

TEOLOGIA

Hector Aguer: La verdad del alma. Una lectura de la cuestión 10 "De Veritate". • *Oswaldo D. Santagada*: Naturaleza teológica de los Nuevos Ministerios. • *Miguel de Asúa-Cecilia Demergasso*: Teoría de la evolución: actualización bibliográfica. • Nuevos aportes bibliográficos: I. Teología cristiana del Judaísmo (Jorge Mejía), II. Ontología y libertad. A propósito de un libro de E. Briancesco sobre San Anselmo (José Pablo Martín). • Crónica de la Facultad. • Notas bibliográficas. • Libros recibidos. • Índice del volumen XXI.

TEOLOGIA

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

TOMO XXI – N° 44

AÑO 1984: 2° semestre

JOSE CUBAS 3543 • 1419 BUENOS AIRES • REP. ARGENTINA

Director: Juan Guillermo Durán

Secretaria: Susana Duffy

Con las debidas licencias
Registro de la Propiedad Intelectual n. 1.390.488
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y administración: José Cubas 3543 – Tel. 50-6428
1419 Buenos Aires – Argentina

Cheque o giro postal sobre Bancos de Buenos Aires a nombre de
FACULTAD DE TEOLOGIA. José Cubas 3543, 1419 Buenos Aires.

Se terminó de imprimir en el mes de Abril de 1985. En De Genna-
ro y García, Av. Sáenz 409, Buenos Aires, Argentina.

TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543 - 1419 BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA
TOMO XXI - Nº 44

AÑO 1984: 2º semestre

SUMARIO

<i>Héctor Aguer</i> : La verdad del alma. Una lectura de la cuestión 10 "De Veritate"	101
<i>Osvaldo D. Santagada</i> : Naturaleza teológica de los Nuevos Ministerios.	117
<i>Miguel de Asúa-Cecilia Demergasso</i> : Teoría de la evolución: actualización bibliográfica	141
Nuevos aportes bibliográficos	163
I. Teología cristiana del Judaismo (Jorge Mejía).	
II. Ontología y libertad. A propósito de un libro de E. Briancesco sobre San Anselmo (José Pablo Martín)..	
Crónica de la Facultad.	189
Notas bibliográficas.	191
Libros recibidos.	195
Indice del volumen XXI	196

LA VERDAD DEL ALMA

Una lectura de la cuestión 10 "De Veritate"

En la cuestión que nos proponemos examinar, Santo Tomás, que ha considerado ya en esta serie de disputas el tema de la verdad y el conocimiento divino y angélico ("cognitio est quidam veritatis effectus")¹, aborda el estudio del conocimiento humano. Mejor dicho, el tema de la cuestión 10 es el espíritu, la *mens* en la que se halla una imagen de la Trinidad².

ESTRUCTURA DE LA CUESTION

Para percibir la estructura de la cuestión, conviene tener a la vista la sucesión diacrónica de los artículos. Notamos una triple mención de la Trinidad, que no parece casual, en los artículos 1, 7, 13. Esta mención, además de mostrar "per inclusionem" la unidad del asunto, permite destacar la importancia del a. 7, en el centro mismo de la serie: de él se despliegan y en él se articulan las investigaciones desarrolladas en los aa. 4-13.

Es fácil reconocer *una primera sección* que abraza los aa. 1-3. Estas tres primeras disputas aparecen como una unidad de inspiración netamente agustiniana. Allí el Doctor Angélico resuelve la

1 q.1 a. 1 175. Las citas proceden de la edición: Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita. Tomus XXII Quaestiones Disputatae De Veritate, cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma (Santa Sabina) Editori di S. Tommaso, 1970-1976. Cuando no se indica la cuestión, las citas corresponden a la q. 10.

2 Preferimos conservar el término latino, o bien traducir "mens" por "espíritu". En castellano, el significado de "mente" es muy ambiguo, y prevalece una connotación marcadamente psicológica, de carácter positivo y experimental.

temática del “De Trinitate” de Agustín, ya abordada en su comentario a las Sentencias. Se busca la “*imago Trinitatis*” en la misma estructura formal de la *mens*, para revelar así la naturaleza del espíritu finito.

En primer lugar entra a jugar la dialéctica esencia-potencias. El a. 1 manifiesta que la *mens* es potencia en sentido genérico, es una parte del alma, un “*totum potentiale*”; pero puede también designar la esencia del alma en cuanto fuente de la capacidad intelectual llamada “*altissima potentia*”.

En los aa. 2-3 interviene una dialéctica de distinción recíproca de las potencias y la referencia de los hábitos al acto. Le corresponde a la memoria la condición de noticia habitual, de permanencia en el espíritu de aquello que no es objeto actual de conocimiento (y de amor); en ese sentido, es la memoria fuente de donde procede la intelección y, a través de ella, el impulso actual de la voluntad.

En el a. 3 Santo Tomás reelabora las trinitades agustinianas reflejadas en el espíritu finito. Al distinguir la memoria respecto de la inteligencia (no como una potencia de otra, sino según la relación potencia-hábito, o “*habitud*”) muestra un doble nivel de asignación de la imagen divina en el espíritu del hombre: la imitación perfecta se verifica en el orden del acto, “*secundum quod meminit, intelligit actu et vult actu*”, y se anticipa que esta imitación perfecta se da especialmente en la intelección de la Trinidad, cuando el espíritu dirige su mirada (*fertur*) a Dios y a sí mismo (recuerdo, intelección íntima, amor de sí). Como luego veremos, hay una imitación imperfecta, en el plano de las potencias y hábitos.

La segunda sección abarca los aa. 4-13, pero esta estructura está determinada por el a.7, donde se propone investigar en qué acto cognoscitivo, es decir, respecto de qué objeto, se verifica la imagen trinitaria. Ahora la “*imago increatae Trinitatis*” será indagada en el despliegue objetivo del conocimiento de la *mens*³. El arco del pensamiento ha recorrido la secuencia trazada por: esencia, potencia, hábito, acto, objeto. En este punto, Santo Tomás recoge su estudio del Comentario a las Sentencias⁴, donde ordena cinco criterios o indicios de representación de la Trinidad en las potencias espirituales y distingue los que se descubren en la misma estructu-

3 a.7 169 “*ut igitur cognitionem mentis secundum obiecta distinguamus*”.

4 In I Sent. d.3 q.4 a.4

ra formal del alma y los que aparecen por relación a los objetos (“ex parte ipsius animae-respectu obiectorum”).

En los aa. 4-7 queda señalado un itinerario o peregrinaje del espíritu, que se sumerge (se immiscet) en la materialidad, en el orden de lo singular (en contraste con la universalidad que le es connatural), en el mundo de los sentidos, del cual toma origen todo conocimiento superior, y en la esfera de la acción (“actio rationalis in temporalibus”). Esta inmersión contrasta, también, con la pura penetración inmaterial de la *mens* angélica y de la *mens* divina. La sub-sección 4-7 está signada, pues, por la humilde y limitante continuidad (continuatio) entre el espíritu y el mundo sensible, propia de la condición carnal de la *mens* humana. “Per accidens”, dice el a. 5, se sumerge el espíritu del hombre en la singularidad, cuyo directo acceso le está vedado. Lo hace a través de un proceso de retorno, de re-flexión por la que él mismo acoge en sí el movimiento que se origina en las realidades exteriores que impresionan los sentidos (motus qui est a rebus ad animam); el espíritu se remonta a ese origen: obiectum-actus-species-phantasma. Inversamente, la “continuatio” se extiende a través de la cogitativa: por ella el alma se mueve hacia el mundo sensible y gobierna (regit) su propia sensibilidad (motus qui est ab anima ad res).

El a. 7 plantea la cuestión decisiva: ¿el alma se realiza en su condición de imagen trinitaria en su conocimiento de la realidad inferior, o más bien cuando vuelve su rostro hacia lo eterno, es decir, hacia ella misma y hacia Dios? Los aa. 8-10 despliegan el “ferri in seipsam”, los aa. 11-13 el “ferri in Deum”⁵. En el primero de estos dos movimientos (en el volverse hacia sí) se verifica una representación analógica de la Trinidad que es semejanza expresa de la misma, y por tanto, auténtica verdad del alma (“verius”, dice en I Sent. d.3 q.4 a.4). El conocimiento del Dios Trino confiere —aquí está el “ferri in Deum”— una asimilación o “conformitas” por la cual la representación alcanza su cima de verdad (“verissime”, Sent.); esto es, la expresísima semejanza así lograda constituye el grado máximo de la imagen divina en la creación.

Los aa. 10 y 13 coronan las respectivas subsecciones (8-10, 11-13) señalando dos límites que aluden al orden sobrenatural de la revelación y de la caridad. Dios aparece como mensura incomprendible: la conciencia cierta de la caridad (no una conjetura simbólica) como ordenamiento a esa mensura excesiva y el verdadero

⁵ a.2 ad 5 207 “mens est ad imaginem, praecipue secundum quod fertur in Deum et in seipsam”.

conocimiento de la Trinidad que permite distinguir las Personas en la propiedad de sus relaciones recíprocas, no pertenecen al ámbito que puede explorar la tensión natural del espíritu: son una dote de la autocomunicación de Dios. Precisamente, en la manifestación de este límite se advierte que la temática de esta cuestión, la "imago Trinitatis in mente", es netamente teológica. Es esa perspectiva la que unifica y otorga sentido a un conjunto de cuestiones que no configuran un tratado de gnoseología, sino que más bien intentan sugerir y revelar lo que podría llamarse *la verdad del alma*.

LA IMAGEN TRINITARIA EN EL ORDEN FORMAL DE LA ESTRUCTURA DEL ESPIRITU

Santo Tomás se propone asumir la especulación patrística sobre la imagen divina en el hombre, y especialmente la asignación múltiple de la "imago Trinitatis" que desempeña un papel preponderante en la teología trinitaria de San Agustín.

En los tres primeros artículos de la cuestión 10 indaga en la naturaleza del espíritu humano, considerado como reflejo, en su misma estructura, de la Trinidad increada.

La asignación agustiniana de la imagen ("assignatio", *passim*) descubre una doble trinidad en el espíritu finito: la primera está compuesta por los términos *mens, notitia, amor*⁶; la segunda por *memoria, intelligentia, voluntas*⁷. El Doctor Angélico cambia decisivamente los acentos de esta doble asignación; más aún, invierte el orden⁸, en busca de la formalidad más expresa de aquella imitación que el espíritu realiza de la vida intradivina.

La segunda trinidad agustiniana (memoria, intelligentia, voluntas) ocupa ahora el primer lugar: en ella se verifica la perfecta imitación de la Trinidad increada: "secundum quod meminit, intelligit actu et vult actu"⁹. Memoria equivale a "habitualis notitia", es decir al estado continuo de la intelección. Paradójicamente, se habla de memoria en cuanto que conocemos aquello que no estamos pensando actualmente¹⁰: lo que es espíritu retiene o posee como bagaje permanente, no-actual (notar las expresiones: conser-

6 Cf. IX De Trin. 4ss., 12 (PL 42, 972).

7 Cf. XIV De Trin. 6 et 7 (PL 42, 1043); X De Trin. 12 (PL 42, 984)

8 a.1 ad 3 226 "ulterius" se refiere a la primera trinidad de Santo Tomás.

9 a.3 91

10 a.3 praet. 3 27

vare, remanere, teneri, retinere)¹¹. Sin embargo, hay una suerte de actualidad en la memoria, o mejor dicho, en el recordar (*meminisse*), que le permite realizar la imitación perfecta del Padre, aquí innombrado, fuente trinitaria de la inteligencia (*logos*) y del amor.

"Meminit" es coextensivo a "intelligit actu" y a "vult actu". A causa de esa extensión habitual de la actualidad, de la memoria procede la "intelligentia", esto es el acto de pensamiento o intelección (*actualis cogitatio*) que imita en plenitud al Verbo, de quien se dice es "media in Trinitate persona"¹² y de la "intelligentia" procede el impulso actual de la voluntad, llamado simplemente "voluntas". Estos tres términos representan a las tres personas¹³, según alguno de los criterios o causas de esta asignación trinitaria en las potencias espirituales: la igualdad¹⁴ o la distinción¹⁵: independientemente de la referencia a un objeto determinado, en el alma misma es evocada la tripersonalidad de Dios. Siguiendo a Agustín, nota Santo Tomás que memoria, inteligencia y voluntad quedan abarcadas, como partes, en el todo que es la *mens*¹⁶.

Pasemos a considerar la segunda trinidad tomista, que es la primera de San Agustín: *mens, notitia, amor*. Nos encontramos aquí en otro plano de representación o de imitación de la Trinidad: una imitación imperfecta, que se realiza en el orden de los hábitos y las potencias. *Mens* designa, precisamente, una potencia, y no la esencia del alma: es "aliquid animae", "pars animae superior", no toda el alma¹⁷. Podríamos decir que el hombre participa del espí-

11 a.2 125. 161

12 a.3 93

13 a.1 ad 5 262s.

14 a.3 sed contra 3 77ss. "inter haec tria invenitur aequalitas per quam aequalitas divinarum personarum repraesentatur". Este criterio de la igualdad, en el comentario a las Sentencias se verifica diversamente según los objetos de conocimiento.

15 In I Sent. d.3 q.4 a.4 "distinctio potentialium". Pero hay que notar que en el De Veritate, la primera trinidad tomista se sitúa en el orden del acto y no de las potencias.

16 a.1 ad 5 274s. "sub una mente comprehenduntur ut partes sub toto".

17 En el a.1 la comprensión de la *mens* es el resultado de una aplicación de la dialéctica que distingue y opone esencia y potencias. No es una potencia que se suma a los otros dinamismos espirituales, sino una cierta totalidad abarcadora de esos dinamismos. Registremos algunos textos:

ad 7 296s. "mens non est una quaedam potentia praeter memoriam, intelligentiam et voluntatem, sed est quoddam totum potentiale comprehendens haec tria".

ad 3 230s. "cum mens omnia tria contineat quae in alia assignatione dicuntur" (*memoriam, intelligentiam et voluntatem*).

ad 2 212s. "mens potest comprehendere voluntatem et intellectum, absque eo quod sit essentia animae, in quantum scilicet nominat quoddam genus potentialium animae". Ib, 184 "pars animae intellectiva".

ritu; no se puede llamar, sin más, espíritu como los ángeles, de los que se afirma: "totaliter sunt mens"¹⁸. Concluyamos que *mens* es el término propio para nombrar al alma en cuanto que es espíritu¹⁹ y se refiere a esa potencia genérica que abraza en sí los núcleos de la primera Trinidad; es un todo potencial al cual se refieren las potencias como partes. Esta característica de totalidad se expresa también diciendo que el nombre *mens*, considerado como sede de la imagen divina, puede designar la esencia del alma en cuanto que de ella fluye la potencia espiritual²⁰, ese "totum potentiale" que comprende memoria, inteligencia y voluntad.

Los otros dos términos *notitia* (intelligentia habitualis) y *amor* son hábitos, y se corresponden recíprocamente con sus equivalentes en acto de la primera trinidad: *intelligentia* (actualis cogitatio) y *voluntas* (actualis voluntatis motus). Pero el juego de correspondencias entre las dos series es más sutil. En general, afirma el Angélico que no debe buscarse una correspondencia necesaria entre estas asignaciones de la imagen²¹. De *notitia* y *amor*, hábitos cognoscitivo y afectivo respectivamente, se dice que pertenecen a la memoria²². Sin embargo, Santo Tomás niega la correspondencia que podría establecerse entre *mens* y *memoria*, ya que *mens* abarca, como hemos dicho, los tres términos de la primera trinidad²³.

La memoria no es concebida como una potencia distinta del intelecto, sino como un especial vínculo de la capacidad intelec-

18 a.1 ad 4 243s.

19 in I Cor. 15,44 lect. 6, Ed. Marietti n° 985 "unum et idem est in nobis quod dicitur et anima et spiritus. Sed anima dicitur secundum quod perficit corpus, spiritus autem proprie secundum mentem, secundum quam spiritualibus substantiis assimilamur".

20 Se dice que la *mens* es "quaedam pars animae superior". (sed c. 1 66s): "mens non nominat totam animam, sed aliquid animae" (sed c. 6 93); "imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem prout nominat altissimam potentiam eius" (in corp. 143s.)

Pero también, como sede de la imagen, *mens* puede designar la esencia del alma en cuanto fuente de las potencias espirituales. Recurren como sinónimos: anima (intellectiva)-intellectus-mens (essentia). "Anima humana... dicitur... mens in quantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia" (e.d. la "altísima" potencia espiritual, in corp. 137). "Et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia" (ib. 146).

21 a.1 ad 3 222 "nec oportet ut una illarum assignationum alteri respondeat".

22 a.3 129 "haec duo, quae sunt notitia et amor habitualiter accepta, ad memoriam tantum pertinent".

23 a.1 ad 3 229s. "non oportet quod mens respondeat memoriae". Cf. también a.1 ad 5 265, con una cita de X De Trin. 11 (PL 42, 983): "memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia". Téngase a la vista el esquema ofrecido en el Apéndice II.

tiva, una "habitud": el intelecto dice relación a un poseer habitualmente noticia de un objeto y así la memoria se define "habitualis notitia".

En cambio, *mens* designa una potencia del alma o también el alma misma (su esencia) en cuanto espíritu, es decir, fuente del "totum potentiale" que implica intelecto y voluntad.

Pero la memoria se insinúa como la referencia continua que el espíritu tiene de sí; por ella retorna incesantemente a sí mismo como una fuente al origen de donde mana; es ante todo "memoria sui". Santo Tomás alude al parentesco etimológico establecido por algunos Padres de la Iglesia entre *mens* y *memoria*²⁴. Si tenemos en cuenta la asignación de la imagen trinitaria, así como en la primera serie la inteligencia como "actualis cogitatio" procede de la "notitia" habitual que es la memoria, en la segunda serie *notitia* (y *amor*) como hábitos proceden de la *mens*, que mediante ellos establece un lazo espiritual consigo misma, "ad seipsam referitur". Pero *mens*, en la que se hallan memoria, inteligencia, voluntad²⁵ asume la representación de la esencia divina²⁶; y así, en la segunda serie está connotada de un modo especial la consubstantialidad de la Trinidad increada, mientras que en la primera se señala más bien la distinción e igualdad de las Personas. Notar, sin embargo, que los tres términos: memoria, inteligencia, voluntad, no designan potencias sino actos.

No obstante estas precisiones, podríamos decir que resta aquí, vagamente insinuada, una cierta identidad de *mens* y *memoria*, y una ambigua alusión de ambos términos tanto a la esencia divina como a la persona, innostrada, del Padre.

Ya hemos advertido cómo Santo Tomás ha desplazado el acento de estas asignaciones para privilegiar la verificación de la imagen divina en la actividad espiritual del alma, clara señal de la primacía del acto en la metafísica del Doctor Angélico. Aquí, en el ejercicio actual del conocimiento y del amor, se encuentra la perfecta imitación de la Trinidad por parte del alma en cuanto *mens*, "secundum quod meminit", es decir, en la perpetua actualidad de la memoria, coextensiva al "intelligit actu" y al "vult actu"²⁷; mientras que la

24 a.1 sed contra 7 95 "nomen mentis ex eo quod meminit sumptum esse videtur". Cf. Isid. Etymol. XI c.1 (PL 82, 399A); Ps.-August. De spiritu et anima cap. 34 (PL 40, 803).

25 a.1 ad 7 296

26 a.1 ad 5 260s "in assignatione imaginis mens locum divinae essentiae tenet".

27 a.3 corp. 90s.

que era asignación primera de la imagen en el libro IX del "De Trinitate" agustiniano ha pasado a ser "imperfecta imitatio". Sin embargo, dice el texto, en este nivel de las potencias puede contemplarse la imitación perfecta en su raíz u origen causal²⁸, según la referencia intrínseca de lo potencial-habitual a su manifestación en acto.

Podría decirse, pues, que los términos de las dos series, y las sutiles correspondencias establecidas entre ellos no se pueden capturar al modo de imágenes estáticas, sino que en su armonía huidiza, difícil de ajustar con precisión, ofrecen un esbozo de ese reflejo trinitario en la estructura del espíritu creado.

Mencionamos, finalmente, una tercera asignación de la imagen trinitaria, también agustiniana. "Alia a duabus praemissis", dice Santo Tomás²⁹. Los términos son: *esse, nosse, amare*. Los dos últimos responden respectivamente a *notitia* y *amor* de la segunda trinidad analizada en el a.3 de esta cuestión, pero se niega que el *esse* corresponda, como acto suyo, a la *mens*, que habría que considerar entonces como la esencia del alma.

Estos tres términos parecen designar más bien las condiciones requeridas en la creatura para que se verifique en ella el carácter de imagen de Dios, ya que indican el acceso al último grado de perfección: el ser, la vida, el espíritu³⁰.

LA IMAGEN EN EL DESPLIEGUE OBJETIVO DEL CONOCIMIENTO ESPIRITUAL

Como ya hemos indicado, a partir del a. 4 Santo Tomás enfoca la cuestión desde otra perspectiva. La imitación perfecta de la Trinidad se verifica en el ejercicio actual de la memoria, la inteligencia, y la voluntad. Pero es necesario saber respecto de qué objetos se realiza la imagen: ¿el peregrinaje del espíritu en el mundo, su descenso al conocimiento (y amor) de los seres sumergidos en la temporalidad, le permitirá reflejar en sí una representación expresa de la Trinidad, "secundum rationem suae speciei"? ¿O alcanzará más bien las condiciones de la imagen cuando vuelva su mirada a las realidades eternas? La distinción temporal-eterno, típicamente agustiniana, resume otras contraposiciones: espiritual-material,

28 a.3 corp. 132ss.

29 a.1 praet. 3 et ad 3. Esta nueva trinidad procede de XI Civ. Dei c. 26 (PL 41,339).

30 Cf. a.1 praet. 5 et ad 5.

universal-singular, intelectual-sensible. Problemas clásicos de la gnoseología están aquí implicados, tales como el conocimiento espiritual de la realidad singular-material y el origen sensible del conocimiento espiritual. No faltan en las soluciones de Santo Tomás los elementos aristotélicos y las referencias a Averroes que ha incorporado a su propia teoría del conocimiento; sin embargo, campea en toda la cuestión una nítida inspiración bíblica y neoplatónica, vertida en cuños agustinianos.

Tres órdenes de conocimiento de la realidad se distinguen en el a.7³¹.

1. Ante todo, la inmersión del espíritu en la temporalidad (“temporalia”, “res temporalis”), en el ámbito de la creación sensible. En este orden cognoscitivo no puede darse con propiedad la imagen trinitaria, sino más bien una semejanza lejana (“aliqua”; “quodammodo” dice en las Sentencias) que merece el nombre de *vestigio*. Y conviene retener las razones que Santo Tomás invoca: las realidades materiales tienen, respecto de Dios, una desemejanza mayor que el espíritu humano, de modo que éste no podría configurarse a Dios al recibir en sí inmaterialmente las formas de las creaturas inferiores. Tampoco se guarda analogía con el orden de la consubstancialidad trinitaria en el proceso de conocimiento del mundo sensible, ya que la “notitia” engendrada en el alma por la realidad temporal conocida no se identifica substancialmente con el espíritu. Estos dos valores: asimilación y analogía son criterios decisivos para discernir la “expressa similitudo”. La “conformitas” o asimilación con Dios se logrará únicamente en el conocimiento de Dios mismo; la “analogía” con los procesos trinitarios, en el conocimiento que el alma tiene de sí.

El espíritu alcanza la condición de imagen cuando enfoca su luz cognoscitiva sobre sí mismo y sobre Dios³².

2. El autoconocimiento de la *mens* manifiesta analógicamente la consubstancialidad de las Personas divinas y el “ordo originis” de las mismas, pues el alma se torna transparencia, vínculo puro, autopresencia, en la que la “notitia” objetiva se identifica substancialmente con el sujeto, y a la vez esa “notitia” es verbo engendrado y medio para el desencadenarse del amor, a semejanza de las procesiones de la Trinidad increada.

31 a.7 169ss. “ut igitur cognitionem mentis secundum obiecta distinguamus, triplex cognitio in mente nostra invenitur, cognitio scilicet qua mens cognoscit Deum, et qua cognoscit se ipsam, et qua cognoscit temporalia”.

32 a.2 ad 5 207ss. “mens est ad imaginem praecipue secundum quod fertur in Deum et in se ipsam”.

Aquí se logra la “*expressa similitudo*”, la representación más verdadera (“*verius*”, dice en el lugar paralelo del Comentario a las Sentencias), en la interioridad de la *mens* que es recuerdo, pensamiento, amor: esto es, memoria de sí, contemplación actual y amor de la propia esencia del alma espiritual³³.

a) Este autoconocimiento de la *mens* es, en primer lugar, conciencia del ser espiritual en cada individuo, en lo que tiene de propio e incommunicable. La percepción actual del “*an sit*” del alma, por la cual ésta advierte que existe, requiere la mediación de sus actos cognoscitivos: “*prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere*”³⁴; pero se da también una percepción habitual que realiza las notas de un conocimiento “*per essentiam*”: si el alma puede salir de sí en un proceso actual de autocognición, es porque su esencia está presente a sí misma. Santo Tomás dice que el alma se ve a sí misma, indicando así la inmediatez y transparencia de esta “*memoria sui*”. Y destaquemos la fórmula empleada: “*ad hoc sufficit sola essentia animae quae menti est praesens*”³⁵, es decir, la memoria o visión de sí la logra el alma porque su esencia está presente a la *mens*, que es su altísima potencia. *Mens* designa, pues, la presencia traslúcida del espíritu ante sí³⁶.

b) El autoconocimiento del espíritu es también conocimiento de la naturaleza del alma. En el orden de la “*apprehensio*” se requiere el itinerario abstractivo y la mediación de las formas inteligibles³⁷, pero esta apprehensión o deducción de la naturaleza del alma debe confrontarse al modo de un “*iudicium*” con la visión de la verdad inviolable, cuyo reflejo ha sido impreso en el alma y que, como luz de luz, es el término fundante de toda verdad³⁸. El juicio del

33 a.3 praet. 3, cf. XIV De Trin. 7 (PL 42, 1043): “*Si nos referamus ad interioris mentis memoriam qua sui meminit, ad interiorem intelligentiam qua se intelligit et interiorem voluntatem qua se diligit*”.

34 a.8 corp. 231

35 a.8 corp. 244

36 a.8 ad 4 in contr. 500 “*anima est sibi praesens ut intelligibilis, id est ut intelligi potest, non autem ut per se ipsam intelligatur sed ex obiecto suo*”.

a.8 ad 1 325ss. “*essentia sua sibi innata est ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere... et ideo mens, atequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitalem habet qua possit percipere se esse*”.

37 Al referirse al conocimiento de los hábitos existentes en el alma, Santo Tomás reproduce el itinerario de la “*reditio in essentiam*”. Dice en a.9 202-207 “*actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur et deinde redit ad actum suum cognoscendum, et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis*”.

38 a.8 corp. 296-310 “*Si vero consideretur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sententiamus ita esse ut deductione praedicta apprehendera-*

que aquí se habla supone un ajuste con la mensura trascendente: el contacto con la verdad divina, que ha filtrado su luz en la estructura natural del espíritu, o sobrenaturalmente, por la infusión de los hábitos teologales: "veritas increata consulitur"³⁹

Como expresamente lo señala al concluir el a. 8, Santo Tomás armoniza aquí las categorías gnoseológicas de Aristóteles y Averroes con la teoría agustiniana de la iluminación⁴⁰.

Si la semejanza expresa con la Trinidad se verifica en el volverse el alma a sí misma, esta verdad se alcanza, especialmente, cuando se contempla como imagen divina; es entonces cuando la contemplación no se detiene en la subjetividad, sino que a través de ésta como "imago ducens", llega hasta Dios⁴¹.

3. Según la calificación tomista, la "imago Dei in mente" se realiza con propiedad (*proprie*) tanto en el autoconocimiento del alma como en el conocimiento que ella tiene de Dios: en el conocimiento de sí misma "quodam modo et secundario"; en cambio, "primo et principaliter" en el conocimiento de Dios⁴².

La verificación de la imagen en el despliegue cognoscitivo del espíritu sigue un dinamismo ascendente: hay una "similitudo quaedam", imprecisa, impropia, del orden del vestigio, en el conocimiento del ser temporal; la semejanza expresa, según analogía, cuando la *mens* se conoce a sí misma, y que culmina en su contemplación como "imago Dei", en una especie de reduplicación que lleva a la analogía a su máximo grado de exactitud; y esta analogía conduce a la "conformitas", a la asimilación del espíritu humano

mus, sic notitia animae habetur in quantum intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte quantum possumus diffinimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens sed qualis esse sempiternis rationibus debeat' ut Augustinus dicit IX De Trinitate. Hanc autem inviolabilem veritatem intuemur in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes".

39 a.9 corp. 210ss "...quandoque vero est naturali cognitioni inditum, quod maxime patet in habitibus virtutum quarum finis naturalis ratio dicitur; quandoque vero est divinitus infusus, sicut patet in fide et spe et aliis huiusmodi habitibus infusis. Et quia etiam naturalis cognitio in nobis ex illustratione divina oritur, in utroque veritas increata consulitur".

40 a.8 corp. 311ss.

41' a. 7 corp. 207ss "...et praecipue prout se ipsam considerat ut est imago Dei, ut sic eius consideratio non sistat in se sed procedat usque ad Deum". En el comentario a las Sentencias había dicho que en el autoconocimiento del alma se da una "actualis imitatio" de la Trinidad, en cuanto que el alma, como imagen, conduce o refiere expresamente a Dios: In I Sent. d.3 q.4 a.4 "inquantum scilicet ipsa anima est imago expresse ducens in Deum".

42 a.7 corp. 203ss.

a Dios, en el conocimiento de Dios mismo. Esta última es la “*maior, expressior similitudo*”, imitación perfecta⁴³ en que la imagen trinitaria en la creatura adquiere su plena verdad. “*Quodammodo*”, “*verius*”, “*verissime*”: así marcaba Santo Tomás este dinamismo ascendente, en una página del Comentario a las Sentencias, que ya hemos citado⁴⁴.

No se puede dejar de notar el carácter negativo, apofático, de este conocimiento de Dios en el que culmina la verdad del alma. Los tres últimos artículos de la cuestión 10 señalan el límite de esa asimilación de la *mens* a Dios, según le está concedido en el estado peregrino de su unión con el cuerpo.

a) No se puede ver la esencia de Dios, a pesar de estar ella presente, como luz, en la estructura del espíritu⁴⁵: ninguna “*species*” obtenida según el modo natural de conocer puede representarla adecuadamente, y no puede la esencia divina unirse como forma inteligible al intelecto sin la mediación subjetiva, elevante, del “*lumen gloriae*”. El límite se cruza en una situación llamada *raptó*: el alma humana es como arrancada y absorbida por la omnipotencia, que la tensa entre la carne y la gloria⁴⁶.

b) Consecuentemente, porque no vemos la “*quidditas*” que es plenitud de evidencia en sí misma, la existencia de Dios no resulta evidente como uno de los primeros principios de la inteligencia, que excluyen la posibilidad de pensar que no son. Aquí Santo Tomás discute un arduo problema que recorre toda la historia de la filosofía occidental. Estos dos primeros límites aluden al tema bíblico de la visión de Dios.

c) Tercera limitación: La razón natural no puede darnos acceso a los atributos propios que distinguen a las tres Personas divinas, las relaciones inmanentes por las cuales recíprocamente se encuentran en la única esencia. La realización plena de la imagen divina “*quando actu imitatur Trinitatem intelligendo eam*”⁴⁷ está reservada al orden sobrenatural, horizonte definitivo para el espíritu del hombre.

43 a.3 ad 1 in contr. 187 (perfecta imitatio) “*est quando actu imitatur Trinitatem intelligendo eam*”.

44 In I Sent. d.3 q.4 a.4

45 a.11 praet. 11 86 “*essentia divina adest praesentialiter menti nostrae*”; ib. ad 11 317 “*quamvis divina essentia sit praesens intellectui nostro...*”

46 a.11 corp. 213ss. “*nondum anima a carne mortali totaliter separata, non tamen sunt totaliter in statu viae*”.

47 a.3 ad 1 in contr. 187

Resumamos en pocas palabras los resultados de nuestra lectura. O al menos la conclusión que nos parece encerrar el sentido de esta cuestión 10 en la serie "De Veritate". *Mens*, en cuanto "imago Trinitatis", expresa la verdad del alma: designa el ser del espíritu humano en su pura relación al reconocimiento de sí mismo y al conocimiento de Dios. En ese vínculo espiritual que la *mens* entabla en el acto de contemplarse a sí misma y al configurarse actualmente con Dios en la contemplación de su Trinidad, se consuma formalmente la verdad del espíritu, su "adaequatio" con la mensura trascendente, causa primera de toda rectitud. Es entonces cuando en ese mismo espíritu se dibujan los rasgos del ícono de Dios.

HECTOR AGUER

APENDICE I

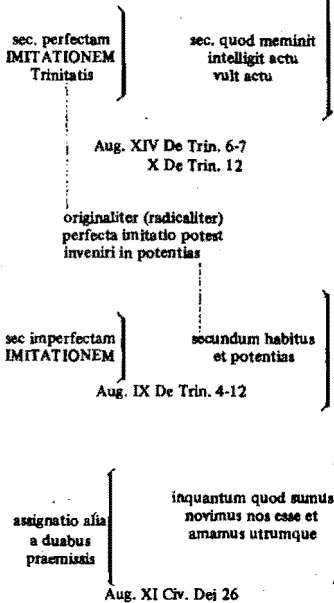
Cuestión Décima: El espíritu (MENS) en el que reside la imagen de la Trinidad

1. El espíritu, en cuanto que contiene en su interior una imagen de la Trinidad, ¿es la esencia del alma o una de sus potencias?
2. ¿Hay memoria en el espíritu?
3. ¿Se distingue la memoria de la inteligencia como una potencia de otra?
4. ¿Conoce el espíritu las realidades materiales?
5. ¿Nuestro espíritu puede conocer lo material en su singularidad?
6. ¿El espíritu humano recibe el conocimiento de las realidades sensibles?
7. ¿La imagen de la Trinidad, se verifica en el espíritu en cuanto que éste conoce lo material, o únicamente en cuanto que conoce lo eterno?
8. ¿El espíritu se conoce a sí mismo por su propia esencia, o a través de una "species"?
9. ¿Conoce nuestro espíritu los hábitos que existen en el alma por la propia esencia de éstos, o mediante una semejanza?
10. ¿Puede uno saber que posee la caridad?
11. ¿Puede el espíritu ver a Dios por esencia en esta vida?
12. ¿La existencia de Dios es evidente por sí al espíritu humano, como lo son los primeros principios de la demostración, de los que no se puede pensar que no existen?
13. ¿Se puede conocer la Trinidad de personas en Dios mediante la razón natural?

APENDICE II

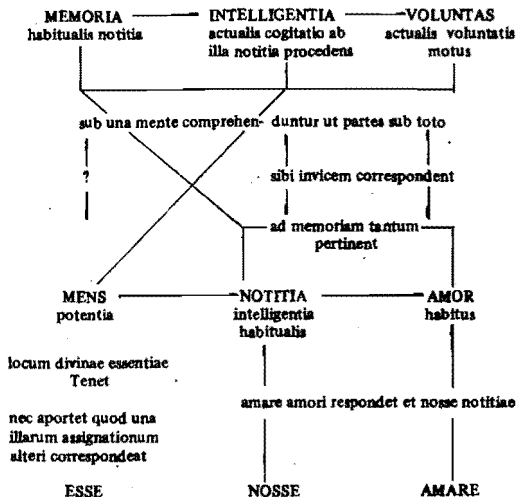
ab Augustino et aliis sanctis imago Trinitatis in homine
multipliciter assignatur

Augustinus dupliciter assignat
imaginem Trinitatis in mente



sa. 1 - 3

in assignatione imaginis tenent locum trium personarum



NATURALEZA TEOLOGICA DE LOS NUEVOS MINISTERIOS

Si basta la mera autorización del Obispo para que un cristiano pueda realizar tal o cual servicio a la comunidad diocesana o local, ¿por qué molestarnos en realizar una reflexión acerca de los “Nuevos Ministerios” en la Iglesia? Aunque más no fuera para aclarar algunas ideas sobre este tema, no estaría mal hacerla. Pero me parece mucho más importante ponerse en la corriente desencadenada por el Concilio Vaticano II y toda la reflexión y acción posterior. Esa corriente ha tenido como tres elementos fundamentales de investigación: la Iglesia; el hombre; el servicio al mundo. Lo que no pudo hacer el Concilio de Trento, —una reflexión desapasionada sobre el episcopado—, la realizó el Vaticano II y nos obligó a todos a volver a estudiar el sentido del ministerio sacerdotal y de los ministerios en la Iglesia. Más aún, nos impulsó a mirar con ojos llenos de misericordia a las multitudes de pobres que esperan el anuncio del Evangelio. Son las inmensas masas de latinoamericanos, que aún sin ministros, han conservado en su corazón el sello de la fe católica que dejaron los primeros evangelizadores de América y sus colaboradores.

Así pues, tanto de parte del ministerio en cuanto tal, como de parte de la situación de la Iglesia Católica en nuestro continente, es importante que dediquemos este tiempo a pensar el ministerio en la Iglesia y dentro de ese tema, saquemos algunas conclusiones sobre los nuevos ministerios que pueden crearse entre nosotros.

Desde 1970 la reflexión sobre el ministerio se hizo más apremiante debido a la crisis en el orden presbiteral, poco después de terminado el Concilio Vaticano II. Fue la Carta pastoral del Episcopado alemán sobre el ministerio sacerdotal (Carta de los Obis-

pos de habla alemana sobre el ministerio sacerdotal: 11 de noviembre de 1969. En castellano: Salamanca, Sígueme, 1970) el comienzo de una cascada de estudios sobre este tema.

Muchos de ellos se han ido repitiendo unos a otros, por sus ideas brillantes; han entrado en textos del Magisterio y, en general, se siente en la Iglesia que éste es un tema importante e inquietante.

El trabajo que el lector va a leer no pretende hacer obra novedosa. Sino solamente aportar algunos interrogantes que van quedando pendientes en los estudios y tratar de darles una respuesta aproximativa desde el punto de vista de la fe católica.

Antes de entrar propiamente en el tema, deseo hacer algunas observaciones previas sobre el vocabulario que vamos a usar y que prácticamente ya ha entrado en la expresión verbal de casi toda la Iglesia, por más que hay costumbres que tardan mucho en desarraigarse, por ejemplo la de privilegiar la terminología sacerdotal, que hasta hace poco tiempo se ha venido usando.

a Nuestro punto de partida debe ser *Cristo*. Pues no hay reflexión eclesiológica posible sin una Cristología correlativa. Y el Cristo del que partimos es el "servidor" que no dudó en lavar los pies a sus Apóstoles en la Última Cena, realizando un oficio de esclavo. Jesús es Servidor. Toda su vida es servicio, y él mismo declara que "no ha venido a ser servido, sino a servir" (Mc 10:45). Este punto de partida es capital. Para los que somos cristianos, bautizados en la Iglesia del Señor Jesús, no existe una categoría de personas que tenga la exclusividad del servicio. Toda la Iglesia es servidora, o como se dice ahora, ministerial. Porque toda la Iglesia toma la forma de quien la funda: la humildad del maestro, su pobreza de espíritu, su respeto por la verdad, su valiente profecía. Se trata de un *estilo* que colorea a una estructura. La Iglesia de Jesús no puede tener como categorías las del poder o del dominio, que pertenecen a la sociedad humana. En la Iglesia, prima la caridad y el espíritu de familia. Así lo quiso Jesús. Así lo vieron los Apóstoles. Así lo testimonia la historia misma de la Iglesia.

La gran categoría de la comunidad cristiana es, entonces, la *diaconía*, la servicialidad, la ministerialidad. Tenemos que ver cómo se insertan los ministerios dentro de esa estructura fundamental de la Iglesia de Cristo.

b Enseguida, hay que decir que una Iglesia servicial no ha quitado de su interior el espíritu de sumisión y obediencia que caracterizó a Jesús. Ya no la sumisión del esclavo, sino la obediencia al Padre de los que somos por el Bautismo, hermanos, hijos, amigos, señores. Esta obediencia espiritual, presupone una autoridad

en la Iglesia. Otro tema del que hace muchos años venimos leyendo y hablando, así como observando cómo se ejerce. La autoridad en la Iglesia debe manifestarse según unos modos y un estilo que tengan como base a la categoría de diaconía para el bien común (cfr. Lc. 22:26).

En este punto, como en tantos otros, más que las palabras, son las *acciones* las que dan testimonio del ejercicio de la autoridad. Este tema interpela a todos los pastores de la Iglesia y forma parte del examen cotidiano de quienes debemos conducir el rebaño hasta el corral, pero considerándonos parte del mismo y nunca separados.

c La tercera observación se refiere al mismo ministerio, sobre el cual trataremos largamente en esta exposición. Quiero ubicar desde el comienzo al Ministerio en la Iglesia como una mediación entre Dios y los hombres, como una *relación* de elementos históricos, culturales, religiosos, teológicos. En efecto, Dios confía el Ministerio a través de la historia. Aquí se da la relación del Ministerio a los momentos culminantes de la historia de la salvación: un Ministerio relacionado con el pasado, porque en el pasado Cristo realizó su obra salvífica, y un Ministerio relacionado con el presente, pues ahora actúa el Espíritu Santo mediante los ministros para hacer presente aquella obra de la salvación, así como también estuvo presente el Espíritu en la hora de Jesús, cuando El lo entregó al expirar.

Esta relación del Ministerio con la cruz de Cristo y con la presencia del Espíritu, nos muestra la importancia de la relación entre Cristología y Pneumatología para comprender la ministerialidad de la Iglesia.

Quiero añadir que si en la Iglesia *todos* debemos servir, porque a eso nos invita el ejemplo del Maestro, *algunos* son investidos por un mandato y un don de la Iglesia para consagrarse al servicio, como testimonios vivientes de la anticipada fraternidad del Reino que esperamos.

d Quisiéramos evitar caer en las dos tentaciones actuales más comunes cuando se pone de testigo al Evangelio. Ni la tentación protestante de querer remontarse en el tiempo lo más posible para acercarse a las mismísimas palabras de Jesús. Tentación que llega a establecer en el nuevo Testamento lo que es Evangelio y lo que no lo es. Esa exageración ha penetrado desgraciadamente también entre los católicos. Aunque nuestra tentación sea más bien la de querer partir del último estadio de la reflexión bíblica o de la evolución del Magisterio. Intentaremos, por tanto, mantener un afec-

to teológico por toda la vida de la Iglesia, sin pretender privilegiar ninguna de sus etapas. Sabemos que no hemos venido del pasado al presente sin conflictos y tensiones, pero confiamos que la presencia del Espíritu Santo a lo largo de la historia de la Iglesia nos permitirá ver en profundidad este misterio de los ministerios en la Iglesia ministerial.

e La última observación consiste en presentar el gran problema al que deseáramos dar un principio de respuesta en lo que sigue: ¿cuál es la naturaleza teológica de los nuevos ministerios?

El camino que vamos a emprender es éste: primero ver a los ministerios en la vida de la Iglesia, en el Nuevo Testamento, en la historia posterior, en nuestros días. Luego vamos a hacer una reflexión teológica sobre esos datos y hechos. En una tercera parte, daremos algunos criterios para el ejercicio de los ministerios en la vida comunitaria. Y concluiremos con la respuesta al interrogante planteado.

I. LOS MINISTERIOS EN LA VIDA DE LA IGLESIA

Deseamos subrayar desde el principio la vinculación del ministerio eclesial con el ministerio de Cristo y con la acción del Espíritu Santo. Por el Espíritu, el ministerio se hace todo para la evangelización, que tiene en cuenta las personas, y no para el proselitismo, que tiene en cuenta el grupo (cfr. 2. Cor 3: 6-8). Por la unión al misterio de Jesús, el ministerio se encuentra vinculado al tema de la cruz: *profético* para el anuncio de la verdad; *sacerdotal* por la participación en el sacrificio de Cristo; *real* con la autoridad que brota del que lava los pies a sus enviados.

1. En el Nuevo Testamento

a. Lugar de los ministerios

Hay un dato incontrovertible que se desprende de todo el Nuevo Testamento y que ha sido suficientemente probado por todos los estudios de los últimos años¹, y es que los ministerios *pertene-* *cen* a la estructura fundamental de la Iglesia. Es cierto que hay

1 DELORME, J., *Diversidad y unidad de los ministerios según el N.T.*, en "El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento". Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 263-320.

como una cierta indeterminación en los orígenes sobre las formas organizativas de los ministerios y una exigida adaptación a las condiciones culturales e históricas donde se ejercían. Pero lo cierto es que la Iglesia aparece expandiéndose con muchos servidores:

- con un ministerio apostólico fundacional de la comunidad de los fieles
- con un ministerio profético y catequético (doctores)
- con otras figuras ministeriales.

b. Orientación de los ministerios

Junto a este primer dato, hay un segundo de innegable importancia. Los ministerios están orientados por tres vertientes o dimensiones:

- las relaciones de los cristianos con los no cristianos: la *misión*;
- las relaciones de las comunidades cristianas entre sí: la *comunidad*;
- las relaciones dentro de la propia comunidad, que deben establecerse en un clima familiar y con la virtud de humildad de cada uno con todos y de todos para cada uno: la *casa*. Aquí habría que añadir que los ministerios plantean el problema del llamado misionero que cada bautizado recibe: todos en la Iglesia somos activos y no espectadores.

c. Servicios y ministerios

El tercer dato del Nuevo Testamento se refiere a los servicios que había que asegurar en la asamblea del pueblo cristiano para que sea comunidad fraterna. Encontramos esencialmente tres servicios capitales:

- servicio de la Palabra de Dios;
- servicio de la Comunión en el amor y la unidad: asistencia, consuelo, socorro, presidencia, dirección, animación;
- servicios de los Sacramentos de la Fe.

Estos “servicios a prestar” o “*ministraciones*” (según el lenguaje del Concilio Vaticano II (cfr. L.G. N. 7) deben considerarse dones o gracias que no se oponen, sino que tienden a crear y fortalecer la unidad de la Iglesia².

2 Cfr. GIAQUINTA, Carmelo J. La Jerarquía, una potestad al servicio de la Iglesia, en *Teología* (Bs. As.) IV (1966), n. 8, p. 45-74, esp. p. 50.

Me interesa señalar aquí que según el Nuevo Testamento toda la Iglesia a causa del bautismo es sacerdotal, como participación del sacerdocio de Cristo. Cristo también es presentado como el sumo sacerdote de la Nueva Alianza. Menos común es la presentación de los ministros como sacerdotes (Rom. 15: 16). Pero la temática de San Juan sobre la "consagración" (Ju. 10: 36 y 17: 17-19) nos permitiría explayarnos sobre el asunto. No es nuestro cometido en el presente trabajo³.

Lo importante es notar que cada ministro de Cristo tiene como meta la salvación del pueblo, y eso por mandato de Dios. En el misterio cristiano, el ministerio es religioso y sagrado, al menos en cuanto a la trilogía primera: obispo, presbíteros, diácono.

2. En las épocas siguientes

El problema es siempre el mismo: cuando crecen las comunidades, cuando se expanden, no alcanzan los ministros, y cuando faltan éstos, entonces la fe ortodoxa corre peligro y los cristianos pueden transitar caminos falsos.

La relación *ministro-pueblo* se manifestó, sobre todo, en una acción pastoral autenticada por el ejercicio de la caridad. Tal como sucedió en nuestra América Latina: la fe católica se difundió por todas partes, casi sin ministros, pero con la presencia de la caridad de la Iglesia y de la religiosidad popular.

Se descubren a lo largo de los siglos dos servicios fundamentales: el primero es la misión evangelizadora, la de los apóstoles itinerantes, que ejercitan *el ministerio de la Palabra de Dios*. Así hay proclamadores del Kerygma, lectores, catequetas, profetas.

El otro servicio es el de la unidad del Cuerpo de Cristo, que se asegura por tres *ministerios*: el ministerio del *culto*, con la preponderancia que luego tendrán los sacerdotes, pero también mediante animadores del espíritu, cantores, comentadores, monitores.

El *segundo ministerio* es el de la unidad: reconciliación, consolidación, Primado.

El *tercero* es el de la asistencia, una diaconía social de socorro y caridad.

³ SESBOUE, B., Ministerio y sacerdocio, en *ibid.*, p. 437-446. — PARRA, A., Notas esenciales de los ministerios en el N.T., en "Renovación pastoral y nuevos ministerios". Bogotá, SPEC, 1975, p. 23-37.

Lo que interesa saber es que junto a los ministros ordenados, jerarcas (cabezas que presiden), la trilogía del Nuevo Testamento, hay muchos ministros (miembros que sirven) a los cuales no se otorga rango clerical: salmistas, enterradores, traductores, copistas, notarios, defensores, archivistas, ecónomos, hospederos, etc. Por muchos siglos se mantiene el subdiaconado y las cuatro órdenes menores.

En América Latina, aparecen desde el comienzo, junto a los misioneros religiosos, la colaboración de indios bautizados, rezadores, fiscales, alcaldes, doctrineros, sin cuya presencia hubiera sido imposible la evangelización, pues si bien los misioneros hicieron un gran esfuerzo por aprender las lenguas, no supieron captar la simbología propia de las culturas que encontraban. Por eso necesitaron de aquellos colaboradores.

El siglo XIX presentó los mayores problemas en nuestro continente: casi no existían seminarios, faltaban Obispos, había enfrentamientos entre Obispos y presbíteros a causa de los movimientos de independencia con respecto a las coronas ibéricas. Los presbíteros escasos y totalmente ocupados con la vida sacramental, no impidieron que el catolicismo se difundiere por doquier y se mantuviese, aun sin ministros. Existen pueblos que hasta el día de hoy han mantenido la doctrina de la fe y el espíritu de la caridad, sin la presencia de ministros ordenados, y sin ministerios instituidos, solamente mediante la piedad popular.

Esta permanencia del catolicismo en el pueblo latinoamericano se debe ciertamente a muchos "evangelizadores populares", anónimos y que aún mantienen su vigencia que es preciso recuperar para la vida y el crecimiento de la Iglesia⁴.

3. En los últimos tiempos

A partir del Concilio Vaticano II, se comienza a usar la palabra "ministerio" para otros oficios además de los configurados por el Sacramento del Orden⁵. Con el Motu proprio "*Ministeria quaedam*" del 15 de Agosto de 1972⁶, el Papa Pablo VI cambió el antiguo nombre de "órdenes menores" por el de "ministerio",

4 GONZALEZ DORADO, A., Agentes religiosos y evangelizadores populares en América Latina, en *Medellín* (1981), n. 25, p. 5ss.

5 Cfr. *Lumen Gentium*, 30, 32c, 33 – *Apostolicam actuositatem*, 2b.

6 Cfr. AAS 64 (1972), p. 529-534.

y la "ordenación" se convirtió en "institución". Quedaron sólo dos ministerios: el subdiácono o acólito y el lector, que pueden ser pasos para las órdenes o bien ministerios estables, conferidos a cualquier bautizado con las debidas condiciones.

El Papa comienza su Motu proprio con estas palabras: "La Iglesia instituyó ya en tiempos antiquísimos algunos ministerios para dar debidamente a Dios el culto sagrado y para el servicio del Pueblo de Dios según sus necesidades; en ellos se encomendaban a los fieles, para que las ejercieran, funciones litúrgico - religiosas y de caridad, en conformidad con las diversas circunstancias... Algunos de estos ministerios más estrechamente vinculados con las acciones litúrgicas fueron considerados poco a poco instituciones previas a la recepción de las Ordenes sagradas..."

Pero ya no se reservan a los candidatos al Sacramento del Orden. Además de los ministerios de acólito y lector, nada impide que las Conferencias Episcopales pidan a la Sede Apostólica la institución de otros ministerios que por razones particulares crean necesarios o muy útiles en la propia región. Estos nuevos ministros no son clérigos, sino sólo aquellos que hayan recibido el Diaconado. Esta institución "según la venerable tradición de la Iglesia, se reserva a los varones", y son conferidos por el ordinario (Obispo o Superior Mayor) mediante un rito aprobado por la S. Sede, pero que no es sacramento.

El *lector* relacionado más estrechamente con la Palabra de Dios, "proclamará las lecturas de la Escritura, pero no el Evangelio, en la Misa y en las demás celebraciones sagradas; faltando el salmista, recitará el salmo interleccional; proclamará las intenciones de la oración universal de los fieles, cuando no haya a disposición diácono o cantor: dirigirá el canto y la participación del pueblo fiel; instruirá a los fieles para recibir dignamente los Sacramentos. También podrá, cuando sea necesario, encargarse de la preparación de otros fieles a quienes se encomiende temporalmente la lectura de la Escritura en los actos litúrgicos".

De este modo, el lector no queda encerrado en el marco litúrgico: puede encargarse de las catequesis pre-sacramentales, de la formación de catequistas y lectores para las celebraciones de la Iglesia; coordinar grupos bíblicos para el estudio de la Palabra de Dios; animar a las comunidades eclesiales de base, principalmente en las celebraciones de la Palabra; en las asambleas dominicales sin Misa y sin ministro ordenado, o bien en las exequias de los cristianos tiene el lector su papel; etc.

El *subdiácono o acólito*, es el más relacionado con la Eucaristía: "debe cuidar el servicio del altar, asistir al diácono y al presbítero

en las funciones litúrgicas, principalmente en la celebración de la Misa; además distribuir como ministro extraordinario, la S. Comunión cuando faltan los ministros ordinarios (cfr. canon 910, n. 2 del nuevo C.I.C.; canon 230, n. 3), o están imposibilitados por enfermedad, avanzada edad o ministerio pastoral, o también cuando el número de fieles que se acercan a la S. Mesa es tan elevado que se alargaría demasiado la Misa. En las mismas circunstancias especiales se le podrá encargar que exponga públicamente a la adoración de los fieles el S. Sacramento de la Eucaristía y hacer después la reserva, sin bendecir al pueblo”.

En 1973 aparece la Instrucción “*Immensae caritatis*”, de la S. Congregación de los Sacramentos (29. I. 1973) que concede a los Obispos la facultad de permitir que bautizados idóneos, también religiosas, puedan distribuir la Eucaristía y llevarla a los enfermos, pero siempre y sólo como ministros extraordinarios.

En 1974, la Santa Sede otorga a los Obispos de Brasil que concedan a laicos calificados —varones o mujeres— la facultad de presenciar canónicamente los matrimonios en determinadas circunstancias⁷.

En 1975 aparece la carta magna de la evangelización con la Exhortación apostólica “*Evangelii Nuntiandi*” del Papa Pablo VI (8. XII. 1975). El texto del n. 73 es muy significativo y vale la pena transcribirlo aquí:

“*Ministerios diversificados*”. Es así como adquiere toda su importancia la presencia activa de los laicos en medio de las realidades temporales. No hay que pasar por alto u olvidar otra dimensión: los laicos también pueden sentirse llamados o ser llamados a colaborar con sus Pastores en el servicio de la comunidad eclesial, para el crecimiento y la vida de ésta, ejerciendo ministerios muy diversos según la gracia y los carismas que el Señor quiera concederles.

No sin experimentar íntimamente un gran gozo, vemos como una legión de Pastores, religiosos y laicos, enamorados de su misión evangelizadora, buscan formas cada vez más adaptadas para anunciar eficazmente el Evangelio, y alentamos la apertura que, en esta línea y con este afán, la Iglesia está llevando a cabo hoy día. Apertura a la reflexión en primer lugar, luego a los ministerios eclesiales capaces de rejuvenecer y de reforzar su propio dinamismo evangelizador.

⁷ Cfr. Comunicado mensual de la CNBB, Conferencia Episcopal Brasileira, n. 260, Mayo 1974, p. 335-337, y n. 273, Junio 1975, p. 538.

Es cierto que al lado de *los ministerios con Orden sagrado*, en virtud de los cuales algunos son elevados al rango de Pastores y se consagran de modo particular al servicio de la comunidad, la Iglesia reconoce un puesto a *ministerios sin Orden sagrado*, pero que son *aptos para asegurar un servicio especial* a la Iglesia.

Una mirada sobre los orígenes de la Iglesia es muy esclarecedora y aporta el beneficio de una experiencia en materia de ministerios, experiencia tanto más valiosa en cuanto que ha permitido a la Iglesia consolidarse, crecer y extenderse. No obstante, esta atención a las fuentes debe ser completada con otra: la atención a las necesidades actuales de la humanidad y de la Iglesia. Beber en estas fuentes siempre inspiradoras, no sacrificar nada de estos valores y saber adaptarse a las exigencias y a las necesidades actuales, tales son los ejes que permitirán buscar con sabiduría y poner en claro los ministerios que necesita la Iglesia y que muchos de sus miembros querrán abrazar para la mayor vitalidad de la comunidad eclesial.

Estos ministerios adquirirán un verdadero valor pastoral y serán constructivos en la medida en que se realicen con respeto absoluto de la unidad, beneficiándose de la orientación de los pastores, que son precisamente los responsables y artífices de la unidad de la Iglesia.

Tales ministerios, nuevos en apariencia pero muy vinculados a experiencias vividas por la Iglesia a lo largo de su existencia —catequistas, animadores de la oración y del canto, cristianos consagrados al servicio de la Palabra de Dios, o a la asistencia de los hermanos necesitados, jefes de pequeñas comunidades, responsables de movimientos apostólicos u otros responsables—, son preciosos para la implantación, la vida y el crecimiento de la Iglesia y para su capacidad de irradiarse en torno a ella y hacia los que están lejos. Nos debemos asimismo nuestra estima particular a todos los laicos que aceptan consagrar una parte de su tiempo, de sus energías y, a veces, de su vida entera, al servicio de las misiones.

Para los agentes de la evangelización se hace necesaria una seria preparación. Tanto más para quienes se consagran al ministerio de la Palabra. Animados por la convicción, cada vez mayor, de la grandeza y riqueza de la Palabra de Dios, quienes tienen la misión de transmitirla deben prestar gran atención a la dignidad, a la precisión y a la adaptación del lenguaje. Todo el mundo sabe que el arte de hablar reviste hoy día una grandísima importancia. ¿Cómo podrían descuidarla los predicadores y catequistas?

Deseamos vivamente que, en cada Iglesia particular, los Obispos vigilen por la adecuada formación de todos los ministros de la Palabra. Esta preparación llevada a cabo con seriedad aumentará en ellos la seguridad indispensable y también el entusiasmo para anunciar hoy día a Cristo”.

En 1977, la carta del Cardenal Knox, Prefecto de la S. Congregación del Culto Divino, confirma la facultad otorgada en *Ministeria quaedam*, y al mismo tiempo permite que puedan ser conferidos a mujeres (n. 1837/77, 27.X.1977).

Por fin, en 1979, el documento de Puebla asume la problemática de los diversos ministerios, que ya había sido insinuada en Medellín en 1968 (Doc. 15:7).

Puebla hace un resumen en su n. 9:

“La obra evangelizadora de la Iglesia en América Latina es el resultado del unánime esfuerzo misionero de todo el pueblo de Dios. Allí están las incontables iniciativas de caridad, asistencia, educación; el sacrificio y la generosidad evangélica de muchos cristianos, entre los que la mujer en su abnegación y oración tuvo un papel esencial; la inventiva en la pedagogía de la fe, la vasta gama de recursos que conjugaban todas las artes, desde la música, el canto, la danza y hasta la arquitectura, la pintura y el teatro... la extraordinaria proliferación de cofradías y hermandades de laicos que llegan a ser el alma y nervio de la vida religiosa de los creyentes...”.

En todo el documento de Puebla hay una preocupación por la diversidad de ministerios y la animación de las comunidades cristianas, siguiendo la línea de *Evangelii Nuntiandi*⁸.

Conclusiones de la I parte

Es hora de sintetizar los datos que hasta aquí hemos recogido en nuestra rápida encuesta. Aparecen claramente los ministerios como estructura de la Iglesia, aun cuando su organización se manifiesta diversa. Los ministerios confiados a laicos, no son tan nuevos como parece. Ya desde antiguo la Iglesia tuvo colaboradores que recibieron una gracia especial, un *carisma* del Espíritu Santo, que espontáneamente los puso a servir en la expansión de la comunidad.

8 Cfr. ALMEIDA, A.J. de Documentación global del Magisterio de la Iglesia sobre los nuevos ministerios, en *Medellín* (1981), n. 25, p. 23-45.

El problema principal ha sido siempre la *expansión de la Iglesia*, su crecimiento y su vitalidad. En esta expansión que es obra del Espíritu, la Iglesia siempre ha necesitado del ministerio de misión y unidad de *algunos* a quienes públicamente se los ha consagrado para la diaconía, de modo que todo su ser y no solamente sus funciones sean servidoras. Son aquellos que propiamente merecen el título de "pastores". Pero junto a ellos, ha habido cristianos que han recibido una llamada espontánea del Espíritu para *colaborar* en los múltiples servicios de la comunidad que crece. La lista de los diversos servicios que los cristianos han asegurado junto a sus pastores es muy larga⁹.

1. Cristo constituyó ministros de su sacerdocio a los Apóstoles y, por medio de ellos, a los Obispos, sus sucesores, con el fin de que lo representasen a El personalmente en la Iglesia (cfr. L.G. 10; P.O. 27). Hay pues en la Iglesia un ministerio eclesiástico *ordenado* y jerárquico, manifestado en la trilogía de obispos, presbíteros y diáconos, que transmite el ministerio apostólico mediante la imposición de las manos para un ministerio en Cristo y el Espíritu. Es el ministerio fundamental que asegura en la Iglesia la evangelización, la celebración litúrgica del Misterio Pascual, y la Comunión de todos los cristianos y de todas las Iglesias en un solo Cuerpo de Cristo. Estas tres categorías de ministros ordenados, obispos, presbíteros y diáconos, participan cada uno a su modo de la gracia capital de Jesucristo, es decir, de la Gracia de Cristo Cabeza de la Iglesia. Por la ordenación litúrgica, el Espíritu Santo los consagra ontológicamente, en su ser, para *el servicio* (en singular), la diaconía, la ministerialidad: su esencia a semejanza de la condición de Cristo Jesús, es la de ser servidores, pastores (L. G. 28). Su relación al rebaño no es externa. No lo sirven desde afuera, sino desde dentro. Son miembros del rebaño. El nuevo Código los llama "ministros sagrados" o clérigos (cfr. CIC. c. 232).

2. Pero no hay que olvidar que toda la Iglesia es ministerial, servidora. Todos los cristianos, por su Bautismo, y por la Confirmación, quedan convocados a ser miembros de una Asamblea fraternal, en la cual el estilo de existencia es ayudar, participar, colaborar, servir. Esta actividad la realizan los cristianos cada uno en su ámbito de vida, sumergidos en las realidades temporales. Pero para *los servicios* (en plural) de la asamblea cristiana, nuevamente algunos de entre todos, reciben un llamado o carisma del Espíritu a fin de dedicar parte de su existencia a funciones importantes o

⁹ Cfr. POUILLY, A., *Ministerialidad de los laicos en las tres vertientes de la pastoral*, en *Medellín* (1981), n. 25, p. 46-71.

comunes en el mantenimiento de la comunidad cristiana. (cfr. L.G. 7f: "ministraciones" - L. G. 12, 30a, 32c). Son los *ministerios no ordenados*, a los cuales es mucho mejor no denominar "laicales" para evitar equívocos con la misión del laico en la Iglesia. Esos ministerios no ordenados pueden ser a su vez, instituidos (como los lectores, acólitos u otros) mediante un rito o reconocimiento oficial, o no instituidos.

Estos ministerios no ordenados están relacionados al ministerio ordenado, pues ejercen un *ministerio de colaboración* en las funciones primarias que corresponden al ministerio apostólico en sentido estricto. La tarea de estos ministros no ordenados consiste, sobre todo, en asegurar servicios en favor del Pueblo de Dios. La experiencia de la Iglesia nos habla hasta la saciedad de tales servicios. Hoy, por una visión renovada de la misma estructura esencial de la Iglesia, que vemos como ministerial, comenzamos un nuevo vocabulario, que ya no privilegia tanto al "sacerdote", tomando una sola de las vertientes ministeriales apostólicas.

II. REFLEXION TEOLOGICA SOBRE LOS MINISTERIOS

La comunidad cristiana ha compartido siempre su responsabilidad misionera distribuyendo cargos, oficios, servicios y funciones. Los servicios apostólicos son fundamentalmente dos: la profecía y el ministerio. Hay que lograr en la Iglesia que exista siempre un sano equilibrio entre ellos: un ministerio sin profecía se empobrece, y una profecía sin ministerio se aísla.

Las funciones principales son tres: el ministerio de la Palabra de Dios; la presidencia de la Comunión eucarística y eclesial; la asistencia de la caridad.

La relación entre ministros se ha dado siempre por la misión *ad extra* y *ad intra*: la evangelización propiamente dicha como anuncio del Evangelio a los no creyentes; y la edificación de la comunidad cristiana. En la primera misión, estuvieron los Apóstoles, los siete, los evangelistas y los profetas. En la segunda, los episcopos, los presbíteros, los líderes, los pastores y los doctores o catequetas¹⁰.

10 Cfr. VILLEGAS, B., Los ministerios en el Pueblo de Dios, en "Ministerios eclesiales en América Latina". Bogotá, CELAM, 1974, p. 19-47.

1. Reflexión sobre el testimonio del Nuevo Testamento

Lo primero que debemos recordar es que cada uno de los libros del Nuevo Testamento es en sí mismo un acto ministerial. Dicho esto, pasemos al problema capital con que se enfrentaron los autores del Nuevo Testamento: ¿Cómo se aseguraba la transición entre la época de los apóstoles y sus colaboradores con la Iglesia postapostólica? Son dos momentos fundacionales que exigen una dedicada atención. La solución o respuesta consiste en admitir que en los dos momentos permanece la doble referencia característica del *auténtico ministerio*: una referencia cristológica al Misterio Pascual de Jesús, y una referencia pneumatológica al Espíritu Santo que impulsa a la Iglesia desde el principio. El Espíritu Santo sigue fortaleciendo a los sucesores de los apóstoles para que den testimonio de la Obra Pascual realizada en el pasado. Y el mismo Cristo se hace presente en la vida de la Iglesia mediante su Palabra proclamada en la asamblea y mediante los Sacramentos de la fe que realizan, en el tiempo, la salvación. Este ministerio del que hablamos pertenece a la estructura misma de la Iglesia de Cristo: sin él no hay referencia al pasado ni referencia al presente. La realidad del ministerio mantiene en la Iglesia las relaciones fundamentales que le permiten subsistir a lo largo de los siglos.

2. El hecho ministerial en la vida de la Iglesia

Hay que admitir, en un segundo paso, que los ministerios son un don de Dios para la evangelización del mundo y la edificación de la Iglesia. Los ministerios no se reducen meramente al ejercicio de responsabilidad para mantener una institución. Los ministerios son capitales porque a través de ellos nos llegan las realidades de la salvación.

Por eso, no podemos admitir que los ministerios sean producto de la comunidad que se elige los servidores que necesita. Esta posición olvida la presencia del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia. Tampoco se puede admitir que solamente los ministros sean la Iglesia, porque aquí se olvida que la Iglesia es un solo Cuerpo de Cristo y un solo Pueblo de Dios, de la que forman parte esos pocos llamados al ministerio.

La conclusión que se impone es que no conviene hablar de la estructura carismática y de estructura institucional, como han hecho algunos en los últimos veinte años. Sino más bien de una sola estructura de la Iglesia en la cual los carismas y los ritos mantiene

la doble referencia al Espíritu y a Cristo, doble referencia que como vimos es exigida por el auténtico ministerio¹¹.

3. Hacia una teología de los ministerios

El ministerio puede ser entendido teológicamente si se comprende la relación entre los dos momentos que vive la Iglesia: el momento estructurante del Misterio Pascual, del puro Evangelio, y el momento presente en el cual se hace nuevamente presente aquel Misterio por el Espíritu Santo. En los dos momentos se vivió y se vive la tensión entre la Iglesia (todos) y sus ministros (algunos), pero no como un problema eclesial, sino a causa de la misma expansión y crecimiento de la Iglesia. El irradiarse del Evangelio vuelve a hacer surgir las mismas categorías del ministerio como en las primeras épocas:

- misioneros itinerantes entre la gente
- el ministerio paulino y sus colaboradores
- los ministros locales

Y en este surgir por el Espíritu y la fuerza del Hijo, las categorías ministeriales hay que comprenderlas como partes de un solo pastoreo de la Iglesia, dimensión de la Iglesia que le recuerda constantemente la actitud del Buen Pastor y su vocación a la diaconía.

Conclusiones de la II Parte

1. La estructura ministerial de la Iglesia se funda en el testimonio del Nuevo Testamento, tomado como un solo Evangelio. Esto significa que la Cristología es norma de toda sana Eclesiología. Esa estructura ministerial ha asumido diferentes organizaciones, siendo la primaria la trilogía obispo, presbíteros, diáconos, que por el *carácter* sacramental reciben los poderes que Cristo quiso para su Iglesia. Mediante el carácter que permanece para toda la vida, los ministros jerárquicos quedan habilitados para cumplir las funciones de santificar, enseñar y regir al Pueblo de Dios.

2. Toda la Iglesia de Cristo es ministerial: vive para la diaconía. En ella algunos están al servicio de todos para edificación del pueblo de Dios, del cual forman parte. Esos ministros no actúan aislados, sino en relación al Obispo y a la asamblea del pueblo.

11 Cfr. el interesante estudio de A. PARRA ya citado en nota 3, esp. p. 33.

3. Existe un ministerio primordial y apostólico que asegura la relación de la Iglesia de Cristo con su Misterio Pascual: es un ministerio salvífico.

Se despliega en tres ámbitos, ya mencionados:

- la Palabra de Dios;
- la autoridad al servicio de la Comunión en la caridad, y la presidencia de la Eucaristía y los demás Sacramentos;
- los servicios concretos y humildes como signo de la diaconía de toda la Iglesia.

4. Con respecto a esta estructura ministerial que le viene del Evangelio, la Iglesia no posee libertad para cambiarla o negar el ministerio apostólico ni el ministerio profético, ni la vocación de la Iglesia a la diaconía.

Sin embargo, la Iglesia posee libertad para organizar la relación de los ministros con el Pueblo de Dios a fin de que:

- el testimonio evangélico sea mejor escuchado y experimentado;
- el testimonio de la caridad sea más eficaz;
- se discernan las necesidades de una Iglesia en expansión y se creen los ministerios que el Espíritu Santo insinúe¹².

III. UNA ACCION PASTORAL CON NUEVOS MINISTERIOS

Durante siglos el catolicismo en nuestras tierras quedó asegurado, no sólo por la acción pastoral de los ministros ordenados, escasos, sino por la obra de muchos “evangelizadores populares” que actuaron preferentemente en las zonas rurales junto a la religiosidad popular. La situación actual nos presenta un doble desafío; por una parte, la explosión demográfica prevista para nuestro continente, y por otra el cambio cultural presupuesto por el contacto con las grandes urbes y la civilización industrial. Hay también “evangelizadores populares” en zonas urbanas. Pero de todos modos, somos testigos de un cambio cultural y cuantitativo, semejante al que Mons. Giaquinta presentaba en su estudio sobre los Padres prenicenos¹³.

12 Cfr. SESBOUE, B. Ministerios y estructura de la Iglesia, en “El Ministerio y los ministerios...”, op. cit., p. 321-385.

13 Cfr. GIAQUINTA, C.J., Servir al Pueblo de Dios, en “Ministerios eclesiales...”, op. cit., p. 48-77.

Nuestra Iglesia, a semejanza con la de los primeros siglos, es pobre en recursos, pero multitudinaria. En ella la fe llega y se mantiene y ha marcado el alma del pueblo y su cultura, a pesar de la época de crisis que nos toca vivir.

Nuestro pueblo es pobre en recursos, también de servidores. Tan así es que uno de los grandes problemas de la Iglesia en América Latina es el de poseer tantos bautizados y tan pocos pastores para sus necesidades. Existen necesidades de las comunidades a nivel meramente humano: el respeto por la dignidad de las personas; la solución de los problemas sanitarios y de salud; una justa e integral promoción humana. Hay también exigencias del Evangelio que no pueden soslayarse; se trata de la educación de la fe del pueblo; de la preparación para los sacramentos de la Salvación; y de la celebración de la Liturgia que conduzca a dar frutos de caridad y alegría para el mundo.

1. Ambitos nuevos para Ministerios: servicios especiales

Debemos referirnos aquí a aquellas necesidades que requieren servicios "especiales" en las circunstancias actuales (cfr. E.N., n. 73).

a. Edificación de la comunidad

Ante todo, la edificación de la comunidad cristiana en la pastoral parroquial, que hasta el presente es la más importante en América Latina. Las parroquias de nuestro continente son inmensas regiones a las que ningún ministro ordenado puede responder adecuadamente, ni en el campo, ni en la ciudad. Aquí se requieren ministros o servidores de la comunidad para crear "comunidades de barrio" (que puede ser una estructura a nivel todavía más valiosa), para hacerlas vivir y crecer, en unión con los ministros ordenados de la gran asamblea.

b. Reconstrucción de la persona humana

Hay, además, en las actuales circunstancias el servicio especial de reconstrucción a la persona humana, tan desgarrada por la sociedad materialista y las filosofías pesimistas, las dictaduras y las violencias, para anunciar a todos la liberación que Dios quiere (cárceles, desocupación, desempleo, drogas, etc.).

gar de encuentro de todos los ministros y responsables de la vida de la Iglesia. Aquí es donde se plantean los grandes retos a las regiones y lugares. Aquí es donde tienen la palabra, no sólo los clérigos, sino también los religiosos, las religiosas y los bautizados según sus diferentes cualificaciones.

El Consejo pastoral diocesano (cfr. *Christus Dominus*, 28; *Ecclesiae Sanctae*, I, 16 y varios documentos sobre el mismo) es una organización de índole pastoral, precisamente porque debe sacar conclusiones prácticas de sus estudios: *cómo hacer*. No es un organismo añadido que nada debe hacer, pues existe el Consejo Presbiteral. Al contrario, como indispensable complemento a la diaconía de toda la Iglesia, para no caer en una Iglesia "clerical", este Consejo debe poder actuar con regularidad y sinceridad. A cada Obispo le toca darle vida y promover, mediante él las relaciones tan necesarias entre *ministerios y servicios*. Tampoco corresponde que esté cerrado al ámbito de los ministros, sino que se abra a la multiforme vida de la Iglesia.

c. *Con la colaboración de los religiosos y religiosas*

La historia de la evangelización de América Latina nos reseña suficientemente sobre el papel extraordinario que desempeñaron los religiosos en esa misión. Hasta el día de hoy, en los lugares más remotos, donde cuesta trabajo llegar con los modernos medios de comunicación, se encuentran mujeres consagradas por los votos religiosos que, en comunidades mínimas, aseguran muchos servicios indispensables al Pueblo de Dios. Son las "hermanitas" a quienes el pueblo divisa como ángeles de protección y venera cuando en ellas ve el testimonio de la austeridad, la vida reconciliada y la alegría interior no exenta de buen humor, y astucia.

Lo que hoy denominamos "ministerios" han sido ejercidos por el don del Espíritu Santo, por muchos religiosos y religiosas en estos casi cinco siglos de evangelización. Una prueba de todo esto es que ya hay muchas parroquias en América Latina, que han sido confiadas a la dirección de religiosas. Más aún, hay muchas religiosas encargadas de coordinar la vida pastoral de una región e incluso diócesis. Todo esto es un signo más de la vitalidad de una Iglesia que se expande y debe encontrar nuevos caminos de evangelización y unidad.

c. *Despertar la conciencia de responsabilidad común*

Por fin, se requiere un servicio especial para despertar en cada ser humano su vocación de nueva creatura. El Espíritu Santo está suscitando muchos servicios de misiones populares, de obras de misericordia, de amor a la Palabra de Dios, de preocupación por los Sacramentos. Todo esto no como suplencia de los ministros ordenados, en donde ellos pueden asegurar estos servicios, sino para aquellas zonas donde un ministro ordenado no puede entrar, como sucede hoy a menudo. La imaginación de los santos, podrá ayudar aquí muchísimo. Baste recordar la institución de las "sirvientas de los pobres" que hizo S. Vicente de Paul, por medio de las cuales re-evangelizó a toda Europa¹⁴.

2. **Los ministerios en la diócesis**

a. *Una pastoral orgánica*

Los ministerios tienen sentido cuando se ejercen dentro de una pastoral que denominamos ahora "orgánica", es decir, una obra evangelizadora que no proceda sólo por impulsos, sino que corresponda a un proceso racional, pero al mismo tiempo altamente humano. Una pastoral que sepa motivar la acción, que sepa los pasos que debe dar hacia cuáles metas, que ponga en marcha el itinerario del anuncio del mensaje y que sepa criticarse sanamente. Esta pastoral es la que permite *relacionar* la acción de todos los ministros ordenados y no ordenados, así como los demás agentes de pastoral. Esa relación, como dijimos en nuestra primera parte, no puede ser del orden "empresarial", sino familiar, y en ella la humildad y la verdad deben resplandecer. El testimonio que convence al mundo es el de nuestra *caridad*, no el de nuestros "planes" o "programas". Lo que se indica como pastoral orgánica es la *unidad* de objetivos y criterios, a partir del obispo diocesano, junto a su colegio presbiteral, a los religiosos y religiosas, y a todo el pueblo santo.

b. *En un Consejo pastoral*

Esta institución del Concilio Vaticano II, es precisamente el lu-

14 Cfr. VIDAL BASTOS, I., *Experiencias actuales del ministerio de las religiosas*, en "Ministerios eclesiales...", op. cit. 186-200.

d. Pastoral de las vocaciones a los ministerios

Hay que entrar en la lógica de una Iglesia que vive la comunión y la participación (cfr. *Puebla*, passim), para comprender hasta qué punto esas aspiraciones ya se van dando mediante la Comunión entre los ministros ordenados y los laicos para la misión y la evangelización. Pero hace falta promover entre los cristianos la vocación a los ministerios. No podemos convertir a la Iglesia en una comunidad de ministros. Se negaría entonces la estructura fundamental del ministerio, que es: algunos sirven a todos. Los cristianos tienen una tarea específica que desarrollar en medio de sus actividades temporales, sobre todo, donde nacen las nuevas formas culturales (cfr. *Puebla*, 393).

El discernimiento corresponderá al Obispo con su presbiterio, pero lo cierto es que el Espíritu Santo está sugiriendo a muchos una vocación nueva para una Iglesia en expansión. Más aún, hay que descubrir a aquellos que hace tiempo realizan esta obra de colaboración, para reconocer en ellos el carisma que el Espíritu de Jesús les ha concedido para el bien de todos. Es menester saber descubrir, entonces, el soplo del Espíritu que ha concedido un carisma, para de entre ellos elegir los que consideramos ministerios para la Iglesia.

3. Papel de la mujer en los ministerios

Puebla (n. 845) ha puesto su confianza en la mujer para la vida de la Iglesia: "La mujer con sus aptitudes propias debe contribuir eficazmente a la misión de la Iglesia, participando en organismos de planificación y coordinación pastoral, catequesis (cfr. *Mutuae relationes*, n. 49-50). La posibilidad de confiar a las mujeres ministerios no ordenados les abrirá nuevos caminos de participación en la vida y en la misión de la Iglesia".

No necesita la mujer acceder a los ministerios para ser promovida en la Iglesia. Su lugar ha quedado bien de manifiesto después del Concilio Vaticano II. Y antes de él, a lo largo de los siglos, la Iglesia no ha vivido sin la ayuda de la mujer. El mismo Jesús supo valorar en todo sentido la colaboración de la mujer (cfr. Luc. 8: 1-3). ¡Piénsese todo lo que debe la comunidad cristiana a las mujeres catequistas!

Sin embargo, la atribución de los ministerios a las mujeres, como permite el nuevo Código de Derecho (cánones 208 y 230, 517 y 910) será un paso muy interesante para esta diversidad en la co-

muni3n y la participaci3n de la Iglesia. Lo que hay que evitar a toda costa es que, sean mujeres o varones, aparezca en el Pueblo de Dios una divisi3n entre los bautizados de primera o de segunda clase. La humildad y los sentimientos de Cristo Jes3s ante la autoridad, permitir3n mantener en la Iglesia un estilo de familia, donde junto al respeto, a la obediencia, haya una estima fraternal por el otro¹⁵.

IV. NATURALEZA TEOLOGICA DE LOS NUEVOS MINISTERIOS

Al final de nuestra exposici3n, es hora ya de dar respuesta sint3tica al interrogante con el cual comenzamos: ¿cu3l es la naturaleza teol3gica de los nuevos ministerios?

1. Don del Esp3ritu e instituci3n de la Iglesia

a) La Iglesia de Cristo puede organizar con libertad los ministerios sin ordenaci3n para asegurar las relaciones imprescindibles de su expansi3n evang3lica: hacia los no cristianos, en relaci3n a las dem3s Iglesias particulares, dentro de la misma comunidad.

b. Dimensi3n prof3tica de la Iglesia

El Esp3ritu Santo suscita en la Iglesia carismas distintos para hombres y mujeres bautizados, que corresponden a una dimensi3n esencial de la misma Iglesia: la profec3a.

Esos carismas o dones del Esp3ritu Santo se hacen "ministerios" cuando:

- son reconocidos oficialmente por la autoridad pastoral de la Iglesia;
- son confiados por los Obispos a esas personas a t3tulo de servicio especial a la Iglesia;
- son dados a cristianos que se comprometen establemente a realizar su ministerio;
- son dados exclusivamente para asegurar alg3n servicio necesario a la comunidad cristiana.

15 Cfr. Sugerencias finales. I Encuentro Latinoamericano sobre teolog3a y pastoral de los ministerios. Quito, 16 – 24 Agosto 1974, en "Ministerios eclesiales...", op. cit., p. 219ss.

c. *Reubicación ministerial*

La temática de los ministerios, presenta la gran tarea de los Obispos, presbíteros y diáconos: reubicarse en una Iglesia "ministerial" en la cual la categoría de "servicio" (diaconía) desplaza a la de "poder". En este sentido, también hay que reubicar la terminología sacerdotal, no para suprimirla, sino para completarla con la misión profética de Cristo¹⁶.

2. Relación entre servicios y ministerios

No hay una relación paralela entre los servicios fundamentales de la Iglesia y los ministerios. A la comunidad cristiana le tocan tres servicios: la evangelización (catequesis, misión, etc.); la liturgia (sacramentos, oración, vida ascética, etc.); y la comunión (unidad, primado, etc.).

Los ministerios ordenados asumen solidariamente esos tres servicios, y los llevan a cabo mediante *colaboradores* (otros de la comunidad) en la medida en que esto sea posible (es evidente que la celebración de ciertos Sacramentos, la defensa de la pureza de la fe, y el pastoreo de la Iglesia, no puede ser confiado a nadie, más que a quienes recibieron la participación del ministerio apostólico y del sacerdocio de Cristo por la imposición de las manos).

3. Relación clero-laicado

a) El ministro ordenado no suprime la posibilidad de que en la comunidad cristiana surjan ministerios según diferentes objetivos y duraciones. Puede haber ministros ocasionales o más estables.

b) Los ministerios sin ordenación plantean toda la problemática de los bautizados en sus tareas temporales. Ya la Exhortación *Evangelií Nuntiandi* (n. 70) alertaba acerca del reduccionismo de limitar el compromiso de los laicos a aquellos que reciben los ministerios. Si los ministros ordenados son insustituibles en la Iglesia, del mismo modo la actividad de los cristianos también es insustituible en lo que específicamente les compete: la animación cristiana del orden temporal, la presencia en el nacimiento de las nuevas formas culturales, el diálogo con los no creyentes, etc.

16 Cfr. PARRA, A., art. cit., p. 36-37 con bibliografía; SESBOUE, B., art. cit., p. 437.

Hay que evitar que estos Ministerios hagan surgir un laicado "clericalizado" (cfr. *Puebla*, n. 811 y 815). Hubo una tendencia histórica según la cual el clero intentó acaparar todos los ministerios, aunque de hecho eso fue imposible.

Al cristiano le corresponde construir la sociedad: son los numerosos obreros, campesinos, técnicos, empresarios, políticos, intelectuales, artistas, educadores *cristianos* que transmiten con su presencia y su acción los valores, los criterios y las respuestas últimas que da el Evangelio a las actitudes y preguntas de los hombres (cfr. *Puebla*, n. 387-389).

d) El ministerio no es un premio. Es un don del Espíritu reconocido por la comunidad. No es un estímulo individual fuera de la común utilidad. Esto corresponde a la teología del carisma, que nunca es dado para la santificación personal (para ello está la Gracia y los dones del Espíritu). Cfr. *Puebla*, n. 816).

e) Los ministerios se ejercen en relación con los ministros ordenados, de modo que si no se mantiene esta relación esencial, los ministerios dejan de ser católicos y tienden a desaparecer. Pero es legítimo preguntarse: ¿de quién dependen en última instancia estos nuevos ministerios? Nuestra respuesta es: del obispo y de su Presbiterio. La relación no es lineal, sino centrípeta, y al mismo tiempo centrífuga, teniendo al Obispo como centro de la vida comunitaria.

f) Los ministerios no son la única forma de reconocer las aptitudes de la diaconía de la Iglesia en el mundo: ordenar las realidades temporales para ponerlas en el camino del Reino, no huir de la actividad política, de la promoción de la justicia, de la defensa de los débiles, etc., son todas formas del servicio que la Iglesia presta a este mundo mediante los cristianos. La Acción Católica, por ejemplo, es una participación (Pío XII, Juan XXIII) de los laicos, en el apostolado de la Jerarquía, pero manteniéndose aquéllos como laicos, no como ministros.

g) Los ministerios no surgen ahora como una suplencia a la escasez de los ministros ordenados. El Papa Juan Pablo II declaró: "Un servicio sacerdotal específico no puede ser reemplazado en la comunidad cristiana por el sacerdocio común de los fieles, esencialmente diverso del primero" (Disc. en México, 27. I. 1979). La introducción de ministerios confiados a laicos, no es algo provisorio, mientras perdura la penuria de ministros con ordenación, sino como algo definitivo en la eclesiología de comunión del Concilio Vaticano II.

4. Los Nuevos Ministerios

Concluimos ya este trabajo. Con un intento de definición de estos nuevos Ministerios. Habrá mucho que investigar todavía. Son éstos los primeros pasos, sencillos, que vamos dando para acercarnos más al misterio de Cristo servidor y de la Iglesia servidora.

Los cristianos asumidos en los Ministerios sin ordenación (nuevos o antiguos), son colaboradores de los pastores para la expansión de la Iglesia. Estos colaboradores, que *han recibido un don* del Espíritu Santo, aseguran en lugares y circunstancias bien definidas:

- la proclamación del mensaje de salvación que es también un mensaje sobre el mundo y sobre el hombre;
- la unidad y la reconciliación de los cristianos y del mundo;
- la celebración del bautismo, el matrimonio y los sacramentos que hacen presente el Misterio Pascual de la Muerte y Resurrección de Jesús (excepto la Eucaristía, el Orden, la Confirmación, la Unción y la Reconciliación).

Los Pastores del pueblo de Dios reconocen este carisma que *algunos* han recibido y los instituyen como *ministros* para el bien de *todos* sin asumir un rol jerárquico en la Iglesia, sino manifestando con su acción el misterio de la diaconía de la Iglesia en el mundo.

OSVALDO D. SANTAGADA

TEORIA DE LA EVOLUCION: ACTUALIZACION BIBLIOGRAFICA

PRESENTACION

La Iglesia, como maestra y servidora de la verdad, ha intentado siempre dialogar con el mundo, procurando promover con el ejercicio de su misión, todo aquello que de una manera u otra contribuya a descubrir esa verdad, sobre todo en relación con el hombre.

Ella, que tiene su origen en Dios y vive de su presencia, está compuesta por hombres. Vive anclada en el corazón del mundo, tiene conciencia de ser peregrina y de estar sometida a los diferentes condicionamientos históricos. Asume así la verdad de su ser y de su misión entre luces y sombras. Santa en cuanto es el Cuerpo de Cristo, amenazada en cada uno de sus miembros por la infidelidad del pecado. La Iglesia es una realidad compleja.

La aceptación fundamental de esta verdad hace que el ejercicio de su misión, referido siempre al mundo, no tenga la diafanidad deseada en todos los momentos de su historia e incluso conozca la penetración en sus miembros de la infidelidad.

La relación Iglesia-Mundo ha conocido la realidad del conflicto. Por ambas partes no ha sido fácil el transitar histórico concreto. No es el lugar aquí para entrar en una lectura atentamente histórica sobre esta realidad, existen excelentes trabajos al respecto, pero es bueno recordarlo al presentar nuestra revista *TEOLOGIA* una "bibliografía razonada" acerca de la "cuestión sobre el evolucionismo" que intenta un diálogo entre ciencia y fe.

A partir del Concilio Vaticano II se ha procurado promover con mayor insistencia un diálogo auténtico interdisciplinar que permita un real crecimiento en la verdad de la fe cristiana, a la par que una humanización más integral del hombre de ciencia.

Los autores, inquietos por una conciencia evangelizadora, y a su vez conscientes de la importancia que este diálogo reviste, ofrecen esta "bibliografía" para contribuir a su realización. Esperamos que este aporte sirva de ayuda eficaz para todos aquellos que confían en el camino del diálogo, como uno de los elementos fundamentales en orden al descubrimiento total de la verdad integral sobre el hombre.

Miguel Angel Rovai

I. INTRODUCCION

Entre el 24 y el 27 de mayo de 1982, doce sabios —la mayor parte de los cuales aparece mencionada en esta bibliografía— se reunieron en la *Pontificia Academia de Ciencias*, con el objeto de reconciliar las evidencias paleontológicas de la evolución de los primates con aquéllas provenientes de la biología molecular. La reunión fue un éxito, y el grupo concluyó: "libremente reconocemos que existe lugar para diferencias de opinión en problemas tales como la especiación y los mecanismos de cambio evolutivo. De todas maneras estamos convencidos que la masa de la evidencia apoya la aplicación del concepto de evolución al hombre y a otros primates, más allá de toda discusión".

Este evento nos sugiere dos conclusiones. En primer lugar el significativo hecho que representa el desarrollo de un "symposium" de esta naturaleza en ámbitos confesionales. En segundo lugar, que el problema es hartó complejo y se resiste a simplificaciones didácticas. De hecho, en la última década, desde distintas disciplinas biológicas, han surgido datos que provocaron fisuras de consideración en el aparentemente consolidado edificio de la síntesis neodárwiniana (teoría sintética). Nuevos descubrimientos paleontológicos y reinterpretación de los antiguos, avances en la genética molecular debidos a las nuevas técnicas de ingeniería genética ("mapeo" cromosómico), revisión de los criterios clásicos de taxonomía (auge del "cladismo"), han transformado a la teoría de la evolución en uno de los temas "calientes" del sistema científico. Las resonancias filosóficas, sociológicas y teológicas del tema colaboran con este fenómeno, y es así que en 1982, centenario de la muerte de Darwin, hemos asistido a una proliferación de publicaciones sobre el asunto, de muy diversa índole y calidad.

Si la reflexión teológica ha de servirse de los datos de las ciencias positivas, es necesario separar la paja del trigo, y adquirir una

perspectiva sobre el problema lo suficientemente amplia y crítica como para no absolutizar posiciones que deben considerarse en contexto y manejar información actualizada en un terreno rápidamente cambiante.

II. CRITERIOS DE SELECCION BIBLIOGRAFICA

Esta guía bibliográfica pretende servir de guía orientadora a aquellos que, no siendo especialistas, necesitan manejar datos serios y actuales sobre teoría de la evolución. La bibliografía incorporada pertenece únicamente al campo de las ciencias positivas, excluyéndose, deliberadamente, los títulos que intentan una reflexión sobre los datos. Debe advertirse, de todas maneras, que toda investigación presupone compromisos epistemológicos, por lo cual hay un grado de interpretación imposible de soslayar. De todas maneras, la diversidad de las fuentes previene contra toda posible unilateralidad. Los trabajos sobre historia y epistemología corresponden, asimismo, al ámbito de las ciencias positivas.

Los temas abarcados se refieren a "evolución de la vida sobre la Tierra", excluyéndose lo vinculado con el "origen y evolución del universo". Las categorías utilizadas para clasificar el material tienen únicamente un fin práctico; de ahí que muchos de los títulos podrían ser incluidos en más de un apartado. Se los ubicó en el que, a nuestro juicio, es más representativo de su contenido.

Se percibirá una asimetría en cuanto al número de trabajos ubicados en cada categoría, la cual atribuimos a la dificultad de evitar las preferencias personales temáticas en la recolección bibliográfica.

Con muchos de los textos se pudo efectuar una evaluación directa. A otros se los menciona de acuerdo a reseñaciones de fuentes autorizadas.

III. BIBLIOGRAFIA

1. Textos introductorios, manuales y obra de divulgación

Los buenos libros de biología tratan extensamente el tema. En nuestro medio, la "Biología" de C. Villee (México, Interamericana, 1974) y "La ciencia de la Biología", de P. Weiss (Barcelona, Omega, 1980) son los de mayor difusión. El primero aporta un volumen considerable de información bien sistematizada, mientras que

el segundo posee un enfoque más conceptual. El libro de J.M. Savage, "Evolution" (N. J., Holt, Reinhart & Winston, 1963 —hay edición castellana de CECSA, México— es de lectura amena y completa. El volumen de noviembre de 1978 de "Investigación y Ciencia" (la edición en español del Scientific American) estuvo dedicado a la Evolución, y contiene 10 artículos escritos por destacados especialistas: "La evolución" (E. Mayr); "Mecanismos de la evolución" (F. J. Ayala); "La evolución química y el origen de la vida" (R. E. Dickerson); "La evolución de las células primitivas" (J. W. Schopf); "La evolución de las plantas y los animales pluricelulares" (J. M. Valentine); "Polimorfismo cromosómico y evolución" (A. Prevosti); "La evolución de los sistemas ecológicos" (R. E. May); "La evolución del comportamiento" (J. Maynard Smith); "La evolución del hombre" (S. L. Washburn); "La adaptación" (R.C. Lewontin). Es, quizás, en conjunto, una de las mejores introducciones al tema.

Entre los tratados generales citaremos 2 clásicos: Dodson, E.O.: "Evolution: Process and Product" (New York, Reinhold, 1960 —hay edición castellana—) y Ross, H. H.: "A Synthesis of Evolutionary Theory" (Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1962). Más actualizados son:

— Dobzhansky, Th., Ayala, F., Valentine, J. W.: "Evolución" (Barcelona, Omega, 1980): es quizás la obra más completa, actualizada y de mayor utilización en cursos sobre el tema, desde la perspectiva neodarwinista, de la cual viene a ser su culminación. Es de lectura indispensable antes de iniciar cualquier profundización.

— Grant, V.: "Organismic Evolution" (San Francisco, Freeman & Co., 1977): su autor es especialista en los mecanismos de especiación vegetal desde el punto de vista genético. Aunque con algunas lagunas temáticas, es una obra recomendable.

— Futuyma, D.J.: "Evolutionary Biology" (Massachusetts, Sinauer Ass., 1979): obra de presentación didáctica que explicita ampliamente las controversias actuales sobre los diferentes tópicos (sistemática, especiación, adaptación). De carácter similar a la de Dobzhansky.

Una síntesis de divulgación aceptable es la que publicó Salvat: "La evolución de las especies" (Barcelona, 1973). De mayor profundidad son 2 obras de Alianza (Madrid): Barnett, S.A. et al.: "La evolución" (colección de textos) y Querner, Hölder, et al.: "Del origen de las especies" (colección de textos).

— Crustafont et al.: "La evolución" (BAC, 1976) es una colección de trabajos de especialistas de desigual calidad.

2. Epistemología e Historia de las Ideas Evolucionistas.

La edición original del "Origen de las especies" es de Londres (J. Murray, 1906). Hay varias ediciones en castellano. Últimamente se ha traducido: "Charles Darwin. Autobiografía y cartas escogidas. Selección de Francis Darwin" (Madrid, Alianza, 1978). La edición original es de 1892, y de ella se efectuó la traducción. Sin embargo, si se quiere ver la autobiografía completa, debe recurrirse a N. Barlow: "The autobiography of Ch. Darwin" (N. W. Norton, N. Y., 1958). Otra obra de Darwin en castellano es "Darwin, viaje de un naturalista" (Bibliogr. Gral. Salvat núm. 48, Salvat eds. —Alianza eds., 1972—), traducción del original inglés de 1839. Puede agregarse a la lista: F. Darwin (ed.) "More letters of Charles Darwin" (Johnson Reprint Corporation, 1972); P. H. Barrrt (ed.); "The Collected papers of Charles Darwin", 2 vols. (The University of Chicago Press, 1977); R. C. Stauffer (ed.): "Charles Darwin's Natural Selection" (Cambridge University Press, 1975): una de las obras previas al "Origen de las especies".

A continuación presentamos un listado de obras aparecidas en los 3 últimos años sobre historia de las ideas evolucionistas y aspectos epistemológicos de la teoría de la evolución, en publicaciones científicas. Para un listado más extenso, que incluye obras de carácter filosófico, puede verse la bibliografía recomendada en el artículo de P. Thuillier: "Darwin était-il darwinien?" (La Recherche 13 (129): 10-25, 1982).

— S. J. Gould: "The Panda's Thumb" (W. W. Norton, 1980): excelente colección de ensayos sobre distintos aspectos de la evolución.

— C. L. Harris: "Evolution: Genesis and Revelation with Readings from Empedocles to Wilson" (State University of New York Press, 1981): Selección de textos.

— L. Stebbins: "Darwin to DNA; Molecules to Humanity" (San Francisco, W. H. Freeman, 1972).

— F. Mayr: "The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution and Inheritance" (Harvard University Press, 1982): volumen que trata el tema en la perspectiva de la historia de las ideas.

— J. Maynard Smith: "The century since Darwin". Nature 296: 599-601, 1982.

— "How true is the theory of evolution?". Nature 299, 1981: un breve enfoque epistemológico sobre teoría de la evolución.

— E. Mayr: "The nature of the Darwinian Revolution". *Science* 176: 981-989, 1972.

— M. Ruse: "Darwinism defended. A guide to evolutionary controversies" (Addison Wesley, 1982).

— S. L. Rabasa: "Dificultades del neodarwinismo a los 100 años de la muerte de Darwin" (ed.) *Medicina (Bs. As.)* 42 (2): 213-216, 1982: pantallazo sobre los cuestionamientos actuales a la teoría sintética.

— Hemleben, J. "Darwin" (Madrid, Alianza ed.).

3. Neodarwinismo.

El cuerpo de doctrina conocido como neodarwinismo, teoría sintética o síntesis moderna (según lo bautizó Julian Huxley en 1942), era hasta hace unos años la teoría corrientemente aceptada sobre la evolución de las especies, habiendo resultado de la aplicación de los conocimientos de la genética de poblaciones a la teoría original de Darwin de la selección. El neodarwinismo se caracteriza por dos postulados:

— Las mutaciones puntuales son la fuente de variabilidad y la evaluación es consecuencia del cambio de frecuencia de los genes. El cambio es *gradual*, y la "especiación" ocurre por acumulación de esos cambios.

— La dirección de la evolución se debe a la selección natural que actúa sobre pequeñas variaciones.

Los tratados introductorios recomendados (Dodson, Ross, Dobzhansky, Grant, Valentine, Savage), se inscriben en esta línea de pensamiento evolutivo. Otra síntesis de esta perspectiva neodarwiniana puede verse en: E. Mayr, W. B. Provine: "The evolutionary synthesis: perspectives on the unification of biology" (Harvard University Press, 1980).

La teoría sintética se fundó sobre los descubrimientos de 3 autores, provenientes del campo de la genética, de la paleontología y de la sistemática. Sus obras han pasado a convertirse en "clásicos", y son, por orden:

— Th. Dobzhansky: "Genetics and the Origin of Species" (Columbia University Press, 1937). (Ed. castellana: La evolución, la genética y el hombre. Bs. As., EUDEBA).

— G. G. Simpson: "Tempo and mode in Evolution" (Columbia University Press, 1944).

– E. Mayr: “Systematics and the Origin of Species” (Columbia University Press, 1942).

De los mismos autores mencionamos otras obras, también de capital importancia:

– Th. Dobzhansky: “Genetics of the Evolutionary Process” (Columbia Univ. Press, 1970).

– G. G. Simpson: “The meaning of evolution” (Yale Univ. Press, 1949) (hay edición castellana: El sentido de la evolución. Bs. As. EUDEBA).

– G. G. Simpson: “The major features of evolution” (Columbia Univ. Press, 1953).

– G. G. Simpson: “Evolution and Geography” (Oregon State System of Higher Education, Eugene, 1968). Hay ed. castellana: Evolución y Geografía. Bs. As., EUDEBA.

– E. Mayr: “Animal Species and evolution” (Belknap Press of the Harvard Univ. Press, 1963). Hay ed. castellana: “Especies animales y evolución” (Barcelona, 1968). Este libro trata sobre la especialización “alopátrica”, esto es, origen de una nueva especie debido a la separación de un grupo de la población “madre” por un accidente geográfico azaroso.

– E. Mayr: “Population, Species and Evolution” (Belknap Press of the Harvard Univ. Press, 1970).

Una serie de autores, desde diversas disciplinas biológicas, han efectuado contribuciones importantes a la edificación de la teoría sintética. Por ejemplo, los que efectuaron el cálculo matemático de la ventaja adaptativa de un nuevo gen en la población:

– Haldane, J. B. S.: “The causes of evolution” (Longmans Green, 1932).

– Fisher, R. A. “The genetical theory and of Natural Selection” (Oxford Univ. Press, 1930). Un panorama más actualizado de este asunto puede verse en la extensa obra de Sewall Wright: “Evolution and the genetics of population” (Chicago Univ. Press, 4 vols., 1968-1978).

White (citología), Ford (genética ecológica) y Stebbins (especiación vegetal) también efectuaron contribuciones sustantivas a la teoría sintética. He aquí algunas de sus principales obras.

– White, M. J. D.: “Animal Cytology and evolution” (Cambridge Univ. Press, 1973).

– Ford, E. B.: “Ecological genetics” (Methuen, 1964). Labor (Barcelona) publicó “Mendelismo y evolución”.

– Stebbins, G. L.: "Variation and evolution in plants" (New York, Columbia Univ. Press, 1950).

– Stebbins, G. L.: "Processes of organic evolution" (Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1966).

– Stebbins, G. L.: "Chromosomal evolution in Higher plants" (London, E. Arnold, 1971).

– Stebbins, G. L.: "Flowering Plants: Evolution Above the Species Level" (Harvard Univ. Press, 1974).

Sobre *evolución molecular*, un tratado actualizado y excelente síntesis es: Ayala, F. J. (ed.): "Molecular evolution" (Sinauer, 1976). Ed. castellana "Evolución molecular" (Barcelona, Omega).

4. Post-neodarwinismo.

A partir de la década del "70", la síntesis neodarwiniana comenzó a sufrir cuestionamientos. Algunos artículos panorámicos sobre esto son:

– Blanc, M.: "Les théories de l'évolution aujourd'hui" (La Recherche 13 (129): 26-10, 1982).

– Devillers, Ch., Blanc, M.: "La crise du néo-darwinisme" (La Recherche 12 (126): 1154-1156, 1981).

– Lewin, R. "Evolutionary Theory under fire" (Science 210: 883-887, 1980).

Uno de los primeros en estructurar una explicación alternativa a la aceptada hasta el momento fue M. Kimura. El "dilema de Haldane", una perplejidad a la que se llegaba siguiendo los postulados clásicos de la genética de poblaciones, establecía que la transformación de una especie en otra no podía apoyarse más que en un cambio de una docena de genes, a lo sumo. Kimura acepta esta afirmación, pero agrega que a ese resultado se llega si se tiene en cuenta la acción de la selección natural únicamente. Para este autor, el reemplazo de todos los otros miles de genes implicados en el cambio de una especie a otra, se debe al azar. Estas mutaciones no tendrían valor adaptativo: la gran mayoría de los alelos es selectivamente neutra, de ahí el nombre de teoría *neutralista*. Una exposición de esta teoría por su autor puede verse en: Scientific American 241: 94, 1979.

R.C. Lewontin, mediante sus estudios de grados de heterocigotidad en diferentes poblaciones de *Drosophila*, llegó a la conclusión de las falencias del modelo utilizado hasta el momento por la

genética de poblaciones. Su obra más importante es: "The genetic basis of evolutionary change" (Columbia Univ. Press, 1974). Hay edición castellana: "Bases genéticas de la evolución" (Barcelona, Omega).

Otro tema en conflicto es el de la especiación. Para los neodarwinistas (E. Mayr), ésta se lleva a cabo por un mecanismo "alopátrico": un grupo 'fundador' se separa de la población "madre" *por azar*, permaneciendo en condiciones ecológicas diferentes. Debido a los mecanismos de adaptación, la barrera, en un primer momento geográfica, se transformará en "genética". La imposibilidad del cruzamiento entre la población de origen y el grupo separado determina el origen de la especie.

Los que defienden la especiación "simpátrica", sostienen que los individuos, dentro de su nicho ecológico, rehúsan el acoplamiento con individuos de la misma especie pero de diferente nicho ecológico. Uno de los defensores de esta posición es J. Maynard Smith. De él se puede consultar: "Acerca de la evolución" (Blume ed., Madrid, 1979) y un artículo acerca de la especiación simpátrica aparecido en: *American Naturalist* vol. 100, 1966.

Los estudios de rearrreglos cromosómicos y su influencia en la aparición de especies de M.J.B. White son fundamentales respecto a destacar el papel de la transición brusca en contra del "gradualismo alopátrico". Su obra es: "Modes of speciation" (San Francisco, Freeman, 1978), en la cual se le da poca importancia al "aislamiento geográfico".

Desde el campo de la paleontología, N. Eldredge y S. J. Gould, han destacado el papel de los grandes períodos de "estasis", esto es, de "no cambio", alternados con revoluciones bruscas. Este modelo fue llamado "de los equilibrios puntuados" (punctuated equilibria). La macroevolución *no* sería una consecuencia de la microevolución. La especiación no se debería tanto a la adaptación, sino más bien a la "saltación" brusca. Es algo así como la vieja teoría de las macromutaciones de Goldschmidt, R. B. ("The Material Basis of Evolution". New Haven, 1940). Se le reconoce a la selección natural un rol poco destacado en la especiación.

Las obras clave de estas teorías son:

— N. Eldredge, J. Cracraft: "Phylogenetic Pattern and the Evolutionary Process" (Columbia Univ. Press, 1980, New York). Este libro utiliza los métodos *cladistas* de taxonomía (sistemática filogenética), que se sirven de "taxa" monofiléticos con exclusividad. Los grupos (taxa) monofiléticos son aquellos que derivan de un ancestro común a todos los miembros del grupo y que les es exclu-

sivo. Se excluyen los caracteres "parafiléticos" como criterio de clasificación (son los caracteres pertenecientes a un ancestro que no lo es propiamente del grupo, caracteres primitivos). Los autores que defienden la teoría del equilibrio puntuado, en general son "cladistas".

– S. J. Gould: "Ontogeny and Phylogeny" (Belknap Press of the Harvard Univ. Press, 1977).

– S. M. Stanley: "Macroevolution: Pattern and Process" (San Francisco, W. H. Freeman, 1979): describe el modelo puntuacional.

– T. J. M. Schopf (ed.): "Models in Paleobiology" (Freeman, Cooper, 1972).

– E. O. Wiley: "Phylogenetics: The Theory and Practice of Phylogenetic Systematics" (New York, Wiley-Interscience, 1981): texto sobre taxonomía cladista.

Creemos que es importante señalar 2 obras que, contrariamente a las que venimos citando, tienen una perspectiva sistemática "tradicional" (neodarwiniana). Ellas son:

– G. G. Simpson: "Principles of Animal Taxonomy" (Columbia Univ. Press, 1961).

– E. Mayr: "Principles of Systematic Zoology" (McGraw-Hill, 1968).

Volviendo a las corrientes post-neodarwinianas, mencionaremos algunos artículos que sistematizan de manera clara y accesible el problema:

– Stanley, S. M.: "Darwin done over" (The Sciences 21: 18, 1981).

– S. M. Stanley: "The New Evolutionary Timetable: Fossils, Genes and the Origin of Species" (Harper and Row, 1982); libro de divulgación sobre los "punctuated equilibria".

– Eldredge, N.: "Gentlemen's agreement" (The Sciences: 23: 20, 1981).

Eldredge, N.: "La macroevolución" (La Recherche 13 (133): 616-626, 1982).

– S. J. Gould, R. Lewontin: "L'adaptation biologique" (La Recherche 13 (139): 1494-1502, 1982).

5. Paleontología-fósiles

Como libros de consulta pueden ser útiles, en referencia a los *vertebrados*:

– Romer, A.S.: “Vertebrate Paleontology” (Univ. of Chicago Press, 1966):

– Berrill, N. J.: “The Origin of Vertebrates” (London, Oxford Univ. Press, 1955).

Con respecto a los *invertebrados*:

– Moore, R. C., Lalicker, C. G. & Fischer, A. C.: “Invertebrate Fossils” (N. Y. McGraw-Hill, 1952).

– Shrock, R. R. & Twenhofel, W. H.: “Principles of Invertebrate Paleontology” (N. Y., McGraw-Hill, 1953).

Con respecto a *vegetales*:

– Andrews, H. N.: “Ancient Plants and the world they lived in” (Ithaca, Comstock Pub. Ass. 1947).

Como textos no técnicos se recomiendan:

– Romer, A. S.: “The Vertebrate History” (Univ. of Chicago Press, 1959).

– Anderson, E.: “Plants, Life and Man” (Berkeley, Univ. of California Press, 1967).

Entre los textos actualizados citamos:

– Valentine, J. W.: “Evolutionary Paleocology of the marine biosphere” (Prentice Hall, Englewood-Cliffs, 1973).

– M. Raup, S. M. Stanley: “Principles of Paleontology” (W.H. Freeman & Co. 1978).

– B. F. Windley: “The evolving continents” (John Wiley & Sons, Inc., 1977).

Una serie de artículos aparecidos en el Scientific American, destacan aspectos importantes sobre tectónica de placas y fosilización:

– Conway Morris, W., Whittington, H. B.: “The Animals of the Burgess Shale” (Sci. American 241: 122, 1979). Trata sobre los fósiles más antiguos descubiertos a la fecha.

– Seilacher, A.: “Fossil Behavior” (Sci. American, agosto 1967).

– Newell, N.D.: “Crises in the History of Life” (Sci. American, febrero 1963): Trata el problema de la desaparición abrupta de

grupos en el registro fósil. Enuncia la teoría de las "catástrofes graduales".

– Eglinton, G., Calvin, M.: "Chemical Fossils" (Sci. American 216(1): 32-43, 1967). Búsqueda de alcanos en rocas de más de 3 millones de años.

– Glaessner, M. F.: "Precambrian Animals" (Sci. American 204(3): 72-78, 1961). Descubrimiento de un depósito fósil en Edicara Hills (Australia del Sur) de más de 600 especímenes.

– Ericson, D. B., Goesta, W.: "Micropaleontology" (Sci. American 207(1): 96-106, 1962). Organismos marinos (diatomeas, radiolaria, foraminífera) dan la clave de cambios climáticos.

– Abelson, P. H.: "Paleobiochemistry" (Sci. American 195 (1): 83-92, 1950): Los primeros descubrimientos de sustancias orgánicas en huesos y conchas.

Por fin, una actualización de los fósiles precámbricos, y su consecuencia sobre las teorías del origen de los grandes grupos animales, de interesante lectura:

– Valentine, J. W.: "L'origine des grands groupes d'animaux" (La Recherche 11 (112): 666, 1980).

– Valentine, J. W.: "Genetic regulation & the Fossil Record" (Amer. Scientist 63; 673, 1975).

6. Origen de la vida

Tres son los autores que han trabajado clásicamente en el tema, S.W. Fox, A.I. Oparin y S. L. Miller. Sus obras, punto de partida necesario, son:

– Fox, S. W., Dose, K.: "Molecular evolution and the origin of life" (San Francisco, Freeman, 1972).

– Oparin, A. I.: "The Origin of Life" (New York, Dover, 1953).

– Oparin, A. I.: "Life: Its Nature, Origin and Development" (New York, Academic Press, 1962).

Edición castellana: "Teoría evolutiva del origen de la vida" (Plaza & Janes, Barcelona, 1979).

– Miller, S. L. "The Origin of Life", en, "This is Life" (N. Y. Holt, 1962).

Un artículo que comenta los primeros experimentos sobre este tema es:

– Wald, G.: “The Origin of Life” (Sci. American 191 (2): 44-53, 1954).

Obras y artículos actualizados:

– Dickerson, R. E., Geis, J.: “Chemistry, Matter and the Universe” (W. A. Benjamin, Inc., 1976).

– Cloud, P.: “How Life Began” (Nature 296: 198, 1982).

– F. Crick: “Life Itself: Its Origin and Nature” (Macdonald/Simon & Schuster, 1982): el famoso premio Nobel, evalúa la teoría de la “inseminación espacial dirigida”. Al final del libro menudean las interpolaciones “filosóficas” de dudosa validez.

En castellano, un buen volumen de actualización es: Orgel, L. E.: “Los orígenes de la vida”.

“Moléculas y selección natural” (Madrid, Alianza). Sobre un planteo general del problema, el ameno librito de Carles, J.: “Los orígenes de la vida” (Bs. As., EUDEBA).

Material referente a la evolución molecular puede verse en:

– Calvin, M.: “Chemical Evolution” (N. Y., Oxford Univ. Press, 1966).

– Frieden, E.: “The Chemical Elements of Life” (Scientific American 227: 52-60, 1972).

– Dillon, L.C.: “Ultraestructure, Macromolecules & Evolution” (Plenum, 1981): un libro especializado sobre la relación entre evolución molecular y ultraestructura celular.

7. Evolución génica

Pueden consultarse las siguientes revisiones:

– Markert, C.L., Shaklee, J. B., Whitt, G. S.: “Evolution of a gene” (Science 189: 102, 1975).

– Jacob, F.: “Evolution & Tinkering” (Science 196: 1161, 1977).

– Crick, F.: “Split Genes and RNA Splicing” (Science 204: 264, 1979).

– Ohno, S.: “L'évolution des gènes” (La Recherche 11 (107): 4-14, 1980).

– Xie Weiqin: “A l'aube de la vie, la naissance du code génétique” (La Recherche 12 (125): 1000, 1981).

8. Evolución bioquímica

Recomendamos, respectivamente, un tratado, un texto de divulgación y un artículo clásico sobre el tema:

– Baldwin, E. B.: "An Introduction to Comparative Biochemistry" (Cambridge Univ. Press, 1964).

– Crick, F.: "Of Molecules and Men" (Seattle, Univ. of Washington Press, 1966).

– Zúckerkandl, E.: "The Evolution of Haemoglobin" (Scientific American, mayo de 1965).

9. Ecología, adaptación, diferenciación sexual

Sobre evolución desde una *perspectiva ecológica*: Cody, M.L. & Diamond, J. M. (dir.): "Ecology & Evolution of Communities" (Harvard Univ. Press, 1975). También, May, R. M.: "Theoretical Ecology: Principles and Applications" (W. B. Saunders Co., 1976). Sobre *adaptación* puede verse:

– Levins, R.: "Evolution in Changing Enviroments, some theoretical explanations" (Princeton Univ. Press, 1968).

– Leigh, E. G.: "Adaptation & Diversity: Natural History and the Mathematics of Evolution" (Freeman, Cooper & Co., 1971).

– Y el artículo de Gould y Lewontin citado en "Post-neodarwinismo".

Sobre *diferenciación sexual* recomendamos la actualización de Ohno, S.: "La différenciation sexuelle" (La Recherche núm. 63, p. 4, enero 1976).

10. Hominización

Los descubrimientos de los últimos 4 años han producido un terremoto en el cambiante árbol genealógico de la especie humana. Se presenta bibliografía tradicional sobre el tema y algunas pistas para la actualización.

Entre los manuales "clásicos", es posible citar:

– Osborn, H. F.: "Men of the Stone Age" (N. Y., Scribner's Sons, 1918).

– Howells, W. W.: "Mankind so far" (N. Y., Doubleday, Doran & Co., 1944).

– Weidenreich, F.: “Apes, Giants and Men” (Chicago Univ. Press, 1947).

Dos volúmenes excelentes, aunque un poco desactualizados son:

– Tuttle, R.E. (ed.): “Paleoanthropology. Morphology and Paleoecology” (Mouton, The Hague, 1975).

– Butzer, K. W.; Isaac, G.: “After the Australopithecines” (Mouton, The Hague, 1975).

Hay varios libros que relatan los descubrimientos de la familia Leaky en el este del Africa: En 1959, Mary encontró un cráneo fósil en la garganta de Olduvai que pasó a ser *Australopithecus boisei* (un representante septentrional del *A. robustus*). Nuevos descubrimientos en Olduvai permitieron encontrar rastros del que se llamó *Homo Habilis*, una especie contemporánea del *A. boisei*.

Ambas fueron datadas en 1,8 millones de años.

Los descubrimientos de Richard Leaky en Koobi-Fora consolidaron el establecimiento de estos 2 homínidos del Pleistoceno inferior: *H. habilis* y *A. boisei*. Debe señalarse que los Leaky han visto siempre en *Australopithecus* una “vía muerta” del árbol genealógico humano. Consideran que el verdadero hombre del género *Homo* ha aparecido hace 5 a 6 millones de años, y es el antepasado del *H. habilis*.

– Leakey, L.S.B.: “Finding the World’s Earliest Man” (Nat. Geographic, sept. 1960).

– Leakey, L.S.B.: “Exploring 1.750.000 years into Man’s Past” (Nat. Geographic sept. 1961).

– Leakey, R. & Lewin, R.: “Origins” (E. P. Dutton & Co., 1977).

– Leakey, R. & Lewin, R.: “The People of the Lake, Man, its Origins, Nature and Future” (N. Y., Doubleday, 1979).

– Leakey, R.: “The making of Mankind” (E. P. Dutton, 1981).

– En castellano: Leakey, R.: “Los orígenes del hombre” (Madrid, Aguilar, 1980).

Sobre Leakey, puede verse: G. L. Isaac, E. R. Cown (dir.): “Human Origins: Louis Leakey and the East Africa Evidence” (W. A. Benjamin, Inc., 1976).

Otro autor indispensable es Le Gros Clark, del que existen traducciones:

– Le Gros Clark, W.E.: “Los fundamentos de la evolución humana” (Bs. As., EUDEBA) y “Historia de los primates” (Bs. As. EUDEBA).

También puede verse: Le Gros Clark, W.E.: "The humanity of man" (*Nature* 191 (4792): 977-982, 1961). Ultimamente ha surgido una intensa controversia sobre la ubicación de *Ramapithecus* (uno de los monos fósiles del Mioceno). Tradicionalmente considerado como el ancestro más viejo del hombre, actualmente, en función de los descubrimientos de D. Pilbeam (1983) se tiende a considerarlo como un "proto-orangután", junto con *Sivapithecus*. Sin embargo, R. F. Kay, basándose en la evidencia recogida en 1981, asegura que su lugar está en la línea de los homínidos.

Esta controversia puede verse magníficamente sintetizada por sus actores en una serie de breves artículos aparecidos en *The Sciences*:

- Whitten, P., Nickels, M.K.: "Our Forebear's Forebears" (*The Sciences* jan.-feb. 1983: 20-28).
- Walker, A.: "The puzzle of Proconsul" (loc. cit., pp 22-23).
- Pilbeam, D.: "Ramapithecus disowned" (loc. cit., pp 24-25).
- Kay, R.: "Ramapithecus Reclaimed" (loc. cit., pp. 26-27).

Datos moleculares que asocian a *Sivapithecus metai* con los orangutanes, más que con el hombre en: Andrews, P., Cronin, J. E.: "The Relationships of *Sivapithecus* and *Ramapithecus* and the Evolution of the orang-utan" (*Nature* 297: 541-546, 1982).

Otro tema de discusión es el de los homínidos de Hader y Laetolil. En 1974, Johansen y Taieb, encontraron en Hader (Etiopía) los restos de "Lucy"; al año siguiente se hallaron un gran número de restos de homínidos en ese yacimiento. Puede consultarse: Johansen, D.C., Edey, M.: "Lucy" (Simon & Schuster, 1981). Hay edición castellana.

En 1978, P. Abell, un geoquímico, descubrió restos de homínidos en Laetolil (Tanzania), los que según algunos autores estarían emparentados a los de Hader, formando ambos el grupo de los "Australopithecus afarensis", de 3 a 4 millones de años de antigüedad (Plioceno). Un excelente resumen de uno de los participantes de estos descubrimientos es: White, T.D.: "Les Australopithecques" (*La Recherche* 13 (138): 1258-1270, 1980). En ese artículo se discuten las posiciones con respecto a la relación entre estos *Australopithecus*, los otros *Australopithecus* y el *H. habilis*.

Sobre los problemas relacionados con los mecanismos moleculares de la hominización puede verse el artículo que defiende la hipótesis del cambio "gradual" versus la del "equilibrio puntual": Cronin, J. E., Stringer, C. B., Rak, Y.: "Tempo and Mode in hominid evolution" (*Nature* 292: 113-122, 1981). A favor del

“equilibrio puntuado”: Eldredge, N., Tattersall, J.: “The myths of human evolution” (Columbia Univ. Press).

King, Marie-Claire; Wilson, A.C.: “Evolution at two levels in Humans and Chimpanzees” (Science 188 (4184): 107-116, 1975), es un artículo que se transformó en clásico. Demuestra que la “distancia genética” entre el hombre y el chimpancé es demasiado corta como para explicar sus diferencias morfo-fisiológicas. Sugiere que los cambios evolutivos dependen más bien de un rearrreglo de genes que de mutaciones.

Otros trabajos relativos a la evolución molecular de los homínidos:

– Dobzhansky, Th.: “Evolution, Genetics and Man” (N. Y., John Wiley & Sons, 1955).

– Allison, A.C.: “Sickle cell and evolution” (Sci. American, agosto 1956).

Una actualización: Goodman, M., Tashian, R.E.: “Molecular anthropology: evolving information molecules in the ascents of the Primates” (Plenum Press, 1976).

Para el tema de la evolución de la inteligencia, de la cultura y de la sociedad, puede consultarse el número que el Scientific American le dedicó en septiembre de 1960 (vol. 203, núm. 3). Se encuentran los siguientes artículos:

- Washburn, S.L.: “Tools and Human Evolution” (pp. 62-75).
- Sahlins, M.D.: “The Origin of Society” (pp. 76-87).
- Hockett, Ch. F.: “The origin of Speech” (pp. 88-96).
- Howells, W. W.: “The distribution of man” (pp. 112-129).
- Braidwood, R.: “The Agricultural Revolution” (pp. 131-148).
- Adams, R.: “The origin of cities” (pp. 153-168).
- Butterfield, H.: “The Scientific Revolution” (pp. 173-192).
- Dobzhansky, Th.: “The present evolution of man” (pp. 206-217).

Hay varios aspectos discutibles en ellos. En cambio, las 2 páginas que conforma el artículo de E. Boné “Du Biologique au culture-L'essence de l'hominisation” (En Religione e Cultura. Ed. industria, Roma, 1974), son una síntesis inobjetable tanto por la versatilidad y profundidad del manejo de las fuentes como por la perspectiva totalizadora que lo anima.

Un libro ya clásico sobre el tema es: Roe & Simpson (eds.): “Behavior and Evolution” (Yale Univ. Press, 1958). Más recientes son Masterson, R.B.; Hodos, W.: “Evolution, Brain and behavior: Persistent Problems” (Halsted Press, Division of J. Wiley & Sons,

Inc. N. Y., 1976), y Washburn, S. L. & McCown, E. R.: "Human evolution: biosocial perspectives" (Benjamin/Cummings Pub. Co., 1978).

Artículos complementarios interesantes: Napien, J.: "The evolution of the hand" (Sci. American, dic. 1962); Bitterman, M. E.: "The evolution of Intelligence" (Sci. American, enero 1965).

Como volúmenes de divulgación tenemos, Howell, F.C.: "Les premiers Hommes" (Time-Life Books, 1975) y los 3 volúmenes que sobre el tema de la evolución publicó Alianza (Madrid):

- Ayala, F.J.: "Origen y evolución del hombre"
- Barnett, S.A.: "El origen del hombre".
- Ardrey, R.: "La evolución del hombre. La hipótesis del cazador".

11. Sociobiología

Hace pocos años, un entomólogo, E. O. Wilson, desarrolló esta nueva manera de comprender el comportamiento animal. Las conductas estarían también sometidas a la "selección natural", permaneciendo las más aptas de tal manera de propagarse el gen determinante. Es un pensamiento marcadamente reduccionista. Los organismos vivos no serían sino "máquinas" para transportar los genes en competencia. La unidad de selección no es el organismo sino el gen. La obra capital es Wilson, E.O.: "Sociobiology: the new synthesis" (The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1975). Edición castellana: "Sociobiología" (Barcelona, Omega).

Se pueden ver las obras de Dawkins:

- Dawkins, R.: "The selfish gene" (Oxford Univ. Press, 1976). Hay edición castellana: "El gen egoísta".
- Dawkins, R.: "The extended Phenotype: the gene as the Unit of Selection" (W. H. Freeman, 1981).

Una aplicación a la evolución cultural puede verse en: Bonner, J. T.: "The evolution of culture in Animals" (Princeton Univ. Press, 1980), y el artículo de Lumsden, Ch. L.; Wilson, E. O.: "Genes, mind and ideology" (The Sciences, nov. 1981: 6-8).

Artículo crítico: S. J. Gould: "Sociobiology: the art of story telling" (New Scientist 80: 530-533, 1978).

12. La polémica creacionista

En los primeros meses de 1981, grupos que propugnan una interpretación literal del relato del Génesis, en EE.UU., y que han tomado el nombre de "creacionistas" o "fundamentalistas", iniciaron juicio al Estado de California, por enseñar la teoría de la evolución, en su versión neodarwiniana, en las escuelas públicas. En realidad, la polémica con estos grupos viene de más antiguo (recuérdese el caso Scope, en 1925). Las publicaciones científicas de amplia difusión se han hecho eco de esta polémica y una abundante literatura se produjo sobre el tema.

Algunos libros que resumen la historia de este asunto son:

– Furniss, N. F.: "The fundamentalist controversy, 1918-1931". New Haven, Yale Univ. Press, 1954.

– Gatewood, W.B.: "Controversy in the twenties. Fundamentalism, modernism and evolution", (Nashville, Vanderville Univ. Press, 1969).

– Moore, J. A.: "Creationism in California"; Nelkin, D.: "Science or Scripture: the politics of equal time". En: Holton, G. & Blanpied, W. (eds.): "Science and its public: the changing relationship" (Dordrecht, Reidel, 1976).

– Nelkin, D.: "Science textbook controversy and the politics of equal time" (Cambridge, London, The MIT Press, 1977).

– Gillespie, N. C.: "Charles Darwin and the problem of creation" (The Univ. of Chicago Press, 1977).

– Marsden, G. M.: "Fundamentalism and American Culture. Twentieth Century Evangelicalism" (Oxford Univ. Press, 1981).

– Moore, J. R.: "The post-darwinian controversies. A study of the protestant struggle to come to terms with Darwin in Great Britain and America" (Cambridge Univ. Press, 1979).

A continuación presentamos una lista de artículos sobre el tema:

– Wade, N.: "Creationist and evolutionists: confrontation in California". Science, 17 nov. 1972, pp. 724-729.

– Graviner, J. V., Miller, P. D.: "Effects of the Scopes trial. Was it a victory for evolutionists?" Science, 6 de sept. 1974, pp. 832-837.

– "Creationism in Iowa". Science 13 jun. 1980, pp. 1208-1211.

– Broad, W.J.: "Creationists Limit Scope of Evolution Case". Science, 20 mar. 1981, pp. 1331-1332.

— Lewin, R.: "Creationism goes on Trial in Arkansas": *Science*, 4 dic., 1981, pp. 1101-1104.

— Lewin, R.: "Creationism on the Defensive in Arkansas". *Science* 1 ene. 1982, pp. 33-34.

— Lewin, R.: "Where is the Science in Creation Science?". *Science* 8 ene. 1982, pp. 142-146.

— Cherfas, J.: "Evolution, survival of the creationists". *New Scientist* 15 ene. 1981, pp. 128-129.

— "Creationism evolves". *Scientific American*, Jul. 1979, p. 68.

— Gurin, J.: "The creationist revival". *The Sciences* 23: 16, 1981.

— Thuillier, P.: "Bible et science: Darwin en proces". *La Recherche* 12 (123): 710-719, 1981.

13. La polémica sobre el cladismo

El cladismo es un sistema de taxonomía que surgió con W. Henning (*Phylogenetics Systematics*, Univ. Illinois Press, 1966), basado en las relaciones evolutivas, que utiliza rasgos monofiléticos para la clasificación, la cual queda graficada por sucesivas dicotomías o "cladogramas". Un volumen que trata el sistema es el de E. O. Wiley: "Phylogenetics", ya mencionado. Puede verse también el de Eldredge, N. & Cracraft, J.: "Phylogenetic Pattern and Evolutionary Process" (Columbia Univ. Press, 1980).

Un claro artículo sobre el problema es: Janvier, P., Tassy, P., Thomas H.: "Le cladisme" (*La Recherche* 11 (117): 1396-1406).

La polémica fue iniciada por una carta de L. B. Halstead a *Nature* (288:208, 1980), en la cual protestaba contra el nuevo tipo de exhibición que se dispuso en el Museo de Historia Natural de South Kensington (G. Bretaña), basada en la sistemática cladista. Según la carta, el cladismo favorecía el fundamento científico del marxismo y la exhibición museográfica era subversiva. Esto levantó una agitada polémica que alcanzó su pico en 1982, y se expresó a través de innumerables cartas a la revista mencionada. No damos la lista de las citas, ya que son un gran número: pueden consultarse en los índices de *Nature*, correspondientes a los años 1980, 1981 y 1982. Un artículo de N. Wade (*Dinosaur Battle Erupts in British Museum*, *Science* 211: 35-36, 1981) resume parte de la polémica.

Agradecimientos: al Ing. J. P. Murray, por su entusiasmo que promovió la realización de un seminario sobre el tema en la Fac. de Teología (UCA, Bs. As.). Al P. J. C. Maccarone, quien tuvo la idea de publicar esta bibliografía.

Miguel de Asua*
Cecilia Demergasso C.D.M.

* Carrera del Investigador (CONICET)

NUEVOS APORTES BIBLIOGRAFICOS

I. TEOLOGIA CRISTIANA DEL JUDAISMO

Es un hecho en sí significativo que, en la agitada historia de la teología contemporánea, dos obras mayores (y numerosos artículos) hayan sido dedicadas a esta difícil y más bien nueva tarea teológica (no tan nueva, en realidad, como parece¹), que la plantean resueltamente sobre otras bases distintas de las clásicas.

En las páginas que siguen se quiere, ciertamente, dar a conocer a los lectores de lengua española el contenido de los dos libros aludidos, pero también encarar de algún modo los complejos problemas de metodología, estatuto epistemológico, tematización y consecuencias en la Iglesia y para ella de estos primeros frutos de una reflexión teológica inédita hasta ahora, al menos con este signo².

Los dos libros son:

- *Christliche Theologie des Judentums* de Clemens Thoma.
- *Traktat über die Juden* de Franz Mussner.

El presente artículo está dedicado a la primera de las dos obras mencionadas.

1 Es posible hacer una larga lista de *Tractatus adversus Judaeos* desde la primera antigüedad cristiana por lo menos hasta Martín Lutero. Para poner solamente tres jalones, dos de los cuales han adquirido recientemente notoriedad: los ocho sermones de San Juan Crisóstomo, cuando era presbítero en Antioquía, en 386 y 387 (cf. PG 48, col. 839-842); los tratados de Agobardo de Lyon (779-840) *De insolentia Judaeorum* (PL 104, col. 69-76), *De Judaicis superstitionibus* (ib. 77-100); y el escrito de Martín Lutero, *Von den Juden und ihre Lügen* (1542).

Es lícito decir que el tema "Judíos y Judaísmo" ha preocupado constantemente a la teología católica (y luego protestante). Queda por ver cuáles son los diversos *Sitze im Leben* de esta siempre renovada preocupación.

2 Alguna revista especializada (o varias, en diversas lenguas) haría obra útil si dedicara de tanto en tanto un boletín a esta nueva problemática teológica (en el sentido insinuado) y la literatura que inspira.

Clemens THOMA, *Christliche Theologie des Judentums*.
Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, Paul Pattloch Verlag,
Aschaffenburg 1978, 300 p.

Es el primer libro que conozco, publicado en la Iglesia católica, con este título. El autor, suizo, es profesor ordinario de ciencias bíblicas y Judaísmo (Bibelwissenschaft und Judaistik) en la Facultad católica de teología de Lucerna. O más bien lo era, porque ahora la cátedra que antes presidía se ha convertido en el primer Institut für Jüdisch-Christliche Forschung en una Facultad confesional de Teología (católica) y él es el primer director del Instituto, oficialmente inaugurado en octubre de 1981. Era ya conocido por numerosos artículos y publicaciones, la co-redacción de la revista especializada en relaciones judeo-cristianas *Freiburger Rundbrief*, y, hasta 1980, consultor de la Comisión de la S. Sede para relaciones religiosas con el Judaísmo.

Su libro se presenta con una organización extremadamente diáfana, que responde a sus opciones metodológicas (de las cuales se hablará más abajo). Se divide en tres partes. La primera es introductoria: *Einführung in die Theologische Jüdisch-christliche Wirklichkeit* (pp. 33-52), y se divide en cuatro capítulos, de los cuales importa mayormente el segundo: *Das Wesen einer christlichen Theologie des Judentums* (pp. 40-46).

La segunda parte entra en el vivo del tema: *Jesus Christus und seine Botschaft im Zusammenhang mit dem frühen und dem rabbinischen Judentum* (pp. 53-209), y comprende tres secciones, divididas a su vez en capítulos, sobre: *Das Frühjudentum*, *Das rabbinische Judentum*, *Jesus Christus*. Se advierte sin esfuerzo que ésta es la sección central del libro y la que se lleva la parte del león. Conviene notar desde ya que es de contenido prevalentemente histórico.

La tercera parte continúa la anterior en el plano histórico, y extrae las consecuencias teológicas: *Juden und Christen in der Zeit nach Christus: Gegeneinander, Nebeneinander und Füreinander* (pp. 211-269), en dos secciones y diversos capítulos. El libro se redondea con la lista de los párrafos numerados, que constituyen la unidad de base de la obra, contribuyendo a su claridad de construcción. A él siguen dos índices de las obras más citadas y de las abreviaciones y una importante bibliografía (pp. 285-296). A todo precede una introducción (pp. 5-32), personal y sugerente, firmada por el famoso profesor (judío) de Judaísmo en el Período del Segundo Templo y Cristianismo primitivo, de la Universidad

hebrea de Jerusalén, David Flusser: *Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie des Judentums*³.

La primera impresión que el libro despierta en el lector bien dispuesto es el de una laudable *seriedad* y *sobriedad* teológicas. Semejantes cualidades sobresalen y llaman tanto más la atención, cuánto más raras son, en general, y en la materia de la cual se trata⁴. El autor, como buen teólogo católico, se propone ciertamente "leer" teológicamente el judaísmo y su relación con la Iglesia, pero en estricta fidelidad a su propio compromiso de fe y a las exigencias que de él derivan, la primera de las cuales es, no sólo el respeto, sino ante todo la referencia intrínseca a la integridad de esa misma fe. Y es consciente de que no todos siguen esta difícil vía⁵.

De esta *sobriedad* y *seriedad* se pueden dar numerosos ejemplos de los cuales convendrá aquí citar algunos, porque ayudan a conocer de cerca la orientación teológica del autor y las coordenadas que su reflexión sigue:

1. C. Thoma tiene conciencia de la "asimetría" que media entre cristianismo y judaísmo (p. 44: "eine tiefgreifende und wesenhafte Asymmetrie" en una fórmula de R.J. Zwi Werblowski, *Tora als Gnade*, Kairos 15, 1983, pp. 156-173)⁶, asimetría que no le hace desconocer sin embargo, el "christliche Charakter des Judentums", como lo llama (p. 41) con una fórmula audaz, si bien relativizada poco más adelante (p. 45: "das Christentum nicht oder kaum zum jüdischen Selbstverständnis gehört"). Sin negar ni disimular la "asimetría" es sano y saludable no hacer recaer todo el esfuer-

3 El libro de Thoma conoce ya una versión inglesa: *Christian Theology of Judaism* (Paulist Press, New York 1980), y otra italiana: *Teologia cristiana dell'Ebraismo*, Marietti, Torino 1983). El mismo autor ha publicado en 1982 un nuevo libro, más breve: *Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, 174 pp.).

4 He tenido ocasión de referirme a una cierta intemperancia o aventurismo teológico, sobre todo en el tratamiento de la cuestión que ahora nos ocupa (cf. *De la Torah au Messie*, Mélanges Cazelles, Desclée, Paris-Tournai 1981, pp. 599-616, esp. pp. 609-613).

Es claro que semejante falta de mesura no puede menos que comprometer el tratamiento del tema y provocar la reacción contraria, como se ha visto ya.

5 Cf. p. 242 la referencia a la *Holocaust-Theologie*: "(sie) zeichnet sich nicht immer durch Ausgewogenheit des Urteils und methodische Sauberkeit aus".

Un caso entre otros, pero particularmente expuesto. El nombre mismo (*holocausto*), teológicamente inexacto (incluso en la opinión de muchos judíos, León Klenicki entre otros) suele comprometer el discurso subsiguiente.

6 La *asimetría* en las relaciones entre judaísmo y cristianismo, y más específicamente entre las dos religiones como tales, es hoy una casi obligada referencia de quienes se ocupan de estos temas.

zo de renovación de pensamiento y actitudes sobre el solo lado cristiano⁷.

2. Es "eine falsche Unterstellung" pretender que ya la denominación "Antiguo Testamento" es "eine christlich-antijüdische Interpretation der jüdischen heiligen Schriften" (p. 47). La frase pertenece a R.R. Ruether, refiriéndose a quien el autor dice en nota¹³: "Eine solche Behauptung kann nur vorbringen, wer die hermeneutische Problematik des Alten Testaments nicht begriffen hat"⁸.

3. En esta misma nota (13, p. 47), Thoma enuncia lo que me parece ser un áureo principio hermenéutico, imprescindible en toda "démarche" exegética cristiana: "Von allem Anfang an

El argumento de la asimetría ha sido sistemáticamente desarrollado en la comunicación de Henry A. Siegman a la sexta reunión del Comité internacional de contacto entre Iglesia católica (la Comisión de la S. Sede para las relaciones religiosas con el Judaísmo) y Judaísmo (el "International Jewish Committee on Interreligious Consultations") en Jerusalén (marzo 1976), y publicada luego en el *Journal of Ecumenical Studies*.

Yo he intentado una presentación diversa del mismo tema (desde una perspectiva cristiana) en un texto presentado a un seminario sobre "Christianity in the Holy Land", en el Instituto Ecuménico para Altos Estudios teológicos de Tantur, junto a Jerusalén, en 1980, y todavía inédito.

7 Es de lamentar que Thoma no haya desarrollado su intención, expresada en la fórmula citada más arriba. Un análisis de ese "christliche Charakter des Judentums" enriquecería, incluso en el contexto de la "asimetría", el contenido del diálogo teológico.

Si es indiscutible que el cristianismo acarrea más elementos del judaísmo que viceversa (para elegir esta perspectiva cuantitativa), señalo aquí dos posibles líneas de examen de este parentesco "cristiano" del judaísmo:

- a) La herencia común, bíblica y postbíblica, dentro de las irreductibles diferencias de contenido y estructura, no puede no haber dejado huella en un lado como en el otro.
- b) Más profundamente, el parentesco entre ambas religiones en el plano de las creencias como en el de las estructuras, no debe ser leído solamente como un carácter "judaico" del cristianismo, sino igualmente como un cierto carácter "cristiano" del judaísmo, si bien es verdad que la influencia más neta y mayor se ha ejercido en el primer sentido. Pero no exclusivamente.

8 A la Sra. Ruether y a su libro "*Faith and Fratricide*" (Seabury, New York 1974) se refería la tercera parte de mi artículo, citado en la nota 4. Mons. John M. Osterreicher publicó en 1975 una refutación del libro en cuestión, en "*Anatomy of Contempt*", *A critique of R. R. Ruether's 'Faith and Fratricide'* " The Institute of Judaic-Christian Studies, Seton Hall University, Institute Paper n° 4).

El libro es un ejemplo de cómo no hacer una teología cristiana del judaísmo.

En cuanto a la "carga antijudía" de la denominación 'Antiguo Testamento', conviene notar, muy sucintamente, que, primero, ella se encuentra ya en el Nuevo Testamento (2 Cor 3, 14) para designar un "libro" (cf. *rei anagnosci*, ib.), cuando el canon (del Nuevo) no estaba todavía constituido, y no puede por consiguiente tener ninguna connotación peyorativa o, al menos, implícitamente comparativa. Y segundo, el adjetivo se inspira seguramente de Jer 31,31, por oposición a *hadañ ah* y entonces significa solamente "distinto" y "anterior" (cf. ib. 32; y mi artículo: "La problématique de l'ancienne et de la nouvelle alliance dans Jérémie 31, 31-34 et quelques autres textes" en SVT 32, 1981 (Congreso de Viena, pp. 263-277).

wurde das Alte Testament von den Jüngern Christi als ein Erbe betrachtet, dem das Christusergebnis neue Geltung verschaffte". El sentido *definitivo* (no el único posible) del Antiguo Testamento le ha sido dado, no tanto por la lectura del Nuevo Testamento, cuanto por el hecho de Cristo muerto y resucitado⁹.

4. Próxima a esta fundamental afirmación es esta otra, no menos capital para la "Christliche Theologie des Judentums". La *primera mitad* de la tesis es quizás demasiado general, pero aun así básicamente (creo) correcta: "Alle religiösen Vorstellungen und Ideale, die im Neuen Testament ausgeformt sind, finden sich in irgendeiner Weise auch im zeitgleichen oder zeitnahen nichtchristusgläubigen Judentum" (p. 123). La *segunda mitad* es indiscutible (ib.): "Das Neue bzw. Singuläre im Neuen Testament ist einzig die geschichtlich einzigartige Person Jesu samt ihren Taten und Widerfahrnissen sowie die durch Tod und Auferstehung Christi bedingten theologischen Schöpfungen und Initiativen"¹⁰.

En estas líneas, si las interpreto bien, se afirman dos verdades, que tienden a ser dejadas en la sombra, cuando no contradecidas en el presente debate. La *primera* es que la realidad del misterio cristiano, en cuanto presentado en las páginas del Nuevo Testamento, no puede ser del todo reducido a ninguna de las corrientes judías del tiempo, ni a todas juntas, a pesar de la abundancia y extensión de los paralelos existentes¹¹. La *segunda* es que el *hecho*

9 Tesis ésta que es común a toda la antigua tradición cristiana, de la cual es además intrínsecamente constitutiva. El P. Fr. Dreyfus la ha presentado recientemente en una perspectiva hermenéutica moderna. Cf. sus artículos en la Rev. Bibl., especialmente los dos últimos: 86 (1979) pp. 161-193; 321-384: "L'actualisation de l'Écriture: II: L'action de l'Esprit. III: La place de la Tradition".

"Definitivo" significa aquí lo mismo que "exhaustivo". Pero "ex parte subiecti" esta plenitud se alcanza más allá de este mundo, en el "mundo venidero" (ha olam ha ba).

10 Que el autor tiene conciencia de la centralidad (y originalidad) de esta afirmación, lo prueba el hecho que está presentada en *itálica*, no muy usada a lo largo del libro.

11 La tentación de reducir la realidad de Jesús a algo preexistente siempre asedia ciertas corrientes de exégesis del Nuevo Testamento (para dejar de lado la *Religions-geschichtliche Schule*). Ahora el péndulo se inclina del lado del judaísmo, como es fácil comprobar, incluso en la obra misma que comento. Una reciente colección de textos sobre "L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane" (Centro Ediz. Dehoniane, Bologna 1984), compilados y comentados por Romano Penna, profesor de Nuevo Testamento en la Universidad Lateranense, es una nueva prueba de esta afirmación, sobre todo cuando se la lee a la luz de una reciente declaración del autor a una revista de gran circulación (*Jesus*, mayo 1984 p. 92): Aparte lo que Jesús dijo, hay que tener en cuenta lo que Jesús hizo y lo que Jesús es. Esto último, que a su vez modifica lo primero, es irreductible. Se puede apreciar, a partir de esto, la parte de verdad que cabe a la "boutade" de J. Wellhausen, hoy a menudo repetida bastante acriticamente: "Jesús era judío, no cristiano".

El texto mismo del Prof. Penna es como sigue: "Se lo considerassimo solo per le sue parole, cioè come un maestro, allora egli si collocerebbe poco più in là di un semplice radicalizzatore della tradizione biblica ebraica... Ma c'è qualcosa di più. Ciò che in lui si è compiuto...è profondamente innovatore nei confronti della tradizione ebraica. E lo è ancor più la sua identità personale di 'Emmanuele', 'Dio con noi'".

de Cristo y sus consecuencias no pueden ser adecuadamente presentados sino como una "nueva creación" (cf. Gal. 6,15; 2 Cor 5,17), a tal punto es un nuevo principio, el cual, por eso, asume toda la creación precedente, y en especial aquella actual en el momento del tiempo y el lugar en el espacio en que se realiza¹². Pero al mismo tiempo la relativiza (cf. 1 Cor 7, 29-31; 9, 19-23 que no debe ser entendido solamente como un expediente pastoral. Así dice Thoma a continuación (p. 123), refiriéndose a una "jüdischer Optik": "Im Neuen Testament und im frühen Christentum wurden vorliegende jüdische Inhalte *radikalisiert und konzentriert*" (subrayado mío), para insistir todavía en la página siguiente (n. 101) en la importancia decisiva de la cuestión hermenéutica¹³.

5. Acerca de la actitud de Jesús frente a la Ley judía, en su versión contemporánea, problema también áspicamente discutido hoy, las reflexiones de Thoma parecen sensatas y hermenéuticamente fundadas. Se sitúan entre dos extremos: Si "Jesus no ponía ciertamente en práctica una concepción estrecha de la Ley" (p. 179) (lo cual se debe tener en cuenta cuando se insiste en hacerlo aparecer indistintamente como un fariseo más¹⁴), tampoco se puede "construir" (*aufbauen*) la conciencia de superioridad (*Hoheitsbewusstsein*) de Jesús a partir de una violación del sábado ocasionalmente atestiguada" (ib.). A lo cual Thoma añade las siguientes consideraciones: "Er wehrte sich aber auch gegen alle Übertrei-

12 La temática neotestamentaria y patrística de la "novedad" del cristianismo se funda en esto. Hay que notar, sin embargo, en seguida dos cosas: primero, que la noción de "creación" es aquí aplicada de modo analógico. No es, ni puede ser, una creación "ex nihilo sui et subiecti": la Encarnación consiste, en realidad, precisamente en lo contrario. Y segundo, y en estrecha relación con lo dicho recién: lo "nuevo" no suprime ni descarta necesariamente lo "antiguo", sino que lo asume.

13 El texto de la nota dice: "Das je verschiedene Existenzverständnis und die je verschiedene Ueberlieferung — und Glaubenspraxis der forschenden Juden und Christen muß mit in Anschlag gebracht werden. Es handelt sich bei diesem Problem um einen Angelpunkt der biblischen Hermeneutik".

El acuerdo entonces, sobre la línea de interpretación, sin ser imposible *a priori*, no será ciertamente fácil.

14 No cabe duda que, de las corrientes religiosas judías de entonces (*hairéseis* en Josefo), aquella a la cual Jesús más se aproximaba en el plano objetivo, era el fariseísmo, en sí mismo además muy diversificado, como consta ya de la Mishna. Cf. vgr. Penna, o.c. (p. 59), a propósito de la "observancia sabática": "Su questo punto Gesù è più vicino ai farisei!". No necesariamente en todos; vgr. en las cuestiones de pureza legal. Ni radicalmente opuesto a los fariseos en todo (usual estereotipo de una cierta enseñanza popular cristiana), ni tampoco miembro indistinto de esa corriente religiosa. Cf. la conclusión prudente de D. Flusser (*Jesús en sus palabras y en su tiempo*. Edic. Cristiandad, Madrid 1975, p. 68): "...Jesús... está profundamente enraizado en el judaísmo universal, no sectario, cuya ideología y conducta eran precisamente la de los fariseos. Sin embargo, sería erróneo afirmar que Jesús era un fariseo, en el sentido amplio de la palabra" (subrayado mío; ni en el amplio, ni en el estricto).

bungen. Er wollte das Gesetz in seinem tiefsten Sinn und in seinen ursprünglichen Zusammenhängen verstanden wissen". La notación metodológica, aquí insertada, es también importante: "Jedenfalls müßte man das damalige galiläische Gesetzesverständnis noch viel gründlicher studieren..." (ib.). Thoma, en cambio, no se pronuncia sobre el remanido problema de la oposición, en este tema particular, entre Jesús y Pablo aunque ofrece algún principio para la correcta interpretación de las diversas afirmaciones de este último sobre la Ley. Hubiera sido útil dedicarle una sección especial, porque creo que en la actitud y los textos de Pablo se dibuja una tematización posible de la relativización que el hecho de Jesús implica de toda realidad humana, la Ley entre ellas (cf. supra)¹⁵.

6. La delicada cuestión de las responsabilidades por la muerte de Cristo, cargada (explicablemente) de tensiones emocionales, es presentada por Thoma con el debido cuidado y respeto de la realidad histórica. Un buen punto de partida encuentro en la importante afirmación de la p. 175: "Sería falso excusar (*verharmlosen*) a los fariseos y su oposición a Jesús". Ya "los estratos redaccionales más antiguos (de los Evangelios) y no sólo los más recientes, atestiguan oposiciones y afinidades entre Jesús y los fariseos" (p. 176, cf. p. 218)¹⁶. De aquí no se sigue, sin embargo, que este grupo judío, como tal, haya sido responsable de la muerte de Jesús, pero muestra la realidad y la seriedad de la contradicción de que Jesús fue objeto durante su vida terrena, la cual (me anticipo a decir) no era solamente (ni principalmente) de carácter político. Más adelante, Thoma se refiere explícitamente a las diversas responsabilidades en la tragedia conclusiva de la vida de Jesús. Su pensamiento se puede resumir como sigue: el "principal responsable" (*Hauptverantwortliche*) fue Pilato, cuyos motivos eran "machtpolitischer nicht religiöser Art" (p. 180). Su imagen y él mismo en los Evangelios aparecerían "etwas gemilderte" (p. 181), a fin de evitar innecesarios conflictos entre la naciente comunidad cristiana y el

15 No se puede decir que el cristianismo es "gesetzesfrei" y que sólo podía "mantenerse" (*sich behaupten*) entre los gentiles "si se declaraba tal" (Flusser, en la Introducción a la presente obra, p. 15). ¿Qué versión del cristianismo tiene Flusser presente? No ciertamente la que se desprende del conjunto del Nuevo Testamento, Pablo incluido (cf. vgr. 1 Cor 9,21). La insistencia contemporánea en que Torah no se traduce adecuadamente por "ley" sino por "instrucción sobre el camino a seguir" (*Wegweisung*), acentúa todavía menos la diferencia con el cristianismo, del cual, esto no obstante, no se puede decir que sea una religión de la "Wegweisung".

16 Se advierte aquí una discreta crítica a Flusser; cf. "Jesús en sus palabras..." (pp. 62-63): "Pero Marcos... deformó absurdamente los hechos (en 3,6)... Pero resulta muy inverosímil que los fariseos reaccionasen de esta manera...". Un nuevo matiz en p. 65: "Sin embargo, no es del todo injustificado presentar como fariseos a los adversarios de Jesús".

“römische Weltreich”¹⁷. Pero a la vez, hay una “co-responsabilidad” de “parte judía”: “Jüdischerseits waren am Tod Jesu der Hohepriester Kaiphas, die ihn umgebenden Oberpriester und wohl auch einzelne Vertreter des Hohen Rats, dessen Mehrheit aus Sadduzäern und dessen Minderheit aus Pharisäern bestand, mitverantwortlich” (p. 181). Dicho esto, Thoma expresa su opinión acerca de los motivos subyacentes a esta hostilidad de muchos miembros del Sanhedrín y a su fatídica consecuencia. Los motivos serían, para él, exclusivamente políticos: “Es scheint aber sicher zu stehen, daß auch sie gegen Jesus vorwiegend aus (religions-) politischen Erwägungen heraus agierten, nicht aus religiösen Gründen” (ib.). Y, en esta dirección, Thoma propone brevemente (p. 182) una lectura de Jn 11,45-52, a la luz de un texto talmúdico (Tj Ter 8,10), que haría improbable, si no imposible, el pronunciamiento allí atribuido a Caifás (ib. 48 b-49).

Sin entrar ahora en la interpretación de este particular pasaje, conviene notar desde ya que, en el contexto de violentas pasiones y reacciones de miedo en el cual Juan hace hablar a Caifás, me parece difícil excluir a priori, de parte de éste, una desatención más o menos completa a los imperativos de su conducta religiosa¹⁸. Sea como fuere, ni este texto, ni (mucho menos) Jn 12, 41-43, tenido siempre en cuenta un cierto desfase histórico, excluyen la

17 Esta afirmación, frecuente en los exégetas (y vulgarizadores) cristianos y judíos, me deja siempre perplejo. Equivale a decir, en otras palabras, y matiz más matiz menos, que los autores del Nuevo Testamento no vacilaron en redistribuir las responsabilidades por la muerte de Jesús, contra la conocida verdad histórica, a fin de congraciarse las autoridades del momento. Pero que estos autores no han sido particularmente cuidadosos con la estructura de poder entonces impenetrable lo prueba palmariamente el Apocalipsis, no obstante su estilo críptico, junto con las diversas críticas a personajes romanos, constituidos en autoridad, que figuran, por ejemplo, en el libro de los Hechos: Galión (el procónsul) “no se altera” cuando los judíos presentes “agarraron a Sóstenes, el jefe de la sinagoga, y se pusieron a golpearlo ante el tribunal” (18, 17); Félix (el procurador) “esperaba ... que Pablo le diese dinero” (24, 26); Festo (su sucesor) “queriendo congraciarse con los judíos” (25, 9). Testimonios todos de la época de redacción última de los sinópticos (en el esquema habitual), y menos distantes de los hechos.

Otra cosa muy distinta, y ajena a este contexto, es la recomendación de habitual respeto a las autoridades constituidas, como Rom 13, 1-7 (y paralelos).

Por lo demás, el reciente estudio de J. P. Lémonon sobre Pilato (*Pilate et le gouvernement de la Judée*, Gabalda, París 1981), serio y documentado, llega a una conclusión opuesta a la suposición mencionada: “..(Ces quelques remarques) atténuent sensiblement les oppositions soulignées entre le portrait de Pilate dans les textes profanes et celui des textes évangéliques” (p. 279), sin dejar de reconocer que “cette insistance sur la conviction de Pilate (de la inocencia de Jesús) conduit les évangélistes á accentuer l’opposition entre Pilate et la foule, et á mettre en avant la responsabilité des Juifs” (p. 278).

18 Aun sin recurrir a este texto talmúdico (del cual quedaría por probar la antigüedad tanaítica), bastaría la severa condena del Antiguo Testamento a toda ejecución arbitraria (o entregada) de un inocente para hacer jurídicamente imposible el propósito atribuido a Caifás en Jn 11,50: cf. Ex 23,9 etc.

motivación religiosa. He afirmado (en el art. citado varias veces¹⁹) que me parece difícil negar *toda* componente religiosa a la compleja serie de motivos que causan, primero, la reacción negativa de algunos líderes de la comunidad judía palestinese de entonces, ante Jesús, y finalmente la decisión de ellos mismos de deshacerse de él. Sin duda, la medida, o proporción, de motivos de diferente origen es imposible de reconstruir ahora, y probablemente no era ya clara para aquéllos que se dejaban guiar por ellos. Pero, a la luz de varios textos evangélicos²⁰ (y como he dicho —en otra parte²¹— del relato de la condena y la muerte de Esteban en Hech 6,8 - 7,60), es necesario concluir que *ambas* motivaciones (religiosa y política) coexistían. Por otra parte, el rechazo de esta primera clase de motivos, conduciría a negar toda historicidad, si no a la escena en sí del comparecimiento ante el Sanhedrín (o una parte de él)²², al contenido de esa misma escena, como nos ha sido transmitido por los tres sinópticos (Mt 26, 59-66; Mc 14, 55-64; Lc 22, 66-71), con la proclamación por Jesús de su propio mesianismo, que viene a culminar, de algún modo, su ministerio público. Y además, los mismos motivos políticos resultarían difíciles de entender, si no es en el inextricable entrecruzamiento con la otra serie de motivos, dado que el proponerse suprimir a Jesús porque hacía peligrar el delicado equilibrio más o menos establecido entre el poder romano y lo que quedaba de la autoridad del judaísmo, no era *solamente* consecuencia del instinto de supervivencia política. En última instancia (y siempre, en el judaísmo de entonces, como se ve en las dos revueltas de 66-70 y 132), la supervivencia política es *función*, total o parcial, de la identidad religiosa.

En esto, por consiguiente, me separo de Thoma. Pero quiero subrayar todavía mi profundo acuerdo con la última sección de este apartado (§ 134, p. 183). Toda noción de una culpabilidad colectiva del judaísmo en la muerte de Jesús, de entonces o de

19 Cf. Mélanges Cazelles, p. 602 s.

20 Cf. vgr. Mc 3, 1-6 (y, par., incluso Lc., a pesar de las reservas de Flusser, "Jesús en sus palabras..." p. 63), Jn 8, 58-59; 10, 39. No es arbitrario que Lc. anticipe una primera intentona de acabar violentamente con Jesús (por motivos religiosos) a la presentación en la sinagoga de Cafarnaúm (4, 29).

21 Cf. Mélanges Cazelles, l.c.

22 Que es considerada ahistórica por muchos exégetas (cf. sobre el tema vgr. P. Benoit, *Pasión y Resurrección del Señor*, Fax, Madrid 1980, pp. 211-233, que es todavía bastante positivo). Pero él mismo dice que el motivo que inspira la creación de la escena es precisamente la necesidad sentida de acentuar las razones religiosas de la oposición por parte de algunos sanhedritas (com. personal).

ahora, me parece ajena a la verdadera tradición bíblica y cristiana²³.

7. Thoma rechaza decididamente la paradójica afirmación de R. Ruether que el "antijudaísmo" sería simplemente la "mano izquierda" de la "Cristología", o más bien, de la profesión de fe cristológica (cf. p. 233 s)²⁴. Está, por consiguiente, convencido de que el Nuevo Testamento no es intrínsecamente anti-judío, o antisemita, como esta autora defiende. Así dice: si hay un anti-judaísmo en el Nuevo Testamento, sería "höchstens indirekt und am Rande" (p. 238). 1 Tes 2,15b reflejaría los "slogans" paganos de Hecateo de Abdera y Manetón (ib.), repetidos por Pablo "unversehens und unwillkürlich" (ib.) y, en todo caso, víctima de su indignación, causada por la persecución de sus queridos cristianos (de origen gentil) de Tesalónica, a que allí alude (ib.14)²⁵.

8. Acerca del antijudaísmo de algunos autores cristianos primitivos (Thoma dice "muchos", *viele*, p. 241), nuestro autor sugiere que él se debería, como consecuencia, al "Zusammentreffens der christlichen Botschaft mit dem vorchristlichen heidnischen Antisemitismus" (p. 241), una tesis que merece atento estudio, este tipo de antisemitismo no siendo con frecuencia demasiado atendido²⁶. Pero no por eso Thoma intenta disimular o disminuir las responsabilidades de importantes hombres de Iglesia (más que de

23 La única noción de culpa "colectiva" que esta tradición (cristiana) admite es el pecado original. Y aquí, como es sabido, la noción de culpa es analógica.

24 Sobre esto, mi artículo de Mélanges Cazelles, esp. pp. 609-613.

25 Solución preferible, en todo caso, a la alternativa que Thoma propone (ib.) de una glosa de "ein späterer heidenchristlicher Glossator" (también propuesta por Mons. John M. Osterreicher, art. cit. en nota 8, p. 7: "a post-pauline interpretation, perhaps the marginal comment of some gentile scribe"). No me parece que haya pruebas de esta atribución del verso (y los restantes versos en discusión) a un glosador. Yo he propuesto otra solución, en el plano literario, que se puede ver en el artículo "Il rapporto Chiesa-Israele in Rom. 9-11" (*Parola di Vita*, 26/1981, pp. 26-29).

En este mismo contexto, en la sección inmediatamente precedente (§ 190, pp. 236 s.), Thoma brinda un oportuno análisis y adecuada distinción de los diferentes términos que se usan en alemán para significar actitudes negativas frente a cosas "judías" y al Judaísmo, y son normalmente tenidos por sinónimos sin serlo. Merece aprobación también en esto, especialmente cuando dice (p. 236): "Wer die von Juden betriebenen Politik des Staates Israel attackieren würde, wäre ebenfalls ohne weiteres ein Antisemit. Dadurch würden die Begriffe ins Unwägbareren auseufern". Esta frase fue escrita en 1976/7.

26 Cf. vgr. la obra (considerada clásica) de James Parker *Antisemitismo* (Paidós, Buenos Aires 1965) pp. 100-1: "La Iglesia cristiana fue la que cambió la pauta normal de las relaciones entre judíos y gentiles. La afirmación es trágica, pero la evidencia es irrefutable". En sentido contrario, F. Lovsky, *L'antisémitisme chrétien* (Cerf, Paris 1970), pp. 12-15; E. Flannery, *The Anguish of the Jews* (Macmillan, London 1965), pp. 12-15; y desde luego, Jos. *Contra Appionem* y Filón, de leg. *ad Caium*.

“la” Iglesia, como dice en p. 243), como San Juan Crisóstomo o San Juan de Capistrano, advirtiendo, sin embargo, en la misma frase, que en todo caso, “no han sido canonizados” por eso (ib.). Y brinda (en p.142) un buen criterio hermenéutico para leer debidamente estos textos de algunos Padres (y los textos anticristianos del Talmud) es a saber: las “circunstancias históricas y sociales” de “aquellos tiempos”²⁷. “No se debe —añade— interpretar tales textos (de ambas partes) “*fundamentalistisch*” (ib.). En cuanto a los de origen cristiano es “importante” saber si son ellos anteriores o posteriores a los “pogroms” medievales, más recientes y modernos (ib.). En todo caso, sus autores, sean ellos “Padres de la Iglesia, Papas o teólogos”, no pueden ser puestos (como frecuentemente se hace) “en el mismo plano de Hitler” (p. 244).

Hasta aquí la lista de ejemplos de la sobriedad y seriedad teológica del libro de Thoma. Es larga y sin embargo incompleta. O más bien, porque no es cuestión de acumular ejemplos, sino de reconocer y apreciar en la orientación general de la obra, en su inspiración profunda y en su manera de abordar los complejos problemas que una nueva visión del judaísmo plantea a ciertas formulaciones de la teología católica, bastan y sobran para demostrar su intención clara de no traicionar las bases mismas de la fe que esta teología explora sino al contrario de apoyarse sólidamente en ellas²⁸.

Este es uno de los mayores méritos del libro, si no, en último análisis, el mayor. Otro es el haber demostrado, por así decir, andando, que, por una parte, una verdaderamente renovada actitud de la Iglesia católica hacia el Judaísmo no se puede establecer si no es a partir de una clarificación teológica, y por la otra que el diálogo que se quiere establecer con aquél no puede no ser teológico, si quiere ser fecundo y de resultados durables. En este sentido, las diez páginas (pp. 186-196) en que Thoma procura mostrar que la fe trinitaria *no* anula el monoteísmo y que la encarnación no es una “Umkehrung” (p. 196: “poner cabeza

27 Yo he propuesto el mismo criterio en *Mélanges Cazelles*, pp. 612-613, con la nota 65.

28 Esto no significa que esté siempre de acuerdo con las posiciones teológicas de Thoma. Pero cuando ello ocurre, se debe más bien al influjo en su pensamiento, de ciertos presupuestos tan comunes como (en mi opinión) inexactos. Para citar tan sólo un ejemplo (p. 184): “man die Kirchengründung kaum dem irdischen Jesus zuschreiben kann”, si bien es cierto que una más atenta consideración de las relaciones de Jesús con el Judaísmo, asigna una nueva dimensión a la cuestión del origen de la Iglesia en el Jesús histórico.

abajo”) de la fe judía permanecen como un modelo de que es posible tocar, en diálogo con el judaísmo, incluso estos espinosos temas sin por eso violar la identidad de éste y el respeto que se le debe. La diferencia, entonces, con el tipo clásico de disputaciones medievales²⁹, es radical.

A esta altura, es necesario interrogarse (por ahora sumariamente), frente al libro de Thoma, sobre la necesidad, el contenido y la metodología de lo que hoy se llama “teología cristiana del judaísmo”. Al mismo tiempo habrá que interrogarse sobre cómo Thoma responde en su libro a estos diversos aspectos de la cuestión.

Thoma, en efecto, no ha omitido plantearse él mismo estas preguntas (cf. el segundo capítulo de la primera parte: “*Das Wesen einer christlichen Theologie des Judentums*, p. 40-46). La cuestión es si un teólogo católico, digno de tal nombre, puede omitir plantearlas³⁰. No plantearlas equivale, en realidad, a suponer intocables, por defecto de examen, las respuestas siempre repetidas y más o menos tradicionales, cualquiera sea el grado de su exactitud. En esto, como en otras cosas, el Segundo Concilio Vaticano ha venido a sacudir cómodas posiciones que se hubiera creído definitivas. Quizás, más todavía que en otros temas.

Si se toma, por ejemplo, una proposición como “los judíos mataron a Jesús” (a veces repetida todavía), ella puede contener una parte de verdad, histórica y teológica. Pero esta parte de verdad no emerge sino cuando la proposición misma ha sido sometida a una rigurosa crítica, a la luz de una hermenéutica de la Escritura y la Tradición que incluya, precisamente, la enseñanza de la Declaración “*Nostra Aetate*” (n. 4) al respecto. El hecho de que la proposición se encuentre *ad litteram* en el Nuevo Testamento (1 Tes. 2, 15a) de sí no prueba nada³¹. Un caso como éste, y varios otros que es dable citar, demuestran ya la *necesidad* del discurso teológico del cual hablamos. Si, en efecto, se continuara repitiendo acríti-

29 Como han sido modernamente estudiados por D. Berger, Ed. Synan y Fr. Talmadge, por ejemplo.

30 Los teólogos medievales no han dejado de examinar a fondo estas espinosas cuestiones, sea en el tratado “*de lege et gratia*” (cf. vgr. S. Theol. 1a. 2a, q. 98 ss.), sea en el plano práctico (e históricamente condicionado), en escritos como el “*de Regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae*” del mismo Santo Tomás, sea todavía en los comentarios a los pertinentes lugares de la Escritura.

31 Me he ocupado más arriba de la problemática exegética de este texto, cuya complejidad misma (cuando de ella se es consciente) excluye toda solución “fundamentalista”.

camente una expresión como la dicha, o como esta otra: "los judíos son un pueblo rechazado por Dios y maldito", se correría el grave riesgo de sostener, al menos implícitamente, tesis teológicas gravemente erróneas. A saber (en los dos casos dichos): la existencia de responsabilidades y culpas "generales", transmitidos por canales étnicos generacionales: la exclusión de una comunidad humana (y de esa comunidad humana) de la voluntad salvífica de Dios (y de Cristo)³². Una no-teología equivale frecuentemente a una falsa teología.

Aparte esta "reductio ad absurdum", de sí ya bastante probativa, es fácil comprender que el hecho masivo del judaísmo en sí no puede dejar indiferente la fe católica, a cuya identidad misma afecta. Basta citar aquí el ejemplo obvio de San Pablo (tan obvio que a veces parece, por eso mismo, ignorado), quien, con sus propios recursos y sus métodos, pero bajo la acción divina y el carisma apostólico, dedica tres capítulos de su mayor y más completa epístola, y la única de veras sistemática, a desentrañar este problema bajo varias de sus facetas, si no todas: qué sentido tiene que el judaísmo, siendo lo que es, no haya (como "masa") creído en Cristo y cómo afecta este hecho a los planes divinos, es decir, a la historia de la salvación³³. Y el problema, digamos en seguida, no se pone solamente a nivel del tiempo histórico del Nuevo Testamento, como si después no hubiera nada, sino también hoy, cuando el judaísmo continúa y prospera, a pesar de todos los desastres sufridos. El horizonte de Pablo, por lo demás, en los capítulos citados no se limita ciertamente al tiempo referido sino que pretende abarcar el problema *en sí*³⁴.

Es verdad, entonces, que, sea el judaísmo contemporáneo de Jesús y la presentación que de él se hace en el Nuevo Testamento, sea el judaísmo postbíblico hasta nuestros días (y después) ponen un serio interrogante a la fe cristiana y católica. O más bien, una serie de interrogantes, que pueden ser diversamente tematizados.

32 Thoma no ha omitido notar esta insólita contradicción; cf. p. 245: "Es ist nicht möglich, irgendwelche Vorstellungen von definitiver Verwerfung oder Verdammung des Judentums und der Juden mit dem universalen Heilswillen Christi in Einklang zu bringen". A lo cual se podría todavía añadir que, si un pueblo, o una categoría de personas, se ha encontrado y encuentra en un camino de salvación, es aquél a quien "pertenecen las promesas" etc. (Cf. Rom 9,3 ss.).

33 No todos los comentarios de Rom. parecen ser sensibles a este interrogante dramático, que subyace, sin embargo, al discurso de Pablo. Cf. Mi artículo en "Parola di Vita" (supra nota 25 y los trabajos allí citados).

34 Como se ve sobre todo en el c. 11.

Se exagera, sin duda, cuando se afirma³⁵, con una pizca de freudismo extendido a la interpretación histórica, que la existencia constante del judaísmo es un "embarazo" para la Iglesia cuando no un permanente desafío para ella. No hay tal "embarazo" ni tal "desafío", al menos al nivel en el cual las reacciones y las tomas de conciencia son dignas de la fe que se profesa. Pero sí hay una *cuestión*, o varias; cuestión o cuestiones, por lo demás, que no son encaradas, y posiblemente resueltas, con animosidad o prejuicios respecto de su objeto, sino con la sinceridad, respeto de la realidad y amor por la obra de Dios (y por *esa* obra de Dios), que corresponden a la tarea del teólogo cristiano y católico.

De modo que una respuesta *teológica* es *necesaria*. Es más necesaria hoy que antes, dada la nueva conciencia, expresada por el Vaticano Segundo, acerca del "vínculo" que liga la Iglesia con el "linaje de Abraham", un vínculo que es intrínseco al "misterio" mismo de la Iglesia³⁶. O, dicho de otro modo, es la renovada conciencia de este mismo misterio y su penetración por la fe y la reflexión teológica que "redescubre" (*meminit*) en el Concilio esta dimensión de tal misterio. No hay que olvidar que a ella se alude ya en *Lumen Gentium* n. 16³⁷. Por lo cual se puede decir que es la renovada conciencia *eclesiológica*, típica del reciente Concilio, que por una parte pone en una nueva luz el "misterio" de Israel y por la otra obliga a su profundización y tematización teológica.

¿Cómo? Thoma propone varias vías, que corresponden a diversos contenidos y a su vez los determinan (p. 43). Se podría decir que todas ellas son válidas, en mayor o menor medida, y que su enumeración responde así a la complejidad de las relaciones que entrelazan, en sus "misterios" respectivos, Israel y la Iglesia y a las numerosas preguntas que este entrecruzamiento suscita. Yo me inclinaría, sin embargo, más bien a "situar" la reflexión teológica sobre el judaísmo en lo que parece ser el *punto clave* de este entrecruzamiento, es decir, en el sentido mismo del judaísmo en el plan divino, en cuanto de él brota Jesús (y no ciertamente de una frase

35 En cierta literatura, más bien secundaria, sobre todo (pero no exclusivamente) de origen judío.

36 Notar las palabras iniciales del número 4: "Mysterium Ecclesiae perscrutans".

37 "Ii tandem qui Evangelium nondum acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur. In primis quidem populus ille cui data fuerunt testamenta et promissa... populus secundum electionem carissimus propter patres..."

suya decadente, sino siempre del espléndido "olivo" en una determinada etapa de su desarrollo natural)³⁸, que une a la vez y divide de él la Iglesia, abriendo así, al menos en cuanto divide, una nueva, definitiva, etapa de la economía salvífica. Es precisamente aquí, en este *acmé*, donde el problema del judaísmo se vuelve urgente y dramático. Y es a partir de aquí que la reflexión teológica correspondiente debiera ser tematizada. De aquí, en efecto, parte San Pablo en Rom 9-11 (cf. Rom 9, 1-3), y es a esta cuestión fundamental que ha querido responder la tradición a lo largo de los siglos, con mayor o menor fortuna³⁹. Esto ayudaría, además, a situar los diversos problemas en su verdadera perspectiva y a buscar su solución en este más amplio y más auténtico contexto, sin riesgo de perderse en una maraña de interrogantes secundarios, que no interesan tanto por sí mismos sino en función de esta perspectiva fundamental. Así por ejemplo, la cuestión recién aludida de las responsabilidades precisas por la muerte de Jesús y la otra de las precisas motivaciones, modos y diferencia específica (si así se puede decir) de la misión a los judíos.

Ahora bien, esta "situación" de la reflexión teológica sobre el judaísmo es específicamente cristiana y católica. La posición misma del problema es ajena al judaísmo como tal, no porque no lo afecte (de hecho, lo ha afectado, incluso cruelmente, a lo largo de la historia), sino porque su perspectiva es distinta, si no directamente opuesta. Así, es la Iglesia misma, con sus propios recursos y métodos, y en primer término, con rigurosa fidelidad a su propia identidad distintiva, quien es llamada a discurrir sobre la problemática esbozada. De lo contrario no tendríamos *teología*,

38 El esquema del *Spätjudentum*, última fase decadente de un proceso histórico en tres grados, viene de J. Wellhausen, y se inspira en una concepción ultra-sistemática de la evolución de las religiones, que sabe a hegelianismo de segunda mano (el mismo esquema se aplica a los orígenes de la Iglesia, donde *Frühkatholizismus* corresponde más o menos a *Spätjudentum*). Si esta expresión significa que el judaísmo intertestamentario es una religión esclerotizada y carente de toda verdadera animación espiritual, a lo cual se contraponen la "novedad" del cristianismo, tal denominación no responde a la realidad histórica, mejor conocida ahora en su compleja riqueza que en tiempos de Wellhausen. Por eso, Thoma la sustituye por su opuesto: "*Frühjudentum*" (cf. pp. 56 s, el § 15) y lo aplica conscientemente (y críticamente) al mismo período.

39 Es a saber cuál es la verdadera situación *heilsgeschichtlich* del pueblo judío, a partir del hecho de la muerte y la resurrección de Cristo, en quien "masivamente" no creyó. ¿Es, por ejemplo, la de un mero "testigo" (a pesar suyo) de las vías de Dios (idea que se puede encontrar en la tradición que parte de Agustín)? ¿O es ahora un no-pueblo como antes los gentiles (Cf. 1 Pe 2,10, citando a Os 1, 6-9; 2,25), idea más bien crisostomiana? ¿O hay atisbos más positivos en la tradición, inspirados en el "agapateòs" de Rom 11, 28, con lo cual reanuda el Concilio? Esta es siempre la cuestión fundamental, según se ha dicho más arriba. Acerca de esto, es útil leer, consultar el libro de D. Judant, *Jalons pour une théologie du Judaïsme*, Cerf. Paris 1975.

o reflexión teológica, sino simples técnicas de compromiso, por cuanto históricamente interesantes e incluso (en cierto sentido) válidas. Los especialistas judíos pueden contribuir, y lo hacen, con aportes y puntos de vista, pero aquí se detienen, porque, en efecto, el problema es nuestro, no de ellos⁴⁰, y debe ser resuelto por nosotros.

Por esto, la expresión misma "Teología cristiana del judaísmo" crea dificultades, al menos para mí, en los dos elementos que la forman. No hay, en efecto, más que *una sola* teología, con diferentes funciones y temas, si se quiere, pero con un *solo* objeto divino, que es a la par, el Sujeto supremo. "Teología", por consiguiente, "del judaísmo" sólo puede significar, como he tratado de decirlo más arriba, una interrogación de la fe y del misterio al cual por ella accedemos, *sobre* el judaísmo. Y el segundo elemento (el "judaísmo") entra en esta consideración sólo en cuanto se puede, y se debe, decir que pertenece a la penetración del misterio supradicho. El sustantivo "teología" me parece, entonces, equívoco, cuando se le adosa este genitivo (y en realidad, cualquier otro). Por eso prefiero una expresión más compleja, pero más exacta, como "reflexión teológica sobre el judaísmo"⁴¹, usada varias veces a lo largo de las páginas que preceden. Esto tiene, por lo demás, la ventaja nada despreciable de evitar a nuestros interlocutores judíos la impresión de que queremos "interpretar" o "encasillar" (y en este sentido "apropiarnos") la realidad que es su inalienable propiedad. El judaísmo sólo puede ser adecuadamente interpretado por ellos, así como el cristianismo sólo por nosotros. Lo que se pretende hacer, en el discurso teológico descrito, no es por cierto "interpretar" el judaísmo en sí mismo, sino interpretar la fe cristiana *en relación con* el judaísmo, con el cual está intrínsecamente vinculada, según se ha dicho más arriba.

Esto no significa, de ninguna manera que se pueda correr el riesgo, al realizar ese discurso, de *ignorar* el judaísmo en su más propia e íntima realidad. Tal consecuencia sería contradictoria con lo que aquí se pretende. Se debe estudiar el judaísmo con la mayor asiduidad y rigor científico, no sólo el del primer siglo de nuestra era, sino el que sigue hasta el presente. De otra manera, la reflexión teológica propuesta carecería de base real, como por desgracia,

40 La *Einführung* de David Flusser al libro de Thoma es una prueba adecuada de las dos partes de esta afirmación.

41 O bien "visión teológica del judaísmo", que he usado en el título de una conferencia, pronunciada en italiano, en la Facultad de Teología de Italia meridional, sección Santo Tomás de Aquino, en Nápoles, y que será publicada por la misma Facultad.

y con penosos resultados, ha sucedido muchas veces a lo largo de nuestra historia. Incluso, se debe, como prescribe el documento de aplicación del n. 4 de "Nostra Aetate"⁴², procurar "entender a los judíos como ellos mismos se entienden", y no como nosotros querríamos que fuesen, o imaginamos que son. Pero, esto concedido y reafirmado, el punto de partida, la metodología, y la tematización de la reflexión dicha son asunto interno de la fe católica y no "impuesto" desde fuera⁴³. Si es de desear vivamente que los estudios de la "Judaistik", como se dice en los países de lengua alemana, se extienda y profundice en medios católicos y cristianos⁴⁴, es igualmente deseable que la reflexión teológica, que se enriquece con estos estudios, no se considere como una mera prolongación de los mismos ni se limite, por consiguiente, a registrar las carencias de la teología tradicional a este respecto. Esta operación sería, en el mejor de los casos, un prolegómeno. Importante sí, pero como prolegómeno, no como contenido definitivo. Cuando Thoma insiste, entonces (p. 44 s.) que la "Christliche Theologie des Judentums" debe tener una intrínseca referencia histórica, tiene razón, si se lo entiende bien. El mismo se preocupa de disipar todo posible equívoco: la teología —dice— es: "eine sich nach der Offenbarung richtende, normierende Wissenschaft, deren Bezugspunkte zwar geschichtlicher Natur sind, deren Rich-

42 Orientaciones y sugerencias para la aplicación de la Declaración "Nostra Aetate" (n. 4), en AAS LXV (1975) p. 73, prólogo.

43 La referencia a la "imposición" no tiene ninguna connotación de "presión" en el plano psicológico. Si la hubiera, es claro que la afirmación sería tanto más válida. De cualquier modo, no se trata de negar aquí que el decurso de la historia, y la actualidad, obliguen (en cierta manera) al teólogo a interrogarse sobre ciertos temas. Lo hacen, sin duda, pero la asunción de esta nueva problemática y la manera de responder a ella, es asunto puramente interno a la fe y a la metodología teológica. De lo contrario, se la desquicia.

Los dos hechos "externos" a la Iglesia que la afectarían desde el punto de vista del judaísmo, son la catástrofe o el genocidio de la "solución final" (mejor que el "holocausto", terminología extremadamente discutible, y discutida, aun en el judaísmo) y la creación del estado de Israel. De la primera una palabra ha sido dicha más arriba. De la segunda, es admisible que plantee una interrogación teológica (en el sentido técnico de la palabra), pero no se sigue de aquí que la respuesta, o las respuestas, que a ella se den, coincidan con las que se dan en el judaísmo mismo (y que no son todas entre sí coincidentes). Cf. el § 8 de Thoma (pp. 44 s.), que es citado parcialmente en las páginas que siguen.

44 Noto, de paso, la inauguración oficial, en octubre de 1981, del *Institut für Christlich-Jüdische Forschung* en la Facultad de Teología católica de Lucerna, obra del mismo profesor Thoma, autor del libro que comento, donde ya ha tenido lugar (en enero de 1984) un primer coloquio propiamente teológico entre especialistas judíos y católicos. El *Institute for Judaeo-Christian studies* de la Universidad Seton Hall (Newark, N.J., U.S.A.) es de todos conocido, como su fundador, Mons. John M. Osterreicher, pionero de esta clase de estudios. Los nombres de uno y otro Instituto son ya en sí mismos significativos (judeo-cristiano).

linien aber nicht nur von den variablen Ergebnissen der Geschichtswissenschaften bestimmt werden können" (p. 44). No se podría haber sido más preciso y hay que estarle agradecido por ello. De esta manera, en efecto, se resume el pensamiento expuesto en las páginas precedentes.

Si, luego, como he dicho más arriba, Thoma insiste tanto en la atención a la historia ("Bezugspunkte... geschichtlicher Natur"), ello es, me parece, por dos razones entre sí, por lo demás, conexas. La primera es el peligro de "ins Prinzipielle hinüberflüchten" (ib.) con lo cual Thoma entiende una mera consideración apriorística, ajena a la múltiple realidad del judaísmo⁴⁵ y a la complejidad de sus relaciones históricas con el cristianismo y la Iglesia. Es aquí donde juega, sobre todo, la "asimetría" ya varias veces mencionada (pp. 44 s.). Como esto a menudo no se tiene en cuenta "Vieles was sich heute als christlich-jüdischer Dialog aus gibt, ist ein wirres geistiges Herumfucheln im leeren Raum" (p. 45). Una observación que no será superfluo retener.

La segunda razón, inseparable de la primera, es la necesidad ineludible de reflexionar, siempre a partir de la fe, no sólo sobre un judaísmo *real*, o varios, con sus propias expresiones religiosas y literarias, o ambas cosas a la vez, sino también sobre los hechos dolorosos (y a veces crueles) que han caracterizado nuestras relaciones, prácticamente desde el principio. Hay una historia que clarificar (en una cierta medida) una cuenta que saldar. Admitido esto, insisto en que la agenda de la reflexión teológica no es determinada por esta triste herencia histórica, ni está limitada a ella. Ni puede sanamente proceder de un complejo de culpa, como he dicho (citando a Thoma) más arriba. Por eso, cuando Thoma ejemplifica los "geschichtliche Bezugspunkte" (p. 44) con la "kirchliche Judenfeindschaft", "Auschwitz" y el "Staat Israel", mencionando en seguida la "Weltfriede im Nahen Osten ...gefährdet", se puede estar de acuerdo, si bien no todos estos puntos tienen igual importancia y se requeriría una articulación entre ellos y con otros no enumerados (pero tampoco negados)⁴⁶.

45 Cf. su acertada expresión (pp. 45 s.): "Die jüdische Geschichte ist von ungeahnter Vielfalt und Eigenheit"; y en p. 46: "(die innerjüdische(n) Vielfarbigkeit)". Pero yo sería quizá menos afirmativo en hacer de la historia el "espacio" de este discurso teológico. No "außerhalb geschichtlicher Begebenheiten über Juden und Judentum zu reden" (ib.), lo cual "wäre ein Irrweg" (ib.) sin duda; pero tampoco sustituir un criterio por otro.

46 Algunos son aludidos en la p. 46. Y Thoma es bien consciente, si no hay una constante referencia histórica, del peligro de un "unkontrollierbarer wissenschaftlicher Subjektivismus" (p. 44). Pero el peligro es igualmente grave si se pierde (o ignora) la referencia primordial a las exigencias internas del discurso teológico católico.

Más profundamente todavía, Thoma es bien consciente de que ambos sistemas religiosos tienen una referencia histórica esencial, y que la reflexión teológica en uno y otro (con las debidas referencias y características) no puede impunemente prescindir de tal referencia, sin por eso reducirse a un mero historicismo. Igualmente, la reflexión teológica sobre la fe católica y el lugar en ella del judaísmo, como la reflexión interna del judaísmo mismo, tienen sus propias irrenunciables exigencias.

La misma disposición de la obra de Thoma resulta ser la mejor ilustración de su metodología. Si ésta se distingue, como él mismo afirma (p. 44), por "das Verhältnis von Geschichte und theologischem Urteil", el desarrollo del libro ha querido ser fiel a esta doble, siempre necesaria, orientación. He expresado más arriba mi acuerdo con el "theologische Urteil" (y ocasionalmente también mi desacuerdo). El terreno de la "Geschichte" es más móvil y, como he insinuado recién, es posible discutir sobre más de una interpretación histórica del autor⁴⁷. Pero esto no quita nada a su valor siempre que no se lo convierta en el criterio último. Igualmente, respetadas las coordenadas esenciales, otras metodologías son posibles —y aplicadas⁴⁸.

Por todo lo dicho, (y con las reservas anotadas) la "Christliche Theologie des Judentums" de Clemens Thoma permanece el primer esfuerzo completo de reflexión sistemática, a partir de la fe cristiana y católica, sobre el hecho del judaísmo y su relación con ella, o la suya con él, fundado en una nueva "lectura" de uno

47 Uno de los puntos de historia que me parece todavía quedar en suspenso, no obstante las páginas que Thoma le dedica (pp. 217-237), es la verdadera ocasión (u ocasiones), las causas próximas y remotas, y el mecanismo de la "jüdisch-christliche Trennung". Thoma ha contribuido a la clarificación del complicado problema histórico-literario de la duodécima bendición, en la oración de las Dieciocho (cf. pp. 223-229). Ha mostrado bien la real influencia en la definitiva división, de judaísmo y cristianismo, del asesinato legal de Santiago, el "hermano del Señor" (pp. 220-222). Y su conclusión ponderada merece atenta consideración: "Es gab also eine vom ganzen rabbinischen Judentum ausgesprochene Exkommunikation der Judenchristen" (p. 228). Menos "perfecta" todavía sería la separación con los pagano-cristianos (ib.).

¿Es exacto esto? La separación era inevitable, desde el momento que el cristianismo naciente se define por la fe en el Mesías Jesús, hijo de Dios e hijo de David, salvador de todos por su muerte y su resurrección, fe que el judaísmo no consideró (ni considera) posible aceptar. Y en este sentido, la separación está ya implícita en el curso mismo, y las alternativas, de la misión histórica de Jesús, en cuanto narradas en los Evangelios, donde, por consiguiente, no es un mero reflejo de los conflictos posteriores. Queda, no obstante, en pie, que, en diversos medios y en diversas circunstancias, la separación de hecho y de derecho (y la animosidad que la caracteriza por ambas partes), no tiene necesariamente siempre las mismas causas históricas concretas. Un caso a estudiar con particular atención (a la luz vgr. de la Primera carta de Clemente a los Corintios) es el de la capital de Imperio; es decir, de Roma.

48 Así Franz Mussner, en su *Traktat über die Juden*, que habré de comentar en otro artículo; y otros todavía.

y otra, respetuosa de ambos, y alimentada de lo que él mismo llama "eine liebende und integrative Kraft" (p. 40). Entender para amar, pero también amar para entender correctamente. A la larga, este nuevo esfuerzo de "lectura" resultará más tradicional que otros históricamente anteriores, y el libro de Thoma habrá demostrado una vez más que la verdadera fidelidad a la Tradición se encuentra en un propósito de inteligente, coherente y sensata renovación⁴⁹.

JORGE MEJIA

* * *

II. ONTOLOGIA Y LIBERTAD. A PROPOSITO DE UN LIBRO DE E. BRIANCESCO SOBRE SAN ANSELMO

E. Briancesco inaugura la serie de estudios sobre San Anselmo, dirigida por M. Corbin, con el título *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme. De Veritate - De Libertate Arbitrii - De Casu Diaboli*, 1982, Desclée de Brouwer, 248 pp. El lector que tome este libro en sus manos podrá conjugar la exigencia que impone un tema crucial con el placer de leer un libro bien escrito.

1. El tema es la libertad de la creatura racional. Desde dos caminos puede problematizarse la idea misma de libertad: desde una consideración fáctica y desde una idealista. La primera puede llegar a ensombrecer el concepto de libertad describiendo las ataduras que el hombre encuentra en su experiencia biológica, psicológica, sociológica. La segunda consideración puede llegar a anular el concepto de libertad precisamente al buscar una definición de la misma. Al querer determinar la racionalidad del obrar libre o la libertad del obrar racional, puede llegarse a la aporía de una razón obligante absolutamente, diluyendo en un solo concepto necesidad y libertad. En este segundo campo se ubica el problema que propone Anselmo y su lector Briancesco. Y ya dentro de este campo, el pensamiento medieval nos ofrece dos caminos principales para comprender la libertad: definir el acto moral por el *deber* llegar a un fin, o definirlo por la *felicidad* racional que proporciona el logro de un fin. Los historiadores, comunmente, habían considerado a Anselmo como uno de los jefes de la primera fila, dejando en la segunda a los así llamados aristotélicos. Por otra parte, en el seno del pensamiento medieval pugnaban dos concepciones sobre la libertad: la que asignaba la máxima libertad del querer al que por eso mismo era el máximo ser, Dios; y la que concentraba el concepto de libertad en las opciones creaturales.

49 Llamo la atención del lector sobre la rica bibliografía que cierra el libro (pp. 285-296), a completar ahora, después de seis años. En cambio, se nota la carencia de un índice de personas y autores/obras citados.

2. E. Briancesco decide estudiar tres pequeños tratados sobre temas morales de la época en que Anselmo era Abad en Normandía, antes de trasladarse a Canterbury. Estos tratados siguen cronológicamente a *Monologion* y *Proslogion*, que hicieron grande a Anselmo en las cuestiones sobre Dios, y anteceden las obras cristológicas del período británico. Al escribir el prólogo del primero de estos tratados, *De Veritate*, el mismo Anselmo relaciona el tema de los tres en lo que Briancesco llama "esquema inicial". Este esquema constituye un rodeo que se concentra en el tema mismo de la libertad. En el primero se enfrenta el tema de la verdad, pero abarcando en su máximo nivel al problema de la justicia y del deber expresar la verdad de lo que se es, lo cual constituye un acercamiento al tema ontológico y ético al mismo tiempo. En el segundo tratado se propone el estudio de la criatura racional como actor cuya acción se especifica por la espontaneidad, es decir, la libertad de albedrío, que si bien en algún momento incluye el poder pecar, en su momento definitorio consiste en la libertad plena, es decir, en no poder pecar. El tercer tratado, el menos estudiado antes de Briancesco, enfrenta la cuestión de la caída del ángel. Este tema pone a prueba la dialéctica de Anselmo para hacer concordar los principios del obrar moral: la causalidad y la bondad de Dios, la causalidad y la libertad creadas, la relación entre intelecto y voluntad, la distinción entre ángeles buenos y malos, la distinción entre ángel y hombre.

3. Veamos ahora sintéticamente el análisis y las conclusiones del libro. El autor propone un método gradual y envolvente: (a) considera el todo desde su "articulación material", es decir, desde la perspectiva del Prefacio, donde Anselmo relaciona los tres escritos, o desde la perspectiva de los títulos que preceden cada uno de los capítulos; (b) estudio de la "articulación estructural" de cada uno de los tratados; (c) consideración de la "articulación estructural" de los tres en su conjunto.

I En el primer tratado, *De Veritate*, Anselmo, en lugar de proponer o construir una definición de verdad, recorre los diversos momentos del lenguaje en los que "decimos que se da la verdad". Así, la determinación de verdad consiste en una jerarquía de grados de verdad, que desemboca en el concepto de justicia y de Dios. Estos grados de predicación de verdad comienzan con el enunciado lingüístico, siguen en el nivel del pensamiento, luego en el de la voluntad, en el de la acción humana, y por fin en la esencia de las cosas. Para Briancesco éste es el primer nivel de lectura, el de la verdad de la significación, donde se da una progresiva identidad entre ser y significado. Los niveles siguientes son el del acto de significación, en oposición a la significación natural. De aquí se

pasa al tercer nivel, el del *deber* del individuo racional frente a la verdad, lo que es también un lugar de la rectitud. El cuarto nivel es el de la *justicia*, que se define como “rectitud de la voluntad mantenida por la rectitud misma”. Esta rectitud de la voluntad específica al ser racional, y se distingue de la rectitud de inteligencia y de obra. El análisis de Anselmo llega a este resultado tras los siguientes pasos, que determinan la verdad propia del ser humano:

- hacer lo que se debe,
- querer hacer lo que se debe,
- saber querer lo que se debe,
- querer lo debido, no por coacción, ni por el premio, ni simplemente porque es debido,
- querer la rectitud por sí misma, más allá del deber.

El quinto nivel es el de la “verdad primera subsistente de por sí”, que es Dios, que es justicia y rectitud. A este punto se llega como coronación del proceder dialéctico de Anselmo, desde la multiplicidad hacia la unidad, desde lo mutable hacia lo inmutable; desde la distinción entre causa y efecto, hacia el ser donde no hay distancia entre causa y efecto. Así el concepto de verdad anselmiano, según Briancesco, inicia su despliegue como verdad de la enunciación, culmina en una apropiación de la ética y en el reposo de la esencialidad de Dios.

El segundo tratado, *De Libertate Arbitrii*, se desarrolla desde el concepto de libertad como potencia de la naturaleza racional. Esta potencia o capacidad permanente del ser racional, debe distinguirse del acto o uso de la misma. El ser racional es siempre libre, aunque esté esclavizado. Por el albedrío libre puede pecar; pero no peca por aquello que lo hace libre. La última libertad consiste en poder no pecar. Briancesco expone a continuación el análisis anselmiano de la tentación y los condicionamientos externos de la voluntad, salvando siempre el concepto del ser racional como naturaleza espontánea, que es siempre libre porque mantiene la capacidad de querer lo que está queriendo. La libertad, espontaneidad de la naturaleza racional, es definida como potencia de mantener la rectitud (verdad - justicia) por ella misma. Esta potencia, en el ángel y en el hombre, es un don recibido de Dios. Pero el hecho de haber *recibido* no hace al hombre un ser heterónimo, sino que lo que ha recibido es precisamente la capacidad de lo espontáneo.

En análisis del *De Casu Diaboli* constituye la parte más extensa y original del libro. Una primera lectura “material” organiza lo dicho por Anselmo en los aspectos lingüísticos, ontológico, moral.

Todo este material es analizado nuevamente bajo tres "niveles de lectura". En el primer nivel analiza la naturaleza del actor racional del pecado, el cual objetivamente quiso la autonomía, subjetivamente buscó algún bien. En el segundo nivel analiza la moralidad en cuanto el acto demoníaco toca el mal en sí mismo, simplex malum, al querer constituirse causa de su propia espontaneidad. En un tercer nivel de lectura se complica la dialéctica anselmiana sobre Dios. Toda voluntad, incluida la del demonio, es creada por Dios; el acto mismo de voluntad injusta, si bien malo, conserva algo de bondad en cuanto que es algo; Dios tiene una causalidad positiva (crea), otra negativa (no impide la acción de la creatura) y otra permisiva (deja que algo malo se dé). El cuarto y último nivel de lectura es el de la ciencia. Aquí se analizan los problemas que surgen del conocimiento previo de Dios y del conocimiento que el ángel malo pudo tener antes y después del pecado.

Por fin, estudiando los tratados en un paralelismo global, Brianesco descubre una articulación de niveles que abraza el contenido de los tres libros. Esta articulación consiste en un movimiento desde el acto accidental (de la significación - del querer) hacia la inmutabilidad del ser (de la creatura - de Dios); y desde la mutabilidad del querer (del creado racional) hacia la inmutabilidad del querer (querer la justicia por sí misma, como Dios). El acto de la voluntad racional es siempre libre (aunque estuviere en el pecado). El acto de la voluntad racional es al mismo tiempo espontáneo y dependiente; depende de la justicia, de la verdad, y respecto de ella está obligado por un *debitum* o deber. Pero este deber, primero asumido como marca de la creaturidad y como lugar de la distancia entre causa y efecto, es superado y dejado atrás cuando la creatura racional logra querer la justicia por ella misma. Este acto de voluntad es entonces asimilado al acto de Dios, donde verdad y justicia se identifican con su ser. Se ha superado así la mutabilidad del acto en cuanto separado de la naturaleza, y se ha adherido a la inmutabilidad del acto-ser. Por el contrario, el ángel pecador ha querido producir en su mismo acto de querer la causalidad del puro acto de ser, y se ha convertido en un falso imitador de la aseidad divina. La falsedad del ángel malo es significativa, ética, ontológica. La verdad del actor racional que obra definitivamente el bien tiene también estas tres dimensiones.

4. La lectura que hace Brianesco pone de manifiesto convincentemente la complementariedad estructural de los tres libros anselmianos y la importancia y originalidad de los mismos. Del mismo interés que provoca la lectura de su estudio pueden emerger interrogantes y proyecciones hermenéuticas. He aquí algunas observaciones posibles.

a) El autor se ciñe metodológicamente a una trilogía de tratados de una época precisa de la producción anselmiana, y deja abiertos los puentes para que se comparen sus resultados con el estudio de otras obras más o menos conocidas. Sin embargo el lector podría esperar mayor atención a una obra de Anselmo que tiene una directa relación con la redacción y con el contenido de la trilogía. Se trata de uno de los últimos tratados escritos en la época británica, hacia el fin de sus días: *de concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, editado en Schmitt II 243-288. Este mismo editor en sus *Prolegomena* considera que este tratado es el trabajo de toda la vida, y afirma que originalmente el *De Veritate* y el *De Libertate Arbitrii* fueron concebidos como partes (Teile) del tratado *De concordia*¹. Si bien Schmitt no aporta razones indiscutibles para tal afirmación, al menos debe aceptarse que el mismo Anselmo deja el tema en suspenso cuando escribe *De Casu Diaboli*². Briancesco cita varias veces el *De concordia* en las notas, pero no aparece el problema de la relación que pueda tener con la estructuración de la trilogía, en especial con el capítulo 21 del tercero de los tratados³. De cualquier manera, esta observación puede encontrar todavía satisfacción en futuras investigaciones sin desmedro de lo ya hecho.

b) Otra observación puede referirse al método. Briancesco en p. 23 presenta sus momentos metodológicos divididos en 1. Articulación material; 2. Articulación estructural de cada libro; 3. Articulación estructural del conjunto. El desarrollo es fiel al proyecto, pero no siempre quedan claramente marcados los límites entre lo "material" y lo "estructural". Esta indefinición de fronteras puede acentuarse por el texto mismo de Anselmo, el que es al mismo tiempo materia que ofrece permanentes juegos de estructuras lingüísticas. De hecho, las "articulaciones estructurales" del análisis de los tres tratados coinciden casi armónicamente con los diversos segmentos "materiales" de la sucesión de capítulos. El lector puede percibir todavía más esta indecisión al no definirse expresiones que parecen equivalentes, así "articulaciones esencia-

1 Véase Schmitt, *Opera Omnia I, Prolegomena* 100s. Puede consultarse también esto mismo en *Revue Bénédictine* 48 (1936) 41-70.

2 El mismo Schmitt, *proleg* 101 nota el diálogo entre el Maestro y el Discípulo en *De Casu Diaboli* 21 (= *Opera I* 267). Allí el Discípulo quiere llevar la discusión a la relación entre la ciencia divina y la libertad humana, pero el Maestro no quiere desarrollar a fondo el tema... "breviter interim hoc respondeo". Por último el Discípulo acepta dejar la cuestión para otra vez, pero con una condición... "placet quod dicis, sed eo pacto ut cum de illa cuius mentionem feci quaesiero, mihi respondere quod Deus inde tibi dignabitur ostendere non renuas".

3 El tema podría caber en pp. 20, 22, 168, 189, etc.

les de la estructura", "panorama sintético", "proceso", "movimiento", etc., en p. 52. En p. 58 parece identificarse "orden" (de temas) con "estructura". Difícil es también percibir la correlación de los "niveles" de la p. 88 con los "niveles más profundos" de la p. 106. El lector del libro puede obtener respuestas parciales a estos interrogantes relejendo la obra, o mejor, siguiendo atentamente el desenvolvimiento de los diversos análisis de términos fundamentales del texto.

(c) El autor se ubica en medio de la clásica discusión que quiere hacer de Anselmo ya un metafísico, ya un moralista. La respuesta parece aceptable: no es nunca una cosa sin la otra, p. 223. Pero es precisamente este libro el que podría abrir una tercera posibilidad, no excluyente sino incluyente: Anselmo es un lógico. Es decir, tanto los asuntos llamados metafísicos o los llamados morales se unifican y articulan en una perspectiva constante del texto anselmiano, que consiste en partir del análisis de lo "que se dice", y terminar su doctrina con el despliegue semántico (oposicional) de los conceptos básicos de cada tema. Briancesco ha atendido claramente a estos aspectos cuando estudia el *De Veritate*, y en los otros dos casos, hasta llegar a proponer una "dimensión lingüística" junto a la moral y a la metafísica, p. 88-89. A lo largo del estudio asoman permanentemente las observaciones de orden "lógico" y "lingüístico". Pero sería importante proseguir la discusión entablada por Briancesco considerando los principios lógicos que subyacen en las soluciones logradas por Anselmo para definir la libertad humana⁴. Por este camino podrían encontrarse también puentes hacia una consideración de la lógica anselmiana de tratados como el *Monologion*, el *Proslogion* y otros.

5. Briancesco discute también con otros intérpretes de Anselmo en lo que respecta al concepto de libertad y moralidad, principalmente del área francesa. Ya en el prefacio, escrito por Paul Vignaux, se intenta hacer una defensa de J. Rohmer de quien Briancesco depende pero de quien se distancia en puntos esenciales⁵. El lector, después de pesar los argumentos desplegados por el libro, difícilmente podrá aceptar la interpretación cuasi kantiana que hace Rohmer, citado en p. 208, cuando dice "el bien

4 En su Postfacio, p. 226, Briancesco reconoce la importancia del "aspecto lingüístico" o la cuestión de la "terminología", pero para afirmar que este aspecto no reduce su dimensión ontológica; cuando también podría haber otra perspectiva: más allá de las cuestiones de terminología, es una estructuración de la lógica la que sostiene las afirmaciones ontológicas. Cabría aquí dialogar con estudios como el de Guy Robinson, *Medieval Logic and Metaphysics*, Londres 1972, en especial para Anselmo, pp. 101-117.

5 Véase el Prefacio de Paul Vignaux, 12-14.

moral es esencialmente función de un *debitum* que ordena amar la rectitud por ella misma". En cambio aceptará preferentemente la acotación que Briancesco hace en ese mismo lugar: "es exactamente lo contrario, a saber, que el *debitum* es, esencial y provisionalmente, función de un amor soberanamente espontáneo y libre del bien por el bien mismo". Este "provisionalmente" se refiere a la dialéctica de superación del momento del *debitum* o del deber como tal, que es a su vez una de las tesis más notorias del libro. También se aceptarán las razones que aduce Briancesco para diferenciarse de Fairweather, Vanni Rovighi y Delhaye. La observación que se hace a la interpretación anselmiana de Urs von Balthasar, es decir, que éste disminuye la tensión propia de la idea anselmiana de libertad al omitir el concepto de "mérito", parece fundada, y en este caso, traería más problemas para la especulación del teólogo suizo de lo que en el libro se manifiesta.

Sería interesante expandir el área de las confrontaciones con los intérpretes, especialmente con Kurt Flasch que, restando importancia al tratado *De veritate* para delinear el concepto de libertad en Anselmo, ha propuesto una interpretación del mismo dentro de una filosofía subjetivista-trascendental⁶. La investigación que comentamos podría servir de correctivo ampliatorio a la idea de libertad anselmiana que nos propone G. Greshake, el cual no conoce la trilogía de los tratados normandos⁷. Podría ajustarse también con este libro la disquisición entre idealista y personalista que del concepto anselmiano de voluntad nos ofrece F. Ulrich⁸. La mayoría de las tesis sobre la libertad o sobre la verdad en Anselmo han dejado de lado el decisivo *De Casu Diaboli*, y no han considerado la relación de los opúsculos entre sí, ni la de éstos con los tratados teológicos y cristológicos. Por esta razón, el libro comentado debe considerarse una valiosa contribución para conocer el pensamiento anselmiano y medieval.

JOSE PABLO MARTIN

6 K. Flasch, *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury*, Philosophisches Jahrbuch 72, 1964, 322-352 (debe corregirse esta cita en Briancesco p. 21).

7 Véase G. Greshake, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Theologische Quartalschrift 153, 1973, 323-345.

8 F. Ulrich, *Cur non video praesentem*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 22, 1975, 70-170. Poco podrían aportar al estudio de Briancesco, Ottina, G., *La dottrina della libertà in Sant'Anselmo*, Milano 1962 y F. Wiedmann, *Wahrheit als Rechtheit* = Epimela, München 1964, 174-182.

CRONICA DE LA FACULTAD

1. COLACION DE GRADOS

El 3 de julio tuvo lugar el acto de colación de grados de la U.C.A., en el que nueve de nuestros graduados de Bachiller en Teología, se hicieron acreedores a diploma de honor.

2. ESTADISTICA

<i>Alumnos</i>	Alumnos de 22 diócesis	300
	Alumnos de 42 congregaciones religiosas	246
	Alumnos laicos	91
	Eparcado ucraniano	1
		638
<i>Graduados*</i>	Bachilleres en Teología	17
	Licenciados	5

* Hasta noviembre inclusive

3. CICLO DE LICENCIATURA - SEMINARIOS

“Cuestiones sobre teología y antropología”. Profs. Pbro. Dr. Ricardo Ferrara y Pbro. Dr. Gustavo Podestá.

“Cristianismo y civilización en la teología del s. XX”. Prof. Pbro. Dr. Lucio Gera.

“Eucaristía y religiosidad popular”. Prof. Pbro. Dr. Ricardo Vaccaro.

“Actualización teológica I”. Pbro. Dr. Ricardo Ferrara, Dr. Pablo Sudar, Dr. Ricardo Vaccaro.

“Metodología científica”. Prof. Pbro. Dr. Antonio Marino.

“Hermenéutica bíblica”. Prof. Pbro. Lic. Armando Levoratti.

“Textos Sinópticos sobre la Resurrección”. Prof. Lic. Francisco Bergant.

“Seminario de Historia de la Iglesia sobre San Agustín”. Prof. Pbro. Lic. Luis Glinka.

4. PROFESORADO SUPERIOR EN TEOLOGIA

El Ministerio de Cultura y Educación aprobó, con fecha 6/1/84, la creación de la carrera del Profesorado Superior en Teología, que se dicta en la Facultad de Teología.

5. ENCUENTRO TEOLOGICO SOBRE LA EUCARISTIA

Del 8 al 11 de octubre se realizó, en el marco del VIII Congreso Eucarístico Nacional, el "Encuentro Teológico sobre la Eucaristía" promovido por el Equipo Episcopal de Teología, quien designó a una Comisión para que lo planificara y realizara. En dicha Comisión estuvieron representados algunos de los principales centros teológicos del país, y fue presidida por el Decano de la Facultad de Teología de la UCA, Pbro. Dr. Lucio Gera.

En el Encuentro —que contó con la asistencia de 67 participantes— se presentaron tres ponencias: del Pbro. Lic. Luis Rivas sobre "Las tradiciones sobre el maná y el cap. 6 del Evangelio de Juan"; del R.P. Dr. Leonardo Cappelluti sobre "Eucaristía y reparación" y del Pbro. Dr. Ricardo Vacca-ro acerca del Documento "Pan para la vida del mundo" del CEA. Estos temas tratados, luego, por cinco comisiones.

6. DELEGADOS ESTUDIANTILES

En cumplimiento de lo que marcan los Estatutos de la Facultad sobre participación de Delegados Estudiantiles en el seno del Consejo Académico, se realizó la elección de los mismos el 14 de septiembre, resultando elegidos, por el 1er. Ciclo, los Sres. Mario Beveratti, Miguel Nadur Dalla y Vicente Tirabasso.

7. CARGOS

Fue electo Presidente de la Sociedad Argentina de Teología, el Pbro. Dr. Pablo Sudar, Secretario Académico de la Facultad y Profesor de la misma.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Alfredo Sáenz S.J. "*Celebración de los misterios en los sermones de San Máximo de Turín*", ediciones Mikael, Paraná (Argentina) 1983, 260 pp.

En esta obra el autor nos ofrece un estudio de textos selectos de San Máximo, obispo de Turín de finales del s. IV y principios del V, referentes principalmente a los dogmas cristianos fundamentales.

San Máximo, obispo de Turín, confundido por el docto Card. Baronio con su homónimo después del 465, pero según el estudioso moderno A. Mutzenbecher, ha muerto entre el 408 y el 423; habría sido así el primer obispo de Turín. Es para nosotros, como lo reconoce el autor, un ilustre desconocido. Los pocos datos biográficos de este Padre se deben al historiador antiguo Gennadius, quien lo ha incluido en su obra "*Liber de viris illustribus*". Frente a los grandes Padres de esa época Máximo es una figura modesta. Parecería más bien un piadoso pastor, que exhorta a sus fieles a las buenas costumbres, pero leyendo sus sermones se descubre que no ha sido una persona tan simple, antes bien impresiona como un verdadero teólogo. En sus sermones, pronunciados a lo largo del año litúrgico, expone los misterios de la fe

cristiana con profundidad y orden notables. Si bien en esta obra no tenemos los textos completos de los sermones, sino solamente fragmentos escogidos por el autor según su parecer, notamos el valor dogmático, litúrgico, pastoral e histórico. El episcopado de S. Máximo trascurrió en el período en que se impuso la idea de Constantino el Grande de oficializar la religión cristiana; tenemos así el edicto de Teodosio I del 392, con los demás decretos que prohibían el culto pagano o tales o cuales costumbres propias de esa gente. Durante todo el s. IV el número de catecúmenos había aumentado enormemente, no siempre por motivos del todo limpios. Esta muchedumbre de prosélitos no podía ser controlada, como ocurría en siglos anteriores. La Iglesia aumentó muchísimo en número de fieles, pero ni estos bautizados eran todos bien dispuestos, ni los paganos desaparecieron; al contrario, el número de estos últimos era grande, especialmente en las regiones occidentales, y sus costumbres y culto seguían en práctica. Se da así la clásica situación de una Iglesia oficial con fieles de todo tipo y paganos a quienes se pretende cristianizar por obligación. Los grandes obispos de ese tiempo trataban de cristianizar seriamente primero a sus propios fieles y luego a los

demás. Aquí se sitúa la acción y la predicación de S. Máximo.

El libro del P.A. Sáenz está dividido en tres capítulos.

En el primero y en el segundo se estudia a través de las citas de sermones de S. Máximo el contenido de los diversos misterios que componen el ciclo del año cristiano: la Navidad, fiesta de origen occidental romano, la Epifanía o manifestación de Cristo-Dios a los Magos, en el bautismo del Jordán y en las bodas de Caná, esta fiesta a la vez es de origen helénico y oriental; ambas coinciden en el norte de Italia, territorio latino pero a través de Aquileia con influencias orientales.

En el cap. II se recorre, igualmente a través de citas de S. Máximo el misterio Pascual, comenzando por el ayuno de Cuaresma preparatorio, y luego se trata la plenitud del misterio en la Muerte y Resurrección de Jesús y su consumación en Pentecostés.

En el cap. III se deduce la estructura esencial de la celebración litúrgica en el pensamiento y en la praxis de S. Máximo. Nuestro autor subraya aquí el aspecto teológico y pastoral. Este capítulo es también un intento de tender un puente entre las realidades de aquel tiempo y la pastoral hodierna. La conclusión del autor sobre las homilías de S. Máximo es que la celebración litúrgica de los misterios de Cristo consta de dos momentos: el descendente, consistente en que Cristo-misterio por antonomasia, viene a nosotros para nuestra salvación; la celebración litúrgica hace posible la presencia siempre actual de los misterios. El tránsito del pasado al presente es anunciado por la lectura de la Sagrada Escritura. El segundo momento consiste en nuestra penetración del misterio de Cristo. El paso del primer momento al segundo se hace por la predicación, que es la invitación a ingresar en el misterio. La reacción del hombre frente al misterio de Cristo consiste primero en el

estupor, que es el prefacio de la fe, única respuesta verdadera. La fe produce la alegría y conduce a la conversión. El proceso del consentimiento al misterio concluye con la comunión con Cristo a través de sus misterios; ésta a la vez acaba con la entrada sin velos en la eternidad de Dios.

No obstante este estudio serio y erudito de las obras de S. Máximo, con abundancia de datos históricos y ambientales de la época, con muchas comparaciones de distintos autores, con excelente bibliografía, somos de la opinión que las obras de S. Máximo podrían ser mejor conocidas y gustadas si las perícopas de sus sermones hubiesen sido enhebradas ininterrumpidamente una después de otra, o si los textos de los sermones fuesen citados completos, con los comentarios al margen. Así se contribuirá a solucionar la falta grave de literatura patristica en idioma castellano. Lo más valioso nos parecen los abundantes datos aducidos en los comentarios.

D. KR PAN

Michel Hubaut: *El Camino Franciscano. La alegría de vivir el Evangelio*. Editorial Verbo Divino. Estella (Navarra). 1984. 168 págs.

El hombre necesita un camino, nos recuerda el autor en su preámbulo, especialmente en el mundo occidental, "amenazado de dispersión o de inconsistencia, desea secretamente en estos finales de siglo encontrar un camino de coherencia interior" (pág. 11). A este hombre, con sus problemas e interrogantes concretos, el autor le ofrece el "*camino evangélico de San Francisco de Asís*", consciente de su perenne actualidad, precisamente por ser un modo de vida según el Evangelio.

EL CAMINO es un hermoso símbolo, ya clásico en nuestra espiritualidad, para expresar el quehacer religioso y la vida misma del hombre, lo definitivo en la historia, que se hace camino al descubrirse un punto de partida y una meta. Dios Padre, en nuestro caso. "¡Y eso lo cambia todo!" (pág. 24). CAMINO PARA... En el camino radical de la fe (cap. I) el andar franciscano tiene objetivos intermedios. Así, el autor, va introduciendo en cada capítulo las metas inmediatas, que si bien forman parte del camino, no son puro método o medio, ya que al ser tan relevantes se confunden, en cierto modo, con la misma meta. Mejor dicho, se confundirán cuando Comunión, Paz, Vida en el Espíritu, Pobreza, Alabanza, Alegría serán características plenas de la Pascua eterna (Cap. 2-9).

El *Índice* de capítulos y su secuencia descubre bajo acertados títulos los puntos claves del caminar franciscano. Títulos llenos de promesas, de atracción indudable para el hombre de hoy, que siente muy adentro de sí el reclamo del Infinito, el llamado a la vida de Comunión, prefigurada en la historia, por la fórmula de la Fraternidad, definitiva por lo que tiene de escatológica. CAMINO, que partiendo desde Dios, gracias a la fe, sabe descubrir, reconciliar y remitir en un movimiento de retorno, como en un hermoso canto, las creaturas al Creador.

Con un estilo atrayente, el autor, hermano de la Orden de los Menores, como quien cuenta lo que conoce, y da de lo que tiene, ofrece con sencillez y claridad los puntos claves de la espiritualidad franciscana.

Libro que puede leerse con facilidad, y ser de provecho para todos. Así el gran público puede quedar enterado de lo fundamental del camino franciscano, como sentirse contagiado, por su fervor, a caminar por él.

Alberto Munera Duque, S.I.: *Pecado personal desde la comprensión del Pecado Original. Estudio en Autores recientes*, Universidad Javeriana. Bogotá, 1982, 329 págs.

La obra, tesis doctoral, a pesar de haber sido publicada en la fecha indicada, data de comienzos del año 73. Representa un interesante intento de enriquecer y renovar el concepto de pecado, tal cual se estudia en la teología moral, desde el ámbito de la antropología teológica, específicamente desde el tratado dogmático del pecado original.

Intento que era útil que alguien encarara explícitamente, por cuanto todos conocemos la doble línea de renovación que se ha producido últimamente en el tema del "pecado" debido a su doble ubicación dentro de nuestra sistemática. Es sabido que las cuestiones referentes al pecado original, que Santo Tomás tocaba en el tratado sobre el pecado como una de las causas exteriores de éste, fueron, en el siglo pasado, ubicadas junto a las cuestiones referentes a la justicia original y dentro del que se dio en llamar el tratado *De Deo Creante et Elevante*. De esta manera el tema "pecado" quedó bilocado a la vez en un ámbito propiamente dogmático y otro moral. Y, así, le cupo la suerte de poder ser fecundado desde el enriquecimiento que, por intereses y sollicitaciones ambientales diversas, se promovieron en ambos sectores de la teología.

Sin embargo, la temática del pecado en el ámbito moral se vio más bien solicitada por las corrientes filosóficas seculares sobre el derecho, la ley, la conciencia y la libertad. Allí, se fortalecieron preferentemente los aspectos jurídicos, legales y psicológicos del tema, en desmedro de los propiamente teológicos, que quedaron casi exclusivamente circunscriptos al dato bíblico. Es, en cambio, en el ámbito de su colocación en el tratado

De Deo Creante et Elevante donde podría afirmarse no temerariamente que el tema del pecado ha encontrado terreno especialmente fértil de especulación renovadora. Es allí, en medio de los acuciantes interrogantes y planteos que la ciencia y la sensibilidad modernas han arrojado al tema del pecado original, donde parecen haberse cumplido los deseos, expresados recientemente por U. Baumann, de llegar más allá del *Ersünde* de la antropología y de los pecados particulares de la teología moral, a un *Ursünde* que describa la profundidad del misterio oculto detrás de todo pecado.

Ursünde, por otra parte, exigido por el denominador común necesariamente presente en el concepto analógico de pecado. Conceptualidad analógica que, sin desarrollar, había debido postular ya la escolástica para poder englobar en aquella tanto al pecado personal como al original originado. Concepto analógico que, al deber ser predicado también de este *peccatum no personae* sino *naturae*, debía necesariamente alcanzar un campo anterior y más profundo que el del acto libre personal. Pero la escolástica no alcanzó a explicar satisfactoriamente este común y más hondo denominador. Cuántos hemos tenido oportunidad de estudiar el tema del pecado original en sus versiones clásicas recordamos bien el malestar que sentíamos al aprender lo de su "culpabilidad", "voluntaria", "heredada", "pasible de condenación eterna", desde la perspectiva de la definición del acto voluntario de la ética.

Es así que la profundización del concepto de pecado sufre en los últimos decenios vigoroso impulso en el marco del estudio del pecado original. Y esto a partir de múltiples desafíos.

Antes que nada la paulatina aceptación como hipótesis de trabajo de las teorías evolucionistas y aun del poligenismo. Sea lo que fuere de su verdad o no, esas hipótesis obligan a

reconsiderar las concepciones "tradicionales" —y Dubarle les niega este calificativo— sobre el estado de justicia original y aun sobre la presunta importancia de un "primer pecado". La misma vertiente evolucionista ayuda a mirar al pecado original más bien desde la escatología que de la protología. De igual manera las nuevas antropologías ayudan a considerar la hereditabilidad no sólo a través de lo biológico sino a partir del ser social y cultural del hombre. A la "concupiscencia", desde sus tendencias naturales no integradas en el dinamismo de la vocación divina. A la "ignorancia", desde el falso concepto de Dios moldeado por superegos represores (Grelot).

Es así que se ha podido hablar (Mondin), de diversos tipos de aproximaciones al tema del pecado original según sea el lenguaje científico o filosófico contemporáneo que se haya adoptado para encararlo: lenguaje metafísico, histórico, existencial, ontológico, evolutivo, sociológico o personalístico. Lenguajes no necesariamente alternativos sino integrativos, todos ellos —sí estructuralmente coherentes con la verdad revelada— capaces de dar alguna luz a la intelección "inculturada" del dato de fe. Todos ellos capaces de apuntar vectores de comprensibilidad hacia ese *Ursünde* apto a sustentar en profundidad tanto el concepto de pecado original como el de pecado personal.

Siendo este tender puentes a nivel profundo entre un tratado y el otro la intención de nuestro autor, de ninguna manera le criticamos el que no se haya preocupado por armar un edificio homogéneo de interpretación del pecado original, sino que se haya atendido a la exposición sumaria —aunque abundantemente servida con notas de citas textuales— de un puñado de autores representativos de los lenguajes arriba mencionados. Autores que, a pesar de los diez años transcurridos siguen siendo actuales, puesto

que allí prácticamente se había cerrado la etapa "explosiva" de crítica a las posiciones tradicionales y apertura de vías nuevas. Después, y hasta hoy, estaríamos en una etapa más calma de maduración, asimilación y reacomodación estructural de los nuevos datos.

Ni lo arbitrario de la elección de los autores expuestos, ni las posibles infidelidades en la interpretación de aquellos, invalidan, pues, el intento de nuestro joven autor. Por el contrario, marcan, en esta ejemplificación, una original y proficua manera de conectar los tratados de la teología entre sí y, en lo que respecta a su intento específico, un indudable enriquecimiento del concepto de pecado para la teología moral.

Claro es que se trata de una tesis doctoral que, por exigencias de método —conocemos por experiencia pro-

pia los requerimientos sistemáticos de su director de tesis— abunda en la prolijidad de sus divisiones y subdivisiones y —siempre por razones de método— produce enojosas repeticiones que hacen a la obra de ardua y pesada lectura. No dejan de causar también un cierto malestar los neologismos abundantes que toma prestados —traduciéndolos— de los autores estudiados y los que él mismo aporta —"despecatizante", "plenitudinización", "signicidad", "interrelacionalidad", "procesualidad" e.g.—. Cuando los aportes de esta obra quieran alcanzar un público más vasto tendrán que ser desmembrados de su actual sistematización algo forzada y expuestos de manera más llana.

GUSTAVO PODESTA

LIBROS RECIBIDOS

Ediciones Paulinas:

- Bonavía, P., *Promoción humana y anuncio evangélico*.
- Madueño, M., *Creemos en la civilización del amor*.
- Moracho, F., *Curso básico para la formación de catequistas*.
- Oddone, J.A., *Itinerario permanente*.

Editorial Claretiana:

- Auza, N., *Corrientes sociales del catolicismo argentino*.
- Valla, H., *Conducta de Cristo, conducta del cristiano*.

Editorial Don Bosco:

- Bruno, C., *La década laicista en la Argentina (1880-1890). Centenario de la Ley 1.420*.

Editorial Mikael:

- Sáenz, A., *San León Magno y los misterios de Cristo*.

Editorial Verbo Divino:

- Marlon, P., *El hombre en el lenguaje bíblico*.
- Q. Calvo Cubillo, *La Buena Noticia de Jesús*.
- Sève, A., *El Evangelio de los domingos*.