUECHLE, Op. cit. pág. 342.

puntos: 1. Frente a una eclesiología dominada, al menos en parte, por la categoría de *potencia*, se inclinan hacia una fraternidad laica<sup>26</sup>; 2. Se insiste más en *el mérito*, en *la virtud personal* del ministro de la Iglesia, que en *el oficio*, de allí que se caracterizan por configurar la imagen de los que detentan el oficio apostólico casi exclusivamente a partir de la santidad de éstos. De este modo los valdenses, por ejemplo, quieren respetar la Jerarquía pero no quieren obedecer sino a Dios; 3. Un movimiento también, contra el *derecho canónico*, contra el "sacerdotalismo", contra el sacramentalismo. Una de las ideas fundamentales precisamente, es que la Iglesia es únicamente la "congregatio fidelium"; 4. Aparece más claramente el advenimiento de un tipo comunitario que los sociólogos hoy llaman *secta*. Se rechaza *al mundo*, y a la Iglesia demasiado solidaria con las estructuras de este mismo mundo. Rechazan también las excesivas posesiones temporales que tiene la Iglesia. Se pone en cuestión una Iglesia demasiado solidaria con las *estructuras feudales*. Se advierte también, una voluntad de restituir y de reservar a los laicos toda autoridad externa (así por ejemplo en Arnaldo de Brescia). Se acusa a la Iglesia Católica, de ser la Iglesia de Constantino. La crítica a la donación de Constantino, que se incrementa en la época de las querellas de las investiduras, particularmente por obra de los cátaros, valdenses y los apostólicos. La Iglesia romana ha decaído, se ha mundanizado. Sólo los pobres de Cristo, se creen la verdadera Iglesia.

Las realidades enunciadas, ponen en contra a todos estos movimientos con la Iglesia oficial, particularmente contra la Jerarquía, la que es vista como traidora de la voluntad y del sentimiento de Cristo para con su Iglesia. De allí que la actitud común a todos ellos, sea el rechazo, el buscar ciertos elementos personales, independientes de cualquier confrontación institucional. Como podemos advertir, es un fenómeno que se repite a lo largo de la historia. La Iglesia terrestre aparecerá siempre, como un pálido reflejo de aquella final y escatológica a la cual nos encaminamos. Será siempre un misterio y a veces deberá vivirse con un cierto dolor, comprobar la lejanía del modelo que posee todavía la Iglesia histórica. Estos hombres no logran una síntesis adecuada que salve las auténticas inquietudes evangélicas que verdaderamente estaban latentes en todos estos movimientos en una mayor o menor medida<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> M.D. CHENU, O.P., *El evangelio en el tiempo*, Laicos en tiempo de cristiandad, págs. 67-78.

<sup>27</sup> Ver todo en Y. CONGAR, Op. cit., especialmente en las páginas 202-214. En este lugar lo aplica particularmente al siglo XII, pero viendo las características de este tiempo, advertimos elementos que continúan en el siglo XIII y aun posteriormente.

### 3. Actitud de la Iglesia frente a los herejes

Muchas y diversas interpretaciones se han querido dar, y a veces se han dado, en forma categórica, del fenómeno de la herejía. Algunos, incluso han intentado una interpretación en clave "marxista" de ellas. Sin entrar en esto, que sería un tema delicado y que requeriría mucha y serena profundización, nos adherimos aquí a la interpretación que da Ilarino de Milano en su obra<sup>28</sup>.

De lo que hemos analizado hasta aquí, nos parece que la herejía aparece fundamentalmente como un *fenómeno religioso*, que está ciertamente unido a otros de no menor importancia por supuesto, pero con una tendencia seria y clara en esta dirección. Incluso más, aparecen como una expresión de la riqueza del sentimiento religioso tan fuerte en esta época. Conviene aquí advertir que si bien es cierto que han orientado esta expresión de su experiencia religiosa muchas veces fuera de la Iglesia Católica en contraposición a su autoridad y a su enseñanza dogmática y moral, no dejan por esto de tener un valor profundamente religioso.

Es esta presencia de ciertos valores positivos y verdaderos que laten en la herejía, lo que permitirá e impulsará a la Iglesia a tratar de aprovechar esa riqueza, desligándola, en cuanto sea posible, del error general en el que se mueve la herejía. Y es lo que entonces hizo, o al menos intentó hacer, la Iglesia<sup>29</sup>.

Para entender en pocas palabras en su integridad esta actitud de la Iglesia, debemos afirmar claramente que en un primer momento y de una manera particular, ella recurrió a los medios persuasivos, trató de alentar y aprovechar los valores verdaderamente positivos y evangélicos ocultos en las herejías, pero debió recurrir también, en última instancia, a los medios punitivos.

No pensamos, sin embargo, internarnos aquí en el difícil y complicado problema de la Inquisición, ni debe tomarse lo que afirmamos como una justificación de todo lo que ésta hizo. Para esto será necesario remitirnos a las obras especializadas. Como ejemplo de lo que decimos, Inocencio III reunió en Milán a los humillados en una Orden religiosa, y fundó la compañía de los pobres católicos alrededor del año 1208, y de los lombardos reconciliados (1210). Pero tuvieron una vida efímera. El mismo Pontífice, desde el 1198 en adelante, envió repetidamente en Francia como legados a los cistercienses, pero con muy pobres resultados. Se trata de una actitud

<sup>28</sup> ILARINO DA MILANO, Op. cit. pág. 1600 y en las págs. 1618-1621. Para una reflexión teológica sobre la herejía y la actitud de la Iglesia, cfr. K. RAHNER, S.J., *Escritos de Teología*, vol. V, Madrid, (1961), págs. 513-560.

<sup>29</sup> *Ibid.* (nota anterior).

comprensiva, pastoral y paternal, tendiente a orientar positivamente los fermentos evangélicos, pero que no tuvo grandes resultados.

La persecución armada contra los albigenses (1209—1229), en la que éstos fueron casi exterminados, será la contrapartida de esta inicial actitud pastoral. Con este acontecimiento, estuvo estrechamente ligada la confirmación de la Inquisición, que tenía como misión buscar y castigar a los herejes; ésta recibió reglamentación propia por parte de Gregorio IX.

Pero más allá de toda actitud de rescatar los elementos legítimos ocultos en la herejía, se comenzó a notar cada vez más la necesidad de *una auténtica renovación al interno de la Iglesia*, como el medio más eficaz, para quitar objetivamente los elementos que pudieran y que de hecho al menos explicaban ciertas reacciones heréticas<sup>30</sup>.

## II. — MOVIMIENTOS DE REFORMA “INTERNOS” A LA IGLESIA

Nos hemos referido al esfuerzo real que hace la Iglesia para asumir los elementos carismáticos positivos que se encuentran en las nuevas herejías.

Podemos afirmar con seguridad, que dichos elementos de reforma espiritual y carismática, no son una realidad exclusiva de las sectas, sino que se encuentran también en el seno de la Iglesia. Basta leer atentamente y sin prejuicios la historia de la Iglesia de todos los tiempos y particularmente de esta época.

Así, y por no citar sino algunos, encontramos en la época que estudiamos, una gran riqueza de actividades, de ciencia, de sanas energías espirituales, morales y culturales, así en el orden pastoral, en la actividad sacerdotal, en los monasterios, etc. Todos estos elementos fueron vividos por los fieles, y también de una manera particular, por personas de la Jerarquía eclesiástica. No es de ninguna manera privilegio de los herejes subrayar ciertas verdades. La misma riqueza de religiosidad popular de este tiempo, puede descubrirse y apreciarse en los hijos fieles de la Iglesia<sup>31</sup>.

Creemos que, como signos de esta presencia operante, y como fruto de los esfuerzos internos de la Iglesia, permanecen las órdenes mendicantes, particularmente la de los Franciscanos y Dominicos. Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que estas órdenes

<sup>30</sup> K. BIHLMAYER, H. TUECHLE, Op. cit. págs. 342—346; Y. CONGAR, Op. cit. págs. 205—214.

<sup>31</sup> ILARINO DA MILANO, Op. cit. págs. 1620—1621.

aparecen realmente, como el esfuerzo más serio y profundo que se realizó al interior de la Iglesia para realizar la reforma en un sentido de orientación profunda hacia una auténtica renovación del Cuerpo Místico de Cristo, y de la cual tenía verdadera necesidad. Pero, el hecho de que se realicen "en el interior"; determinará también la actitud positiva y rica que tienen estos movimientos en relación con la Iglesia<sup>32</sup>.

### *1. Fidelidad: actitud fundamental para una auténtica reforma*

Uno de los valores fundamentales que son salvados es, precisamente, la fidelidad vital, real y concreta a la Iglesia.

No se trata por otra parte, de un grupo de "ingenuos", que se creen que todo marcha bien y que basta un simple "barniz" para darle un poco de lustre. Son hombres dotados de lucidez, que los hace sufrir y deplorar las deficiencias que encuentran. Sienten vitalmente la necesidad de un cambio que ponga remedio real y profundo a la situación, orientándose más bien en una dirección positiva, antes que en un mero "deplorar" amargamente lo que ven a su alrededor. Se sienten impulsados por un deseo de fidelidad evangélica y de amor a la Iglesia. Así sucederá particularmente con *San Francisco de Asís*. De allí que frecuentemente en ellos, no descubramos alusiones constantes y casi obsesivas a las deficiencias y pecados de los prelados y de los otros miembros de la Iglesia. Procuran orientar los espíritus hacia actitudes positivas de conversión, que es la única por otra parte que permite una auténtica auto-crítica que nos permite valorar en su justa dimensión los defectos de las instituciones. Creemos que los Santos, precisamente por la conciencia profunda que tenían de sus propias miserias, sabían comprender las miserias ajenas, sean de personas o de instituciones<sup>33</sup>.

La fidelidad a la Iglesia, se manifiesta particularmente en la aceptación que tienen de la estructura real, concreta, objetiva de ésta, que es a la vez, comunidad fraternal y sociedad jerárquica y así la ven, como la *morada del Espíritu*, el lugar de la salvación, el cuerpo y la esposa de Cristo<sup>34</sup>.

En el fondo, estos hombres son poseídos por los dones y carismas del Espíritu y lo sienten vivir y palpitar en la Iglesia de Cristo.

<sup>32</sup> L. SALVATORELLI, Op. cit. pág. 435; cfr. también M.D. CHENU, O.P., *La Théologie au XIIIe. siècle*, cap. IX, págs. 252-273, París, 1957; del mismo autor, *La théologie comme science au XIIIe. siècle*. París, 1958 y *L'Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, París, 1954.

<sup>33</sup> L. SALVATORELLI, Op. cit. págs. 424-429.

<sup>34</sup> M.D. CHENU, O.P., *El evangelio en el Tiempo*, Experiencia de los espirituales en el siglo XIII, pág. 61.

Ellos encontraron su inspiración y su fuerza de fidelidad no en una disciplina voluntarista o en una pura y exclusiva reflexión intelectual, sino en el conocimiento sabroso de los objetos de que se trata; es más bien una actitud sapiencial<sup>35</sup>.

Estos valores de fidelidad a la Iglesia, los advertiremos más claramente cuando consideremos la actitud de San Francisco en relación con la Iglesia.

De todas maneras, desde ya decimos, que se trata de una actitud que llamaremos *profundamente teologal*. La misma está basada en la vivencia seria y profunda de la fe, de la esperanza y de la caridad. Es precisamente aquí, y en los dones del Espíritu Santo, que tiene lugar el conocimiento sapiencial de la estructura eclesial, y que los ayuda, más allá de la realidad pobre y necesariamente limitada de las instituciones, en este caso de la Iglesia, a contemplar el rostro de Cristo. No se detienen en los defectos, no adoptan una actitud puramente crítica, sino más bien una profunda actitud que nace de la vivencia teologal de la gracia.

## 2. Intentos auténticos de renovación de la Iglesia

Al afirmar más arriba la fidelidad a la Iglesia que tuvieron un gran grupo de cristianos del siglo XIII, hemos dicho que se trataba de una *fidelidad lúcida*, vale decir, eran conscientes de la necesidad de una *reforma* auténtica y profunda. Debemos tener presente, en este sentido, el intento realizado en el siglo XI por Gregorio VII, y que estuvo en la base de la renovación de los movimientos religiosos, lo mismo la de Inocencio III, por no citar sino los más importantes<sup>36</sup>.

Pero la realidad eclesial necesitada de *reforma* es compleja, y por lo mismo son dispares las reacciones frente a ella. Advertimos dos:

a) la de aquéllos que saben distinguir lo que es esencial y permanente en la Iglesia, de lo que es secundario, transitorio y por tanto sujeto a la reforma y al cambio;

b) la otra, especialmente vivida por los herejes, de rechazo a la totalidad de la Iglesia, pues ven en ella la personificación de la rame-

<sup>35</sup> Y. CONGAR, O.P., *Vraie et Fausse réforme dans l'Eglise*, Paris, 1968, págs. 496-497; *ibid.* *L'Eglise, Une, Sainte, Catholique et Apostolique*, Paris, 1970, en *Mysterium Salutis*, vol. 15, págs. 109 y siguientes; cfr. J. LORTZ, *Historia de la Iglesia. Desde la perspectiva de la historia de las ideas*, Madrid (1962), pág. 286. Plantea aquí el autor una visión general histórica de la época y la inserción de la Orden en este contexto. Ver particularmente su juicio donde establece con claridad el admirable equilibrio de San Francisco que reforma a la Iglesia *desde dentro* en el cuadro de las estructuras, pág. 286.

<sup>36</sup> Y. CONGAR, O.P., *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*. cap. V, págs. 89-122, y también en la página 192 y siguientes.

ra del Apocalipsis, y no creen en la posibilidad de la salvación a través y por la institución de la Iglesia<sup>37</sup>.

En el fondo de la cuestión, está el problema de aceptar una mediación, muchas veces pobre, opaca, pecadora. Pero no nos detendremos en estudiar toda la realidad y significado de la "reforma"<sup>38</sup>. Baste decir que este término, a partir del siglo XI, se aplica a las realidades sociales. Y así a la Iglesia, a sus instituciones y a los hombres de Iglesia, y particularmente donde parece que se trata de conducir a ésta a su *forma primitiva*. De este modo sucede, por ejemplo, con la reforma gregoriana.

Pero más que el sentido y empleo del término *reforma* importa captar el significado de algunos hechos. Entre todos destacamos, para la época que estudiamos, el nacimiento de las Ordenes mendicantes<sup>39</sup>. Una de las características de la reforma que éstas introducen en la Iglesia es la *libertad evangélica*. No quiere decir de ninguna manera que se deje de lado el aspecto institucional de la Iglesia, o que se trate de algo así, como una especie de libertinaje. Pero se advierte una confianza mayor en la gracia, en la eficacia del testimonio, en el valor del amor fraternal.

Si la reforma gregoriana se detuvo más particularmente en la revisión de los cuadros existentes, en el control y reclutamiento y la promoción de los ministros, en la formación del clero, etc., las órdenes mendicantes, apoyadas por Inocencio III<sup>40</sup>, trataron, por su parte, de asumir estructuras concretas más cercanas al pueblo y de ofrecer, de esta forma, signos evidentes de acercamiento a las legiti-

37. H. KUNG, *La Iglesia*, Barcelona, 1968. En la pág. 300 dice: "Las órdenes mendicantes, de fundación reciente, sólo pudieron en parte absorber las corrientes evangélicas. Una reforma a fondo, que hubiera sido el único remedio, no se llevó a cabo". En las páginas siguientes, analiza la actitud de la Iglesia ante las herejías. Para toda la cuestión del cambio y renovación de la Iglesia, ver todo el capítulo Iglesia Santa. Además para los elementos históricos en los cambios y en la vida de la Iglesia, ver págs. 13-54. No queremos significar con esto que aceptamos todas las conclusiones de Küng. Ver la interesante recensión del P. Y. Congar, sobre el libro de J. Küng, en *Revue de Sc. Phil. et Teol.* LIII (1969), pág. 706. Allí se citan otras recensiones.

38. Y. CONGAR, O.P., *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*; especialmente el párrafo titulado: *Sens catholique du mot "réforme"* en las páginas 321-325, para la cuestión del mal y del pecado en la Iglesia, cómo se puede dar el pecado en la Iglesia, *Ibid.* págs. 63-124, encontramos precisiones sumamente interesantes para comprender nuestro tema.

39. G. GLOTZ, *Histoire du Moyen Age, Premier partie, de 1270 al 1380*, por Robert Fautier, París, 1940. J. LE GOF, *La civilización de la Occidente Medieval. Las grandes civilizaciones dirigidas por Raymond Bloch*, (París) 1965, desde la pág. 115 y siguientes; A. FLICHE, *Il movimento per la povertà e le origine degli ordine mendicanti*, pág. 234, en *Storia della Chiesa*, Dirett. A. Fliche e V. Martín, Vol. X, *La cristianità Romana*, Torino, 1968.

40. M.D. CHENU, O.P., *Réformes de Structure en Chréienté*, en *Economie et Humanisme*, Mars, Avril, número 24, 1946, págs. 85-98.

mas y verdaderas aspiraciones del ambiente y del mundo de entonces.

De allí, que no se trate de una reforma accidental, que toque sólo elementos decorativos, sino que se trata auténticamente de estructuras nuevas, órganos que recrean el cuerpo de la Iglesia. Se trata, como dijimos, de hacer más cercanas al pueblo las estructuras que viven profundamente los valores de *la vida apostólica* y que realizan su misma actividad<sup>41</sup>. Por lo tanto, uno de los valores fundamentales de estos movimientos, será asumir un modo de vida evangélico más concorde con la estructura social del tiempo y de esta forma más inteligible al pueblo<sup>42</sup>. Tratan, al menos en sus orígenes, de renunciar a cualquier clase de privilegios, evitan el apoyo de instituciones existentes y tratan de confiarse al poder del fermento cristiano que está latente en esta época, manifestando también una gran confianza en el amor fraterno.

Asumen otros valores fundamentales de los que hemos hablado más arriba, y que como hemos visto, estaban en la base de los nuevos movimientos religiosos. Uno de ellos es el de *la pobreza*. Aquí aparece también la originalidad de las órdenes mendicantes. En efecto, no se trata ya solamente de la pobreza individual, que ya se vivía en las anteriores órdenes, sino también de *la pobreza comunitaria*. La institución como tal intenta vivir la pobreza, la *inseguridad diaria*, al no confiarse en los apoyos económicos de otras instituciones más poderosas. Así las órdenes mendicantes en sus orígenes aparecerán libres y separadas de un contexto social que los podría proveer de todo y que en contraparte las rendía ineficaces, pues las hacía aparecer a la altura de esas mismas instituciones. Son *comunidades de hermanos* que se dejan libres de ataduras y se lanzan en brazos de la Providencia Divina.

Inauguran también el valor de *la vida itinerante*. Así no tienen *lugares fijos de residencia*, viven el apostolado itinerante, situados en medio de las ciudades en pequeños grupos. Trabajan con los pobres y los enfermos y comparten su modo de vida. Su actitud, muy semejante a la vida de los apóstoles como podemos advertir, es en algún sentido una *protesta profética*, contra todos los que viven instalados, gozando de sus prebendas clericales<sup>43</sup>.

Se insertan de esta forma, profundamente en su tiempo y en su medio, entran en las universidades como estudiantes y profesores, se entregan al estudio —particularmente en la orden dominica-

41 M.D. CHENU, O.P., Op. cit. pág. 92.

42 Ibid. pág. 92.

43 Ibid. pág. 96.

na— de los problemas religiosos, filosóficos, científicos de su tiempo. Es importante notar aquí la introducción de Aristóteles por obra de los Dominicos.

Se dedican intensamente a *la actividad apostólica*, la predicación itinerante del Evangelio, particularmente en lo que se refiere a la vida moral, a la penitencia, en una palabra todo lo que significa la vida concreta.

Estos constituyen fundamentalmente los esfuerzos interiores a la misma Iglesia para lograr de esta forma, una profunda transformación interior, que cambie, no solamente la moral, sino particularmente su aspecto de signo, su manifestación para el mundo. Esta es la originalidad también de la reforma introducida por las órdenes mendicantes y que no se había realizado, al menos con esta intensidad, antes de ellas<sup>44</sup>.

### III. — LA ORDEN FRANCISCANA

Hemos expuesto algunos elementos de esta renovación. Procuraremos ahora formular, con más precisión, ciertas realidades propias del franciscanismo, que nos ayuden luego a situar mejor a San Buenaventura<sup>45</sup>.

#### *1. Personalidad de San Francisco y núcleo fundamental de su Espíritu*

Francisco aparece desde un principio, empeñado en una transformación del mundo presente. Tiene, desde este punto de vista, muchas semejanzas con el cristianismo primitivo, que nace con la conciencia de que el mundo que tiene delante necesita de una profunda transformación de acuerdo con los principios evangélicos. No se limita de ninguna manera a escuchar el mundo y someterse a él, sino que trata de juzgarlo y de verlo a la luz de la palabra evangélica.

<sup>44</sup> Y. CONGAR, O.P., *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, París, 1968. En general todo el libro es útil para captar la problemática de reforma; cfr. también en el mismo sentido, H.V. BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, Milano, 1970, especialmente en las páginas 106-108.

<sup>45</sup> GRATIEN DE PARIS, *Historia de la fundación y de la evolución de la Orden de Frailes Menores en el siglo XIII*. Buenos Aires, (1947). Recomendamos leer atentamente para descubrir todo lo referente al origen y a la evolución de los franciscanos en este período. K. BIHLMEYER, H. TUECHLE, Op. cit. especialmente en las págs. 320-330; cfr. también M.D. KNOWLES y D. OBOLENSKY, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, París, 1970, particularmente el vol. II, págs. 354 y siguientes.

Los elementos fundamentales con los que cuenta son:

a) *la vida apostólica*: según lo hemos explicado más arriba;

b) *la pobreza evangélica*: en este elemento insistirá repetidamente en su vida y lo subrayará de una manera tal que también de aquí partirán las razones que lanzarán a la Orden a tantas interpretaciones acerca del sentido y alcance de esta pobreza, y que con el tiempo será motivo de desórdenes y aun divisiones interiores;

c) *la predicación itinerante*: Francisco estaba convencido de la necesidad de anunciar la Palabra de Dios, no solamente a través del testimonio de la vida, sino también del anuncio directo de la palabra.

Como puede apreciarse, todos elementos que estaban en el ambiente, incluso en aquellos movimientos que se consideraban fuera de la Iglesia.

Lo que podemos notar, reflexionando atentamente sobre las órdenes mendicantes y los movimientos que se colocan fuera de la Iglesia, es que las primeras intentan una verdadera renovación mediante una auténtica actitud positiva, mientras que los segundos nacen con una actitud prevalentemente negativa, una revuelta contra un orden existente, como puede verse en Arnaldo de Brescia y Pietro Valdo.

En la base de la acción de Francisco, no se encuentran elementos de oposición, o simplemente de crítica a los vicios del clero o a las condiciones de la Iglesia y mucho menos a la fe de la misma, o a la manera cómo se realizan las celebraciones sacramentales.

La actitud del Santo nace más bien de una experiencia religiosa positiva, de una vocación de conversión llamando a trabajar por el bien de sus hermanos en la Iglesia. Por lo mismo, nos permitimos señalar la importancia del estudio atento del momento de su conversión, y ver allí los rasgos fundamentales de su vida y acción posterior<sup>46</sup>.

Hacer presente, a través de la práctica la vida evangélica, el reino de Dios a través de signos más vitales, es la empresa que atrae a Francisco y a la que se dedica con entusiasmo.

Como bien establece Salvatorelli, procurando diferenciar claramente el espíritu de Francisco del de Joaquín de Fiore: éste último proyecta su pensamiento hacia el futuro, una especie de escatologismo que a veces parece abstraerse de este mundo. Francisco en cambio, *vuelve su mirada al pasado*, al momento privilegiado de la vida

<sup>46</sup> L. SALVATORELLI, Op. cit. págs. 428-448; G. BOUGEROL, O.F.M. *Introduction à l'Étude de S. Bonaventure*, París, 1961, págs. 190-199, donde el autor se refiere particularmente al tema de la predicación medieval.

de Jesús y de los Apóstoles, para encontrar ese núcleo que permitirá transformar el mundo presente; mirar hacia el momento extraordinario de la Encarnación del Verbo. El cristianismo de todos los tiempos tendrá que vivir siempre de ese momento definitivo e irrepetible. El Verbo Encarnado es el centro de la historia; lo que viene después de él es cumplimiento, manifestación de lo que sucedió allí. No hay nada de novedad después de él. En Cristo todo está ya cumplido<sup>47</sup>.

La misma pobreza franciscana aparece en este contexto, como una realidad altamente positiva; se trata más bien de una conquista, de una expansión más que de una mortificación. Se la siente como una liberación total para dedicarse más plenamente al reino de Dios. Se descubre además, un inmenso amor de Francisco por todo lo creado. Recordemos que tenemos aquí una de las características fundamentales de su persona y de su obra.

Otra realidad fundamental que debemos subrayar, es la conciencia que tiene Francisco de venir *en ayuda de la Iglesia*, a través de su apostolado itinerante, a los clérigos y prelados de la misma.

No aparece, al menos en el momento en que Francisco comienza su actividad, que su predicación se dirigiera contra los herejes; hasta pareciera excluído, si atendemos al tono de su predicación; y ésta, según vemos en las disposiciones de Inocencio III, es particularmente moral.

Predica su evangelio y lo ve como un beneficio de todos los tiempos para todo el mundo<sup>48</sup>.

La pobreza franciscana, debe verse en total conexión con la predicación del Evangelio, como signo del reino de los Cielos y al mismo tiempo, como antes lo hicimos notar, como liberación y entrega total a Dios.

Francisco tampoco quería saber nada de los privilegios, ni siquiera de la Santa Iglesia Romana, madre de los fieles. Siempre fue muy reticente en relación con los privilegios papales, y prohíbe frecuentemente buscarlos. También esta actitud con el tiempo traerá dificultades en la Orden.

El núcleo fundamental de su predicación es: "Temed y honrad, alabad y bendecid, agradeced y honrad a Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Haced penitencia, porque sabed que pronto moriréis. Dad y se os dará; perdonad, y os será perdonado. Confesad todos vuestros pecados. Bienaventurados aquéllos que mueren penitentes, porque irán al reino de los cielos, mientras que los impeniten-

<sup>47</sup> L. SALVATORELLI, Op. cit. pág. 429.

<sup>48</sup> HILARINO FELDER, O.F.M. Cap., *Los ideales de San Francisco de Asís*, Buenos Aires, (1948).

tes irán al fuego eterno. Guardaos de todo mal, y perseverad en el bien hasta el fin"<sup>49</sup>.

Toda su predicación estaba unida al ejemplo de su vida. Nos hace pensar espontáneamente, a los profetas de Israel que por el llamado mismo de Yavhé, debían asumir una existencia concreta como signo y expresión de la verdad y autenticidad de su predicación. Sabemos además cuán importante es, incluso para el mundo de hoy que busca tanto la autenticidad, el testimonio de la propia vida. Desde este punto de vista aparece el santo como propiedad de todos los tiempos, en la medida que su vida configura los principios permanentes del Evangelio.

Como promoción del apostolado de los laicos, es bueno traer aquí a nuestra memoria lo que dijimos antes de las terceras órdenes. Más aún, en la misma mente de Francisco, estaba la idea de que su grupo de vida era para laicos; sólo después la Orden comenzará a clericalizarse. En época de San Buenaventura la Orden estaba prácticamente toda clericalizada<sup>50</sup>.

Pero tiene mucho cuidado en atacar a los sacerdotes. Podemos decir, que también aquí el santo tiene una actitud eminentemente positiva, buscando realzar y dirigirse hacia un sector de la vida cristiana, sin despreciar ni rebajar los otros, que contribuyen eficazmente y realmente al bien de todo el Cuerpo Místico de Cristo.

De allí que en todos sus valores, como lo hace notar justamente Salvatorelli, "el franciscanismo originario es el esfuerzo más poderoso que se haya realizado para una renovación religiosa *ab intus*, en el contexto de la ortodoxia, del pueblo creyente, a partir del pueblo italiano, especialmente de la región de la Umbria, revolución religiosa que viene a integrarse en la económica, política y cultural que ya estaba en curso. No se trata de que una semejante purificación e integración fuera un programa calculado por San Francisco; sino que más bien una tal realidad surge de la lógica misma de su movimiento"<sup>51</sup>.

Como puede apreciarse, no se trata para Francisco de fundar una orden junto a otras; estaba todo esto, en cierto sentido, lejano de su pensamiento. El quería más bien, *una fraternal y libre comunidad apostólica*.

Sus menores debían ser el fermento lanzado y circulante como la levadura en la pasta de la vida cristiana. Francisco en todo esto permanece dentro de la Iglesia y no piensa en salirse<sup>52</sup>.

49 L. SALVATORELLI, Op. cit. pág. 432.

50 GRATIEN DE PARIS, Op. cit. pág. 256.

51 L. SALVATORELLI, Op. cit. pág. 435.

52 L. SALVATORELLI, Op. cit. pág. 436.

Es fundamentalmente la intervención del Cardenal Hugolino, más tarde Gregorio IX, el que da estabilidad y carácter de Orden a la nueva fraternidad. A partir de este momento ésta comienza a formar parte de los cuadros estables de la Iglesia.

A este punto podemos decir, sin entrar a analizarlo detenidamente, que el carisma franciscano, este movimiento de renovación profundo dentro de la Iglesia, comienza a ser asumido por la institución de manera más intensa.

Es cierto que toda institucionalización corre el peligro de hacer perder de vista los elementos originarios. Creemos que en la base de las controversias de la Orden a lo largo de su vida, en su origen hay mucho precisamente de todo esto. Vendrán los espirituales que quieren interpretar a la letra la regla de Francisco. Del otro lado la comunidad aceptará las mitigaciones que harán posible a todos los miembros de la Orden el ideal franciscano. Es la tensión inevitable entre el carisma y la institución. Por otra parte, la institución con los riesgos que significa, posibilita la *permanencia* del carisma en la misma Iglesia. Desde este punto de vista, no sólo Francisco de Asís es carismático; también lo son los franciscanos, donde quiera que vivan del espíritu real de pobreza y de alegría del Santo.

Que la Iglesia asumiera el ideal de Francisco significó que el esfuerzo del Santo hoy se hace permanente para toda la Iglesia. De lo contrario el Santo hubiera sido un individuo más, que habría pasado por la historia sin dejarnos ni su recuerdo, y lo que es más importante, tampoco su carisma cristiano, para ser vivido por otros miembros de la Iglesia.

El Santo, al aceptar las disposiciones de la Iglesia, hacía posible la permanencia de su espíritu para los que quisieran escucharlo con el tiempo, de tal manera que pudieran así vivirlo<sup>53</sup>.

Esta última reflexión no parece que es sumamente útil para nuestro tiempo, en que se notan con frecuencia tantas tensiones entre el individuo y la comunidad, la autoridad y el súbdito, el carisma y la institución, y precisamente en un tiempo, en el que después del Vaticano II, se ha dado tanta importancia a la presencia del Espíritu en todos los fieles y a los carismas dentro de la Iglesia<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> K. RAHNER, S.J., *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona, 1963. Recomendamos atentamente la lectura desde la pág. 64 a la 67 donde trata de la posibilidad de encausamiento institucional de lo carismático.

<sup>54</sup> G. BARAUNA, O.F.M., *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise*. Edition française dirigée par Y. V. Congar, O.P. Ver especialmente las exposiciones de B. Van Leeuwen, O.F.M., *La participación universal a la función Profética del Cristo*, en la pág. 425 y la de H. Schürmann, *Les charismes spirituels*, en la pág. 541 y siguientes.

Es cierto que después de estas transformaciones, Francisco prefiere retirarse a la soledad y esperar allí su muerte. Comienzan de esta forma los problemas que atravesará la Orden a lo largo del período siguiente. Dificultad en la interpretación de *la pobreza*: unos que quieren vivirla con el mayor rigor posible, otros que buscan más un equilibrio<sup>55</sup>; la Orden sufre también una gradual y progresiva *clericalización*; adquieren mayor importancia los *estudios de la teología*; toda la orden entra cada vez más al servicio de la Curia Romana. Todo esto motiva ciertamente profundas transformaciones dentro de lo que fue el pensamiento primitivo del santo fundador.

Pero, creemos que a pesar de todos estos cambios, permanece válido el núcleo fundamental del franciscanismo.

La línea más intransigente influenciada por el joaquinismo, traerá muchas complicaciones a la Orden, como veremos más detenidamente en la época de S. Buenaventura en las dificultades con Juan de Parma y Gerardo de Borgo San Donino, pero contribuirán también a mantener en alto el ideal de San Francisco. Harán posible que la línea moderada, constantemente alerta, viva más puramente el ideal<sup>56</sup>.

Es en un diálogo profundo entre el carisma dentro de la institución como se equilibran los diversos aspectos de un ideal dentro de la Iglesia. Es escuchando el carisma y procurando vivirlo en toda su integridad que la institución neutraliza aquellos factores negativos que tienden a esclerotizar su vida y función; es adhiriéndose profundamente a la institución, que el carisma a su vez neutraliza aquellos factores que pueden hacer de él un elemento disolvente y disgregante dentro de la comunidad. Es, en esa perspectiva positiva, nos parece, que debe verse y analizarse la actitud de S. Buenaventura dentro de su Orden.

## 2. Actitud fundamental de San Francisco en relación con la Iglesia

Aquí comenzamos a internarnos más claramente en nuestro tema. La eclesiología de San Francisco, al menos en sus líneas generales, nos ayudará a captar la de San Buenaventura. Con esto no queremos decir que exista *una relación directa entre la eclesiología de S. Buenaventura y la de S. Francisco*. Por otra parte, somos conscientes de la diversidad que existe entre uno y otro, a pesar de la cercanía espiritual y de la devoción que Buenaventura tuvo por el

<sup>55</sup> K. BIHLMAYER y H. TUECHLE, Op. cit. págs. 328-330.

<sup>56</sup> M.D. CHENU, O.P., Los artículos citados más arriba; K. BIHLMAYER y H. TUECHLE, Op. cit. págs. 324-330.

santo de Asís. Buenaventura es un gran teólogo del medioevo y el análisis que hace de la Iglesia está precisamente en este contexto. San Francisco más bien vive el misterio eclesial, sin preocuparse en formularlo en categorías teológicas. San Buenaventura vive también una vida de intensa dedicación a la Iglesia, pero procura al mismo tiempo formulaciones más explícitamente teológicas sobre su misterio.

Pero creemos, que a pesar de las diferencias, las actitudes fundamentales en el orden de la vida cristiana se encuentran en mayor o menor medida, en ambos.

Por otra parte, y esto nos parece de una gran importancia, para juzgar esta verdad, debemos tener en cuenta la evolución real que la orden sufre desde Francisco de Asís a Buenaventura.

Pero, nos parece muy importante considerarlo aquí, sobre todo porque nos permitirá ver y apreciar la diferencia profunda que existe entre la actitud de Francisco frente a la Iglesia concreta y la de los herejes, aunque exista entre ambos tantas semejanzas en los ideales de pobreza, vida apostólica y predicación itinerante. Desde aquí podemos ver también, alguna orientación que nos permita encontrar la eclesiología bonaventuriana, particularmente, repetimos, desde el punto de vista vital. También el Seráfico doctor manifiesta, a través de sus mismas categorías teológicas, su gran amor y dedicación a la Iglesia que caracterizará toda su vida<sup>57</sup>.

Hay quienes han querido ver una especie de "conflicto" entre Francisco de Asís y la Iglesia romana. La valoración de este hecho tiene diversas dimensiones; para algunos existió siempre; para otros en cambio, se descubre claramente en los últimos años de su vida. En efecto, vimos ya como hacia el final de su vida, ante la institucionalización de su Orden, el Santo prefiere retirarse a la soledad. Sin embargo siempre, aun en ese momento, aparece su sumisión total a la Iglesia.

Hay un punto de partida que nos parece importante, y que está en el núcleo fundamental del nacimiento de su vocación. Trataremos de formularlo esquemáticamente: a) Francisco tiene una inspiración acerca de la necesidad de restaurar la Iglesia: "Francisco ve a restaurar mi casa que, como tú ves, está en completa ruina". Al principio parece ser que entendió todo esto muy materialmente, y emprendió la restauración de una capilla que estaba en ruinas. Pero

<sup>57</sup> K. ESSER, O.F.M., *Sancta Mater Ecclesia Romana. Il senso ecclesiale di S. Francesco d'Assisi*, en *Sentire Ecclesia*, dirigida por J. Danielou y H. Vorgrimler, Roma, 1964, vol. I, a partir de las págs. 365-413; HILARINO FELDER, O.F.M., *Los ideales de S. Francisco de Asís*, Buenos Aires (1948) págs. 78-93; P. HILARIN, *S. François et l'Eglise*, en *Etudes Franciscaines*, XXXV (1923), págs. 153-170.

después se da cuenta que el llamado se refiere a una restauración de la Iglesia espiritualmente considerada; b) su partida para Roma, para obtener la aprobación del Papa para la vida de su fraternidad; c) finalmente en su testamento, Francisco pide a sus frailes que permanezcan fieles siempre a la Iglesia de Roma.

Como podemos apreciar, se trata de realidades que nos orientan más bien en la dirección de una aceptación fundamental y sin reservas de la Iglesia, en la conciencia de que ésta tiene ciertamente una necesidad profunda de cambio.

Pasamos ahora a determinar más claramente algunos elementos de su eclesiología.

### 3. Rasgos de la eclesiología franciscana

Una de las categorías con las que Francisco de Asís gusta denominar a la Iglesia es la de: *La Iglesia es la Madre*. Por supuesto que no pretendemos aquí analizar el contenido teológico-doctrinal de esta categoría, ni tampoco determinar si hay correspondencia, por ejemplo, con la categoría de los Padres, cuál es la fuente, etc. Aquí sólo hacemos una descripción sumaria que nos permite captar el lado "vital" de su eclesiología.

Creemos que se aproxima a la idea de la *comunicación de vida*. Francisco ve en la Iglesia a la realidad "vital" en la que recibe *la vida divina*, pues, la Iglesia posee *la Palabra de Dios* y son los clérigos los encargados de administrarla<sup>58</sup>. Esto incluye también una fidelidad total a la Iglesia de Roma, cosa que no hacen los herejes.

La Iglesia además, nos dispensa la *vida divina por los sacramentos*, en especial la Eucaristía. Aquí debemos leer la devoción del Santo por este Sacramento<sup>59</sup>. En este Sacramento encontrará siempre la fuente de vida eterna y recomendará particularmente a sus frailes, vivir de esa devoción, y visitar real o espiritualmente este Sacramento, especialmente en las iglesias donde está más abandonado.

Esta Iglesia está *orientada y guiada por la Jerarquía*. Es importante hacer notar aquí cómo la visión del Santo está polarizada en esta dirección. Frecuentemente se notará una acentuación de este aspecto.

#### a) Debemos seguir el camino de la Iglesia

Para Francisco, la convicción de que la vida y la salvación estaban en la Iglesia, lo conduce a afirmar que la separación de ella significa

<sup>58</sup> H. FELDER, Op. cit.

<sup>59</sup> H. FELDER, Op. cit. págs. 61-77.

*la separación de la vida, del reino de Dios, y, consecuentemente, de la eterna salvación.*

Recordemos que en estos tiempos existían ciertos movimientos carismáticos, de los que ya hemos hablado, que preferían abandonar este camino objetivo indicado por la Iglesia y seguir así lo que personalmente sentían. Es en este contexto de tensiones en el que deben meditar estas expresiones de fidelidad y permanencia en el camino eclesial<sup>60</sup>.

Todos deben seguir el *camino de Cristo*. Recordemos particularmente que Cristo es el centro de su vida<sup>61</sup>. Pero se logrará esto manteniéndose *fieles a la Madre Iglesia*. Se advierte siempre en el Santo la primacía de Cristo y la solidaridad que existe entre Cristo y la Iglesia. Esto nos parece particularmente importante, pues es un tema que aparecerá constantemente en la eclesiología buenaventuriana. Podemos adelantarnos y decir, que la Iglesia es para ellos el camino, el medio de salvación, pero no pierden nunca de vista que el puesto central lo tiene Dios y que la mediación fundamental le pertenece a Cristo.

Francisco recomienda siempre a sus hijos que vivan y obren *como católicos*. Deben mantener una reverencia especial a todos los clérigos y religiosos precisamente por su consagración, por su oficio y ministerio<sup>62</sup>.

Deben, al mismo tiempo, mantener una fe total en la Santa Madre Iglesia; y esto implica además una fidelidad constante a *la fe y al contenido doctrinal* de la Iglesia: "Si alguno en las palabras o en las obras se permitiera declinar de la fe o de la vida católica, y no quisiera enmendarse, debe ser apartado de nuestra comunidad"<sup>63</sup>.

Esto se encuentra en conexión con otros puntos de la regla y en relación con algunos problemas de la época; por ejemplo ante el escándalo de una vida común entre hombres y mujeres, en lo cual procuró ponerse de acuerdo con las disposiciones de la Iglesia Católica al respecto.

Advierte también a los ministros, que examinen a los candidatos acerca de la *integridad de la doctrina católica* y de los Sacramentos de la Iglesia. Era en la época en que precisamente los Cátaros y los Valdenses, rehusaban la Jerarquía católica y los Sacramentos administrados por ella. Recordemos nuevamente aquí, la importancia que éstos concedían a la santidad e integridad moral del ministro celebrante, en vez de considerar el oficio apostólico que éstos te-

<sup>60</sup> K. ESSER, Op. cit. pág. 385.

<sup>61</sup> H. FELDER, Op. cit. San Francisco y Cristo, págs. 41-60.

<sup>62</sup> K. ESSER, Op. cit. pág. 386.

<sup>63</sup> Regula non bullata 19-21, (BAC 15).

nían por la imposición de las manos. Se insiste más en el “mérito” que en el “oficio”:

La fe en estos Sacramentos, pasaba a ser de esta forma, el lugar de prueba que permitía verificar si alguno realmente pensaba con la Iglesia Católica o no<sup>64</sup>.

Mantiene también su actitud fundamental con respecto a la *plegaria en la Iglesia*, al culto de la Eucaristía y procura orar en la presencia Eucarística en las diferentes Iglesias, en especial en aquéllas más abandonadas<sup>65</sup>.

La misma actitud exige de los frailes en lo que se refiere a la *recitación del oficio divino*. Aquéllos que no observan las prescripciones de la Iglesia en relación con su recitación, Francisco no los retiene como Católicos. Estos deberán ser llevados delante del cardinal Protector, “el cual es el Señor de toda la congregación y la tiene bajo su protección y disciplina”<sup>66</sup>.

Del punto de vista moral establecía: “Ayudemos por tanto y distingámonos de los pecados y de los vicios como de la exageración en el comer y en el beber y seamos católicos”. Le interesaba mucho que todo esto se hiciera en el Espíritu de la Iglesia<sup>67</sup>. Insiste siempre en este espíritu católico en la observancia de la regla, “a fin de que con mayor sentido católico observemos la regla que hemos prometido al Señor”<sup>68</sup>.

También con respecto a la celebración de la Eucaristía el Santo quería que todo se realizara según el querer y sentir de la Iglesia romana: “celebretur secundum formam Sanctae (Romanae) Ecclesiae”<sup>69</sup>.

Lo mismo, como dijimos, sobre el oficio divino: “Clerici faciant divinum officium secundum ordinem sanctae Romanae Ecclesiae”<sup>70</sup>.

Es interesante comprobar cómo Francisco no reza sólo con la Iglesia, sino que tenía además una *fe ilimitada en la unión en la plegaria*, por la cual todos sus miembros se ayudan mutuamente<sup>71</sup>: “Y todos aquéllos que quieran servir a Dios en la Santa Iglesia Católica y Apostólica, y todos los grados de la Jerarquía: Sacerdotes, Diáconos, Subdiáconos, Acólitos, Exorcistas, Lectores, Ostiarios, todos los clérigos y todos los religiosos y religiosas, todos los niños

64 K. ESSER, Op. cit. págs. 386-387.

65 Testamentum, 2 (BAC 29).

66 Epistola ad Capitulum 6; Testamentum 10 (BAC 48-31).

67 Epistola ad Fideles 6 (BAC 44).

68 Testamentum 11 (BAC 31).

69 Epistola ad capitulum 3 (BAC 49).

70 Regula bullata 3. Regula non bullata 3 (BAC 5 y 23 resp.).

71 K. ESSER, Op. cit. pág. 390.

y jóvenes y muchachas, pobres y necesitados, rey y príncipe, obreros y campesinos, siervos y patronos, vírgenes y gente no casada, y casados, laicos, hombres y mujeres, menores y adultos, jóvenes y viejos, sanos y enfermos, chicos y grandes, todos los pueblos, razas, familias, lenguas, todas las regiones y todos los hombres en el mundo entero que existen ahora y que existirán después por todos estos rezamos nosotros, Frailes menores, nosotros humilde e insistentemente, para que podamos perseverar todos en la verdadera fe y en la penitencia de la vida, de lo contrario ninguno podrá ser salvo"<sup>72</sup>.

Es interesante comprobar la conciencia que tiene del cuerpo de la Iglesia y de la comunión de los Santos, que se manifiesta particularmente en el fruto que nace de la oración.

Francisco conocía muy bien a la Iglesia en cuanto católica, en cuanto es capaz de abrazar todo y a todos. Buscaba su ayuda e imploraba su protección para sí y para sus hijos, especialmente cuando entraban en juego los grandes y fundamentales ideales evangélicos<sup>73</sup>.

Su devoción y amor a la Iglesia, se manifiestan claramente en estos gestos. Su confianza en lo que se refiere a la salvación, son bastante profundos.

Ante las disposiciones de Honorio III, obra también con prontitud: "mandatum Domini Papae", "nullus recipiatur contra formam et institutionem S. Ecclesiae"<sup>74</sup>.

También con respecto a la predicación establece: "Nullus frater praedicet contra formam et institutionem Ecclesiae". Y recomienda que este oficio sea confiado sólo a los hermanos muy probados que hayan recibido a su vez el permiso de su ministro<sup>75</sup>. Todos los hermanos, de todos modos, pueden predicar mediante las obras<sup>76</sup>.

Manda también que el sacramento del altar, sea custodiado según el modo establecido por la Santa Iglesia Romana. Los que no observan las disposiciones de la Iglesia tendrán que dar cuenta de esto a Dios en el día del juicio<sup>77</sup>.

Con esta actitud de verdadera fe y sumisión a la Iglesia, Francisco de Asís legaba a la posteridad la posibilidad real de vivir y perpetuar

<sup>72</sup> Regula non bullata 23 (BAC 19).

<sup>73</sup> K. ESSER, Op. cit. pág. 391.

<sup>74</sup> Regula non bullata 2; Regula bullata 2 (BAC 5 y 21).

<sup>75</sup> K. ESSER, Op. cit. pág. 391.

<sup>76</sup> Regula non bullata 17; Regula bullata 9; Testamentum 3. (BAC 13, 26, 30 respectivamente).

<sup>77</sup> Epistola ad custodes; epistola ad clericos. Ver también sobre la celebración de la Misa: Epistola ad Capitulum. 3 con relación a la atención a las monjas, Regula bullata 11 (BAC 53, 47, 27).

su carisma. Esta última conclusión nos parece importante, precisamente en la medida en que posibilita a los que viven en el cuerpo de la Iglesia realizar este carisma. De este modo, la institución eclesial da una real posibilidad de santidad y de espiritualidad particular a todos aquéllos que dentro de su cuerpo pueden experimentar una llamada a vivir esas exigencias evangélicas, que de lo contrario son vividas únicamente por un determinado momento de la vida eclesial. Sabemos, no obstante, las dificultades reales que presenta toda institucionalización de lo que ha sido vivido carismáticamente por un miembro del cuerpo. Creemos, no obstante todas las dificultades, que sólo a través de esta institucionalización se brinda una real posibilidad de vivir ese carisma<sup>78</sup>.

Otra cosa que exigía de sus frailes, en todos los momentos de su vida, era una *obediencia absoluta* de todos ellos a las directivas de la Iglesia, "a fin de que nosotros en todo tiempo estemos sometidos y con un dócil acatamiento a los pies de la santa Iglesia, y nos mantengamos unidos a la fe católica, buscando de practicar la pobreza y la humildad de Nuestro Señor Jesucristo que hemos prometido fervorosamente"<sup>79</sup>. Es importante observar aquí cómo todas las virtudes cristianas deben vivirse en conformidad con el sentir de la Iglesia. Es precisamente en la vivencia de las mismas en donde fácilmente podemos encontrar el peligro de dejarnos conducir por una pura interioridad subjetiva. Con frecuencia los movimientos de reforma de la Iglesia nacían de una real preocupación evangélica, buscando una real purificación de la institución. Pero sin esa confrontación objetiva con la institución eclesial, la misma reforma termina por convertirse en una secta más como acontecía con los herejes.

Francisco quiere conducir de una manera particular con sus frailes, la vida *según el evangelio*, pero tal como es entendido y en perfecta sumisión a la Santa Iglesia. Sólo así ve la posibilidad de permanencia unido a ella. Y todo esto sujeto, no a una especie de Iglesia ideal, a una realidad que no tiene consistencia, sino a la Iglesia concreta, presidida por el Romano Pontífice: "Minores Fratres... apostolicæ sedis in omnibus oboedientes"<sup>80</sup>.

### b) Ayuda de la Iglesia

Como hemos podido ver en la experiencia originaria de su vocación, Francisco capta que debía cumplir una determinada misión en el seno de la Iglesia.

<sup>78</sup> K. RAHNER, S.J. Op. cit.

<sup>79</sup> Regula bullata 22.

<sup>80</sup> Testimonia minora, 18.

Esto aparece claramente también si se considera el lugar preeminente que ocupa *la vida apostólica* en la Orden, en especial la predicación moral y de la penitencia<sup>81</sup>: “Escuchad por tanto Señores, hijos y hermanos míos, y recibid con vuestros oídos mi palabra. Doblejad el oído de vuestro corazón y escuchad la voz del Hijo de Dios. Observad sus mandamientos con todo vuestro corazón y poned en obra sus consejos con toda el alma. Alabadlo, porque es bueno y humilde con vuestras obras. El en efecto, por esto os ha mandado en todo el mundo, a fin de que con la palabra y con las obras rindáis testimonio a su voz”<sup>82</sup>. Aparece claro cómo la misión de los frailes está abierta a todo el mundo. En otra ocasión dice: “Venid y ayudadme a construir el monasterio de San Damián, porque seguramente aquí habitarán mujeres, cuya conducta santa y reconocida procurará gloria a nuestro Padre celeste y en toda la Santa Iglesia”<sup>83</sup>.

La vida de los frailes no debía ser otra cosa que un total y constante testimonio *de la Palabra de Dios*.

Su vida estaba totalmente dedicada a vivir y propagar el Evangelio de Cristo.

Así juzgaba también Francisco de su pobreza. Esta no debía ser otra cosa que un testimonio en medio de la Iglesia.

Por esto mismo se sintió prometer por Cristo que su fraternidad había nacido “in Ecclesiae sua esse naturam”<sup>84</sup>.

La misión de la Orden será pues, *servir en la Iglesia* y particularmente para la salvación de los hombres. Podemos notar inmediatamente la concepción profundamente comunitaria del carisma franciscano. Lejos de emplearlo para dividir y mortificar la unidad de la Iglesia, Francisco tiene una profunda conciencia del servicio real que debe prestar al cuerpo de Cristo.

En este contexto también, el cuidado de las almas aparece para San Francisco, como una participación de la misión maternal de la Iglesia<sup>85</sup>.

De allí que los esfuerzos del Santo eran verdaderamente una ayuda real y efectiva a la Iglesia: “y todos los hombres y mujeres, si hacen esto y perseveran hasta el final, el Espíritu del Señor reposará sobre ellos y realizará en estos su habitación y su morada y así vendrán hijos del Padre celeste, de quien cumplen las obras: ellos son los novios, los hermanos y la madre de Nuestro Señor Jesucris-

<sup>81</sup> K. ESSER, Op. cit. págs. 394 y siguientes.

<sup>82</sup> Epistola ad capitulum, ProL. (BAC 47).

<sup>83</sup> Testamentum S. Clarae, 4.

<sup>84</sup> Speculum perfectionis, 26,6 (BAC 616).

<sup>85</sup> K. ESSER, Op. cit. pág. 397.

to. Somos los novios si nuestras almas creyentes están unidas a Jesucristo por medio del Espíritu Santo. Somos sus hermanos, si hacemos la voluntad del Padre que está en los cielos. Somos su madre si por medio del amor y de la conciencia pura y recta, lo llevamos en el corazón y lo engendramos con una conducta santa que sean signos para los otros como modelo"<sup>86</sup>.

La fuerza del buen ejemplo edifica a la Iglesia desde dentro: "Son su madre en la Iglesia y por medio de ella, todos aquéllos que, como María modelo original de la Iglesia, reciben en sí el Verbo divino, y viven para su servicio"<sup>87</sup>. "La estéril es mi hermano simple, que no tiene en la Iglesia la misión de engendrar hijos; ya que él ahora convierte con su plegaria escondida, el Juez los escribirá para su gloria. Aquélla en vez que tiene muchos hijos, será débil; ya que el predicador que se alegra como si hubiese engendrado muchos hijos, se dará cuenta que no ha tenido ninguna parte"<sup>88</sup>.

Aparece una vez más, el ministerio de la salvación para los hombres como una función materna de la Iglesia.

Demuestra con toda claridad, cómo no hay ninguna misión más sublime que la salvación de las almas, así como el Padre ha dado precisamente a su Hijo, lo ha dejado morir en la cruz por nuestra salvación. Esto puede explicar sus plegarias, su actividad incansable por predicar la palabra de Dios, sus ímpetus misioneros constantes, su deseo de llevar la palabra de Dios en las lejanas tierras de misión<sup>89</sup>.

Se trata de una triple relación y referencia entre la plegaria, la predicación y el testimonio de la vida; todas estas deben ir juntas si se quiere trabajar en la Iglesia por la salvación de los hombres<sup>90</sup>.

Es interesante comprobar cómo la misma pobreza tenía una dimensión eclesiológica, en cuanto constituía un testimonio para el mundo, una verdadera entrega para la propagación del reino de Dios.

De todos modos aquello que contribuye en este tiempo a la salvación de las almas lo constituye la predicación de la palabra de Dios.

Esta tarea en la Orden ocupa en la mente de San Francisco un lugar sumamente importante. Es importante por otra parte, subrayar aquí una vez más, cómo esta predicación en la Iglesia está acom-

<sup>86</sup> Epistola ad fideles, 9 (BAC 45).

<sup>87</sup> Testamentum S. Claræ, 13.

<sup>88</sup> Leg. mai. 2, explicando la frase escriturística de I Re. 2,5 (BAC 513).

<sup>89</sup> TOMAS DE CELANO, Vida segunda, 172; vida primera, 98 (BAC 435 y 311 resp.).

<sup>90</sup> K. ESSER, Op. cit. pág. 399.

pañada de signos que son importantes en el reino de Dios como lo es por ejemplo, la pobreza.

San Buenaventura contará luego entre las prerrogativas de San Francisco también "la autorización de predicar que le había sido concedida por el Papa después de una visión y además esta forma de predicar la misma regla lo especifica como había sido confirmada por el Vicario de Cristo"<sup>91</sup>

La predicación toma también un carácter de defensa de la Iglesia. Igualmente los predicadores deben "exhortar a los fieles a la vida de penitencia, inculcando que ninguno puede ser salvo si no recibe el santísimo Cuerpo y Sangre del Señor"<sup>92</sup>.

Como hemos dicho anteriormente, ve con claridad que la labor de los frailes en el cuerpo apostólico debe extenderse a los países lejanos de misión. Es la responsabilidad en relación con la Iglesia la que impulsa a San Francisco este sentimiento misional. Es interesante cómo habla a los frailes de las misiones, acerca de la preparación y prontitud al martirio que éstos deben tener<sup>93</sup>.

Recomienda, previniendo los conflictos que pudieran surgir, la total sumisión a las autoridades eclesiásticas en estas misiones: "los frailes no deben predicar en la diócesis de un Obispo si éstos se lo prohíben". También en esto debemos reconocer la extraordinaria visión del Santo, ya que en los tiempos posteriores será una de las fuentes de las controversias entre los seculares y regulares; quizás, si se hubiese tenido más en cuenta lo que Francisco decía, no se hubiese producido al menos de forma tan aguda, el conflicto<sup>94</sup>.

En el mismo testamento da un paso adelante en cuanto una vez más pone el oficio eclesiástico por encima de todos los dones carismáticos: "si yo tuviera toda la sabiduría de Salomón y me encontrara en las parroquias en donde habitan pobres párrocos, yo no quisiera predicar sin su consentimiento. Quisiera todavía demostrar a éstos y a todos los otros mi reverencia, quisiera amarlos y venerarlos como a mis señores"<sup>95</sup>. No quiere pedir privilegios al Papa en este campo, ni aun para conseguir facilidad de poder anunciar mejor la palabra de Dios<sup>96</sup>. Prohíbe a los frailes pedir cartas de recomendación de la curia pontificia. También en esto el Santo tiene una visión extraordinaria, pues la demasiada avidez de privilegios

91 Leg. mai. XII, 12 (BAC 546).

92 Speculum perfectionis, 50,5; Epistola ad custodes, (BAC 53).

93 Regula non bullata 16; Regula bullata, 12 (BAC 12-27).

94 Regula bullata, c. 9 (BAC 27).

95 Testamentum 3 (BAC 29).

96 Speculum perfectionis, 50, 1. (BAC 632-633).

de parte de los superiores y de algunos miembros de la Orden, pondrá en el futuro en serio peligro la estabilidad de la misma frente a los espirituales<sup>97</sup>.

Es eminente la visión sapiencial que le da su santidad, y es profunda la conciencia de que el ministerio apostólico tiene que basarse fundamentalmente en la fe al Señor, en la fuerza de la verdad misma de la palabra de Dios. Es, en el fondo, una profunda conciencia de pobreza frente a los apoyos exteriores que pudieran hacer pensar que en éstos estaba la fuerza de la predicación y de la conversión consiguiente. Podemos advertir una vez más cómo desde el interior, desde el núcleo fundamental de la Iglesia se puede vivir el despojo y la pobreza, el abandono en la misericordia y en la ayuda permanente de Dios. Desgraciadamente en las épocas posteriores esta doctrina vital del Santo quedará un poco más en la penumbra; son los riesgos en parte de la institucionalización y de las características de poder que toma la Iglesia, y en la cual, no precisamente por motivaciones sobrenaturales, se intentará buscar el apoyo. Es cierto que el mismo constituía una verdadera facilitación, particularmente frente a ciertos Obispos que no se sentían tranquilos frente a estos frailes itinerantes, especialmente teniendo en cuenta la situación de algunos prelados de la época.

En este contexto, nos parece al menos, debe entenderse su recomendación a los frailes de tener una gran caridad y prudencia en este trabajo apostólico, que eviten crear celos con los párrocos y el clero en general. La historia posterior de la Orden y los conflictos vividos, posteriormente, con los seculares en la universidad de París, demuestran fehacientemente cuánta razón el Santo tenía en este sentido.

Verdaderamente, Francisco tiene clara conciencia de que debe ayudar a la Iglesia, que su Orden tiene como finalidad fundamental esta misión.

Es consciente no obstante de la situación en que vive la Iglesia de su tiempo. De todos modos, no se detiene en criticar superficialmente o de modo enfermizo los defectos claros de la Iglesia y de la Jerarquía particularmente, sino que muy por el contrario, procura trazar con claridad la misión apostólica de la Orden en un sentido positivo.

Se convierte así por este camino, real y eficaz al mismo tiempo, en un signo verdaderamente cristiano plantado en medio a esa misma Iglesia que en ese momento precisamente tenía tanta necesidad de un testimonio auténtico de perfección evangélica, que San Fran-

<sup>97</sup> Testamentum 8 (BAC 30).

cisco supo asumir, no sólo con la predicación de la palabra de Dios, sino con una vida en todo concorde con el Evangelio de Cristo. Cuánta actualidad reviste incluso hoy para nosotros esta actitud positiva y vital del Santo. Nos recuerda una vez más a los profetas de Israel, que asumían todo un contexto vital que los transformaba de esta forma en un signo viviente para el pueblo elegido. En su porte exterior, en su vida, no había ninguna cosa que neutralizara la palabra anunciada. Eran auténticos motivos de credibilidad que colaboraban eficazmente al fruto pleno y total de esta palabra<sup>98</sup>.

Francisco, también en este contexto consciente, mantuvo siempre sometidos a la Iglesia *todos sus dones carismáticos*, en contra de todos los movimientos espirituales de la época, que buscaban separarse de *la Iglesia institucional y visible*, y que en muchos aspectos estaba ciertamente necesitada de reformas y de lo que Francisco, indudablemente era consciente<sup>99</sup>.

Lo importante de todo esto es ver cómo una auténtica reforma puede ser operada dentro de la institución eclesial.

Somos conscientes no obstante, que esto supone una visión *teológica de la Iglesia*, como la que tenía el Santo y que nace precisamente del don sapiencial que permite penetrar y descubrir la presencia actuante de Cristo, más allá, y a través, de las estructuras pobres eclesiales. El Santo tenía precisamente esta visión que se demuestra fundamentalmente a través de su misma vida concreta<sup>100</sup>. Para él, la Iglesia aparece como la obra de Dios. La estructura fundamental: Palabra—sacramentos—ministerios, no son puestos jamás en duda ni problematizados. Es clara también su visión salvífica de la Iglesia. Podemos decir que el contenido que expresan las categorías de *cuerpo místico de Cristo* se encuentran realmente en la ecle-siología del Santo, aunque no se encuentren explícitamente ciertas expresiones<sup>101</sup>.

La Iglesia aparece también como *el lugar de la presencia de Dios*. Por eso, ella lo puede comunicar y extender así esa presencia a todos sus componentes. Así se transforma en *la madre de los creyentes*.

Creemos sinceramente que estos elementos fundamentales guardan intacta la fe en la Iglesia que el Santo manifiesta, más allá de las situaciones concretas en las que vive la Iglesia terrestre e itinerante. De allí, que a pesar de todo, el Santo seguirá siempre fiel a la

<sup>98</sup> K. ESSER, Op. cit. de la pág. 405-413.

<sup>99</sup> Ibid. pág. 411.

<sup>100</sup> Ibid. especialmente la conclusión págs. 407-413.

<sup>101</sup> Ibid. pág. 409, número 3.

institución de salvación y sabrá entregar su vida hasta el final para servirla plenamente.

En sus líneas esenciales, encontraremos todos estos aspectos vividos y formulados por el Santo, en la eclesiología de San Buenaventura, aunque ciertamente en este último actúan otros elementos de influencia que proceden de su profunda formación teológica, y que hacen que su eclesiología sea más teológica y sistemática.

No nos atrevemos por supuesto, a afirmar *una conexión directa, una influencia de tipo de formulación doctrinal*, de la eclesiología de Francisco sobre aquella de S. Buenaventura. Pero creemos *que existe un espíritu común*, una especie de transfondo que nos ayuda a captar más profundamente *el aspecto vital* de la eclesiología buenaventuriana más allá de sus formulaciones escolásticas. Es cierto que aparentemente Buenaventura se presenta menos carismático por decir así, y más unido a la institución eclesial. Los tiempos para entonces habían cambiado y la Orden evolucionado bastante desde la época del Santo; este elemento nos parece decisivo para juzgar la eclesiología de uno y de otro.

Pero sea lo que fuere de la relación entre ambos, importa constatar que S. Buenaventura fue consciente acerca de la influencia que la vida y la obra de S. Francisco habían traído a la Iglesia.

Después Francisco, pastor amantísimo de aquella pequeña grey, con los impulsos de la divina gracia, condujo a sus doce hermanos a Santa María de la Porciúncula. Se proponía al obrar de este modo, el que así como en aquel lugar, y por los méritos de la Bienaventurada Virgen María, había tenido su principio la Orden de los Menores, así también allí mismo recibiese, con los auxilios de la bendita Madre de Dios, sus primeros progresos y aumentos en la virtud.

Desde allí Francisco, hecho por Dios pregonero del Evangelio, recorría las ciudades y los pueblos, anunciaba por todas partes el reino de Dios. Y no empleaba para esto vanas palabras de humana sabiduría, sino las que le inspiraba el ardiente fervor de su espíritu. Tal era el celo de su predicación, que cuantos le veían u oían, más que hombre terreno, lo juzgaban como un ser celestial, pues, fijo siempre su rostro y su mirada en el cielo, se esforzaba con vehemencia apostólica por conducir allí a todos sus oyentes.

“Con esto la dilatada viña del Señor comenzó a esparcir por doquier los gérmenes de vida celestial; después de haber producido flores de suavidad, de honor y de virtud, dio frutos abundantísimos de santidad”<sup>102</sup>.

(continuará)

JOSE ROVAI

<sup>102</sup> Leg. mai. (Op 8, 504); cfr. también *Historia tribulationum*, 86; cfr. L. SALVATORELLI, Op. cit. págs. 436 y siguientes.

# AVARICIA, PROPIEDAD PRIVADA Y BIENES SUPERFLUOS

## UBICACION DEL TEMA<sup>1</sup>

Según San Buenaventura, el cosmos material está unido esencialmente a la naturaleza humana, ya que su único sentido es servir al hombre y, finalizándose en él, a través suyo alcanzar mediatamente el último fin de todo ser creado que es Dios. Siendo pues, en este sentido, el mundo material parte integral del ser humano, cuando este último afirmándose en su inmanencia niegase a trascender hacia Dios en el pecado, la afirmación egoísta y soberbia de sí mismo implica la afirmación desordenada de esa parte de su ser que es el cosmos témporo-espacial.

En efecto, Buenaventura concibe al hombre como integrado por tres estratos de ser: su alma espiritual (su intimidad, su "intra se"), su cuerpo (su carnalidad, su "infra se"), su mundo circundante (sus riquezas, su "extra se"). El hombre "in fieri", en creación por medio de su libertad, debía elegir el trascenderse hacia el Sumo Bien (Dios, lo "supra se"); pero, en el pecado original —y en todo pecado—, elige afirmarse inmanentemente a sí mismo, involuiona egoístamente sobre su ser individual, se niega a abrirse a la causalidad divina y se postula como ser autónomo y suficiente. Esta afirmación de sí mismo queda, como consecuencia viciosa del pecado original, tendencialmente aneja a la situación de la humanidad caída. Y es lo que San Buenaventura llama "concupiscencia" o "libido".

Pero, dada la composición triforme del ser humano, dicha concupiscencia se trifurca en las clásicas concupiscencias joánicas ("superbia vitæ, concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum": 1 Jn 2, 16), o sea la "libido principandi", la "libido delectandi" y la "libido possidendi". Así pues, la soberbia, la lujuria y la avaricia,

<sup>1</sup> Este artículo es parte de un estudio más amplio, aún no publicado. Advertimos por lo mismo al lector que este párrafo introductorio es abundantemente desarrollado en el mencionado trabajo, por lo cual nos abstendremos aquí de apuntar las citas de los textos buenaventurianos correspondientes.

son las tres tendencias y pecados principales producidos por la concupiscencia y a los cuales de una manera u otra pueden reducirse todos los demás pecados.

Esta triforme concupiscencia desordena radicalmente al hombre en sus relaciones con Dios, con sus semejantes, con su propio cuerpo, con su mundo. En esta situación, y previamente a la redención, para paliar las consecuencias perniciosas de esta concupiscencia, ciertas instituciones naturales se transforman o se crean. La soberbia de los miembros de la sociedad se ordena añadiendo a la autoridad el poder de coerción; la lujuria se encauza en el matrimonio institucionalizado; la avaricia en la propiedad privada. Todos paliativos exigidos por esta situación, pero que no alcanzan a remediar totalmente el desorden.

Recién Cristo, con su negación global de las tres concupiscencias en la cruz, traerá el remedio. El cristiano lo imitará a través de los tres consejos evangélicos: contrabalanceando la soberbia con la humildad custodiada por la obediencia, la lujuria con la castidad, la avaricia con la pobreza.

En las líneas que siguen estudiaremos cómo plantea San Buenaventura la relación postlapsaria del hombre con los bienes exteriores. Veremos, pues, qué es la avaricia, el origen de la propiedad privada, el uso de las riquezas, el peligro de las mismas. En un artículo ulterior estudiaremos la actitud de Cristo frente a los bienes exteriores y su imitación por los cristianos en la pobreza<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Citaremos las obras de San Buenaventura con las siguientes siglas: Apol Paup : *Apologia pauperum contra calumniatores* (VIII, 234-330); Brev : *Breviloquium* (V, 201-291); Coll Jo : *Collationes in Evangelium Joannis* (VI, 535-634); Comm Luc : *Commentarius in Evangelium Lucae* (VII, 3-604); Comm Sap : *Commentarius in librum Sapientiae* (VI, 107-237); De regno Dei : *Sermo de regno Dei descripto in parabolis evangelicis* (V, 539-553); Determ qu : *Determinationes quaestionum circa regulam f.m.* (VIII, 337-374); Donis : *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (V, 457-503); Expos reg : *Expositio super regulam f.m.* (VIII, 391-437); Hex : *Collationes in Hexaëmeron* (V, 327-454); Leg Mai : *Legenda maior sancti Francisci* (VIII, 117-198); Perf evang : *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* (V, 117-198); Perf vit : *De perfectione vitae ad sorores* (VIII, 107-127); Praec : *Collationes de decem praecipis* (V, 507-531); I, II, III, IV S : *Commentarii in quatuor libri Sententiarum* (I-IV); Serm : *Sermones* (IX, 23-731); Serm super Reg : *Sermo super regulam f.m.* (VIII, 438-448); Sex aliis : *De sex aliis seraphim* (VIII, 131-151); Trib qu : *Epistola de tribus quaestionibus* (VIII, 331-336). Las referencias textuales son de fácil interpretación. Los números romanos y cifras arábigas que aparecen entre paréntesis indican respectivamente el tomo y página de la edición bonaventuriana de Quaracchi. Ejemplos: II S d 29 p 1 a u q 3 ad 2m, quiere decir: Comentario al segundo libro de las Sentencias, distinción 29, parte primera, artículo único, cuestión 3, respuesta a la segunda objeción. Serm Dom 4 post Pascha 1 (IX 310a), quiere decir: Sermón número 1 del cuarto domingo después de Pascua. Se halla en el tomo IX, página 310, columna de la izquierda, de la edición de Quaracchi.

## I. — NOCIONES GENERALES SOBRE LA AVARICIA

En la determinación del objeto de la avaricia utiliza San Buenaventura términos de amplitud y comprensión desigual. Desde la designación genérica de la avaricia o “concupiscentia oculorum” como el apetito de las cosas que están fuera del hombre, hasta, específicamente, como el apetito del dinero<sup>3</sup>. El apetito del dinero no es más que la concreción antonomástica y más característica del deseo desordenado de las cosas de este mundo, así como la lujuria sexual lo es del inmoderado apetito de placeres.

La avaricia es pues, la tendencia desordenada a las cosas *exteriores* al hombre, aquello que está fuera de lo corpóreo constitutivo de su individualidad, o sea fuera de la parte de materia mundial que forma su ser personal. Es el amor desordenado a lo *terreno*, al *mundo*<sup>4</sup>. Y como a éste lo percibimos a través de nuestros sentidos, especialmente de nuestra vista, es asimismo la tendencia a lo sensible y a lo *visible*<sup>5</sup>. Estando estos bienes, por materiales, sometidos esencialmente a la temporalidad, naciendo el hombre condenado a la muerte y no pudiendo por ello guardar con éstos más que una relación temporánea y fugaz respecto a la vida *imperecedera del espíritu*, la “concupiscentia oculorum” será llamada también el amor de los bienes *transitorios*<sup>6</sup>, los bienes que pasan y debieran ser meros acompañantes del camino que es la vida en este mundo.

Otras características del objeto de la “concupiscentia oculorum” irán apareciendo en lo que sigue. Pero una de las más importantes y que tocará sus mismas raíces es la que hace aparecer a la avaricia

<sup>3</sup> El dinero es la riqueza por antonomasia —“perfectio fortunæ” (Comm Sap c 8 v 5 (VI 161b))—, por ello la concupiscentia oculorum puede definirse como el apetito desordenado del mismo. Dinero o “pecunia” se dice de dos maneras: una *amplia*, designando cualquier bien temporal poseído; otra *stricta*, designando la moneda que es la medida convencional de intercambio de las cosas (Expos reg c 4 n 2; c 5 n 3; III S d 37 dub 7 “Ad illud”; Feria 2 post Pascha (IX 288): “... cupiditas hominum valorem rebus imponit vel opinio; quia, si opinio hominum vellet, stannum valeret sicut aurum vel argentum...”). Como por este valor indeterminado y su poder omnimodo la tenencia del dinero se hace especialmente peligrosa v. en concepto se aproxima más a la noción de avaricia que el concepto de riqueza, San Francisco veía especialmente la posesión del dinero numerado (“... pecunia terrenum nomen est, magis redolens avaritiam quam nomen divitiarum... etc.” Expos reg c 4 n 2; Leg Mai c 7 n 5).

<sup>4</sup> Brev p 3 c 9 n 5; Comm Luc c 14 n 29; De regno Dei nn 23—26.

<sup>5</sup> “Secundo tangit vitium principale quoad mundum... quia cura et sollicitudo huius sæculi surgit de avaritia... Cupiditas et avaritia dirigit ad ista visibilia...” Serm super Reg n 5.

<sup>6</sup> A su vez esta característica podrá hacer que sean llamados avaricia los deseos transitorios de otras concupiscentias, ya que todas ellas de por sí tienden a bienes efímeros (“... appetitus cuiuslibet boni transitorii, scilicet pecuniæ et potentiæ et honoris, avaritia potest dici...” Comm Luc c 12 v 15 n 24 (VII 317a)).

comó la *libido de poseer, adquirir, acumular, posesionarse*. El acto propio de la codicia se define no tanto por la clase de objeto apetecido sino por el particular acto subjetivo que el hombre efectúa en relación a ese objeto: la acción humana de *posesionarse* del mismo. Y esto es sumamente importante, porque aquí tenemos que distinguir dos maneras de poseer como propio: una legítima —y debemos hablar de la propiedad privada— y otra ilegítima y pecaminosa. Ambas, bien que la primera sea lícita, son consecuencias del pecado original. La primera es exigida para mantener el orden respecto al mundo material entre los hombres pervertidos por el pecado en la situación postparadisíaca; la segunda es un desorden.

## II. — LA PROPIEDAD PRIVADA: CAUCE NATURAL DE LA AVARICIA EN LA SOCIEDAD

### 1. Origen de la propiedad privada

Todas las cosas materiales están puestas por Dios al servicio del hombre; la totalidad de los seres humanos tienen derecho a usar de ellas, porque para todos han sido hechas<sup>7</sup>. El universo material constituye la riqueza de los seres humanos que, por la posesión del mismo, han sido hechos partícipes de la opulencia del mismo Dios<sup>8</sup>. En la situación original todos y cada uno de los hombres hubieran podido usar pacíficamente de las cosas que toda la humanidad poseía en común.

Después del pecado original el uso pacífico de las cosas poseídas por la sociedad es gravemente perturbado por las tendencias egoístas de la concupiscencia que conspiran contra el bien común. De una manera paralela a la transformación de la autoridad, que de ser puramente ordenadora se hace coercitiva para que la corrupción existente en la naturaleza no haga que los hombres se opriman mu-

<sup>7</sup> "Prima namque communitas est, quæ manat ex iure necessitatis naturæ, quæ fit, ut omnis res ad naturæ sustentationem idonea, quantumcumque sit alicui personæ appropriata, illius fiat, qui ea indiget necessitate extrema. Et huic communitate renuntiare non est possibile, pro eo quod manat ex iure naturaliter inserto homini, quia Dei est imago et creatura dignissima, propter quam sunt omnia mundana creata". Apol Paup c 10 n 13; cf. n 15.

<sup>8</sup> "... homo factus est particeps æternæ opulentia per universorum possessionem..." Serm Dom 2 Adv 4 (IX 50b).

tuamente haciendo imposible la vida comunitaria<sup>9</sup>, se transforma también el dominio y uso común de los hombres sobre el mundo y nace la propiedad privada. Es decir: la potestad restringida a pocos o a uno solo de administrar el uso de determinados bienes materiales. Potestad o dominio que no son más que un caso particular del gobierno necesario a la marcha de la sociedad.

En efecto: hay un orden acorde a todo estado de la naturaleza humana como, por ejemplo, el que dicta honrar a Dios; otro según el de la naturaleza corrupta. El orden de *naturaleza íntegra* postula que todas las cosas sean *comunes* en el sentido antedicho<sup>10</sup>, pero el de *naturaleza caída* exige que algunas cosas sean *propias*, para evitar los conflictos y peleas. Tal propiedad personal proviene del derecho humanamente instituido y es pertinente a la buena marcha de la ciudad mundana<sup>11</sup>. Así es que si el hombre no hubiera pecado, no habría habido división en los campos<sup>12</sup>, todas las cosas serían comunes y ninguna propiedad se hubiera limitado a algún grupo o persona<sup>13</sup>.

Originalmente las cosas son de Dios. El es el único dueño de las mismas y las dispensa a todos los hombres para que ellos usen en común de éstas. Después del pecado, para evitar discusiones, frutos del egoísmo y la concupiscencia, Dios hace partícipes de su dominio y poder de dispensar a algunos hombres. Aquellos que poseen

9 "... est ordo qui respicit naturam secundum omnem statum et est ordo qui respicit naturam secundum statum suae conditionis et est ordo qui respicit naturam secundum statum suae corruptionis. Et secundum hoc quaedam sunt de dictamine naturae simpliciter, quaedam de dictamine naturae secundum statum naturae institutae, quaedam de dictamine naturae secundum statum naturae lapsae. Deum esse honorandum dictat natura secundum omnem statum; omnia esse communia dictat secundum statum naturae institutae; aliquid esse proprium dictat secundum statum naturae lapsae ad removendas contentiones et lites. Sic omnes homines esse servos Dei dictat natura secundum omnem statum; hominem vero adaequari homini dictat secundum statum suae primae conditionis; hominem autem homini subici et hominem homini famulari dictat secundum statum corruptionis, ut mali compescantur et boni defendantur. Nisi enim essent huiusmodi dominia coercentia malos, propter corruptionem quae est in natura unus alterum opprimeret et communiter homines vivere non possent. Non sic autem esset, si homo permanisset in statu innocentiae; quilibet enim in gradu et statu suo maneret..." II S d 44 a 2 q 2 ad 4m.

10 "... Ad ipsam (paupertatem) autem specialiter viam facit ipsa natura, sive instituta, sive lapsa. Nam homo nudus formatus est, et si in statu illo stetit, nihil sibi prorsus appropriasset..." Perf evang q 2 a 1 c; "... appropriatio descendit ex iniquitate primorum parentum, quia, nisi illi peccassent, huiusmodi appropriatio non fuisset" Apol Paup c 9 n 3.

11 Nota 9.

12 "... per hoc intelligitur sublimitas apostolorum virorum, qui tenent vitam quam Deus dedit in paradiso. Si enim homo non peccasset, nulla fuisset agrorum divisio, sed omnia communia..." Hex c 18 n 7.

13 "... ut statum innocentiae perditae, ut erat possibile, renovaret; in qua, si homo stetisset, omnia fuissent communia, et nulla proprietas contracta fuisset ad multitudinem aliquam vel personarum..." Expos reg c 4 n 3.

cosas temporales no son sino administradores de Cristo<sup>14</sup>. De tal manera que nuestro Señor no hizo ninguna injuria a los dueños de los puercos de Gerasa precipitados al abismo ya que eran simplemente sus gestores<sup>15</sup>.

El origen del poder o dominio de algunos hombres sobre bienes terrenos cuya destinación esencial es el uso común, es el mismo del de toda potestad humana en la tierra, es decir Dios y a este dominio particular debemos aplicar también el sentido de la parábola del administrador infiel (Lc. 16, 1-8). Es administrador de Dios todo aquél que tenga algún poder terreno, ya sea de dignidad, ya sea de riquezas a cuidar. La potestad humana, en efecto, siempre es delegada, su origen es superior al que la detenta; no es sino temporal y conferida por otro, es sólo administración o gerencia<sup>16</sup>. El mal uso de la misma constituye un abuso de la potestad recibida<sup>17</sup>. Dios pedirá cuenta de la buena o mala administración de estos bienes<sup>18</sup>.

## 2. Posesión y uso

Ahora bien, para suministrar o dispensar es necesario tener. Este es un vocablo que adquiere en San Buenaventura sentido peyorativo o no según cómo lo utilice. Si se usa tener —“habere”— en contraposición a dispensar, como sinónimo de retener, corresponde al pecado de avaricia. El avaro se ocupa de *tener* cosas temporales,

<sup>14</sup> “... homines in his temporalibus possidendis non sunt nisi sicut villici Christi...” Comm Luc c 8 n 59 (VII 205b).

<sup>15</sup> “... Possessores vero solum erant villici Domini Iesu, et ideo in nullo iniuratus est eis...” Comm Luc c 8 v 32 n 56 (VII 204b).

<sup>16</sup> “... in hac parabola insinuat origo potestatis mundanae... “Homo” iste “quidam” (dives) singularis et singulariter dives recte intelligitur Deus... Iste solus dives est, quia habet omnia et abundat... Huius hominis divitis villicus est quilibet homo, qui habet aliquod posse terrenum sive dignitatis, sive divitiarum ad dispensandum... Humana igitur potestas, quoniam non est nisi ad tempus et ab alio collata, non est nisi quaedam villicatio vel oeconomia”. Comm Luc c 16 n 2 (VII 403b). “Gubernator”, “provisor”, “administrator” son sinónimos: II S d 32 a 3 q 2 c.

<sup>17</sup> “Secundo quantum ad abusionem potestatis commissae ab omnibus fugiendam... Bona namque Dei dissipat qui temporali ista vel male retinet vel male accipit, vel male dispensat... Et ratio huius est, quia bona temporalia sunt, ut per haec acquirantur bona aeterna. Cum ergo haec temporalia bona sic expendunt, quod non quaerunt in eis meritum salutis, sed solatium carnis, temporalia non dispensant ad modum boni villici, sed dissipant ad modum filii prodigi... plures sunt dissipatores et pauci dispensatores... Tunc autem hic villicus apud Dominum diffamatur, quando clamor pauperum ascendit ad Deum”. Comm Luc c 16 n 3 (VII 403b-404a).

<sup>18</sup> “... absque dubio divina aequitas rationem exiget de bonis commissis...” (comentario a “Redde rationem villicationis tuae” Lc 16, 2) Comm Luc c 16 n 4 (VII 404b).

no de subministrarlas<sup>19</sup>. Pero se puede tener también *para dispensar* rectamente, o a sí mismo —en el uso— o a los demás, y entonces tiene simplemente su sentido obvio.

Pero analicemos mejor esta acepción. Afirma Buenaventura que tener o poseer es cuando algo está bajo el arbitrio del que tiene o posee y está a disposición del mismo para ser usado o fruído<sup>20</sup>. Esta descripción empero no basta para precisar el significado que nos interesa. Debemos distinguir ulteriormente distintos tipos de posesiones. Poseemos, en efecto, diversamente aquello que se nos da para *finalizarnos* —el último premio a los merecedores de él—; o lo que se nos da para *perfeccionarnos* —como la gracia—; o aquellas cosas que se nos conceden para que nos *sirvan*, “ut subserviens”, —como el caballo al soldado—. Sólo de esta última manera puede decirse que algo está bajo nuestra potestad o poder y así lo están todas las cosas materiales<sup>21</sup>.

El estado primitivo no conocía este dominio o posesión individual sino en función del *uso* inmediato que cada uno hacía de las cosas. Después del pecado en función de una *administración* encaminada al bien comunitario. Así pues existe una posesión o dominio sobre las cosas que da derecho a su uso. Antes del pecado ese dominio era común y todos ordenadamente hubieran podido usar de los bienes terrenos. Después del pecado, en cambio, determinadas personas o grupos dominan sobre distintas porciones de bienes terrenos. El uso de éstos depende ahora de la voluntad de sus poseedores. Voluntad, empero, sujeta a ciertos límites: el dominio total sobre los mismos daría absolutamente el derecho de disponer y usar de ellos al arbitrio libre del poseedor; aquí, en cambio, es sólo parcial, está en función del recto uso, del uso común. Es un dominio participado: el verdadero dueño sigue siendo Dios que ha destinado las cosas para uso de todos. La legitimidad de la propiedad privada está sujeta a las mismas condiciones de la legitimidad de la autoridad.

19 “... Non esset sapiens dispensator, qui furaretur bona Dei... modo curatur de rebus temporalibus habendis, non dispensandis...” Donis c 9 n 15. Leer todo el pasaje.

20 “... habere autem aliquid vel possidere est, cum aliquid est in facultate habentis vel possidentis. Esse autem in facultate habentis vel possidentis est esse praesto ad fruendum vel utendum...” I S d 14 a 2 q 1 c. Cf. sin embargo, en Trib qu n 6, tener —habere— es distinto de apropiar: “... Dico ergo, quod Fratribus horum concessus est usus, sed vetatur appropriatio. Nam non dicit Regula, quod Fratres nihil habeant nec aliqua re utantur, quod esset insanum; sed, quod “nihil sibi approprient” ”.

21 “Ad illud quod obicitur, quod datum est in potestate accipientis, dicendum quod aliquid datur alicui ut fruens, sicut praemium merenti; aliquid ut perficiens, ut gratia consentienti; aliquid ut subserviens, ut equus militi...” I S d 14 a 2 q 1 ad 3m.

Dominio, posesión, derecho de posesión, apropiación, usufructo<sup>22</sup> son todas expresiones que en San Buenaventura se oponen al simple uso<sup>23</sup>. Es aquello que me permite decir de una cosa que es mía o tuya. Es tener una cosa "como mía". Por ello ser dueño de una cosa no es lo mismo que simplemente tenerla y por eso también *la analogía de la administración no alcanza totalmente a elucidar el concepto de propiedad*. Ulteriormente, Buenaventura, llevado de la necesidad de conservar el espíritu de Francisco y justificar la tenencia de bienes materiales que las necesidades de la Orden imponían, afina cada vez más su pensamiento y busca la relación de propiedad más en las actitudes interiores del hombre con respecto a las cosas materiales que posee que en los meros actos exteriores.

Por eso nos interesa distinguir, aún con más exactitud, la posesión, de la administración y del uso. En efecto, si bien es cierto que el poseedor de bienes materiales no es más que un administrador dependiente de Dios, verdadero dueño, sin embargo *lo es de diversa manera que un administrador que dependa de un dueño humano*.

El primero participa de tal manera del dominio de Dios sobre las cosas que puede decirse que usa de ellas *con su propia autoridad*, afirmación que no puede hacerse del segundo, que juega en la gerencia de los bienes de su patrón un mero papel instrumental. Una cosa es el "principale dominium alienandi", otra el "officium administrandi"<sup>24</sup>. Esta distinción la utiliza Buenaventura para responder la objeción de los que decían que no se podía afirmar que hubiera diferencia entre dominio y uso cuando el uso supone el consumo total de lo utilizado<sup>25</sup>. Les contesta observando que se puede usar de dos maneras: o como lo hace el dueño, según su propia autoridad; o como lo hace el siervo cuando usa para sí cosas que son del peculio de su señor. En el uso de los que por su propia autoridad usan de las cosas no difiere la utilización consumptiva del dominio; pero sí difieren en aquéllos que las usan servil y subordinadamente. Como los franciscanos se han hecho por Cristo de categoría servil, usan aun las cosas que consumen, sin que de nin-

22 "... proprietatem, possessionem, usumfructum..." Apol Paup c 11 n 4; "... dominio... sicut sua... possessio... ius possessorium..." Expos reg c 4 n 17; "... appropriatio..." Trib qu n 6.

23 Apol Paup c 7 nn 37-39.

24 IV S d 15 p 2 a 2 q 1 c.

25 "... dominium autem est appropriatio in summo..." Expos reg c 6 n 6. Explican en la nota 11 (VIII,421) los editores de Quaracchi: "Quia per dominium habetur plena in rem potestas; ipsum enim est ius sive legitima facultas de re corporali perfecte disponendi aut vindicandi, nisi lex vel conventio obsistat".

guna manera sean dueños de ellas<sup>26</sup>. Vemos, por este ejemplo, como el usar o posesionarse de las cosas materiales más depende de una actitud interna del espíritu humano que de la mera acción mecánica y exterior del hombre sobre las mismas.

Esta distinción vale no sólo para los individuos sino también para las comunidades. Es así que se dan grupos de personas en las cuales el dominio sobre las cosas es común sin que nada pertenezca a cada individuo en particular. Permanece empero la posesión, propiedad o dominio común sobre ellas. Así, por ejemplo, la primitiva comunidad cristiana mencionada en los Hechos de los Apóstoles (4, 32) poseía los bienes en común. Pero pueden darse también comunidades en las cuales ni siquiera exista esta apropiación común. Así los bienes que tienen los franciscanos son comunes sólo en cuanto al uso, de ninguna manera en cuanto al dominio<sup>27</sup>. Es evidente, en efecto, que si es posible sostener la vida de las personas sin propiedad sobre las cosas, nadie en cambio puede eximirse de usar al menos de aquellas cosas necesarias para mantenerse<sup>28</sup>.

Por ello los hermanos menores pueden recibir de sus protectores los bienes necesarios para desarrollar su vida y misión sin violar sus reglas ya que los donantes siguen siempre conservando el dominio sobre lo donado y conceden a los franciscanos sólo el uso<sup>29</sup>; o si ceden también el dominio éste pasa a la Iglesia Romana — a la cual no se le quita perfección ya que sólo se le hace tener para la

<sup>26</sup> "... duplex est usus rerum: Quidam enim utuntur rebus auctoritate propria, ut domini; quidam aliena, ut servi,... In usu ergo illorum qui sua auctoritate utuntur rebus, huiusmodi non differt usus a dominio, in usu autem aliorum differt. Quia ergo Fratres Minores pro Christo serviles effecti sunt, utuntur rebus, quas usu consumunt, nec tamen eis dominantur..." Expos reg c 6 n 11; cf. n 9.

<sup>27</sup> "... res, quibus Fratres utuntur, sunt eis communes quantum ad usum, sed non tamen quantum ad dominium. De illis autem sanctis in Ierusalem constitutis dictum est, quod erant omnia communia quantum ad possessionem. Alii vero plurimi communem usum illarum rerum sine dominio habuerunt, sicut Apostoli, quando erant praesentes illi multitudini..." Expos reg c 6 n 10; n 8.

<sup>28</sup> "... circa res temporales quatuor sit considerare, scilicet proprietatem, possessionem, usufructum et simplicem usum; et primis quidem tribus vita mortalium possit carere, ultimo vero tanquam necessario egeat: nulla prorsus potest esse professio omnino temporalium rerum abdicans..." Apol Paup c 11 n 5; cf. c 7 n 3.

<sup>29</sup> "... dare et recipere opponuntur relative. Igitur de necessitate, sicut dare se habet ad translationem domini et privationem dantis, ita recipere se habet ad domini acquisitionem; sed nullus dat aliquid, nisi intendat se privari dominio eius quod dat et ipsam transferre in alium: nullus ergo recipit proprie, secundum quod receptio opponitur dationi, nisi qui intendit sibi dominium rei acquirere..." Expos reg c 4 n 16; "... Forte dices, quod mittens pecuniam intendit se privare ipsius dominio. Fateor, quod verum est, sed modo Fratibus licito et honesto. Cum enim intendat Fratres habere apud Deum intercessores, non intendit eos ob usum pecuniae suae constituere praevicarios. Manet ergo semper pecunia in bonis eius, donec sit pro Fratrum necessitatibus commutata" ibid n 17.

necesidad de los otros<sup>30</sup>— nunca a ellos<sup>31</sup>. Los extraños a la Orden que, a su vez, administran estos bienes cedidos, no lo hacen en nombre de los hermanos sino de aquéllos que donaron su uso<sup>32</sup>. Y no se diga que esto es sólo una argucia verbal: más que a la realidad externa corresponde a una actitud interior de los miembros de la Orden. Aun cuando los donantes no tengan ni idea de estas distinciones, basta la actitud interna de los hermanos respecto a lo dado para que ellas sean salvas<sup>33</sup>. Es justamente porque la propiedad sobre las cosas depende sobre todo de esta actitud interior con respecto a las mismas que será posible guardar el mérito de la pobreza administrando y dispensando bienes de fortuna<sup>34</sup>.

Es así que no es lo mismo dispensar y administrar como lo hace el rico, administrador de los bienes de los cuales Dios es dueño y depositario *inmediato* de la divina potestad, que como lo hace el eclesiástico o abad de un monasterio que administran los bienes pertenecientes en primer lugar a la Iglesia o comunidad. La segunda es una administración doblemente subordinada a Dios y a la familia que delega en él sus derechos. El rico administra los bienes de Dios como *proprios*<sup>35</sup>.

Así pues el rasgo común y determinante del concepto de propiedad es esa exclusividad que hace que una cosa sea *mía* y pueda ser usada como *mía*. Exclusividad empero compatible con el recto orden de las cosas —más aún: garante de un recto orden mundano en la situación postlapsaria— mientras ésta mi propiedad no lesione los intereses del prójimo ni se oponga al querer de Dios. Los límites de la propiedad y privacidad sobre las cosas son los mismos que hacen

30 "... Omnia enim mobilia, quibus Ordo utitur, sunt mere et immediate ipsius Ecclesiae Romanae. Sic autem habere pro aliorum necessitate in eo qui ingreditur per ostium apostolico more, in nullo perfectioni repugnat..." Expos reg c 6 n 9.

31 "... Et elemosyna, quae nobis a fidelibus datur, transit in usum nostrum et in illius (Papae) dominium..." Determ qu p 1 q 24.

32 "... persona interposita, cui pecunia dispensanda committitur, intelligi... recipere ac tenere ipsam auctoritate dantis..." Apol Paup c 11 n 12.

33 Nota 29; cf. Trib qu n 6.

34 "... Nam in voto paupertatis non dispensatur, quia non licet tali religioso habere proprium, etiam si Papa dispense; sed tamen potest bona Ecclesiae dispensare, sicut abbas bona monasterii, nec amittit meritum paupertatis; sed est divitiarum non dominus, sed dispensator, non amator, sed contemptor, non conservator, sed dispersor in pauperes" IV S d 38 a 2 q 3 ad 5m.

35 Y es justamente este administrarlos como propios, como míos, lo que hace eficiente en el estado postlapsario a esta procuración y dispensación en bien de todos, como afirma Santo Tomás en II II, q 66, a 2 c.

permanecer a lo "propio", a la concupiscencia, a la recurvatura, al egoísmo, en el límite de lo lícito<sup>36</sup>.

Poseer cosas como propias no es pues malo, sino por el contrario. Sin embargo, comparativamente, y prescindiendo de los riesgos de la posesión a los cuales luego nos referiremos, es una manera inferior de poseer. Las propiedades terrenas están marcadas con el signo de la transitoriedad temporal y permanecen siempre en el exterior de nuestro ser individual. No son asumidas a nuestra persona en un proceso de enriquecimiento interior y quedan en la accidentalidad de la circunstancia. Las cosas terrenas serán siempre para nosotros bienes ajenos, porque no podemos ni traerlas ni llevarias definitivamente con nosotros. Sólo será verdaderamente nuestro aquello para lo cual hemos sido creados y preordenados y que, una vez poseído, no podemos perder<sup>37</sup>. Sólo podremos poseer perfectamente a Dios y su gracia<sup>38</sup>.

### 3. Los bienes superfluos

A estas nociones de la propiedad privada y su legitimidad en bien de la comunidad, está ligada la cuestión indisolublemente complementaria de lo superfluo<sup>39</sup>. En efecto, la propiedad privada da de

<sup>36</sup> "... Proprium autem quaerere hoc est dupliciter: uno modo, prout proprium dicitur cum praecisione; et sic excludit bonum commune, et isto modo sonat in vitium, et secundum istam acceptionem consuevit dici quod libido est amor boni proprii; et quantum ad hunc modum dicit Apostolus quod caritas "non quaerit quae sua sunt". Alio modo dicitur bonum proprium, bonum quod pertinet ad se, ita quod in appetitu illius boni voluntas nec repugnat divinae voluntati nec praedudicat communi utilitati, sicut est appetitus salutis propriae; et isto modo diligit quis se ex caritate; et sic accipiendo non negat Apostolus quin homo per caritatem debeat quod suum est quaerere, cum ipsemet cuperet "dissolvi et esse cum Christo", sicut dicitur ad Philippenses 1, 23". III S d 29 a u q 3 ad 1m. Cf. ibid ad 5m; II S d 38 a 1 q 3 c; ad 2m; III S d 26 a 1 q 1 ad 5m - Cf. ALSZEGHY, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura*, en "Analecta Gregoriana" vol. 38, Roma 1946, pp. 148-160.

<sup>37</sup> "... Haec quidem dicuntur bona aliena, quia ea nobiscum nec afferre possumus nec auferre... Illud namque nostrum est, ad quod sumus creati et praedordinati, et quod habitum non potest perdi..." Comm Luc c 16 v 12 n 20 (VII 410a).

<sup>38</sup> "... Perfecta autem possessio est, cum homo habet illud, quo possit uti et quo possit frui. Sed recte frui non est nisi Deo, et recte uti non contingit nisi per gratiam gratum facientem: ergo perfecta possessio est, in qua Deus habetur et eius gratia..." I S d 14 a 2 q 1 c.

<sup>39</sup> Para ver el empleo del concepto de superfluo en contextos diversos a los que nos interesan: I S d 3 dub 5; II S d 20 a u q 2 c; II S d 32 a 1 q 1 ad 4m; II S d 33 a 3 q 2 in fine; III S d 28 a u q 6 ad 1m. - Cf. ERMENEGILDO LIO, O.F.M., *S. Bonaventura e la questione autografa "De superfluo"*, Roma, Lateranum, 1966, pp. 219-277. (Lo citaremos de ahora en adelante simplemente LIO).

recho a administrar como propios determinados bienes, pero esta administración debe siempre tener en cuenta la destinación al uso común de todos los mismos. Por ello aquél que como procurador o dispensador de los bienes terrenos posee una cantidad excedente a sus necesidades debe hacer que los mismos sean usados por aquéllos a los cuales éstos hagan falta.

La cantidad excedente o superflua o abundante<sup>40</sup>, se determina de acuerdo a dos tipos de necesidades. Hay una necesidad que pertenece a la *naturaleza* misma del hombre y otra a la *condición de la persona*. A la primera pertenecen aquellas cosas que son simplemente indispensables para la vida; a la segunda las que se precisan para mantener un determinado estado o especiales condiciones del individuo: enfermedad, vejez, etc.<sup>41</sup>. Esta distinción que hace Buenaventura en su comentario al evangelio de San Lucas es paralela pero no idéntica a la de su comentario al cuarto libro de las Sentencias<sup>42</sup>. En esta última sostiene que “necesario” puede decirse de dos maneras. Una, considerando lo absolutamente imprescindible para *conservar estrechamente la naturaleza* —“secundum naturæ actitudinem”—. Otra, lo que es conveniente al hombre según la *manera común de vivir*. El segundo miembro de ambas distinciones no es el mismo. Mientras que en el del comentario a Lucas, la consideración de lo superfluo es personal y jerárquica, en el de las Sentencias habla de una necesidad que impone la manera común y general de vivir sobre lo estrictamente necesario y sin considerar directamente las diferencias individuales. Si nosotros quisiéramos utilizar estas distinciones bonaventurianas, deberíamos combinar ambas divisiones y decir que hay tres formas de necesidad: *una*, la que impone la perduración misma de la naturaleza en sus exigencias vitales mínimas; *otra*, la que impone como tenor de vida más o me-

<sup>40</sup> IV S d 15 p 2 a 2 q 1 ad 1-2m; “... “quod superest date eleemosynam” (Luc 11, 41); quo præcipitur dare ex abundantia...” Comm Luc c 21 v 4 n 5 (VII, 521).

<sup>41</sup> “... superfluum, quod notatur in altera tunicarum (Luc 13, 11), duplex est, scilicet respectu naturæ, sed non personæ; et hoc dare est perfectionis et consilii; superfluum autem naturæ et personæ, cum locus et tempus adest, et videt hominem indigentem, nisi reservet magis egenti, hoc dare est præceptum...” Comm Luc c 3 n 27 (VII, 75).

<sup>42</sup> “... necessarium dicitur dupliciter; vel secundum naturæ arctitudinem vel secundum communem usum vivendi. Si secundum arctitudinem, non tenetur nec oportet ei imponi qui peccavit, quia hoc est perfectionis illorum qui totum victum exspectant a Christo, sicut sunt viri qui sunt in statu perfecto; et ideo, si fiat eleemosyna, debet fieri de eo quod superest huic necessario et bene est satisfactoria. Alio modo dicitur necessarium, quod expedit homini secundum communem modum vivendi... et de tali fit proprie eleemosyna satisfactoria; de superfluo vero non fit, quantum est de rigore iustitiæ...” IV S d 15 p 2 a 2 q 1 ad 1-2m. — Cualidades y condiciones de la limosna: Comm Luc c 3 n 26.

nos común la sociedad donde se vive; *otra*, la que deriva de la distinta función y categoría que las personas ocupan en la comunidad. Estas divisiones no son más que indicativas. De hecho, cuando San Buenaventura las utiliza luego para hablar de la obligatoriedad de la limosna o del valor penitencial de la misma, serán utilizadas con elasticidad. Si bien podemos hablar en general, de qué es lo necesario o no a determinados estados, no es posible hacerlo particularmente en cada caso sino difícilmente. La necesidad para cada uno debe ser determinada no sólo con una consideración meramente natural de la razón recta, sino también sobrenatural, dado que se deben pensar diversas necesidades según las diversas condiciones de las personas<sup>43</sup>.

Ahora bien, hemos hablado hasta ahora de lo necesario o superfluo en cuanto al uso y no hemos entrado de lleno en la cuestión más amplia de la posesión. De por sí *toda propiedad superflua al uso es ilícita a no ser que sea legitimada por alguna circunstancia*: por ejemplo, el que se ordene a un *uso futuro*, previendo el porvenir con una cierta providencia<sup>44</sup>. Pero también es circunstancia legítima —y aquí enlazamos con el problema de la propiedad privada tal cual expuesto en párrafos anteriores— el que se posea más de lo necesario al uso *con el fin de dispensarlo*, administrarlo para los demás. El rico debe administrar aquello que excede las necesidades de su propio estado de vida en bien de los demás a los cuales dichos bienes corresponden en justicia dada su destinación esencial al uso común<sup>45</sup>. Esta administración no exige una distribución inmediata e indiscriminada de dichos bienes, sino “cum locus et tempus adest”<sup>46</sup>, descubierta la necesidad del indigente y de acuerdo a diversas circunstancias: por ejemplo, “nisi reservetur magis egentium” (ibid.). Por eso en la cuestión “De superfluo”, que el P. Lio cree poder atribuir a San Buenaventura<sup>47</sup>, además de lo necesario a la persona según su condición y a la naturaleza, se agrega aquello que si bien superfluo según estas dos necesidades, puede hacerse necesario en cuanto se posee para ser dispensado a otros que lo necesi-

43 “... Quantam necessitatem quis debeat expectare, hoc est unktionis et rationis rectae determinare, pro eo quod secundum diversas condiciones personarum diversimode necessitates debent pensari” III S d 37 dub 7; cf. Comm Jo c 19 n 68 (VI 504a).

44 Determ qu p 1 q 7.

45 “... omnia bona Ecclesiae Christi et omnes superfluitates divitus sunt una res publica pauperum...” Expos reg c 6 n 23.

46 “... cum locus et tempus adest, et videt hominem indigentem, nisi reservet magis egentium...” Comm Luc c 3 n 27 (VII, 75).

47 LIO, pp. 1–148.

tan<sup>48</sup>. Y este es el sentido último de la propiedad privada abundante. La riqueza, cuando supera el nivel de las necesidades personales, sólo se justifica en cuanto se administra en bien de los demás. Administración que, a su vez, puede justificar ciertos usos o posesiones que en otros serían superfluos. Así en esta misma cuestión, más adelante, se distinguen dos maneras de ser necesarios —y por lo tanto de oponerse a lo superfluo— los bienes que se poseen para administrar en bien de los demás: o para dispensar "*simpliciter*" los bienes temporales según su abundancia material; o para dispensar más *expedita y congruente*. Así suele ser necesario que los administradores de los bienes terrenos, para poder gobernar eficazmente, necesiten de castillos y vistosos trajes: para que aquéllos que no obedecen por caridad lo hagan al menos por el temor; y para reprimir a los malos<sup>49</sup>. De esta manera lo superfluo puede resultar necesario. Así, por ejemplo, José de Arimatea no hubiese podido atreverse a reclamar a Pilatos el cuerpo de Jesús si hubiera sido y aparecido como pobre<sup>50</sup>.

Aquello que es superfluo según todas las necesidades antedichas debe sin más cederse y es injusto retenerlo. Aquello en cambio que siendo superfluo según la naturaleza es necesario según la persona, puede retenerse legítimamente. Sin embargo, en caso de estricta

48 "Dicendum quod homo potest considerari quantum ad indigentiam naturæ, quantum ad conditionem personæ, quantum ad naturæ communione; sive in quantum natura, in quantum singularis persona et in quantum membrum; et secundum hoc contingit accipi superfluum tripliciter, secundum tres gradus. Est enim superfluum naturæ quod est ultra naturæ necessitatem, tamen potest esse quod non sit superfluum quantum ad conditionem personæ, quia infirmus vel nobilis. Est secundo modo superfluum personæ quod ultra eius indigentiam vel quoad conditionem vel quantum ad locum et tempus, tamen potest esse necessarium aliis; et ita non est superfluum sibi ad dispensandum. Est tertio modo superfluum quod non est necessarium habenti nec utile aliis, quia non dispensat, et tali modo est superfluum quod caret ratione iustæ necessitatis et piæ utilitatis. Sic igitur contingit ponere superfluum secundum triplicem differentiam et duobus modis determinatur respectu singularis personæ absolute, alio modo respectu proximi" LIO n 7 pp. 157–159.

49 "Dicendum quod aliquid est superfluum quantum ad usum quod tamen est expediens quantum ad dispensationem: et hoc dupliciter: vel ad dispensandum simpliciter et secundum habundantiam temporalium; vel ad expeditius et congruentius dispensandum: et sic est possessio castrorum et cultus pretiosarum vestium, ut parvuli qui non obediunt ex caritate, timore inducantur, et maligni comprimantur. Et ita licuit Ecclesiæ recipere huiusmodi nobilitates sicut et possessiones; et expediens fuit, licet plurimi abutantur" LIO n 83 pp. 214–215.

50 LIO n 81 p. 213.

necesidad del prójimo debe también participarse<sup>51</sup>. Así, pues, dar a los demás de lo superfluo no es más que un acto de justicia. Dar de lo necesario de cualquier manera será más o menos meritorio según el grado de necesidad del que da y del que recibe. Por ello es pecaminosa la usura en el préstamo que se hace a aquél que solicita por necesidad: le vende aquello que le está obligado a ceder<sup>52</sup>. El necesitado que recibe bienes de los demás no hace más que exigir lo que es suyo<sup>53</sup>. No hay que confundir pues la misericordia por lo cual uno da limosna al necesitado con un acto de caridad gratuito. Esta misericordia como tal es parte de la justicia, virtud cardinal, y de ninguna manera va más allá de lo estrictamente debido<sup>54, 55</sup>.

Resumiendo: las cosas materiales han sido creadas y concedidas por Dios a los hombres para que todos usen de ellas en común.

Este uso común es gravemente dificultado por la concupiscencia, de tal modo que se hace imposible si no se da a algunos autoridad sobre las cosas para que las administren como propias.

Habiendo el propietario garantizado razonablemente el propio uso debe administrar el resto o superfluo en bien de los demás. El

51 "Dicendum quod aliquid est simpliciter necessarium, aliquid partim necessarium, quoad quid superfluum. Quod est necessarium naturæ hominis sustentandæ dicitur necessarium simpliciter... Aliquid autem est superfluum simpliciter quoad eum qui habet, nec necessarium, quoad conditionem naturæ, nec quoad conditionem personæ, nec secundum locum nec tempus. Aliquid est quod est superfluum naturæ, non tamen personæ, immo necessarium, secundum tempus et locum... Quod est ergo necessarium primo modo dare, si detur ad exemplum Domini, sicut dixit juveni ut omnia daret, hoc est simpliciter consilium et perfectionis. Dare vero quod simpliciter superfluit, hoc est præcepti et necessitatis. Dare vero quod partim est necessarium, partim superfluum, nec omnino est consilii et perfectionis nec omnino præceptum, sed tenet mediam rationem. Tamen si proximus esset in extrema necessitate transiret ad formam præcepti" LIO n 26 pp. 173-180.

52 "... usura... fraudulentia in hoc quod vendit homini rem suam. Tenetur enim unusquisque subvenire proximo in mutuo ex divino mandato; dum ergo vendit ei illud quod tenetur ei facere, ipsum fraudat et decipit" III S d 37 dub 7.

53 "... eleemosyna, quam habet impius, tempore necessitatis est viri iusti; ergo vir iustus, cum exigit eam et recipit, quod suum est accipit; et ideo iuste facit" II S d 17 p 2 a 2 q 3 ad 2m.

54 "... subvenire miseria potest aliquis dupliciter: aut prout movetur sub ratione debiti aut prout simpliciter considerat necessitatem proximi cui compatiendum est. Et primum est iustitiæ, secundum misericordiæ. Verumtamen, sicut dictus est, misericordia continetur sub iustitia cardinali, licet aliquo modo iustitia distinguatur contra misericordia... etc". III S d 33 dub 1; "... obligantur præcipue divites sive qui habent, unde possint alienam necessitatem revelare..." Comm Luc c 6 v 30 n 72 (VII 155 a).

55 Para una aproximación de esta doctrina bonaventuriana a los problemas económicos del mundo actual cf. PEDRO GELTMAN, *Doctrina de Santo Tomás sobre bienes superfluos y problemas del mundo actual*, en *Teología* 1 (1963) 104-123.

único justificativo de la riqueza o posesión superflua en cuanto la naturaleza y la función o persona es, precisamente, el que se lo posea para ser dispensado convenientemente a los demás. No se debe pues tener más de lo que sea capaz de dispensarse para utilidad del prójimo<sup>56</sup>.

### III. — RIESGOS DE LA PROPIEDAD PRIVADA

Hemos mostrado más arriba como después del pecado original no sólo es lícito tener bienes materiales, sino tenerlos en abundancia. El rico respecto a la administración de los bienes terrenos cumple una función necesaria en la sociedad postlapsaria análoga a la de las autoridades y príncipes. Por eso las riquezas obtenidas no por la injusticia y la rapiña sino adquiridas con el justo trabajo, nos honran y alegran legítimamente. Y es costumbre por ello entre los hombres que los ricos suelen reputarse honestos y dignos de consideración<sup>57</sup>. Subraya empero Buenaventura que ésta es una reputación meramente humana, legítima sólo en parte. De hecho, si ha habido ricos santos, ellos fueron poquísimos. De modo que la Escritura cuando alaba al rico, lo hace en singular y condicionadamente: "Feliz el rico que es hallado sin mancha". En general lo condena: "Ay de vosotros ricos, pues ya habéis recibido el consuelo"<sup>58</sup>. El rico debe usar bien de sus riquezas y puede hacerlo porque las mismas son útiles para el *sustento* de la naturaleza, para las creaciones de la *industria* humana y en algunos también para *ejercicios de virtud*. Pero esta bondad o utilidad más que de las cosas en sí depende del que las usa<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> "... possit habere quod non sufficeret ad dispensandum et tunc esset ei superfluum" LIO n 9 p. 160.

<sup>57</sup> "... secundum humanam consuetudinem, quæ divites solet reputare honestas personas... propter labores suos, non per iniustitiam et rapinam, sicut multi se ditant. Sed tales divitiæ non honestant nec beatificant, sed proprii labores sive divitiæ-acquisitæ ex iustis laboribus" Comm Sap c 10 v 10 (VI 174a).

<sup>58</sup> "... aliqui Sancti fuerunt divites, sed paucissimi. Unde divites in singulari et cum conditione commendantur Eccli 31, 8 ubi dicitur: "Beatus dives, qui inventus est sine macula"; sed pluraliter damnantur Lc 6, 24, ubi dicitur: "Vae vobis divitibus, qui habetis hic consolationem vestram"... " Expos reg c 6 n 18.

<sup>59</sup> "Sunt enim possessiones terrenæ utiles ad sustentamenta naturæ, ad opera humanæ industriæ, nonnullis etiam ad exercitia virtutis perfecta; sed hoc non inest eis ex se ipsis sed ex parte utentis..." Apol Paup c 8 n 12.

Usar bien de las riquezas significa sobre todo repartirlas, darlas a los pobres<sup>60</sup>, comprar así el Reino. Y éste es el último sentido de los bienes temporales: ellos existen simplemente para que por medio de ellos compremos los bienes eternos<sup>61</sup>. Así las riquezas se usan bien cuando se distribuyen en obras buenas y, de tal manera, al ser cedidas, sirven para redimir las culpas, aumentar la gracia, conseguir la gloria<sup>61</sup>. Por eso si se pregunta si las riquezas son útiles o no, hay que responder: para aquéllos que las usan bien son útiles; pero para los que se las reservan para sí, inútiles; para los que las usan mal, dañosas (ibid.).

Sentado lo dicho podemos seguir afirmando con San Buenaventura respecto a las riquezas: *tener riquezas y amarlas* es cosa sin provecho; peligroso es *amarlas y no tenerlas*; pero el *tenerlas y no amarlas*, es cosa muy laboriosa<sup>62</sup>. En efecto, a causa del pecado original, el hombre se encuentra inclinado a amar desordenadamente los bienes exteriores, a utilizarlos mal y, específicamente en el caso de la avaricia, a ponérselos como fin de su existencia. Dada esta peligrosa inclinación del hombre caído, las riquezas, en sí mismas físicamente buenas y moralmente indiferentes, asumen el papel de incentivo de la concupiscencia. Es por metonimia que en pasajes menos sistemáticos San Buenaventura adjetiva peyorativamente las realidades materiales de la creación<sup>64</sup>. Cuando precisa, atribuye esta opinión a los maniqueos. "Si alguien piensa que tener riquezas sea causalmente o formalmente culpable, yerra con los maniqueos"<sup>65</sup>. Ni esencial ni causalmente las riquezas llevan al pecado, sólo son *ocasión* del mismo. En sí mismas todas las cosas, inclusive las riquezas, son esencialmente buenas; pero son ocasionalmen-

<sup>60</sup> "Quod obicit, quod inutiles, quia bonum est dimittere; dicendum, quod dimittere est Deo donare, et hoc est divitiis bene uti. Unde utiles sunt ad dimittendum, ad dandum pauperibus, ad emendum regnum" Comm Eccl c 5 a 2 q u ad im (VI 47b).

<sup>61</sup> "... bona temporalia sunt, ut per haec acquirantur bona aeterna..." Comm Luc c 16 n 3 (VII 403b).

<sup>62</sup> "Si igitur quaeratur, utrum divitiae sint utiles, vel inutiles; dico, quod bene utenti utiles sunt, sed reservanti sunt inutiles, male utenti damnosae; ... bene vero utenti valent, cum scilicet distribuit in opera pietatis. Sic enim valent ad redemptionem culpae... ad augmentum gratiae... ad adeptionem gloriae..." Comm Eccl c 5 a 2 q u c (VI 47b).

<sup>63</sup> "Divitias enim habere et amare infructuosum est, amare et non habere periculosum est, habere autem et non amare laboriosum est" Perf vit c 3 n 9.

<sup>64</sup> Por ejemplo: "... Et nos nolumus pro eo (Christo) relinquere unum miserum et foetidum mundum? ..." Perf vit c 3 n 8.

<sup>65</sup> "Si quis enim hoc sentiat, quod census in culpa sit causaliter vel formaliter, cum Manichaeo errat..." Apol Paup c 7 n 24.

te malas a causa de la debilidad humana<sup>66</sup>. Y cita a Bernardo cuando dice "Plus mundi concupiscentia quam substantia nocet"<sup>67</sup>.

Notemos empero como San Buenaventura no aísla totalmente el objeto apetecido de la apetencia del sujeto. San Gregorio decía, por ejemplo, "non est ergo census in crimine sed affectus"<sup>68</sup>. Al comentarlo Buenaventura prefiere no hacer una separación tan neta entre objeto y sujeto y que podría tender a minimizar el peligro de la posesión de las riquezas. Por eso su distinción es leve pero significativamente distinta a la gregoriana. Dice: "No es la riqueza "causaliter" mala, sino "ocasionaliter" ". La riqueza, si bien ocasionalmente y, por lo tanto, con referencia al sujeto, es el supósito de una predicación mala. El mundo de las cosas materiales está tan esencialmente ordenado al uso que de él hace el hombre, que sería irreal en la concepción bonaventuriana tratar los objetos como si esta ordenación no tocara sus valores.

Por eso, aunque Buenaventura —cuidadoso de no ser tachado de maniqueo— no quiere criticar a los actuales poseedores de grandes riquezas, sostiene que es extremadamente peligroso hacer deseable la abundancia de posesiones, porque los apetitos y sentidos de casi todos los mortales se inclinan a la concupiscencia de los ojos y a la admiración de las riquezas<sup>69</sup>. Hay que distinguir empero muy bien entre la posesión de la riqueza que como hemos visto puede ser legítima y el afecto desordenado por ellas que es siempre vituperable<sup>70</sup>.

El pensamiento bonaventuriano es, pues, claro a este respecto. De ninguna manera existe pecado en las riquezas en sí. Ellas son

<sup>66</sup> "... quamvis census formaliter seu causaliter non sit in culpa, est tamen frequens occasio culpæ, distrahendo a bonis et inclinando ad mala" Apol Paup c 7 n 26; "... omnia sunt bona essentialiter, sed occasionaliter mala sunt ex humana infirmitate..." Expos reg c 6 n 17.

<sup>67</sup> Comm Luc c 18 n 43 (VII 464); Bernardi locus: Declamat II n 2. (P.L. 184, 438).

<sup>68</sup> "Illud autem Gregorii (Lib. X Moral., c 30, n 49) verbum, quo dicit, censum non esse in culpa, sed affectum, nequaquam est præmissis contrarium, si recte intelligatur. Si quis enim hoc sentiat, quod census in culpa sit causaliter vel formaliter, cum Manichæo errat, et hoc Gregorius reprobat. Si quis autem intelligat, censum esse culpæ occasionem, a sententia veritatis non deviat..." Apol Paup c 7 n 24; cf. IV S d 24 p 1 a 1 q 3.

<sup>69</sup> "Denique, quam periculosum sit possessionum affluentiam magnis laudatam præconiis desiderabilem reddere; ex hoc patenter advertitur, quod omnium fere mortaliū appetitus et sensus proni sunt ad concupiscentiam oculorum et admirationem divitiarum..." Apol Paup c 8 n 17.

<sup>70</sup> "... Et ideo auctoritates loquuntur quasi ipsi temporalibus omnibus debeant cedere et omnia dimittere. Sed hoc non intelligitur quantum ad possessionem, sed potius quantum ad affectionem..." IV S d 24 p 1 a 1 q 3 c; "... hoc non dicit quia dimittat huius, sed quia congruit ut dimittat affectum..." *ibid.* ad 1-3m.

simplemente ocasión de pecado, presupuesto el desorden introducido en el afecto humano por el pecado original. Tampoco la mera posesión de riquezas implica en sí alguna culpabilidad<sup>71</sup>. Hemos visto, por el contrario, que ésta puede ser motivo de mérito<sup>72</sup>. Lo culpable y pecaminoso es el desordenado afecto a las mismas. Por ello, por ejemplo, Dios puede dar permiso a los israelitas de robar a los egipcios, ya que El es el verdadero dueño de todas las riquezas; pero de ninguna manera pudo ordenar que esto hicieran movidos por afecto desordenado<sup>73</sup>. De la misma manera Dios puede hacer que el rico alcance el cielo aun permaneciendo rico: pero no puede hacerlo permaneciendo éste apegado a sus riquezas<sup>74</sup>. Se puede ser rico, incluso, sin poseer riquezas, por el sólo deseo de tenerlas<sup>75</sup>.

Sin embargo las riquezas y la posesión de las mismas, si bien en sí mismas buenas, dada la condición humana son ocasión de ciertos males, son “seductoras”<sup>76</sup>, porque “rara vez o nunca pueden poseerse sin amor”<sup>77</sup>. Por lo cual en la economía evangélica se aconsejará no sólo renunciar al *afecto* de las cosas —lo cual es obligatorio— sino también dejarlas *efectivamente*. Las riquezas lo más

71 “... non quia mala sit pecunia, vel quia census formaliter sive causaliter sit in culpa, vel quia pecunia possideri et contractari non possit absque peccato; sed quia inter cetera, quæ possidentur, pecunia maxime est illecebrosa et de facili est illectiva et distractiva non solum imperfectorum, sed etiam perfectorum, et quia Spiritu Sancto dictante perceptit, quod sanctitatis est non tantum peccata cavere, verum etiam occasiones peccatorum refugere...” Apol Paup c 11 n 15; “... cupiditatis vitium et inordinatio radicatur in affectu mentis, occasio vero et fomentum sumitur a rebus extra possessis; ideo necesse est, quod perfecta radicis huius avulsio utrumque respiciat...” Apol Paup c 7 n 2.

72 “... affluentia divitiarum, quia distrahit hominem, ne cultui Dei intendat, non debet esse in appetitu, licet possit licite et meritorie possideri...” III S d 39 a 2 q 1 ad 4m.

73 “Ad illud quod obicitur de auctoritate Exódi (12, 36), quod præcepit filiis Israel furtum, dicendum quod illud similiter præcepit, in quantum fuit malum in se, scilicet accipere rem alienam; et hoc potuit facere, quia, cum sit Dominus omnium, dominium potuit transferre. Sed nunquam præcepit, quod ex libidine hoc facerent; illud enim est malum secundum se” I S d 47 a u q 4 ad 2m. — Respecto a las categorías “malum secundum se” — “malum in se” cf. MAURITS DE WACHTER, S.J., *Le péché actuel selon Saint Bonaventure*, Paris 1967, pp. 98–111.

74 “... non est intelligendum, quod Dominus cupidum manentem cupidum introductat per potentiam in caelum, sed quod per gratiæ donum convertit ipsum de vitio ad virtutem...” Comm Luc c 18 v 27 n 41 (VII 465).

75 “... non hoc dixissent Apostoli, nisi in numero divitum intellexissent cunctos, qui divitias adipisci volunt...” Comm Luc c 18 v 45 (VII 465a).

76 “... inter cetera, quæ possidentur, pecunia maxime est illecebrosa et de facili est illectiva et distractiva non solum imperfectorum sed etiam perfectorum...” Apol Paup c 11 n 15; “... substantias terrenæ illecebrosa possessio...” Apol Paup c 7 n 2.

77 “... aut vix aut nunquam sine amore valeant possideri” Apol Paup c 7 n 2. Locus Bernardi: Declamat., II, n 2 (P.L. 184, 438).

frecuentemente serán ocasión, pues, de pecado<sup>78</sup>. Será conveniente, por ello, no sólo renunciar a la concupiscencia sino también al mismo mundo<sup>79</sup>.

Peró, ¿cuáles son los males que ocasiona o induce la riqueza? San Buenaventura los reduce a dos grandes grupos: las riquezas son ocasión de inclinación al mal o de distracción del bien<sup>80</sup>. Ocasión de *inclinación al mal* en cuanto excitan nuestra concupiscencia sobre ellas o en cuanto su posesión nos lleva a la vanidad y la soberbia. Atrayendo nuestro concupiscible o encrestando el irascible<sup>81</sup>. *Distracción o dificultad del bien* en cuanto nos solicitan excesivamente apartando nuestra atención de bienes más valiosos y distraiendo nuestra razón<sup>82</sup>. En realidad, como veremos, ambas cosas están íntimamente conexas. La solicitud aumenta la concupiscencia; ésta a su vez aumenta la solicitud.

### 1. Las riquezas distraen al hombre de los bienes superiores

La posesión de las riquezas causa "solicitud" en el poseedor. Este es un término más o menos equivalente en muchos aspectos a "negocio", ocupación, conversación, distracción. Negocio, ocupación, parecen más bien indicar una actitud del hombre por la cual éste se encuentra dedicado a realizar determinados actos y se contrapondría a ocio, descanso, contemplación, estado pasivo. Es así que San Buenaventura puede usar el verbo negociar para designar los actos propios de potencias del alma como la memoria y la inteligencia, diciendo que ambas "negocian" sobre lo mismo; una adquiriendo, otra conservando<sup>83</sup>. Pero sobre todo se utiliza para men-

78 "... propriae divitiae magis solent esse illecebrosae quam communes, et ideo magis est de essentia perfectionis contemptus ipsarum, non quia appropriatio sit culpa, vel semper habeat culpam annexam, sed quia ut frequentius solet esse occasio culpae" Apol Paup c 9 n 3.

79 "... gemina haec abdicatio, mundi scilicet et concupiscentiae eius, quae etiam paupertas spiritus dicitur, ipsa est, qua radix omnium malorum perfecte amputatur..." Apol Paup c 7 n 3.

80 "... pecunia... est occasio inclinationis ad malum, vel distractionis a bono..." Apol Paup c 7 n 24; "... cui (la propiedad privada) annexa sunt quae occasionaliter inducunt difficultatem ad bonum et proutatem ad malum..." Apol Paup c 10 n 15.

81 "... irascibilem extollant et concupiscibilem nostram illiciant..." Apol Paup c 7 n 26.

82 "... rationalem distrahant..." ibid. "... etiam si benefiat, adhuc nihilominus est malum poenae, quod consistit in sollicitudine dispensationis..." LIO n 19 p 167; "... occasio sint cupiditatis..." Apol Paup c 7 n 24; "... occasio vanitatis atque superbiae, ... occasio distractionis..." ibid. n 25.

83 "... Memoria enim et intelligentia negotiantur circa idem, ita quod ista acquirit et illa conservat, vel illa offert et ista diiudicat" II S d 24 p 1 a 2 q 1 c; ad 4m.

cionar la compleja actitud del hombre dedicado a acciones específicamente terrenas y temporales, en un significado que desde el amplio arriba descripto tiende a constreñirse al de nuestro actual sentido castellano<sup>84</sup>.

*Solicitud, ansiedad*, serían más bien consecuencias del negocio. Es la actitud afectiva de preocupación que causa el estar ocupado en la variedad de negocios mundanos. A veces, empero, tiene un significado más amplio y designa cualquier tipo de ansiedad como, por ejemplo, la que produce el tener que hablar frente a un auditorio conspicuo o numeroso<sup>85</sup>.

Así, en general, ninguno de estos términos tiene por sí una connotación moral positiva ni negativa. Hay que diferenciarlos por medio del contexto, para que la adquieran. Existen solicitudes no sólo legítimas sino meritorias y necesarias, como, por ejemplo, la solicitud por la promoción del culto divino, o por la conservación del estado religioso, o por la consolación del prójimo<sup>86</sup>, o por adquirir el Reino eterno<sup>87</sup>. O la solicitud, preocupación y ansiedad de los Apóstoles y prelados por el bien no sólo espiritual sino también temporal de sus fieles<sup>88</sup>.

Ahora bien, si toda acción del hombre adquiere su máximo valor en la ordenación de la misma al último Fin, toda preocupación, ocupación, negocio, solicitud, que nos aparte del mismo será, en la medida en que lo haga, malo. De la misma manera, si en la vida del

<sup>84</sup> "... affluentia divitiarum... distrahit hominem, ne cultui Dei intendat..." III S d 39 a 2 q 1 ad 4m; "... episcopi, negotiis exterioribus deditis, spiritualibus intendere nequeunt..." Determinatio p 1 q 2; "in quibus patientia ei (prelado) necessaria maxime videtur: primo propter multiplices labores et curas et occupationes diversimode emergentes. Cura enim continua urget eum tam de spiritualis providentia disciplinae quam de corporalis subsidii provisione; unde et Apostoli non solum de spiritualibus, sed et de temporalibus fidelium necessitatibus, maxime pauperum, solliciti erant... Dominus quoque turbas, quae verbo salutis pavit, etiam pane corporali in deserto se sustinentes, cum aliunde non haberent, refecti... Occupationes quoque variae tam ex domesticis curis, quam extraneis causis frequenter emergunt, quibus cogitur aliquatenus implicari, et quomodo de illis expediat, anxari. Ex his etiam labores plurimi crescent discursuum, vigiliarum, tractatum et allarum fatigationum... quasi non valens tot negotia sustinere..." *Sex'alia* c 4 n 2; cf. c 6 n 12; n 14; *Comm Luc* c 5 n 69 (VII 130a); c 8 nn 7-10 (VII 190-191); c 8 v 14 n 20 (VII 194); *Coll Jo* a 10 c 40 (VI 584).

<sup>85</sup> "Et quoniam periculum est loqui in conspectu multitudine observantis; et periculum inducit timorem, et timor sollicitudinem... inquietudinem... turbationem, et turbatio est occasio impatientiae et ruinae; ideo revocat a superflua sollicitudine..." *Comm Luc* c 12 n 17 (VII 315).

<sup>86</sup> "... sollicitari debemus circa tria... divini cultus promotionem... status conservationem... proximi consolationem..." *Serm Dom* 17 post Pent 2 (IX 421b-422a).

<sup>87</sup> "... sollicitudo nostra non debet esse pro acquirendo cibo, sed pro acquirendo regno aeterno..." *Comm Luc* c 12 n 43 (VII 322).

<sup>88</sup> Ver nota 84.

hombre existen acciones y estados más o menos perfectos, aquellas cosas que hagan fijar nuestra atención y utilicen nuestras energías en los valores inferiores de esta escala adquirirán un cierto matiz peyorativo<sup>89</sup>. Es así que Buenaventura habla de dos tipos de solicitudes: una lícita —sub Deo— que sólo *distrae* y *occupa*. Otra que lleva al olvido de Dios y es la solicitud que *sufoca*<sup>90</sup>.

Es evidente que un mínimo de solicitud por los bienes temporales todos habrán de tener, al menos aquélla indispensable para garantizar las cosas necesarias a la vida. Incluso aquellos que hacen profesión de pobreza evangélica no pueden pretender que Dios los proveerá de las cosas necesarias como antiguamente proveyó cotidianamente de alimentos en el desierto a los hijos de Israel de manera milagrosa. Esto será tentar a Dios. De modo que si bien es verdad que así como en las obras atinentes a nuestra eterna salvación debemos depositar principalmente nuestra confianza en Dios, así también debemos hacerlo en cuanto a nuestras necesidades corporales. Lo debemos hacer, sin embargo, de tal modo que donde podamos convenientemente, sin perjudicar nuestro progreso espiritual o de otros, proveamos a lo que necesitamos por nosotros mismos<sup>91</sup>. Por ello lo que condena Buenaventura es la solicitud "superflua", "praeter necessaria"<sup>92</sup>. Superfluidad que deberá medirse re-

<sup>89</sup> En realidad aquí deberíamos hablar de la vida activa comparada con la contemplativa. La activa es aquélla que por medio de las virtudes cardinales o políticas se ocupa de las relaciones con el prójimo y el mundo. Siempre, de alguna manera, nos alienan de Dios. Ver *Perf evang* q 3 a 1 ad 10m; *Com Luc* c 7 n 31 (VII 172a); c 9 n 72 (VII 239b); c 10 nn 71-76 (VII 274-276); c 17 n 23 (VII 434a); III S d 32 a u q 6 c; d 33 a u q 1 ad 4m; d 37 a 2 q 1 ad 5m; *Hex* c 20 n 18; *Determ qu p 1 q 1*; *Leg Mai* c 4 n 2; c 13 n 1. La solicitud es propia de la vida activa y por ello, también de la autoridad o prelación, del matrimonio y de la administración de los bienes temporales. Dado que siempre distrae de Dios sólo hay que asumirla mediando un bien mayor, siendo muchas veces obligatorio hacerlo. — B. APERRIBAY, *La vida activa y contemplativa según San Buenaventura*, en *VV*, 2 (1944) 655-689; *IDEM*, *Prioridad entre la vida activa y la vida contemplativa según S. Buenaventura*, en *VV* 5 (1947) 65-97.

<sup>90</sup> "... duplex est sollicitudo: una, quae est sub Deo, et haec dicitur sollicitudo distrahens et occupans; alia est quae inducit ad oblivionem Dei, et haec est sollicitudo suffocans..." *Perf evang* q 3 a 1 ad 4m.

<sup>91</sup> "... Si diligentes sancti Evangelii dicta pensamus, sollicitudinem de crastino, sed non provisionem prohibere videtur... Sollicitudo enim notat curae anxietatem, illicitam conquisitionem, avaram superfluum provisionem. Sicut enim in opere salutis nostrae principaliter "spem in Deum" iactare debemus (Ps 72, 28), ita et in corporali subsidio sollicitudinem debemus ei committere, et tamen, ubi congrue possumus, sine iactura spiritualis profectus nostri vel aliorum, nobis necessaria providere, ne aliter quasi Deum tentare videamur, ut miraculose, sicut olim filiis Israel, nobis quotidie alimonia subministraretur" *Determ qu p 1 q 7*.

<sup>92</sup> III S d 37 dub 3; "(discipulus Christi) debet esse expeditus a superflua occupatione; et quantum ad actum; nam qui sollicitatur circa superflua non potest vacare his quae sunt utilia..." *Serm de S. Patre nostro Francisco* 5 (IX 391).

lativamente al puesto que cada uno ocupe en la organización social. Es evidente, por ejemplo, que por la naturaleza misma de su cargo, el príncipe, o el prelado, deberán ocuparse de cosas que en otros serían superfluas<sup>93</sup>.

De todos modos siempre el ocuparse de las cosas materiales, superflua o necesariamente, constituye un cierto mal<sup>94</sup>. ¿Por qué? Porque en el universo humano existe una escala de valores y, absolutamente, será siempre mejor elegir preferentemente lo espiritual que lo carnal, lo interior que lo exterior, lo racional que lo sensible, y es evidente —dada la limitación humana— que cuando me ocupo de una cosa no me puedo ocupar al mismo tiempo de otra. A esto se añade la brevedad del tiempo y la “malicia del día”, donde apenas teniendo tiempo para ocuparnos de las cosas necesarias, al querernos ocupar en negocios superfluos o extraños, descuidamos los más útiles y los más excelentes. No que esas cosas sean en sí malas sino que por ellas se descuidan las más perfectas<sup>95</sup>. Con el tiempo limitado por la amenaza de la muerte, el hombre debe elegir y usar sobre todo de aquellas cosas mejores. Súmese a esto el que siendo la capacidad del hombre limitada, su atención derramada en muchos negocios tendrá menor capacidad para realizar pródicamente cada uno de ellos. Sobre todo si se tiene en cuenta que los negocios terrenales hacen dispersar nuestra atención y afecto en múltiples cosas: multiplicidad propia de la materia y la creaturidad<sup>96</sup>. El alma dedicada al lucro terreno se dispersa en varias cogitaciones, al modo mismo del polvo del cual está formada la tierra<sup>97</sup>. Esta dispersión debilita; por eso la afluencia de riquezas es

<sup>93</sup> Ver nota 84 y lo que más arriba dijimos sobre la administración de las riquezas, de la autoridad, del matrimonio.

<sup>94</sup> Apol Paup c 7 n 28.

<sup>95</sup> “Superflua vero et non necessaria saluti vel profectui animarum negotia expedit praecidere et tam a se quam a fratribus, quantum opportune poterit, remove. Cum enim propter temporis brevitatem et diei malitiam (Mt. 6, 34) vix necessariis sufficiamus disponendis; si supervacuis vel alienis volumus occupari negotiis, negligimus utiliora et meliora, cum distractus animus ad plura fit minor ad singula provide peragenda...” Sex aliis c 6 n 14.

<sup>96</sup> Cf. II S d 38 a 1 q 4 ad 3m; “... illud regnum (caelorum) est simplicissimum; e contra avarus compositissimus; quot enim habet rerum terrenarum affectiones, tot habet compositiones...” De regno Dei n 25.

<sup>97</sup> “Quia enim mens avari aestuat variis desideris, ardet terrenis affectionibus; non enim quiescit per diem inutilibus distractionibus nec per noctem variis cogitationibus...” Serm Dom 3 post Epiphania 1 (IX 186a); “... Per terram intelligitur anima terrenis lucris dedita, quae ad modum terrenis pulveris per varias cogitationes dispergitur...” Serm Dom 16 post Pent 1 (IX 417a).

debilitante<sup>98</sup>. Por el contrario la caridad reduce todas las solicitudes a una sola<sup>99</sup>.

Pero lo más importante es la negligencia de los bienes mejores. Los negocios terrenos distraen al alma y le impiden dirigirse a Dios<sup>100</sup>. El avaro está adherido a la tierra y no puede levantar sus ojos al cielo<sup>101</sup>. Aquéllos que están entregados a los negocios exteriores no pueden dedicarse a las cosas espirituales<sup>102</sup>. La abundancia de la riqueza distrae al hombre y le impide dedicarse al culto de Dios<sup>103</sup>. La solicitud temporal excluye la espiritual<sup>104</sup>. Vuelve al hombre negligente en la imitación de Dios<sup>105</sup>. Aquél que es solícito en lo superfluo, no puede vacar en lo útil<sup>106</sup>. Por ello esta solicitud de las cosas temporales, o solicitud mundana, son las espinas que en el evangelio de San Lucas impiden fructificar a la buena semilla<sup>107</sup>.

Debemos tener en cuenta además que la solicitud por las cosas materiales indispensables corre siempre el peligro de transformarse en una solicitud superflua que querrá ser justificada con diversos subterfugios. Uno de ellos la previsión del futuro, en vistas al cual se acumulan más bienes de los estrictamente necesarios. Y aquí la solicitud puede complicarse con el pecado de desconfianza. Dice Buenaventura que el vicio de la avaricia suele disfrazarse bajo el aspecto de providencia<sup>108</sup>. Providencia en sí misma legítima si no esconde bajo ella desconfianza respecto a Dios, negando implícita-

<sup>98</sup> "...emolumentum divitiarum affluentia..." Apol Paup c 12 n 1.

<sup>99</sup> "... caritas non habet nisi "iugum unum", quia omnem sollicitudinem reducit ad unum..." Comm Luc c 14 n 42 (VII 372).

<sup>100</sup> "Unde illa opera praecipue inhihentur ab ipsa Ecclesia; et talia dicuntur opera servilia, illa maxime, in quibus homo inhiat terrenis lucris, et quae sunt praeter necessaria, per quae anima maxime detinetur circa haec inferiora, ne se nec Deum suum recolat..." III S d 37 dub 3. Cf. II S d 15 dub 5; Praec c 4 nn 6-10; Comm Luc c 23 nn 68-69 (VII 585).

<sup>101</sup> "... avarus est infimus, inhaerens terrae, faeci elementorum..." De regno Dei n 25.

<sup>102</sup> "... negotiis exterioribus deditis, spiritualibus intendere nequeunt..." Determ qu p 1 q 2.

<sup>103</sup> "... affluentia divitiarum... distrahit hominem, ne cultui Dei intendat..." III S n 39 a 2 q 1 ad 4m.

<sup>104</sup> "... sollicitudo temporalis excludit spirituales..." IV S d 24 p 1 a 1 q 3 c.

<sup>105</sup> "Sunt similiter duo impedimenta, quae redunt homines negligentes. Primum est affectio carnalis... Secundum est sollicitudo temporalis..." Coll Jo c 10 c 40 (VI 584).

<sup>106</sup> "... qui sollicitatur circa superflua non potest vacare his quae sunt utilia..." Serm de S. Patre nostro Francisco 5 (IX 591).

<sup>107</sup> "... "inter spinas", id est inter mundanas sollicitudines, in quibus multi libenter conversantur..." Comm Luc c 8 v 5 n 10 (VII 191); cf. v 14 n 20 (VII 194).

<sup>108</sup> "... vitium cupiditatis et avaritiae palliat se sub specie providentiae..." Comm Luc c 14 n 42 (VII 372b).

mente que tenga cuidado de nosotros<sup>109</sup>. Por ello dice Buenaventura que si se piensa bien, el Evangelio no prohíbe la "previsión" sino la solicitud por el mañana, de tal modo que hasta los apóstoles, perfectísimos observadores del evangelio de Cristo, se ocupaban de juntar dinero para los fieles (Gal 2, 9 ss; II Cr 8, 4 ss). Son notas, en cambio, de la solicitud superflua, la ansiedad del cuidado, la recaudación ilícita, la provisión avara de cosas superfluas<sup>110</sup>.

También bajo el aspecto de legítima solicitud y caridad suele muchas veces esconderse la inquietud de la *curiosidad*<sup>111</sup>. En efecto, las ocupaciones exteriores no sólo llevan a la negligencia de las obras más perfectas, sino que manchan frecuentemente la conciencia, quedándose el ojo del alma, a causa de los cuidados exteriores, entenebrecido para contemplar las cosas interiores y espirituales y apagado para desear cosas celestiales y divinas. Así como los humores malignos confluyen en las heridas del cuerpo si no son hábilmente removidos, para formar tumores o llagas, así también los negocios exteriores en aquél que en ellos acepta ocuparse, pueden crecer hasta extinguir el espíritu<sup>112</sup>. La solicitud de la avaricia termina por hacer que el avaro no busque sino ocuparse y tratar de lo terreno haciendo que su interior esté como proyectado, arrojado en la tierra<sup>113</sup>.

Así pues hay una solicitud mínima necesaria a todo hombre, que depende del uso de las cosas indispensables para su subsistencia. Hemos visto más arriba de qué manera sea legítimo poseer bienes más allá de esto lo estrictamente imprescindible. Es evidente que cuanto más bienes se usen o dispensen más crecerá la ocupación, la solicitud y la distracción, ya que es imposible o, al menos, difícilísimo, poseer mucho y no preocuparse<sup>114</sup>, llenarse de ansie-

<sup>109</sup> "... non prohibet sollicitudinem, quae provenit ex providentia animi, sed illam quae venit ex diffidentia Dei, quasi Deus non habeat curam de nobis..." Comm Luc c 12 v 22 n 33 (VII 319b); cf. ibid c 12 an 40-41 (VII 321).

<sup>110</sup> Ver nota 91.

<sup>111</sup> "... sub specie sollicitudinis et caritatis latet aliquando inquietudo curiositatis; et talis non invenit sed magis recedit a Deo..." Serm vigilia nativ Domini 1 (IX 92a). Curiosidad que debe entenderse en el riquísimo sentido agustiniano y medioeval.

<sup>112</sup> "... ut non solum meliora interim negligant, sed etiam conscientiam saepius inquinant, et ex usu exteriorum tenebrescat oculus mentis ad contemplationem spirituum et interiorum et tepescat ad desiderium supernorum. Sicut enim humores noxii affluant, ubi fuerit in corpore laesio, nisi caute removeantur, ne fiat ibi tumor vel ulcus; ita et negotia crescunt ad extinctionem spiritus, qui se eis acqúieverit occupari" Sex aliis c 6 n 14.

<sup>113</sup> "Sollicitudo namque avaritiae facit quod quis non quaerit nisi terrena tractare... intima hominis avari projecta sunt in terra. Redit enim avaritia sollicitum et curiosum..." Comm Luc c 14 v 18 n 42 (VII 372).

<sup>114</sup> "... impossibile vel difficile multum est possidere et non curare..." Serm de S. Patre nostro Francisco 5 (IX 591).

dades, vigiliias, discursos, tratos y otras fatigas<sup>115</sup>. Tanto es así que frecuentemente las riquezas abrevian la vida<sup>116</sup>. Ahora bien, como esta solicitud es inseparable de la posesión de bienes materiales, y la propiedad privada por la cual algunos administran para los demás más de lo que les es necesario individualmente es consecuencia del pecado original, esta solicitud adjunta a este oficio administrativo ha de ser, pues, o también pecado o pena del pecado. Adviértase que en este caso estamos hablando de la legítima posesión de riquezas y de la legítima solicitud. Pues bien, dice San Buenaventura, que esta solicitud es penal. *La riqueza, aunque se posea bien, legítima y meritoriamente, es una carga penal que algunos deben asumir en bien de los demás*. Mal penal que consiste, justamente, en la solicitud que su dispensación nos procura. Por eso las riquezas son espinas no sólo en cuanto ocasión de pecado, sino en cuanto a la penalidad de la solicitud que suscitan<sup>117</sup>. De este modo el rico es un miembro de la comunidad que sacrifica su tranquilidad espiritual para bien de los demás.

## 2. Las riquezas fomentan la avaricia

En este sentido nos encontramos propiamente con la avaricia, que consiste en el deseo inmoderado de bienes terrenos aún no poseídos y en la tenacidad después en retenerlos<sup>118</sup>. ¿De dónde nace

<sup>115</sup> Ver nota 84.

<sup>116</sup> Comm Luc c 15 n 25 (VII 391): "... nullus propter abundantiam divitiarum vivere potest diutius... Unde abundantia vitam non prolongat, sed frequenter abbreviat..." Comm Luc c 12 v 15 n 25 (VII 317).

<sup>117</sup> "... est malum culpae, cum est ibi voluntas et delectatio, vel poena cum est ibi sollicitudo..." LIO n 20 p 170; "... Tamen quantum est de se, licet possit bene fieri, est tamen occasio mali, simpliciter, propter hoc quod trahit libidinem et excitat ad amorem. Et etiam si bene fiat, adhuc nihilominus est malum poenae, quod consistit in sollicitudine dispensationis, sicut patet in Martha" LIO n 19 pp 167-168; "Quod ergo obicitur, quod divitiae sunt spinae, dicendum, quod hoc intelligitur occasionaliter vel quantum ad poenalitatem sollicitudinis" LIO n 71 p 207. Notemos que la solicitud es mal penal común a la autoridad, riqueza y matrimonio y que los tres ocasionalmente inducen a aquellos mismos vicios que pretenden ordenar:

TRIA CONCUPISCENTIAE	REMEDIUM	CAUSA	INDUCE
Superbia vitae	autoridad	s o l i c i t u d	soberbia
c. carnis	matrimonio		libido (c. carnis)
c. oculorum	propiedad privada		avaricia

<sup>118</sup> "Avaritia, quae consistit in cupiditate rerum terrenarum non habitatarum, item consistit in tenacitate rerum obtentiarum quarumcumque in usu viventium..." Expos reg c 10 n 6.

este inmoderado deseo de bienes temporales? Sin duda de la recuración o concupiscencia o libido introducidas por el pecado. Pero hay algo más. El hombre cayó del estado recto en que había sido creado, perdiendo dicha rectitud. No perdió empero la aptitud a la misma: perdió el hábito no el apetito. Al permanecer, pues, el apetito sin el hábito el hombre, desorientado, se ha hecho solícito en la búsqueda del bien. No sabe claramente donde éste se encuentra ni, sabiendo, se decide totalmente a dedicarse a él y, como nada creado puede compensar el bien perdido, ya que era éste infinito, al pretenderlo entre las cosas creadas, ante la finitud de las mismas, apetece, busca y nunca alcanza<sup>119</sup>. En efecto, el avaro apetece naturalmente la beatitud, pero la perversidad existente en su juicio y voluntad, le hace pensar que ésta se encuentra en las riquezas, así como el soberbio en los honores<sup>120</sup>. Caen en la idolatría de cambiar al eterno Creador e incommutable Bien, por la creatura temporal y caduca<sup>121</sup>. Su apetito pues, nunca se colmará: la creatura material no puede llenar de ninguna manera el apetito infinito del espíritu humano: buscando lo sólido sólo encontrará la vanidad de la prosperidad mundana<sup>122</sup>, buscando lo infinito sólo encuentra lo limitado. Y por eso se hace insaciable: busca reemplazar con la multiplicidad numérica la infinitud del objeto que su ser apetece. Como el rico del evangelio que teniendo sus graneros llenos buscaba construir nuevos. Aún teniendo sus hórreos llenos sus deseos permanecían vacíos. Plenos estaban sus silos, pero su corazón vacío.

119 "... Sic enim cecidit a rectitudine, ut perderet ipsam rectitudinem, non rectitudinis aptitudinem, perderet habitum, non appetitum. Quia sic amisit similitudinem, ut tamen pertranseat in imagine (Ps 38, 7). Quoniam igitur remansit appetitus sine habitu, ideo factus est homo quaerendo sollicitus. Et quia nihil creatum recompensare potest bonum amissum, cum sit infinitum, ideo appetit, quaerit et nunquam quiescit..." II S Proemium.

120 "... Licet avarus naturaliter appetat beatitudinem, tanta est perversitas iudicii in eo et voluntatis, ut non dicat esse beatitudinem nisi in divitiis; et ita nunquam exit in appetitum beatitudinis nisi ut est in divitiis; et ita appetendo illam beatitudinem peccat, quia notum illum, quem natura inchoat incitando voluntas consummat deformando..." II S d. 17 p 1 a 1 q 2 ad 4m; "... beatitudo vero, quae est finis malorum (voluntatum) non est beatitudo vera sed simulata. Avarus enim aestimat beatitudinem esse in divitiis, et superbus in honoribus..." II S d 38 a 1 q 1 ad 1m.

121 "... avari in quibus est terrenum desiderium et concupiscentia oculorum, ponunt finem laetitiae et spem dilectionis in divitiis suis, in quarum "multitudine gloriantur" et requiescunt quasi in fine ultimo; ideo Dominus minatur eis tollere divitias in praesenti et nihilominus punire eos in futuro poena infernali, eo quod maximam iniuriam sibi intulerunt, cum praeposuerunt Creatori aeterno et bono incommutabili creaturam temporalem et caducam. Unde avaritia ab Apostolo appellatur "idolorum servitus"..." Sermon Dom 3 post Pascha (IX 306a-b).

122 "... quia nec prius saturabitur cor avari auro, quam saturetur vento; et ideo nunquam sistit appetitus, quia nunquam invenit soliditatem, sed potius vanitatem in prosperitate mundana..." Sermon Dom 4 in Quadrag 1 (IX 232b).

Porque siendo el alma capaz de la Trinidad, sólo Dios puede llenarla. Las cosas temporales, no sólo porque finitas en sí, sino porque no entran en el corazón más que por medio de las semejanzas de la imaginación, no pueden poseerse realmente; porque son de distinta naturaleza de lo mejor del hombre; porque siendo el alma mensurable no en tamaño sino en virtud, no se llena con la cantidad material sino con la virtud, como la gracia<sup>123</sup>. Es así que la avaricia, al revés del amor de Dios que en El descansa y se deleita, al amar el dinero y las cosas temporales y al no poseerlos en tanta cantidad como quisiera, engendra tristeza e insatisfacción<sup>124</sup>. Por ello se compara la avaricia a la hidropesía, que hace que el enfermo cuanto más toma agua más aún desea<sup>125</sup>.

Siendo la avaricia una de las maneras desordenadas con las cuales el hombre se ama a sí mismo, es evidente que estará en su misma dinámica, muy vinculada con todas las desordenadas tendencias del hombre. Por eso la avaricia nunca será un vicio aislado: el desorden del afecto humano respecto a las cosas del mundo exterior estará profundamente ligado, derivará y a su vez influirá en otros desórdenes. En diversos lugares Buenaventura enumera algunos de los defectos que más evidentemente se siguen de la avaricia.

Uno de ellos es la *ceguera espiritual*. Nada ciega tanto al hombre como la codicia<sup>126</sup>. La avaricia cerró los ojos de los judíos para que no conocieran a Cristo. Produce como un humo que ciega los ojos de los codiciosos<sup>127</sup>. Por ello es contraria a la fe, que nos lleva a lo invisible: la codicia nos lleva a lo visible<sup>128</sup>. Y porque pone a

123 "Impletum erat horreum, sed cor erat vacuum, tum quia animam Trinitatis pacem solu Deus potest implere; tum quia temporalia non intrans cor nisi secundum phantasticam similitudinem; tum quia concupiscentiam augent; tum quia animam non faciunt meliorem; tum etiam, quia sunt omnino alterius naturae, sicut angelus et corporalis locus, sic anima et corporalis thesaurus; tum etiam, quia anima, cum sit quanta non mole, sed virtute, non impletur quantitate materiali, sed virtuali, sicut est gratia Spiritus Sancti" Comm Luc c 12 v 18 n 28 (VII 317).

124 "... Dico ergo, quod qui diligit Deum habet, ... et ideo qui Deum diligit in eo delectatur. Sed pecunia vel res temporalis, cum diligitur et non habetur ad votum, parit tristitiam. Ideo potest esse fruitio harum rerum, id est dilectio summa, et tamen delectatio modica et tristitia magna..." Comm Eccl c 6 q 2 ad 1m (VI 52a).

125 Comm Luc c 14 n 11 (VII 361a); Serm Dom 16 post Pent 1 (IX 417a).

126 "... nihil adeo excæcat hominem sicut cupiditas..." Præc c 7 n 13.

127 "... Clausit avaritia oculos ludæorum, quod non cognoverunt Christum... Cupiditas generat fumum, qui excæcat oculos cupidorum..." Serm Dom 3 Adv 2 (IX 62b).

128 "... ideo dicitur I Tim 1: "Radix omnium malorum cupiditas, quam quidam appetentes, erraverunt a fide, quia fides dirigit ad invisibilia... Cupiditas et avaritia dirigit ad ista visibilia..." Serm super Reg n 5.

lo visible como último fin, constituye una especie de idolatría<sup>129</sup>. Es así que esta "conversio ad creaturas" de la avaricia produce la "aversio" de los verdaderos bienes. Los que abrazan a las cosas temporales como si ellas fueran importantes, desconocen y desprecian las eternas<sup>130</sup>. El peso de las riquezas arrastra hacia abajo. La codicia sumerge al hombre espiritualmente<sup>131</sup>. De ahí que cuanto dista el cielo de la tierra, tanto así dista el corazón del avaro que se convierte a las cosas terrenas, del Reino de Dios que está en los cielos<sup>132</sup>. Por eso el avaro está como impedido para el servicio de Dios, cae en la impiedad<sup>133</sup>, se hace siervo del diablo<sup>134</sup>.

Aún no acompañada de avaricia, la riqueza produce una *falsa seguridad*<sup>135</sup> que, además de facilitar otros vicios, produce como una despreocupación de las cosas celestiales. No así los pobres que, al no tener en este mundo consolaciones, más se preocupan por su salvación eterna<sup>136</sup>. De allí que Buenaventura justifica que los franciscanos frecuenten las casas de los ricos: ellos necesitan más que los pobres de su predicación<sup>137</sup>.

129 "... Dicitur autem servire mammonæ in cuius affectu divitiæ dominantur, ita ut possit dici avarus, quia tunc est servus idolorum. Nam sicut Ef 5, 5 "avaritia est idolorum servitus" ... " Comm Luc c 16 v 13 n 24 (VII 411b). Ver nota 121.

130 "... qui temporalia hic amplectuntur tanquam magna, contemnunt illa æterna" Comm Luc c 18 n 43 (VII 464).

131 "... Sicut igitur homo, qui appenderet et ligaret molam collo suo et proiiceret se in mare, parum diligeret vitam suam corporalem; sic qui aurum diligit parum videtur diligere vitam suam spiritualem... cupiditas hominem spiritualiter submergit, et e contrario agilitas paupertatis pervenire facit ad portum salutis... naufragio avaritia..." Serm De Sancto Andrea Apostolo 1 (IX 467a).

132 "... pondus divitiarum trahit deorsum... Unde quantum distat coelum a terra, tantum distat cor avari, quod circa terrena conversum est, a regno Dei, quod est in coelo..." Comm Luc c 18 n 44 (VII 464).

133 "... sicut ecclesiastica bona bene utentibus sunt materia excoendarum virtutum, sic etiam abutentibus sunt fomentum multiformium perversitatum, utpote iniustitiarum et impietatum, carnalitatum, contentionum, simoniarum, ambitionum et schismatum..." Apol Paup c 8 n 14.

134 "... impeditur a servitio Dei, facit se servum diaboli, aufert se ipsum sibi, impedit debita communionem proximi, infligit sibi laborem continuum, incurrit æternum supplicium..." Serm Dom 2 post Pent 4 (IX 364b-365a).

135 Comm Luc c 12 n 29 (VII 318); cf. II S d 4 dub 1.

136 "... Pauperes per se ingerunt se et salutis consilia studiosè requirunt, qui non habent in hoc mundo consolationem suam, divites, autem, terrenis contenti, vel mundanis negotiis occupati, vel superbia inflati, raro humiliant se ad quarendum salutis consilium..." Determ qu p 1 q 22.

137 "... pauperes etiam facilius expediuntur, quia tantis perplexitatibus non ligantur, divites vero, pluribus laqueis irretiti, frequentioribus et diligentioribus indigent consiliis; ideo necesse est, nos circa illos studiosus occupari, ne profundius in peccato mergantur..." Determ qu p 1 q 23.

Pero quizá lo más típico de la avaricia es su frecuente *asociación con la soberbia y la lujuria*, los otros dos integrantes de la triple libido. Pecado uno del espíritu, otro de la carne. Esto obedece a la situación intermedia del pecado de codicia. Ella está como en el medio entre lo carnal y lo espiritual<sup>138</sup> lindando con uno y otro. Con lo espiritual, porque el dominio sobre los bienes temporales casi siempre está acompañado por el dominio sobre los hombres. Con lo carnal, porque la abundancia de bienes económicos facilita los placeres del cuerpo. La riqueza es ocasión de vanidad y de soberbia<sup>139</sup>. La preeminencia ansiada por la soberbia está estrechamente unida a la posesión de bienes materiales. Por ello el rico suele estar inflado por la soberbia<sup>140</sup>. Se deleita en la fortuna porque de ella consigue presunción y reputación<sup>141</sup>. El abuso de las riquezas suele fomentar la ambición. A su vez, la ambición y la soberbia excitan la codicia y el deseo de las riquezas como instrumento de poder o manera de distinguirse de los demás<sup>142</sup>. Lo mismo la lascivia, que es uno de los vicios frecuentes en los ricos<sup>143</sup>.

De allí, por contraposición, la característica franciscana de la pobreza, como fomento de la humildad y de la pobreza de espíritu<sup>144</sup> y la estrechez en el uso de las cosas, como freno de la voluptuosidad<sup>145</sup>.

Uno de los temas que deberían ser tratados con más amplitud es el de la conexión de la avaricia con el séptimo mandamiento, con

138 "... (avaritia) tenet quasi medium inter carnalia et spiritualia..." II S d 5 a 1 q 1 f 6.

139 "... occasio vanitatis atque superbiae..." Apol Paup c 7 n 25.

140 Ver nota 136.

141 "... Si homo luxuriatur, dolet cerebrum; sed in divitiis homo delectatur, quia est ibi praesumptio et reputatio..." Hex c 5 n 6.

142 Nota 133; "Ad illud quod obicitur de ambitione dignitatis et honoris, dicendum quod, si dignitas et honor appetatur in ratione sufficientiae, sic spectat ad crimen avaritiae et in isto mandato prohiberi habet. Si autem in ratione excellentiae, sic potest dici quod prohibetur per primum mandatum, in quo praecipitur reverentia Dei. Posset tamen dici quod utroque modo clauditur in prohibitione septimi, quia utrobique est amor boni proprii, et una est ratio deordinandi respectu proximi, licet multiplex sit ratio deordinandi respectu sui. Ideo sub una prohibitione habet claudi utraque concupiscentia; et magis prohibetur concupiscentia domus quam concupiscentia dignitatis, quia manifestior erat et sensibilior, et etiam iudaei magis proni erant ad avaritiam" III S d 40 dub 2. - Ver Comm Luc c 16 nn 35-44 (VII 415b-418b) donde Buenaventura comenta la parábola del rico malo y Lázaro el pobre (Lc 16, 19-31).

143 "... peccata spiritualia frequenter praecipitant in carnalia... quantum ad gulam et luxuriam..." Comm Luc c 15 n 25 (VII 391); Apol Paup c 8 n 14; Comm Luc c 12 n 29 (VII 318); Comm Luc c 16 n 39 (VII 416b).

144 Hablaremos de ello en un próximo estudio.

145 Apol Paup c 9 n 13.

la *injusticia*<sup>146</sup>. Es al nivel del mundo exterior, de los bienes temporales que constituyen el objeto de la "concupiscentia oculorum" que, dada la naturaleza humana, nos ponemos en comunicación con nuestro prójimo. Por eso la justicia y la injusticia en nuestras relaciones con los hombres se dan principalmente al nivel del recto uso y administración de los seres materiales. Por ello la avaricia suele redundar inmediatamente en pecados de injusticia. Ella incita a conseguir más de aquello legítimamente necesario y, por tanto, a la posesión de lo superfluo, en sí pecaminoso<sup>147</sup>. Pero también, para obtener sus fines, puede inducir a hacerlo por medios dolosos: apeteciendo aquello que es del prójimo, recurriendo a la usura, la rapiña, el robo<sup>148</sup>. Hace conservar con tenacidad y ceder difícilmente<sup>149</sup>; con lo cual descuida la obligación que tiene de administrar y dispensar las riquezas para bien de los demás. Por ello es promotora de continuas peleas y conflictos<sup>150</sup>. Impide la debida comunión con el prójimo<sup>151</sup>.

Finalmente, prescindiendo de otros múltiples detalles esparcidos a lo largo de la obra bonaventuriana frutos de una experiencia humana y cristiana milenaria, característica del vicio de la avaricia es la suma *dificultad con la cual puede ser extirpada*. Las riquezas se poseen tenazmente. Los que se juntan a ellas con el afecto, muy difícilmente quieren dejarlas. Y como el afecto es unitivo, el avaro está como acoplado por medio del amor a sus posesiones, a la manera de un animal monstruoso y jorobado. Joroba que le impedirá pasar por la puerta que lleva al cielo<sup>152</sup>. Y esto es doblemente peligroso, porque al contrario de otros vicios que envejecen con la vejez, sólo la avaricia puede rejuvenecer. Y mientras la lujuria se va apagando, la codicia nunca deja de crecer<sup>153</sup>.

<sup>146</sup> Ver nota 133.

<sup>147</sup> "... superfluum non solum quantum ad usum proprium sed etiam quantum ad dispensationem; et hoc est quod caret ratione iustae necessitatis et pieae utilitatis; et hoc est malum secundum se..." LIO n 19 p 169.

<sup>148</sup> III d 37 dub 7; a 2 q 1 c; Praec c 6, nn 17-20.

<sup>149</sup> Ver nota 118.

<sup>150</sup> Ver nota 133.

<sup>151</sup> Ver nota 134.

<sup>152</sup> "... qui his affectu iunguntur haud facile separantur..." Comm Luc c 18 n 43; "... recta est comparatio avari ad camelum, quia camelus ingentibus membris est animal enorme, monstruosum et gibbosum; sic avarus, per amorem copulatus suis possessionibus, est quasi animal monstruosum..." ibid n 45 (VII 464-465).

<sup>153</sup> "... cum cetera vitia senescant in senibus, sola avaritia iuvenescit..." Comm Luc c 13 v 11 n 24 (VII 342b); "... inseparabilitate; et sic peccatum cupiditatis dicitur esse maximum, quia, cum alia vitia cum homine consenescent, sola avaritia iuvenescit..." II S d 33 dub 2.

¿No son acaso todas las características de la avaricia así expuestas, rasgos fundamentales de la descripción del mundo actual: el negocio que distrae de Dios, la insaciabilidad de progreso material, la ceguera para las cosas del espíritu, la soberbia pelagiana de hombres y sociedades, el sexo desenfrenado, la injusticia...? Pero sería demasiado fácil para un artículo llenar páginas al respecto: dejamos las aproximaciones del caso al lector.

GUSTAVO E. PODESTA

# TEOLOGIA NATURAL Y TEOLOGIA CRISTIANA

Reflexiones en orden a la posibilidad de un tratado que integre el discurso filosófico y teológico sobre Dios\*

## INTRODUCCION

Este ensayo intenta orientar hacia la constitución de un "tratado" que integre el discurso filosófico y teológico sobre Dios. La perspectiva final es la de un tratado *particular* el cual, por tanto, no podrá abarcar ni todo el problema del ateísmo (que concierne también a otros tratados teológicos, como la antropología teológica), ni todo el discurso sobre Dios (asunto de toda la teología).

He dividido este ensayo en una *parte teórica*, que trata del sentido de una "filosofía cristiana" y de "las relaciones entre filosofía, fe y teología", y en una *parte práctica*, que trata de la "posibilidad y conveniencia de un tratado que integre la filosofía y la teología sobre Dios, etc."

## I. — PARTE TEORICA: TEOLOGIA NATURAL Y TEOLOGIA CRISTIANA

La perspectiva desde donde propongo mi interpretación es la de un teólogo católico, con todas las ventajas y limitaciones que ello envuelve. Dado que no estoy instalado en un "saber absoluto", quedo expuesto a todas las instancias y aportes que se me hagan desde otras perspectivas.

En el primer capítulo tematizaré la filosofía y fenómenos afines a la "filosofía cristiana" desde la perspectiva del teólogo católico, y dejaré en forma implícita a la fe y a la teología. En cambio en el capítulo segundo tematizaré la fe y la teología, dejando en estado implícito a la filosofía. Tanto en uno como en otro capítulo, la parte práctica (tratado de Dios) se hallará en forma implícita, aunque no totalmente ausente del horizonte.

\* Ponencia presentada en el Encuentro de Profesores de Teología y Filosofía sobre el tratado de Dios, organizado por el CELAM, sección para No-creyentes. Lima, julio 25-30 de 1974.

## 1. FILOSOFIA CRISTIANA, FILOSOFIA DE LA RELIGION, TEOLOGIA NATURAL

Los diversos fenómenos aludidos en el título tienen en común el término "filosofía". Comenzaré pues por analizar este término.

### 1.1. "Filosofía"

Lo que diré aquí se halla en función de la perspectiva teológica que he adoptado. Los filósofos profesionales podrán corregir o completar estas reflexiones de "amateur". Para nuestro objetivo es indispensable plantear al menos dos preguntas: una relativa a la diferencia y otra relativa a la unidad del fenómeno "filosofía".

#### 1.1.1. ¿Qué entender por "filosofía"?

Conscientes —al menos en parte— de la diversidad de términos connotados por el vocablo (metafísica, pensar hermenéutico, etc.), aquí caracterizamos a la filosofía por su *diferencia* con la ciencia (o las ciencias) y con la teología (católica). Frente a ambas, la filosofía se presenta con los rasgos de *radicalidad* y de *autonomía*.

*a* De la *ciencia* (o ciencias) la filosofía se diferencia por su *radicalidad*. En una línea "explicativa", esta radicalidad puede entenderse como "ultimidad". A diferencia de la ciencia, la filosofía pretende remontarse al principio o causa primera o última; con lo cual se subraya que su explicación, su fundamentación, su causalidad no es algo unívoco con lo tratado por las ciencias. En una línea "comprensiva", esta radicalidad puede entenderse como "totalidad" frente a la cual, lo considerado por las ciencias sería siempre algo parcial. Por ejemplo, la ciencia pretende pensar todo lo *mensurable* y sólo a partir de este supuesto elabora sus teorías, por ejemplo, sobre el "origen" del universo; en cambio la filosofía pretende pensar todo lo que es de algún modo, o todo lo que es en referencia al subsistente, o todo lo que es cuestionable, etc.

*b* De la *teología*, al menos la católica, la filosofía se diferencia por su *autonomía* o *evidencia*, al menos la evidencia de un *sentido*. Si no me equivoco, éste es el requisito indispensable de una hermenéutica filosófica<sup>1</sup> a la par que el límite puesto a una teología católica que no quiere recaer en el "semirracionismo" condenado ya en el Concilio Vaticano I<sup>2</sup>. Lo que aquí se halla en juego es la de-

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Hermeutique et Critique des Idéologies*, en *Demittizzazione e Ideologia*, Roma (Istituto di Studi filosofici), 1973, p. 34.

<sup>2</sup> Sesión III, cap. 4 (D.S. 3020) y can. 3 (D.S. 3043).

pendencia de una autoridad o tradición que no se limita a brindar un mero "dato" sino que establece un "sentido" que hay que aceptar con *fe*, esto es, con una cierta renuncia y entrega de la inteligencia, y que no basta meramente interpretar o reconocer<sup>3</sup>

### 1.1.2. ¿Qué unidad guarda el devenir de la filosofía?

Aun cuando no pueda brindar una respuesta satisfactoria, tengo que plantear al menos el interrogante porque prejuzga tanto el fenómeno de una "filosofía cristiana" como la validez de ciertas presentaciones de la historia de la filosofía.

a) ¿Se trata de un proceso de sucesivas "a-sunciones" que, a la vez que marcan una serie de negaciones (¿irreversibles?), recuperan del supuesto dato "inmediato" (p. ej. el "Cogito") un sentido cada vez más radical? Suele ser bastante corriente admitir esta interpretación, al menos para el período de la Filosofía Moderna, ya sea que se lo conciba como un camino unívoco hacia la "inmanencia"<sup>4</sup>, ya sea que se lo vea en forma "bipolar", es decir, que la subjetividad sea cada vez más radical pero no necesariamente exclusiva de una cierta "trascendencia", de modo tal que pueda hablarse de un "Dios de la metafísica moderna"<sup>5</sup>.

b) El tipo de proceso recién descrito, ¿vale para toda la historia de la filosofía y del pensamiento? Desde Hegel muchos lo piensan así. Otros en cambio opinan que el proceso que parte del "Cogito" no es una verdadera "a-sunción" sino una desviación del pensamiento anterior, particularmente, de ciertas formas del pensamiento cristiano<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Puntualizar qué es autoridad, obediencia, inteligencia, sentido, nos llevaría fuera de los límites de esta ponencia. Mi intención aquí es sostener que la Teología especulativa no puede reducirse a una especie de análisis estructuralista llevado a cabo independientemente de la adhesión personal de la fe y del sentido de la fe. En otra dirección trabaja por ejemplo, G. van Riet, *Y a-t-il chez saint Thomas une philosophie de la religion?*, en *Rev. Phil. Louvain* (61), 1963, pp. 67s.

<sup>4</sup> Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1964, pp. 921-945, pp. 964-982.

<sup>5</sup> Walter Schulz, *El Dios de la metafísica moderna* (trad. F. Linares), México, 1961, p. 11: "la metafísica cartesiana no significa de ninguna manera un unívoco poner de relieve al yo consciente de sí, sino que en ella Dios es colocado sobre el yo como el verdadero sujeto que determina y sostiene al mundo en su totalidad, inclusive el hombre". En esta visión de las cosas Heidegger queda incluido dentro de esta filosofía de la subjetividad que no es inmanentista. Ver W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Heidegger*, en *Heidegger* (ed. O. Pöggeler), Köln, Berlín, 1970.

<sup>6</sup> C. Fabro, o.c., ib.

## 1.2. *Filosofía Cristiana, Filosofía de la Religión, Teología Natural*

Como puede verse, aquí no nos limitamos a la famosa controversia de los años treinta sobre la "filosofía cristiana", sino que incluiremos fenómenos que guardan una cierta afinidad con el anterior<sup>7</sup>.

### 1.2.1. *Filosofía de cristianos o de hombres influidos por el cristianismo*

Es el caso más fácil de entender. Puede ser dicha tanto de filósofos ortodoxos, si es que se considera tales a San Agustín, a Santo Tomás de Aquino, al menos para una parte de su obra, como de filósofos heterodoxos, como Hegel. Desde nuestra perspectiva teológica tendríamos que decir de la filosofía así entendida:

a) ella no constituye ninguna garantía de verdad: puede un "filósofo cristiano" equivocarse muy gravemente y un filósofo pagano acertar, al menos parcialmente;

b) ella facilita el diálogo para interpretar la propia fe, en cuanto que presenta un horizonte de nociones común a los que viven dentro del mundo cristiano y ausen e, por ejemplo, en el mundo pagano griego. Los ejemplos abundan y sería interesante tematizarlos en orden al tratado de Dios: la idea de Dios creador, de ser infinito en acto, presente en Descartes y otros filósofos modernos<sup>8</sup> y ausente del pagano Aristóteles<sup>9</sup>. Una buena piedra de toque, a mi entender, sería examinar la idea de Dios como sujeto amante<sup>10</sup>.

### 1.2.2. *Filosofía al servicio de la Fe cristiana*

Es el caso más difícil de entender. Por de pronto, si nos atenemos al carácter de autonomía de la filosofía (1.1.1./b), no vemos cómo puede llamársela "filosofía". En cambio estaríamos más dispuestos a llamarla "teología" si es que ésta no se limita a los "misterios" sino que se extiende a la consideración de ciertas verdades racionales necesarias para la salvación del hombre. En este caso no

<sup>7</sup> Para la controversia sobre la "filosofía cristiana" ver L. Boggolo, *El problema de la filosofía cristiana* (trad. F. de Urmeneta), Barcelona, 1960.

<sup>8</sup> E. Gilson, *Dios y la filosofía* (trad. D. Nañez), Buenos Aires, 1945, pp. 98s.

<sup>9</sup> Hasta qué punto, ver G. Manser, *La esencia del tomismo* (trad. V. Yebra), Madrid, 1947, pp. 612-618.

<sup>10</sup> Para Aristóteles ver A. Mansion, *Le Dieu d'Aristote et le Dieu des chrétiens*, en *La Philosophie et ses problèmes*, Lyon-París, 1960, pp. 36-39. Para Hegel, ver H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, París 1945, pp. 65, 252s. Sobre la relación, entre el amor de Dios y la definición de ateísmo, ver mi artículo *Ateísmo y sentido del hombre en la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes"*, en *Teología* (5) 1967, pp. 74-78.

se trataría de una mezcla de filosofía y teología sino de una *conversión de la filosofía en teología*, conforme al dicho de Santo Tomás: "Los que, en servicio de la Fe, usan argumentos filosóficos en la Teología (*Sacra Scriptura*), no mezclan el agua con el vino sino que convierten el agua en vino" (*In Boet. de Trinit.*, q.2 a.3 ad 5m). Llamar a eso filosofía puede ser cuestión de nombres, pero creo más conveniente llamarlo teología. Pero para ello hay que justificar un concepto de teología que trasciende ciertas dicotomías bastante usuales hoy día.

a) En cuanto a lo primero (por qué evitar llamarla "filosofía") la razón la tomo del hecho que, por más servicios que preste una filosofía a la Fe cristiana, jamás aceptará hacer depender el sentido de sus afirmaciones de una autoridad; cosa que en cambio hace la teología, o tiene que hacer si quiere ser católica.

b) En cuanto a lo segundo (por qué llamarla "teología"), la razón la tomo del *fin* que especifica a la Revelación en la que se apoya la Teología: la salvación del hombre. Para que el hombre se salve, necesita orientarse a ese fin conociendo no solamente verdades que exceden a la razón sino también ciertas verdades de suyo asequibles a la razón, pero que la Revelación y la Teología ponen a su alcance, dado que en la presente condición del género humano sólo "pocos, tras largo tiempo y con mezcla de errores" las alcanzarían por la sola razón<sup>11</sup>. En razón pues del fin, por su conexión con la salvación del hombre, tanto la Revelación (por ejemplo, la línea "sapiencial" en la Biblia) como la Teología, cada una a su modo, no vacilan en poner al servicio de la Fe, elementos de la sabiduría y de la filosofía racional, los cuales, así como en el primer caso se convierten en doctrina inspirada, en el segundo se convierten en Teología<sup>12</sup>.

Desde este modelo de teología pienso que es posible una cierta "integración" de la Filosofía en la Teología. Integración que no es total sino solamente parcial, ya que no atañe a todas las verdades de la Filosofía sino solamente a aquéllas que muestran tener conexión con la salvación del hombre, como son las referentes a la existencia y naturaleza de Dios.

<sup>11</sup> Santo Tomás, *Summa Theologiae* I q.1 a.1 c.; la idea ha sido retenida por el Concilio Vaticano I, sesión 3, cap. 2 (D.S. 3005) y el Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 6. Curiosamente, el mismo argumento por el que Maimónides separaba la Filosofía de la Fe, es usado por Santo Tomás y la Tradición posterior para asumir la Filosofía en la Fe. Ver P. Synave, *La révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas*, en *Mélanges Mandonnet I*, París, 1930, pp. 348-349.

<sup>12</sup> E. Gilson, *Le thomisme*<sup>5</sup>, 1948, pp. 8-41; id. *Le philosophe et la théologie*, París, 1960, pp. 108s.

### 1.2.3. Filosofía de la religión cristiana

Se presentan aquí varios modelos que pueden coincidir en cuanto al proyecto, pero difieren en cuanto al modo de llevarlo a cabo<sup>13</sup>

#### a) El modelo hegeliano<sup>14</sup>

Representa la inversión del modelo de teología que acabamos de presentar: convierte el vino (Revelación y Teología) en agua (Filosofía). Es "inversión", porque por un lado coincide con el modelo anterior, en cuanto a trascender las clásicas dicotomías entre filosofía y teología, pero por otro lado difiere del anterior porque pone la Fe al servicio de la filosofía y de la Razón. Es cierto que para Hegel los dogmas del cristianismo alimentan la reflexión del filósofo; que religión y filosofía tienen el mismo contenido y sólo difieren por la forma: lo que la religión presenta en forma de dato no-mediado (*Vorstellung*), la filosofía lo asume en forma plenamente mediada (*Begriff*). Más aún, se podrá discutir si la Filosofía o Saber Absoluto es o no un momento interno a la misma Religión<sup>15</sup>. Lo que no puede discutirse y es decisivo para lo que ahora nos interesa, es que el Saber Absoluto o Filosofía no se subordina a ninguna autoridad dogmática<sup>16</sup>.

En el siglo pasado el Concilio Vaticano I (s.3 c.4, DS 3020) condenó una variante de esta forma de pensar, en el llamado "semirrationalismo", el cual admitía la revelación como *dato*, pero se adjudicaba el derecho de establecer el *sentido* de los dogmas revelados, independientemente de la autoridad de la Iglesia.

#### b) El modelo de H. Dumery<sup>17</sup>

Para H. Dumery, la filosofía no sustituye a la conciencia creyente sino que la presupone. Pero tiene derecho a criticar el *sentido* de

<sup>13</sup> Para una comparación en regla ver A. Chappelle, *Hegel et la Religion I*, París, 1963, pág. 223, nota 270.

<sup>14</sup> Para esta problemática ver particularmente la obra de A. Chappelle antes citada, tomo I, págs. 209-227.

<sup>15</sup> Ver G. van Rist, *Le problème de Dieu chez Hegel, Athéisme ou christianisme?*, en *Rev. Phil. Louvain*, 63, 1965, pp. 402s.

<sup>16</sup> "Rejeter l'autorité normative de la hiérarchie ecclésiastique, de toute confession chrétienne, et de la lettre de la Bible, est-ce pourtant être théologien? Non certes: la "gauche hégélienne" a évidemment raison. Mais la "droite hégélienne" ne se trompe pas, quand elle discerne la qualité théologique d'une pensée dont la tradition de la foi, *l'auditus fidei*, définit la vérité...". A. Chappelle, o.c., I, p. 217. Lo que queda fuera de duda es el carácter ambiguo del proyecto de filosofía de la religión, cuando se lo concibe en forma radical, como Hegel o Dumery.

<sup>17</sup> Como introducción puede verse el estudio de H. van Lujik, *Philosophie du fait chrétien*, París-Bruges, 1964. A complementar con las observaciones de J. Manstr, *Réflexions sur les conditions d'une critique philosophique de la foi*, en *Rev. sc. Phil. Theol.*, 51, 1967, pp. 180s.

todas las manifestaciones de la religión a las que Dumery denomina “religión” o “institución”. En la religión cristiana, según Dumery, hay que distinguir, por un lado, la *posición* del sentido (lo “dóxico”) que es competencia de la conciencia creyente y que escapa al análisis filosófico, y, por otro lado, el *sentido* mismo, a saber el mundo humano de la fe, que es competencia de la filosofía el discernir y criticar<sup>18</sup>.

Pero no cualquier filosofía sería apropiada para hacer correctamente esa crítica<sup>19</sup>. No lo sería ciertamente una filosofía que pretendiese “explicar” la religión, reduciéndola a un elemento no-religioso<sup>20</sup>. Tampoco lo sería aquella filosofía que se pusiese al servicio de la fe adoptando un “método de confrontación”<sup>21</sup>. Sólo el método comprensivo de la fenomenología husserliana, reelaborado por Dumery en un método “reflexivo” que engancha con una nueva versión del plotinismo, es capaz de establecer correctamente el sentido de la religión cristiana.

Lo que hay que tener en claro es que no se trata aquí de una mera recuperación parcial de ciertos dogmas por parte de la filosofía. Desde el punto de vista del sentido, no hay límites para esta filosofía. Supuesto o “puesto entre paréntesis” el hecho de la revelación de los dogmas cristianos, de todos ellos, también de los llamados misterios estrictamente dichos, la filosofía tendría el derecho de determinar su sentido. Como Hegel, Dumery alarga el campo objetivo de lo que clásicamente se entendía por “razón” o por “filosofía”. Y en esto su proyecto es análogo al de la “filosofía cristiana”<sup>22</sup>. Pero no renuncia a la autonomía propia de la filosofía.

En la perspectiva de la teología católica el proyecto integral de Dumery aparece un tanto desesperado, porque asume el proyecto de la teología especulativa sin someterse a la “obediencia de la fe” (I.1.1./b). No extraña que se haya visto en su proyecto una variante del “semirracionalismo” y que en 1958 el Santo Oficio haya expresado sus reservas frente a la obra de Dumery<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Para Dumery no hay sino *un solo* sentido (y no dos, como piensa van Lwijk). Pero como el sentido no existe sino en relación al sujeto, es susceptible de existir según dos intencionalidades; la del que lo pone realmente, refiriéndolo al Absoluto, y la del que lo recibe de lo vivido como hipótesis y lo reflexiona, refiriéndolo al Cogito. Ver J. Mansir, art. cit.

<sup>19</sup> H. Dumery, *Critique et religion*, París, 1957, p. 227, nota 2.

<sup>20</sup> H. Dumery, *ib.* cap. 2.

<sup>21</sup> H. Dumery, *ib.* cap. 3.

<sup>22</sup> Cf. G. van Riet, *Foi chrétienne et réflexion philosophique*, en *Ephem. Theol. Lovan.*, 37, 1961, pp. 416s.

<sup>23</sup> Cf. A.A.S., 51, 1959, p. 432 y *L'Osservatore Romano*, 21.6.58.

### c) Otros ensayos

La situación que acabamos de presentar no obsta para que, otros proyectos de filosofía de la religión cristiana, tal vez no tan ambiciosos como los recién vistos, puedan tener mejores posibilidades desde la perspectiva de la teología católica. Pienso, entre otros, el que lleva a cabo Bernhard Welte en su libro *Heilsverständnis* (Freiburg, 1966), cuyo subtítulo pone en evidencia la prudencia del proyecto: "Investigación filosófica de *algunos* presupuestos para la intelección del cristianismo". Se trata de un acercamiento al misterio de la salvación, desde un análisis filosófico de la significatividad del "ser-en-el-mundo". Es un modelo posible de filosofía de la religión cristiana que no se halla en la línea de la teología natural de la que hablaremos a continuación.

#### 1.2.4. Teología natural

Importa advertir que la teología natural está estrechamente ligada a la metafísica. Para Aristóteles la metafísica fue concebida como una teología natural en forma de búsqueda, "in via inventionis", no en forma de sistema o "in via iudicii"; aun cuando se quede en estado aporético, el proyecto es *posible*<sup>24</sup>. Para Kant, en cambio, aun cuando el problema "teológico" tenga sentido, su solución es *imposible* por vía "teórica" aunque no por vía "práctica", como postulado del obrar moral. Kant creía así prestar un servicio a la fe<sup>25</sup>; pero el Magisterio de la Iglesia Católica no lo consideró tal<sup>26</sup>.

Desde esta perspectiva considero válido el proyecto de la teología natural y me inclino a integrar ese proyecto dentro de un tratado de metafísica y no a constituir un tratado filosófico de teología natural. El metafísico podrá aportar o formalizar "vías" hacia Dios, que luego el teólogo pondrá al servicio de la inteligencia de la Fe<sup>27</sup>.

En consecuencia, me inclino a que el tratado de Dios sea elaborado por la Teología cristiana.

<sup>24</sup> Ver P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*<sup>2</sup>, Paris, 1966.

<sup>25</sup> Ver el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, *Kants Werke* (Akademie Textausgabe) III, p. 19.

<sup>26</sup> Concilio Vaticano I, sesión 3, cap. 2 y can. 1 (D.S. 3004 y 3026). Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 6.

<sup>27</sup> Me ha resultado particularmente interesante el ensayo de J. de Finance, *La prova dell'esistenza di Dio di fronte all'ateismo*, en *L'ateismo contemporaneo*, vol. 3, Torino, 1969, pp. 311-344, por su intento de integrar lo mejor de la metafísica antigua (Dios, fundamento del ente) y moderna (Dios, fundamento de la subjetividad) en un diálogo con el materialismo dialéctico y con el existencialismo-ateo. En una perspectiva de "post-modernidad" me ha resultado interesante el ensayo de B. Welte, *Versuch zur Frage nach Gott*, en *Die Frage nach Gott*, Freiburg-Basel-Wien, 1973, pp. 13-26.

## 2. FE Y TEOLOGIA CRISTIANA

Desde mi perspectiva, pienso a la Teología desde el lado de la Fe y no desde el lado de la Filosofía. Quiere decir que la pienso desde su diferencia con la Fe, y a la vez desde cierta continuidad con la Fe.

### 2.1. *Diferencia entre Fe y Teología*

Intentaré formular esta diferencia partiendo del lenguaje de la teología escolástica. La tesis suena así: “La perfección de la Fe es la Caridad, mientras que la perfección de la Teología es la Visión Beatífica”.

#### 2.1.1. *La perfección de la Fe es la Caridad*

En un lenguaje lleno de reminiscencias bíblicas, pero mediatizado por la escolástica medieval, el Concilio de Trento nos enseña, por un lado, que con cualquier pecado mortal (“adulterio, rapiña”), se pierde la Caridad sin que por ello se pierda la Fe (sesión VI, cap. 15, D.S. 1544). Pero, por otro lado —que es el que nos interesa subrayar—, el mismo Concilio nos enseña que “la Fe, si no se le agrega la Esperanza y la Caridad, ni une perfectamente con Cristo ni nos hace miembros vivos de su Cuerpo” (sesión VI, cap. 7 D.S. 1531). La perfección de la Fe es, pues, la Caridad. ¿Qué consecuencias quiero sacar de esta enseñanza?

#### a) *El carácter práctico de la Fe*

En la Fe tengo que habérmelas con Dios mismo; por eso la Fe es virtud teologal. En la Fe me refiero a *lo que* Dios ha revelado de Sí mismo y de nuestra salvación, afirmándolo con la certeza *absoluta* que me da la Veracidad divina. Por eso la Fe tiene un carácter *especulativo*. Con esto quiero decir que mi afirmación de Fe no tiene un carácter *meramente* pragmático y subjetivo; pero no quiero decir que ella sea lo que entendemos por una “teoría”, ni que el lenguaje de la Fe se reduzca a *meras* proposiciones teóricas o bien descriptivas de hechos. Más bien me inclinaría a pensar que el lenguaje de la Fe es “auto-implicativo” (*Yo* creo... *Nosotros* creemos). Más aún, diría que por la Fe no puedo adherir a Dios, Verdad Suma creída (*credere Deum*) por el Testimonio de la Veracidad divina (*credere Deo*) sino gracias a la decisión de orientarme a esa Ver-

dad Suma como a mi Fin y Valor supremo (*credere in Deum*)<sup>28</sup>; decisión que alcanza su perfección en la Caridad, por la que amo a Dios más que a mí mismo y amo a mi prójimo como a mí mismo. Bajo este aspecto del “*credere in Deum*”, las proposiciones de la Fe se vuelven proposiciones morales, imperativas, “performativas”.

Ahora bien, así como los primeros principios de la moralidad natural (“no hagas a otro el mal que no quieres que te hagan a ti”) son algo inmediatamente evidente para el que tiene uso de razón, así también el primer principio de la Fe (poner mi Fin en la Verdad Suma de Dios) es algo inmediatamente evidente para el que tiene la gracia de la Fe<sup>29</sup>. Bajo este aspecto la Fe es *inmediatamente* práctica: no aguarda a ser mediatizada por una teoría ni espera a que le propongan lo que tiene que creer ni cómo tiene que creer; así como para amar a Dios más que a mí mismo no necesito ir a averiguarlo en los cielos, porque lo tengo dentro de mi corazón (Deut. 30, 10–14), y para amar a mi prójimo como a mí mismo no necesito ni una “teoría de la praxis” ni tampoco preguntar “¿quién es mi prójimo?” porque lo tengo siempre delante, en el pobre, en el pequeño, en mi mismo enemigo (Lc. 10, 25–37), no en una categoría, ni en una clase social, ni en el “género humano” sino en un individuo concreto que me pide ayuda y solidaridad. Si no hago eso, mi Fe está muerta y no alcanza su Fin, su perfección, su forma: la Caridad. Y me atrevo a pensar que de esa manera podríamos entender la “fe implícita” como Fe que salva. ¿Implícita dónde? En el “*credere in Deum*”, que halla su perfección en el “*amare Deum*”<sup>30</sup>. ¿Posible cómo? Por la gracia suficiente de la fe que Dios puede dar a todo hombre sin necesidad de pasar por la mediación de una revelación explícita. Que en cambio todos los hombres *de hecho* acep-

<sup>28</sup> “Si vero consideretur tertio modo *obiectum* fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei *credere in Deum*; *veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis*”; Santo Tomás, *Summa Theologiae* II II q.2 a.2 c.

<sup>29</sup> “... ita et hoc quod est *credere in Deum* est primum et *per se notum ei qui habet fidem*... Et ideo *non indiget alla promulgatione nisi infusione fidei*”; S. Tomás, ib. I II q.100 a.4 ad 1m. En una comunicación que será publicada en las Actas del reciente Congreso Tomista Internacional, intento mostrar que el *credere in Deum* es algo que no necesita pasar por la mediación de la revelación.

<sup>30</sup> En el *credere in Deum* se halla implícita la actitud de regularme por el Testimonio de la Revelación divina (*credere Deo*) y de aceptar, en virtud de ese Testimonio, lo que Dios me revela de Sí mismo y de mi salvación (*credere Deum*). El que estas tres relaciones del acto de fe (*Summa* II II q.2 a.2 ad 1m) se den explícitamente depende de que el creyente reciba la revelación explícita, y constituye la estructura normal y ordinaria de la fe.

ten esa gracia y se vuelvan "creyentes implícitos" es algo que no puedo afirmar porque ningún dato de fe me lo enseña<sup>31</sup>.

### *b) El carácter personal de la Fe*

En el "credere in Deum" no solamente está implicada mi persona sino la Persona divina, o mejor, las Tres Personas divinas como lo muestra la estructura del Símbolo: "credo *in* Deum Patrem... et *in* Jesum Christum Filium eius unicum... et *in* Spiritum Sanctum". El "credere in Deum" se termina en la persona divina. Por eso no digo "credo *in* Ecclesiam" sino "credo Ecclesiam", refiriéndome a la persona del Espíritu Santo. Ni digo "credo *in* humanitatem Iesu Christi" sino "in Jesum Christum Filium eius unicum", refiriéndome a la persona divina, a Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. ¿Qué pretendo deducir de esto? Que por mi fe sólo puedo entregar mi persona a una Persona, nunca a algo impersonal, llámese Idea, Valor, Historia, Género Humano, etc. Puedo pensar y amar un ideal, un valor no subsistente sin renunciar a mi autonomía, pero no puedo renunciar a mi autonomía y entregar mi persona por la fe sino a una Persona. Con ello quiero decir que no cualquier filosofía, ni cualquier "teoría de la praxis" es compatible con mi fe.

### *2.1.2. La perfección de la Teología es la Visión Beatífica*

Considero que la Teología, en último término, es siempre Teología *especulativa*. Pero para mí es Teología especulativa no solamente la teología "escolástica" sino también la teología "bíblica" con tal que ella sea teología y no pura ciencia, es decir, con tal que alcance una cierta "radicalidad" aunque pierda en autonomía y evidencia, como definimos al principio (1.1.1./a). Por esta radicalidad, la Teología especulativa guarda una cierta semejanza con la filosofía, pero se diferencia de ésta al renunciar a su autonomía por medio de la Fe (1.1.1./b).

Al decir que la Teología es especulativa no quiero con ello excluir que sea a la vez práctica. En la condición presente de la Teología ("Theologia viae") son prácticas no solamente las proposiciones que forman parte de la moral teológica, sino también proposiciones como "Dios es trino en personas", pues sin ellas puedo no creer

<sup>31</sup> "Deus omnipotens "omnes homines" sine exceptione "vult salvos fieri", licet non omnes salventur": Concilio de Quiersey, cap. 3 (D.S. 623). Aquí ya se halla implícita la distinción entre voluntad antecedente y consecuente, gracia suficiente y gracia eficaz, distinción que algunos defensores del "cristianismo anónimo" parecen ignorar.

rectamente y perder la Fe que salva<sup>32</sup>. Pudiendo, pues, ser práctica, sin embargo la Teología no puede ser *inmediatamente* práctica como afirmamos a propósito del "credere in Deum". Y aquí aparece la primera diferencia con la Fe: la Teología sólo puede ser *mediatamente* práctica. Se la podrá presentar como "praxis" si con ello se entiende una "teoría de la praxis" (como, por ejemplo, la "teología política" y sus variantes); podrá con ello colaborar en la construcción de esta historia. Pero con eso sólo no me salvo. No me salvo con una teoría de la praxis, sino con la praxis de la Fe, la Esperanza y la Caridad que me unen a Dios mismo que trasciende esta historia.

En todo caso, aun pudiendo ser mediatamente práctica, aun pudiendo incluir una "teoría de la praxis", la Teología no se reduce a eso sino que es fundamentalmente especulativa. ¿Por qué? Porque su perfección está en la Visión Beatífica, en la visión *inmediata* de Dios en su mismidad, en su intimidad. En el presente la Teología es *imperfecta y pobre* en cuanto a la radicalidad de su proyecto. La Caridad puede darle vida, pero no le da perfección, no la hace llegar a su fin y forma perfecta. Sólo en la visión de la mismidad de Dios la teología podrá alcanzar su verdadera radicalidad<sup>33</sup>. Y aquí aparece la diferencia más esencial entre Fe y Teología. La Fe, como la Esperanza, es característica de la vida *presente* y encuentra su perfección en la vida presente, por la Caridad. Ella no subsiste en la Visión escatológica en cuanto a su mismidad, sino solamente en cuanto a su raíz (la Gracia santificante que es incoación de la Gloria) y en cuanto a su consumación (la Caridad). En cambio la Teología no alcanza su propia perfección en la vida presente. Es algo imperfecto que existe gracias a la Fe, en dependencia de la Fe y en continuidad con la Fe. ¿Cuál es esa continuidad?

## 2.2. *La continuidad y unidad: la Teología pasa por las mediaciones de la Fe*

La única inmediatez que nos puede ofrecer la Fe es la inmediatez práctica del "credere in Deum", como vimos antes. En todo lo demás, la Fe, y con ella la Teología, pasa por la mediación de lo hu-

<sup>32</sup> Si bien la doctrina explícita está tomada de J. Duns Escoto (*Opus Oxoniense*, Prologus, Pars V, sol. I quæst.), lo que aquí digo podría ser suscrito por quienquiera admita el carácter moral de toda proposición de Fe.

<sup>33</sup> La posibilidad de una "theologia *patris*" se apoya en la doctrina de la "incomprehensibilidad" de Dios en la misma visión beatífica. La visión inmediata de la esencia de Dios, de la mismidad de Dios, no es "comprehensiva" y, por tanto, deja abierta la posibilidad del discurso teológico en el bienaventurado, discurso que, ahora sí, verifica el ideal de ciencia y de saber absoluto.

mano y de la historia. Esta mediación es inevitable en la Fe en cuanto que ella implica el “*credere Deum*” y el “*credere Deo*”: porque no asentimos al Testimonio de Dios sino a través de la Revelación histórica, mediada a su vez por la Sagrada Escritura y la Sagrada Tradición; porque no afirmamos lo que Dios ha revelado de Sí mismo y de nuestra salvación sino a través de un lenguaje humano y signos humanos. Por esas mismas mediaciones debe pasar la Teología si quiere ser, si quiere vivir en la condición presente.

Lo que aquí llamo mediaciones de la Fe y de la Teología puedo presentarlo por etapas, más o menos convencionales, que encaminan a la confesión del Dios trinitario. Bosquejaré en primer lugar esas etapas y pasaré luego a presentar las reflexiones que me sugiere esa confesión del Dios trinitario en orden al punto resolutivo de esta ponencia: la filosofía y teología que hay que integrar en un tratado de Dios.

### 2.2.1. *Etapas de la experiencia mediata de Dios*

#### a) *Del “Dios de los padres” al Padre de Nuestro Señor Jesucristo*

En esta etapa, quien va a ponerse paulatinamente de manifiesto es la persona del Padre, y quien la pone plenamente de manifiesto es Nuestro Señor Jesucristo.

El “Dios de los padres” es, ante todo, el Dios de la promesa de la nueva tierra (Gen. 15), el que abre al futuro. Pero es también el Dios que en el pasado manifestó su poder liberador, en la Pascua, conmemorada en el “Credo” del pueblo de Israel (Deut. 26, 5–10). Y esta dimensión de futuro y pasado queda integrada en la presencia del Dios de la Alianza, Yavé, el que selló con el pueblo un pacto de fidelidad. Yavé, “Dios de los padres” es quien así revela su libertad en la elección, su fidelidad, su justicia y misericordia en la Alianza, y a través de esto, otras profundidades de su actuar y de su ser, como en Ex. 3, 13–15<sup>34</sup>.

Esta experiencia, mediaticizada por la “teología de las tradiciones históricas”, conoce una profunda crisis, que mira sobre todo a la existencia del pueblo como tal. De esta crisis la línea sapiencial va a acentuar la relación de Dios con el individuo: no basta la fidelidad con el pueblo en general, la justicia de Dios tiene que ponerse de manifiesto con el individuo. Todo el libro de Job nos enseña a cuestionar una imagen de Dios desfigurada por un orden injusto... y a tener esperanza en una solución<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Ver R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël* I, París, 1971, pp. 321–337.

<sup>35</sup> Ver J. Leveque, *Job et son Dieu*, 2 vol., París, 1970.

Esta esperanza se perfila en la “teología de las tradiciones proféticas”, vuelta hacia el futuro. También aquí se halla en crisis la relación de Dios con el pueblo de Israel. Pero ahora se entrevén nuevos vínculos, una nueva alianza, una nueva relación con Dios, quien comienza a ser invocado con el *nombre de Padre*, particularmente en la plegaria: “¿Dónde están tu celo y tu poder, la emoción de tus entrañas? No refrenes tu misericordia, ¡porque tú eres nuestro Padre! Porque Abrahám ya no nos reconoce y Jacob ya no se acuerda de nosotros. Tú, oh Yavé, eres nuestro Padre, nuestro Redentor, ¡ese es tu nombre desde la eternidad!” (Is. 63, 15–16)<sup>36</sup>.

De aquí a la plegaria de Jesús sólo media el paso a la experiencia íntima y familiar de Dios expresada en el “Abba! = ¡Papá!”<sup>37</sup>. Paso que damos los cristianos gracias al *Espíritu del Hijo* que Dios envía a nuestros corazones (Gal. 4, 3–6; Rom. 8, 15). En esa plegaria queda asumida la revelación del Antiguo Testamento y descubrimos al Padre de Nuestro Señor Jesucristo.

#### *b) Del “kerygma” al “discurso de sabiduría”: la revelación del Hijo*

El “kerygma” del Señor a quien Dios resucitó y exaltó a su diestra, es y debe serlo a la vez del Cristo crucificado por nuestros pecados. Si Pablo pudo olvidarse de ello en el Areópago (Hechos 17, 31), en adelante no dejará de predicar al Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necesidad para los gentiles, pero para los llamados —sean judíos o griegos— el Cristo, Poder de Dios y Sabiduría de Dios” (I Cor. 1, 23–24). Curiosamente, lo que pone fin a todo discurso de sabiduría mundana, por la revelación del Espíritu (ib. 2, 10) se convierte en principio de un nuevo discurso de sabiduría. ¿Cuál? “El Cristo, Poder de Dios y Sabiduría de Dios”.

Con ello la revelación de Dios se desplaza del Padre al Hijo, en quien “habita corporalmente toda la Plenitud de la divinidad” (Col. 2, 9), y queda puesto al servicio de la inteligencia del misterio de Cristo lo mejor de la reflexión sapiencial del Antiguo Testamento: la línea de los “atributos” divinos (la Palabra, el Espíritu y la Sabiduría) enviados para la obra de la creación y de la salvación<sup>38</sup>. Anterior a todo, anticipo y primicia de todo lo que *proviene* de Dios, todo fue hecho por Aquél mismo que es anticipo y primicia de todo lo que *resucita* de entre los muertos (Col. 1, 15–20). Y por

<sup>36</sup> Ver P. Ricoeur, *La paternité: du fantasme au symbole*, en *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio*, Roma, 1969, pp. 221–246.

<sup>37</sup> Ver J. Jeremias, *El mensaje central del Nuevo Testamento* (trad. F.M. Goñi), Salamanca, 1966, pp. 17–37.

<sup>38</sup> Ver A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, París, 1966 y P. Benoit, *Préexistence et Incarnation*, *Revue Bibl.* 77, 1970, pp. 10s.

eso “para nosotros no hay sino un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y hacia quien nos dirigimos, y un solo Señor Jesucristo, por medio de quien todo procede y por medio de quien nos dirigimos (hacia el Padre)” (I Cor. 8, 6). Al misterio del Padre se coordina el misterio de Cristo y en esto se nos revela lo que es Dios. Misterio revelado a Pablo, el más pequeño de los santos (Ef. 3, 8; cf. Mt. 11, 25), que el mismo Jesús supo y dijo a su manera<sup>39</sup>, que Juan, el confidente de Jesús, atestigua haber “visto” (I Jn. 1, 1 y Jn. 1, 1-14) y por ello tal vez agrega la palabra que faltaba: “Y el Verbo era Dios”.

### *c) Hacia el Símbolo trinitario y hacia la Teología cristiana*

No era necesario aguardar a la revelación explícita del misterio del Espíritu Santo para que el impacto de la revelación del Padre y del Hijo trastornara todo discurso de sabiduría mundana, para que brotaran las herejías (judías y griegas) y se plasmara a la vez una sabiduría, no griega ni judía, sino *cristiana*. Es menester decirlo de entrada, para no caer en equívocos ni en caricaturas de la historia del dogma. Que, por ejemplo, un Atenágoras, muy generosamente haya intentado establecer analogías entre el monoteísmo cristiano y un pretendido “monoteísmo” de la filosofía griega, puede disculparse porque en ello se jugaba la vida. Pero ni siquiera este peligro le impidió marcar con toda nitidez la diferencia entre el Dios personal de los cristianos (*tón Theón*) y lo “divino” impersonal de la filosofía griega (*tó theión*) (Legatio pro christianis 7, MG 6,904). Claro que tampoco esto sólo es lo decisivo, porque un politeísta puede hablar de “el Dios”, mientras que un verdadero monoteísta no puede hablar de “los dioses”. Y en esto los Padres Apologistas han sido inflexibles. Si pudieron admitir un punto de contacto con lo “divino” de la filosofía, jamás toleraron el politeísmo de la religión griega; mientras que los filósofos griegos, por más que lograron algún éxito sobre el antropomorfismo de la religión griega, jamás eliminaron su politeísmo, ni se preocuparon por ello<sup>40</sup>.

Hay otro hecho en la historia del dogma trinitario que habla en favor de una sabiduría y una teología específicamente cristiana: en la medida en que se ensayó hacer entrar el dogma trinitario en los moldes del platonismo, no se hizo otra cosa que preparar el subordinacionismo arriano y una sutil vuelta al politeísmo. La tentación era grande: ¿acaso lo “divino” no venía participado del *Bien* a las *Formas* del Mundo Inteligible y, de éstas, al *Espíritu* motor del

<sup>39</sup> P. Benoit, art. cit., pp. 11-12.

<sup>40</sup> Ver E. Gilson, *L'esprit de la philosophie medievale*<sup>2</sup>, París, 1948, pp. 40s.

Mundo Sensible? Aparentemente bastaba llamar Padre al Bien, Hijo a la Imagen del Bien y, en cuanto al Espíritu, ni siquiera hacía falta cambiarle el nombre<sup>41</sup>. Pero así ¿no volvemos a recaer sutilmente en el politeísmo? Porque ¿qué unidad divina permite salvar ese confuso concepto de "participación"? Es lo que tuvieron que intuir los Padres de Nicea al consagrar y forjar un sentido peculiar a la fórmula del "consustancial" (D.S. 125), con lo que quedaba descartado tanto el subordinacionismo arriano como los compromisos platonizantes. De ahí a la fórmula "un solo ser y tres personas" primero, y al tratado de la esencia y personas divinas después, el proceso será todavía un tanto largo y complicado, pero irreversible.

### 2.2.2. Consecuencias

#### a) ¿Teología y filosofía?

La moraleja del punto precedente no lleva precisamente al abandono de la filosofía griega o de la filosofía en general, sino a la necesidad de *enfrentarla*, de luchar con ella, de revolucionarla, de transformar el agua de la filosofía en vino que sepa a cristianismo, en sabiduría y teología cristiana<sup>42</sup>. Es un hecho que, para dar cuenta de su fe en Dios, el cristianismo tuvo que ir penosamente elaborando *su* propia sabiduría, no esquivando ni tampoco sometiéndose a la filosofía de turno, sino luchando con ella, sin renunciar a su propia tradición ni a sus exigencias internas sino más bien en virtud de éstas<sup>43</sup>. Limitarse en cambio a ver en este proceso meras alianzas tácticas con la filosofía, es ver las cosas desde fuera, como lo hizo la vieja historia de los dogmas del liberalismo (A. Harnack, F. Loofs) y aquella dogmática protestante que se limitó a ser su simple "inversión" (K. Barth, W. Elert).

<sup>41</sup> Los contactos aquí han sido con el neoplatonismo de Plotino, más que con el medioplatonismo; Ver R. Arnou, *Platonisme des Pères*, en *Dictionnaire de Theologie Catholique*, XII/2, 1935, col. 2230s.

<sup>42</sup> Lo que dice un notable teólogo protestante, refiriéndose al primer encuentro del cristianismo con la filosofía griega: "Una "helenización"... acaeció no donde la teología aceptó luchar (con el pensamiento griego) sino donde ella rehusó esta lucha, perdiendo su fuerza asimiladora y transformante"; W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*<sup>2</sup>, Göttingen, 1971, p. 312. ¿Aplicaremos la moraleja a la filosofía moderna y contemporánea?

<sup>43</sup> "En la reivindicación del Dios de Israel de ser el único Dios a quien pertenecen todos los hombres, queda *teológicamente* fundado el hecho que la teología cristiana haya tenido que afrontar el interrogante filosófico acerca de la verdadera naturaleza de Dios, y que hasta hoy haya tenido que hablar de ello y responder a ello": Pannenberg, o.c., p. 309

*b) ¿Qué teología y qué filosofía?*

Frente al politeísmo pagano, la Fe y la Teología cristiana opusieron su concepción de Dios, simplicísimo y único ser subsistente en tres personas realmente distintas, el Padre, -el Hijo y el Espíritu Santo. Si hubo que ser fieles a la exigencia de "no confundir a las personas ni separar la sustancia" (*Quicumque*, D.S. 75), la reflexión sobre la esencia y las personas divinas era cosa de tiempo, de larga maduración y, no lo olvidemos, de revolucionaria transformación del pensamiento *tanto judío como griego*. La radical distinción entre la procedencia del Hijo y las procedencias de las creaturas ("engendrado, no creado" D.S. 125) acabó de dar forma original y cristiana, no solamente a la teología de las procesiones eternas<sup>44</sup>, sino a la misma noción de "creatio ex nihilo"<sup>45</sup>. Y en cuanto a la noción boeciana de eternidad ("tota simul"), tan indispensable para superar falsas cuestiones de los Padres antenicensos<sup>46</sup> ¿qué tiene de específicamente griego o específicamente judío? Y así podríamos ir alargando la lista de nociones (de persona, de causa del ser, etc.)<sup>47</sup>.

Por tanto, a la pregunta "¿qué teología y qué filosofía?" la respuesta es: la teología *cristiana*<sup>48</sup>.

*c) ¿Cuál teología cristiana?*

Sabemos que nuestro siglo (siglo de la Eclesiología) ha esquivado el tema de Dios y no lo ha comenzado a abordar sino sólo muy recientemente y, sobre todo en la teología católica, no muy explícitamente<sup>49</sup>. En el campo *católico*, hablar de "teologías" que aborden

<sup>44</sup> El problema se lo planteaba ya Tertuliano. Ver J. Moingt, *Theologie trinitaire de Tertullien*, t. 3, París, 1966, pp. 1015s.

<sup>45</sup> En ello no poco tuvo que ver el enfrentamiento con la herejía arriana, como se desprende del diálogo entre Mario Victorino y el arriano Cándido. Ver Mario Victorino, *Liber de Generatione Verbi divini*, ML 8, 1019s.

<sup>46</sup> Por ejemplo, ¿en qué momento de la "eternidad" fue engendrado el Verbo? Para el caso de Tertuliano, ver J. Moingt, o.c., p. 1040.

<sup>47</sup> ¿Es una casualidad que, hacia esta época, se advierta una superación del "ser" de los filósofos griegos (Platón, Plotino), no ya entre los cristianos (Pseudo-Dionisio) sino quizá entre los mismos paganos? Ver P. Hadot, *L'être et l'étant dans le neoplatonisme*, en *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 1973, II, pp. 101s.

<sup>48</sup> En cuanto a si a la vez cabe hablar de "filosofía cristiana", ya hemos dicho nuestra opinión, sin por ello hacer hincapié en la cuestión de nombres.

<sup>49</sup> No voy a referirme al fenómeno, predominantemente protestante y anglosajón, de las teologías de "la muerte de Dios", porque su radicalidad —en la mayoría de los casos— es sólo aparente y porque su "secularismo" fácilmente se ha tomado en una ideologización del positivismo y pragmatismo de las ciencias, naturales o "humanas". Por lo demás, sus distancias con el Dios cristiano, con el Dios trinitario, son bastante obvias como para que, en nuestra perspectiva, les prestemos demasiada atención.

el tema de Dios con cierta radicalidad y que a la vez sean “nuevas”, no es tarea fácil de determinar. El intentarlo puede ser cuestionable desde el plano estrictamente técnico, porque faltan datos y estudios objetivos sobre el tema y, en algunos casos hay que manejarse con indicios y —lamentablemente— hasta con meras hipótesis. No obstante, no puedo sustraerme al desafío.

Sin entrar a discutir explícitamente algunos ensayos recientes, quiero referirme a la problemática subyacente a algunos de ellos: el diálogo con el sistema hegeliano<sup>50</sup>. Es comprensible que hoy día el sistema hegeliano signifique para nosotros una tentación análoga a la que experimentaron los alejandrinos con el sistema platonizante: en ambos casos parece que el Dios trinitario “encaja” bastante bien en el sistema y, en el caso presente, no sólo la Trinidad, sino también la Encarnación. Pero también es cierto que, si queremos evitar una mera adaptación, hay que enfrentar y revolucionar a ese sistema. Ahora bien, podemos preguntarnos si esto se ha llevado realmente a cabo en esos ensayos; más aún si estamos maduros para hacerlo.

Las serias reservas que tengo que hacer al respecto llevan sobre el peligro de *modalismo* latente en esos ensayos, y, en general, en el pensamiento occidental. En Occidente, fracasado el ensayo platonizante, quedó liquidado el subordinacionismo arriano y, por supuesto, el politeísmo pagano. En cambio el modalismo siguió teniendo sus avatares, tanto en la Edad Media (Abelardo) como en la Edad Moderna (Hegel); pero no sólo en pensadores heterodoxos sino también se insinuó en pensadores ortodoxos como San Agustín, quien pensó al Padre, al Hijo y al Espíritu como meras relaciones y no como relaciones *subsistentes*<sup>51</sup>. Sabemos que la historia de los orígenes del modalismo sigue siendo oscura: fácilmente se lo reduce a la forma lógica que combatieron Hipólito y Tertuliano<sup>52</sup> y poco se piensa en la forma metafísica que combatió el oscuro au-

<sup>50</sup> En esta línea sobresale el libro de H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg, 1970.

<sup>51</sup> Ver A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas*, París, 1956, pp. 23–24. En la Edad Media el modelo más acabado de este “esencialismo” trinitario agustiniano es S. Anselmo. Santo Tomás evitó ese peligro de entrada (I Sent. d.23 a.3 c. in fine) enseñando un neto “personalismo” trinitario, para fundar el cual se dio cuenta de la importancia decisiva que tenía la elaboración de la “distinción de razón” (I Sent. d.2 q.1 a.3 c., “ex hoc pendet fere totus intellectus eorum quæ in libro dicuntur”), Malet, *ib.*, pp. 98–105.

<sup>52</sup> Ver J. Moingt, *o.c.*, I, pp. 87–134.

tor de los "Philosophoumena"<sup>53</sup> y el mismo Justino<sup>54</sup>. Ahora bien, lo que aquí se pone en juego es la *realidad de las personas divinas* disueltas en el devenir histórico de un libre querer divino, así como en el sistema negeiano ellas quedan disueltas en el devenir histórico de la Conciencia. Y este es el problema que no queda resuelto en las nuevas teologías: la realidad de las personas divinas, disueltas en una "historicidad" en la que no se acaba de poner en claro lo que se entiende por realidad, o más "metafísicamente", qué es realidad<sup>55</sup>. Vivimos una época en la que todo el mundo habla de "ideología", de "alienación", de "mito" y en la que nadie quiere discutir qué es realidad. Pero no puede hablarse de lo primero sin referirse a lo segundo.

Tales son las reservas que me inspiran las nuevas teologías: la ambigüedad con que se presenta la realidad de las personas divinas. Y mientras no se supere esa ambigüedad, tengo que responder a la pregunta "¿Cuál teología cristiana?": la de la Tradición en sus mejores exponentes, la de Santo Tomás, la de los Santos Doctores y Padres de la Iglesia.

## II. -- PARTE PRACTICA: HACIA UN TRATADO DE DIOS "INTEGRADO"

En esta parte seremos más esquemáticos que en la anterior. La dividimos en un momento deliberativo ("posibilidad y conveniencia de un tratado que integre la filosofía y la teología sobre Dios") y un momento resolutivo (método y líneas generales).

<sup>53</sup> Lib. X, 27 (M.G., 16.3439; G.C.S. 26, 283) y Lib. IX, 10, (M.G. 16.3373; G.C.S. 26,244-245). Aquí la herejía de Noeto es interpretada como derivada de la filosofía heracliteana del devenir.

<sup>54</sup> Diálogo con Trifón, c. 128 (ver traducción de D. Ruiz Bueno, en *Padres apolo-gistas griegos*, B.A.C., 116, Madrid 1956, pp. 526-527).

<sup>55</sup> Esta ambigüedad la percibo en L.B. Puntel, *Dios en la teología hoy*, en *Perspectivas de diálogo*, 1969, p. 210 ("¿Cómo se ha de decidir el problema de si Dios es una "realidad" o una pura "idea"?...). Véase también la instancia crítica de C. Fabro al libro de este mismo autor, en *Revue Thomiste*, 1972 pp. 73-80: "... une fois que l'être se dissout dans le fait ou "devenir" (Geschehen) de la subjectivité, il ne reste plus que l'actualisation perpétuellement libre de la conscience même, en laquelle se dissolvent tour à tour tous les dualismes factices et abstraits de l'imédiateté" (p. 79).

### 3.1. POSIBILIDAD Y CONVENIENCIA DE UN TRATADO DE DIOS "INTEGRADO"

#### 3.1.1. Posibilidad

Bajo ciertas condiciones (3.1.2.), creo que es posible integrar filosofía y teología en un tratado de Dios:

a) teóricamente, por lo dicho en la parte anterior (especialmente en 1.2.2. y en 2.2.2.).

b) prácticamente ("a facto ad posse"), porque hay algunos ensayos y tengo alguna experiencia de ello.

#### 3.1.2. Conveniencia

A diferencia del punto anterior, me parece que es difícil responder a este punto si no se está de acuerdo sobre la importancia de la discusión de problemas teóricos, como los que acabamos de rozar, *para alumnos* de Facultades Teológicas o Seminarios Mayores en *Latinoamérica*. Personalmente no veo cómo pueda ello evitarse en una Facultad de Teología que se pretenda tal. Por lo que toca a alumnos de Seminarios, habrá que confrontar, con las necesidades de la realidad, la Nota del Secretariado para los No-Creyentes, sobre la formación en los Seminarios, del 10/7/70, así como la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, sobre la Enseñanza de la Filosofía en los Seminarios, del 20/1/72. Si no se estuviere de acuerdo con ello, estaría de más, no solamente un tratado de Dios "integrado" sino la enseñanza de la Filosofía en los Seminarios. En caso contrario, la conveniencia de un tratado de Dios "integrado" dependerá solamente de las condiciones que hagan posible esa integración.

Entre esas condiciones hay que enumerar:

a) la importancia que se asigne en el plan general de estudios a la formación filosófica (especialmente la metafísica, la gnoseología y la antropología), importancia que debe traducirse efectivamente en el tiempo consagrado a esa formación;

b) la oportuna ubicación del tratado de Dios dentro de un ciclo en el que los alumnos vengán preparados para afrontar esos problemas;

c) el espacio de tiempo que se brinde al desarrollo del tratado mismo;

d) la colaboración de las personas interesadas (autoridades, profesores y alumnos).

Si no se dan esas condiciones, el ensayo resultará un fracaso más.

### 3.2. METODO Y LINEAS GENERALES DE UN TRATADO DE DIOS "INTEGRADO"

#### 3.2.1. Método

El método de un tratado de Dios "integrado" no puede ser, en último término, sino el método de la Teología especulativa. Y aquí hay que evitar el adjudicarle un patrón unívoco al de las ciencias positivas. Bajo este aspecto hay que decir que la Teología especulativa no tiene método sino que *piensa*; en forma análoga a como piensa la filosofía, pero *en servicio de la Fe*. Bajo este aspecto su *pobreza* es extrema: ella vive de préstamo y tiene que estar continuamente agradeciendo las lecciones de las Ciencias y de la Filosofía. Y a su vez ella pone todo esto al servicio de la Fe, de la Revelación. Renuncia a todo y tiene que habérselas con todo.

A veces se permite la libertad de poner un poco de orden (*ordo disciplinae*) en este acervo de datos. Pretende tomar ese orden de las mismas confesiones de fe, como I Cor. 8, 6: "un solo Dios, el Padre de quien todo procede y hacia quien nos dirigimos, y un solo Señor Jesucristo, por medio de quien todo procede y nos dirigimos —al Padre—", y se le reprocha que ése es un esquema neoplatónico ("exitus—reditus") o se le achaca el que así se relega la cristología a un apéndice. Intenta ordenar el tratado de Dios según la confesión "una sola esencia y tres personas" y se le achaca el anexar el Dios cristiano a una teodicea. Verdaderamente la Teología especulativa no tiene nada ni le dejan tener nada propio. En esa extrema pobreza tendrá que pensar.

#### 3.2.2. Líneas generales

No se puede elaborar un *tratado* sin adoptar inevitablemente una determinada perspectiva y unas limitaciones, ya que la Teología "in statu viae" no es el "Saber Absoluto". Dado que las opciones son múltiples y no es posible reducirlas a síntesis, no me queda otra vía que presentar la que practico personalmente en el tratado de Dios. Ella no tiene ninguna pretensión de originalidad sino que trata de ubicarse en la tradición clásica de la confesión "una sola esencia y tres personas". No porque todo quede dicho con ese enfoque

<sup>58</sup> Para una discusión de otros puntos de vista, ver A. Patfoort, recensión de K. Rahner *Schriften zur Theologie*, I, en *Bulletin Thomiste*, 11 (1960-1962), pp. 445-449; y, del mismo autor, *Un projet de "traité moderne" de la Trinité*, en *Angelicum*, 48, 1971, especialmente pp. 111-113.

sino porque es el más apropiado para la elaboración de un tratado particular de Dios y para integrar la filosofía en el tratado de Dios.

Hay al menos dos hechos que abogan por esta consideración metódica en dos tiempos: el Dios de Abraham no se ha revelado como Padre de Nuestro Señor Jesucristo o como Trinidad sino en una segunda etapa; la mente humana no puede pensar y situar al Padre de Nuestro Señor Jesucristo sino pensando previamente en Dios<sup>56</sup>. Ello no lleva necesariamente a dos tratados de Dios, sino a dos secciones o momentos metódicos de un mismo tratado de Dios. Sé que esta opción lleva aparejada una serie de dificultades. No las creo insolubles. El discutir las me llevaría a un trabajo de mayores proporciones que el presente. Y a éste hay que ponerle un término, recordando su intención fundamental: introducir a los supuestos de un tratado de Dios, llamando la atención sobre la naturaleza y situación de la Teología especulativa.

RICARDO FERRARA

# EVANGELIZACION, CULTURA, UNIVERSIDAD\*

## I. IGLESIA Y MUNDO: COINCIDENCIA DE PERSPECTIVAS

La presencia de la Iglesia en la Universidad es un problema de evangelización. ¿Cuál es la conciencia que tiene hoy la Iglesia de su misión evangelizadora? El último Sínodo se volcó sobre el tema y dio pautas para entrar en él.

En primer término, el documento preparatorio inicial posee un texto, a mi entender capital, que parece haber sido esencialmente corroborado por los resultados finales. En su IIIa. parte se lee la siguiente orientación: "*d) Para anunciar eficazmente la fe es necesario que la Iglesia esté activamente presente en aquellos centros donde se elaboran los conceptos sobre el mundo, el hombre y su historia (en el campo de las ciencias naturales, humanas, filosóficas y también las artes), para que los cristianos cooperen al progreso cultural, de manera que las mentalidades determinantes para la vida humana se abran a los problemas religiosos y a los valores trascendentes*".

La *evangelización* exige, pues, la presencia de algún modo institucionalizada (en centros) de la Iglesia (=de los cristianos) en la *elaboración de una visión del hombre* (conceptos...) aportando una actitud de *apertura a la trascendencia* y cooperando así al *progreso cultural*.

La *evangelización* se encuentra de tal suerte con la cultura, y la modalidad del encuentro pasa por las instituciones, por la elaboración de una antropología y por una afirmación de la propia identidad religiosa en el horizonte de la trascendencia.

\* Ponencia en el Encuentro "Evangelización en el Medio Universitario". Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Departamento Laicos, Departamento Catequesis, Sección No-Creyentes. Bogotá, julio 11 al 17, 1975.

Algunas observaciones para corroborar esta conclusión inicial. Que la Iglesia esté profundamente interesada en la cultura en relación con su misión lo mostró claramente el *Vaticano II*<sup>1</sup>; que el modo concreto de lograrlo sea la elaboración progresiva de una antropología, ie de pensar hoy al hombre en toda su complejidad, parece ser también la conclusión que imponen los mismos resultados del *Sínodo*.

En efecto, para decirlo brevemente, si la asamblea romana presenta la evangelización como tarea simultánea de pensamiento y de acción, ie teórico-práctica<sup>2</sup>, su propia realización, el modo concreto de cumplir con esa exigencia consistió en la asimilación de la categoría de "liberación" a la tradición teológica eclesial. Cumplió, desde una perspectiva soteriológica —ie desde el ángulo más apremiante para el hombre moderno: su salud integral, su destino y futuro— una tarea de pensamiento al servicio de la fe (el "intellectus fidei" tradicional). Basta recordar también, para corroborar esta afirmación, que el Sínodo, en semejante contexto, publicó casi diríamos connaturalmente el "Mensaje sinodal sobre los derechos humanos", el cual implica una visión teológica de la persona humana como imagen de Dios.

Por lo tanto, si la misma Iglesia, por así decir, en su propio recinto (el Sínodo), trata de contribuir a la elaboración de una antropología como parte de su misión, con mayor razón debe hacerlo en otros centros donde el diálogo (evangelizador-interpelador) Iglesia-Mundo encuentra en este período su lugar connatural. Entre ellos, se puede desde ya adelantarlo, ocupan lugar preponderante las universidades.

Pero hay algo de más importancia. Es la coincidencia, al menos parcial, entre esa preocupación actual de la Iglesia y el eje reflexivo en torno al cual se mueve buena y quizá la mejor parte del pensamiento moderno, en especial el cristiano. Se habla hoy mucho de cultura en un sentido amplio, muchas veces impreciso; se habla también, lo que es más sugestivo, de una *política de la cultura*.

Me referiré aquí a un autor de relieve que parece estar por encima de posibles banderías ideológicas: *Pierre Emmanuel*<sup>3</sup>. Laico, poeta, cristiano, comprometido a fondo en la renovación radical de las estructuras culturales de su país (Francia), más aún en la crea-

<sup>1</sup> GS 53 y 62; Gr. Ed. 10 y 11.

<sup>2</sup> Citamos el Sínodo y otros documentos afines de acuerdo a los textos publicados por "Criterio" (No. 1704), 28-XI-1974: Declaración final, n. 12, p. 661 col. b; cf. Homilía del Papa en la Misa de la XV Asamblea del CELAM celebrada después del Sínodo: ib. 665a.

<sup>3</sup> P. EMMANUEL, *Pour une politique de la culture*, Seuil, Paris, 1971.

ción de una auténtica política de la cultura, se presenta, luego de una lectura leal y desapasionada de sus obras, como alguien que está más allá (y más acá al mismo tiempo) de las consabidas alternativas entre revolucionarios y reformistas.

Sea de esto lo que fuere, su testimonio es neto y, a mi entender, insigne. ¿En qué consiste hoy la cultura? se pregunta. En pensar al hombre. ¿Y la política de la cultura? En un proyecto organizador de la sociedad que, respetando las características propias de la cultura (creatividad, globalidad, comunitariedad, pluralidad), tienda a elaborar, proponer y realizar la "mejor proyección posible de la sociedad hacia el futuro" ("en avant d'elle-même")<sup>4</sup>.

Es importante comprender lo que está en juego: es imposible cambiar la sociedad sin cambiar la vida humana, y esto demanda una reconsideración radical de nuestra concepción del hombre. Sin entrar, aquí y ahora, en los detalles de la posición de P. Emmanuel, importa destacar la coincidencia antes señalada con la misión eclesial: en ambos casos se trata de una tarea de pensamiento (repensar al hombre), que interesa las instituciones (por eso se habla de política como proyecto organizativo) y que presenta entre sus caracteres "revolucionarios" la apertura a la trascendencia, ie superación de la razón puramente inmanente, objetivista de las ciencias, apertura a la metafísica, a lo supracional (o más allá), a la utopía. Si el absolutismo de la razón objetivizante llevó a la muerte de la idea del hombre (y del hombre mismo), para que el hombre viva, ie para que su vida cambie, es necesario repensar nuestra "idea" del hombre, del hombre total, integral...<sup>5</sup>.

## II. LA INSTITUCION UNIVERSITARIA

¡Notable coincidencia! ¿No estaremos ante un signo de los tiempos? En todo caso, vale la pena, más aún es indispensable tenerlo en cuenta y disponerse a su discernimiento. Es con ese fin y dentro de dicha óptica que propondremos las reflexiones siguientes. Ellas se centrarán en el problema de la universidad en cuanto a recinto privilegiado donde repercute el problema de la cultura, ie según lo visto, el problema del hombre de hoy.

1. Como punto de partida conviene referirse a un fenómeno histórico que, por las características que reviste, es fácilmente suscep-

<sup>4</sup> Ib., pp. 63-66, esp. 66.

<sup>5</sup> Cf. ib., pp. 126, 131-144.

tible de devenir ejemplar. Se trata del nacimiento de la universidad en el occidente cristiano, ie de la *universidad medieval*.

Es sabido que el siglo XIII ve surgir, como secuela de las instituciones escolares palatinas que datan de Carlomagno y de las escuelas que polularon en el siglo XII, la "universitas": ese "coetus" o corporación, casi diríamos ese gremio o cooperativa de profesores y alumnos consagrados al saber en su doble vertiente de investigación y transmisión. Se organiza así por primera vez en nuestro occidente la profesión del intelectual, surge la figura del profesor<sup>6</sup>. Aspecto *institucional* del fenómeno universitario en el que brillan los caracteres de un primer despertar del "espíritu laico" típico de la edad moderna<sup>7</sup>: búsqueda de la autonomía política, consistencia propia del trabajo intelectual, libertad de pensamiento. Dos fechas bastarán para ubicarse: la famosa huelga bienal de 1229-1231 que ilustra los dos primeros aspectos; las famosas condenaciones de 1270 y 1277 ponen en evidencia el último.

La libertad de pensamiento permite pasar de la dimensión institucional a la *cultural* de la universidad. Aristóteles vehiculizado por los árabes produjo la crisis. Dos grandes cosmovisiones se afrontaron: a la visión cristiana se osaba contraponer —y lo que es peor por los mismos cristianos, los "artistas", filósofos de la época— una visión puramente racional, autónoma, totalizante, más aún contraria y finalmente agresiva al cristianismo. Acceso de fiebre que prelude, en el seno de una Cristiandad monolítica, las tremendas conmociones de la Modernidad y de uno de sus frutos más típicos: la secularización.

En ese contexto conviene destacar el tercer aspecto propio de la universidad medieval, el *evangélico*, ie la acción eclesial que impregnó de manera específicamente evangelizadora el ámbito universitario del siglo XIII. Fue sin duda la presencia de los grandes mendicantes, los más grandes pensadores de ese período en la universidad de París, que rindió por entonces el testimonio más extraordinario de impregnación evangélica. Fue el despertar de un nuevo "intellectus fidei", renovado en contacto con el contexto cultural de la época que produjo los frutos más fecundos de vitalidad cristiana. Y por eso, es sobre todo Tomás de Aquino, repensando el aristotelismo

<sup>6</sup> J. LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Age*, Seuil, Paris, 1957.

<sup>7</sup> G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen âge*, 5 tomos, Louvain-Paris, 1956 y ss.

con toda fidelidad y libertad cristianas, que ha sido recogido por la historia simultáneamente como "el" pensador de su época y como "el" doctor de la Iglesia<sup>8</sup>.

Las tres coordenadas de la universidad: cultural, institucional y evangélica, que surgen en el mismo brotar de la universidad, muestran desde su propio ángulo los mismos caracteres que antes anotáramos al hablar de la coincidencia entre la conciencia evangelizadora y en la problemática cultural actuales.

Hay, con todo, un aspecto fundamental que no debe ser obviado: nos referimos al contexto socio-político donde se inserta la universidad medieval. Ella es, junto con el Sacerdocio y el Imperio, un órgano de Cristiandad<sup>9</sup>. Se presenta, pues, como pieza maestra en la articulación de un tipo de sociedad bien determinada, feudal, jerarquizada y, sobre todo, sacral<sup>10</sup>. Esta observación plantea un interrogante de peso: ¿en qué medida las reacciones suscitadas por los problemas propios de la triple coordinada universitaria estuvieron condicionados, positiva o negativamente, por la estructura social de la Cristiandad? En otras palabras, ¿cuál es la razón última de la laicidad a medias de la institución universitaria? ¿por qué la asimilación difícil y en última instancia el aborto de la "revolución cultural" aristotélica? ¿por qué, en fin, la impregnación evangélica de los mendicantes se vio limitada, en el seno de la universidad, a su tarea exclusivamente intelectual (y no por ejemplo en el terreno corporativo)? ¿Y habrá que concluir que el peso sociológico del contexto de Cristiandad neutralizó la plena eclosión de las fuerzas humanas y la conveniente respuesta de los cristianos contemporáneos? Problema difícil y terriblemente complejo que de ningún modo podemos pretender solventar aquí, pero que de todos modos, dada la ambigüedad y la innegable limitación de los resultados de la evangelización universitaria en la Edad Media, se debe tener en cuenta al

<sup>8</sup> Este aspecto del Doctor Angélico acaba de ser admirablemente puesto de relieve por M. CORBIN en su monumental estudio sobre "*Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*", Beauchesne, Paris, 1974.

<sup>9</sup> Cf. el texto de Jordan de Osnaburgo: "His si quidem tribus, scilicet sacerdotio imperio et studio, tanquam tribus virtutibus, videlicet vitali naturali et animali, sancta ecclesia catholica spiritualiter uluificatur augmentatur et regitur. His etiam tribus, tanquam fundamento pariete et tecto, eadem ecclesia quasi materialiter perficitur" (*De prerogativa Romani Imperii*, citado por H. RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, vol. 1, Oxford UP, 1951, p. 2).

<sup>10</sup> En el diccionario que trae al final de su excelente libro "*La civilisation de l'Occident médiéval*" (Les Grandes Civilisations, Arthaud, Paris 1964), J. LE GOFF habla así de la Cristiandad: "*Definit, par la religion, le monde occidental médiéval aurait du, selon les efforts de certains empereurs et surtout de certains papes, être le cadre unique et unifiant de l'Occident. Est resté un idéal, n'a jamais existé...*" (p. 586), (los subrayados son nuestros).

encarar la aplicación que nos toca emprender y realizar en nuestra época. A eso debemos abocarnos ahora.

Queda, pues, como *resultados positivos* de esta consideración paradigmática sobre la universidad medieval:

a) La presencia de la triple coordenada cultural, institucional y evangélica en el nacer de la misma;

b) su íntima conexión con la sociedad que la vio nacer;

c) algunos elementos importantes que subrayan la repercusión en el orden institucional de los aspectos cultural y social. La universidad no sólo se abrió a la novedad de una nueva visión del mundo y del hombre, sino que se vio obligada a adoptar una nueva manera de hacer ciencia, un *método* de investigación. Eso engendró nuevas formas de expresión y de enseñanza, nuevos géneros literarios, de los cuales el más típico es sin duda la "*quaestio disputata*" verdadero ejercicio de destreza dialéctica que manifestaba además una cierta admisión del *pluralismo doctrinal* en el seno de la unidad de la fe y de la sociedad sacral. No parece con todo poder hablarse de un auténtico diálogo ni mucho menos de interdisciplinaridad, si bien es cierto que, en los límites relativamente estrechos de la ciencia medieval los mismos pensadores se movían con relativa facilidad de un campo al otro. Es necesario decir, sin embargo, que la ausencia de un verdadero diálogo pluralista se manifestó primero en que el enfrentamiento de las dos visiones del mundo degeneró rápidamente en excesos, por una parte, y condenaciones, por el otro; en que el pluralismo entre teólogos devino con facilidad verdadero antagonismo (neo-agustinismo v. tomismo); y, por otro lado, en que las novedades de método y de géneros literarios degeneraron con el correr del tiempo en formalismos y academismos propios del anquilosamiento institucional de fines de la Edad Media. Una vez más, la referencia al apogeo de la Cristiandad plantea serios problemas en el ámbito de la vivencia universitaria.

Sea de esto lo que fuere, ahora debemos abocarnos a la traducción en nuestra época de esa triple coordenada de la vida universitaria teniendo en cuenta los rasgos propios del *momento histórico actual*.

2. *El problema hoy*. Dos son las dimensiones obligadas de esta reflexión. Debiendo encarar esta tarea evangelizadora actual en América Latina, sobre todo en sus universidades, es obvio que las exigencias geográficas deben acompañar a las históricas, o si se quiere que las dimensiones universal y particular deben darse la mano sin dejar de reconocer lo que las hermana por la coyuntura temporal que les toca vivir y lo que las singulariza por las distancias espaciales que resisten a pesar de las más veloces comunicaciones.

### 2.1. *Perspectiva histórica* (universal):

Como punto de partida conviene fijar, dentro de lo posible, el momento histórico que vivimos. Yo propongo —y podrá evidentemente discutirse— hablar de *crisis de la Modernidad*.

Al tratar de aclarar términos propongo también entender por “Modernidad” la categoría con la cual el mundo moderno, al menos el que surge con el ocaso de la Cristiandad, se piensa y se organiza a sí mismo. Ella traduce una acción coherente y racional, reflejo de esa razón científico-técnico-calculadora que se pretende exclusiva y, cuyos objetivos apuntan a: 1) luchar y someter a la naturaleza; 2) edificar un mundo con sentido, y 3) respetar, más aún promover la libertad de todos y cada uno<sup>11</sup>.

Afirmo, en segundo lugar, que dicha Modernidad está hoy en crisis, lo que constituye el rasgo fundamental de nuestra época, hasta tal punto dramática que se habla comunmente de crisis de civilización. Es decir, parece cerrarse un período de la historia, más o menos largo según las elaboraciones de cada pensador, por ejemplo: (¿Modernidad post Cristiandad? o ¿la totalidad del ciclo Occidental, greco-latino-cristiano. Como aseguró un Heidegger?), encontrándonos nosotros ante un verdadero interrogante en torno al futuro.

¿Qué tarea nos corresponde en semejante situación? Para responder es necesario retomar los tres elementos o coordenadas que hemos encontrado desde el comienzo de nuestra reflexión: la cultural, la institucional y la evangélica.

#### A) *Dimensión cultural: la “revolución cultural”*

En el orden cultural es posible hablar de “revolución cultural”. Dejando de lado las resonancias maoistas de la expresión recordemos simplemente una fecha: 1968. El mayo de París, sí, pero también Checoslovaquia son signos, de inspiración inequívoca aunque ambiguos en su expresión, de la urgente búsqueda de una sociedad y de un hombre nuevos. Ruptura por lo tanto con el tipo de sociedad que se conoce. ¿Cuál? La sociedad industrial que lleva a la de consumación —tanto poseída como deseada— donde se hermanan en un mismo abrazo el capitalismo y el socialismo soviético. 1968: fecha también en que la Iglesia pone quizá un gesto profético insuficientemente comprendido y valorado. ¿La encíclica “*Humanae Vitæ*” no significa igualmente la ruptura de la Iglesia Católica con la sociedad industrial, ie con sus criterios y su mecánica?

<sup>11</sup> P. VALADIER, *Modernité et critique de la Modernité*, en *Etudes*, mars 1972, pp. 361-376.

Estamos, pues, ante un fenómeno de crisis de gran envergadura. Se tratará, primero, de analizarlo más detenidamente, y luego de someterlo al ejercicio del discernimiento.

### a) Análisis

No es sólo ni primariamente el aspecto estructural de la sociedad moderna (sus famosas y tan criticadas estructuras) el que es interpelado, sino algo más profundo que hoy se estila llamar el "*proyecto*" de sociedad. Se trata, pues, de poner en tela de juicio el resultado humano (o inhumano) que ha producido una determinada manera de pensar y de vivir la vida personal y social de la humanidad, en otros términos, los frutos de la Modernidad.

¡Extraña situación! ¿Cómo no coincidir con los objetivos antes enumerados de la Modernidad? Dominar la naturaleza, edificar una historia sensata, promover la libertad de los hombres: ¿qué más puede pedirse? La realidad es sin embargo otra, y sin desconocer que algunos de esos aspectos, en especial el primero, han logrado innegables y apreciables beneficios, la totalidad del paisaje humano creado por la Modernidad dista de ser estimulante. Más aún, los mismos prodigios realizados en el campo del dominio sobre la naturaleza parecen volverse de manera inquietante contra la misma vida del hombre.

¿Por qué? La pregunta surge espontánea. También la respuesta puede brotar hoy rápidamente: el proyecto de sociedad se funda en el proyecto que la ciencia moderna lleva inscrito en su esencia y que se devela progresivamente en sus consecuencias. Tránsito de la "teoría" a la "techne", objetivación radical de la experiencia y búsqueda de la eficacia, uso del saber en vistas al poder. "La ciencia como búsqueda de conocimiento se integra en la perspectiva más fundamental de la acción transformadora y es así como se compone naturalmente con el conjunto de actividades que operan esta transformación" (por ej. reciprocidad de ciencia y política)<sup>12</sup>. Ese dinamismo espiritual de la ciencia, esa "ubris" de corte positivista, devela una *imagen del hombre*: éste es medida de todas las cosas y, en ese sentido es dable decir que la ciencia no es sino "una de las manifestaciones de una determinación fundamental que se puede calificar como *voluntad de poder*, a condición de entender por ello no un estado psicológico (el cual no es más que consecuencia secundaria) sino una actitud espiritual que organiza la vida entera del hombre como insurrección en la vida total, como provocación universal, como afirmación incondicionada de sí y finalmente como deificación de lo humano"<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> J. LADRIERE, *La science, le monde et la foi*, Casterman, 1972, pp. 26 y 27.

<sup>13</sup> *Ib.* pp. 46-47.

Si se habla, pues, de crisis de la Modernidad en este nivel debe comprenderse que dicho proyecto y visión del hombre está en litigio. Y por cierto que de varias maneras:

— dentro de la lógica evolución de las ciencias, el tránsito de las ciencias físicas a las ciencias humanas significa, según confesión de sus mismos cultores, el paso del poder al antipoder en el ámbito de la razón. El método científico fundado sobre la objetivación ha hecho caer en su círculo vertiginoso al mismo hombre. Caído de su pedestal de sujeto, incluso como poder de transformación, éste se ve reducido paulatinamente al rango de objeto manipulado como los demás. Nada extraño es que las ciencias modernas se caractericen por la “sospecha generalizada —cuarta y al parecer última humillación del hombre—, y que sus cultores, discípulos aventajados de Nietzsche, decreten su misma muerte”<sup>14</sup>. Situación claramente *anti-humanista*, resultado del tipo de humanismo científico de la Modernidad.

— desde el mismo ámbito de las ciencias físico—naturales se produce una reacción contra los resultados sociales de esta situación. El tipo de proyecto social que ha surgido de la razón científica convence a los mismos científicos de su carácter cuestionable. Al optimismo de los años 50 y 60 ha sucedido lo que hoy se llama un movimiento “anti-ciencia”, cuya consistencia no puede ser minimizada<sup>15</sup>. La significación “axiológica” de la ciencia es cuestionada, muy precisamente en función del tipo de sociedad que ella supone, garantiza o condiciona; de los valores que promete y del tipo de hombre que construye. Los cultores de la ciencia comienzan a interrogarse por “el hombre integral”, el cual debe ser contemplado, en el horizonte de la ciencia, como condición de existencia; a confrontarse con problemas “transcientíficos”, que lo empujan a abrirse a los procedimientos “pluridisciplinarios”; a atacarse a los problemas de los valores humanos implicados o postulados por las mismas ciencias; a exigir lo que ellos creen una nueva ciencia, la ciencia del “saber vivir” en humanidad (que no es sino nuestra vieja conocida ética que debe, con todo, ser remodelada en su integridad), y a augurar incluso la mejora del “hombre interior”, meta a la que debería apuntar el progreso material procurado por las ciencias<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Cf. J. GRITTI, *Nouvelles sciences de l'homme et procès de la foi*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1974, pp. 693–703; y, *Pouvoir de l'homme sur l'homme: la mise en question par les sciences humaines*, en *L'homme manipulé*, *Annuaire CERDIC STRASBOURG*, 1975, 1a. partie, pp. 69–96.

<sup>15</sup> Ed. BONE, *Le scientifique chrétien et les questions d'aujourd'hui*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1975, pp. 208–228.

<sup>16</sup> *Ib.*, especialmente pp. 209, 224 y 225.

— si el mismo horizonte de las ciencias muestra una oscilación entre la acentuación de una dinámica antihumanista y una reacción socio-política de corte humanista, es necesario agregar, en tercer término, ciertos indicios exteriores al campo científico que, en sus múltiples manifestaciones, dejan irrumpir esa riqueza de lo humano que de ninguna manera puede ser satisfecha por el imperialismo de la racionalidad científica. El resurgimiento de lo no racional —desde lo francamente irracional a lo trans-racional, pasando por lo espiritual— son datos demasiado conocidos como para insistir en ellos. Movimientos hippies, espiritualidades orientales, tendencias carismáticas, recrudescimiento del interés filosófico por el símbolo, la metáfora y la imaginación, moda de la utopía, auge de la poesía y del espectáculo total, redescubrimiento del sentido de la fiesta fuera y dentro del terreno religioso (Taizé), insólito acento en lo estético por la teología (Balthasar), testimonio revolucionario de los artistas en el campo político (Solhenitsyn y Emmanuel), los mismos movimientos políticos puestos bajo el signo de la “liberación” integral... Todo ello y mucho más que pudiera agregarse permite *concluir* con certeza: la dinámica de la racionalidad ha hecho agua y por todas partes la vida en su múltiple riqueza irrumpe a borbotones. Es el hombre integral que exige ser respetado.

### *b) Discernimiento*

Hasta aquí un diagnóstico sumario de la crisis de la Modernidad. Se impone, pues, el ejercicio del *discernimiento* donde se den honestamente la mano la verificación o simple constatación de los hechos y su enjuiciamiento, o si la palabra parece demasiado fuerte, su valoración.

En otros términos, ¿qué conclusiones se imponen de lo que acabamos de ver?

— En el simple terreno de los hechos constatamos *dos tendencias*: una antihumanista, manifestada por la lógica inherente al ejercicio actual de las ciencias; otra humanista de reacción contra la precedente. ¿Se trata simplemente de optar por una u otra? ¿No valdría más bien la pena limitarse a comprobar que en el desarrollo de las ciencias hay elementos positivos innegables, no menos evidentes lagunas y sombras, y que es necesario abrirse a una actitud prospectiva donde se intente ir dando forma a nuevos y provisionales ensayos de coherencia y de síntesis que satisfagan más al hombre integral? En última instancia, *una opción humanista* pero desprovista de toda parcialidad, sin oponerse de frente a ninguna actitud (incluso la antihumanista) y dispuesta a encontrar y aceptar su bien de

cualquier horizonte que éste proceda. Las importantes consecuencias que de aquí se deriven aparecerán cuando se hable de la tarea institucional universitaria.

— ¿Qué es lo que está en juego en esta opción? Evidentemente la salud integral del hombre, condenado hoy a muerte por el pensamiento y la acción de los hombres. Con todo, el contenido de semejante aserción sólo se devela al comprender que se trata de ponerse en búsqueda de la unidad y del absoluto. Entendámonos: emplear dicha terminología no implica evadirse en una trascendencia sea ésta o idealista, ni tampoco proyectarse en una pseudoabstracción de la Humanidad (con H mayúscula). Nada de eso. En ningún momento hemos dejado al hombre real, pero creemos que el mismo discernimiento del mundo actual impone considerarlo según términos de J. Lacroix<sup>17</sup>, como una *esencia histórica* progresivamente desprendida de las contradicciones dialécticas (en la línea de Marx); también con ese *deseo* de la humanidad, en comprensión más que en expansión, que anida en el corazón de cada una de las personas (en la línea de Hegel: la infinidad del deseo es el deseo del infinito); sobre todo, como *reconocimiento* de lo humano en el hombre, ese preliminar al conocimiento de cualquier persona concreta, que funda lo que Kant llamaba el “respeto” y lo que más tarde serán los “derechos del hombre”<sup>18</sup>.

En este punto hay que detenerse. En efecto, ¿qué son, más allá y a través de todas las posibles declaraciones al respecto, los derechos del hombre? ¿No configuran *Un Absoluto*? (subrayando ambos términos). En verdad nos enfrentan a una realidad que, a través de expresiones deficientes y perfectibles, pero no fundamentalmente falsas, se impone absolutamente a nuestro asentimiento. Además, la totalidad de los seres humanos dignos de ese nombre pretende reconocerse en esa realidad, la cual adquiere de tal suerte, al menos en principio un magnetismo unificador de valor universal.

Hablar de unidad y de absoluto significa referirse a esa realidad sin pretender erigir al hombre en una especie de ídolo. Por otra parte, esto ya se desprendía de manera suficientemente clara de la exposición de la crisis de la Modernidad que no es, en resumidas cuentas, sino la destrucción de un ídolo.

— Algo más para precisar. Si la necesaria opción por el hombre integral nos enfrenta al problema de la verdad (no otra cosa es la afirmación de un absoluto) ¿cuál es la actitud humana precisa a la

<sup>17</sup> J. LACROIX, *Le personnalisme comme anti-idéologie*, PUF, Paris, 1972. Este excelente librito me ha profundamente impresionado, influido y ayudado a formular mis ideas. Recomendamos vivamente su lectura meditada.

<sup>18</sup> *Ib.*, pp. 31 (Marx), 80 (Hegel), 94-97 (Kant y los derechos del hombre).

que ella corresponde? en otras palabras, ¿qué acto o actividad debe ejercer el hombre para obedecer a ese requerimiento del nuevo humanismo que se perfila y parece imponerse?

La lectura de algunos autores que han reflexionado sobre el tema puede servirnos de guía. Es dable constatar entre ellos una *oscilación* entre la filosofía, por una parte, y la fe, por la otra. Fe, ante todo que, en una perspectiva *humanista*, *Lacroix* considera como el "cogito radical", como una fe, no religiosa ni filosófica, sino una fe primera y fundamental, racional y existencial, que funda toda actividad humana, que funda la unidad de las facultades del hombre y que, por lo mismo, compromete en un mismo movimiento a la persona, a la verdad y a la humanidad. La fe, en fin, que la humanidad entera tiene en sí misma. Fe que implica una concepción del hombre cuya elaboración es tarea del filósofo<sup>19</sup>.

También en perspectiva humanista, el poeta P. Emmanuel nos invita a abrirnos a una cuestión filosófica y, por lo mismo, a una actitud claramente metafísica: la superación del racionalismo y de su imperio totalitario, el tránsito de la mera razón (científica) al "espíritu", ie al hombre integral<sup>20</sup>. Metafísica que, en su último libro "La revolución paralela", presenta como dándose la mano con el arte y el sentido religioso, manifestaciones hermanas de ese mismo espíritu irreductible a la pura dimensión racionalista<sup>21</sup>.

Situado por el contrario en una perspectiva *anti-humanista* (al menos en el sentido de humanismo integral cristiano) un cultor de filosofía de las ciencias, *J. Ladrière*, propone la mediación, necesaria aunque insuficiente, de la filosofía entre la ciencia y la fe cristiana. De ninguna manera síntesis doctrinal de la realidad sino intencionalidad común a la totalidad del programa científico que apunta al horizonte hacia el que marchan todos los procedimientos de las diversas disciplinas. Ella asumirá la tarea de "mantener viva la cuestión del sentido"<sup>22</sup>.

En la misma perspectiva, un filósofo "puro", *St. Breton*, enlaza la metafísica henológica del neoplatonismo con el antihumanismo

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 64 (cogito radical), pp. 40, 77-80 (fe primera y fundamental), 80-81 (fe y concepción del hombre).

<sup>20</sup> *Cf. l.c.*, pp. 131, 137, 139-140, 151, 170.

<sup>21</sup> P. EMMANUEL, *La révolution parallèle*, Seuil, Paris, 1975, pp. 284 - 292; cf. 125 y 129.

<sup>22</sup> *Cf. l.c.*, p. 69; cf. 66-70, 128-132.

científico actual para reencontrar la teología negativa en su formulación más virulenta: el "Deus ignotus"<sup>23</sup>.

A través de estas referencias sumarias que, con todo, esperamos no hayan traicionado a sus autores, una conclusión se impone: la *oposición* entre el optimismo de la posición humanista y el marcado negativismo de la antihumanista. Parecería a primera vista normal, pero ella nos lleva a la *interrogación* siguiente: ¿en qué medida las posturas (por supuesto infinitamente más matizadas de lo que hemos dejado entrever) que, en resumidas cuentas, admiten y se entroncan en la orientación actual anti-humanista, son susceptibles de suministrar elementos capaces para reaccionar ante ella misma? *Una nueva opción* mayor se impone aquí y no podemos evitarla.

Por mi parte, ella es neta: *prioridad de la afirmación sobre la negación*, acto de fe, amor y esperanza en el hombre concreto que se va haciendo y que hay que salvar. Instrumento de la afirmación, la negatividad tiene un lugar subordinado en la medida que ayuda a captar los límites y así a mejor rescatar lo irrenunciable de la "naturaleza" humana. Esa fe en el hombre, esa razón suspendida a un corazón confiante (en el sentido pascaliano), esa razón que se abre a sí misma, es la razón que se piensa también a sí misma, que piensa al hombre y que, al asumir dicha tarea, usa cuanto instrumento cae en sus manos, desde aquéllos primordiales que son expresión de la inspiración positiva fundamental hasta los recursos técnicos que le permiten acceder a una síntesis coherente o a un sistema abierto (o inquieto como afirma Lacroix)<sup>24</sup>.

El discernimiento ha llevado, pues, a manifestar la necesidad de una opción positiva, digámoslo humanista por el hombre y consiguientemente de una *tarea positiva de la razón*. Dicha tarea, conviene destacar, debe situarse sobre todo en un nivel *preliminar a la reflexión propiamente filosófica*, al menos en cuanto ésta implica un método articulado a una determinada sistematización doctrinal.

Dos reflexiones de Lacroix en torno a Rousseau y a Mounier resultan en este contexto particularmente esclarecedoras. "Los términos de *Rousseau* —dice en el primer texto— no son técnicos; pueden parecer ambiguos y se han prestado de hecho a múltiples contrastes. Pero es quizás esa *aparente ausencia de filosofía la que le ha permitido remontar hasta la fuente de toda filosofía*". Y luego: "El objetivo de *Mounier* nunca fue elaborar una filosofía, sino más bien una *matriz filosófica*". El no creó el personalismo. Como muchos otros lo heredó y lo heredó de la doble tradición romana y

<sup>23</sup> St. BRETON, *Du principe (l'organisation contemporaine du pensable)*, BSR, Aubier-Cerf-Desclée... Paris, 1971. Ver la recensión de Y. LABBE en *Nouvelle Revue Théologique*, 1973, 196-199, bajo el título: *De l'actualité du "Dieu inconnu"*.

<sup>24</sup> Cf. l. c., p. 121.

cristiana... Su proyecto era insertar la tradición antigua en la realidad presente, transformar temas heredados en elementos de cultura y civilización: gravitar sobre la historia gracias a cierto tipo de pensamiento combativo. Su mérito y originalidad han sido querer remontar hasta la misma fe personalista, extraer su naturaleza íntima y tentar la realización de sus exigencias en las condiciones de una época. Su personalismo no es doctrinario ni moralista, sino un esfuerzo para encarnar la inspiración personalista en todos los terrenos: el filosófico sin duda, pero también el religioso, estético, político, económico, social, etc.". Y más adelante: "Es entonces vano y propiamente insensato reprochar a Mounier no haber sido lo que quiso ser: técnicamente un filósofo, un político o un economista. En el sentido más hermoso y fuerte de la palabra su pensamiento y su acción han sido pedagógicos"<sup>25</sup>.

Lo que en estos textos parece ante todo notable es la insistencia en ese tipo de *pensar pre-filosófico*, "*matriz filosófica*", según la hermosa expresión del mismo Lacroix, que evitando la tecnicidad es sin embargo capaz de llegar a los niveles más profundos de la realidad, fuente de toda filosofía. En segundo lugar, el acento en la extracción romano-cristiana de esa inspiración personalista, debe conducir a reflexionar sobre un hecho quizás insuficientemente tenido en cuenta: nuestra herencia occidental y cristiana, antes de suscitar sistemas o esquemas (sean filosóficos, teológicos, jurídicos, políticos, etc.) es fuente de una matriz profundísima que configura o apunta al mismo hombre como algo absoluto. En último término, esa inspiración tiende, impulsa a encarnarla en todos los terrenos, lo que supone un esfuerzo intelectual y espiritual considerable para encontrar las posibles expresiones y síntesis donde dicho pensar pre-filosófico tome cuerpo y consistencia a través de una rica pluralidad de manifestaciones, en diversos terrenos y en cada uno de ellos.

He aquí, *a mi entender, la tarea esencial hoy*, en este período de crisis de la Modernidad y la intención de superarla: ¿cómo pensar al hombre y a la sociedad humana en vistas al futuro, con ese modo de pensar pre-filosófico pero no menos riguroso? ¿Cómo lograr las articulaciones de dicho pensamiento? ¿Cómo mantener la coherencia que suscite la adhesión universal —pues de eso se trata— sin caer en el sistema? ¿Cómo esbozar la síntesis abierta que respete lo esencial dando cabida a las diversidades legítimas? En otros términos, nos abocamos a un *trabajo creador*: inventar, i.e. dar forma explícita a un lenguaje fundante, un saber originario que puede desembocar en filosofía o en ideología, pero que es anterior a ellas.

¿Delirio? Si el ejercicio del discernimiento ha sido exacto, esta conclusión no es una *a priori* arbitrario sino la exigencia intelectual básica de la coyuntura histórica que vivimos. Ahí se juega, creemos, el sentido verdadero de la llamada "revolución cultural", a nivel histórico, en la medida que pensar así al hombre es pensarlo hoy inseparablemente como ser personal y social. Es, por lo tanto, vislumbrar o apuntar a un nuevo proyecto de sociedad verdaderamente humana.

Lo dicho puede resultar extraño y paradójico. Dicho más simplemente, sólo hemos tratado de explicitar lo que parece estar implicado en un hecho insólito, a saber, que los "derechos del hombre" poseen un valor universal reconocido, al menos en principio, por la unanimidad de las naciones. Una vez más surge el interrogante: ¿Qué forma de pensamiento humano —preliminar incluso a las culturas diversas aunque sea de extracción e incluso de formulación occidental— supone ese fenómeno innegable?

Responder a este interrogante es parte principalísima de la tarea a que nos abocamos en estos días.

### *B) Dimensión institucional*

La dimensión *institucional* de la crisis de la Modernidad conduce de lleno al tema de la universidad. No porque ésta agote las posibles formas institucionales de la cultura sino porque, representando una de sus formas más importantes, ella constituye nuestro centro de interés.

Las reflexiones que propondremos a continuación se sitúan en directa dependencia de cuanto llevamos dicho. Conviene no olvidar que estamos hablando siempre de la dimensión histórica del problema, dejando para más adelante las particularidades propias de un planteamiento de tipo geográfico.

Se proponen cuatro puntos especiales que, sin pretender agotar el tema, pueden ayudar a introducir la reflexión y la eventual discusión al respecto.

#### *a) Método crítico y libertad creativa*

En la medida que el análisis anterior sea aceptable es evidente que el método crítico propio de la racionalidad moderna no puede ser aceptado como el procedimiento intelectual exclusivo y único digno de la formación universitaria. El "pecado" intelectual de la Modernidad consistió precisamente en haber volcado el ideal del conocimiento en toda su extensión, al cual aspiraba la "universitas" tanto medieval como la posterior (*universitas litterarum*), en una forma particular de practicarlo, a saber la crítica metódica del cono-

cimiento según los cánones de las ciencias, primero físico-naturales y ahora humanas. El ideal del saber pasó a ser el trabajo científico, ie un modo especial de estudio e investigación adecuadas a la metodología reciente<sup>26</sup>. Los resultados los conocemos: totalitarismo de la razón "científica", fragmentación del saber, unidimensionalidad del hombre que conduce a su muerte<sup>27</sup>.

*¿Qué es lo que ha faltado?* Todo lo que hace a la libertad del hombre: espacios espirituales abiertos, creatividad, pluridimensionalidad, utopía, búsqueda de sentido, importancia de las artes, etc. Todo ese conjunto plantea el problema del hombre antes visto, esa matriz filosófica que está llamada a abrirse a un auténtico cuestionamiento metafísico.

La universidad del futuro debe pues, constituir un recinto donde se satisfagan dichas exigencias, que constituyen el *auténtico espíritu "crítico"* (una *crítica* de la *crítica*). Sin ellas el cultivo actual de las ciencias terminará engendrando simples técnicas de adaptación de los individuos a una ideología o a una determinada estructura social. Poner en cuestión una metodología que conduce a tal perversión humana es tarea de las *disciplinas "creativas"*; entre ellas la filosofía, la historia (no estructuralizada), las artes. En una palabra, todo lo que enseñe a pensar y no solamente a llenar la mente de informaciones y datos, lo que despierte en los jóvenes esa orientación de todo el ser hacia su propio enigma y su naturaleza en cuestión, todo lo que lo disponga para enfrentar lo "Abierto", para ubicarse ante la realización irreductible a lo útil, antes que el utilitarismo de la enseñanza reduccionista lo encierre prematuramente.

Cómo dar forma concreta a estas exigencias es tarea a determinar, pero la necesidad de la misma es imperiosa. Filosofía, historia, literatura y/o artes: he ahí un tronco común del que la formación universitaria —y también la pre-universitaria— no puede prescindir. A lo que conviene agregar el deporte que, como afirma Emmanuel en un reciente artículo, es al cuerpo lo que la filosofía es a la inteligencia. En una palabra, recuperar para el hombre integral, falsamente racionalizado, no sólo las facultades de la sensibilidad e imaginación sino también su corporeidad, también objeto de verdadera cultura<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Cf. E. CORETH, *Freiheit und Bindung der Wissenschaft*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1972, pp. 129-144.

<sup>27</sup> Cf. P. EMMANUEL, *Pour une politique...*, el capítulo titulado "Raison garder" pp. 131-144, en especial pp. 137, 139-140-142; en el capítulo siguiente: "L'imagination au pouvoir", ver pp. 147 y 150.

<sup>28</sup> Cf. *Mort de la philosophie?* en *Le Figaro*, 18-II-75.

### b) *Diálogo interdisciplinar*

Como indica Ladrière, hoy es posible concebir *dos tipos de universidad*: las que practican lealmente el método científico, poniendo entre paréntesis la cuestión del sentido, y, por otra parte, las que deciden de modo reflexivo no separar la práctica de la ciencia de una interrogación permanente, colectiva e institucionalizada sobre su significación<sup>29</sup>. En el caso de adoptar el segundo tipo, a lo que nos invita toda la reflexión precedente, es necesario dar un estatuto *positivo* a esa relación entre ciencias y disciplinas creativas.

No se trata, por lo tanto, de anularse recíprocamente, substituyendo un imperialismo por otro, ni de llegar a una yuxtaposición sin ósmosis ni interpenetración alguna: en ninguno de ambos casos habría diálogo. Se trata de proponer una especie de "*síntesis en acto*" bajo la forma de una confrontación permanente e institucionalizada. Ella consistirá en un constante esfuerzo de interpretación, en el que las disciplinas creativas y las ciencias se cuestionen mutuamente. Poner en cuestión no es poner en duda sino: interrogar en lo que se refiere al sentido, tratar de penetrar hasta la fuente misma de donde brota la génesis de las significaciones<sup>30</sup>. Esto subraya la necesidad de los diálogos interdisciplinares, no únicamente en el nivel de los proyectos de investigación que implican la *colaboración* de varios especialistas (contra los intereses ideológicos de cualquier otro tipo), sino también en el nivel de una *reflexión fundamental* que se esfuerza precisamente por captar la unidad del saber bajo su aparente fragmentación, que se esfuerza por mantener viviente la cuestión del sentido, en suma por salvar la empresa de su propia pesadez ayudándola a reencontrar, de manera sumamente viva, las verdaderas razones de ser y de continuar<sup>31</sup>.

Una universidad con futuro es, pues, una universidad abierta y, por lo mismo, coherentemente dispuesta a dar cabida institucional en su seno al diálogo interdisciplinar como vía adecuada si no privilegiada para romper el círculo de la racionalidad moderna.

### c) *Simpatía metodológica*

Este punto es capital. Se aplica tanto al diálogo interdisciplinar como, sobre todo, a la búsqueda de esa matriz filosófica cuya constante elaboración constituye hoy la tarea intelectual primordial.

<sup>29</sup> Cf. J. LADRIERE, l. c. p. 65.

<sup>30</sup> *Ib.*, p. 67.

<sup>31</sup> *Ib.*, p. 69.

Por simpatía metodológica se quiere expresar una actitud de libre admiración practicada en el pluralismo de los encuentros<sup>32</sup>. No excluye la firmeza ni el rigor en las propias convicciones sino que toma en serio la pluralidad de opciones y la diversidad de sistemas. Permite descubrir que una multiplicidad de caminos hacia la Verdad no es necesariamente un error; dispone al pensador a multiplicar los ángulos, las perspectivas, los métodos, no pidiendo a cada uno más de lo que puede dar, sin ojeras, sin rigidez, sin confusión, sin monopolio ni eclecticismo<sup>33</sup>. En otros términos, esta simpatía es la metodología de un auténtico pluralismo intelectual que, según Lacroix, pertenece tanto a la esencia como a la historia de la filosofía y que supone que el sentido mismo fundamental de ese absoluto humano buscado es, en última instancia, plural y como fragmentado por un estallido<sup>34</sup>. Entendamos: no se trata en modo alguno de caer en un arbitrario relativismo sino en confesar la riqueza desbordante y en última instancia inefable de la verdad. La unidad de sentido es ciertamente el voto y la meta aspirada por la razón integral; la realidad concreta, lo adquirido, es mucho más modesto. Los logros de sistematización y coherencia no son sino segmentos e intervalos en un espacio mental infinito (el verum in communi y a fortiori el verum primum) que no sólo tolera sino que pide otros posibles ángulos, perspectivas, puntos de partida, conducentes a diversas sistematizaciones. Abrirse al diálogo y a la información preliminar es en ese contexto normal y necesario. Pero, para no perderse en la diversidad es igualmente indispensable apuntar ante todo a la penetración siempre mayor de esa matriz filosófica en la que eventualmente es posible llegar a cierta unidad. No la de un sistema, ideológico o filosófico, sino la de esa realidad simultáneamente universal y concreta que es el hombre; ideal al que se aspira y tarea en devenir, valor o dignidad universal que se constituye en motor y "enjeu" de la acción, término práctico que se impone como objetivo de la libre actividad humana<sup>35</sup>.

Por todo lo que se ha dicho anteriormente este punto de la tarea institucional universitaria es a nuestro entender de la mayor importancia.

<sup>32</sup> Cf. H. DUMERY, *Chronique: Personalisme et idéologie* (recensión de la obra ya citada por J. Lacroix), en *Esprit*, mars 1974, pp. 493-500, esp. p. 494.

<sup>33</sup> Comparar con la postura de J. DANIELOU en: *La culture trañte par les siens*, Epi, Paris, 1972, esp. p. 76.

<sup>34</sup> Cf. H. DUMERY, l. c., p. 495, quien emplea la expresión "sens éclaté".

<sup>35</sup> *Ib.*, p. 499.

#### d) *Universidad y Sociedad*

Este aspecto particularmente crítico en sí y por estar de moda en la actualidad, se ha dejado para el fin. El está, con todo, en íntima conexión con lo que antecede.

Puede plantearse de una manera radicalizada, cuestionando el sentido mismo de la institución universitaria en el seno de la sociedad o bien, de manera más atenuada, intentando reubicarla dentro de un amplio marco de instituciones culturales que desborde, por así decir, la "exclusividad" de la universidad.

Abordar esta cuestión supone una competencia de la que carezco, por lo que me limito benévolamente a proponer el tema, por cierto candente, al interés y a la discusión de la reunión.

Sólo deseo acentuar dos puntos que, sin pretender a ningún privilegio, me parecen de singular importancia:

— Transformación de la universidad en un *lugar de cultura*, lo que supone mucho más que una simple *extensión universitaria*. Son instituciones abiertas al exterior lo que se necesita, capaces de integrar por ejemplo artistas o competencias de diversas disciplinas con cualificación sólidamente reconocida, que contribuyan a *formar una* comunidad cultural, donde se refleje y se prepare la *totalidad de la* sociedad política, y no un simple ghetto de especialistas educando a sus secuaces. En este punto ayudarán mucho el diálogo interdisciplinar en su sentido más amplio y la simpatía metodológica.

El ejemplo de algunos centros educativos americanos puede ser inspirativo así como la tradicional metodología de las grandes universidades inglesas puede todavía enseñarnos mucho en cuanto al punto anterior.

— En fin, aunque quizá debiera venir en primer término, se debe reflexionar largamente sobre la *función exacta* de la universidad en el todo social: ¿es ella un medio indispensable para acceder a la cultura o bien deben existir otros medios no universitarios que satisfagan a las legítimas aspiraciones del ciudadano a una madurez cultural? En términos más simples, ¿unidad o pluralidad de instituciones culturales? Lo que no significa evidentemente pluralidad de universidades sino de diversos tipos de instituciones culturales, de las que la universidad sería sólo una parte, un tipo, una manera. Problema difícil y estrechamente ligado al contexto social donde se plantea, y que exige precisamente esa competencia antes invocada y que me obliga, por lo mismo, a interrumpir mis propias reflexiones al respecto.

Estos puntos que hemos subrayado, entre muchos otros, atinentes a la dimensión institucional de nuestro tema, manifiestan su dependencia de las reflexiones precedentes en torno al problema cul-

tural de nuestro tiempo. Se trata simplemente de la *interacción entre mentalidad y método*: un cambio de mentalidades se traduce antes o después en un cambio de metodología y por lo mismo del cuadro institucional de enseñanza, así como un cambio metodológico sólo es realmente posible si lo respalda una mentalidad sensible al sentido de la evolución y del objetivo buscado por su intermedio. Una política de la cultura supone una visión nueva de la cultura, y ésta desemboca necesariamente en una política, ie en una organización nueva.

### C) Dimensión evangélica

La tarea específica del cristianismo en el contexto cultural descrito abarca muchos aspectos pero el principal parece ser claro y entroncarse en una larga tradición eclesial: se trata de elaborar un "*intellectus fidei*", ie una teología, lo que en otros términos no es sino *evangelizar la inteligencia* del hombre del siglo XX, a comenzar por los mismos responsables del magisterio de la fe en todas sus jerarquías<sup>36</sup>.

Surgen aquí varios y serios interrogantes, pero convendría, ante todo, oír una voz difícil y acusadora, "La decadencia del pensamiento teológico —dice *Althusser*— es manifiesta e irremediable: no serán las "teologías de la revolución" o de la "violencia" las que puedan restaurar un *verdadero pensamiento* teológico moribundo<sup>37</sup>. Verdadero pensamiento: ie no una ideología sino una teoría productora de conocimientos nuevos, coherentes, susceptibles de una generalidad racional. Imposible llegar a eso, según *Althusser*, porque esa teología escapará a su práctica social subyacente, ie a sus condiciones de posibilidad críticamente examinadas. Seña, pues, a lo sumo una ideología.

Añadamos otra voz poco complaciente. Según *Lévi-Strauss*, "los creyentes que (me) critican en nombre de los valores sagrados de la persona humana, si fueren fieles a ellos mismos argumentarían de otra manera: si, deberían decir, la finalidad que postulan todos vuestros procedimientos no está ni en la conciencia ni en el sujeto más acá del cual usted busca ponerla, ¿dónde puede estar sino fuera

<sup>36</sup> Sobre la teología como evangelización de la inteligencia en Santo Tomás de Aquino insiste mucho M. CORBIN en el libro ya citado en la nota 8. Cf. pp. 114, 117, 174, 318, 388-389, 501, 852, 898.

<sup>37</sup> Texto de L. ALTHUSSER titulado "*Diagnostics*", publicado en *Lumière et Vie*, juin 1969, p. 29, citado por J. Gritti en el artículo de *Nouvelle Revue Théologique* citado en nota 14.

de ellos? Y nos invitarían a sacar las consecuencias... Que no lo hagan muestra bien que, para esos espíritus tímidos, su "yo" cuenta más que su dios"<sup>38</sup>.

Así, pues, por un lado la teología es incapaz de un auténtico pensamiento libre de toda sospecha ideológica y por otra, el acento antropológico está larvado de una trágica incoherencia. ¿Puede la teología aceptar hoy semejante desafío?

Dejando de lado los detalles de los citados reproches, algunos rasgos deben ser retenidos:

- La teología debe ofrecer un verdadero pensamiento coherente y racional,
- ese pensamiento debe ser nuevo y crítico, no ideológico,
- una teología no puede limitarse ni centrarse en una antropología: requiere una polarización religiosa.

¿Cómo hacer frente a tales requerimientos? parece indudable que nos encontramos ante una tarea gigantesca que requiere espíritu de la envergadura simultánea de Tomás de Aquino –maestro de la ciencia teológica– y de Duns Escoto –investigador de las condiciones de posibilidad de la misma<sup>39</sup>– profundamente impregnados además de la problemática y los conocimientos contemporáneos.

Mientras esperamos que aparezcan tales genios será conveniente ir modestamente despejando el camino para ver mejor hacia dónde debe apuntar la dirección del pensar teológico.

A la pregunta: ¿qué tipo de teología se requiere hoy para hacer frente a la presencia evangelizadora en el mundo de la cultura? se puede ir respondiendo lo siguiente:

- no será una teología que asienta a la *secularización*, si por ésta se entiende la práctica de un método que privilegie a la "modernidad" para la comprensión del Evangelio y de la misión de la Iglesia<sup>40</sup>. Dadas las reflexiones anteriores, mal necesitamos probar nuestra afirmación. En la medida en que se pretende revestir de un valor ideal a un modelo particular de actividad racional –el propio de la modernidad–, no sólo para el conocimiento humano sino para la

<sup>38</sup> Texto de Cl. LEVI-STRAUSS, de *L'homme nu*, p. 615, citado por P. EYT en su artículo: *La théologie et la mort de l'homme*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1974, p. 487.

<sup>39</sup> Cf. P. VIGNAUX, *Histoire de la philosophie médiévale et Philosophie de la religion*, Curso profesado en la Universidad de Montreal en septiembre de 1968, p. 13.

<sup>40</sup> Cf. C. DUQUOC, *Ambigüités des théologies de la sécularisation*, Duculot, Gembloux, 1972, p. 8.

misma existencia cristiana, se cae —por más que pretendan lo contrario los cultores de la secularización— en una actitud ideológica, y no sociológica, mucho menos cristiana<sup>41</sup>.

— no será tampoco una teología de corte “*liberacionista*”, si por tal se entiende la identificación de la fe con la “*praxis*” política, especialmente la asimilada con los cánones marxistas, constituidos así en la clave hermenéutica de la lectura del Evangelio, de la Tradición eclesial y de la fe cristiana integral. Es claro que, en tal perspectiva, sucumbe la especificidad, la sobrenaturalidad y la trascendencia del cristianismo<sup>42</sup>. De tal suerte, se contrae igualmente el vicio ideológico como en la postura precedente, idealizando aquí la lectura marxista de la historia y, en última instancia, la totalidad de su filosofía<sup>43</sup>.

— la teología será, en cambio, decididamente *antropológica*, lo que no es lo mismo que antropocéntrica ni antropomórfica. Por fidelidad al Evangelio que es una opción por el hombre y por su salvación integral, la teología deberá mantener en sí misma y discernirá en las demás ciencias todo lo que promueve la orientación humanista del pensamiento y de la acción, y no lo que la disuelve<sup>44</sup>. Entendemos bien: dar una *orientación*, en primer término, no dispensa del largo *itinerario*, paciente y metódico, que respeta la autonomía en el diálogo con las diversas ciencias, y segundo, esa misma orientación puede imprimirse a contenidos relativamente diversos concernientes a la filosofía, la ética y la política. Se vislumbra así claramente la amplitud y los límites de un sano *pluralismo* teológico: la orientación marca el límite, el itinerario, la máxima libertad en la búsqueda de horizontes y pistas de esclarecimiento<sup>45</sup>.

— Dicha antropología tendrá un neto acento ético. La importancia de la problemática moral, en su doble vertiente personal y social, no necesita ser subrayada. Basta abrir los ojos en el contacto cotidiano con la realidad. Por otra parte, los autores que hemos citado sobre el problema de la política de la cultura insisten igualmen-

<sup>41</sup> *Ib.*, pp. 35-37.

<sup>42</sup> B. SORGE, *El movimiento de los cristianos por el socialismo*, en *Criterio*, 1974, pp. 488-497 y *Razones y ambigüedades de los “Cristianos por el socialismo”*, *ib.*, 1975, pp. 12-20 (artículos traducidos de *La Civilita Cattolica*).

<sup>43</sup> *Ib.*, p. 494.

<sup>44</sup> Cf. P. EYT, *La théologie et la mort de l'homme*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1974, pp. 471-488, esp. 484.

<sup>45</sup> *Ib.*, p. 485.

te en que ese mismo problema implica una "ética cultural"<sup>46</sup>. Además la crisis de la racionalidad científica ha surgido, en el mismo ámbito de la ciencia, de un conflicto de conciencia moral entre los científicos. ¿Y qué decir de la política? el testimonio de Solzhenitsyn ha podido ser descrito como el renacer de la conciencia en el mundo contemporáneo<sup>47</sup>. En otro orden de cosas, un fenómeno como el que vive la Argentina en estos días es, sin refutación posible, una crisis moral cívica y sólo en esa luz alcanza a ser bien interpretado.

Los moralistas están lejos de permanecer insensibles a ese relevante rol que les compete, pero no por eso su desorientación es menor. Sobre este tema, que exigiría un largo desarrollo, me limitaré a anotar sólo dos cosas: 1) la sensibilidad, incipiente todavía; a la importancia que la *metodología* de la Carta Apostólica "Octogesima Adveniens" tiene por la moral. Valorada —cuando se la conoce— en su aplicación al orden político, se vislumbra la posibilidad de extender su radio de acción a otros campos éticos, el sexual por ejemplo. Una tarea a emprender con delicadeza y seriedad<sup>48</sup>. 2) La obsesión por "exorcizar", de manera cruda o sofisticada, la ley *natural*, lo cual, por buena voluntad que se posea, supone ir contra la orientación humanista del Evangelio, y, en el caso de utilizarla como recurso para el diálogo con las ciencias humanas, supone también perder de vista el planteo crítico sobre la Modernidad<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Cf. P. EMMANUEL, *Pour une politique...*, p. 101, y J. LACROIX, *Le personnalisme...*, p. 147.

<sup>47</sup> Cf. O. CLEMENT, *Solzénitsyne ou l'éclosion de la conscience*, en *Revue Théologique de Louvain*, 1974, pp. 47-74.

<sup>48</sup> Han insistido mucho y con razón sobre la novedad y la importancia de la metodología de la *Octogesima Adveniens*, tanto R. HECKEL (*Une lecture de la lettre de Paul VI au Cardinal Roy*, en *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, 1971, No. 22), como B. SORGE (*L'apporto dotrinale della Lettera Apostolica "Octogesima Adveniens"*) en *La Civiltà Cattolica*, 1971, II pp. 417, 428; *Il dibattito sinodale sulla giustizia nel mondo*, en *ib.* 1971, IV, 110-124. Han presentado aunque ambiguamente su importancia metodológica para la moral cristiana: H. de LAVALETTE, *Objectifs de morale chrétienne*, en *Etudes*, 1973, pp. 499-510, y *Sexualité et politique au regard de la morale chrétienne*, en *Recherches de Science religieuse*, 1974, 55-80; y también P. REMY, *Pertinence du concept de loi morale*, en *Recherches de Science religieuse*, 1974, 487-514. Por otra parte, ha valorado justamente la importancia metodológica decisiva del conocimiento prudencial en los actuales debates teológicos A. METHOL FERRE, *Política y teología de la liberación*, en *Víspera* 1974, pp. 30-52.

<sup>49</sup> Sobre la desorientación en torno al concepto de "ley natural" cf. por ejemplo el artículo de P. REMY citado en la nota precedente. En cambio, se pueden leer dos artículos matizados y sugerentes presentados en el último Congreso Internacional para celebrar el VII centenario de Santo Tomás: G. COTTIER, *Propositions sur la loi naturelle*, en *Nova et Vetera*, 1974, pp. 95-102 y J.M. AUBERT, *La liberté du chrétien face aux normes éthiques*, en el volumen "Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario", Roma-Napoli, 1974, pp. 175-187.

Una teología cristiana deberá ser profundamente *crisológica*. El hombre es punto de partida y punto de referencia de su reflexión pero no es la meta última. Teológicamente, el hombre es imagen de Dios, sólo reconocible en los trazos concretos del hombre Jesús, todo El Cristo, ie apertura al Padre. El pensar antropológico tiene una funcionalidad intrínsecamente religiosa, ie existe en función de Dios, con referencia a Él de donde le viene precisamente la fuerza salvífica para el hombre, el cual se plenifica en el acto de trascenderse, mental y vitalmente. Cristo es la perfecta conciliación de inmanencia y trascendencia, es —diríamos— la “transinmanencia” de Dios en la historia humana<sup>50</sup>.

— Una teología actual no podrá renunciar al rigor *crítico*, tradicionalmente representado por el discurso de la teología negativa. Rehúsar toda inmanentización del Absoluto —tentación de la religión— y toda absolutización de la inmanencia —tentación de las ideologías—, entre esos dos polos la crítica debe mantener su función purificadora. Ella se verterá simultáneamente sobre el rostro de Dios y la figura del hombre, ambas irreductibles a lo que las religiones o ideologías puedan afirmar a su respecto.

Queda en pie, sin embargo, que la negatividad no puede ser la última palabra, conclusiva de la intención del teólogo, como tampoco lo es del filósofo. Una admirable reflexión del último libro de Emmanuel será aquí útil. Vale la pena citar el texto íntegro: “Fuera de las ideologías seculares, todas reductoras del hombre total, ideologías de las que el marxismo es el modelo más completo y la tecnocracia la aplicación más general, ningún principio tiene poder de coordinación sobre el hombre planetario o no. Es verdad que el poder de las ideologías se impone de fuera, por coacción abierta o disfrazada; mientras que el verdadero poder creador se manifiesta por dentro (au—dedans), como un fermento de libertad cuya conciencia más y más clara conduce al hombre al dominio de su forma. *La forma humana no se define del exterior*, por el conocimiento actual, necesariamente limitado, que la biología y las ciencias humanas pueden tener del hombre: esta forma *se define por dentro (du—dedans), como la expresión de una exigencia irreductible a todo saber*, ie un espíritu luchando sin cesar para arrancar la humanidad a las limitaciones de su especie. De esta exigencia, la ciencia aplicada no tiene el presentimiento; pero la reflexión sobre la ciencia puede conducir ahí, y *el arte, la metafísica y el sentido religioso, son diversos aspectos de este arrancarse del espíritu a lo biológico*”<sup>51</sup>.

50 Cf. H. BOUILLARD, *Comprendre ce que l'on croit*, Aubier, Paris 1971; y J. LYT, l. c. nota 44

51 Cf. *La révolution parallèle*, pp. 283—284.

Si, a nivel simplemente natural, existen actitudes humanas tendientes a expresar de alguna manera esa forma interior del hombre—espíritu (más abajo Emmanuel habla del hombre como “*dessein spirituel*” y de su historia como “*psychique et spirituel*”), cuánto más la teología deberá esforzarse, a pesar de la sublime delicadeza de la realidad contemplada, de expresar de algún modo el Misterio de Dios, en sí y en el hombre. Siempre tendrá vigencia para el teólogo la deslumbrante afirmación de *Duns Escoto*: “*Negationes etiam non summe amamus*”<sup>52</sup>, cuya traducción reza: “No son las negaciones las que son (=pueden ser) objeto supremo de nuestro amor”. ¿Cómo no aceptar la total correspondencia de esa manera de pensar con la revelación del Dios cristiano cuyo nombre es “Amor”?

- En fin, como consecuencia de todo lo que antecede, encontramos el problema del *lenguaje*. ¿Qué tipo de discurso, de lenguaje, corresponde a la expresión teológica actual para que tenga viabilidad, o como se dice hoy, credibilidad? Muchas son las opciones posibles y diversas las soluciones o, más bien, las pistas propuestas. Más vale abstenerse de entrar en tan complejo terreno, pero no sin antes haber expresado la firme convicción sobre la importancia vital de este problema para la evangelización actual de la inteligencia humana. De donde la necesidad de no escatimar esfuerzos para medirse con la complejidad y sofisticación de la semántica y la lingüística contemporáneas, manteniendo la confianza —que viene de nuestra fe— de que, más allá de las dificultades provisorias, surgirán luces decisivas para mejor cumplir esta misión eclesial.

Además, es necesario repetir que las eventuales adquisiciones del lenguaje teológico deberán sobre todo servir a la elaboración de una reflexión *pre-sistemática*, análoga a la que, en la reflexión anterior, se vio con relación al absoluto humano. Aquí se aplicará el Absoluto radical y a su participación en su imagen humana a través de Cristo.

En esto consiste a mi entender lo *esencial* de la dimensión evangélica de la presencia de la Iglesia en la universidad. Será necesario repetirse sin cesar que se trata ante todo de la *evangelización de la inteligencia humana*, de nuestra propia inteligencia, y que en eso consiste primordialmente la “pastoral” universitaria, sin olvidar que dicha evangelización no se limita a lo específicamente teológico sino que engarza en estrecha unidad toda la humana trayectoria en bús-

<sup>52</sup> DUNS ESCOTO, *Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 1-2, Opera omnia, Roma, t. III, p. 5; cita y fuente de inspiración de F. GUMMET, *Existence et éternité*, Aubier, 1973, p. 65.

queda de la verdad, o como se dice hoy, del sentido, ie de la razón de vivir. Que los cristianos se aúnen en instituciones propias (Universidades Católicas) o que actúen como testigos y fermento en centros civiles, la tarea principal es la misma: contribuir a la evangelización de la inteligencia del hombre moderno, y por su intermedio de toda la vida personal y social del mismo<sup>53</sup>.

## 2.2. *Perspectiva geográfica* (particular)

Vengamos ya a América Latina. Aunque todo lo dicho vale también para ella puesto que, si se me permite la perogrullada, también nosotros formamos parte del siglo XX y estamos sumergidos en su problemática, es con todo indudable que los modos de vivir la crisis y las inquietudes del mundo contemporáneo toman cuerpo diferentemente en los distintos lugares. El horizonte geográfico crea la situación nacional o continental y surgen así datos particulares irreductibles a toda consideración general.

Además, como el espacio latinoamericano es inmenso y las peculiaridades regionales bien contrastadas, la presente etapa reflexiva se hace harto difícil. No hace mucho E. Sábato publicó una colección de artículos suyos sobre la "Cultura en la encrucijada nacional", donde, con relación a Argentina y luego de haber afirmado que "no somos ni Europa propiamente dicha ni América Latina propiamente dicha", escribe: "Estamos en el fin de una civilización y en uno de sus confines. Sometidos a esa *doble quiebra en el tiempo y en el espacio*, somos destinados a una experiencia doblemente dramática"<sup>54</sup>.

La justeza de estas palabras parece otorgarles un alcance mayor que el que les corresponde por su destinación explícita. Con mayor o menor pertinencia, cada país latinoamericano puede verificar análogamente esa verdad.

Aunque esta etapa de nuestra reflexión se presenta, pues, doblemente difícil, ello no es razón para esquivarla, pero sí para no contentarse con vaguedades ni con argumentos que con dificultad superan un nivel emocional, por no decir visceral.

También aquí se articulará la reflexión gracias a la triple dimensión cultural, institucional y evangélica, puntualizando los aspectos salientes en la perspectiva local.

<sup>53</sup> Si esto vale al simple nivel humano, como lo muestra de modo excelente P. EMMANUEL (sobre todo las excelentes páginas 182-185 de *Pour une politique...*) cuánto más tendrá vigor ante las exigencias de la fe cristiana.

<sup>54</sup> E. SABATO, *La cultura en la encrucijada nacional*, Crisis, Bs. Aires, 1973, p. 54.

### A) Dimensión cultural: ¿cultura latinoamericana?

Para avanzar con seguridad en esta parte, es necesario hacer un esfuerzo tan modesto como vigoroso. Se trata de fijar la terminología corrientemente usada. ¿Qué significan los términos “cultura” y “latino-americana”? Sobre el primero ya se ha hablado suficientemente. El segundo parece evidente pero no lo es tanto. En realidad, si se quieren evitar los simplismos debe anteriormente examinarse el contenido de la palabra “nacional” que, en el lenguaje corriente, le está íntimamente ligada. Los partidarios de una y otra cultura son por lo general los mismos, y están inclinados a pensar por oposición a lo que exceda los límites de la patria chica (nacional) o grande (latino-americana).

Convendrá, pues, encarar primero el problema terminológico y, en segundo término, el significado de las oposiciones a lo “extranjero”.

#### a) Terminología

Para volver al librito de Sábato, su lectura permite constatar la existencia de un doble nivel en el uso de las palabras<sup>55</sup>: el primero, *sociológico* si se acepta la expresión, apunta exclusivamente a designar hechos, más o menos fácilmente comprobables y como tal innegables.

En ese sentido puede hablarse de:

- cultura “nacional” opuesta a “extranjerezante”
- cultura “popular” opuesta a “elitista”
- cultura “mayoritaria” opuesta a “minoritaria”
- cultura “social” opuesta a “individualista” (o psicologista).

Interrogantes que surgen:

– esas oposiciones ¿son diferentes o, al menos algunas, coinciden entre sí: por ejemplo, popular–elitista y mayoritaria–minoritaria?

– ¿lleva la lectura vertical de las parejas de oposición a constatar una correspondencia perfecta en cada una de las columnas? Por ejemplo, unidad de “nacional–popular–mayoritario–social”, por un lado y “extranjerezante–elitista–minoritaria–individualista”, por el otro. La respuesta de Sábato es negativa, al menos en parte<sup>56</sup>, y parece evidente su justeza. ¿Qué pensar?

– suponiendo que dichas oposiciones puedan usarse legítimamente para situar datos, y siendo evidente su uso de hecho, ¿se ajusta

<sup>55</sup> Cf. sobre todo pp. 30, 53, 90, 116–117.

<sup>56</sup> Ib. p. 53.

éste, primero, a las reglas de verificación correcta, y segundo, no se extrapola introduciendo un juicio de valor en la aplicación de uno u otro de esos epítetos?

Aparece así el segundo tipo de uso de las palabras: el "axiológico", que pretende precisamente juzgar el valor de las realidades designadas. Se subraya de esa manera el aspecto favorable o peyorativo de términos como "popular" (o populista), "elitista" (o minoritario), "social" (o socializante), "individualista", etc.

Este trabajo terminológico, por modesto (y quizá molesto) que sea, parece la tarea preliminar a emprender y a fundar. Será necesario mostrar en ambas lecturas el por qué del propio uso de las palabras. Añadamos que, según Sábato, la única oposición axiológica válida es "grave—frívola" (o "profunda—superficial" (P. 30 y 31)<sup>5</sup>

### *b) América Latina y Europa*

Es claro que el problema de la cultura, el de la política de la cultura en particular, interesa hoy apasionadamente a todo el mundo. En Europa especialmente, dado el peso de su larga tradición cultural, las discusiones se hacen sentir con fuerza.

La lectura del artículo de E. Morin<sup>58</sup> sobre este tema, más allá de su complejidad, deja entrever con claridad una oposición fundamental: cultura creadora se opone a cultura conservadora. Ahora bien, en su perspectiva primordialmente fáctica, sociológica, el término "conservador" expresa el tipo de cultura que llamaríamos "clásica", la cual se ha convertido ya en bien adquirido, más aún anquilosado. Es la cultura mayoritaria, a la que se opone la cultura "creadora" minoritaria, de la élite que intenta romper con los antiguos cánones y vitalizar el arte contemporáneo. En términos simples, éstos miran al futuro mientras los primeros están detenidos en el pasado—presente.

La pregunta surge instantánea: ¿qué relación guarda esa oposición con las anteriores practicadas en Latinoamérica? Parecería que, mientras los "creadores" en Europa son los que miran al futuro, casi renegando del pasado, en América Latina, al contrario, los "revolucionarios" (nacionalistas o continentalistas) son los que miran al pasado (raíces profundas indo—españolas, de donde el auge del folklore, etc.) ¿Qué pensar? Me limito a plantear el problema,

<sup>57</sup> Ib. pp. 30 y 90.

<sup>58</sup> E. MORIN, *De la culture analysé à la politique de la culture*, en *Communications* (publicación del Centro de Estudios de Comunicaciones de Masa de l'Ecole Pratique des Hautes—Etudes, Paris), No. 14, Seuil, 1969, pp. 5—38. Todo el número de la revista debe ser leído pues contiene contribuciones de interés sobre el tema.

insistiendo en su importancia, y añadiendo que, en este tipo de reflexión, parecen jugarse principios que dominan la actual hermenéutica filosófica, donde la tensión entre arqueología y teleología es constante<sup>59</sup>.

### B) Dimensión institucional

Aquí también encontramos ante todo una cuestión terminológica. La reunión de universitarios católicos argentinos organizada por el Departamento de Laicos el año pasado en Buenos Aires arrojó, a mi entender, una luz eneguedadora sobre la necesidad de fijar la nomenclatura indispensable para pensar la institución universitaria.

Se habló de: *idea* (o *ideal*) de universidad, indicando la filosofía o ideología que la respaldarían y modelarían;

— de *espíritu* de la universidad, refiriéndose por ejemplo a la universidad colonial hispánica, poseedora al parecer de un "espíritu" del que carecen las posteriores, influidas por el liberalismo y las pautas napoleónicas;

— de *proyecto* universitario, indicando en particular todo lo atinente a las estructuras organizativas, tanto académicas como administrativas;

— de *modelos* de universidad, acentuando en particular la diversa funcionalidad de las mismas, por ejemplo: su carácter (o no) prospectivo, pluralista, etc.

— de *prioridades y urgencias*, generalmente en un contexto local (aspectos nacional, regional, eventualmente continental).

La importancia de fijar conciente y reflejamente la nomenclatura condiciona a la opción concreta donde se juega la relación entre universidad y sociedad. Lo que, en perspectiva histórica, se planteó como alternativa entre universidad: centro de cultura o extensión universitaria, debe integrar en esta nueva óptica todas las exigencias de la particularidad espacial, de lo regional a lo continental.

### C) Dimensión evangélica: tarea pastoral latinoamericana

Sin olvidar las anteriores conclusiones sobre la evangelización de la inteligencia como obra eclesial primordial en el momento actual, se sugerirán algunas repercusiones concretas para nuestro continente.

¿Puede hablarse de *teología latinoamericana*? ¿De qué tipo sería? ¿Cuál su "espíritu"? Mi respuesta —provisoria y temerosa— es

<sup>59</sup> Cf. por ejemplo las contribuciones de P. RICOEUR sobre el sujeto, en *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969; y sus más recientes trabajos sobre "Hermenéutica y crítica de las ideologías" en los Coloquios Castelli de Roma, 1972, y sobre "Science et Idéologie" en la Revue Philosophique de Louvain, 1974, pp. 328-356.

que quizá pueda hablarse de la teología de la *liberación* como primera expresión conciente de una teología continental. Es así, al parecer, que lo han reconocido también los europeos<sup>60</sup>, pero sobre todo el último Sínodo me convence de ello. El aporte fundamental del mismo fue, en el orden doctrinal teológico (ie de evangelización de la inteligencia), la asimilación del término "liberación", suficientemente purificado, a la tradición soteriológica cristiana. No hay duda que ese aporte ha sido posible gracias a la inquietud teológica surgida en nuestros países socio-políticamente agitados por conflictos de liberación.

Es dado así constatar un hecho y al mismo tiempo reconocer su valor, más aún su valor eclesial. Lo que va evidentemente más allá de la aprobación indiscriminada de los intentos individuales de elaborar una teología de ese tipo, los que se ven precisamente invitados, en algunos casos al menos, a operar un esfuerzo purificador para evitar ambigüedades. Parece, con todo, definirse una orientación neta que está llamada a enriquecerse más allá de sus eventuales rectificaciones.

A dicho enriquecimiento contribuirá, creemos, el esfuerzo por integrar la dimensión histórica y geográfica en todo orden de cosas: tanto en la lectura de los signos de los tiempos como en el intento de reflexionar sistemáticamente sobre ellos.

En segundo lugar, ¿qué tipo de acción *institucional* debe emprender la Iglesia para impregnar evangélicamente la vida universitaria?

La opción básica está dada por la alternativa: ¿universidad católica o presencia en la universidad civil? Es de notar que se trata de un interrogante concreto (en perspectiva geográfica) y no de un planteamiento abstracto, teórico. En efecto, es sabido el favor que las universidades católicas tienen en la jurisprudencia de la Iglesia católica. Pero, otro es el problema de una comunidad eclesial particular que debe ponderar prudencialmente todas las circunstancias de su opción. Nada indica a priori que la respuesta deba ser a favor de una universidad católica.

Segunda cuestión: ¿unidad o pluralidad de universidades católicas? Interrogante que habrá de plantearse a nivel nacional y regional, lo que indica que toda la Iglesia de un determinado país debe entrar en estado de reflexión sobre esos temas, valorando la importancia de los mismos. Cuán cerca o lejos estamos de este ideal es algo a lo que cada uno o cada grupo nacional podrá y deberá responder en su momento.

<sup>60</sup> G. COTTIER, *Difficultés d'une théologie de la libération*, en *Les quatre fleuves*, No. 2, 1974, pp. 64-81, esp. 65.

Tercer aspecto a considerar: dejando aparte el problema de la evangelización de la inteligencia a través de los canales de la ciencia y de la teología, se debe también encarar la conveniencia y las características de posibles estructuras eclesiales de evangelización: comunidades o centros de formación y atención espiritual sólida; presencia o ausencia de grupos apostólicos como la JUC, por ejemplo; existencia y marcha de eventuales parroquias universitarias; en fin, entre otras cosas, centros de acogida para con otros universitarios y centros culturales, cristianos o no, donde de manera informal y viva se entable, a nivel de profesores y de alumnos, un dialogo fructuoso con el pensamiento contemporáneo.

Esto nos lleva al tercer aspecto de la dimensión evangélica: el *testimonio* personal y grupal, tanto de profesores como de alumnos. Es innecesario entrar en detalles, dado lo que antecede. Lo esencial está suficientemente aclarado, una vez que se ha comprendido la importancia de la obra de evangelización de la inteligencia, a nivel cultural humano y a nivel de cultura teológica, y que se siga el esfuerzo correspondiente por darle forma en una determinada institución universitaria, sea o no católica. Las modalidades concretas son cuestión de prudencia.

### III. CONCLUSION

Al finalizar este largo recorrido, parece adecuado volver los ojos a lo que es lícito considerar como las "*opciones fundamentales*" que deben ser objeto de esa reflexión eclesial comunitaria de la que habla la "Octogesima Adveniens" en su número 4. En efecto, dichas opciones inciden de manera realmente fundamental en el ser y en la marcha de las iglesias particulares, tanto nacionales como continentales.

Las opciones básicas son, a nuestro parecer, tres:

1. una opción "*cultural*" ¿humanismo o anti-humanismo? A lo que, de acuerdo a lo ya dicho, es fácil responder por la afirmativa.

2. una opción "*institucional*": subdividida en tres partes, en orden de importancia decreciente:

— ¿qué tipo de universidad elegir: centro de cultura o extensión cultural?

— ¿universidad católica o presencia en la universidad civil?

— ¿una o varias universidades católicas (a nivel nacional y diocesano)?

3. una opción "*testimonial*": estudiantes y profesores en la universidad y cristianos en general deben esforzarse por lograr una síntesis abierta y provisoria de las perspectivas histórico-geográficas:

frente a las exigencias concretas de tal sociedad (= el país, la nación: dimensión geográfica), vivir personal e institucionalmente (con la mente y la acción) los postulados del momento histórico.

Al tratar de dar cuerpo a esa triple opción, de manera tan consciente y eficaz como sea posible, la Iglesia responderá a su misión evangelizadora y dará una imagen creíble, ie seria, responsable, realista y cristiana de sí misma, en otros términos una imagen significativa de la presencia divina en su seno ante los hombres, y contribuirá así a lograr la meta que ella misma se ha fijado en este Año Santo: ayudar a reconciliar a los hombres entre sí y con Dios.

EDUARDO BRANCESCO

# EN TORNO A LA CRISTOLOGIA DE MARCOS

Antes de presentar algunas tendencias características de la investigación reciente (nos centramos, sin pretender ser exhaustivos, en los dos últimos decenios) sobre la cristología del evangelio de San Marcos, conviene recordar algunos precedentes significativos.

En 1901 Wrede llamó la atención sobre la importancia del tema del secreto mesiánico como clave para la comprensión de Marcos. La idea de que la mesianidad de Jesús fue, durante su vida terrena, un secreto develado con la resurrección, responde, según él, a una representación teológica, no a una realidad en la vida de Jesús<sup>1</sup>. Esa idea se origina como efecto retroactivo de haber visto en la resurrección el comienzo de la mesianidad de Jesús, en un tiempo en que la tradición comunitaria ya había llenado de contenido mesiánico lo transmitido sobre la vida de Jesús: que no se había presentado como Mesías<sup>2</sup>, pero con la resurrección había llegado a serlo para la fe de los suyos<sup>3</sup>. Para Wrede la cristología neotestamentaria es un producto de la comunidad postpascual, que encuentra su fundamento original en la resurrección y no en la vida terrena de Jesús. Ve el secreto mesiánico como un recurso teológico, elaborado en la tradición, para mantener la continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, que Marcos desarrolla insistiendo en que Jesús oculta su mesianidad mientras está sobre la tierra; se revela a los discípulos, en contraste con el pueblo, pero sigue siendo incomprendido por ellos<sup>4</sup>.

En 1913 se publicó la primera edición del *Kyrios Christos*, en que Bousset sostiene que la teología comunitaria ha cubierto, hasta hacerlos casi irreconocibles, los sucesos de la vida de Jesús<sup>5</sup>. Explica que la muerte de Jesús forzó a los primeros discípulos a dejar

<sup>1</sup> Cf. W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1969<sup>4</sup>, p. 66-67.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 228-229.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>5</sup> Cf. W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen 1967<sup>6</sup>, p. 37.

de lado las expectativas mesiánicas del tipo "Hijo de David". Con-cibieron a Jesús como Mesías viéndole como la figura celeste de la apocalíptica judía: el Hijo del hombre glorioso, supramundano, que había de volver para juzgar al mundo. Esta confesión de Jesús como Mesías Hijo del hombre fue lo que, todavía sobre el suelo de Palestina, separó a la comunidad cristiana del judaísmo<sup>6</sup>. La tradición evangélica buscó compaginar que Jesús se hubiera revelado como Mesías Hijo del hombre y la falta de fe del pueblo judío mediante la teoría del secreto mesiánico, que penetra el entero evangelio de Marcos<sup>7</sup>. Entre tanto las primeras comunidades helenísticas habían creado una nueva religión al traspasar a Jesús atributos del *Kyrios* de la Biblia griega y contraponerlo a los muchos *kyrioi* de la religiosidad helenística<sup>8</sup>. Jesús es para el cristianismo helenístico el Señor ensalzado que se hace presente en el culto de la comunidad a la que llena desde el cielo con sus fuerzas prodigiosas. La visión de Jesús como Hijo del hombre que ha de venir queda desplazada por la del *Kyrios* presente en el culto<sup>9</sup>.

Podemos ver que Bousset trabajaba sobre presupuestos ya asentados por Wrede, al entender la cristología como creación comunitaria y al explicar el secreto mesiánico como recurso teológico, pero su estudio trató de precisar mucho más la elaboración cristológica primitiva. Su contribución más decisiva queda en el papel que atribuye a las comunidades helenísticas, situadas entre la comunidad primitiva palestina y San Pablo. La reconstrucción que ofrece Bousset es grandiosa y brillante. Su influencia en la exégesis y cristología posterior pueden ser un caso llamativo de imaginación que no sólo reclama sino conquista el poder, por haber acertado a aliarse con una inmensa erudición y un impresionante aparato científico.

Ha sido aún más directa la influencia ejercida por la impresionante obra exegética de Bultmann, que avanza por los mismos derroteros. En línea con Wrede sostiene que el relato evangélico de la actividad de Jesús fue puesto bajo la luz de la fe mesiánica y que el contraste entre esta concepción y el material tradicional encuentra expresión en la teoría del secreto mesiánico<sup>10</sup>. Jesús, portador del mensaje, había sido incluido en el mensaje como su contenido

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 16-19.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 65-66.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 75-100.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 101-104.

<sup>10</sup> Cf. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965<sup>6</sup>, p. 33-34.

esencial: de predicador pasa a ser predicado. Cuando es predicado como Mesías es predicado como el Mesías venidero, es decir, como el Hijo del hombre. Bultmann, en línea con Bousset, sostiene pues que Jesús comienza a ser predicado como Mesías en el cuadro de la esperanza escatológica judía<sup>11</sup>. En el kerygma de la comunidad helenística, Jesucristo aparece junto a Dios o en lugar de Dios como Juez del mundo<sup>12</sup>. Lo característico de la comunidad escatológica del cristianismo helenístico es que en ella la figura de Jesucristo no es sólo la del Salvador escatológico, sino también la del "Señor" venerado cultualmente. En lugar de los títulos Hijo del hombre y Cristo entra en la comunidad helenística el de *Kyrios*, ya antes de Pablo<sup>13</sup>. Que la vida de Jesús no había sido mesiánica, dejó pronto de ser comprensible; al menos en los círculos del cristianismo helenístico, en que los evangelios sinópticos encontraron su configuración<sup>14</sup>. Bultmann contrasta la tradición palestina "Q" con el evangelio de Marcos: En "Q" Jesús es ante todo el predicador escatológico de penitencia y salvación, el maestro de ley y sabiduría. En Marcos es un *theios anthropos*, más aún, el Hijo de Dios que actúa sobre la tierra. Esta iluminación mítica bajo la que Marcos pone a Jesús procede en la mayor parte del escritor, pero en parte también de su material y sobre todo de las historias de milagros<sup>15</sup>. El objetivo del autor de este evangelio ha sido la unión del kerygma helenístico de Cristo, cuyo contenido esencial es el mito de Cristo, tal como lo conocemos por Pablo (particularmente Flp. 2, 6 ss; Rom. 3, 24) con la tradición sobre la historia de Jesús<sup>16</sup>.

Los planteamientos de Bousset y de Bultmann nos conducen a la elaboración cristológica de Hahn. Su punto de partida es también que la cristología más antigua está orientada escatológicamente: Al comienzo de la configuración tradicional quedan el Hijo del hombre venidero, el Señor que se espera de nuevo y el constituido Mesías del tiempo final. En la cristología más antigua falta del todo el motivo del ensalzamiento; pero esta concepción fue preparada temprano por la comunidad que se sabía ya en la irrupción de los sucesos finales y que anticipa en cierto modo la culminación escatológica. Jesús es visto a la luz de los carismáticos veterotestamentarios

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 35-36.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 126-130.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 33-34.

<sup>15</sup> Cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte des synoptischen Tradition*, Göttingen 1967, p. 256.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 372-373.

y sobre todo como el nuevo Moisés que entra en escena con poder. En la historia de la pasión más antigua se busca sobrepasar el escándalo entendiendo el camino de la cruz como necesidad escriturística. De este modo se vinculan ya en el suelo palestino la tradición de la pasión con el título de Mesías, pues Jesús había sido crucificado según la voluntad de Dios como "Rey de los judíos". Un grado de tradición diferente es el representado por el judeocristianismo helenístico, porque por un lado es aquí donde se configura la representación del ensalzamiento y por otro, paso a paso, se anticipa al Jesús terreno la representación del Mesías. La representación del ensalzamiento es el primer intento consecuente de dar cuenta del retraso de la parusía. Como segundo componente interviene la consideración de la *kyriotes* celeste de Jesús, que, bajo el influjo del culto al *kyrios* helenístico, hizo cada vez más efectiva la representación de la divinidad de Jesús. Jesús, que había sido ya entendido en la tradición palestina como carismático y portador del espíritu, fue visto también conforme al motivo *theios aner*. En el pagano cristianismo desaparecen algunas tradiciones (Hijo del hombre, filiación davídica) y pasan a primer plano las de *Kyrios* e Hijo de Dios. *Kyrios*, como concepto predominantemente cultural; Hijo de Dios como determinación del ser divino preexistente, encarnado, muerto y ensalzado<sup>17</sup>.

Habría que cuestionar esta serie de construcciones cristológicas, cada vez más precisadas, en sus mismos fundamentos, que habría que delimitar claramente en su carácter de hipótesis de trabajo. Es muy posible que el primitivo cristianismo palestino, tan rigurosamente apocalíptico, no tenga más vida que una abstracción. El primitivo cristianismo helenístico, con las características que se le atribuye, resulta algo tan esencialmente distinto que no pasa de ser una supuesta religión de misterios. Aparece como un producto impersonal del ambiente sincretista del mundo religioso helenístico. Realmente tiene muy poco que ver con Jesús de Nazaret y con el presunto cristianismo apocalíptico de los discípulos palestinos. No llega a quedar explicada la vinculación entre cristianismo palestino y cristianismo helenístico, ni quienes fueron los portadores de la misión que dieron origen a un movimiento religioso tan diverso y que se impuso tan pronto. Sobre estos presupuestos se explica aún menos la cristología de Marcos. La presentan como una elaboración del cristianismo helenístico. Sin embargo el evangelista parece centrado en la tradición palestina en lo que atañe al mesianismo Hijo

<sup>17</sup> Cf. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Göttingen 1966<sup>3</sup>, p. 347-350.

del hombre y preocupado por hallar un sentido teológico al rechazo de los judíos.

La reconstrucción histórica de los orígenes del cristianismo y de la formación del N.T. puede ser esbozada de modos muy diferentes según se subraye la intervención de los diversos factores individuales y sociales que participaron en ese proceso. La llamativa disparidad de resultados ofrecidos por los exegetas muestra que se manejan los métodos histórico-críticos sobre presupuestos contradictorios. Mientras que para unos lo determinante fueron las contribuciones individuales (Jesús o los autores neotestamentarios), otros destacan el factor social, la comunidad (las representaciones religiosas del mundo ambiente o el desarrollo ideológico intracomunitario). Bousset, Bultmann y Hahn subrayan unilateralmente un factor comunitario que a su vez recibe la impronta de determinados ambientes histórico-religiosos coetáneos. Los exegetas que han utilizado con afán totalizador los métodos de la historia de las religiones comparadas y de la historia de las formas han solido cargar las tintas sobre el factor social. Se llegó a abrir una brecha, casi infranqueable, entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. No pretendemos ahora presentar el esfuerzo exegetico que ha reaccionado contra las conclusiones demasiado negativas de los críticos más radicales. En otro aspecto ha supuesto también una reacción la aplicación de la crítica redaccional, al mostrar que los evangelistas no fueron simples compiladores sino teólogos que aprestaron una contribución individual a la comprensión del mensaje evangélico. El pluralismo teológico así descubierto puede llevar a reconocer que tal variedad de radios lleva como punto de partida a un mismo centro: Jesús de Nazaret.

Sin embargo no es de extrañar que en un primer momento muchos exegetas se limiten a proyectar los logros de la aplicación del método de la historia de las redacciones sobre los presupuestos asentados por la crítica formal. Esto explica que la obra de San Marcos haya sido interpretada como reacción polémica contra anteriores desarrollos doctrinales o prácticos localizados en alguno de los estadios del cristianismo primitivo. Las interpretaciones varían según se acentúe el enfoque polémico de la cristología o de la eclesiología marcana, aunque los exegetas tengan en cuenta la conexión íntima de ambos aspectos.

## I. — POLEMICA ECLESIOLOGICA

Ya Bultmann, analizando el episodio de la confesión de Cesarea, ha sostenido que Marcos quebró la escena de confesión dejando fue-

ra la conclusión original y trayendo en conexión con ella una polémica contra la concepción judeocristiana, representada por Pedro, desde la posición del cristianismo helenístico de la esfera paulina (Mc. 8, 32-33)<sup>18</sup>. La tesis que ve en Pedro un exponente del judeocristianismo estricto en contraste con el cristianismo paulino es tan antigua como F.Ch. Baur. Sigue repitiéndose con nuevos matices.

Tyson se apoya particularmente en el motivo de la incompreensión de los discípulos. Estos reconocen parcialmente a Jesús, pero se les manda callar (Mc. 7, 36; 8, 30; 9, 9), precisamente por ser su reconocimiento sólo parcial, debido a su ceguera y dureza de corazón (Mc. 6, 52; 8, 17). No se trata de que los discípulos hayan discernido la naturaleza de Jesús y se les prohíba difundirlo, sino de que tienen una comprensión equivocada. Marcos da muchas instancias de la ceguera de los discípulos: 4, 41; 6, 52; 10, 13 ss.; 10, 23; 4, 1-20.33-34. Sobre todo la incompreensión de los discípulos va conexas con la triple predicción del sufrimiento de Jesús: Mc. 8, 31-33; 9, 30-32; 10, 32-34. Aquí ve Marcos la incompreensión de dos maneras específicas: los discípulos no entienden la necesidad del sufrimiento de Jesús ni tampoco su propia posición en la comunidad. Entendieron mal el mesianismo de Jesús no captándolo como mesianismo sufriente sino como un mesianismo regio, del que resultaría un beneficio para ellos. Según Tyson la cristología de Marcos expresa una polémica contra la Iglesia madre de Jerusalén, cerrada en las expectativas de un mesianismo regio nacionalista, del que habrían de sacar ventaja los discípulos de la primera hora y los familiares de Jesús. En consecuencia la Iglesia de Jerusalén se organizó con una estructura califal, bajo el liderazgo dinástico de la familia de Jesús, en espera del retorno de su rey mesiánico. En cambio Marcos es consciente de que la muerte de Cristo es más que un simple hecho histórico, tiene un significado redentor; y de que el mesianismo de Jesús no es simplemente un mesianismo regio nacionalista. Por eso usa poco la cristología "Hijo de David" (Mc. 12, 35-37). Es consciente también de que su visión del mesianismo es muy diferente de la de los discípulos originales y la de la familia de Jesús. Parece darse cuenta de que sus lectores reconocen este conflicto y da como explicación que los discípulos no entendieron<sup>19</sup>.

Según Trocmé, Marcos se muestra reservado frente a toda especulación cristológica que pudiese distraer a los conductores de las

<sup>18</sup> Cf. BULTMANN, *Geschichte*, p. 276-278.

<sup>19</sup> Cf. J.B. TYSON, *The blindness of the disciples in Mark*, JBL 80 (1961), p. 261-268.

iglesias de su verdadera tarea, que a sus ojos es ante todo misionera y pastoral. Piensa que, según Marcos, Jesús pone en guardia a sus discípulos más íntimos contra la elaboración de una cristología y de una escatología destinadas a servir de garantía a la comunidad (Mc. 13, 3; 9, 38-41). El Maestro insiste sobre la importancia decisiva de la *acción*, inspirada por la fe en él, como garantía suficiente contra los abusos que temen los discípulos atrincherados en su ortodoxia exclusiva<sup>20</sup>. En Mc. 9, 2-13 el evangelista lanza dardos acerados a ciertos jefes de la Iglesia de su tiempo, acusados de querer perderse en una vana contemplación (Mc. 9, 5-6), en lugar de enfrentar los verdaderos problemas planteados a la comunidad cristiana por su encuentro con los hombres de fuera (Mc. 9, 14 ss.). Estos jefes de Iglesia son fáciles de identificar. El evangelista está mal dispuesto hacia Pedro y los hijos de Zebedeo, lo mismo que hacia Santiago y toda la familia de Jesús<sup>21</sup>. Es un escritor tan convencido de la intervención próxima, activa y constante del Resucitado en los asuntos de la Iglesia que no es extraño que haya combatido con vigor la tendencia jerosolimitana, que miraba a dar al cristianismo una estructura dinástica, algo comparable a la que el Islam adoptará seis siglos más tarde. El autor de Marcos desconfía del arrivismo y del exclusivismo de los Doce, que les empuja a reservarse ciertas funciones eclesiales, o al menos el derecho a escoger los titulares, con gran daño de la difusión del evangelio (Mc. 9, 35-40; 10, 28-31)<sup>22</sup>. Según Trocmé, el autor de Mc. 1-13 (acaso Felipe, uno de los "siete", en Cesarea de Palestina, hacia el año 50)<sup>23</sup> era el portavoz de un movimiento muy emprendedor, que, en ruptura con la Iglesia madre de Jerusalén, se había lanzado a un esfuerzo misionero de gran envergadura entre la gente sencilla de Palestina<sup>24</sup>.

Sacamos la impresión de que Trocmé transforma al autor de Marcos en un teólogo liberal protestante, de mentalidad radicalmente ecuménica, abogado de una "ortopraxis" en contraste con cualquier reclamo de ortodoxia. En cuanto a la Iglesia de Jerusalén, prescindiendo de condicionamientos históricos transitorios (como la tendencia a un califato), la describe como una Iglesia católica que sal-

<sup>20</sup> Cf. E. TROCME, *La formation de l'Évangile selon Marc*, EHPH 57, París 1963, p. 96-97.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 98-109.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 137-144.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 195-203.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 168. El relato de la Pasión (Mc. 14-16) lo ve como añadidura posterior al Marcos primitivo (Mc. 1-13), de un eclesiástico anónimo, de la comunidad romana, entre el 75 y el 85 (p. 169-194).

vaguarda la regla de fe con una estructura jerárquica institucional. Es bastante corriente que los exegetas protestantes preocupados por la aparición del *Frühkatholizismus* lo atribuyan a Lucas. El estudio de Trocmé parece ver ya "catolicismo temprano" en la Iglesia premarcana. En todo caso su interpretación refleja una problemática muy del siglo XX que, proyectada sobre la obra de Marcos resulta un tanto anacrónica.

Tagawa se apoya en la tesis de Trocmé. Sostiene que el evangelista dirige su crítica contra la Iglesia de Jerusalén, por la estrechez de espíritu que aquí rige. Se trata de los valores religiosos de que vive la Iglesia de Jerusalén: en particular los dos grupos directivos de discípulos y familiares. Los que pretenden tener autoridad, en calidad de testigos de la vida de Jesús y discípulos escogidos en vida o en calidad de sucesores beneficiarios de esa autoridad, y de hecho no comprenden quién fue Jesús ni quién continúa siendo. Jesús sobrepasa los límites de las nociones heredadas de los viejos sistemas de religión. Es trascendente y en este sentido está siempre vivo y presente entre los que creen en él. Frente a esta persona de Jesús el evangelista piensa que no queda sino tener pura y simplemente una entera confianza en él y marchar en su seguimiento. En consecuencia todos los que toman este camino son con el mismo título creyentes y cristianos. El grupo de discípulos que critica no comprende este aspecto esencial de la fe<sup>25</sup>. El evangelista ataca doblemente la tendencia de la Iglesia de Jerusalén a insistir sobre su monopolio misionero y a pretender representar la tradición ortodoxa sobre Jesús. La Iglesia cristiana no queda prisionera de los estrechos límites de la ortodoxia de una sola Iglesia. Todos los cristianos en todas partes del mundo están en relación con Jesús vivo. Para el evangelista Jesús queda más allá de todos los títulos cristológicos, de todas las cualificaciones fundadas sobre ideas recogidas de los viejos sistemas religiosos<sup>26</sup>. Opinamos que Tagawa convierte a Marcos en intérprete de su propia teología: una concepción protestante de la fe, fundamento de un ecumenismo radical.

A su vez Crossan se adhiere a la opinión de que la polémica cristológica marcana no es sólo un conflicto sobre doctrina dentro de la comunidad de Marcos, sino también un manifiesto de la Iglesia marcana contra la hegemonía jurisdiccional y doctrinal de la Iglesia de Jerusalén. En primer lugar por la polémica contra los tres discípulos íntimos de Jesús: Pedro, Santiago y Juan. En segundo lugar

<sup>25</sup> Cf. K. TAGAWA, *Miracles et Evangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc*, EHPHR 62, Paris 1966, p. 174-185.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 171-173.

por la animosidad contra los parientes de Jesús (Mc. 3, 20- 35; 6, 1-6)<sup>27</sup>.

Otros exegetas, que analizan también el tema de la incomprensión de los discípulos en clave polémica, no precisan tanto el objetivo eclesiológico. Para Kelber, la ceguera y tentación de los discípulos consiste en que fallan en acomodarse a la cristología de la pasión. Pedro es destacado como el principal responsable de este fallo. Getsemaní ha sido la última oportunidad ofrecida a los discípulos. Marcos coloca a los discípulos en posición derogatoria para dramatizar una disputa de los cristianos de su tiempo. Los "cristianos de Pedro" rechazaban una cristología-pasión<sup>28</sup>. También Müller considera que Marcos ve el peligro de error en el rechazo de la cristología Hijo del hombre paciente, que describe a modo de ejemplo en su evangelio en la persona de Pedro<sup>29</sup>. Juzgamos que puede presentarse una doble objeción a estas interpretaciones. El desconcierto de Pedro ante el camino de pasión (Mc. 8, 32) y sus negativas (Mc. 14, 66-72) son muy verosímiles como dato fundamentalmente histórico de la vida de Jesús. En cambio no consta en ningún dato neotestamentario la existencia de un grupo cristiano que se apoyase en Pedro (cf. Gal. 2, 9) para profesar un rechazo del misterio de la cruz (cf. 1 Cor. 1, 23).

## II. - POLEMICA CRISTOLOGICA

Bultmann ha patrocinado con todo su prestigio exegético y teológico la influencia de motivos gnósticos en la elaboración de la cristología neotestamentaria. Juzga que los conceptos gnósticos sirven ante todo para aclarar el acontecimiento salvífico. El Redentor aparece como una figura cósmica que, como ser divino preexistente, como Hijo del Padre, descendió del cielo y tomó figura humana, siendo ensalzado tras su actividad terrena en la gloria celeste (Flp. 2, 6-11; 2 Cor. 8, 9; Ef. 4, 8-10)<sup>30</sup>. Siguiendo esta línea se ha sostenido que la cristología de Marcos y la entera construcción de su evangelio están muy determinados por el cristianismo he-

<sup>27</sup> Cf. D. CROSSAN, *Mark and the relatives of Jesus*, NT 15 (1973), 81-113, en p. 110-113.

<sup>28</sup> Cf. W.H. KELBER, *Mark 14, 32-42: Gethsemane. Passion christology and discipleship failure*, ZNW 63 (1972), 166-187, en p. 181-187.

<sup>29</sup> Cf. U.B. MUELLER, *Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte*, ZNW 64 (1973), 159-193, en p. 190-192.

<sup>30</sup> Cf. BULTMANN, *Theologie*, p. 178-182.

nístico de la esfera paulina<sup>31</sup>. Schreiber ve en la obra entera alusiones a que el Redentor ha venido oculto a la tierra para morir en la cruz. Entiende que Marcos sincroniza así la descripción del camino de pasión con la *anábasis* celeste: lo que corresponde a la paradoja de Flp. 2, 8-9 y al relato de crucifixión marcana. El momento de la muerte es el del ensalzamiento e intronización del Redentor<sup>32</sup>. El grito de muerte de Jesús, a los ojos de la incredulidad la derrota definitiva del crucificado, es en la perspectiva de la fe, la epifanía escatológica del Hijo de Dios, que juzga a sus enemigos con el poder de su voz<sup>33</sup>. En el centro de la teología marcana está el Dios que se revela en el crucificado como amor que actúa escatológicamente. El hombre tiene acceso a ese centro sólo mediante la fe, en la praxis del seguimiento de la cruz. Schreiber puntualiza que

<sup>31</sup> Cf. J. SCHREIBER, *Die Christologie des Markusevangeliums. Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums*, ZThK 58 (1961), 154-183, en p. 182-183.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 159-162. La cristología de Marcos como proceso de entronización puede verse también expuesta por Ph. VIELHAUER, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangelium*, en *Aufsätze zum Neuen Testament*, ThB 31, München 1965, 199-214. Sostiene que en la composición de Marcos, subrayan el carácter progresivo de la historia de la Adopción (Mc. 1, 11), Proclamación (Mc. 9, 7) y Aclamación (Mc. 15, 39). Señala la correspondencia con el esquema de entronización del antiguo Egipto estudiado por Norden (cf. Virgilio, Eglóga 4; 1 Tim. 3, 16; Heb. 1, 5-13; Apoc. 5). Juzga que Marcos interpreta la historia de Jesús como proceso de entronización: bautismo/apoteosis, transfiguración/presentación, crucifixión/entronización (*Ibid.* p. 210-214).

Nos parece arbitraria la proyección del esquema de entronización del antiguo Egipto sobre la narración evangélica. Queda por probar que la escena bautismal revista en Marcos el carácter de adopción. Aparte de que la entrada de Jesús en Jerusalén (Mc. 11, 1-11) interpola un cuarto acto de aclamación que quiebra el presunto esquema ternario.

Sin embargo la pretendida cristología de entronización es mantenida por otros intérpretes. H. WEINACHT, *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium. Studien zur Christologie des Markusevangeliums*, HUTH 13, Tübingen 1972, p. 69, reconoce también bautismo, transfiguración y crucifixión como entronización de Jesús. En el don del Espíritu se mostraba la presencia del tiempo del Reino de Dios, mientras que en la transfiguración se anticipa la epifanía del Hijo de Dios encarnado y Dios ha abierto a todos el acceso hacia sí en la crucifixión de Jesús como encarnación [;sic! ] del Hijo de Dios. El camino del Hijo de Dios en el ocultamiento de su entronización es el despojamiento de la *dynamis* propia del Hijo de Dios, que alcanza su objetivo en la crucifixión como encarnación del Hijo de Dios (*ibid.*, p. 145-147). Para MÜLLER, *Christologische Absicht*, p. 187-192, la voz del bautismo expresa la adopción, la de la transfiguración la proclamación y la confesión del centurión contiene una aclamación. Marcos enseña en esos actos la entronización del Hijo del hombre paciente como Hijo de Dios. V.K. ROBBINS, *The healing of blind Bartimäus (10, 46-52) in the marcan theology*, JBL 92 (1973), 224-243, en p. 224-227, reconoce un valor cristológico al título Hijo de David en el proceso de entronización del Hijo de Dios. La redacción marcana y la colocación de la historia de Bartimeo integran la cristología de sufrimiento-resurrección con la imagen autoritativa Hijo de David de Jerusalén y ponen esto en relación con el discipulado. El Hijo de David en Jerusalén es el adoptado Hijo de Dios en el bautismo, proclamado tal en la transfiguración y aclamado en su muerte (*ibid.*, p. 239-243).

<sup>33</sup> Cf. J. SCHREIBER, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburg 1967, p. 236.

la "theología crucis" de Marcos ha de determinarse en última instancia como teología de la confianza<sup>34</sup>. En los estudios de Schreiber entra en juego un cristianismo reconstruido sobre el presupuesto artificioso del mito "gnóstico" del Redentor celeste, del "Salvator salvandus". Para llegar a sus conclusiones comete dos fallos metodológicos. Interpreta los textos mediante un simbolismo alegórico a ultranza y lee a Marcos en clave de Juan. Añade además otro presupuesto no probado: el de la pretendida cristología *theios aner* (la presentación de Jesús como taumaturgo helenístico). Sostiene en efecto que en Marcos concurren las concepciones del mito gnóstico del Redentor con una tradición narrativa modelada por consideraciones *theios aner*, ambas helenísticas. En la construcción de su evangelio Marcos ha conformado la cristología *thios aner* de su tradición con la cristología *salvator-salvandus* y creado así su típica "theología crucis"<sup>35</sup>.

### 1. Cristología antignóstica

En cambio Marxsen juzga que Marcos se ha encontrado frente a un proceso de disolución: el de la acomodación del mensaje de Pablo a la gnosis. Proceso caracterizado por la tendencia a la mitificación y la pérdida de la vinculación con la historia. Como reacción Marcos combina las dos líneas del mensaje cristiano primitivo: el kerygma paulino y la llamada tradición sinóptica. En ambas encontramos la paradoja que resulta de vincular el acontecimiento histórico con el escatológico. Marcos queda pues entre Pablo y la tradición anónima por un lado y los evangelistas posteriores por el otro<sup>36</sup>. Marcos ofrece un comentario a la comprensión paulina del concepto evangelio, completando el contenido teológico paulino mediante el material tradicional. Jesús es para Marcos sujeto y objeto del evangelio, puesto que ve en uno al Jesús terreno y al ensalzado. También para Pablo el resucitado ó ensalzado es siempre el crucificado y a la inversa. Lo peculiar de Marcos es que describe al "crucificado" de la teología paulina, no recogiendo este concepto sino utilizando la tradición sobre el Jesús terreno que es quien ahora anuncia al ensalzado<sup>37</sup>.

Marxsen da pues un nuevo impulso a la interpretación de Marcos como fusión del kerygma helenístico con la tradición sobre la his-

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 243-244.

<sup>35</sup> Cf. SCHREIBER, *Christologie*, p. 155-159.

<sup>36</sup> Cf. W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, FRLANT 67, Göttingen 1952, p. 145-147.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 98-101.

toria de Jesús<sup>38</sup>. Concuerdá también con la explicación de Dibelius. Según éste Marcos narra la historia de Jesús con la convicción de que el héroe de su relato tiene como propio el glorioso ser celeste en que le contemplan los discípulos en la transfiguración. Para Dibelius, Marcos es, en su modelado definitivo, un libro mítico; aunque la tradición reunida en el evangelio sea sólo en mínima parte de carácter mítico<sup>39</sup>. Lo propio de Marxsen es caracterizar la tendencia a la configuración mítica como una rendición ante la gnosis y explicar la obra de Marcos como una reacción de la teología paulina, que recurre al apoyo de la tradición histórica.

Esta pretendida vinculación de dos tradiciones cristológicas contrapuestas parte del presupuesto de que el cristianismo de origen pagano oriental y helenístico no había utilizado kerygmáticamente, en los primeros decenios, las tradiciones sobre Jesús de la comunidad primitiva. En cambio la comunidad primitiva de lengua aramea no habría intentado nunca vincular sus múltiples tradiciones sobre Jesús con la tradición kerygmática del cristianismo de origen pagano, cada vez más fuerte. Según Schulz el primer intento de conectar estas numerosas tradiciones sobre Jesús, no sólo bajo expresiones teológicas unitarias (esto ya lo habría hecho "Q" en sus colecciones temáticas), sino con el kerygma—Kyrios, habría sido emprendido por Marcos. Su punto de partida teológico y hermenéutico habría sido la tradición kerygmática del pagano—cristianismo<sup>40</sup>. La objeción básica que hay que plantear a esta pretendida combinación de cristologías tan incompletas es que no es comprensible una tradición comunitaria al margen de la fe suscitada por el acontecimiento pascual, en su doble vertiente de muerte y resurrección. Una mezcla de dos masas de material, contrarias en su cristología, estaría cargada de fuertes tensiones, cosa que no ocurre en la cristología de Marcos<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Cf. BULTMANN, *Geschichte*, p. 372—373.

<sup>39</sup> Cf. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1966<sup>5</sup>, p. 279. Según Dibelius a Marcos le interesa destacar los rasgos que muestran a Jesús como Mesías, pero a la par hacer ver por qué no fue reconocido como Mesías, sino combatido y finalmente crucificado. Así lo que llega a escribir Marcos es un libro de epifanias secretas (*Ibid.*, p. 231—234). En línea con Dibelius, Burkill se diferencia de él en cuanto que subraya la aproximación de Marcos a la perspectiva de Juan. Ve en efecto en Marcos una inclinación a apartarse de la concepción de la vida encarnada como período de oscuridad hacia la perspectiva que se discierne en Juan, donde el Hijo del hombre no se mantiene oculto y la pasión es la hora de la glorificación del Mesías (Jn. 12, 23.32; 13, 1; Mc. 14, 62). Cf. T.A. BURKILL, *The Hidden Son of Man in St. Mark's Gospel*, ZNW 52 (1961), 189—213, en p. 196—198.

<sup>40</sup> Cf. S. SCHULZ, *Markus und das Alte Testament*, ZThK 58 (1961), 184—197, en p. 184—186.

<sup>41</sup> Cf. G. SCHILLE, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums. Rahmen und Aufbau des Markus—Evangeliums*, NTS 4 (1957), 1—24, en p. 4—5.

La interpretación de Schweizer coincide con la de Marxsen al entender que Marcos responde al peligro planteado por una tendencia docetista dentro del cristianismo posterior a Pablo. Distingue tres fases de desarrollo hasta Marcos: 1) la comunidad judeocristiana, interesada primariamente en los dichos de Jesús (instrucción ética y preparación escatológica en "Q"); 2) las comunidades paulinas que ponían en el centro cruz y resurrección y prestaban poca atención a las tradiciones sobre la vida terrena de Jesús; 3) las comunidades helenísticas centradas en la cristología *theios aner*. Según Schweizer, Marcos resume las dos primeras líneas<sup>42</sup>. Sostiene que cuando Marcos escribió su evangelio ya el kerygma había conquistado al mundo (Col., Ef., 1 Tim. 3, 16; Rom. 16, 25-27) y estaba surgiendo una imponente teología del kerygma. Jesús podía quedar reducido a un mero nombre sin mucho significado, un símbolo para el kerygma. Este podía ser conectado igualmente con Hermes u otro salvador. Los gnósticos estaban a punto de sacar esta consecuencia. En esta situación Marcos escribe por primera vez un evangelio que consiste ampliamente en historias sobre Dios actuando en Jesús y éste actuando con hombres. No hay más modelo para esta empresa que algunas partes del A.T. que tratan de los hechos de Dios en la historia de su pueblo. La convicción esencial de Marcos es que lo nuclear son los hechos de Dios en Jesucristo, no las palabras de éste, ni su ejemplo ético ni su doctrina sobre Dios. Es un retorno a una teología conservadora de la historia en que los hechos históricos son en sí mismos revelación de Dios<sup>43</sup>.

También R.P. Martin retrotrae la empresa de Marcos a la situación que surgió tras la muerte de Pablo, como suplemento a su kerygma donde corrían peligro de perderse de vista los acontecimientos históricos subyacentes. Marcos reunió secciones de tradición precanónica que subrayaban la paradoja de la vida terrena de Jesús, en que sufrimiento y vindicación forman ritmo alterno. Su cristología es la de un maestro que ha captado la esencia del pensamiento de Pablo, pero la expresa usando un lenguaje y terminología al que Pablo no tuvo acceso (la tradición de Jesús) y lo hizo así para compensar lo que juzgó como una seria distorsión del pensamiento del apóstol. Para contrarrestar las ideas especulativas sobre la persona de Cristo que llevaban a una pérdida de contacto con un Jesús cuyos pies tocaban tierra en Galilea y Jerusalén<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Cf. E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, NTD 1, Göttingen 19682, p. 220-224.

<sup>43</sup> Cf. E. SCHWEIZER, *Die theologische Leistung des Markus*, EvTh 24 (1964), 337-355, en p. 337-339; *Mark's Contribution to the Quest of the Historical Jesus*, NTS 10 (1964), 421-432, en p. 421-422.

<sup>44</sup> Cf. R.P. MARTIN, *Mark, Evangelist & Theologian*, Excerpt 1972 n. 161-162.

Martin da prácticamente la misma explicación que Marxsen y Schweizer, aunque sin explicitar tanto el carácter ya gnóstico de ese trasfondo de cristología especulativa contra el que el evangelista habría reaccionado.

Todavía prevalece ampliamente una impresión general y generalizada de que la gnosis y el gnosticismo fueron factores significativos en los orígenes del cristianismo<sup>45</sup>. Sin embargo hay que hacer constar que la historia del gnosticismo precristiano y del siglo I ha sido reconstruida por conjetura a partir de material posterior. Los más tempranos maestros gnósticos son figuras poco anteriores a la mitad del siglo II. La literatura gnóstica hermética es, en su forma presente, escasamente anterior al siglo III. La literatura mandea, en su forma presente, es posterior al Islam; y se asignan con buenas razones los orígenes de la secta al siglo V. Lo que parece más cierto es que el N.T. no ofrece base para usar documentos de los siglos II y III para explicarlo<sup>46</sup>. Si mantenemos que "gnosticismo" es el término propio para los movimientos heréticos del siglo II, la aparición en el siglo I de elementos que encontramos reinterpretados e integrados en el gnosticismo posterior, no debe llevar a la conclusión de que éste existía ya antes en su totalidad<sup>47</sup>. Lo que tienen en común el cristianismo del siglo I y el gnosticismo posterior se explica mejor por un mismo trasfondo judío<sup>48</sup>. En lo que el movimiento gnóstico del siglo II tiene de precristiano parece derivar de especulaciones judías heterodoxas<sup>49</sup>. En todo caso hoy se tiende a distinguir el gnosticismo en su forma de aparición cristiana del siglo II de una "pregnosis", en que aún no se ha configurado el gnosticismo pleno, o de un protognosticismo, que se busca en Irán, el mundo indoiranico, la India o Grecia<sup>50</sup>. En tanto que se puede hablar de tendencias "gnósticas" o "gnostizantes" en el período precristiano, es muy arriesgado tratar de hallar algo como el gnosticismo desarrollado de un período posterior en el estado temprano del N.T.<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> Cf. R.P. CASEY, *Gnosis, Gnosticism and the New Testament*, en *The Background of the New Testament and its Eschatology. Studies in honour of C.H. Dodd*, Cambridge 1954, 52-80, en p. 52-55.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 75-80.

<sup>47</sup> Cf. J. MUNCK, *The New Testament and Gnosticism*, *StTh* 15 (1961), 181-195, en p. 191-192.

<sup>48</sup> Cf. G. QUISPÉL, *Gnosticism and the New Testament*, *VigCh* 19 (1965), 65-85.

<sup>49</sup> Cf. A. WILSON, *Gnostic origins*, *VigCh* 9 (1955), 193-211.

<sup>50</sup> Cf. C. COLPE, *Vorschläge zur Gnosisforschung*, en *Christentum und Gnosis. Aufsätze* herausgegeben von W. Eltester, *BhZNW* 37, Berlin 1969, 129-132.

<sup>51</sup> Cf. R. McL. WILSON, *Gnosis, gnosticism and the New Testament*, en *Le origine dello gnosticismo*, Leiden 1967, 511-527, en p. 525-526.

## 2. *Contraposición a la cristología "Theios aner"*

Partiendo de la base de que la diferencia radical entre el cristianismo y las otras formas del judaísmo del siglo I tenían su fuente en la cultura grecorromana y el paganismo semítico de la Palestina del siglo I, una serie de investigadores han llamado la atención sobre las semejanzas entre los evangelios y Hechos por un lado y antiguas colecciones de historias de milagros y vidas de santos peregrinos por otro. M. Smith subraya este paralelismo: las características adquiridas por los dioses en tiempos helenísticos e imperiales son también las que aparecen al mismo tiempo en las leyendas de "hombres divinos". Jesús y Apolonio, como Asclepio, primero famosos como taumaturgos, adquirieron como él padres divinos e historias de nacimiento. Ambos fueron presentados como maestros de moralidad. Jesús rivalizó con Asclepio en llegar a ser un principio de orden cósmico. Ambos fueron concebidos como salvadores y sus oráculos proféticos fueron preservados. Jesús y Asclepio sobrevivieron a la muerte, de la que Apolonio escapó, y los tres subieron finalmente al cielo. Smith deduce que el desarrollo de la figura "hombre divino" en el mundo grecorromano era parte de la evolución general de las imaginaciones y deseos de tal mundo. Reconoce que es muy difícil establecer influencias específicas y relaciones entre las historias de diferentes hombres santos<sup>52</sup>.

Muchos exegetas interpretan desde esa perspectiva el material evangélico de historias de milagros. Sobre este telón de fondo proyectan su visión de la obra de Marcos.

Koester ofrece esta explicación: Marcos, que no usa muchos dichos de Jesús sino que se basa primariamente en una narración de la pasión y su kerygma, está también utilizando otra fuente, de la que toma sus historias de milagros de Jesús. Este aparece en ella como un hombre dotado de poder divino, que realiza milagros para probar su carácter y cualidad divina. Tales "aretalogías" fueron escritas normalmente con objetivos de propaganda religiosa. Los evangelios en forma de aretalogías proclaman que un poder divino particular queda presente y accesible en esos poderosos actos de Jesús. Este es el *Theios aner*, que puede ser imitado por su apóstol. Sin embargo Marcos critica por medio del credo en Jesús crucificado esa tendencia inherente a la tradición de historias de milagros. El reclamo de los discípulos, apóstoles y misioneros que adhirieron a la cristología "hombre divino", antes y después de Marcos, era menos modesto. La primera ocurrencia de tal cristología en nuestras

<sup>52</sup> Cf. M. SMITH, *Prolegomena to a discussion of aretologies, divine man, the gospels and Jesus*, JBL 90 (1971), 174-199, en p. 193-194, 181-188.

fuentes queda en 2 Cor.<sup>53</sup>. Los elementos constitutivos de la imagen del misionero en Hechos corresponden exactamente a los que se encuentran entre los opositores de Pablo en 2 Cor. El mismo género reaparece en los Hechos y algunos evangelios apócrifos. En cierta medida las historias de mártires y santos cristianos fueron los legítimos herederos del mismo molde<sup>54</sup>.

También Müller sostiene que Marcos refuta la concepción de Jesús como gran taumaturgo, a cuya imagen y prototipo se situaba uno al realizar prodigios como cristiano. Marcos no cuestiona los milagros de Jesús, pero los quita del centro de lo que para él es la verdadera cristología. Ha hecho que Jesús presente en 8, 31 su propia cristología y la describe en 9, 7 como legitimada por el recurso estilístico de la voz celeste. Marcos hace así lo mismo que Pablo al contraponer el Crucificado al Cristo de gloria de los corintios<sup>55</sup>.

Weeden ha sido quien ha expuesto más ampliamente esta interpretación. Su punto de partida son los desarrollos recientes en la investigación sobre Marcos: 1) el reconocimiento de una polémica marcana contra los discípulos y 2) la identificación de dos cristologías opuestas dentro del evangelio: una cristología helenística *theios aner*, inherente a amplia sección del material marcano, y la propia cristología sufriente de Marcos, presentada en su "theologia crucis". De aquí deduce que existe una relación intrínseca entre estos dos motivos, que apunta a una herejía, que amenazaba la comunidad de Marcos e hizo necesaria la creación del evangelio<sup>56</sup>. Marcos recurre a la dramatización de los dos lados. Jesús representa un punto de vista y los discípulos el otro. No hay problema en identificar la posición cristológica de Jesús: el mesianismo auténtico es un mesianismo sufriente. No es tan fácil identificar la posición de los discípulos. La primera mención queda en 8, 27-33. Si sólo conserváramos 1, 1-8, 29 la perspectiva marcana sería una comprensión de Jesús como un Mesías "hombre divino". Marcos ha colocado por lo tanto a los discípulos como abogados de una cristología *theios aner*, contrapuesta al mesianismo sufriente de Jesús. Como no hay base histórica para tal disputa entre Jesús y los discípulos, la única conclusión posible es que el "Sitz im Leben" de la disputa

<sup>53</sup> El estudio de D. GEORGI, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, WMANT 11, Neukirchen 1964, ha dado gran impulso a las interpretaciones de la cristología *theios aner*.

<sup>54</sup> Cf. H.H. KOESTER, *One Jesus and Four Primitive Gospels*, HarvardThR 61 (1968) 203-247, en p. 230-236.

<sup>55</sup> Cf. MÜLLER, *cristologische Absicht*, p. 170-172, 175-181, 193.

<sup>56</sup> Cf. Th.J. WEEDEN, *The heresy that necessitated Mark's Gospel*, ZNW 59 (1968) 145-158, en p. 145.

es la propia comunidad de Marcos. Weeden encuentra la clave en Mc. 13, 21-22, que apunta a los "falsos cristos y falsos profetas" como *theioi andres*, y 13, 6, que describe a los cristianos pneumáticos. Mc. 13, 9-13 es el argumento más convincente que encuentra el evangelista para autentificar su posición. Cuando se percibe la crisis de la comunidad en el "tiempo intermedio", se puede entender el efecto devastador de los que sostenían, contrariamente a la fe de la comunidad, que el Señor estaba presente en sus vidas y que Jesús debía ser visto como un gran *Theios aner*. Los herejes debieron sostener que su posición se retrotraía a la de los discípulos mismos. El único recurso para rebatirlos era apelar a una autoridad más alta: Jesús<sup>57</sup>.

Sin llegar a subrayar el enfoque polémico, Keck piensa a su vez que el llamado "secreto mesiánico" (más exacto: Filiación secreta) no es una intención expresa, sino un resultado inevitable de escribir sobre Jesús Hijo de Dios, si no se quiere presentarlo como *Theios aner*<sup>58</sup>.

En cambio Luz piensa que Marcos, en lugar de contraponer, trata de conciliar ambas perspectivas: Marcos pertenece a una comunidad helenística que ha tomado del espacio palestino numerosas tradiciones sobre Jesús. Tenía que poner en relación la tradición de milagros y la historia de la pasión, el *theios aner* y el crucificado. De esta situación surge el evangelio de Marcos<sup>59</sup>. Habría que entender según esto la cristología marcana como intento de no descartar la cristología "hombre divino" y el pensamiento epifánico de la comunidad helenística, sino de hacerla comprensible desde el kerygma de la cruz<sup>60</sup>.

Todos estos análisis descartan que Marcos haya sido el introductor de la cristología *Theios aner*. La sitúan en el material de tradición, que Marcos ha corregido y contrarrestado. Pero es muy dudoso que se pueda hablar de un "hombre divino" helenístico. Los milagros de los "hombres de Dios" del A.T. están más próximos a la mente de los escritores del N.T. que los paralelos helenísticos alegados<sup>61</sup>. Implícita o explícitamente, los estudios que ven al evan-

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 147-157. El mismo Weeden ha expresado con más amplitud esta temática en *Mark - Traditions in conflict*, Philadelphia/Penn. 1971, p. 52-69, 70-90, 138-158, 191-194.

<sup>58</sup> Cf. L.E. KECK, *The Introduction to Mark's Gospel*, NTS 12 (1966) 352-370, en p. 367-368.

<sup>59</sup> Cf. U. LUZ, *Das Geheimnistmotiv und die markinische Christologie*, ZNW 56 (1965) 9-30, en p. 9-11.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>61</sup> Cf. O. BETZ, *The Concept of the So-called "Divine Man" in Mark's Christology*, en *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in honor of A.P. Wikgren*, SpNT 33, Leiden 1972, 229-240, en p. 229-234.

gelio como una adaptación de la "aretalogía" helenística asumen: 1) que existía en tiempos helenísticos y romanos una forma fija literaria llamada aretalogía, 2) que la presencia de historias de milagros es un signo de que estamos en presencia de aretalogías, y 3) que, puesto que se supone que historias de milagros en aretalogías retratan *theloi andres*, la intención de la tradición de milagros del evangelio es representar a Jesús como un *thelos aner*. Ninguna de estas tesis está demostrada. La aretalogía no supone una forma fija literaria, ni es usada para seres humanos con el propósito de hacerles apoteosis. Es simplemente una reseña sobre las *dynameis* o *aretai* de un dios. En la búsqueda de un género literario conocido como aretalogía, en que sea retratado un taumaturgo que sufra martirio, el paradigma para la forma no hace milagros (Sócrates). El único escrito en que se pretende encontrar el molde con todos sus detalles (la Vida de Apolonio de Tyana, de Filóstrato) no presenta al héroe como mártir<sup>62</sup>. Aparte de que la aparición de una determinada forma, aún con semejanza de contenido, en dos literaturas diferentes, no implica que esa forma cumpla la misma función en ambos casos. La función primaria del material de milagros marciano es mostrar a Jesús como el agente de la derrota de los poderes demoníacos y del establecimiento del régimen divino<sup>63</sup>. Si fueran contados como propaganda de la superioridad de Jesús, se esperaría que fueran milagros mayores y mejores que los de sus presuntos rivales. No es este el caso; comparándolos con los de Apolonio de Tyana se advierte en los relatos evangélicos una diferencia de énfasis y un grado sorprendente de reticencia. La presentación sinóptica de los milagros corresponde a la mentalidad hebrea. Su verdadero significado queda en revelar el carácter de la actividad sobrepujante y sin precedente de Dios en el ministerio de Jesús. Así como la conexión íntima y esencial entre este ministerio y el Reino de Dios<sup>64</sup>.

Tanto Tyson como Weeden han acertado a ver que en Marcos no se trata meramente de que los discípulos entendiesen a Jesús como Mesías y se les dijese que no lo proclamasen, sino de que malentendieron la naturaleza del mesianismo. Las soluciones de Tyson (polémica contra la Iglesia de Jerusalén) y de Weeden (polémica contra la cristología "hombre divino") dan pleno peso a la función de la incomprensión de los discípulos. Según su interpretación, Marcos quiere que sus lectores se identifiquen *contra* los discípulos. Sin

<sup>62</sup> Cf. H.C. KEE, *Aretalogy and Gospel*, JBL 92 (1973) 402-422, en p. 402-408.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 413-419.

<sup>64</sup> Cf. J.M. COURT, *The Philosophy of the Synoptic Miracles*, JThSt 23 (1972) 1-15, en p. 7-12.

embargo hay un mismo fallo en sus respectivos estudios. Los han elaborado abstrayendo un tema con demasiado aislamiento respecto a la redacción como un todo. En ésta hay una subrayada distinción entre los discípulos y "los de fuera" (Mc. 4, 10-12). Los discípulos penetran el secreto de la identidad de Jesús, pero fallan en captar el misterio de su destino. Los discípulos son representantes de la Iglesia y las multitudes de Israel. El destino mesiánico, paradójico, de Jesús no puede ser develado hasta que no se le ha profesado como Mesías. El destino de Jesús es el paradigma de la existencia cristiana. El motivo de la incompreensión de los discípulos especifica lo que la Iglesia ha de buscar entender. Los paganos convertidos han de lograr captar lo que los discípulos fallaron en captar (cf. Mc. 15, 39). Es una tipología *per contrarium*<sup>66</sup>. La incompreensión de los discípulos sirve de expresión a la conducta de la comunidad; pues más que caracterizar a los discípulos el evangelista caracteriza a la comunidad de su tiempo<sup>66</sup>. Su impulso decisivo va a las necesidades y preocupaciones de esa comunidad, que no acaba de entender el camino de pasión de Cristo y los cristianos (cf. Mc. 4, 17; 10, 30) y se vuelve en contra, para edificarla y formarla<sup>67</sup>.

Esta perspectiva puede enriquecerse con aspectos complementarios. Para Minette de Tillesse el asombro y la incompreensión de los discípulos tienen la misma función literaria y teológica: deben atraer la atención del lector e instruirle. Dicen al lector que está en juego una verdad mesiánica importante y difícil, una verdad que acaso se le había escapado y sobre la que Marcos quiere insistir<sup>68</sup>. Maurer reconoce que los discípulos más próximos a Jesús fallan; pero ve bien que no se trata de un ataque de Marcos a estas figuras. Los tres discípulos le sirven para caracterizar la diferencia cualitativa del tiempo antes y después de Pascua. En el suceso de Pascua recibe el secreto mesiánico, como secreto de pasión, su confirmación y plenitud. Se pasa así de la incompreensión al pleno conocimiento y a un seguimiento que incluye la pasión (cf. Mc. 10, 39; 13, 9-13)<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Cf. D.J. HAWKIN, *The Incomprehension of the Disciples in the Marcan Redaction*, JBL 91 (1972) 491-500.

<sup>66</sup> Cf. K.G. REPLOH, *Markus - Lehrer der Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums*, StBM 9, Stuttgart 1969, p. 75-86.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 228-231, 107-111.

<sup>68</sup> Cf. G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, LD 47, Paris 1968, p. 277.

<sup>69</sup> Cf. Ch. MAURER, *Das Messiasgeheimnis des Markusevangeliums*, NTS 14 (1968), 515-526, en p. 524-526.

## III. CATEQUESIS CRISTOLOGICA

Schille explica el "evangelio" como esbozo dogmático. El encuadre del evangelio refleja la confesión cristológica de la comunidad. El género surge, según él, de la enseñanza catequética, como lugar de su elaboración e interpretación. Debió surgir la necesidad donde no sólo se quiso preservar la confesión de fe de la comunidad, sino ahondarla, reflexionarla<sup>70</sup>. Cristo sólo puede ser creído, entendido, en el seguimiento. Esto es para Schweizer lo significado con el secreto mesiánico<sup>71</sup>. Anteriormente hemos discutido la interpretación de Schweizer en cuanto que entiende la iniciativa de Marcos como dique contra la crecida de la marea gnóstica; pero nos parece acertada su visión de que ya el título del evangelio, Mc. 1, 1, afirma que Marcos no quiere presentar los dichos y hechos de Jesús, sino el Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios y hacer ver que con ello ha llegado a su culminación la historia de Dios con Israel, como los profetas anunciaron<sup>72</sup>.

## 1. Catequesis del misterio pascual

El evangelista busca aclarar dramáticamente la realidad terrena de Jesús, el Mesías, con quien ha irrumpido el Reino de Dios. Ya que él contrapone a esa realidad —que, contra toda expectación, incluye la muerte en cruz— primero la no comprensión del mesianismo de Jesús por sus discípulos. Luego, desde 8, 32, su falsa comprensión: el no entender que debe padecer<sup>73</sup>. Jesús es el Mesías, cumplimiento de las esperanzas del A.T. y del judaísmo, portador del Espíritu de Dios y con quien es introducido el Reino de Dios. Es Señor, Rey, Juez y Redentor; pero es todo esto sólo a través de su muerte y resurrección. Su entera vida y muerte son el "secreto mesiánico", porque con este hombre, que puede no ser creído y ser rechazado, ha llegado el Reino de Dios sobre la tierra. Lo que está presentando Marcos a sus lectores es la paradoja extrema de la fe cristiana, el Mesías crucificado. El Mesías oculto es revelado a todos los que están dispuestos a ver con los ojos de la fe bajo el Espíritu de Dios<sup>74</sup>. Su misterio sigue escondido a "los de fuera", lo

70 Cf. SCHILLE, *Bemerkungen*, p. 5-11.

71 Cf. SCHWEIZER, *theologische Leistung*, p. 331-355.

72 *Ibid.*, p. 338-339.

73 Cf. A. KUBY, *Zur Konzeption des Markus-Evangeliums*, ZNW 49 (1958) 52-65, en p. 52-54.

74 Cf. H.F. PEACOCK, *The Theology of the Gospel of Mark*, *RevExp* 35 (1958) 393-399, en p. 396-397.

que no atenúa en nada la urgencia de la predicación (no hay contradicción entre Mc. 4, 11-12 y 4, 33-34). El misterio del Reino se da a los que rodean a Jesús, aunque no acaban de entenderlo. Hay una insistencia en que tras la confesión de fe, recibida en la comunidad, empieza una iniciación siempre por recomenzar. Los títulos de Cristo no pueden ser pronunciados sin equívoco si no se los encuentra en su misterio de sufrimiento<sup>75</sup>. Sólo en el seguimiento del camino de la cruz se puede entender a Jesús y su camino. En el seguimiento desaparecen las diferencias entre los de dentro y los de fuera<sup>76</sup>.

Tanto para Cristo (Mc. 8, 31-33) como para los discípulos (Mc. 8, 34-9, 1 y Mc. 13), el tiempo que precede al gran giro (Resurrección de Cristo y Parusía para los discípulos) es un tiempo de pasión y resistencia, de persecución y muerte<sup>77</sup>.

El evangelio tiene pleno sentido como predicación dirigida a la comunidad cristiana de su tiempo, exhortándola a una renovación, siempre precisa, del centro de su fe<sup>78</sup>. Los tres puntos principales: identidad de Jesús, destino venidero y enseñanza moral universal, pueden ser agrupados bajo el aspecto de enseñanza o revelación. El foco de la revelación parece estar primariamente sobre "Hijo de Dios" como un hecho; sobre los otros títulos, en cuanto a su significado. Esto es: es revelado que es el Hijo de Dios, no que es el Cristo ni que es el Hijo del hombre. Para estos últimos títulos la revelación es más bien que Cristo significa algo más que Cristo (Mc. 12, 37: Señor de David) y que Hijo del hombre implica sufrimiento, muerte y resurrección. Que Hijo del hombre implica venida en gloria futura, parece no ser presentado como revelación sino más bien presupuesto (Mc. 8, 38)<sup>79</sup>.

El evangelista se muestra pastor de la comunidad. Las expresiones sobre el fallo de fe de los Doce ante la pasión y cruz deben servirle de aviso para no decaer de la fe en la propia experiencia de fracaso, persecución y martirio (Mc. 4, 17; 10, 30; 13, 9-13), por la preocupación del retraso de la Parusía (Mc. 13, 33-37) o la disminución en la comunidad del poder sobre los demonios (Mc. 9,

<sup>75</sup> Cf. J. DELORME, *Aspects doctrinaux du second Évangile. Études récentes de la rédaction de Marc*, en *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques*, Gembloux 1967, 74-99, en p. 87-97.

<sup>76</sup> Cf. E. SCHWEIZER, *Zur Frage des Messiasgeheimnis bei Markus*, ZNW 56 (1965), 1-8, en p. 7-8.

<sup>77</sup> Cf. J. LAMBRECHT, *Die Redaktion des Markusapokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung*, AnBibl 28, Roma 1967, p. 297.

<sup>78</sup> Cf. Q. QUESNEL, *The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6, 52*, AnBibl 38, Roma 1969, p. 277.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 142-143.

28-29). Debe reconocer fielmente que Dios no sólo se revela en hechos gloriosos, sino ante todo en el abatimiento de la cruz. A la comunidad de Marcos es a la que se reclama, en Mc. 14, 26-42, el ver, como su Señor mismo, en la pasión y cruz la actuación escatológica de Dios. Aquí, como en todo el evangelio, la comunidad es la llamada a seguir el camino de cruz del Señor como su propio camino de salvación. Debe de comprender que no puede ser discípula del Señor ensalzado si no llega a ser seguidora del crucificado (Mc. 8, 34-9, 1). Aquí pueden ser los Doce ejemplo de la comunidad, lo mismo que ya sirvió de aviso su fallo ante la cruz. Pues los Doce caídos han sido renovados por el Resucitado y llamados finalmente al seguimiento (Mc. 14, 28; 16, 7)<sup>80</sup>. El camino de la cruz del Hijo del hombre es el fundamento del adoctrinamiento comunitario (Mc. 8, 31-10, 52). Centro de esta enseñanza es la importancia de la pasión y muerte del Hijo del hombre para la comunidad. En torno a este centro se agrupan cuestiones de actualidad y problemas comunitarios. La triple predicción de la pasión (Mc. 8, 31; 9, 31; 10, 33-34), al chocar con la resistencia de los discípulos, documenta que la comunidad de Marcos se resiste a este camino de cruz, que no acaba de entender<sup>81</sup>. La realidad presente de salvación es revelada a los discípulos en la medida de su compromiso en seguir a Jesús. Mc. 8, 34-9, 1 subraya la unidad de pasión entre Jesús y la comunidad<sup>82</sup>.

Varias líneas de estudio confluyen por lo tanto en descartar la interpretación de Marcos como una reacción al énfasis de la primitiva Iglesia sobre el Cristo resucitado y ensalzado con desatención al ministerio histórico<sup>83</sup>. Luz señala con acierto que Mc. 9, 9 no contradice a Mc. 8, 30 sino que lo interpreta. Que el mandato de silencio caduque con la resurrección no dice otra cosa sino que la alteza de Jesús sólo puede ser comprendida a la luz de la cruz y resurrección. El secreto mesiánico previene contra una interpretación histórica de Jesús independiente de la cruz y resurrección, porque tal comprensión del poder de Jesús sólo puede tener el carácter de una tentación satánica<sup>84</sup>. Luz reconoce que los milagros mesiánicos, que son proclamados en el evangelio, pueden pertenecer a tra-

<sup>80</sup> Cf. L. SCHENKE, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14, 1-42*, FB 4, Würzburg 1971, p. 564.

<sup>81</sup> Cf. REPLOH, *Markus*, p. 87-111.

<sup>82</sup> Cf. R. LAFONTAINE - P. MOURLON BEERNAERT, *Essai sur la structure de Mc 8, 27-9, 13*, RSR 57 (1969) 543-561, en p. 549-552.

<sup>83</sup> Alternativa presentada por P.E. DAVIES, *Mark's witness to Jesus*, JBL 73 (1954) 197-202, en p. 199-200.

<sup>84</sup> Cf. LUZ, *Geheimnistmotiv*, p. 27-29.

dición catequética. Para apreciar los matices de su interpretación hay que tener en cuenta que también los atribuye a tradición polémica. Ya que explica el evangelio de Marcos como resultado de haber puesto en relación la tradición de milagros y la historia de la pasión, al *theios aner* y al crucificado<sup>85</sup>. Su acierto queda en reconocer la clave pascual del secreto mesiánico. Como observa Minette de Tillesse toda la teoría del secreto mesiánico en su conjunto muestra que la actitud de Jesús no puede ser comprendida sino a la luz pascual. La muerte y la resurrección de Jesús son la clave de todo su ministerio<sup>86</sup>. El anuncio de la pascua y de la resurrección del Hijo del hombre configura para Marcos el centro teológico y el punto de partida de toda predicación de Jesús como Cristo. Mensaje que queda sujeto a la tensión de revelación y misterio, hasta que el Hijo del hombre venga en la parusía e irrumpa poderosamente el Reino de Dios<sup>87</sup>. Sobre la prodigiosa actividad de Jesús queda por eso el velo del secreto divino. Jesús atrae a los hombres, pero queda incomprendido. Jesús, según la voluntad de Dios, debía quedar desconocido en su verdadera importancia para que, mediante su muerte, sea visto como es realmente: el revelado, el resucitado. Jesús sólo es propiamente entendido en su resurrección<sup>88</sup>.

La condición espiritual de los cristianos es pues semejante a la de los Doce durante la vida terrena de su Maestro. La resurrección de Jesús no los libra del miedo y la falta de comprensión. Como los Doce, confiesan que Jesús es el Mesías. Han recibido también la enseñanza sobre su muerte y resurrección. Como los tres discípulos de la transfiguración, saben que Jesús es el Hijo de Dios, el único al que deben seguir; pero como los Doce quedan desconcertados por él y su camino de cruz humanamente incomprensible. Son tentados (Mc. 4, 19), corren peligro (Mc. 4, 15), pueden ser desviados (Mc. 13, 5-6.21-22), deben ser constantemente exhortados a vigilancia (Mc. 13, 37)<sup>89</sup>. El cristiano, que se sitúa en seguimiento de Jesús, debe decidirse al camino del anonadamiento y del ~~seguir~~

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 9-11.

<sup>86</sup> Cf. MINETTE DE TILLESSE, *secret messianique*, p. 506.

<sup>87</sup> Cf. M. HORSTMANN, *Studien zur markinischen Christologie. Mk 8, 27-9, 13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums*, NtAbh 6, Münster/W. 1969, p. 137-139.

<sup>88</sup> Cf. K. KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, StANT 23, München 1970, p. 191-194.

<sup>89</sup> Cf. A.M. AMBROZIC, *The Hidden Kingdom. A redaction-critical study of the references to the Kingdom of God in Mark's Gospel*, CBQ MS 2, Washington 1972, p. 245-247.

cio, en que le ha precedido el Maestro. Solamente este camino lleva a la gloria de la transfiguración<sup>90</sup>.

## 2. *Cristología de trasfondo veterotestamentario*

Notemos por último que la investigación reciente puja en una línea que supone un serio correctivo a los abusos en la reconstrucción de las presuntas cristologías helenísticas. En el caso de Kertelge, éste se sitúa a la par en el terreno de los análisis sobre la cristología *theios aner* y en el del reconocimiento de los trasfondos veterotestamentarios. Juzga que la trasmisión cristiana primitiva de los milagros de Jesús hunde sus propias raíces en la experiencia histórica de los primeros testigos de la actividad terrena de Jesús y en la predicación misionera de las comunidades cristianas de después de Pascua<sup>91</sup>. Ve varias historias de milagros penetradas de rasgos helenísticos, pero sostiene que el carácter de acontecimiento del milagro en Marcos no lleva propiamente al helenismo, sino al mundo de representaciones del A.T. y del judaísmo<sup>92</sup>. Considera que los relatos recibidos por Marcos pretendían originalmente sea una valoración de Jesús como taumaturgo sea la representación de Jesús como profeta escatológico; aunque destaca que Marcos imprime su propia cristología<sup>93</sup>.

Betz afirma que en general el A.T. y el "milieu" de la exégesis judía ayudan a explicar los milagros de Jesús del evangelio mejor que los trasfondos helenísticos presuntos. Tales relatos no pueden haberse originado en un judaísmo helenístico, como el representado por Filón y Josefo, libre de expectativas escatológicas e ideas apocalípticas. Esos hechos salvíficos eran reclamados por el mesianismo judío (cf. Act. 2, 22; 1 Cor. 1, 22)<sup>94</sup>.

Feneberg ha concluido sus análisis sobre las diversas exégesis del prólogo de Marcos, sosteniendo que este evangelio está tan modelado soteriológicamente que no hay puesto para la explicación de Jesús como *theios aner*. Se explica mejor por la procedencia veterotestamentaria, junto con la tradición interna cristiana<sup>95</sup>.

<sup>90</sup> Cf. J.M. NÜTZEL, *Die Verklärungszählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Würzburg 1973, p. 271-273.

<sup>91</sup> Cf. KERTELGE, *Wunder*, p. 40-45.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 114-115, 120-125, 145-149, 157-158, 167-168, 185-186.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 190-191.

<sup>94</sup> Cf. BETZ, *Concept*, p. 239-240.

<sup>95</sup> Cf. W. FENEBERG, *Der Markusprolog. Studien zur Formbestimmung des Evangeliums*, StANT 36, München 1974, p. 151-160.

## CONCLUSION

Desde Wrede a Hahn hemos seguido primero una trayectoria de investigación neotestamentaria que trata de explicar la cristología del evangelio de S. Marcos como resultado de la combinación de una mesianología judeocristiana, de raigambre apocalíptica, y de la religiosidad del paganismo helenístico. La tradición de Jesús ha sido vista generalmente como un producto del suelo palestino, pero se ha insistido cada vez más en atribuir al mundo helenístico no sólo el culto al Cristo ensalzado, Señor e Hijo de Dios, sino en buena medida la misma tradición de los milagros de Jesús. La religión cristiana sería así una simple variante de las religiones helenísticas de misterios o una historización del presunto mito gnóstico del Redentor celeste. El resultado de haber identificado a esta figura mítica con un personaje histórico, bastante paradójico, extraído del mundo semita.

La aplicación del método de la historia de las redacciones ha llevado a sobrepujar el exclusivismo con que se comprendía a los evangelios como obras típicas de comunidades religiosas creadoras. Ha obligado a destacar la reflexión teológica y el impacto eclesiológico que ha de reconocerse en cada evangelista. Con todo, el peso de ciertas conclusiones exegéticas, apreciadas casi como definitivas, ha hecho proyectar la imagen del mensaje evangélico sobre un fondo concluso y cerrado de doctrina comunitaria previa. La obra de S. Marcos ha podido ser entendida sea como polémica contra ciertas ideas y pretensiones eclesiológicas, sea como correctivo o protesta contra una supuesta cristología "hombre divino": un resultado de la propagación del cristianismo en ambiente pagano, que amenazaba convertirlo en religión de extáticos y taumaturgos. La presencia de un trasfondo gnóstico ha sido aducida también, tanto para explicar las tendencias del cristianismo helenístico como para sostener que Marcos habría tratado de reaccionar contra ese peligro.

Las interpretaciones polémicas de Marcos han sido trazadas sobre presupuestos muy discutibles. Hay que revisarlos a fondo para mostrar la arbitrariedad de ciertas conclusiones radicales. También para poder corroborar intuiciones que pueden corresponder a aspectos de una realidad muy compleja. El problema de fondo sigue encerrado en la respuesta a la cuestión: ¿qué es un evangelio? Parece cierto que no es una "vida de Jesús" sino una predicación eclesial; pero desembocan en callejones sin salida todas las explicaciones que no respetan la continuidad entre el Jesús terreno y el kerygma de la Iglesia. Pascua es la revelación plena del misterio que se esconde y manifiesta a la par a través de todo el ministerio de

**Jesús.** Hay que prestar atención tanto a la historicidad de la tradición sobre Jesús como a los logros de la experiencia cristiana después de Pascua. Hay que estudiar más al Jesús histórico para captar la continuidad entre su vida terrena y la fe cristiana. La creencia prepascual en Jesús Mesías es el presupuesto que da razón de la cristología surgida por la fe en la resurrección. Un determinado interés teológico de la comunidad pudo haber sido en igual forma un motivo fundamental del pensamiento de Jesús. Este subrayado de la continuidad es la línea de trabajo de los exegetas que, con toda seguridad, destacan el factor individual, Jesús mismo, como elemento constitutivo de la tradición evangélica. La reacción contra el radicalismo de muchos exponentes de la crítica formal o redaccional ha conducido a un renovado interés por el Jesús histórico. Sin embargo la exégesis no debe volver a caer en la ingenuidad que precedió a la aplicación de los métodos histórico-críticos a los textos neotestamentarios. Ciertas ponderaciones de los críticos formales o redaccionales parecen ya adquisiciones definitivas. La misma dogmática actual debe tener en cuenta los desarrollos teológicos de la comunidad primitiva, que quedan ya en los escritos más antiguos del N.T. Queda abierta la cuestión de la posibilidad de obtener, sólo a partir de la experiencia de fe de la resurrección de Jesús, los conocimientos teológicos que ya expresan en su cristología el N.T. y las confesiones posteriores de la Iglesia, entendiéndola la resurrección como el sello de Dios para la causa de Jesús<sup>96</sup>. En la historia de Jesús, el análisis histórico-crítico no podrá nunca destacar sino los hechos y gestos del hombre Jesús. El contenido escatológico de su personalidad le escapa necesariamente. Al ser este contenido de orden trascendente escapa por definición a toda investigación científica. No puede ser captado sino por la fe, que es nuestra facultad de aprehensión de lo trascendente<sup>97</sup>.

El evangelio como tal no acabará de entenderse si se insiste en verlo primordialmente como obra polémica o manifiesto de la disociación entre cristianismo y judaísmo. La vía de solución parece dada por los que destacan la expresión de fe de la comunidad cristiana, su culto y sus necesidades catequéticas. Marcos parece ser entendido mejor que como polemista como "evangelista". En cuanto tal, más que como misionero —aunque en su obra justifica y reclama la misión— como catequista. Catequista de una comunidad que

<sup>96</sup> Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik, an Die Zeit Jesu. Festschrift H. Schlier*, Freiburg/B. 1970, 273-283, en p. 276-283.

<sup>97</sup> Cf. MINETTE DE TILLESSE, *secret messianique*, p. 499.

ha de ser amonestada a comprometerse realmente en el seguimiento de un Cristo que entró en su gloria pasando por la cruz. Evangelista de una causa que ha podido romper ya con el judaísmo oficial del siglo I, pero que se sabe culminando la historia de salvación del A.T.

RAMON TREVIANO

# LA EVANGELIZACION DEL MUNDO DE HOY EN AMERICA LATINA

## INTRODUCCION

1. Cristo el Señor, ungido por el Espíritu y enviado por el Padre, vino a dar testimonio de la verdad, a salvar y no a condenar, a servir y no a ser servido (G. S. 3). Su misión esencial ha sido ésta: anunciar la Buena Nueva a los pobres y la liberación a los oprimidos (Luc. 4, 18).

Es *“la Palabra de la Salvación”* (Act. 13, 26) que el Espíritu Santo engendró en María cuando los tiempos llegaron a su plenitud (Gal. 4, 4), para que los esclavos fuéramos *“liberados del poder de las tinieblas y trasladados al Reino del Hijo de su amor”* (Col. 1, 13) y en El, por el Espíritu, quedáramos transformados en *“el hombre nuevo”* (Ef. 2, 15; 4, 24; Col. 3, 10): hijo de Dios, hermano de los hombres, señor de las cosas y sujeto activo de la historia.

Con la palabra y con los hechos, con su muerte y su resurrección, Cristo anunció la llegada del Reino, llamó a la conversión y a la fe, realizó la salvación. *“El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca: convertíos y creed en la Buena Noticia”* (Mc. 1, 15).

La Iglesia —*“Sacramento universal de salvación”*— continúa hoy la misión evangelizadora de Jesús. Por eso ella es el Sacramento —signo e instrumento— de la presencia salvadora del Cristo de la Pascua.

2. Cuando se habla de Evangelización se habla de la naturaleza y la misión de la Iglesia: anunciar la presencia de Jesús, el Salvador del mundo, proclamar desde la potencia del Espíritu la fuerza transformadora del Reino, llamar a la conversión e invitar a la adhesión práctica de la fe, conducir a todos a la salvación.

Por eso la Evangelización —fruto del Espíritu Santo por la diaconía de la Iglesia— es obra de todo el Pueblo de Dios y comprende la totalidad de su actividad: Palabra, Testimonio y Sacramento.

Su fruto es la conversión; su término es la salvación integral o liberación plena en Cristo.

3. La primera *“experiencia”* en América Latina, continente fundamentalmente cristiano, es la experiencia de la presencia de Dios y de la acción recreadora del Espíritu Santo. En el *“hoy”* de América Latina —tenso y convulsio-

nado se da una manifestación del Señor que llama al cambio y a la comunión. Es la Buena Nueva de la conversión y la fraternidad.

América Latina es una y múltiple. En la unidad de la lengua y de la fe se da "*la manifestación del Espíritu para el provecho común*" (I Cor. 12, 7).

Pero en la variada riqueza de las distintas Iglesias Particulares el Espíritu Santo descubre y realiza la fisonomía propia y la vocación específica de la Iglesia en América Latina: "*Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres*" (Med. 5, 15a).

En esta fisonomía de nuestra Iglesia hay tres aspectos importantes —como tres exigencias del Espíritu— que se relacionan esencialmente con la Evangelización: la contemplación, la pobreza y la esperanza.

La contemplación como penetración sabrosa en la Palabra de Dios y como lectura salvífica de los signos de los tiempos. La Evangelización es comunicación de la Palabra de Vida que hemos visto y oído y que anunciamos a los hombres para que tengan comunión con el Padre y el Hijo en el Espíritu (I J. 1, 4-4). Sólo así nuestra Iglesia de la Profecía y del Servicio se hace comunión gozosa de salvación.

La pobreza como signo de una comunidad evangelizadora y como actitud fundamental para recibir la Palabra. Es además el signo mesiánico de la presencia salvadora de Jesús en la historia (Luc. 7, 22).

Pero lo típico de nuestra Iglesia Pascual es el testimonio de una Iglesia que vive y anuncia la esperanza: apoyada en la inquebrantable firmeza del Espíritu y activamente comprometida con la historia, la Iglesia en América Latina proclama la seguridad y la actividad creadora de la esperanza cristiana.

En la medida en que la Iglesia —fuertemente invadida por el Espíritu— se haga testimonio de pobreza, de caridad y de esperanza, será verdaderamente transmisora de un Mensaje de conversión y de una Presencia de salvación.

4. América Latina está viviendo "*la hora de Dios*": hora de gracia y de responsabilidad. Pablo VI —en su visita a América Latina en 1968— la definió como "*un nuevo período de la vida eclesial*" (24-VIII-68), precisamente en orden a la evangelización que inicia ahora su "*momento decisivo*".

Porque el pasado "*misionero y pastoral*" fue valiosísimo: abrió los surcos del Evangelio. Pero ahora nuestros pueblos "*proyectados hacia su desarrollo completo y agitados por la conciencia de sus desequilibrios económicos, sociales, políticos y morales*" plantean a la Evangelización un nuevo desafío.

Se trata de una nueva etapa en la Evangelización.

Partimos de la primera Evangelización realizada por los misioneros del Siglo XVI con la herencia profundamente religiosa y popular de España y Portugal. Esa primera Evangelización, tributaria del Concilio de Trento, estuvo centrada en los misterios de Cristo y de María. América Latina fue así profundamente eucarística y mariana.

Pero, al mismo tiempo, hubo una clara defensa de los valores humanos (libertad, justicia, derechos del indio y del esclavo), una particular insistencia en la humanidad común, en la igualdad fundamental ante Dios, en el papel unificador del Evangelio.

5. La situación concreta que vive hoy el Continente abre nuevas perspectivas y responsabilidades en la Evangelización: en el contenido del Mensaje, en la fuerza del testimonio, en la expresividad concreta del lenguaje, en la celebración litúrgica y en el compromiso de la fe.

Desde la profundidad de la fe la Iglesia en América Latina intenta descubrir al mundo latinoamericano que vive:

- en el subdesarrollo, la marginación y la dependencia injusta;
- con aspiraciones legítimas a la liberación, a la paz, a la justicia, a la solidaridad, a la comunión fraterna;
- en explosiva tentación de violencia.

Pero en este contexto histórico la Iglesia en América Latina busca ser la salvadora presencia del Cristo de la Pascua.

6. En orden a la Evangelización América Latina ha sido providencialmente marcada por un "acontecimiento salvífico": la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín en 1968.

La Iglesia en América Latina inaugura allí, bajo una particular efusión del Espíritu Santo, "y por una convergencia de circunstancias proféticas", un "nuevo período de su vida eclesial" (Pablo VI).

Ante la situación nueva del Continente la Iglesia en América Latina experimentó la urgencia del Espíritu que la impulsó a un estado de "conversión y de servicio". Quedó fuertemente sellada con esta doble fidelidad: a la Palabra de Dios y a las aspiraciones legítimas de los pueblos.

La Evangelización, centro de la misión de la Iglesia, es obra del Espíritu. Hoy obra profundamente en la Iglesia, para la salvación integral del Continente, el Espíritu de Pentecostés: Espíritu de interioridad, de profecía y de comunión.

Anotemos sintéticamente cinco puntos, entre muchos, que nos parecen característicos y fundamentales.

## I. - RELIGIOSIDAD POPULAR

7. América Latina vive en gran parte de una tradición cristiana profunda que impregna la existencia de los individuos, el contexto social y la misma historia de los pueblos. Es como "la experiencia" simple de Dios y de la fe en el pueblo. Se habla así del "alma religiosa" de nuestros pueblos.

Es el primer aspecto que debe ser tenido en cuenta; semilla de Dios, fruto de la acción evangelizadora de las Iglesias de España y Portugal en el Siglo XVI, herencia de su riqueza doctrinal y espiritual, principio o invitación de una nueva evangelización más honda y comprometida.

La Religiosidad Popular es el modo cómo el cristianismo —en un conjunto de convicciones y prácticas religiosas— se ha encarnado en las distintas culturas y grupos étnicos y es profundamente vivido por el pueblo.

Hay ciertas actitudes del pueblo (bondad, solidaridad, sentido de justicia) que manifiestan una presencia de Dios y abren el camino para la comunión gozosa con Cristo. Son "semillas del Verbo" (A. G. 11) que es preciso explicitar y desarrollar.

La Religiosidad Popular es un punto de partida para una nueva evangelización: hay elementos válidos de una fe auténtica que busca ser purificada, interiorizada, madurada y comprometida.

Se manifiesta en un sentido especial de Dios y su Providencia, en la particular asistencia y protección de María Santísima y los Santos, en una actitud fundamental frente a la vida y a la muerte. De allí las devociones populares: novenas, procesiones, peregrinaciones y promesas. De allí las celebraciones de Bautismos, primeras Comuniones, funerales. Tiene un carácter marcadamente ritualista y sacramentalista, con frecuencia lamentablemente separado de la vida cotidiana.

8. En las grandes ciudades quizás la secularización intenta quitar fuerza expresiva a esta Religiosidad Popular. Sin embargo, sigue siendo una fuerza viva y operante en el corazón del pueblo. La "secularización" se presenta en América Latina con características propias, distintas de otros Continentes. Crece la indiferencia religiosa y el fenómeno de la no-creencia. Pero la secularización no llega a romper el fondo de la unidad e identidad cristiana del Continente.

Incluso hay algo positivo en este proceso de secularización: la exigencia de una fe más libre y personal, más madura y comprometida, más ligada al sentido del testimonio y a la lucha por la justicia.

Por eso la Iglesia en América Latina siente más hondamente su responsabilidad frente a la secularización: intensificar su fidelidad a la misión evangelizadora.

9. Quizás lo más importante hoy, con respecto a esta Religiosidad Popular y en orden a una nueva etapa de evangelización, sea lo siguiente:

- a) purificar la fe de elementos sincretistas o de superstición, mitos y ritos distantes de la verdadera fe cristiana;
- b) aprovechar estos gérmenes de fe auténtica para ahondar en la Persona de Cristo y en el Misterio Pascual de su Iglesia;
- c) comunicar a esta Religiosidad Popular una fuerza misionera, un dinamismo de fermento, a fin de que la Fe se comprometa con la vida y se quite así el dualismo entre Fe y vida (G. S. 43) o la pasividad y resignación.

10. Hay dos aspectos de esta Religiosidad Popular que conviene todavía subrayar:

a) forma parte de la unidad del pueblo (es una "fuerza unitiva"), lo cual es un signo de la presencia del Señor;

b) nos ha llegado a través de una primera evangelización particularmente centrada en el Misterio de Cristo crucificado. Quizás esto esté providencialmente conectado con un Continente que sufre duramente pero en esperanza su pasión. Quedó en parte oscurecido el aspecto pascual. Sin embargo, esta dimensión de Pascua nos ha llegado por el lado de María (muy especialmente en la meditación y rezo de los Misterios de su Rosario).

En María el pueblo se siente interpretado y asumido. Por eso en América Latina la devoción a María es un modo de la conservación de la fe y un principio de más profunda evangelización. América Latina es un Continente esencialmente mariano.

## II. - ASPIRACIONES A LA LIBERACIÓN

11. La Evangelización dice relación directa a la promoción humana y liberación plena de los pueblos. Sin que ello signifique la identificación entre el Reino de Dios y el desarrollo humano. Es la dimensión histórica de la Palabra de Dios, la exigencia concreta de la fe cristiana, la respuesta a las aspiraciones de salvación integral de los hombres y los pueblos. La proclamación auténtica del Evangelio - anuncio explícito del Reino y de Jesucristo el Salvador- es un llamado esencial a la conversión personal y social. Son dos aspectos íntimamente relacionados de la salvación: liberación del pecado y formación del hombre nuevo en Cristo.

El Evangelio tiene una fuerza dinámica de transformación en la historia. *"La misión de predicar el evangelio en el tiempo presente requiere que nos empujemos en la liberación integral del hombre ya desde ahora, en su existencia terrena. En efecto, si el mensaje cristiano sobre el amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente obtendrá credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo"* (Sínodo 71).

El acento puesto en la dimensión histórica del Evangelio -del compromiso práctico de la fe- ha hecho que el anuncio de la Buena Nueva adquiriera un sentido más concreto y encarnado. Se desarrollan los valores fundamentales evangélicos de la libertad, la justicia, el amor y la paz.

12. Es un aspecto particularmente significativo entre nosotros. Bíblicamente el Anuncio de la Buena Nueva a los pobres va unido a la proclamación de la liberación a los oprimidos (Luc. 4, 18).

La salvación se expresa, entre nosotros, con frecuencia en términos de liberación. Lo cual está unido intrínsecamente al misterio de la Pascua, a la tarea esencialmente religiosa de la Iglesia: liberar al hombre *"de la ley del pecado y de la muerte"* (Rom. 8, 2; Gal. 5, 1).

La Iglesia en América Latina intenta penetrar, bajo la acción del Espíritu Santo, en dos realidades:

a) la Palabra de Dios y la Persona de Jesús, el Salvador y Señor de la historia;

b) la realidad global del Continente (situación socio-económica, política, cultural y religiosa).

Hay en la Iglesia en América Latina la conciencia cada vez más clara de que el Evangelio tiene que ser una respuesta concreta a las aspiraciones legítimas de los hombres y pueblos. Por eso es urgente su asimilación interior por la contemplación y su proclamación total por la palabra y el testimonio en comunión de Iglesia.

13. Pero cuando hablamos de *"liberación"* entendemos lo siguiente:

a) la acción específicamente religiosa de Cristo y de la Iglesia -concreta en el Misterio de la Pascua- que tiende a sacar al hombre del pecado y de la servidumbre derivada de él, y a crear condiciones tales que hagan posible *"la creación"* por el Espíritu;

b) el término de la liberación es la formación del "*hombre nuevo*" (Ef. 2, 15; 4, 24; Col. 3, 10) creado en Cristo Jesús por el Espíritu en justicia y santidad verdadera. Lo cual es fruto de la acción recreadora del Espíritu Santo (J. 3, 5).

Se dan, sin embargo, también en América Latina los riesgos de una superficial identificación entre evangelización y promoción humana (G. S. 39), reduciendo la liberación al ámbito de lo puramente socio-económico y político (forma de ateísmo denunciada por el Concilio G.S. 20) o encerrándola en los límites del tiempo (G.S. 10). Existe un vaciamiento de lo específico del Mensaje Evangélico, de lo auténticamente original del cristianismo. "*Se quiere secularizar el cristianismo*" nos decía Pablo VI a los Obispos Latinoamericanos en 1968, en Bogotá.

También fácilmente se acude a la violencia con lo cual se desvirtúa el proceso cristiano de la liberación y se niega la fecundidad del Evangelio.

Por eso es urgente subrayar la tarea intrínsecamente liberadora de Cristo por la acción recreadora del Espíritu Santo.

### III. - LA JUVENTUD

14. Es un aspecto singular y específico en la tarea evangelizadora de América Latina. No sólo porque el continente latinoamericano es en su mayoría joven, sino por la fuerza de participación y construcción que significa hoy la juventud entre nosotros.

Por eso interesa de un modo particular centrar en los jóvenes —también, por lo mismo, en la familia— el trabajo pastoral de la Evangelización. El problema se plantea de dos modos:

- los jóvenes como objeto de evangelización y receptivos de la fe, de Jesucristo, de la Iglesia;

- y los jóvenes como agentes comprometidos en la evangelización, particularmente entre los mismos jóvenes.

Se ha intensificado la Pastoral Juvenil, multiplicándose los grupos y movimientos juveniles, de distinto nivel de compromiso en su fe: grupos más preocupados por los problemas de la justicia y grupos más directamente interesados en la conversión personal y el crecimiento en Cristo. Ambas perspectivas, sin embargo, bien coordinadas se complementan en una auténtica Pastoral de Evangelización.

De hecho este trabajo pastoral con los jóvenes va produciendo ya tres frutos positivos en orden a la Evangelización:

- los mismos jóvenes comprenden que la madurez de su fe exige un compromiso cotidiano con la vida;

- hacen tomar conciencia a los adultos de una fe más profunda y de una opción más libre y comprometida;

- se van despertando nuevamente vocaciones sacerdotales y religiosas.

15. Sobre nuestra juventud actual en América Latina podríamos anotar lo siguiente:

a) hay un anhelo de interioridad, de reflexión, de oración, de contemplación. Una vuelta a los valores fundamentales del Evangelio y una búsqueda de la autenticidad de la fe y de su compromiso con la vida.

De aquí surge en los jóvenes el deseo de una Iglesia que refleje verdaderamente el rostro de Cristo y la búsqueda de una comunidad cristiana que viva en la oración, en la pobreza y en la caridad.

Pero aquí se da también para la juventud de América Latina el gran desafío: la adhesión entusiasta a Cristo y su Evangelio coincide lamentablemente a veces con un rechazo o desconfianza (al menos, indiferencia o ignorancia) de la Iglesia Institución.

Entre Estudiantes y Profesionales se nota un fuerte abandono de las prácticas religiosas. Se da con frecuencia una crisis de fe al tratar de asumir seriamente el compromiso que la fe comporta;

b) se advierte positivamente en los jóvenes de hoy una particular sensibilidad por los problemas de la justicia en el mundo, un compromiso cristiano con la historia, una apertura a la Palabra de Dios desde lo existencial del hombre;

c) se nota además un deseo de participar activamente en la vida y la pastoral de la Iglesia. Ello surge como fruto del descubrimiento del Misterio de la Iglesia, Pueblo de Dios, y como conciencia de su fuerza participativa.

Pero se da el fácil riesgo de perder la dimensión eclesial de la totalidad y diversificación de carismas y ministerios en la Iglesia.

16. Por eso anotamos también los riesgos que con frecuencia se dan en nuestra juventud en orden a la Evangelización:

a) una superficial politización de la fe. Entra en crisis la fe —se la identifica superficialmente con la política— al descubrir la dimensión histórica del Mensaje Evangélico y el compromiso de la fe con la vida. Pierde fuerza la originalidad del Evangelio y el verdadero testimonio de la santidad en la Iglesia. Valores esenciales de oración y cruz se sustituyen por la lucha por la justicia, la política y hasta la violencia.

La Evangelización debe tocar la totalidad del hombre y de los pueblos: es la dimensión integral de la salvación de la Buena Nueva de Jesús. Pero la Iglesia no debe ser "politizada", ni "instrumentalizada" al servicio de una determinada ideología política, mucho menos de una ideología extraña a la fe;

b) se advierte en nuestra juventud latinoamericana un fácil entusiasmo por el socialismo marxista y un fuerte influjo, a diversos niveles de pensamiento y acción, de la ideología marxista. El marxismo es acogido con frecuencia por la juventud como la gran esperanza para superar toda dependencia y construir una sociedad más justa;

c) de aquí surge una fácil tentación de violencia como único camino para transformar las estructuras. Hay una pérdida de la virtud cristiana de la esperanza, una falta de confianza en la fuerza transformadora del Evangelio (en especial de la validez del Sermón de la Montaña y de las Bienaventuranzas Evangélicas).

17. Con el problema de la juventud va íntimamente ligado el interés pastoral de la Iglesia en América Latina por la educación. Se buscan nuevos caminos pa-

ra la formación integral de los jóvenes en una perfecta fidelidad a las exigencias de Cristo y a las expectativas de los hombres.

Sin abandonar los Colegios y Universidades propias —antes al contrario, esforzándose por renovarlos en el Espíritu de Dios de acuerdo a los tiempos nuevos— la Iglesia en América Latina busca hacerse presente en todos los niveles y medios de educación y formación del hombre nuevo.

Cuando se habla de “*educación liberadora*” se entiende, ante todo, aquélla que convierte al educando en sujeto activo de su desarrollo integral, capaz de asumir concientemente su vocación divina, madurar en su fe y convertirse así en auténtico servidor de sus hermanos (cfr. Med. 4, 8).

Hay un aspecto aquí que conviene simplemente subrayar: el papel fundamental de las comunidades educativas.

#### IV. — COMUNIDADES DE BASE

18. Es una de las aspiraciones en el trabajo evangelizador y la acción pastoral de nuestra Iglesia. La Segunda Conferencia General del Episcopado alentó su creación. “*La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo*” (Med. 15, 10).

No podemos, sin embargo, afirmar que la Comunidad de Base es ya una realidad generalizada y perfecta. Hay un intento de creación de pequeñas comunidades cristianas. Surgen como necesidad de realizar y expresar la Iglesia “*comuniòn*” en un ámbito experimentable: mayor conciencia de la realidad, más profunda penetración en la Palabra de Dios, más sentido de familia. Es como la concreta y cercana comunidad de fe, esperanza, amor y culto que expresa la Iglesia como “*familia de Dios*”. Al modo de la primitiva comunidad cristiana reunida en la enseñanza de los Apóstoles, en la fracción del pan y en el servicio a los hermanos (Act. 2, 42).

Es preciso comprender el sentido de una comunidad de base entre nosotros; intenta ser una auténtica expresión de Iglesia, una verdadera “*comuniòn*”: congregada en Jesús por el Espíritu Santo, convocada por la Palabra, alimentada por la Eucaristía, coordinada por los Pastores y autenticada por ellos como comunidad de salvación.

19. Una verdadera Comunidad de Base supone fundamentalmente lo siguiente:

a) un grupo homogéneo que desea experimentar la presencia del Señor en la comunión fraterna y que busca reflexionar sobre los mismos hechos de vida a la luz del Evangelio;

b) esencialmente está centrada en la Palabra de Dios que tiende normalmente a su culminación en la Eucaristía (Med. 6, 13); una Comunidad Eclesial de Base se nutre del “*Pan de vida que ofrece la mesa de la Palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo*” (D. V. 21).

c) grupo vitalizador de la Comunidad Parroquial y abierto a las necesidades y exigencias de la Iglesia local o particular; la Parroquia, a su vez, es *"un conjunto pastoral vivificador y unificador de las Comunidades de Base"* (Med. 5, 13).

d) por lo mismo en íntima comunión con los Pastores de la Iglesia y los restantes miembros del Pueblo de Dios. Una de las características fundamentales de nuestras Comunidades de Base es su sentido de comunión jerárquica.

20. Desde el punto de vista de la Evangelización estas Comunidades Eclesiales de Base tienden a profundizar la fe, a comunicarla y a comprometerla en la vida. Tienen una dimensión esencialmente misionera y se organizan al servicio de la comunión y liberación integral del Pueblo Latinoamericano.

La fe crece y madura —a veces, también, nace— en el interior de estas Comunidades. Y se vuelven *"signo de la presencia del Señor"* (A.G. 15): por su vida de oración, por su espíritu de pobreza y por su alegría en el servicio. Tienen a ser Comunidades profundas en la oración, fraternas en la caridad, generosas en la misión.

## V. — NUEVOS MINISTERIOS

21. Es una forma de expresar y vivir la diaconía de la Iglesia. Diaconía de la Fe, de la Palabra, de la Eucaristía, de la Educación y de la Caridad. Toda la Iglesia se manifiesta al mundo como servidora de la humanidad en la totalidad de esta diaconía. La Iglesia es el Sacramento de Cristo, el Servidor de lavé, que vino al mundo *"no para ser servido sino para servir y dar la vida como rescate por muchos"* (Mt. 20, 28).

Desde el principio la Iglesia descubrió y vivió la exigencia de esta diaconía. Así surgieron los *"ministros de la Caridad"* (Act. 6, 1—6) para que los Apóstoles pudieran atender mejor *"a la oración y al ministerio de la Palabra"*. Así se multiplicaron en la Iglesia primitiva, junto al ministerio apostólico, los diversos servicios de hombres y mujeres señalados por el Espíritu Santo con diversos carismas y llamados a funciones diversas en la misma tarea de evangelización.

Pero hoy en América Latina el Espíritu Santo nos impulsa a la búsqueda de ministerios nuevos. Por varios motivos:

a) una mayor profundización en el Misterio de la Iglesia que descubre en ella el pluralismo de carismas y funciones diferentes (I Cor. 12, 4—11). Es la riqueza diversificada de la diaconía de la Iglesia en el interior del mundo; es el llamado de los laicos a una participación eclesial más viva y comprometida;

b) la escasez de sacerdotes en extensiones inmensas y con falta de comunión. Afortunadamente hoy se nota un relativo crecimiento en vocaciones al ministerio sacerdotal y a la consagración religiosa, sobre todo por el trabajo con grupos juveniles. Pero es urgente multiplicar los agentes de evangelización, sobre todo entre los mismos laicos comprometidos desde la fe en su irremplazable misión de Iglesia en el mundo;

c) la constitución de Comunidades de Base exige la presencia de ministros de la Palabra y de la Eucaristía. Una Comunidad de Base normalmente exige su ministro entresacado de ella misma para su servicio.

22. En América Latina se está estudiando la Teología y Espiritualidad de los Ministerios en la Iglesia. Se van buscando las formas nuevas exigidas por los tiempos y queridas por el Espíritu. Hasta el presente, apenas se va iniciando con los Diáconos permanentes (pese al entusiasmo primero suscitado por el Concilio, no han surgido todavía los ministros que se esperaban).

Van surgiendo, en distintas partes, anunciadores de la fe, animadores de la comunidad, Catequistas, Delegados de la Palabra, coordinadores de grupos de reflexión o jefes de comunidad. En algunas Conferencias Episcopales se piensa en un clero autóctono —surgido de las mismas pequeñas comunidades— y con una formación y estilo de vida adecuado.

Los nuevos ministerios nos darían una imagen de Iglesia menos exclusivamente centrada en el "clérigo", más múltiple y diversificada. Sobre todo en relación a la participación de los laicos en la misión. Hay experiencias notables de laicos profundamente sumergidos en la vida y comprometidos con la realidad histórica, y al mismo tiempo interesados en ahondar la Palabra de Dios y comunicar la fe.

23. Habría que subrayar finalmente tres cosas:

a) el "*servicio eclesial*" de la mujer en la Iglesia. Viene cumpliendo una función valiosísima e irremplazable en la tarea evangelizadora: como transmisora y educadora de la fe.

De un modo especial hay que valorar, en orden a la evangelización, la presencia y actividad de la mujer consagrada. El carisma de la religiosa es ya un anuncio del Reino, de lo absoluto de Dios, de la radicalidad del Evangelio. Hay tareas evangelizadoras que las almas consagradas —hombre y mujer— van realizando con sentido eclesial: catequesis, distribución de la Eucaristía, dirección de Parroquias;

b) el papel de la familia "*pequeña iglesia*": como formadora de personas, educadora en la fe y promotora del desarrollo (Med. 3, 4-7). Es problema capital en América Latina y en la misión de Evangelización. "*Hacer que la familia sea verdaderamente "iglesia doméstica": comunidad de fe, de oración, de amor, de acción evangelizadora, escuela de catequesis*" (Med. 3, 19).

Los padres son "*testigos de la fe*" y "*los primeros predicadores de sus hijos*". La pastoral familiar aparece como prioridad en la tarea evangelizadora;

c) la presencia de los "*misioneros*" que vienen del exterior:

- América Latina los necesita para su función evangelizadora; lo urge, sobre todo, el sentido de comunión y misión de la Iglesia;
- pero su tarea es ayudar a descubrir y realizar la fisonomía propia y la vocación específica de la Iglesia en América Latina;
- lo cual supone un hondo sentido de comunión eclesial, selección del personal, preparación adecuada y adaptación al tiempo y al lugar.

## CONCLUSION

América Latina vive y ofrece su "*experiencia*". La primera de todas: la acción profunda y recreadora del Espíritu Santo en ella. Como en María, el Espíritu engendra en ella la fe que es respuesta a la Palabra de Dios (Luc. 1, 38)

y prontitud para el servicio a los hermanos (Luc. 1, 39). La Virgen de la Encarnación y la Virgen de la Visitación —Fiat, Magnificat— señala su camino de salvación.

Lo que hoy importa en América Latina es su gozosa fidelidad al plan de Dios: recibir la Palabra y realizarla (Luc. 11, 27).

Hay mucha pobreza en América Latina. Pero hay mucha presencia del Señor. Hay manifestaciones de cansancio y desaliento, pero hay fundamentalmente un mensaje de esperanza. Hay tentaciones de violencia, pero hay una fuerte invitación a la justicia y al amor. Por eso repetimos las palabras del Señor: *"Levantad vuestras cabezas, porque se acerca vuestra liberación"* (Luc. 21, 28).

América Latina ha sido evangelizada bajo el signo de María y en la fecundidad de la cruz de Cristo. Se inicia una etapa nueva: está marcada por la Pascua de Jesús, que es muerte y resurrección, cruz y esperanza.

Nuestro anuncio es el siguiente: Cristo vive en el interior de la Iglesia como su Sacramento, en el corazón de la historia como su Señor, en el rostro de cada hombre como su hermano.

Evangelizar es anunciar al mundo que Jesús está en medio de nosotros y nos salva.

Por eso América Latina, desde su pobreza, grita fuertemente su esperanza: *"El pueblo que caminaba en las tinieblas ha visto una luz muy intensa. Sobre los que vivían en tierra de sombras, brilló una luz"* (Is. 9, 1).

Esa Luz es Cristo *"el Salvador del mundo"* (J. 4, 42). Brilló para nosotros en Belén y la encendió María nuestra Madre.

EDUARDO F. PIRONIO

# LA BIBLIA Y LA TEOLOGIA, HOY

En este ensayo me propongo reflexionar sobre ciertos aspectos que me parecen centrales de las relaciones entre la Biblia y la Teología, hoy. O más exactamente, entre el estudio científico de la Biblia, la función teológica de dicho estudio, la situación eclesial del exégeta y sus tareas, por referencia también a la tarea del teólogo sistemático y del predicador que expone, como del fiel que lee, contemporáneamente la Escritura. Un campo tan amplio sólo podrá ser cubierto mediante indicaciones breves destinadas más bien a señalar los problemas y a indicar líneas de posibles soluciones que a analizar con plenitud cada tema. Los lectores están invitados así a proseguir y eventualmente criticar y rectificar este estudio.

Consta de cuatro partes: I. Algunos ejemplos actuales de relación conflictual entre Biblia y Teología; II. Delimitación más precisa del tema; III. Algunos principios de solución; IV. Consideración crítica de los problemas planteados en la primera parte.

## *1. Ejemplos actuales de conflictos entre Biblia y Teología*

1. La utilización de la Biblia por los teólogos y pastores de una manera superada científicamente:

– sea porque los textos usados son insuficientes, como Gen. 3, 15 para probar la Asunción;

– sea porque no se tiene en cuenta el debido análisis crítico, como cuando se supone que todas las palabras de Jesús son “ipsissima verba”;

– sea porque se busca en la Biblia lo que no está en ella, como la justificación estricta de una teoría teológica o de una práctica posterior, como la teoría escolástica de los sacramentos o ciertas formas de la devoción eucarística.

2. La utilización de la Biblia por otros teólogos de manera incompatible con la fe cristiana (o con resultados incompatibles):

– vgr. cuando se concluye de una cierta esquematización cronológica de la cristología neotestamentaria que la afirmación de la divinidad de Jesucristo es ajena a la enseñanza original del N. T. (o: que las diversas cristologías del N. T. son incompatibles entre sí y que no hay ninguna razón para elegir una –la de la divinidad preexistente en lugar de la otra– como explicación y coronamiento de las otras);

– cuando se afirma que la concepción virginal es un theologumenon y no una afirmación histórica, a causa del carácter generalmente no histórico de los relatos de la infancia.

3. Ciertas lecturas de la Biblia de carácter teológico y pastoral que pretenden actualizar su mensaje o trasponerlo al discernimiento de la realidad contemporánea, a veces de manera harto selectiva:

- la interpretación del Exodo como un prototipo de la liberación política, etc., de los pueblos;
- la interpretación de la figura y la acción de Jesucristo: el Cristo reformador social, el Cristo revolucionario;
- la cuestión de los "pobres".

4. El papel de la Biblia en el diálogo ecuménico:

¿cuál es la relación de las diferentes doctrinas de las Iglesias con la Escritura?

¿cómo se juzga esa relación?

finalmente ¿cuál es la autoridad de la Escritura?

5. La relación del uso que de la Biblia hace la Biblia misma (AT en NT), los Padres y la liturgia con el llamado sentido literal de la Escritura.

6. El problema de una teología "bíblica" y su relación con una teología sistemática o escolástica.

## II. Delimitación más precisa del tema

En general se dice que es el *problema hermenéutico* o de la *hermenéutica bíblica*.

Esto significa dos cosas:

- el problema del *verdadero sentido* de la Biblia,
- la manera o método de descubrirlo.

Más específicamente todavía:

- dicho sentido ¿se limita a lo que dan de sí los textos, críticamente examinados, o deben intervenir otros factores?
- ¿cuáles son esos factores y cómo se combinan entre sí?

Por ejemplo:

- ¿es lícita una cierta "sistematización" de la enseñanza del AT o del NT, o es preciso quedarse en la mera catalogación de lo que cada autor o cada tradición representa? Dicho de otro modo: ¿hay un sentido de la Biblia, o la Biblia es meramente un *ens per accidens*?

- ¿en qué medida ese sentido del *todo* influye en el sentido de las partes?
- el sentido de la Biblia ¿es meramente "histórico" o es también "actual"?

En el sentido de que su significación abarcara también el *presente* y que el presente pudiera ser una de las *normas* de lectura de la Biblia.

- ¿la autoridad de una Iglesia es también *norma* de lectura e interpretación? ¿por qué? ¿con qué límites? Pío XII declaró<sup>1</sup> que "muy pocos textos" tienen un sentido "definido" por la Iglesia y esta afirmación ha tenido en la exégesis católica una eficacia liberadora, pero esto no excluye que la enseñanza ordinaria de la Iglesia se funda en el sentido que se da a ciertos textos o pasa-

<sup>1</sup> Cf. "Divino Afflante", Enchiridion Biblicum, ed. 2a., 1954, número 565.

jes: el hecho *histórico* de la concepción virginal, una concepción cristológica definida (el mismo Jesús que se niega a ser proclamado Mesías es el Hijo de Dios preexistente), el origen en el NT de una cierta estructura ministerial (obispos, presbíteros, diáconos).

– la “analogía fidei” ¿es un elemento de interpretación? ¿o el exégeta prescinde de su fe en la tarea interpretativa?

– paralelamente ¿cuál es el lugar y los límites de la crítica?

– toda construcción teológica, hecha a partir de sus propios principios ¿no tiene más relación con la Escritura que el hecho de situarse en la continuidad de la misma fe cristiana?

### III. Algunos principios de solución

Conviene comenzar por reafirmar el *valor de los métodos críticos*. Esto ha sido ya hecho por la Divino Aflante, la Instrucción de la Comisión Bíblica sobre la historia de los Evangelios del 21 de octubre de 1962, el Concilio (cf. *Dei Verbum*, números 12, 19) y la práctica subsiguiente de la Iglesia (textos originales, fin del imperio exclusivo de la Vulgata (*Dei Verbum*, número 22), reconocimiento de ciertas críticas como el origen no paulino de Hebreos, etc.).

Sin embargo los métodos críticos no son más los de la Divino Aflante y *Dei Verbum*, se complican y se refinan cada día, con el constante peligro de absolutización de cada uno. Hay que tener en cuenta, aparte de la crítica textual y literaria (o de fuentes), la crítica o historia de las formas, la crítica o historia de las tradiciones, la crítica o historia de la redacción y los métodos de análisis literario –estructural– sin olvidar la filología, la historia, la arqueología, etc.

En esto hay que cambiar o reajustar continuamente la propia mentalidad, sin temor a los resultados.

Hay que reconocer también que el refinamiento de los métodos críticos tiende a sacar la exégesis del impasse en que la ponía la utilización excesiva de uno solo (como la crítica de fuentes). Esto vale también en el terreno teológico. Así la crítica redaccional aplicada a Mc. muestra que para este evangelista “hijo de Dios” es un título que tiene una densidad teológica mayor que la mera afirmación mesiánica<sup>2</sup>.

El buen uso de la crítica tiende entonces a hacer justicia al carácter teológico propio de la Biblia.

Demos un paso más: nadie lee la Biblia, o la interpreta críticamente, sin *ciertos presupuestos*. La crítica puramente objetiva es imposible. Esto hoy se reconoce universalmente. La cuestión es cuáles son esos presupuestos y cuál es su valor. Pero no se puede negar a priori al cristiano o al católico el derecho de leer la Biblia a partir de una fe y de una tradición que se originan en la Biblia misma y de las cuales la Biblia se origina y pueden contribuir a la penetración de su mensaje. Aquí conviene notar el valor que se atribuye hoy a la tradición como punto de partida de la Biblia misma<sup>3</sup>, lo cual permite establecer una continuidad razonable entre la Escritura y su lectura en la Iglesia.

<sup>2</sup> Cf. Marcos 1, 1; 14, 61; 15, 40.

<sup>3</sup> Cf. Concilio Vaticano II, Constitución “*Dei Verbum*”, números 7, 8.

Una lectura teológica o religiosa de la Biblia queda así justificada en principio. No se trata solamente de un documento de la antigüedad, como podrían ser las tabletas de Ugarit, ante el cual se está en una actitud *indiferente*. Y esto hace justicia a la Biblia misma que se presenta como proclamando un mensaje de salvación.

La lectura teológica o religiosa queda justificada también cuando se atiende a la unidad de la Biblia<sup>4</sup>. Esta unidad se funda en la penetración de unas partes por otras, o en la utilización de lo anterior por lo subsiguiente, o en un proceso orgánico de crecimiento e interfertilización que el exégeta debe saber descubrir dentro del AT, dentro del NT y entre los dos. No obstante, hay que notar dos limitaciones: a) la Biblia no pretende ser un cuerpo completo de doctrina y seguramente no lo es, en el sentido de que los escritos que la componen no están original y necesariamente destinados a completarse; b) la afirmación de su unidad fundamental no suprime las diferencias muy reales de sus autores y tradiciones previas: el Jesús de Mc no es el de Lc, ni el de Jn; la concepción del historiador deuteronomíco no es la del Cronista, etc.

De esta manera es posible hablar de una teología de la Biblia, como (al menos por razones prácticas) de una teología del AT y del NT, y no solamente de una acumulación de teologías casualmente yuxtapuestas y ocasionalmente contradictorias. Esta afirmación tiene mucho que ver con la fe tradicional en el Espíritu Santo, único autor de la Escritura, pero no la supone necesariamente<sup>5</sup>.

Se puede así llegar a una cierta "sistematización" con criterios y métodos exclusivamente bíblicos, aunque sin negar ni poner entre paréntesis la fe personal del exégeta. Esta sistematización no ha de coincidir con la sistematización teológica clásica, lo cual no es un mal porque ambas parten de principios diferentes. Será, sin embargo, indispensable fecundar una sistematización por la otra, supuesto que la clásica se quiere fundar también en la Escritura y quiere conducir a un conocimiento de la misma. Pero ni los propios principios, ni el método especial, ni el instrumental filosófico de esta sistematización son puestos en cuestión por la sola sistematización de teología bíblica, como tampoco lo son los dogmas de la Iglesia, formulados en otras categorías, a veces de origen filosófico, si bien no usadas en su sentido estrictamente filosófico.

Conviene notar también que es posible, y se da de hecho, más de una sistematización teológica de la verdad cristiana, cada una a su modo fiel a la Escritura, si bien algún aspecto de una puede ser más bíblico que otra, o más coherente con la Biblia. No se debe olvidar tampoco que una misma teología sistemática puede y debe evolucionar con el tiempo, por ejemplo, en relación precisamente con un renovado conocimiento de la Escritura.

La sistematización teológica bíblica, y eventualmente los pasos que la preceden, no son de sí obstaculizados por la existencia de una tradición exegética de carácter más espiritual que científico, de un uso litúrgico y de las intervenciones de la autoridad. Pueden ser, al contrario, muy eficazmente ayudados.

<sup>4</sup> Cf. Idem, número 12.

<sup>5</sup> Cf. Idem, número 12.

Las razones son varias:

a) la única manera de llegar a la penetración de un escrito como la Biblia, testimonio de una fe vivida, no es el análisis racional; puede ser también la vivencia religiosa, la contemplación mística, la práctica litúrgica, la traducción en la conducta cristiana, etc. Luego estos "lugares" deben ser tenidos en cuenta, y la Iglesia hace perfectamente bien en mantener, en esta época crítica, su lectura cristológica del Salterio y del Cantar o su utilización litúrgica del AT;

b) la continuidad real entre el NT y la Iglesia como lugar donde aquél brota debe ser afirmada, así como la continuidad entre el NT y el AT, en cuanto el nuevo pueblo de Dios tiene conciencia de heredar el antiguo.

Esto justifica que se interrogue a la Iglesia especialmente primitiva o patristica, sobre la interpretación de la Escritura. Nada más soberbio para el crítico que creer que "cum ipso oritur sapientia";

c) la autoridad y sus decisiones tienen un valor en sí para quien está convencido de lo que puede; conoce además la diferencia de certeza que hay entre una afirmación tradicional de fe (vgr. la concepción virginal) y una conclusión crítica, a menudo provisoria; y finalmente cree en la presencia en la Escritura y en la Iglesia del mismo Espíritu. Pero esto crea para el oficio magisterial, la estricta obligación de abrirse a la revisión crítica de las afirmaciones de fe tradicionales, sin temor de verlas naufragar, y de usar en el ejercicio de su oficio de todos los recaudos críticos posibles, so pena de ser infiel a su misión. Ambas cosas requieren estudio y recurso a los especialistas.

En esta perspectiva, no extrañará a nadie que la verdadera interpretación de la Escritura comporte una referencia a la *actualidad*. La Iglesia nunca ha enseñado otra cosa. La liturgia y la predicación no hacen más que actualizar la Escritura y darle así una dimensión de significación, que la crítica no alcanza. Pero nótese: a) que la crítica es necesaria para evitar contrasentidos y distorsiones o arbitrariedades; b) que la tradición de la Iglesia es igualmente necesaria porque en ella y de ella vive el individuo cristiano interpelado; c) que lo que así se descubre se añade a, o especifica, o delimita mejor, un sentido ya adquirido, al menos básicamente; no lo hace, en cambio, surgir como de la nada de la mera confrontación con el presente; así la Resurrección no es meramente la vida actual de Cristo en mí, sino el contenido real del testimonio apostólico que *ahora* me vivifica por la fe y el bautismo.

#### *IV. Consideración crítica de los problemas planteados en la primera parte*

1. Según ya dijimos, el pastor y el teólogo están obligados a ponerse al corriente del progreso de la exégesis, sin temer que la fe padezca por ello detrimento, a pesar de los abusos, del clima frecuentemente agnóstico del uso de los métodos críticos y de los desafíos planteados a la exégesis y a la teología tradicional. Acerca de esto, la autoridad eclesiástica no debe necesariamente identificarse con la exégesis corriente en el período de sus estudios, de sus inmediatos asesores, ni coartar la libertad de los exégetas, ni finalmente abdicar de su función de testigo de la fe apostólica, sino a la vez respetar el estatuto de la ciencia exegetica contemporánea y saber distinguir entre sus resultados y la fe, de la cual es depositaria.

2. Según Dei Verbum número 12: los exégetas ayudan a la maduración del juicio de la Iglesia: "Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare ad Sacrae Scripturae sensum penitus intelligendum et exponendum, ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur". El exégeta católico no puede olvidar que lo es, ni proceder en su trabajo como si no lo fuera, o como si no tuviera ninguna responsabilidad frente a la comunidad de la cual forma parte. Si así se hace, es mejor admitir que no se considera más la Biblia el libro de la Iglesia de la cual se es miembro. La libertad que se le reconoce no lo autoriza a destruir. Por otra parte su propia conciencia de científico cristiano lo debe mover a reconocer los límites de su ciencia y la relatividad de sus conclusiones científicas. No se debe negar, sin embargo, que el trabajo de estos teólogos exégetas y de los que elaboran sus resultados, plantea reales problemas que es preciso encarar y no meramente descartar con suficiencia. Así por ejemplo, la afirmación citada al principio, de que la concepción virginal es un mero theologumenon.

3. La lectura *actualizante* de la Biblia es tradicional en la Iglesia porque es la única manera de valorarla como lo que es: palabra permanente de Dios dicha a los hombres de todos los tiempos. Precisamente, el Papa (en un discurso a los profesores italianos de Sagrada Escritura, el 29 de setiembre de 1972<sup>6</sup> define la hermenéutica como "la búsqueda del significado genuino de la palabra de Dios para el hombre de hoy... la actualización existencial de su mensaje en orden a la iluminación y al aliento de los contemporáneos". Respecto de la función teológica y universalizante de la lectura bíblica, el Papa califica aquí la labor de la exégesis científica como "función preliminar".

Además, como hemos dicho, esta lectura confiere a su inteligencia profunda, incluso sin el uso personal de los recursos exegeticos. Baste recordar en esto el caso de santa Teresa del Niño Jesús. No obstante la actualización no puede ser hecha para el cristiano sino en continuidad con la tradición de la Iglesia —por eso, importa sumamente la referencia litúrgica—, por consiguiente, en el ámbito de la fe, y en coherencia con el sentido críticamente seguro de la Escritura. La única manera de superar aquí las antinomias y de evitar las arbitrariedades es la lectura en la Iglesia<sup>7</sup>, sin olvidar que, en ella, a veces, más de una lectura es posible<sup>8</sup>. Es preciso subrayar, por otra parte, que exégesis científica, teología bíblica, teología sistemática y actualización no son *membra disiecta* sino esfuerzos convergentes para descifrar lo que Dios ha querido manifestar a los hombres en su mensaje. Por eso abarcan toda la Escritura, y se debe evitar como arbitrario todo propósito de "actualizar", por ejemplo, la Escritura sólo en aquellos aspectos o textos que pueden parecer interesantes o relevantes para el hombre de hoy, omitiendo los otros, como las exigencias sociales del culto verdadero en los profetas sin atender a que se trata ante todo del culto de Dios y su sentido.

<sup>6</sup> Cf. L'Osservatore Romano, edición en lengua castellana, 1972, número 42/198, página 6.

<sup>7</sup> Cf. R.C. BROWN, *The Jerome Biblical Commentary*, London 1970<sup>3</sup>, pág. 621.

<sup>8</sup> Cf. las *Enarrationes in Psalmos*, de San Agustín.

4. En el *diálogo ecuménico* se debe tener presente: a) que ninguna Iglesia puede pretender tener la doctrina "fuera" de la Escritura, en el sentido de<sup>9</sup>, que no hubiera una reinterpretación o actualización de la misma en la doctrina: toda Iglesia depende más o menos de una tradición; b) la cuestión acerca de qué interpretación es más coherente y más comprensiva de toda la enseñanza de la Escritura; esto no impide que algunas Iglesias o comunidades hayan guardado mejor ciertos valores bíblicos que otras, según se ha dicho ya; c) si la Escritura es la autoridad suprema<sup>10</sup>, nadie niega que la vida y la enseñanza postbíblicas de las Iglesias deben ser tenidas en cuenta en la dilucidación de las diferencias; d) finalmente, la convergencia de métodos y de resultados de los exégetas de diferentes Iglesias cristianas en la interpretación de la Escritura, permite entenderse mejor sobre el contenido del mensaje bíblico, sobre la posibilidad de interpretaciones posteriores coherentes y sobre el hecho de que diversas sistematizaciones teológicas existan en el seno de la misma<sup>11</sup>.

5. El *sentido pleno* de la Escritura (sin dar a esta expresión el sentido técnico que tiene a veces) no se adquiere sino en la vida de la Iglesia, y por consiguiente, hasta el fin de los siglos: "Verbi incarnati Sponsa, Ecclesia nempe, a Sancto Spiritu edocta, ad profundiorum in dies Scripturarum Sacrarum intelligentiam assequendam accedere satagit, ut filios suos divinis eloquiis indesinenter pascat; quapropter etiam studium sanctorum Patrum tum Orientis tum Occidentis et sacrarum Liturgiarum rite fovet"<sup>12</sup>.

Por eso es preciso interrogar todas estas dimensiones del uso que la Escritura hace de sí misma o se hace de ella en la Iglesia. No se las puede rechazar a priori como "exégesis rabínica", adaptaciones pías o distorsiones eclesiológicas, menos aún después de los descubrimientos de Qumram y del mejor conocimiento de los Targumim del AT. Es el importante principio de la "relectura" a veces exagerado pero fundamentalmente válido. Si algunos autores católicos, como A. Fernández, P. Benoit, J. Coppens, hablan a propósito de esto del "sensus plenior" de la S. Escritura y elaboran la correspondiente teoría<sup>13</sup>, otros, como G.M. Robinson<sup>14</sup>, protestante, hablan más bien de un "crecimiento orgánico del sentido literal". El problema teórico no se puede resolver sin tener en cuenta los estudios modernos sobre lingüística y lenguaje a partir de Heidegger, Fuchs, Ebeling, Gadamer. Se vincula además a la cuestión importante, que debe ser a mi juicio resuelta positivamente, de la existencia de una exégesis, o tarea exegética, específicamente cristiana.

<sup>9</sup> Cf. *Dei Verbum*, número 9.

<sup>10</sup> Cf. *Dei Verbum*, número 10: "Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens non nisi quod traditum est".

<sup>11</sup> Cf. Concilio Vaticano II, Decreto "*Unitatis Redintegratio*", número 17.

<sup>12</sup> Cf. *Dei Verbum*, número 23.

<sup>13</sup> Cf. vgr. R.C. BROWN, *The Jerome Biblical Commentary*, London, 1970<sup>3</sup>, pp. 615-619.

<sup>14</sup> Cf. *The New Hermeneutic*, N.Y., 1964, p. 202.

6. Una teología sistemática o escolástica debe estar en continuidad con la teología bíblica, lo cual significa que debe incluir en los datos de su síntesis el resultado de la investigación teológica de la Escritura, según los criterios formulados más arriba. No se puede pretender que una síntesis o sistema teológico no parta, como de su fuente principal, de la enseñanza teológica de la Biblia, críticamente asegurada y no del uso más o menos exacto de ciertos textos aislados<sup>15</sup>.

Pero inversamente, no se puede pretender tampoco, según hemos dicho, que la exégesis teológica prescindiera de la enseñanza de fe de la Iglesia a la cual pertenece el exégeta. Este es entonces el lazo de unión entre el biblista y el teólogo sistemático. Ambos trabajan a partir de la misma doctrina formulada por la Iglesia, que uno elabora sistemáticamente con un determinado instrumental filosófico y el otro muestra en su enraicamiento bíblico. La consecuencia que no se debe temer aceptar es que el biblista no puede hacer como si su fe, en su plena comunión comunitaria no existiera. Esto demuestra que en última instancia, no pueden trabajar separados y que el uno necesita del otro. El teólogo del biblista para no perder el contacto con el terreno real del cual brota la fe formulada por la Iglesia. El biblista del teólogo para saber cómo es exactamente y qué alcance tiene esa fe que se formula. Dicho de otro modo: la preocupación teológica es una orientación fundamental de cualquier exégesis, particularmente ejercida en una Iglesia por un miembro de ella.

Pero igualmente la *preocupación bíblica*, con todo lo que ella comporta de información y formación es esencial a la labor del teólogo. No obstante cada uno debe conservar la independencia de su juicio crítico frente al otro, de tal manera que el teólogo no abdique de sus propios criterios, ni menos de las exigencias de su fe, para adoptar el último descubrimiento de tal o cual exégeta, ni el biblista se entregue a la sistematización o a la corriente de moda.

Si la ciencia sagrada y la vida en la Iglesia han padecido mucho de la separación entre biblistas y teólogos, y siguen padeciendo, hoy quizás el mayor mal consiste en los teólogos que se entregan sin crítica al más reciente artículo o ensayo y los biblistas que no saben teología y hacen de ello gala, sustituyendo su esfuerzo personal de síntesis por pocas nociones o esquemas corrientes en la jerga habitual de la vulgarización teológica contemporánea. El remedio está, como es de suponer, no solamente en una estricta probidad científica, por parte de cada uno, sino también en la conciencia de que ni la teología ni la exégesis son tareas individuales y separadas, que encuentran en sí mismas su propia justificación. Son ante todo *funciones de Iglesia*, carismas en ella, según,

<sup>15</sup> *Dei Verbum*, número 24: "Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae". (La expresión viene de León XIII, *Providentissimus*, *Enchiridion Biblicum*, ed. 2a 1954, número 114: eiusdem *Divinae Scripturae usus in universam theologiae influit disciplinam eiusque prope sit anima*", repetida luego por Benedicto XV, *Spiritus Paraclitus*, EB, número 483, aunque todavía en un esquema de Escritura = arsenal de pruebas teológicas). La misma expresión habrá sido usada por Optatum Totius, número 14; aquí se dice también que "Theologia dogmatica ita disponatur ut ipsa themata biblica primum proponantur" (ib. número 16) y que la "científica expositio" de la teología moral se haga "doctrinae Sacrae Scripturae magis nutrita" (ib. número 16).

por ejemplo, 1 Cor 12, 7-11; 12-26 donde, de la enumeración de los carismas "pròs tò symféron"<sup>16</sup>, se pasa a la doctrina sobre el único cuerpo de Cristo que todos somos, bautizados en él. La cátedra, y cada cátedra, no es un mundo aparte, sino un lugar en la Iglesia, que se ocupa por "misión" canónica. Antes y más allá de todo "control" de la autoridad eclesiástica hay una manera de ejercer estas funciones que las hace dignas de su nombre y de su carácter.

Me atrevo a añadir que, desde este punto de vista, una constante *conversión* es necesaria de parte del biblista y del teólogo a fin de vivir su tarea respectiva de la manera descrita. Esto exige, si no la constitución de la ciencia exegética o teológica como tal, en cuanto técnicas de análisis de textos o de elaboración racional de la fe, al menos su estatuto respectivamente de penetración y presentación estructurada de la realidad de la Palabra de Dios. Un biblista no es un excavador de palabras accidentalmente inspiradas, ni un teólogo es un razonador que filosofa sobre la religión cristiana. Ambos son, cada uno a su modo, testigos articulados y si se quiere "científicos", del don que Dios hizo de sí mismo en Jesucristo por el Espíritu Santo. En este sentido, los títulos de teólogo y biblista, fundidos en una sola persona, se aplican con igual derecho a Orígenes y Santo Tomás de Aquino, que a Pablo, Juan, Marcos, al autor de la carta a los Hebreos y el Deutero-Isaías.

Concluamos. Los diferentes divorcios que hoy padecemos en la Iglesia, entre Biblia y Teología, entre Biblia y Pastoral, entre Teología y Ciencias profanas, no son de fácil solución.

Aquí hemos expuesto uno solo y hemos tratado de hacer ver la artificialidad de tal divorcio y la posibilidad de su superación, al mostrar cómo debe ser una verdadera exégesis cristiana.

Quedaría por hacer lo mismo con la Teología, lo cual aquí sólo se ha insinuado. Digamos finalmente que, a partir de una conciencia semejante de las funciones exegética y teológica en la Iglesia, ciertas reformas institucionales parecen necesarias en nuestros centros de estudios, como ahora son. Es pernicioso y contraproducente mantener la exégesis y la teología, en cuanto enseñadas en una Facultad de Teología, ausentes del diálogo con las ciencias enseñadas en una Universidad Católica. En el seno de la misma Facultad de Teología se requiere una mucho mayor interpenetración de los Departamentos y cátedras de Teología y Escritura, no sólo por la presencia de profesores de una especialidad en los cursos de la otra, sino también por el trabajo común de todos ellos en Seminarios bíblico-teológicos, entre sí y con los alumnos y de otros modos todavía.

JORGE MEJIA

#### BIBLIOGRAFIA

- R.E. BROWN, *Hermeneutics* (The Gerome Biblical Commentary, Londres 1970<sup>3</sup>) pp. 603-623.
- H.H. ROWLEY, *The Unity of the Bible* (Londres 1955<sup>2</sup>).
- J.L. MCKENZIE, *Problems of Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis*, JBL 77 (1955) pp. 157-204.
- H. CAZELLES, *Ecriture, Parole et Esprit* (Trois aspects de l'herméneutique biblique), Paris, 1970.

<sup>16</sup> = el bien / provecho común, en la versión de la *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1967 y *Libro de la Nueva Alianza*, Ediciones Pastorales Argentinas, Ediciones Paulinas y Editorial Bonum, 5a. ed., 1973.

# ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA EXHORTACION APOSTOLICA "DE BEATAE MARIAE VIRGINIS"

El 2 de febrero de 1974, el Papa publicó una carta apostólica para toda la Iglesia con la intención de promover la renovación acertada y el aumento debido de la veneración de la Santísima Virgen María. Es un documento que debemos ver dentro de la inquietud mariana que observamos en Pablo VI desde que asumió el pontificado, con la cual sigue la tradición de los papas de los últimos ciento cincuenta años, que han entrado en la historia casi todos como papas "marianos" y a quienes debemos el que muchas veces a ese tiempo se lo haya llamado "siglo mariano".

## 1. Contenido del documento

Comienza con una *breve introducción* en la que el Papa hace referencia al motivo de su carta diciendo que hay que verla dentro de la tarea de la renovación de la Iglesia. Un tema tan importante, como el mariano, no debe carecer de la debida atención, en esa obra. En la *primera parte* muestra cómo la *liturgia romana renovada* toma en cuenta el papel de María en la historia de salvación. En una primera sección presenta la figura de María en la sucesión de las fiestas y tiempos litúrgicos. En una segunda sección, María aparece ante nosotros como *ejemplo del culto a Dios y de la espiritualidad en general*. Toda la primera parte puede ser valorada como el fundamento sobre el cual se desarrollan las siguientes. Toda piedad mariana tiene su norma en la liturgia renovada.

La *segunda parte* resume los principios teológicos según los cuales debe orientarse la piedad mariana (primera sección). Insiste en *cuatro relaciones* que han de ser vistas siempre: la relación de María con el Dios Trino, con Jesucristo, con el Espíritu Santo y con la Iglesia. Es, tal vez, la inquietud central del documento el que el cristiano no vea aislada a la persona de María. Tal como María está ubicada vitalmente en esas relaciones, así también la devoción debe serlo. Sobre todo insiste el Papa en la relación con el Espíritu Santo, tema predilecto de los Padres de la Iglesia. En la segunda sección de la segunda parte da *cuatro pautas para la realización práctica de la piedad mariana*. Debe ser bíblica, litúrgica, ecuménica y antropológica. En el contexto del aspecto antropológico habla de la mujer y de María como ejemplo e imagen ideal de ella; tema que ha despertado comentarios sumamente favorables.

En la *tercera parte*, el Papa insiste en dos prácticas Marianas, *el Angelus* y *el Rosario*, especialmente como oración de la familia cristiana.

Finalmente, el *epílogo* resume sucintamente la importancia teológica y el valor pastoral de la piedad mariana.

## 2. *Algunas reflexiones*

Más que entrar a analizar su contenido, tarea demasiado extensa para esta breve nota, queremos señalar algunos aspectos y proyecciones del documento.

### a. *Renovación mariana y renovación eclesial*

El Papa señala que quiere renovar la devoción mariana como parte de la renovación de la Iglesia en general (Introducción, número 56). Muestra con esto que la piedad mariana es una parte integral y esencial (número 56) de la vida de la Iglesia y que merece por eso su debida atención.

Pero podemos dar un paso más y considerar una convicción muy arraigada en la fe de la Iglesia. Es la convicción de que María, más que ser objeto de la renovación, es sujeto de esa tarea. Decir que la Iglesia se renueva significa hablar de aquella que la representa, que es miembro prototípico y Madre de ella (números 56, 11, 19, 22). Es la gran unidad entre María y la Iglesia, quienes, desde la patristica, y especialmente desde la Edad Media, son vistas en una casi-identidad. Que la Iglesia se renueve a sí misma significa que María la renueva. El Concilio Vaticano II ha llegado a ser el Concilio de la Iglesia. Todo gira en torno a ella. ¿Quién es la Iglesia? Esa búsqueda de la identidad de la Iglesia, significa también búsqueda de María. Ella es la imagen orientadora en esta tarea como también es la Madre que imprime esta imagen. Es la primera cristiana y por eso el fundamento misterioso de todo ser cristiano; es el signo del comienzo, desde que Dios quiso comenzar la renovación en Ella, en su Inmaculada Concepción. Por eso podemos decir que en este signo se renovará la Iglesia, porque siempre se alimenta de su espíritu y se renueva en su ejemplo. Más que objeto de la renovación es garantía de ella, es sujeto de la renovación. Pero lo será sólo en la medida en que sea renovada la relación con ella, como "objeto", en la medida en que la Iglesia tenga una relación "esencial" con ella.

### b. *María, el misterio de Cristo y la liturgia*

La liturgia mariana, tal como la resume el documento, refleja una madurez grande en el desarrollo de la fe de la Iglesia, sobre todo respecto de aquellos temas marianos que se refieren a la Encarnación (números 2-5). De este modo, la liturgia resume lo que la fe cree, no tanto en definiciones abstractas, sino en la vitalidad y el fervor de la celebración y oración. La liturgia, en este sentido, significa norma para la fe de la Iglesia; es de una manera muy especial expresión de su magisterio (número 56).

Pero también podemos decir que según el antiguo adagio teológico "lex credendi est lex orandi", la fe de la Iglesia se ha condensado en el más alto nivel de la oración oficial de la Iglesia. Nos enseña cómo tenemos que rezar y venerar a María. Es la condensación de una rica experiencia con el misterio mariano a través de los siglos. Lo relacionado con la espera del Mesías, con el nacimiento, la maternidad, la niñez de Jesús, se ha expresado litúrgicamente en una íntima relación con los misterios del Señor mismo. Aquí no aparecen dos ciclos paralelos, uno mariano, otro del Señor. No hay separación entre amor al Señor y amor a la Virgen. Son celebraciones del Señor y de la Virgen, a la vez. Se ve claramente la gran "bi-unidad" que existe entre Cristo y María, que

"uno eodemque decreto" han sido pensados por el eterno Padre (Pío IX; citado en número 25).

En los demás temas mariológicos, la Iglesia en su totalidad no ha llegado aún a la misma comprensión. El documento menciona muchas fiestas más. Todas ellas se refieren a la participación de María en la obra salvífica, a su consentimiento libre a la solicitud del Angel, a su presencia al pie de la Cruz (Siete Dolores), a su entrar en la resurrección del Señor (Asunción), a su intercesión por nosotros en la Iglesia (Inmaculado Corazón de María, María Reina, las muchas advocaciones particulares que tienen que ver con la mediación de María y su presencia en la Iglesia), y muchas más (números 6-9). Pero no están integradas de la misma manera en el ciclo de las fiestas del Señor. Semana Santa y Pascua no tienen todavía su celebración mariana oficialmente litúrgica. (Se ha sacado la fiesta de los Siete Dolores del viernes de Pasión; el pueblo y la piedad "para-litúrgica" conoce, sin embargo, el "sermón de la soledad"). Lo mismo vale para Pentecostés. En el ciclo de los domingos del año, que son los domingos que recuerdan el tiempo después de los misterios de Cristo, o sea el tiempo de la Iglesia, no se ve con claridad el nexo entre las fiestas marianas y la Iglesia. Se nota que la conciencia mariana de la Iglesia y la fe en la participación de María en la obra salvadora, ha madurado mucho más en los misterios de la Encarnación que en los demás misterios. Algún día se llegará, tal vez, a una madurez semejante, y la relación Cristo-María se habrá hecho expresiva litúrgicamente también en las fiestas que celebran los demás acontecimientos cristológicos.

### c. *El Angelus y el Rosario*

Ha causado una cierta sorpresa el que el Papa haya insistido en estas dos prácticas. Son prácticas que en el ambiente de los "comprometidos conscientemente" con la Iglesia han caído con frecuencia, durante los últimos años, en un cierto descrédito, pero que en el pueblo sencillo siguen gozando de prestigio. Se ha de reconocer que en la Argentina el Rosario es realmente la oración del pueblo sencillo creyente. Sobre todo en regiones sin sacerdote, el Rosario, junto con la devoción mariana en general, ha contribuido a salvar, más de una vez, la fe cristiana. El Angelus también ha sido una práctica muy querida, tal vez más en comunidades religiosas y seminarios, pero también en el pueblo, sobre todo en Europa, particularmente en Europa oriental, donde el tocar de la campana tres veces en el día y el rezo del Angelus pertenece a las prácticas cristianas fundamentales que da a toda la jornada una consagración especial.

¿Por qué insiste el Papa en estos ejercicios? Podemos decir que está interpretando y promoviendo una costumbre que le es cara al pueblo cristiano.

Pero debemos cavar más profundamente en nuestra reflexión. Evidentemente hay muchas formas de amar y de venerar a la Santísima Virgen. Cada persona y cada grupo tendrá las suyas propias. En este sentido puede haber una creatividad casi sin límite, con tal que las formas sean expresiones de la fe correcta de la Iglesia. Hoy ponemos mucho énfasis en esa creatividad. De ese modo la Iglesia se enriquece. Pero, en el párrafo anterior sobre la liturgia advertimos que hay un cierto proceso de maduración que significa una práctica, una fiesta, una expresión que llegue algún día a tal difusión universal y tal acentuación

por vastos sectores de la Iglesia que comienza a ser algo más que una forma entre otras. La Iglesia necesita tales formas comunes. Las tiene en los actos centrales. Por eso insiste tanto en que la Misa sea igual, en sus partes fundamentales, en todo el mundo. Lo mismo vale para los sacramentos en general. En ellos sus actos centrales, su hacerse visible. Como el cuerpo hace visible al alma y le da consistencia y sólo accidentalmente varía en su constitución, así las formas descritas dan en cierto modo un cuerpo visible a la Iglesia.

¿Cuáles son las formas auténticas y verdaderamente centrales? No hay necesidad metafísica para que una forma exista y la otra no, o que una sea observada exclusiva u obligatoriamente. Esto sólo se puede dar en aquello que Jesucristo mismo ha instituido o en aquello donde la Iglesia con la máxima autoridad de su magisterio legale algo. Pero lo último será para un tiempo, tal vez largo, pero en principio limitado.

¿Cómo sabemos, que el Rosario, no obstante debe representar una práctica especialmente autorizada, recomendada y casi obligatoria? Aquí interviene la tradición de la Iglesia. La tradición como conjunto de experiencias, entusiasmos, discusiones, equilibrios, etc., llega en cierto momento a expresiones maduras. La tradición es la realización del pueblo de Dios como pueblo profético. El pueblo, en muchos siglos, espiritualmente, ha hecho la experiencia de que rezar el Rosario es bueno para comunicarse con Dios y para interesarlo por los problemas humanos. El hombre no conoce sólo en su corazón y en su intelecto a Dios, sino hay también un conocimiento propiamente sobrenatural, que le hace conocer cosas sobrenaturales por una especie de "congenialidad" con ellas. Es el sentido de la fe que "olfatea" las cosas de Dios. En este sentido, el pueblo de Dios ha hecho la experiencia de que cuando reza el Rosario, "tiene suerte", está bien con Dios, acierta lo que Dios quiere, descubre que esa oración le es especialmente grata y que asegura particularmente su benevolencia.

Es fácil comprender esto. El Rosario, sobre todo, es una oración que exige tanta sencillez que todo pensar humano (en el sentido de la sabiduría del mundo que es necedad, 1 Cor 1.20.25) deja de tener vigencia y se prepara el lugar para la intervención de Dios.

El Papa, en el Documento sobre el Culto Mariano, como conductor profético del pueblo profético y como su miembro a la vez, interpreta todo esto, y de entre las muchas posibilidades que habría teóricamente, recomienda con todo el peso de su autoridad profética la oración del Rosario y del Angelus (que podríamos ver como forma abreviada del Rosario). Es el magisterio como el intérprete del designio de Dios, de los signos del tiempo, o sea de lo contingente en la Revelación que no obstante puede ser fundamental en una época.

En la actualidad buscamos formas nuevas y reflexionamos abundantemente sobre el rostro de la Iglesia del futuro. En este contexto percibimos esa voz profética que insiste en que entre otras formas que se descubran o se desarrollen, estas dos de ninguna manera deben perderse. Hay que rescatarlas para la Iglesia nueva.

La aceptación de esta enseñanza exige tal vez un acto de fe, ante el profeta, ante la palabra profética, tal como lo observamos tantas veces en el Antiguo Testamento, donde Dios, a través de sus profetas, exige cosas a veces muy difíciles y nada acordes con el pensamiento religioso de los dirigentes del pueblo.

y del pueblo mismo. Pero observamos también que el pueblo que obedece a sus profetas tiene "suerte" porque está en aquello que es el plan de Dios para este momento.

### 3. Especial importancia del Documento para América Latina

Los pueblos de América Latina son pueblos profundamente marianos. Y es María la que en muchas zonas y épocas ha salvado la fe católica de vastos sectores.

María es la depositaria de una confianza prácticamente ilimitada y es la síntesis de todo lo noble y grande. Es el regalo grande que han traído los misioneros españoles sobre todo y la expresión sobrenatural de un aprecio y cariño sumamente grande de la madre natural.

En la actualidad nos esforzamos por una revalorización de la *religiosidad popular*. Estamos convencidos de que el ecumenismo y el diálogo no hay que hacerlo en primer lugar con el budista del Japón ni con el protestante de la Europa Central, sino con aquel cristiano que vive al lado nuestro con su fe no del todo iluminada y católica, pero valiosa y rica en formas y sentimientos. Es una religiosidad que ha vivido, las más de las veces, al margen de la Iglesia con su culto, ya sea por razones geográficas en los pueblos alejados sin sacerdotes, ya sea por razones psicológicas por presentarse los misterios centrales de la vida cristiana como demasiado lejanos al sentir del pueblo. El documento es una exhortación a nuestros dirigentes católicos (obispos, sacerdotes y laicos) de tomar en cuenta el fenómeno de la devoción mariana, comprenderla, purificarla y profundizarla de tal modo que en ella se encuentren los valores centrales del cristianismo. El documento insiste justamente en las relaciones que se pueden establecer y ver, entre María y prácticamente todos los temas de la fe cristiana, e incluso de la vida humana en general.

Para esto hace falta que los sacerdotes y los orientadores del pueblo estén muy penetrados por una piedad mariana rica y vital, para ser realmente parte del pueblo, y no misioneros ajenos a su realidad.

En este sentido, la así llamada *teología latinoamericana* podría encontrar un campo muy fecundo en el tema mariano y liberarse de una cierta fijación en el tema de la liberación exclusivamente. Si entendemos por teología latinoamericana una teología que estudia con especial cariño, y por eso también con especial lucidez y profundidad aquellos temas que vitalmente le interesan más que otros, podríamos esperar que en América Latina, dentro de la Iglesia universal, podría ser el continente que contribuya fundamentalmente al desarrollo de la teología mariana. Sería una teología elaborada en estrecho contacto con las sensibilidades y necesidades pastorales del Pueblo de Dios.

HERIBERTO KING

# EVANGELIZAR DESDE EL ACONTECIMIENTO

En los últimos meses asistimos en Buenos Aires a dos reuniones católicas internacionales de prensa, representando a *Teología*. La primera congregó a más de 350 periodistas de los cinco continentes y a alrededor de 150 del país, para tratar sobre la ética en el periodismo. Convocada por la Unión Católica Internacional de Prensa (UCIP), una de las más antiguas organizaciones católicas de carácter internacional (1923), fue la primera de sus reuniones que se realiza en una nación latinoamericana y la segunda fuera de Europa. Las anteriores fueron en Bruselas (1930), Roma (1936 y 1950), París (1954), Viena (1957), Santander (1960), Nueva York (1965), Berlín (1968) y Luxemburgo (1971). Otra característica original: por primera vez el congreso tuvo el carácter de "abierto", concurriendo todos los medios de comunicación y periodistas que desearan, fueran o no católicos. Debe destacarse, finalmente, que la UCIP participa como organismo no gubernamental en la UN y la UNESCO, y, como esta última entidad incluyó en su programa 1974-75 el estudio de un Código de Ética Periodística mundial, resolvió contribuir a él a través de las conclusiones de la reunión.

El segundo encuentro tuvo un marco más limitado. Convocado por el Departamento de Laicos del CELAM, asistieron periodistas y editores de revistas católicas del Cono Sur con la finalidad de establecer un movimiento de convergencias entre los intelectuales católicos de América latina. Se trataba de revistas de nivel intelectual, no de difusión popular. Estuvieron representadas la Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay; no Bolivia donde aún no existen publicaciones de este tipo, al menos según las averiguaciones practicadas por el Departamento de Laicos. La mayor parte de las revistas invitadas concurrió al encuentro, con la excepción de la Revista de Cultura Bíblica, de San Pablo, y las argentinas Liturgia, Mikael, Revista Litúrgica Argentina, Sapiencia, Universitas, Verbo y Vida Pastoral. Las mayores ausencias fueron nuestras, aunque debe señalarse que se nos cursaron 16 invitaciones sobre un total de 33, seguramente por tener gran número de estas revistas y por las facilidades que implica ser país anfitrión. Del Brasil asistieron 8 publicaciones, 5 de Chile, 2 del Uruguay y una del Paraguay, las que sumadas a las 9 argentinas representaron un total de 25. Es posible que no se haya convocado a todas las existentes, pues, según se dijo, situaciones fronterizas hacían difícil la pertinencia o no de una invitación.

*Congreso católico de prensa y no congreso de prensa católica*

Un aspecto interesante de la X Reunión de la UCIP, fue el de la diversidad de asistentes, pudiendo tomar contacto periodistas de ámbitos tan distintos y distantes como los Estados Unidos y Tanzania, Brasil y la India, Canadá y el Japón; España, Alemania, Bélgica y Camerún, Zambia o Uganda. La presencia del delegado de la Santa Sede y presidente de la Comisión Pontificia para las Comunicaciones Sociales, monseñor Andrea Deskur (polaco), jerarquizó la reunión, como así también la de los miembros directivos de la UCIP, presidida por M. Jean Gelamur. El padre Agustín Luchía Puig presidió la comisión organizadora del congreso.

Tres invitados especiales, el sacerdote francés Lucien Guissard, el periodista argentino Mariano Grondona y el diputado italiano Flaminio Piccoli, desarrollaron los principales temas o conferencias sobre los cuales el resto de los asistentes podía hacer las respectivas ponencias.

La del padre Guissard, director de *La Croix*, era la que, por su enunciació —“Bases cristianas de la ética del periodismo”— tenía referencia más directa a una visión desde la fe sobre la moral del periodista. Sin embargo, en general, su exposición careció de profundidad en tal sentido. Por el contrario, el diputado democristiano Piccoli, director del diario *L'Adige*, de Trento, y presidente de la Unión Católica de la Prensa Italiana, con un tema político entre otros —“Problemas políticos y ética del periodismo”— destacó acertadamente el valor de la verdad como fundamento moral cristiano y la utilidad de los medios de comunicación para la evangelización. Mariano Grondona hizo un prolijo análisis del tema “Incidencias sociológicas en la ética del periodismo”, sin aportes originales.

Las ponencias fueron diversas y, en muchos casos, se apartaban de los temas citados, predominando las explicaciones técnicas que no llegaban al fondo de la cuestión moral, o sino la presentación de códigos de ética similares a los ya conocidos. Exceptuamos de esta observación a ponencias tales como la de Inés Farías, encargada diocesana de Medios de Comunicación Social del Obispado de Río IV; Roque M. Puyelli, capellán de la VII Brigada Aérea de Morón, o la de la religiosa argentina Cecilia Prezioso. La ponencia que presentamos, por *Teología*, versó sobre el tema “Hacia una moral de virtudes en el periodismo”, y fue publicada en *Criterio* (número 1703).

El hecho de que haya sido un “congreso católico mundial de prensa” y no como los anteriores de la UCIP un “congreso mundial de prensa católica”, o de periodistas católicos, permitió que gente de prensa no suficientemente formada en una concepción cristiana del periodismo, realizara aportes útiles pero que no respondían a la finalidad de la reunión, cual era la de contribuir desde nuestra aptitud de hombres de fe al código de ética que elaborará la UNESCO.

*El encuentro del CELAM: variedad de revistas*

La reunión del CELAM, como dijimos, fue un encuentro regional limitado al periodismo de revistas intelectuales católicas.

La Argentina estuvo representada por 9 revistas: *Criterio*, *Revista Bíblica*, *Sermones*, *CIAS* y *Documentación*, *Actualidad Pastoral*, *Nuevo Mundo* y *Revis-*

ta de *Filosofía Latinoamericana y Teología*. La más antigua, *Criterio* (1928), próxima a su cincuentenario, es también la de mayor tirada, alrededor de 6.000 ejemplares quincenales. Las demás, ninguna sobrepasa los 2.000 ejemplares, y en conjunto no tienen todas más de 15.000 lectores. Junto a las que no asistieron nuestro país tendría, para 16 publicaciones de este tipo, algo más de 25.000 lectores, o sea, el uno por mil de la población.

Brasil, por su parte, concurrió con 8 revistas, cinco de las cuales pertenecen a la editorial franciscana *Vozes*, que constituyó una sorpresa por la organización y diversidad de publicaciones que edita: *Vozes* (1907), la más antigua de las presentes, comenzó como publicación cultural para laicos y es ahora monográfica con amplia difusión universitaria: 6.000 ejemplares; *Renovação Cristã* (1933), de alcance más popular y con el más alto número de ejemplares de todas las asistentes: 14.000; *Revista Eclesiástica Brasileira* (1941), informa de la actividad teológica nacional con noticias eclesiales; dirigida a 3.500 lectores, en su mayoría sacerdotes; *Grande Sinal* (1947), para religiosas, y *SEDOC* (Servicio de Documentación) (1968) que publica documentos de la Iglesia, la Santa Sede, el Sínodo, América latina y Brasil, tira 3.000 ejemplares diez veces al año. *Vozes* edita, además, *Concilium* para Brasil. Sin duda, un servicio completo.

Las otras brasileñas que concurrieron fueron *Estudos* (1940), de Porto Alegre, filosófica, con cuatro números al año y 2.000 ejemplares; *CEAS*, fundamentalmente laica y orientada a dos ámbitos distintos: la formación de evangelizadores en las áreas rurales y más necesitadas, y a sectores intelectuales, universitarios y profesionales (2.000 ejemplares) y *Perspectiva Teológica*, de Río Grande, con temas sociológicos y jurídicos (800 ejemplares). Junto a otras que no asistieron, Brasil sumaría, así, más de 40.000 lectores, porcentaje inferior al de la Argentina de acuerdo al índice por mil de sus habitantes. La Editorial *Vozes*, sola, llega al 75 por ciento de esos lectores.

Chile, en cambio, tiene el más alto índice —2 por mil— aunque la diversidad de revistas es menor: cinco publicaciones para 20.000 lectores. *Política y Espíritu* (5.500 ejemplares), inspirada en el pensamiento de Maritain y de la democracia cristiana chilena, se presentó como “atenta a la evolución del pensamiento cristiano”, pero “su centro de atención no es específicamente religioso, sino que se orienta hacia los problemas sociales, políticos y económicos”. *Revista*, de los jesuitas, es la de mayor tirada en Chile con 7.500 ejemplares; pone también el acento en la realidad nacional y latinoamericana.

La Universidad Católica de Chile realiza, como *Vozes*, una interesante labor editorial. Su Facultad de Teología publica en el ámbito universitario una revista similar a la nuestra, *Teología y Vida* (1.000 ejemplares). La UC chilena, además, analiza todas las publicaciones católicas de América latina —unas ciento cuarenta— con el objeto de hacer una antología anual del pensamiento cristiano latinoamericano. Es así como publica en Sígueme, el *Panorama de la Teología Latinoamericana* (3.000 ejemplares), habiendo realizado ya las selecciones de 1972, 73 y 74, estando en curso la de este año. Además de un Boletín de Documentación Teológica, la UC edita una publicación, *La Fe de un*

**Agbo**, cuyo objetivo es la revalorización y rastreo de las formas de religiosidad popular chilena, sus cantos, sus mitos, etc. (2.000 ejemplares).

Del Uruguay asistieron dos revistas: *Perspectivas de Diálogo* (1962), de los jesuitas, con diez números anuales y una tirada de 1.000 ejemplares; se considera a sí misma como de apoyo a "la reflexión crítica de grupos cristianos de izquierda, aunque sin opción partidista", añadiendo sus representantes que desean "unificar el pensamiento teológico y la acción histórica, en el marco racional y en una perspectiva latinoamericana". La otra, *Víspera* (1967), con 3.300 ejemplares, es en realidad una revista latinoamericana que se edita circunstancialmente en el Uruguay y que a la fecha del encuentro había sido clausurada, por lo que se estudiaba la posibilidad de realizarla en otro país. Nacida bajo el impulso del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC), está en una línea "de preocupación nacionalista latinoamericana, unificando reflexión teológica y proceso histórico; de tendencia socialista —agrega el informe— pero negándose a identificar socialismo y marxismo".

Paraguay, finalmente, se presentó con *Acción*, editada por el CIAS paraguayo: Iniciada en la década del 50 como hojas populares, abarcó luego temas de familia y educación, y, desde 1968, trata aspectos teológicos y problemas nacionales y latinoamericanos.

Este encuentro del CELAM fue presidido por el titular de su Departamento de Laicos, monseñor Antonio Quarracino, y el secretario ejecutivo, Alberto Methol Ferré, asistiendo el asesor del departamento, Pbro. Eduardo Brianesco.

Los objetivos de la reunión fueron expuestos al comienzo: la Iglesia no mayoría de élites intelectuales de América Latina. En el siglo XIX fueron hostiles a la Iglesia; desde los años "20 y 30" se nota una presencia más vigorosa de la Iglesia en los sectores intelectuales, y desde el Concilio Vaticano II el clima hostil pierde su carácter y todo se hace más permeable, con sus virtudes y riesgos, con nuevas concordias y discordias. Estamos en un momento de transición, se agregó, donde el diálogo en la Iglesia se ha hecho difícil, pero el centro de la tormenta, en sus aspectos más desgarradores, está pasando. El momento eclesial es más sereno y hay que volver a recapitular, a dialogar, con nuevos acentos evangelizadores. De ahí que el CELAM, a través del Departamento de Laicos, haya dado prioridad a una política de la cultura, para la cual es necesario un relevamiento de los recursos intelectuales de la Iglesia en América latina. Por eso se convoca a las revistas de difusión intelectual, que mueven ideas que mañana serán costumbres. Este es un primer paso, un primer contacto; las revistas son sólo un momento para una nueva pastoral de la cultura, pero que no puede hacerse sin ellas. Mañana se convocará también a la Universidad. Hasta aquí los objetivos.

#### *Recomendaciones sin referencia a los objetivos*

Luego de la presentación de cada revista surgieron útiles intercambios sobre aspectos que hacen al orden comercial (fichero de librerías, agentes de distribución, etc.) e intelectual (cesión de derechos sobre artículos, experiencias mutuas, etc.).

La parte central del encuentro estuvo referida a los problemas de una "política de la cultura". La cuestión careció de precisiones: unos sostuvieron la falta de conciencia histórica, otros el divorcio entre "élites y pueblo", otros acentuaban la importancia de las ciencias sociales (política, economía, sociología, etc.) y de las literaturas. El representante de la revista uruguaya *Perspectivas de Diálogo*, jesuita, ubicaba el diálogo en una sola perspectiva al indicar que "la teología de la liberación nos liberará de la teología" (?). A esta altura no se había alcanzado a retomar el objetivo del encuentro, cosa que señalamos, respondiéndosenos que era prematuro alcanzar respuestas más definidas. Para ello, se dijo, "serían convenientes encuentros más específicos, organizados con temarios sistemáticos más profundos y con una asistencia menos heterogénea que la simple reunión de todas las revistas" (?). Se insistía en la necesidad de una "pluralidad", pero ella era un escollo para seguir adelante. Se olvidaba que la pluralidad es tal, sólo alrededor de una identidad común. El desvío de la identidad cristiana, que nos une y caracteriza, convierte a la pluralidad en controversia.

Las recomendaciones finales, así, no tuvieron referencia a los objetivos del encuentro; solamente abordaron aspectos técnicos: confección de un fichero de publicaciones católicas, creación de una red distribuidora común, intercambios de material periodístico, etc. Se hizo notar, no obstante, que el encuentro fue positivo y la "importancia del pluralismo en la unidad de la Iglesia y la voluntad del diálogo fraterno entre las distintas corrientes internas de la Iglesia" (?).

### *Nuevos instrumentos para nuevas condiciones de evangelización*

Entre ayer y anteayer, y hoy y mañana, serán leídos 500 millones de diarios, más de 1.000 millones de aparatos de radio hablarán o cantarán, se iluminarán 380 millones de pantallas de TV, 180 millones de butacas serán ocupadas en las salas de cine... ¿Dios es mejor conocido, mejor amado, mejor servido?

La pregunta ya se la hacía Emile Gabel, precisamente fundador y primer presidente de la UCIP, en 1955, cuando las llamadas técnicas de difusión modernas irrumpían con sus datos y noticias, como fuegos artificiales que estaban hacia todas direcciones y a lo largo de la jornada. A veinte años de distancia convendría retomar el pensamiento de Gabel, luego de dos reuniones a las que asistimos muchos periodistas católicos pero que no dimos respuesta a ese interrogante.

Siendo los hombres más sensibles a lo concreto que a lo abstracto, a la imagen que a la idea, a los acontecimientos que a la filosofía, decía el mismo Gabel, se explica el favor que han ganado medios como la televisión, el cine o la prensa gráfica. Una revolución cultural estaba preparada desde el día en que pudieron mantenerse en reserva el sonido y las imágenes; fue efectiva cuando se hizo posible redistribuir ampliamente el sonido y las imágenes. Esa revolución la vivimos hoy, estamos inmersos en ella.

San Pablo hubiera saltado de alegría de sólo saber que su palabra anunciadora de la Buena Nueva, se difundiría a la vez hasta los confines del mundo. Jamás como hoy pudo ser realizada la consigna de Cristo: "Seréis mis testigos"

hasta las extremidades de la tierra", y tener cumplimiento la inquietud de Pablo: "Cualquiera que invocare el nombre del Señor será salvo, pero ¿cómo invocarlo si no se cree en él, y cómo creer en él si no se lo conoce?" (Rm. 10, 13). Sin embargo el ateísmo es un fenómeno propio de la era de las comunicaciones sociales.

Al ser la imagen más directa que el lenguaje descriptivo, se presenta rápidamente en su realidad trágica o complaciente, exitando los circunloquios de la escritura o de la palabra. Ninguna oposición existe entre estas técnicas audiovisuales y la evangelización; por el contrario, nos conducen a las fuentes del apostolado en la medida en que hablan en parábolas y narran historias. Cristo, sin cesar invitaba a sus oyentes a pasar del mundo que veían al mundo que El les revelaba, de la vida que vivían a la vida que El les proponía. Cristo comenzaba por fijar su mirada sobre el lirio de los campos, el grano de mostaza, el sembrador, el viñatero, el publicano arrepentido. A partir del cuadro y de los acontecimientos de la vida cotidiana, puede insinuarse la más profunda enseñanza, que pasa a través de todo el hombre, se hace cuerpo con él, se detiene en su imaginación y su afectividad, para luego arraigarse más profundamente en su inteligencia. El pueblo gusta que se le hable en parábolas; comprende mejor una enseñanza que le es presentada no en una formulación abstracta sino con los colores de la vida y el suspenso de una intriga. No nos consideremos superiores, pues, nosotros mismos, decía Gabel.

Pero también San Pablo o San Juan cuando dirigían una carta o epístola a sus comunidades, tenían conciencia de no cumplir acabadamente, por ese medio, el papel de apóstoles: "Muchas cosas tendría que escribirte, pero no quiero hacerlo con la tinta y la pluma. Espero verte pronto y entonces hablaremos de viva voz" (III Jn. 13-14). Los medios de comunicación prolongarán, extenderán, prepararán el encuentro de las personas y la vida en una sociedad, pero nunca las reemplazarán. La palabra de vida no puede ser transmitida sino por un ser viviente, ni recibida sino por una comunidad viviente. La Biblia, sin el concurso de los hombres reunidos en Iglesia, no puede sólo ella transmitirnos el mensaje evangélico.

De esta manera, los medios audiovisuales o periodísticos ofrecen vías de acceso a la verdad, bajo la triple reserva de que sean utilizados con arte, que estén cargados de lo sobrenatural y que no les pidamos lo que no pueden ni deben dar. Es así como al periodista cristiano se le presenta esta doble tensión: darnos cuenta de que los instrumentos de comunicación son simplemente instrumentos, y tener conocimiento de que para las nuevas exigencias de evangelización existan estas técnicas maravillosas de las que no se debe prescindir. Si la tecnología ha creado nuevas condiciones humanas también es cierto que ha suministrado nuevos medios de comunicación para nuevas condiciones de evangelización.

#### *La redacción de un código de ética no es suficiente*

La cuestión moral no se agota en la letra impresa. Creer que nuestras vidas, en sus situaciones diversas, pueden estar escritas y resueltas en un libro o código, el cual con sólo abrirlo nos diría lo que tenemos que hacer, es ilusorio. El

deber no agota la moralidad, el ámbito de la moral es más amplio que el de lo simplemente debido. Sin embargo, tan estrecha consideración de la moral es corriente en el periodismo.

Por cientos podrían contarse los códigos de ética profesionales dictados en congresos o asambleas, o por instituciones u órganos de prensa. No niego buenas intenciones, pero esto no basta. No se me dirá, por ejemplo, que la indicación de que el periodista no debe faltar a la verdad, no está de más ante quien entiende su relación con el mundo como una posibilidad de cumplir su vocación de servir, en cuyo caso, al olvidarse de sí mismo, no puede honradamente ponerse en actitud de falsear su testimonio sobre la realidad. La mayor o menor aproximación de ese testimonio con la verdad no dependerá de una reglamentación exterior, sino únicamente de la mayor o menor sabiduría de quien ha consolidado una verdadera personalidad moral.

El aporte de los cristianos a la UNESCO no puede reducirse a la letra escrita de un código. El gran mandamiento ya ha sido dado, "toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a Ti mismo", decía Pablo a los galatas (Gal 5, 14). Ya en época del apóstol, la mentalidad rigurosamente jurídicista de algunos rabinos y judíos, hacía estallar a Pablo, que dedica su carta a los galatas a este punto. Si hemos sido bautizados por la fe en Cristo, decía, tenemos los frutos del Espíritu: amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza; "contra tales cosas no hay ley, pues los que son de Cristo han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias" (Gal 5, 22-24).

Sólo queda, pues, que los periodistas cristianos proclamemos nuestra fe y nos entreguemos a la tarea apasionante de hacernos un carácter, una personalidad moral. Volver a escribir lo que ya está escrito es muy aburrido y dedicar un congreso a ello también; ya Nietzsche decía el siglo pasado que la moral era aburrida, y un cristiano estudioso español le contestaba que sí, que la moral era aburrida pues se la concebía sólo como un código de obligaciones.

### *Evangelizar desde el acontecimiento*

La Iglesia tiene el derecho de tener su escuela. La escuela es un medio de educación cristiana. Fue, o aún sigue siendo, el medio privilegiado por el cual llegó al hombre en la etapa de su formación. Pero bien señalaba Pablo VI que los medios de comunicación "se han convertido, en cierta manera, en los doctores y maestros de este mundo de la audición y de la imagen, constituyendo ya una nueva categoría entre los "pedagogos" de la humanidad". Esta realidad, nuevo signo de los tiempos, debe ser comprendida.

Un medio de comunicación social católico no tiene por qué ser una cátedra de Iglesia o presentar la doctrina en sí misma. Esto lo afirmó muchas veces también Emile Gabel. No se trata para el periodista, decía, de proclamar la verdad en sí, en lo absoluto de su esencia metafísica, sino más bien de descubrir y de hacer descubrir la verdad en su incidencia. Es por los hechos y en ocasión de los hechos, de toda la actualidad, profana y religiosa, en todo lo que cada día sucede (una guerra, una huelga, una reunión de ministros, un proceso o un escándalo, una competencia deportiva, un descubrimiento científico) que el periodista hará pasar el mensaje, transmitirá la enseñanza de la Iglesia. Tenía

razón Gabel: lo que caracteriza a la prensa, sea diaria o semanal, es el acontecimiento, lo que sobreviene día por día; su ley, al mismo tiempo que la condición de su éxito, es no evadirse del acontecimiento diario. Quien compra un diario es para saber lo que pasa, se quieren noticias. Un diario católico, pues, debe ser un diario de información universal, nos guste o no. Si no se comprende esta exigencia más vale dedicarse a otra cosa y no a una obra consagrada por adelante al fracaso.

No hay dos esferas de la realidad: una sagrada, consistente en prácticas rituales y adherida a instituciones enajenadas del resto de la vida, y por tanto una prensa que difunde sus hechos; y otra profana, que abrazaría el resto de la realidad. Según el Concilio Vaticano II "por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, describir, emplear y ordenar" (GS 36). De allí que el periodista debe evangelizar desde el acontecimiento. La Iglesia no cumple su misión al margen de la historia.

Debe distinguirse de esto el secularismo, que quiere conservar como único valor lo profano y considera perjudicial, o al menos irrelevante, lo sagrado. Excluye como inútil toda actitud trascendente y prefiere un cristianismo puramente "horizontal", comprometido en el desarrollo de la realidad creada. Algo de este predominó en el encuentro del CELAM. La acentuada búsqueda de soluciones por caminos profanos —lo señalamos en la reunión—, por pensamientos y razonamientos que precinden de toda consideración religiosa, con un lenguaje por momentos politizado, fue, a mi criterio, la causa de que se llegara a conclusiones que no nos identificaron como cristianos. Pareciera como que la dimensión "vertical" o sagrada fuera un añadido u ornamento puesto en la vida de un hombre o de un pueblo, sin advertir que una persona desacralizada es simplemente un ser que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y vital eficacia, y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hace su destino. Sin la aceptación de lo vertical, lo horizontal queda oscurecido. Este es también el sentido de la doctrina conciliar cuando proclama que "la creatura sin el creador desaparece" (GS 36). O como decía el Papa hace poco: "El problema nos parece de orden espiritual sobre todo. Es el hombre, en su alma, el que se encuentra sin recursos para asumir los sufrimientos y las miserias de nuestro tiempo. Estas le abruma; tanto más cuanto que a veces no acierta a comprender el sentido de la vida; que no está seguro de sí mismo, de su vocación y destino trascendentes. El ha desacralizado el universo y, ahora, la humanidad; ha cortado a veces el lazo vital que lo unía a Dios... Dios le parece abstracto, inútil: sin que lo sepa expresar, le pesa el silencio de Dios".

No puede una teología liberarnos de otra teología, como se dijo. No puede la ciencia social o política dar respuesta acabada y completa al hombre moderno. No cortemos el lazo que nos une a Dios. No cambie el intelectual católico la alegría cristiana por la actitud tensa y acusadora de sus mismas tradiciones, la sencillez por la arrogancia. No puede construirse una nueva teología sino amando a la anterior. El ideal cristiano exige al creyente, que tanto si come como si bebe o hace cualquier cosa, lo haga todo para gloria de Dios (I. Cor 10, 31).

He aprovechado la circunstancia de haberseme pedido que informe sobre dos reuniones de prensa, para retomar algunas reflexiones propias y ajenas que desearía preocuparan más el interés de futuros encuentros. No descarto que lo realizado en dichas reuniones servirá para algo, pero tenemos el deber, como críticos, de exigir más. Nuestra condición de cristianos lo permite.

ARTURO PRINS

# NOTA BIBLIOGRAFICA

*Introduction a la Bible. Edition nouvelle. Tome II. Introduction critique à l'Ancien Testament, sous la direction de Henri Cazelles. Paris, Desclée et Cie. 1973, 852 págs.*

Este es el primer tomo de la nueva Introducción francesa católica que nos llega, después de no pocos avatares. No sabemos si, a esta altura, alguno de los restantes tomos ha aparecido. Pero éste es ya de por sí suficientemente completo y extenso como para merecer por su cuenta una adecuada nota bibliográfica. Es además el primero de la nueva serie en ser publicado.

Comencemos por reconocer que el hecho de encarar la publicación de una nueva edición de la no tan antigua *Introduction à la Bible* (1957) es testimonio ya de la conciencia científica y de la perseverancia de sus autores. El lector y el estudioso comprueban que la vida útil de una Introducción, sea al Antiguo sea al Nuevo Testamento, es hoy de aproximadamente diez años. Más allá de este plazo la obra deja de representar el estado contemporáneo de la ciencia y las opiniones de sus autores. La primera edición de la *Introduction* ha durado quince, a contar hasta el momento en que se completaba la preparación de la presente. No podía, sin duda, a pesar de sus méritos, pasar de allí. No se sólo cuestión de *mole*, es decir, de

datos, sino de contenido, es decir, de *pléneo*. Los usuarios de la primera, profesores, estudiantes y público en general, harán bien en registrar este hecho, y proveerse rápidamente de la segunda edición, a pesar del costo acrecido y de la multiplicación de volúmenes. Por la misma razón, ansiamos, desde nuestro ámbito lingüístico, que no se haga esperar la edición castellana.

¿Los cambios son tan considerables? Hay, por lo pronto, cuatro volúmenes en lugar de dos. La sola hermenéutica ocupa ahora un volumen entero, así como la teología bíblica (I y IV respectivamente). Luego, cada Testamento tiene un volumen propio. Así la obra se ha duplicado. O quizá más, porque antes la Introducción general comprendía 212 páginas del primer volumen, el resto del cual estaba dedicado al Antiguo Testamento. El plan del volumen que ahora comentamos es prácticamente el mismo que el de la edición anterior. Comienza por un "marco histórico" (pp. 17-92), obra de E. Cavaignac, P. Grelot y J. Briend, para seguir con la distribución tripartita de la materia, conforme al canon hebreo: Pentateuco (pp. 95-244, por Henri Cazelles), Profetas anteriores (pp. 245-327, por J. Delorme y J. Briend), Profetas posteriores (pp. 329-475, por A. Gelin, L. Monloubou y Th. Chary) y Hagiógrafos, que se divide

a su vez en Salmos (pp. 479-529, por P. Auvray) y demás Hagiógrafos (pp. 531-678, por Mons. H. Lusseau). Una sección conclusiva estudia los libros deuterocanónicos (pp. 680-739, por A. Lefevre y M. Delcor). Un estudio de síntesis sobre "La formación del Antiguo Testamento" (pp. 742-792, por P. Grelot) corona, como en la primera edición, todo el volumen.

Los autores, según se ve, han sido fieles a su antiguo plan. Pero permanece una cuestión abierta si éste es el mejor para una Introducción al Antiguo Testamento. Es sabido que los exégetas alemanes suelen seguir un plan distinto (cf. vgr. Eissfeldt, Fohrer en la última edición de Sellin). Soggin, en cambio, es fiel al plan "libro por libro". Este tiene indudablemente la triple ventaja de la claridad, el orden y la homogeneidad. Pero queda pendiente la cuestión, al menos, de la unidad original de ciertos grupos de libros, como la historia deuteronomística, o la obra del Cronista, que aquí se ven necesariamente divididos, aunque se reconoce la existencia de ambas unidades (cf. vgr. p. 248). Así, es posible que ciertas perspectivas se oscurezcan, como el carácter deuteronomístico común de Jos-2 Re.

Dentro, pues, del plan elegido, es justo reconocer el trabajo ejemplar de los autores. De hecho, es difícil establecer jerarquías. Pero, de hacerlas, la palma correspondería, a nuestro juicio, al Pentateuco de Cazelles, reelaborado respecto de la primera versión, a pesar de una persistencia de esquema y de una cierta ocasional oscuridad expresiva, que parece inherente al estilo del autor. Junto a él, y a la misma altura, pondríamos los Profetas posteriores que son obra de L. Monloubou (desde la Introduc-

ción hasta la 40-55 inclusive), por la riqueza de la información, la amplitud de la exposición y sobre todo la penetración teológica. Mons. Lusseau es quien nos convenció menos y el autor en quien se advierte menos el progreso respecto de la primera edición y en general de las posiciones anteriores: no ha podido desgraciadamente liberarse de un cierto poco simpático tono apologético. El "marco histórico" es excelente, aunque por momentos excesivamente sintético. Y la síntesis de Grelot revela a las claras las condiciones sobrealientes de este autor: su amplísimo registro, su inagotable imaginación y su finísimo sentido histórico. Se puede decir que su parte presenta el *gran Sitz im Leben* de toda la investigación precedente, sobre la cual construye, pero sin comprometer su independencia (cf. vgr. p. 776, su opinión sobre el origen de las Lamentaciones, ignorada por Mons. Lusseau, pp. 619 ss).

Inútil hacer el registro de las posiciones representadas en la obra. Se puede decir en general que son las que hoy parecen más sensatas y seguras, todo considerado. Esto significa, no que se sea conservador o progresista, sino que poco a poco se crea, en la crítica del Antiguo Testamento, un cierto tipo de consenso que se incorpora al acervo de la ciencia. Un ejemplo podría ser los orígenes del Dt (pp. 216 ss, Cazelles; pp. 764-5, Grelot). Otro, la composición de Sam (pp. 285-203, Delorme-Briend), si bien la presentación vgr. de Fohrer es más compleja. Con todo, algunas opiniones llaman la atención aquí y allá, al menos a este lector: el c. 3 de Os no me parece ser la "prolongación" (p. 372, Monloubou) del primero. No estoy convencido tampoco de que Nahum sea realmente una li-