

TEOLOGIA

Guillermo Rodríguez-Melgarejo: Elementos para el discernimiento de la vocación al ministerio ordenado en la Iglesia
• *Osvaldo Santagada*: El evangelio y la preocupación social. La Encíclica "Sollicitudo rei socialis" vista desde América Latina • *Alfonso Esponera Cerdán*: Un obispo ilustrado y las causas de la Insurrección en la Nueva España • *Carlos M. Galli*: Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios • Crónica de la Facultad • Notas bibliográficas • Índice Volumen XXV.

TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TOMO XXV - N° 52

AÑO 1988: 2° SEMESTRE

SUMARIO

<i>Guillermo Rodríguez-Melgarejo</i> : Elementos para el discernimiento de la vocación al ministerio ordenado en la Iglesia	119
<i>Osvaldo Santagada</i> : El evangelio y la preocupación social. La Encíclica "Sollicitudo rei socialis" vista desde América Latina	133
<i>Alfonso Esponera Cerdán</i> : Un obispo ilustrado y las causas de la Insurrección en la Nueva España	141
<i>Carlos M. Galli</i> : Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios	171
<i>Crónica de la Facultad</i>	205
<i>Notas bibliográficas</i>	215
<i>Indice Volumen XXV</i>	221

ELEMENTOS PARA EL DISCERNIMIENTO DE LA VOCACION AL MINISTERIO ORDENADO EN LA IGLESIA

El Concilio Vaticano II, luego de explicitar la vocación universal a la santidad —dentro del Misterio de la Iglesia— ínsita desde el bautismo en cada cristiano¹, se refiere a la vocación sacerdotal y señala que el fomento de las vocaciones al ministerio ordenado es un deber que *“afecta a toda la comunidad cristiana”*². El sacerdocio ministerial es para la Iglesia. Cada uno de los miembros del pueblo de Dios posee una responsabilidad —directa y activa— en el fomento y cultivo de las vocaciones al ministerio ordenado.

*“Esta activa colaboración de todo el Pueblo de Dios en el fomento de las vocaciones responde a la acción de la Divina Providencia, que da las cualidades necesarias y ayuda con su gracia a los hombres elegidos por Dios para participar del sacerdocio jerárquico de Cristo y, al mismo tiempo, encomienda a los legítimos ministros de la Iglesia el que, una vez comprobada la idoneidad, llamen a los candidatos que pidan tan alto ministerio con intención recta y plena libertad y, una vez bien conocidos, los consagren con el sello del Espíritu Santo, para el culto de Dios y el servicio de la Iglesia.”*³

Mediante la concisión de este texto, el Vaticano II expresa una realidad reiteradamente explicitada por el magisterio en lo que va del siglo: la vocación —en cuanto llamado de Dios y de la Iglesia— al ministerio ordenado (diaconado, presbiterado y episcopado).

¹ “... omnes christifideles cuiuscumque status vel ordinis ad vitae christianae plenitudinem et caritatis perfectionem vocari, qua sanctitate, in societate quoque terrena, humanior vivendi modus promovetur” LG 40: EV I, 389.

² “Fovendarum vocationum officium ad totam christianam communitatem pertinet” OT 2: EV I, 773.

³ “Haec actuosa ad vocationes fovendas universi populi Dei conspiratio Divinae Providentiae actioni respondet, quae hominibus ad Christi Sacerdotium hierarchicum participandum catos iudicaverint, ut patres, nullis parcentes sacrificiis adjuvat, dum legitimis Ecclesiae ministris committit ut idoneitate agnita, candidatos qui tantum munus recta intentione et plena libertate petierint, comprobatos vocent et Sancti Spiritus sigillo Dei cultui et Ecclesiae servitio consecrent” OT 2: EV I, 775.

Cabe atribuir al canónigo J. Lahitton⁴ el haber iniciado lo que —en el siglo veinte— puede considerarse una renovada reflexión acerca del misterio de la vocación al sacramento del Orden, y sobre el cual san Pio X⁵, Pio XI⁶, Pio XII⁷, Juan XXIII⁸ y Pablo VI⁹ profundizaron de tal modo que hicieron posible la síntesis formulada por el Concilio Vaticano II.

Dentro del marco indicado, la exposición tendrá tres partes: la primera referida a la acción de Dios, y las dos siguientes a las características que han de poseer los candidatos: recta intención e idoneidad probada.

1. LA INICIATIVA DE DIOS

Aunque atribuida al Padre celestial, la acción de la Divina Providencia es común a las tres divinas Personas.

⁴ J. Lahitton, *La vocation sacerdotale*, Paris 1909. El autor deseaba con esta obra “revenir en matière de vocation à la plus pure doctrine de l'Eglise, telle a été notre unique ambition”. J. Lahitton, *La vocation sacerdotale*, Paris 1909, 445.

La polémica generada por este libro puede seguirse a través de los numerosos trabajos que se publicaron. Un elenco detallado de los mismos se encuentra en L. R. Ravasi, *De vocatione Religiosa et Sacerdotali*, Roma 1957, 116, n. 7.

Ante la situación creada, Pio X constituye una Comisión Cardenalicia para examinar el libro de Lahitton. Entre tanto, el canónigo publica al año siguiente: J. Lahitton, *Deux conceptions divergentes de la vocation sacerdotale*, Paris 1910. El dictamen de la Comisión Cardenalicia resultó positivo e, incluso, “esse egregie laudandum” en lo referido a las tres tesis fundamentales del canónigo:

“1. Neminem habere unquam ullum ius ad ordinationem antecederet ad liberam electionem episcopi.

2. Conditionem, quae ex parte ordinandi debet attendi, quaeque vocatio sacerdotalis appellatur, nequaquam consistere, saltem necessario et de lege ordinaria, in interna quadam adspiratione, seu invitamentis Spiritus Sancti, ad sacerdotium ineundum.

3. Sed e contra, nihil plus in ordinando, ut rite vocetur ab episcopo, requiri quam rectam intentionem simul cum idoneitate in iis gratiae et naturae dotibus reposita, et per eam vitae probitatem ac doctrinae sufficientiam comprobata, quae spem fundatam faciant fore ut sacerdotii munera recte obire eiusdemque obligationes sancte servare queat”: AAS 4 (1912) 485.

⁵ Cf. Pius X, Exhortatio apostolica *Haerent animo*, 4.8.1908; AAS 41 (1908) 555-577.

⁶ Cf. Pius XI, Litterae encyclicae *Ad catholici sacerdotii*, 20.12.1935: AAS 28 (1936) 5-53.

⁷ Cf. Pius XII, Exhortatio apostolica *Menti nostrae*, 23.12.1950: AAS 42 (1950) 657-704.

⁸ Cf. Ioannes XXIII, Litterae encyclicae *Sacerdotii nostri primordia*, 1.8.1959: AAS 51 (1959) 545-579.

⁹ Cf. Paulus VI, Epistula apostolica *Summi Dei Verbum* quarto exacto saeculo post constituta a Concilio Decumenico Tridentino Sacra Seminaria, 4 novembris 1963: AAS 55 (1963) 979-995; EV II, 63-84 (citado con la sigla SDV).

La persona humana es llamada a la vida, a la existencia, por el soplo creador de Dios, a través de la instrumentalidad unitivamente fecunda de sus padres.

Mediante un nuevo llamado es elevada a la dignidad de hijo de Dios, por la gracia santificante que le confiere el bautismo, haciéndola partícipe —de modo personal y comunitario— de los méritos salvíficos del Misterio Pascual de Jesucristo. En virtud de este nuevo nacimiento¹⁰ recibe la vida sobrenatural que la capacita para realizar actos libres ordenados a una participación, cada vez más íntima, de la vida y caridad trinitarias. La santidad constituye la realización plena —por gracia, misericordia y fidelidad— de la vocación de hijo de Dios.

En el devenir de la existencia histórica, la Divina Providencia concede ayudas especiales, estrictamente sobrenaturales, que por apropiación se atribuyen al Espíritu Santo, a las que se acostumbra llamar inspiraciones. Ellas, en sentido propio, son gracias actuales. Constituyen como una cierta luz interior que ayuda a discernir los caminos del Amor, de la voluntad de Dios, y, a la vez, contagian la fuerza que posibilita concretar la misión o tarea vislumbrada. La luz para discernir y la fuerza para concretar, no han de ser concebidas como dos realidades distintas, sino más bien como dos facetas de un único regalo de Dios.

La vocación al ministerio ordenado (diaconado, presbiterado y episcopado) en la Iglesia, pertenece al género de las inspiraciones. El llamado o vocación es una gracia actual o interna: totalmente gratuita, absolutamente libre y estrictamente sobrenatural.

Gratuita, dado que no puede ser exigida en manera alguna ni por la naturaleza humana, ni por la condición cristiana.

Libre, ya que es una moción interior —una invitación del Señor a un estilo particular de amistad con El¹¹— y quien la recibe permanece no coaccionado, para poder asentir y corresponder mediante una aceptación dócil, confiada y fiel. El modelo absoluto de toda respuesta humana a una invitación divina es María de Nazaret¹². Libre, también, por cuanto la llamada de Dios se dirige a la libertad de un hombre concreto invitándolo a entregarse de manera plena e incondicional, mediante la autotrascendencia teocéntrica del amor de caridad.

Sobrenatural, por cuanto tiene como causa a Dios. Es El quien toma la iniciativa¹³. La manifestación en el sujeto que la recibe, siendo

¹⁰ Cf. Jn 3, 5; AG 15: EV I, 1126.

¹¹ Cf. Jn 15, 14-15.

¹² Cf. Lc 1, 38.

¹³ Cf. Jn 15, 16.

de carácter íntimo, es una intensificación de las virtudes teologales y de la vida conforme al Evangelio, que puede o no tener alguna repercusión externa, sensible. Así como a veces coincide con una atracción de la parte sensorial o emotiva (gusto, deseo, consolación) como resonancia corporal de una realidad interior, otras veces la sensibilidad —necesitada de purificación— reacciona de forma contraria y negativamente (aversión, rechazo instintivo, evasión). De allí que las realidades de carácter sobrenatural no son susceptibles de ser mensuradas mediante las reacciones sensibles; éstas no constituyen termómetro adecuado para medir la acción interior de la gracia.

Nuestros jóvenes perciben el influjo de esa serie de realidades que Puebla denominó “cultura adveniente”¹⁴. Una de tales realidades es la exacerbación de la conciencia subjetiva individual¹⁵ hasta el punto de desconocer cualquier legitimidad a toda instancia objetiva. Este ambiente subjetivista plantea el interrogante: siendo la vocación una inspiración, quien subjetivamente afirma tenerla ¿no posee, acaso, como un derecho conferido de lo alto?¹⁶ La respuesta es negativa. La vocación no confiere derechos. Además, el llamado interior ha de estar en coherencia con la inteligencia, la voluntad y el conjunto de cualidades morales y psicofísicas de quien afirma haber sido llamado por Dios¹⁷.

La existencia del llamado requiere necesariamente ser verificado. De tal verificación surgirá la autenticidad o no, de la conciencia subjetiva de la vocación. Para que ésta sea reflejo de una vocación auténtica, es imprescindible que el sujeto posea —objetivamente— las cualidades que la Iglesia estima necesarias para desempeñar las responsabilidades propias del ministerio ordenado. Estas —en cuanto manifestación externa de una realidad interior— se sintetizan en dos aspectos: recta intención e idoneidad, que incluye tanto la plena libertad¹⁸ cuanto la ausencia de impedimentos.

Siendo la vocación al ministerio ordenado en la Iglesia una gracia interior otorgada por el Señor, es El quien “*encomienda a los legíti-*

¹⁴ Cf. P 414-419; 421; 434-436.

¹⁵ Cf. ES: EV II, 174.

¹⁶ No hay que confundir el legítimo “derecho a elegir estado” (cf. Ioannes XXIII, *Litterae encyclicae Pacem in terris*: EV II, 7) con “tener derecho al ministerio ordenado” ya que éste es un don respecto del cual no se tienen derecho alguno (cf. SDV: EV II, 70-71).

¹⁷ Santo Tomás de Aquino afirma: “Illos quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit ut ad id ad quod eliguntur inveniantur idonei, secundum illud 2 Cor 3, 6: *Idoneos nos fecit ministros Novi Testamenti*” ST III q 27 a 4; cf. SDV: EV II, 71.

¹⁸ Cf. L. R. Ravasi, *De vocatione Religiosa et Sacerdotali*, Roma 1957, 267.

mos ministros de la Iglesia"¹⁹ juzgar acerca de la existencia de una vocación auténtica. Juicio que requiere un conocimiento adecuado e integral —dentro de lo humanamente posible— de la persona que subjetivamente cree haber sido llamada.

La madura formulación del Concilio Vaticano II²⁰, no admite dudas acerca de que la Divina Providencia se expresa mediante el juicio de los legítimos ministros de la Iglesia. Si el sujeto ha actuado con veracidad y transparencia, no queda espacio alguno para incertidumbres o dudas. La formalidad última la constituye el llamado del obispo en la liturgia del sacramento del Orden Sagrado.

A modo de síntesis de lo expuesto, con sobria belleza y concisión dice Pablo VI: *"La voz de Dios que llama, se expresa a través de dos modos, maravillosos y convergentes: uno interior, el modo de la gracia, el del Espíritu Santo, el de esa inefable fascinación interior causada por la 'voz silenciosa' y potente del Señor en las profundidades del alma humana; y uno exterior, humano, experiencial, social, jurídico, concreto, el modo del ministro cualificado de la Palabra de Dios, el del Apóstol, el de la Jerarquía, instrumento indispensable, instituido y querido por Cristo como vehículo encargado de traducir, en lenguaje audible, el mensaje del Verbo y la voluntad divina"*.²¹

2. LA RECTA INTENCION

Entre los problemas más delicados y difíciles en el discernimiento de la vocación al ministerio ordenado, se halla el de alcanzar una certeza moral acerca de la rectitud de intención que mueve al candidato. Este problema —aunque por razones diversas— afecta por igual al sujeto vocacionable y a los ministros cualificados de la Iglesia: el obispo y el rector del Seminario en el fuero externo, y los directores espirituales en el interno.

Como toda realidad profundamente humana, la intención —o motivación profunda— se inserta en el dinamismo global del crecimiento y de la maduración personal. Salvo en los casos de personas afectadas por patologías muy determinadas²², la intención es susceptible de

¹⁹ OT 2: EV I, 775.

²⁰ Cf. OT 2: EV I, 775.

²¹ Pablo VI, *Alocución del 5 de mayo de 1965*: OR 6.5.1965, 1 (Traducción propia).

²² Concretamente: las formas patológicas graves de desorganización de la estructura de la personalidad, sea en cuanto psicopatologías manifiestas (psicosis, esquizofrenia, paranoia, TEOLOGIA 52 (1988)

crecer, purificarse, ordenarse. Tal experiencia ha llevado a que Pablo VI señalase: *"Aunque para ser aceptado en el seminario es suficiente que los jóvenes den, al menos, prueba de recta intención y de aptitud para el sagrado ministerio y para las obligaciones que de él se siguen; para la Admisión, y, especialmente para el presbiterado, los candidatos han de mostrar al Obispo, o al superior regular, una madurez tal de santos propósitos y de crecimiento en la piedad, el estudio y la disciplina, capaz de generar en ellos la certeza moral de que se encuentran realmente ante un elegido por el Señor"*²³.

El párrafo precedente sugiere —al menos— tres momentos fuertes de discernimiento: previo al ingreso al Seminario, antes de su aceptación por parte del obispo mediante el rito de la Admisión y, en tercer lugar, antes de acceder al sacramento del Orden Sagrado, asumiendo el compromiso de celibato, en el diaconado. En el segundo y —especialísimamente— en el tercero, el juicio de discernimiento ha de realizarse con la *"necesaria firmeza, aunque haya que deplorar penuria de sacerdotes, ya que si se promueve a los dignos, Dios no permitirá que su Iglesia carezca de ministros"*²⁴.

Es normal que en el transcurso de las primeras entrevistas con el postulante aflore su intención consciente. Pero ella cohabita con motivaciones muy profundas e inconscientes, cuyo discernimiento —nada fácil— requiere gran capacidad de intuición, observación sagaz, experiencia y lucidez profesional por parte del formador. Si se tiene presente que a medida que avanza el proceso formativo, el postulante —a modo de mecanismo de defensa— tiende a verbalizar su intención de modos prácticamente inobjectables, se comprenderá con mayor claridad la necesidad de formadores efectivamente competentes.

La piedra de toque habrán de ser las obras. Cuando existen conflictos entre la verbalización consciente que realiza el seminarista y sus reales motivaciones profundas —en el campo de lo preconsciente e inconsciente— es posible descubrirlos por signos externos: falta de

histeria y narcisismo graves), sea en cuanto psicopatologías latentes (comportamiento antisocial agudo, incapacidad de empatía y desviaciones sexuales patológicas como bestialismo, homosexualidad, fetichismo, etc.), cf. L. M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana. I. Basi interdisciplinari*, Casale Monferrato 1985, 142.

²³ "Attamen, si ad iuvenes in Seminarium recipiendos satis est eos saltem prima indicia ostendere recte propositi atque indolis ad sacerdotale munus iusque onera habilis, nihilo tamen secius sacrorum alumni, ut rite ad sacros Ordines ac praecipue ad Presbyteratum promoveantur, Episcopo vel Moderatori Ordinis religiosi talem praebere debent sanctorum propositum maturitatem, ut hi ex animi sui sententia certum habeant, coram se adesse, quos elegit Deus" SDV: EV II, 74.

²⁴ "In universa autem alumnorum selectione et probatione debita semper adhibeatur animi firmitas etiamsi legenda sit sacerdotum penuria, cum Deus Ecclesiam suam ministris carere non sinat, si digni promoveantur" OT 6: EV I, 785.

disciplina personal, lenta o incongruente internalización del proceso formativo, insuficiente crecimiento visible en los signos que expresan la conversión, raquitismo en la vivencia de algunas virtudes o en el estilo de vida evangélico y apostólico, aislamientos, agresividades, ausencia de celo evangelizador, o bien —en los casos más graves— falta de veracidad, mentiras o doblez de vida²⁵. La cercanía del formador es fundamental. Si la solvencia profesional del mismo no va acompañada de una convivencia real, se torna insuficiente en orden a poder alcanzar un discernimiento acertado.

Para completar este somero análisis de la rectitud de intención, cabe indicar que las motivaciones vocacionales pueden clasificarse en cuatro grandes grupos: inválidas, inadecuadas, insuficientes y auténticas o rectas. Es posible efectuar una sucinta indicación acerca de cada uno de los grupos mencionados.

a. *Inválidas*: Son aquellas motivaciones que impulsan a buscar algún tipo de beneficio, comodidad o provecho personales. A modo de ejemplo pueden indicarse: deseo de ser alguien en la vida, necesidad de poder o de reconocimiento social, búsqueda de seguridades materiales (techo y comida, al menos), o bien apetencia del ministerio ordenado como un “medio” para alcanzar otros fines en provecho de sí o de familiares directos²⁶.

b. *Inadecuadas*: Son motivaciones que aun expresándose con un lenguaje espiritual —aparentemente válido—, implican desconocimiento o ignorancia del auténtico sentido de la vocación al ministerio ordenado en la Iglesia. Para ilustrarlo basta mencionar algunas situaciones: desear la conversión de alguien y a fin de lograrlo ofrecer como “sacrificio” personal el hacerse sacerdote; padecer intensamente

²⁵ “Echa del seminario a los mentirosos. ¡Pero si la mentira *ex se* sólo es pecado venial! ¡Si hay cosas peores! ¿Peores? No lo creas. Echa del seminario a los mentirosos inmediatamente. Fíate de este consejo mío, el último. La Iglesia te lo agradecerá.” J. Sans Vila, *Diez consejos a un joven sacerdote al que acaban de nombrar prefecto de teólogos*: *Seminarios* 9 (1963) 521.

“Hay que educar en la pasión por la verdad. A un mentiroso no se le puede ordenar, porque al mentir no acepta la realidad que le da Dios y quiere tomar él el lugar de Dios y hacer que su palabra sea la realidad. La mentira es un pecado tan profundo que le da nombre a todo otro pecado, porque el mentiroso quiere que la realidad sea como él la dice, que las cosas existan según su verbo, como hace Dios. Para que haya grandes predicadores tenemos que eliminar la mentira de nuestros seminarios con la gracia de Dios.” Mons. E. E. Karlic, *Proyecto formativo, funciones sacerdotales y destinatario, elementos fundamentales en la formación del futuro presbítero*: *Seminarios* 33 (1987) 420.

²⁶ Cf. S. Congregatio de Sacramentis, *Instructio Quam Ingens*, 27.12.1930: AAS 23 (1931) 120-129. En la situación actual de América latina (carencia de oportunidades para los jóvenes, inseguridad respecto de la futura subsistencia, dificultades para acceder a estudios superiores, etc.), este aspecto ha recobrado actualidad.

un sentimiento de culpabilidad causado por experiencias anteriores —sobre todo en el campo genital y más aún cuando estuvieron involucrados familiares cercanos— y el deseo de reparar tal culpabilidad mediante un gesto subjetivamente heroico: hacerse sacerdote²⁷.

c. Insuficientes: Es el tipo de motivaciones más frecuente. Generalmente resultan suficientes como para permitir el ingreso al Ciclo Propedéutico y al Seminario. Sin embargo, es necesario comprobar fehacientemente un crecimiento cierto del postulante antes del rito de la Admisión, y una sólida motivación de fe —con la consiguiente purificación de las motivaciones insuficientes— como condición para poder conferirle el sacramento del Orden Sagrado. Son múltiples los ejemplos de este género de motivaciones: para imitar a un sacerdote a quien se admira; para dedicarse a los pobres y marginados; por gusto de celebrar la Misa, confesar o predicar; para tener la seguridad de llegar a ser más santo...

Hay dos casos de motivaciones insuficientes acerca de los cuales cabe prestar una atención particular ya que —según sea su evolución— pueden tornarse motivaciones directamente inadecuadas. El primero sería el del sujeto que se siente motivado por el deseo de la madre, del padre, o de alguna persona especialmente querida, de que llegue a ser sacerdote y poder verlo como tal. El segundo caso sería consecuencia de una situación conflictiva, motivada por padres divorciados, separados, desavenidos, o por un ambiente de difícil convivencia. En tales circunstancias, el ingreso al Ciclo Propedéutico y al Seminario constituye un modo —socialmente aceptado— de fuga del hogar²⁸ realizada de manera relativamente fácil y viable.

d. Recta o auténtica: Se caracteriza porque el candidato, que subjetivamente cree que el Señor lo llama, acepta la invitación y se pone en camino con rectitud, sinceridad y disponibilidad plenas. Comunica sus dificultades o incertidumbres sin temores. Es transparente en su personalidad y está afectivamente abierto al juicio que la Iglesia

²⁷ Cf. R. Hostie, *Le discernement des vocations*, Bruges 2 ed 1962, 85-88. Por lo demás, el auge de la homosexualidad con la consiguiente proliferación de experiencias de este tipo, ha multiplicado el número de jóvenes que aspiran ingresar a un seminario con la inconsciente motivación de autoredención.

²⁸ Acerca de la falta de libertad que pueden generar los directores espirituales, familiares o el ambiente, cabe recordar lo indicado por la S. Congregatio de Sacramentis, Litt. *Magna equidem*, 25.7.1955, II, 4. Especial atención habrán de tener los formadores si existen en el candidato motivaciones de carácter ideológico o político. Análogamente, cabe realizar una cercana observación de las vocaciones que provienen de movimientos, grupos o instituciones, de algún modo autosuficientes: esto es, no plenamente integrados bajo una real conducción pastoral del obispo diocesano. Por lo demás, si el seminarista es abierto y veraz, es prudente confiar en que la gracia secundará sus esfuerzos tanto en orden al desarrollo de la libertad como en la rectificación y purificación de intención.

realice acerca de la autenticidad de su vocación. Cuando la rectitud de intención va llegando a la madurez, prácticamente coincide con la “indiferencia” de san Ignacio de Loyola o el “abandono” de Carlos de Foucauld.

La respuesta del candidato al llamado del Señor es una respuesta en la fe, con aceptación plena y consciente de la Iglesia real, de los propios límites, confiando simultáneamente en la fidelidad de Dios, en el auxilio de su gracia y en la vigilancia personal como expresión de ausencia de temeridad e imprudencia. Conocedor de su pequeñez, acoge el don recibido y responde asumiendo el llamado con generosidad magnánima, preñada de confianza personal en el Señor que le ha elegido.

La tipificación genérica de los cuatro grupos de motivaciones tal como se han descripto, cobra peculiar importancia luego de las numerosas experiencias de fracasos personales y deserciones del ministerio ordenado.

Las motivaciones profundas —generalmente preconscientes o inconscientes— se expresan de manera indirecta a través de los signos de incongruencia e inconsistencia vocacional²⁹. El cuidado y atención que se preste a estos signos en el desarrollo del proceso formativo³⁰, serán los que —en definitiva— permitirán reducir el número y la gravedad objetiva de los errores en el discernimiento. La obligación de atender a tales signos no recae exclusivamente sobre los formadores; también el candidato habrá de ser instruido acerca de la responsabilidad que le compete ya que se trata —en definitiva— de su propia felicidad.

Un error frecuente por parte de los candidatos consiste en confundir la realidad de lo que son con aquello que desearían ser. Así se cristalizan precarias identificaciones inauténticas que no resisten ni el peso de la vida, ni el de las dificultades y los años. El formador experimentado, en la medida de su sabiduría y competencia profesional, tiende a superar ese error estimulando aquellas respuestas personales capaces de plasmar hábitos y virtudes sólidamente arraigadas. En lugar de exaltar desmesuradamente el ideal del sacerdocio, la pru-

²⁹ Cf. L. M. Rulla, *Psicología profunda y vocación: las personas*, Madrid 1984; A. Cenci-ni - A. Manenti, *Psicologia e informazione. Strutture e dinamismi*, Bologna 3 ed 1987.

³⁰ Especialmente todo cuanto Rulla incluye en la maduración de la “segunda dimensión”: el paso (o conversión) del bien aparente al bien real; el tránsito del error no culpable a la verdad y la superación de las limitaciones, preconscientes e inconscientes, que disminuyen la libertad efectiva. Cf. L. M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana. 1. Basi interdisciplinari*, Casale Monferrato 1985; L. M. Rulla - J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana. 2. Conferme esistenziali*, Casale Monferrato 1986.

dencia lo lleva a enfatizar el seguimiento de Cristo en lo humilde, en lo cotidiano y en la fidelidad a lo pequeño y oculto. Para ello no temerá recurrir, con firmeza y constancia, a la pedagogía de lo repetido y —en apariencia— rutinario³¹, exento de novedades o estridencias afectivas y sensibles.

3. IDONEIDAD DEL CANDIDATO

¿Qué contenidos encierra tal idoneidad? En la mente de los padres conciliares la idoneidad comprende el conjunto de aptitudes físicas, psíquicas, morales y espirituales del sujeto³², en orden a que pueda desempeñar las exigencias objetivas del ministerio ordenado, de manera estable, fructuosa y crecientemente fiel. Asimismo, integran la idoneidad tanto el grado de libertad —efectiva y afectiva— del candidato, como la ausencia de impedimentos canónicos.

En términos clásicos, el juicio de discernimiento sobre la idoneidad tiene por objeto determinar —de modo fundado en razones objetivas— si existe en el sujeto una naturaleza apta para la gracia³³ sacramental del Orden y el ejercicio del ministerio permanente que de él se deriva.

El juicio definitivo constituye la culminación de un progresivo, gradual y homogéneo proceso de discernimiento. No obstante, el bien común de un seminario y la posibilidad de poder realizar en él un correcto proceso educativo, requieren que las entrevistas y exámenes, tanto los previos al ingreso al Ciclo Propedéutico cuanto los que se efectúan durante el desarrollo del mismo, tiendan a asegurar un mínimo³⁴.

³¹ Se trata de internalizar las palabras del Señor en la vida real y cotidiana: “El que quiera venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz cada día y me siga” Lc 9, 23; “El que es fiel en lo poco, también es fiel en lo mucho, y el que es deshonesto en lo poco, también es deshonesto en lo mucho” Lc 16,10.

³² Cf. G. Lefeuve, *La vocation sacerdotale dans le second Concile du Vatican*, Paris 1977, 179.

³³ Gracia y naturaleza tienen en Dios su origen. La omnipotencia divina, de hecho, se inclina más a evitar los milagros que a realizarlos, secundando así el orden por ella misma creado. En esta actitud se revela un aspecto de la fidelidad divina. Normalmente la gracia perfeccionará —de modo inmerecido— las aptitudes naturales sin anularlas: “gratia non tollat naturam, sed perficiat” ST I q 1 a 8.

³⁴ Se considera “mínimo”: desde el punto de vista físico, el integrante ha de poseer una normalidad conforme a su edad. Ello incluye: salud actualmente buena, ausencia de predisposiciones congénitas (alcoholismo, epilepsia, venéreas, SIDA, etc.), y clara virilidad en su porte externo (no sólo posesión de testículos).

En los casos de duda, la experiencia aconseja no apresurarse en aceptar al candidato. Es más oportuno asegurar al interesado la ayuda

En el aspecto psíquico ha de probarse que carece de enfermedades graves (paranoia, esquizofrenia, cleptomanía, histeria, patologías en la identificación sexual, psicopatías, etc.). Pio XII ha indicado los límites que cabe tener en este aspecto: debe respetarse el misterio inefable de la persona en su núcleo más íntimo (cf. Pio XII, Alocución en el *V Congresso Internazionale di Psicoterapia e di Psicologia clinica*: AAS 65 (1953), 278-286).

En el nuevo CIC 220 se recoge el derecho a la propia intimidad. Simultáneamente la Iglesia puede ofrecer al candidato ayudas profesionales, en orden a su propio bien, el del eventual ministerio futuro y el de la vida comunitaria del colegio de los presbíteros. En este sentido, véase el CIC 241, 244, 642, 689, 721, 1029, 1031, 1041 y 1051. Por lo demás, cabe tener bien claro que la contribución que aporta un psicólogo profesional no se identifica, inmediatamente, con una intervención de carácter psiquiátrico, ni con una terapia de tipo psicoanalítico.

La colaboración del psicólogo —especialmente en los casos o situaciones no claras— puede ayudar respecto de: la valoración de las disposiciones y actitudes; el conocimiento de los intereses reales; el tipo y grado de autenticidad de las motivaciones profundas y acerca de la capacidad y grado de libertad personal para tomar decisiones válidas y autónomas.

Más concretamente, teniendo en cuenta el respeto a la intimidad de la persona, en los casos dudosos, el padre G. Cruchon si estima suficiente realizar al candidato los tests de Rorschach, Murray (T.A.T.) y Minnesota (M.M.P.I.). Si el resultado de los dos primeros concuerda entre sí y, a su vez, ambos con el M.M.P.I., es posible alcanzar una suficiente seguridad de Juicio (cf. G. Cruchon, *Exame psichico e psicanalitico: valore e limite*: S. Congregazione dei Seminari e delle Universita degli studi, *La formazione spirituale del candidato al sacerdozio*, Città del Vaticano 1965, 356-357). El grado de certeza se acrecienta si cada test es realizado por un profesional diferente, cada uno especializado en el uso del mismo. Es oportuno recordar que los test no juzgan acerca de la existencia de una vocación —misión específica del obispo, rector y director espiritual en sus respectivos fueros— sino que son instrumentos para el diagnóstico del grado de salud, integración y madurez psíquica del candidato. Constituyen, además, una excelente orientación para personalizar el proceso formativo. Cuando habitualmente se realizan antes del ingreso, son asumidos con plena normalidad; mayor dificultad presenta llevarlos a cabo una vez producido el ingreso en el seminario.

Como en el caso de los exámenes médicos, se requiere consentimiento previo del interesado. El mismo ha de ser informado del carácter reservado que tendrán los resultados, dado que sólo serán conocidos por el obispo, el rector y el director espiritual.

Nadie será coaccionado a realizar los análisis, exámenes y tests que normalmente se solicitan. De modo análogo, el rector no está obligado a recibir en el Seminario a quien no haya demostrado el mínimo de confianza, apertura y docilidad que el obispo considere necesarias para la buena marcha del Seminario en cuanto institución formadora.

Respecto de las aptitudes intelectuales, el Concilio indica un mínimo: "Antequam sacrorum alumni studia proprie ecclesiastica aggrediantur, ea humanistica et scientifica institutione ornentur, qua iuvenes in sua cuiusque natione superiora studia inire valeant" OT 13: EV I, 799. Un mayor conocimiento posterior, permitirá atestiguar si el aspirante posee sentido común y sana inteligencia práctica para resolver los imprevistos que habrán de presentársele en el ejercicio del ministerio.

En lo que hace a las aptitudes morales, habrá que prestar atención a la historia personal y familiar del postulante, en especial la veracidad, el sentido de justicia, la capacidad de obediencia y apertura para dejarse formar y su grado de adaptación social para una vida de comunidad. No es prudente aceptar personas recientemente convertidas. La experiencia sugiere que transcurran al menos dos o tres años de conversión, antes de su aceptación en el Seminario.

Respecto de las aptitudes espirituales de quien aspira ingresar, habrá que atender a su amor a la vida de la gracia, su relación personal con Cristo expresada en la frecuencia sacramental y la vida de oración, la dirección espiritual previa, su trabajo apostólico y un somero conocimiento de las exigencias del Evangelio y del ministerio sacerdotal célibe.

de sacerdotes expertos que puedan acompañar su proceso de crecimiento hasta que se halle en condiciones de postular su ingreso, ya que de este modo se logrará evitar abortos de vocaciones que pudieron llegar a ser auténticas. Con los recaudos indicados, si la vocación es tal, no existen riesgos serios de que se pierda por el hecho de esperar.

La exigencia de profundizar en el juicio de discernimiento, se acrecienta cuando, al promediar el ciclo del Seminario Mayor, deben realizarse los escrutinios previos al rito de la Admisión. Es el momento en que el rector, secundado por el equipo de superiores, ha de haber comprobado —de modo positivo y fehaciente— que el candidato reúne las cualidades que lo tornan potencialmente apto para recibir el sacramento del Orden. El informe que el rector entrega al obispo es el testimonio de ello.

La pedagogía de la Iglesia, respetuosa de las personas, no quiere alentar expectativas más allá del tiempo estrictamente necesario para que el rector pueda realizar un cabal discernimiento sobre la idoneidad del sujeto. Por lo demás, la experiencia indica que el aspirante —por el sólo hecho de permanecer y continuar en el Seminario— suele adquirir una presunción a su favor³⁵, muchas veces originada en la timidez, falta de resolución o incompetencia de sus formadores.

El discernimiento que culmina en el juicio de idoneidad no consiste ni en una presunción favorable, ni en la ausencia de hechos más o menos llamativos o graves. Ello es insuficiente. El juicio de discernimiento que el obispo requiere del rector ha de basarse en signos positivos y probados de idoneidad, al tiempo que ha de poderse expresar la certeza moral de que el sujeto es realmente un candidato idóneo. No es posible conferir el rito de la Admisión a un postulante sobre el que se tengan dudas³⁶ en virtud —precisamente— del sentido propio de dicho rito³⁷.

³⁵ Cf. G. Martil, *Los seminarios en el Concilio Vaticano II*, Salamanca 1966, 116.

³⁶ Cf. Pius XII, *Constitutio apostolica Sedes Sapientiae*, 31.5.1956: AAS 48 (1956) 354-365 atque adnexa *Statuta Generalia*, a 31-34; S. Congregación de los Seminarios, *Carta circular a los Obispos*, 27.9.1960: *Seminarios* 6 (1960), 243.

³⁷ "Acceptari posunt ii, qui signa verae vocationis praebeant, atque, bonis moribus ornati et, a mentis corporisque defectibus immunes, vitam suam Ecclesiae servitio dicare velint ad Dei gloriam animarumque bonorum" ADPA: EV IV, 1783. Para que los superiores tengan suficiente tiempo de conocer al candidato, se prescribe: "Oportet, ut, qui ad Diaconatum transeuntem, adspirant, vigesimum saltem aetatis annum expleverint et studiorum theologicorum curriculum coeperint" ADPA: EV IV, 1783. "E se, dopo un tempo più o meno lungo di seminario, non si sa ancora se un soggetto possiede a meno le doti necessarie, la colpa potrà essere, almeno in parte, dei superiori che avranno trascurato il loro dovere" A. P. Perrault, *Il soggetto della vocazione ecclesiastica: Seminarium* 5 (1965) 153.

Para el diaconado y el presbiterado el juicio de idoneidad es decisivo, por cuanto se trata de conferir un sacramento irreversible. De ahí que el juicio que el rector emite ante el obispo constituye para éste la garantía moral de que el seminarista, antes admitido, ha alcanzado el grado de madurez suficiente —humana, psíquica, moral, teológica y doctrinal— para poder servir al pueblo de Dios como pródigo cooperador del obispo y miembro del colegio de los presbíteros, de manera estable.

El papa Juan Pablo II —dirigiéndose a los miembros de la Conferencia Episcopal Argentina— reiteró que hay que prestar más atención a la calidad de los candidatos que a la cantidad³⁸.

Finalmente, como todo sacramento, el del Orden Sagrado requiere ser solicitado por el interesado y se ha de tener certeza moral de que lo pide mediante un acto efectivamente libre y maduro.

Los tres elementos desarrollados constituyen la base para discernir las vocaciones al ministerio ordenado, conforme al sentir de la Iglesia contemporánea³⁹.

GUILLERMO RODRIGUEZ-MELGAREJO

³⁸ “Este alentador florecimiento de vocaciones requiere, indudablemente, claros criterios de *selección* en la pastoral vocacional. No es el número lo que se ha de buscar principalmente, sino la idoneidad de los candidatos. Necesitamos muchos sacerdotes, pero que sean aptos, dignos, bien formados, santos. Recordad lo que establece el Concilio Vaticano II en el Decreto sobre la formación sacerdotal: A lo largo de toda la selección y prueba de los alumnos, procédase siempre con la necesaria firmeza, aunque haya que deplorar penuria de sacerdotes, ya que si se promueven los dignos, Dios no permitirá que su Iglesia carezca de ministros (OT 6: EV I, 785).” Juan Pablo II, *Alocución a los obispos de la Conferencia Episcopal Argentina*: ORse 14 (1987) 10.5.1987, 18-19.

³⁹ Cf. C. Bouchaud, *Le discernement des vocations: Prêtres Diocésains*, Février (1988) 55-58.

EL EVANGELIO Y LA PREOCUPACION SOCIAL

La Encíclica "Sollicitudo rei socialis" vista desde América Latina

El Papa Juan Pablo II ha querido conmemorar el vigésimo aniversario de la encíclica de Pablo VI *Populorum Progressio* con un documento pastoral (35). El cuerpo de enseñanzas sociales de la Iglesia se ha ido formando en los últimos cien años a través de textos del magisterio solemne celebratorios de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII (1891). *Populorum Progressio* intentó, por su parte, ser la aplicación del Concilio Vaticano II a un momento histórico difícil que quedó posteriormente marcado por las revueltas estudiantiles de París y México, los asesinatos de R. Kennedy y Luther King, y la invasión rusa a Checoslovaquia.

Pero los últimos veinte años han sido tan complejos para el mundo que no se podía "ignorar la realidad" a partir del Evangelio (Lc 16: 19-31) (33, 42). Distintos llamados del Papa, cada vez más insistentes, han llegado a nuestros oídos. Ultimamente la P. Comisión Justicia y Paz ha publicado dos documentos sobre la deuda internacional (19) y sobre los sin techo (17). El panorama es prevalentemente negativo (13, 26, 47) y desolador, porque la *unidad del género humano* está seriamente comprometida (14). Y por la situación de grave, gravísimo e inadmisibles retrasos del Sur, donde vive la mayor parte de la humanidad (14, 20). Más aún, la situación está peor y notablemente agravada (16). En este contexto se inscriben las palabras del Sucesor de Pedro y eje de la comunión eclesial: brotan de una visión universal y no europea del problema.

Trataré de responder a estas tres preguntas: 1. ¿Cuál es la novedad de esta encíclica para América latina, que participa del destino del Sur subdesarrollado? 2. ¿Cuál es el designio del Papa con este texto? 3. ¿Qué acciones concretas propone el Papa para superar los obstáculos al desarrollo integral del hombre y de los pueblos?

I. NOVEDAD DE LA ENCICLICA

América latina se debate en la miseria y el subdesarrollo, la injusticia y la degradación de sus gentes. Los tesoros de humanidad, religión y cultura (39) que pertenecen a nuestros pueblos, pueden quedar sepultados por el hundimiento humano y espiritual.

Tal situación dio nacimiento a un modo de pensar cuya categoría fundamental y primer principio es la "liberación" (46). Aunque hay varias teologías de la liberación, mayor notoriedad alcanzó una elaboración teológica con aspectos positivos, algunas desviaciones y peligros de desviación (46). Pero la teología de la liberación que se nos ofrecía a fines de la década de los sesenta ya no sirve. Partía de "hechos históricos" y, por consiguiente, cambiantes, dando un *sostén* endeble al edificio. Usaba, además, un instrumental ajeno a la tradición católica. De la Escritura, utilizaba hasta el cansancio el tema del Exodo israelita, pero la figura de Jesucristo quedaba casi ignorada. *Sollicitudo rei socialis* posee en su trasfondo, en cambio, una verdadera teología de la liberación. Esa es su novedad más evidente. No construye sobre "hechos", aunque los conozca y los describa. Se funda en la Palabra de Dios (30) como presupuesto indispensable a su discurso sobre el hombre y los pueblos. La figura de Cristo aquí es central (31), iluminada desde el protoevangelio de Génesis 1-3 (29, 33, 40, 47) y desde la tradición litúrgica y patrística (7, 41, 42). Si bien no rehúsa la validez de las ciencias, su mediación es la investigación teológica (4). El centro de su temática es "la fe en Cristo redentor" (31). Hay un notable cambio de perspectiva en la visión de la liberación humana, cambio preanunciado por las dos Instrucciones romanas sobre la teología de la liberación (1984 y 1986).

En realidad, la aspiración a la liberación y al desarrollo humano están íntimamente conectadas (46). La verdadera liberación es aspiración a una vida más humana (7, 46), en la cual el primado lo tenga el amor (42), porque donde falta el amor y la verdad, la liberación lleva a la muerte de la libertad (46). El amor preferencial por los pobres se manifiesta en el Evangelio desde el *Magnificat* (Lc 1:52) (49) y no es otra cosa que la preocupación por los "pobres del Señor" (43). Hay que satisfacer las aspiraciones más profundas (28) prestando atención al sufrimiento de tantos (10): muchedumbres hundidas (47) por diferencias clamorosas (7) y carencia de bienes y servicios (9, 10), millones sin esperanza bajo el peso intolerable de la miseria (13), millones de desempleados y subempleados (18). También están los nuevos pobres: multitudes sin libertad religiosa, sin derecho de iniciativas económicas, sin libertad de decisión personal, en una palabra sin los derechos humanos fundamentales (25, 42).

Pero ahora es urgente salir de un humanismo antropocéntrico que deja a Dios de lado, y volver a ubicar al hombre en su auténtica dignidad de imagen y semejanza de Dios (29, 33, 40): a cada uno y a todos. Los creyentes debemos hacer nuestro el programa del mismo Jesús (Lc 4:18): "anunciar a los pobres el Evangelio" (47).

Tampoco sirvió la ideología del progreso indefinido. El Papa no tiene ideologías (41) de recambio para ofrecer ante el fracaso de las filosofías ateas y agnósticas. Lo que presenta la encíclica es una antropología cristiana basada en la Escritura (29, 30, 31), y en la cual Cristo es el modelo y la figura por antonomasia del hombre llegado a su estatura espiritual y humana. Por eso, Juan Pablo revisa y corrige el concepto de desarrollo (10, 15, 21, 26).

Hoy estamos lejos del verdadero desarrollo (17), porque el desarrollo económico que se ha dado en el Norte, o superdesarrollo, ha conducido a la degradación del hombre y a la pérdida de respeto por sí mismo (18). En efecto, si la masa de recursos disponibles no es regida por un objetivo moral hacia el verdadero destino de comunión universal del género humano, el desarrollo se vuelve contradictorio (27), perverso y errado (25), y el resultado es la triste realidad de hoy (15). Hay que entender el desarrollo como elevación de cada hombre y de todos los hombres sometidos a leyes morales (8, 33, 34, 35). Por eso, el desarrollo está intrínsecamente unido a los derechos humanos (33). Es un desarrollo o liberación *integral* que abarca todas las dimensiones del hombre: cultural, trascendente, religiosa (46, 47), subordinando la *posesión material* a la semejanza divina del hombre y a su vocación a la inmortalidad (29). Sin esta concepción trascendente de la liberación, los bienes del mundo son colocados al servicio de la guerra y del armamentismo (49), que son los mayores enemigos del verdadero desarrollo de los hombres y pueblos (10), pero que poseen una especie de libre circulación por todas partes (21, 24).

El hombre a quien habla el Papa, cada uno y todos los hombres que vivimos en este único mundo dividido en "mundos" distintos (14), es un hombre *fundamentalmente bueno*, imagen del Creador, redimido por Cristo y guiado por el Espíritu Santo (47). Esta convicción es básica para medir el desarrollo. En efecto, el genuino desarrollo se mide por un parámetro interior y no exterior. Ese parámetro es la naturaleza específica del hombre creado a imagen y semejanza de Dios (29) y llamado por El a la comunión perfecta, comenzada en el mundo y que se realizará plenamente cuando lleguemos al fin para el que fuimos creados: la gloria que ya posee Cristo (28, 29, 30, 31, 33). Esta vocación del hombre a participar de la verdad y del bien, que es Dios mismo (33), es el principio de su dignidad (41, 47).

El Papa llama a este hombre, varón y mujer, a un cambio de actitud espiritual, que los cristianos conocemos con el nombre de *conversión a Dios* (38). El hombre convertido a Dios y la auténtica liberación trascendente son dignos de confianza (47), porque el positivo desarrollo de los hombres y pueblos consiste en su liberación integral de todas las miserias y esclavitudes (28, 46, 49) a las cuales él mismo contribuye por acción u omisión (15, 16).

II. LA INTENCION DEL PAPA

Esta intención sólo puede captarse a la luz de los últimos cuarenta años de historia. Estas cuatro décadas posteriores a la segunda Guerra Mundial han estado dominadas por la lógica de los dos bloques contrapuestos del Norte: Este y Oeste. Cada bloque lleva una tendencia al imperialismo y por eso las ayudas al Sur son desviadas a alimentar contrastes (21-22). Son dos *sistemas* inspirados históricamente en el colectivismo marxista que ignora su deber de cooperación (21, 23), y en el capitalismo liberal del siglo XIX que se aísla en su egoísmo (21, 23). No hay que extrañarse que estas décadas correspondan al período filosófico "post-moderno", que ha intentado zafarse de las ideologías "modernas" que sumieron al mundo en el totalitarismo o en el super-desarrollo.

Lamentablemente toda la filosofía actual vuelve a lo "sublime" del hombre sólo a través del arte y quitando todo valor a las decisiones morales y políticas, dejando que el mundo avance por los manejos de la economía y la técnica. La filosofía actual no tiene "utopías" que proponer como móviles de la historia, ni tampoco "valores". Únicamente comprueba que el "modelo" moderno se ha acabado. Pero ella queda paralizada.

Aquí se ve el proyecto del Papa: siguiendo la línea trazada por Pablo VI, Juan Pablo II quiere rescatar las utopías y los valores. Frente a un mundo que todo lo ha sectorizado y en donde sólo vale el individualismo en función de la posesión y el placer (28), el Papa mira sin prejuicios el destino común de la humanidad. Frente a un mundo que ha relegado a Dios a ser un Dios del individuo, o en todo caso un Dios de un sector del hombre, el Papa rescata el designio de Dios de construir el mundo como familia de hermanos que tenga un propósito común (23, 26). Por eso, la encíclica está cruzada desde el principio al fin por el tema del destino común de los bienes de la creación, de los medios de subsistencia, de los beneficios derivados

de ellos y de los bienes de la industria (7, 9, 10, 21, 22, 28, 39, 42 y nota 78), ya que hoy están mal y desigualmente distribuidos (9, 28) de modo que relativamente pocos son los que poseen mucho, y muchos los que no poseen casi nada (28). Esta es una de las mayores injusticias del mundo actual (28).

El Papa insiste en el valor de los ideales de justicia y paz, íntimamente vinculados al verdadero desarrollo humano (10, 26, 39). Si el desarrollo está fundado en el amor a Dios y al prójimo (33), entonces sigue valiendo la afirmación de Pablo VI en *Populorum Progressio*: "el desarrollo es el nuevo nombre de la Paz" (10). Más aún, la comunidad humana es reconducida a su origen divino y a su vocación trascendente (29-31) y el hombre es contemplado en su dignidad radical (29, 33).

A un mundo acosado por el miedo, la amenaza (47) y el terrorismo (24), el Papa indica otro mundo cuya conciencia moral quede destrabada y funcione adecuadamente. Para una conciencia "moderna" que ha perdido su sentido, Juan Pablo II señala vigorosamente el valor de la obligación moral de considerar en *decisiones* personales o de gobierno la interdependencia o relación de universalidad que subsiste entre la forma de comportarse de unos y la miseria y subdesarrollo de tantos miles de hombres (7, 9, 23, 24, 36, 38, 40, 47). Tenemos que recuperar la *jerarquía de valores* morales, que hoy se encuentra invertida o trastocada (10, 28, 31).

Hay que empezar por tomar la decisión de emprender el camino del desarrollo humano completo (38). Así se dan los pasos para los juicios morales que *hic et nunc* es urgente hacer (16, 24, 36, 40) en función de las verdaderas necesidades de los pobres. Porque esas incontables muchedumbres de pobres, que lejos de disminuir se multiplican (13, 42), poseen igual que todos la misma dignidad humana (47). Y la dimensión esencial del problema de la miseria y el subdesarrollo es *moral* (41). Por consiguiente, sólo con decisiones esencialmente morales (35), podrá superarse la miseria casi universal y el uso de los pueblos subdesarrollados como si fueran piezas de un engranaje gigantesco, a cuyo servicio están los medios de comunicación social del Norte (22).

III. LAS PROPUESTAS PAPALES

Al hombre que no puede ser ya considerado como un mero individuo, ni como una pieza de una clase social, al hombre restablecido

en su dignidad, hay que invitarlo al banquete de la vida (39). La propuesta del Papa es devolver el valor de comunidad global, de una sola familia (47), que posee el género humano a nivel mundial: o participamos todos, o no hay liberación posible (17, 22). Todos y cada uno somos moralmente responsables, cada uno a su nivel, pero involucrados en nuestra conciencia más íntima.

Juan Pablo II nos plantea volver a la "voluntad de comunión", porque la comunión es el modelo del amor del Dios-Trinidad, y para esa comunión de amor existe la Iglesia de Cristo. La comunión es el nuevo modelo de unidad del género humano, reflejo de la vida íntima de Dios (40). Y el bien común también puede definirse en términos de comunión.

El principio de esa comunión humana es Jesucristo, imagen perfecta del Dios invisible. Por su amor y por su entrega libre en favor de "los otros", Cristo es la piedra fundamental de un nuevo edificio que se hace en la fe.

La encíclica trata de hacernos ver con los ojos de la fe a esos "otros", nuestros prójimos: no son meros individuos humanos, sino *hermanos*, imágenes vivas de Dios Padre, rescatados por Cristo y santificados por el Espíritu Santo (40). Solamente con esta visión de la "alteridad", la humanidad puede avanzar hacia una paz fundada en la justicia.

Por esa razón, el Señor Jesús nos interpela en los hermanos (13), porque él se identificó con los hambrientos, sedientos, desnudos, enfermos, sin techo, presos y marginados de todo tipo (ver Mat. 25:31-46). El mismo Jesús procura que comprendamos el trato severo reservado a quienes esconden sus talentos y olvidan la ley de la comunión (30).

La encíclica, sin embargo, no se contenta con una repetición de principios, ni siquiera con los luctuosos juicios morales que pronuncia. El Papa sabe, con toda la tradición de la Iglesia, cuáles son los obstáculos formidables que resisten a este deseo de comunión del género humano y de liberación de sus servidumbres. Se trata de un análisis del mundo que hace la Iglesia por ser "experta en humanidad" (41) y no con ayuda de cifras y estadísticas (13): la naturaleza real del mal del subdesarrollo es un mal moral fruto de muchos pecados que llevan a "estructuras de pecado" (30, 36, 37, 38, 39, 46). Entre esos pecados sobresalen dos más característicos que son: la absolutización tanto del afán de lucro excesivo, como la sed de poder a cualquier precio (37, 38, 48). Pero hay también pecados de temor, indecisión y cobardía (37) y los que se ocultan en algunas decisiones aparentemente políticas o económicas: pecados de idolatría del dinero, de la ideología, de la clase, de la tecnología (37).

Esta es la profunda razón por la cual el Papa nos interna en el camino de la cooperación en el designio de comunión (40). Hemos de vencer, nosotros igual que Cristo (31), los mecanismos perversos y las estructuras de pecado. ¿Cómo? Tomando conciencia de la interdependencia moral (16, 17, 19, 38, 39) que se convierte en solidaridad (23, 26, 38, 39, 40, 43, 44, 45) y se manifiesta en igualdad, libertad y participación (45). La solidaridad es la determinación firme y constante de empeñarse por el bien común (38). Su acto propio es la colaboración, que transforma la mutua desconfianza (39) en formas de cooperación (43-45) para construir juntos un *destino común* (23-26).

Con su palabra de Pastor universal, Juan Pablo II ha contribuido de manera notable a la paz del mundo al darnos un *nuevo criterio* para mirar al mundo e interpretarlo: la conciencia de la paternidad de Dios, de la hermandad en Cristo y de las tareas humanas vivificadas por el Espíritu Santo (40).

Porque el verdadero desarrollo o liberación de hombres y pueblos depende, ante todo, de Dios (47) que hizo posible al hombre participar de su gloria en Cristo (31). La fe en Cristo redentor ilumina la naturaleza del desarrollo y guía en la tarea de colaborar para la paz y la justicia (31).

CONCLUSION

Este comentario, pensado y escrito desde América latina, cuyas multitudes de pobres claman a la Divina Providencia por justicia, debe agradecer al Papa el llamado urgente al amor preferencial por los pobres y este reclamo de decisiones de orden moral y político que aseguren el bien común no sólo como comunidad de bienes, o como el bien de la comunidad, sino mucho más aún en cuanto voluntad de comunión humana. El Papa ha sabido valerse de excelentes consejeros para formular los resultados de esta reflexión, y lo ha hecho a la luz de la fe católica y de su antiquísima tradición. La encíclica *Sollicitudo rei socialis* es, sobre todo, una palabra sobre Dios, que cuida con amor nuestras preocupaciones diarias (26). La Iglesia toda lo agradece y despierta a este llamado. Los cristianos y todos los creyentes son convocados a unir sus esfuerzos para este ánimo de unidad humana.

OSVALDO SANTAGADA

UN OBISPO ILUSTRADO Y LAS CAUSAS DE LA INSURRECCION EN LA NUEVA ESPAÑA

La Ilustración, que evoca transparencia y racionalidad, se ha convertido en un centón de tópicos. Una tradición inventada por franceses —que lo declararon país de misión ilustradora— y por un romanticismo conservador —que estaba enamorado de bandoleros justicieros—, afirmaba que en la España del siglo XVIII no hubo Ilustración. Y así se ha venido reiterando hasta que estudios contemporáneos están desmantelando tal aseveración.

En ellos se afirma que hubo Ilustración española, aunque no tuvo una explosión cultural como la alemana, ni fuera la antesala de una Revolución como la francesa. Más exactamente hay que hablar de españoles ilustrados, de una minoría de sus intelectuales que algunos autores agrupan en dos sectores: los ilustrados “católicos”, cuyos representantes serían Feijóo y Jovellanos, y los ilustrados “laicistas”, cuya figura emblemática sería Aranda.

En parte dependientes de esta visión tópica acerca de la ausencia de las “luces” en España por ser una época de oscurantismo y de anquilosamiento escolástico, son las similares afirmaciones que se han formulado respecto a sus colonias de América. Pero ellas no han tenido tanta fortuna y pocos son los estudiosos del tema. M. Kossok decía en 1972: “La historia de la Ilustración latinoamericana todavía no ha encontrado —ni siquiera en un solo país o en un determinado grupo de países— a su maestro”¹.

El viajero Alejandro de Humboldt señala que en ciertos círculos muy reducidos habían llegado las obras de los mejores pensadores

¹ Citado por H. J. Prien, *La Historia del Cristianismo en América Latina* (Salamanca, Sígueme, 1985, 320 n. 2); en las páginas 319-356 ofrece una buena síntesis del tema escrita entre 1978 y 1982. Cf. también P. Chaunu, “Intrepretación de la independencia de América Latina” (escrito en 1963), publicado en *La independencia de América Latina* (Buenos Aires, Nueva Visión, 1973, 28-30); J. Farre, “La Ilustración en Precursores y Próceres de la Independencia del Virreinato de Nueva Granada (Algunos apuntes y una Bibliografía)”, publicado en *Homenaje a Noël Salomon: Ilustración española e Independencia de América* (Barcelona, Universidad Autónoma, 1979, 125-148); en este mismo volumen hay otras referencias a este tema; A. Methol Ferre, “La Ruptura de la Cristiandad Indiana”, en *Medellín* (Medellín) XI (1985) 392-400.

ilustrados; la mayor parte de la influencia europea llegaba vía España y se leían frecuentemente autores que habían tenido éxito cincuenta años antes y casi ya olvidados en Francia; sólo en las grandes ciudades empezaban a conocerse los más recientes². La influencia de las “luces” se ejerció en un minoritario sector de su escasa población lectora. Nunca fueron —como tampoco lo eran en Europa— ni revolucionarias ni independistas, sino reformistas dentro del orden vigente.

Esta influencia también se dio en la Nueva España de fines del XVIII. En lo cultural se había forjado una élite, de base humanística sólida y profunda, abierta a las corrientes modernas. Este grupo aspiraba a un desarrollo político, social y económico, en el que no se vieran tan patentemente las desigualdades existentes, tanto para sus ojos como para los de los extraños. Estaba compuesto de letrados y eclesiásticos. Muchos de ellos formados a la sombra de reputados colegios, en los que los estudios de jurisprudencia civil y eclesiástica había llegado a elevadas expresiones, y también al lado de las diversas Audiencias, excrúpulosas rectoras de la organización judicial de las colonias.

En Valladolid de Michoacán, ciudad de rancia prosapia, centro de una vasta y rica región, se había operado desde el Colegio de San Nicolás, impulsado por eclesiásticos progresistas, una presencia de nuevas ideas. Por otra parte, abogados y clérigos, al día en las corrientes políticas y filosóficas de la época, ocupaban puestos relevantes en esta provincia.

Uno de estos clérigos fue Manuel Abad y Queipo, que llegó a ser Obispo electo de la ciudad, con la que estaba vinculado desde 1799. L. E. Fisher afirma: “Hidalgo, knight errant of Mexican independence, and other patriots, who dared to defy openly those in charge of a regime which had outgrown its usefulness, have been proclaimed in glowing colors, but those who preferred to work for reform and liberalism within the existing institutions and government have been overlooked. Abad y Queipo belongs to the latter group. He was less spectacular than the wellknown revolutionists, but just as sincere in his desire to remedy old abuses and inaugurate innovations for the good of the people”³.

² Cf. Ch. Minguet, “Alejandro de Humboldt ante la Ilustración y la Independencia de Hispanoamérica”, publicado en *Homenaje a...*, 70; L. Domergue, “Inquietudes americanas en tiempos de la Revolución Francesa”, publicado en *Homenaje a...*, 249.

³ L. E. Fisher, “Manuel Abad y Queipo, Bishop of Michoacan”, en *The Hispanic American Historical Review* (Duke) XV (1935) 425-426.

Este trabajo no se centrará en esta temática, sino en la visión que tuvo —según algunos de sus escritos fechados entre 1813 y 1815⁴— de las “causas verdaderas, próximas y remotas, de la insurrección independista de la Nueva Granada”, por emplear expresiones suyas.

1. CONTEXTO HISTORICO DE UNA VIDA

Es importante brindar en primer lugar una sintética cronología del proceso histórico de aquellos años para así poder contextualizar tanto sus datos biográficos como los contenidos de los escritos analizados.

El primero de enero de 1804 se proclamó la independencia del St. Dominique francés, Haití, finalizando así un largo período de enfrentamientos exterminadores entre negros y blancos. De un país de señores blancos, servido por una población, proporcionalmente hablando, muy grande de esclavos negros, se pasó a un país de negros libres que se hicieron cargo de su gobierno por considerarse representantes de la casi totalidad de sus habitantes, dado el escaso mulatismo.

En agosto de 1808 al tenerse noticias de las abdicaciones de Bayona y de la insurrección de ciertas zonas de España contra los franceses, el Cabildo de México exigió al Virrey la formación de una Junta. En diciembre de 1809 se descubre una conspiración contra el gobierno virreinal en Valladolid de Michoacán.

En enero de 1810 en España se establece la primera Regencia y se disuelve la Junta Suprema, autorizándose la reunión de las Cortes en Cádiz.

El 16 de setiembre de ese mismo año, el cura Miguel Hidalgo lanza el “grito de Dolores”, llamando a la insurrección armada contra los españoles. El hecho de que se apoye básicamente en la masa indígena, con un marcado carácter social-racial, genera la desconfianza y no adhesión de la aristocracia terrateniente. Hidalgo y los suyos ocupan

⁴ Estos escritos son: I. Carta del 6-IX-1813, se utiliza la transcripción crítica de F. J. Mencos Guajardo-Fajardo, “Cartas del Obispo Abad y Queipo sobre la Independencia Mejicana”, en *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla) III (1946) 111-1121; II. Exposición del 6-IX-1813, según *ibid.* 1121-1123; III. Carta del 9-IV-1814, según *ibid.* 1128-1129; IV. Representación del 1-X-1814, según *ibid.* 1124-1125; V. Carta del 1-X-1814, según *ibid.* 1126-1128; VI. Carta del 23-XI-1814, según *ibid.* 1129-1131; VII. Carta del 5-I-1815, según *ibid.* 1109-1111; VIII. Exposición del 6-II-1815, según *ibid.* 1133-1138; IX. Informe del 20-VII-1815, se utiliza la transcripción de L. Alaman, *Historia de Méjico*, Tomo IV (México, Jus, 2ª ed., 1969, 481, 499). Los citaré: número romano seguido de la página.

Celaya, Guanajuato y Valladolid de Michoacán, donde proclama la abolición de los tributos indígenas y de la esclavitud. Tras la expansión del movimiento hasta Coahuila, Nuevo León, Nuevo Santander y Texas, se constituye en Guadalajara un gobierno insurgente.

En 1811 apoyado por el ejército y la aristocracia, el Virrey aplasta la rebelión. Hidalgo es arrestado, juzgado y condenado por la Inquisición por “partidario de la libertad francesa, libertino, hereje formal, judaizante, luterano, calvinista, rebelde, cismático y ateo sospechoso”; siendo fusilado en Chihuahua el 30 de julio. Pero el movimiento se prolonga bajo la dirección del cura José María Morelos, quedando constituida la Suprema Junta Nacional Americana en Zitácuaro.

En 1813 el nuevo Virrey es Félix Calleja y entre las medidas que toma está la abolición de la Inquisición, institución que generaba bastante malestar social. Este mismo año, Morelos, tras convocar un congreso en Chilpancingo, asume el mando supremo de las tropas y el 6 de noviembre proclama la independencia de México. También Bernardo Gutiérrez de Lara declara la provincia de Texas territorio independiente.

El 24 de abril de 1814 regresa al trono de España Fernando VII, reinstaurando casi inmediatamente la política y las instituciones anteriores a 1808. También este mismo año, se promulga en Apatziugán el “Decreto Constitucional para la libertad de la América Mexicana”.

En 1815 tras varias derrotas frente a los realistas, Morelos es hecho prisionero y fusilado el 22 de diciembre. La insurgencia queda fraccionada en partidas de escasa importancia.

Ahora conozcamos diversos aspectos significativos de la vida de Abad y Queipo⁵. Nació en 1751 en el seno de una familia noble de Villarpedre (Asturias, España). Estudió literatura, filosofía y leyes en la Universidad de Salamanca, donde obtuvo el Bachillerato en Leyes y Derecho Canónico. Hacia 1779 vino a Centroamérica, en plena reforma de la administración colonial⁶. Alcanzó la Licenciatura y el Doctorado en Derecho Canónico por la Universidad de Guadalajara (Nueva España). Y en 1799 integra un grupo, “economista y legalis-

⁵ Los datos biográficos que brindo a continuación, si no indico otra fuente, los he tomado principalmente del trabajo de L. E. Fisher citado en la nota 3 y de la obra de L. Alaman citada en la nota anterior, cuya edición original se publicó entre 1849-1852.

⁶ Abad y Queipo afirmará en 1815 que la prosperidad de la nación española “comenzó en el gobierno del Sr. D. Carlos III y se acabó con la vida de este esclarecido monarca” (IX 492), o sea entre 1759 y 1788.

ta", junto con el ya mencionado Miguel Hidalgo, Antonio de San Miguel (Obispo de Valladolid de Michoacán), el Deán y varios canónigos de esa misma diócesis.

Este grupo envió aquel año una *Representación al Rey*, en la cual exponían la situación económico-social del Virreinato y proponían varias reformas legales para mejorarla⁷. También firmó una solicitud en nombre de los labradores y comerciantes de esa ciudad solicitando que no se ejecutara la desamortización determinada a fines de 1804.

Según algunos autores, unos cuatro años después pensaba ya en una cierta independencia de la Nueva España⁸. Creo que más exacto es incluirlo en el sector integrado por —y son palabras de él mismo— “hombres prudentes y sensatos [que] la esperaban de la metrópoli, que en su concepto era inevitable, persuadidos de que se podía establecer sin efusión de sangre, en el supuesto probable de que se refugiaría a la Nueva España el gobierno, una porción del ejército y todos los españoles que pudiesen evadirse de la fuerza del tirano [Napoleón]”⁹.

No participó ni coincidió con el ya citado grupo de eclesiásticos que en 1809 conspiraron, proponiendo reunir una Junta que gobernase en nombre de Fernando VII y declarase “la proscripción de los europeos y el saqueo de sus bienes”¹⁰.

⁷ Desconozco por ahora cuál pueda ser el motivo de que esta *Representación* sea atribuida directamente a Abad y Queipo. Humboldt la escogió como uno de los documentos más elocuentes de los postulados de la Ilustración española. Este viajero en la dedicatoria a Carlos IV de su *Ensayo Político sobre el Reyno de la Nueva España*, “llama la atención del Monarca sobre los graves problemas que plantea la conservación del régimen colonial; pide reformas y las propone al Rey, cuando insiste sobre la urgente necesidad de perfeccionar las instituciones sociales y los principios sobre los cuales descansa la prosperidad de los pueblos. Cuando escribe estas líneas Humboldt cree que el problema principal para España y sus posesiones de Ultramar es el siguiente: España tiene que ser lo suficientemente enérgica para imponer en América reformas en favor de las clases desheredadas, afianzando la alianza entre la Corona ilustrada y las élites ilustradas, criollas o españolas, de América. Es decir que tiene una concepción unitaria del problema colonial español, y se sitúa, no desde el punto de vista de la mayoría de los criollos, sino desde el de la Corona y del reformismo liberal. En esta fecha [1808] cree que todo puede salvarse todavía gracias a reformas de tipo económico y político. Por eso, no creerá, en un principio, en el éxito de un movimiento de independencia en América, o por mejor decir, no podrá concebir una guerra civil entre criollos y españoles; no cree que tal guerra acarrearía la felicidad de América. Teme además los efectos negativos de lo que llama la falta de sociabilidad de los habitantes de América” (Ch. Minguet, “Alejandro de...” 73). Muchas de estas ideas aparecen en los escritos analizados del Obispo electo de Valladolid de Michoacán y son comunes al pensamiento “ilustrado” sobre América.

⁸ Cf. L. Tormo - P. Gonzalbo Aizpuru, “La Iglesia en la crisis de la Independencia”, publicado en *La Historia de la Iglesia en América Latina*, tomo III (Friburgo - Bogotá y Madrid, Centro Internacional de Investigaciones Sociales de FERES y Centro de Información y Sociología de la OCSHA, 1963, 52-54).

⁹ IX 485-486.

¹⁰ IX 485.

El 30 de mayo de 1810 firma una *Representación a la Regencia* en la que aconseja medidas para evitar la inminente insurrección. Es nombrado Obispo de esta Valladolid de Michoacán por esta misma Regencia, pero no será posteriormente confirmado por el Rey, posiblemente por las suspicacias que levantaban en las mentes de los funcionarios de la Corte sus contactos y relaciones del pasado¹¹.

Los insurrectos fueron particularmente hostiles con él, dado que no aceptó sus planes. El 2 de setiembre de 1810 publicó un edicto de excomunión contra su contertulio Hidalgo. Este paso "probablemente se debió, entre otras razones, al hecho de que Hidalgo estaba bajo su autoridad, y además, era su amigo; ésto unido a sus ideas ilustradas, que eran de público conocimiento, podrían hacer recelar, tanto a las autoridades civiles y eclesiásticas como al pueblo, que él simpatizaba con la insurrección. La excomunión era un arma de doble filo, por un lado, contribuía a extinguir la rebelión, y por otro, a mantener al prelado en la silla episcopal, pues ganaba puntos en la escala de méritos y servicios a la Corona"¹². La validez de esta excomunión fue puesta en duda: "esto se debió al hecho de que era un obispo electo, y no confirmado y, además nombrado por la Regencia, cuya autoridad en materia de Patronato, era dudosa a los ojos de los feligreses, porque consideraban que éste era un privilegio otorgado por la Santa Sede sólo a los Reyes de España"¹³. Sería muy interesante analizar cómo y porqué fue asumida, ampliada y justificada por otros Obispos; sin embargo fue nula su eficacia, siendo entendida como un método coercitivo empleado como "auxiliar de la política" gubernamental, que en el caso concreto de Abad y Queipo brotaba del hecho de ser "gachupín"¹⁴.

El no se conformó únicamente con esta excomunión: publicó pastorales y exhortaciones para extinguir la rebelión, ocupándose de la defensa de la ciudad sede de su Obispado. Y así formó una compañía de voluntarios, mandando fundir las campanas de su catedral a fin de hacer piezas de artillería; al enterarse de que las fuerzas realis-

¹¹ Para todo lo indicado en estos tres últimos párrafos: cf. J. Bravo Ugarte, "El Clero y la Independencia. Factores Económico e Ideológico", en *Abside* (México) XV-2 (1951) 201-205; R. de Ezcurra, "La crítica española de la situación de América en el siglo XVIII", publicado en *Estudios sobre la emancipación de Hispanoamérica* (Madrid, Inst. Gonzalo Fernández de Oviedo, 1961, 393-396); J. Bazant, *A concise history of Mexico from Hidalgo to Cárdenas (1805-1940)*. (New York, Cambridge University Press, 1977, 12-13).

¹² F. Pérez Memen, "Iglesia Católica y Emancipación Mexicana", en *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid) Nº 314-315 (1976) 313; cf. J. Bazant, *A concise...*, 16-17.

¹³ F. Pérez Memen, "Iglesia..." 313.

¹⁴ Cf. F. Pérez Memen, "Iglesia..." 315-316.

tas enviadas en su socorro, habían sido detenidas por Hidalgo, huyó a México junto con varios canónigos.

Por otra parte, en 1814 sostuvo una fuerte polémica con José Cos por problemas de administración eclesiástica, en la que subyace su postura hostil a la insurgencia, como indica todo lo que se refiere a la confesión sacramental¹⁵.

Continuó escribiendo cartas, exposiciones y representaciones a diversas autoridades españolas sobre la gravedad y la extensión del movimiento rebelde. En febrero de 1815 recibió una Real Orden en la “que S.M. me llama al lado de su Real Persona, para que le preste los servicios, que fueren de su soberano agrado. No sé qual sea el fin de ese llamamiento”; pero también señala sus sospechas de que esta llamada se debía a “las intrigas del partido insurgente” en la Corte para que saliera del país¹⁶, presiones que me parecen pura ficción dadas las características del gabinete y corte fernandina del momento.

Después de múltiples contratiempos llegó a España en diciembre de aquel mismo año; a Madrid el 8 de enero del siguiente, manteniendo dos sesiones secretas con el Rey los días 18 y 21 de aquel mes. El 24 fue nombrado Secretario de Estado y del Despacho de Gracia y Justicia, pero se le destituyó tres días después “por haber informado al rey el inquisidor general, que se le seguía causa en aquel tribunal”. ¿De qué se le había acusado?: de haber leído —allá en la Nueva España— libros de ideas liberales, así como de haber mantenido opiniones de filósofos franceses del siglo anterior¹⁷.

El 29 de aquel enero dirigió una *Exposición al Rey*, acompañada de una minuta de decreto, con la que intentaba solucionar los graves problemas de la Monarquía española, propugnando un perdón general. Respecto a América, señala el proyectado decreto: “Y mando que esta providencia sea extensiva a todas las provincias de ultramar que se hallen pacificadas, a todas las que se reduzcan dentro del término de un mes, después de publicada en la capital de los virreynatos o de las comandancias generales, y a todos los insurgentes que entreguen las armas y se reduzcan a la obediencia, sin excepción alguna”. Este decreto, según su autor, reunirá a los españoles “alrededor del trono de

¹⁵ Opiniones muy similares a las de José Cos sobre la confesión, son sostenidas por Simón Bolívar meses antes (cf. Carta al Arzobispo de Caracas del 10 de agosto de 1813, en *Obras Completas*, tomo I. La Habana, Lex, 1947, 59-60). Este es un aspecto escasamente señalado de la presencia eclesial en aquella sociedad.

¹⁶ IX 485.

¹⁷ Cf. L. Alaman, *Historia...*, IV 298; sobre sus problemas con la reinstaurada Inquisición cf. L. E. Fisher, “Manuel Abad...” 442-447.

V.M., como los pollos bajo las alas de la gallina". El 17 de febrero de aquel 1816, al entregar estos escritos a Pedro Cevallos, para que los hiciese llegar al Rey, insiste en estas mismas ideas, tomando como pretexto las bodas de Fernando VII y del infante Carlos Ma. Isidro; señalando: "La división entre nosotros es pública y oculta. La pública ha devastado ya las provincias de ultramar, y amenaza su separación perpetua de la metrópoli; y la oculta, tal vez más terrible que la pública, mina los cimientos del edificio social. Estos males son ingentísimos, y la base principal del remedio depende de aquel decreto"¹⁸.

Estos documentos fueron publicados por el *Diario de Barcelona* en abril de 1820, recién inaugurado el Trienio Constitucional y muy probablemente como expresión de una de las posturas existentes ante el problema de América. En 1822 fue uno de los consultados respecto de la posibilidad de enviar Comisionados a América. Su respuesta no fue excesivamente entusiasta, aunque ofrece algunos nombres y parece creer que la independencia ya es irreversible¹⁹. Murió en Sisla (España) el 15 de setiembre de 1825.

2. ALGUNOS DE SUS ESCRITOS Y REFLEXIONES

Ya han sido señalados algunos de los múltiples escritos que dirigió a las diversas autoridades. Concretamente los que van a ser más utilizados en este trabajo fueron redactados en el período comprendido entre setiembre de 1813 y julio de 1815, por tanto pertenecen al último período de su estadía americana.

En la carta al Virrey de la Nueva España, Félix Calleja, fechada en la ciudad de Valladolid de Michoacán el 6 de setiembre de 1813, expone el estado actual del Virreinato y del movimiento insurreccional, indicando una larga serie de medidas para superar todo esto.

En la *Exposición a la Regencia*, datada en el mismo día y lugar, completa la carta anterior, centrando su atención en asuntos administrativos, proponiendo también soluciones al respecto.

En la carta también dirigida al Virrey de la Nueva España, firmada en la misma ciudad el 9 de abril del año siguiente, le pide disculpas por el tono de las cartas que anteriormente le había dirigido y entre otros aspectos, insiste en que tanto el modo como la sustancia fueron dictadas por su celo por el bien público.

¹⁸ Citados por A. Gil Novales, "La independencia de América en la conciencia española, 1820-1823", en *Revista de Indias* (Sevilla) 39 (1979) 243-244.

¹⁹ Cf. A Gil Novales, "La independencia..." 244.

Desde esa ciudad el 1 de octubre de aquel año dirige una *Representación al Rey*, proponiendo medidas militares y sobre todo administrativas, para la pacificación y conservación de las Provincias de Ultramar.

Ese mismo día dirige una carta a Miguel de Lardizábal y Uribe, ministro de Indias, dado que le envía sus edictos y pastorales sobre la insurrección y aprovecha la ocasión para reflexionar sobre las causas de ella, poniendo especial énfasis en la tensión social.

El 23 de noviembre de aquel año le escribe una vez más una carta al Virrey Calleja ante el agravamiento de la situación, exponiendo un plan completo para resolver del mejor modo posible el difícilísimo estado por el que atravesaba la Hacienda, tanto Real como particular.

En la carta que escribió el 5 de enero del año siguiente a Francisco Xavier Venegas, Virrey inmediatamente antecesor de Calleja (1810-1813), le presenta los seis escritos mencionados en los párrafos anteriores.

El 6 de febrero siguiente, desde México, en una *Exposición* se informa acerca de la “desastrosa” gestión del Virrey Calleja desde los inicios de su gestión en 1813, brindando además noticias tanto de carácter militar como civil, político y económico, que entiende como “graves”²⁰.

También desde México, pero el 20 de julio de aquel año, dirige un *Informe* al Rey al enterarse de que la Corte de Madrid no pensaba tomar medidas en la línea indicada por él. “Con poca esperanza de vivir, o de superar los peligros que me esperaban; y convencido sobre todo de que el Ministro Lardizabal trabajaba sagazmente en favor de la independencia de las Américas; por todos estos motivos me resolví a dar curso a un escrito, que me había formado en México sobre esta razón, y para sólo el caso de que Yo muriese, no se me permitiese llegar a la Corte. Lo dirijí al Rey por los Supremos Consejos, porque habían sido antes los órganos ordinarios para elevar al Trono la verdad, y porque son los únicos, que pueden hacer frente al orgullo, y prepotencia de un Ministro”²¹; con estas palabras pre-

²⁰ “A pesar de no estar firmado es fácil adivinar en él la mano del Obispo, no sólo en su estilo, sino también en su escritura, que está hecha indudablemente por el mismo Abad y Queipo (F. J. Mencos Guajardo-Fajardo, “Cartas del...” 1107). Los ocho documentos se encontraban hasta 1946 en el archivo particular de José Guajardo-Fajardo y Albarracín, Marqués de la Reunión de la Nueva España, en una carpeta que llevaba el título: “Cartas del Obispo de Michoacán”; F. J. Mencos Guajardo-Fajardo tiene algunas pequeñas inexactitudes en las presentaciones que hace de ellos (cf. *ibid.*, o.c., 1096-1109).

²¹ M. Abad y Queipo, *Carta* a F. X. Venegas (Cádiz, 8-XII-1815), en F. J. Mencos Guajardo-Fajardo, “Cartas del...” 1132.

sentaba unos meses después este escrito que es conocido con la denominación de "Testamento Político".

Pero ¿estos documentos son los más significativos de este período de su vida? Puede afirmarse que sí pues los seis primeros fueron seleccionados por él mismo como ya se ha señalado. En esa carta del 5 de enero de 1815, haciéndose eco de unas informaciones recibidas en la Nueva España acerca de que pasaría a ocupar el Ministerio de Estado Miguel de Lardizábal y a éste sucedería en el de Indias Francisco Xavier Venegas, piensa que dada "la agonía" en que se encuentran dichas Provincias la superarán "en manos de un médico tan sabio, y generoso". Por ello le manda a su viejo amigo, sus opiniones sobre dicho peligro y los remedios que entiende necesarios; opiniones que había ido desgranando en múltiples escritos, algunos de los cuales le envía: son los seis mencionados²².

¿En qué fundamenta su autoridad para poder hacer tales análisis y proponer estas soluciones? El mismo lo señala: "Señor, permítame V.M. que le asegure con verdad, y sin jactancia: que Yo tengo voto en la materia como testigo ocular y observador atento de treinta y cinco años á esta parte; con mayor intensidad en los quatro años que llevamos de Insurrección"²³.

Algo más de un año después, precisaba todavía más acerca de las motivaciones que le habían llevado a estas preocupaciones. "Mi pluma ha estado siempre consagrada á la verdad, y mi corazon al bien de la iglesia, y del estado, ó lo que es lo mismo, al mejor servicio de V.M., que todo lo abraza y significa"²⁴. Y en párrafos posteriores del mismo escrito añade: contemplo en V.M. "el ministro de Dios, para la ejecución de los altos designios de su adorable Providencia con su pueblo predilecto de la nación española; porcion santa, pueblo escogido, que ha sostenido y propagado la religion católica en las cuatro partes del mundo. La real persona de V.M. se halla prevenida y adornada de los dones y gracias necesarias para dar lleno á una mision tan augusta: V.M. restablecerá la monarquía española, enjugará sus lágrimas, y curará las profundas llagas de la invasion francesa y

²² Cf. VII 1109-1111.

²³ IV 1124. "Ruego á V.M. tenga la dignacion de recibir benignamente estas reflexiones, como un testimonio de mi zelo por el mayor y mejor servicio de V.M., como el fruto de mis desvelos en treinta y seis años de América, y como el único patrimonio que he adquirido y de que puedo disponer" (IX 499).

²⁴ IX 482. "Dignese V.E. de recibir benignamente estas reflexiones, como prueba de mi zelo por el bien general de la Monarquía, y en particular de la Nueva España, que és mi patria adoptiva, y que recibirá en su seno mis cenizas" (V 1127-1128).

de la revolucion americana”²⁵. Si bien estas palabras deben en parte entenderse como expresión aduladora de alguien que se ve recompensado con un cargo a desempeñar en la misma Corte, son también afirmaciones típicas de la concepción de la Monarquía en el siglo XVIII y que continuaron vigentes en muchas mentes en las primeras décadas del siguiente, tanto en Europa como en América.

En su carta de 1814 al Ministro de Indias se encuentra un texto que puede sintetizar su pensamiento acerca de las “causas verdaderas, próximas y remotas, de la insurrección de la Nueva Granada”:

“La turbación de las Américas no tiene otra causa ni motivo, que el deseo de la Independencia, ó separación de la Metrópoli, que se apoderó del corazón de algunos hombres perdidos, y turbulentos, y estos lo propagaron fácilmente, con pretextos afectados, con falsedades, y calumnias, y sobre todo, con la persuasión íntima de que la pérdida de la Metrópoli era necesaria, é irreparable; y que por consiguiente era fácil conseguir la Independencia, porque la Metrópoli no la podía impedir. Este concepto ha sido la causa próxima del grito de la rebelión. Sírvase V.E. de leer con atención el último bando de Cos, que así lo dice sustancial y expresamente. Todos los [“cabezillas”, esta palabra está tachada en el documento original] Insurgentes, ocultos, y manifiestos, se han movido, y mueven por estas dos causas. Todos ellos, sin excepción de uno han celebrado los reveses de la Metrópoli, deseando vivísimamente su esclavitud, y ruina total: y todos ellos han deseado la muerte de nuestro Amado Soberano, y se han asombrado, y afligido con su inesperado restablecimiento al Trono. Los Cabezillas, todos impíos y crueles, han tomado gusto al mando, y esperan fugarse en el último extremo con el fruto de sus rapiñas, que mantienen á este fin en oro, y piedras preciosas. La masa del Pueblo, que los sigue, son unos hombres idiotas, llenos de odio, y de furor contra el nombre español, y contra todos los que siguen la buena causa: y acostumbrados al libertinage, y al robo, se consideran en un estado feliz [...] No es esta, pues, una diferencia entre hermanos, causada por la ausencia del Padre común; sino una conspiración infame, y atroz de unos hermanos contra otros, dirigida al degüello, y exterminio de éstos, con el fin de ocupar sus empleos, y sus bienes: y una maquinación de los hijos contra su padre, y su Madre, contra su Rey, y su Patria, con el fin de ocupar el mando, y el patrimonio común. Toda otra idea de la insurrección de las Américas es equivocada.”²⁶

²⁵ IX 498. Del confesor del Rey, Padre Blas Qstolaza, dice que es “un americano, hombre sin opinión, sin luces ni talento, como es público y notorio. No parece difícil que V.M. halle en la península, no digo uno, sino un centenar de españoles rancios, de un mérito mas sobresaliente, mas luces, sabiduría, y más virtud”; añadiendo más adelante, “nunca ha habido tanta necesidad como ahora de un Cisneros, de un Fenelon, de un Bossuet” (IX 495-499). No hay que olvidar su “ilustrada” actitud rechazadora de las presencias de americanos en cargos importantes de la Corte, pero ¿acaso apetecía personalmente el puesto desempeñado por el denostado americano?...

²⁶ V 1126-1127.

Interesantes afirmaciones, en total coherencia con todas las reseñadas anteriormente, que deben ser completadas para no empobrecer su visión del problema. Pero antes de hacerlo, “para la más clara inteligencia de V.M. y el mejor acierto de sus resoluciones soberanas, conviene que V.M. fije su mente y tenga siempre en la memoria los siguientes hechos”²⁷:

- “las Américas son de una extensión vastísima, están situadas a distancias enormes de la metrópoli, y se les regula una población de doce millones de habitantes, que deben obedecer a V. M.”;
- “del total de su población, dos millones son de “raza española” (doscientos mil europeos y el resto americanos); los diez millones restantes son “indios, negros esclavos y negros mulatos libres”;
- “las provincias muy remotas de un grande imperio que han sido naciones independientes, o que se consideran con población y fuerza para serlo, tienen siempre una propensión o tendencia casi natural a la independencia o separación de la metrópoli”;
- cuando la población es heterogénea como es en las Américas “y aunque vemos por la historia que las razas subalternas se reúnen o conspiran contra la raza dominante, entre nosotros sucede lo contrario. La raza española dominante originaria del país, ha conspirado y conspira siempre contra la raza española europea, esto es, contra sus causantes o contra la metrópoli”;
- “esta tendencia se ha reprimido y sofocado por tres siglos en nuestras Américas, por la habitud en consecuencia de un gobierno prudente y vigoroso conforme al espíritu de las leyes de Indias, seguido con bastante regularidad, como un sistema práctico, hasta la muerte del Sr. D. Carlos III, de esclarecida y gloriosa memoria. Pero habiéndose relajado después este efecto, ha tenido en las novedades del día un poderoso influjo”.

Como puede observarse, señala condicionantes —espaciales, poblacionales, temporales— y leyes que considera rigen el transcurrir histórico. Además, asegura que si son tenidas en cuenta, posibilitan el entenderlo; algunos gobernantes e historiadores no las han sabido descubrir y por tanto no obraron de acuerdo con ellas, cayendo en graves errores. Todo esto es muy característico de las visiones “ilustradas” de la Historia.

²⁷ Cf. IX 482; de este *Informe* de 1815 se toman los puntos que se sintetizan a continuación. En ellos, como en todo el trabajo, procuro que hable él mismo, con sus farragosas y poco claras palabras en algunas ocasiones.

3. DOS BANDOS EN PUGNA

Las tensiones sociales existentes, según la visión de Abad y Queipo son una de las causas fundamentales de la insurrección independentista de la Nueva Granada.

Ya en 1799 en la mencionada *Representación* se divide la población en “españoles, indios y castas”. Los primeros “tienen casi toda la propiedad y riquezas del reino”, mientras los otros “se hallan en el mayor abatimiento y degradación”. Se da pues entre ellos “aquella oposición de intereses y de afectos, que es regular en los que nada tienen y los que tienen todo, entre los dependientes y los señores. La envidia, el robo, el mal servicio de parte de los unos; el desprecio, la usura, la dureza de parte de los otros. Estas resultas son comunes, hasta cierto punto, en todo el mundo; pero en América suben a muy alto grado, porque no hay graduaciones o medianías: son todos ricos o miserables, nobles o infames”²⁸.

En 1814 afirma que esta sociedad heterogénea está compuesta por “cuatro clases, y razas diferentes, que se aborrecen entre sí, como sucede entre españoles Americanos y Europeos, (por envidia, e imprudencia) y entre estos, y los Yndios y aun mas entre Yndios y Mulatos”²⁹. Sin embargo, la generadora de la insurrección no es esta tensión social generalizada. En ello hay una excepción de una de las leyes del devenir histórico, la cual indica que “una vez perturbado el orden publico, y destruido el gobierno dominante, es necesaria la anarquía; y en ella al fin prevalece siempre el mayor numero. Y así, si prevaleciese la Insurreccion contra el Gobierno lexitimo, en menos de seis años, no quedaria una cara blanca, como há sucedido en Santo Domingo”³⁰.

Un año antes ya decía: “seremos víctimas todos los buenos patriotas, incluso V.E. que será de las primeras. Se consumará hasta ultimo extremo la devastacion del Reyno; y en menos de diez años no quedará una cara blanca en él. La idea de estos sucesos no entra en el sensorio de nuestros Americanos, ni aun en el de los mas sabios, porque todos estan preocupados, e ignorantes de los efectos neces-

²⁸ Citado por J. Bravo Ugarte, “El Clero...” 202.

²⁹ V 1127; da la cifra de cinco millones de habitantes. Tormo-Gonzalbo Aizpuru hablan de seis millones, de los cuales aproximadamente 1.000.000 eran criollos; 40.000 peninsulares; 3.500.000 indios; 1.500.000 mestizos y 5.000 negros (cf. L. Tormo - P. Gonzalbo Aizpuru, “La Iglesia...” 167). Pero no hay que olvidar la relatividad con que se deben tomar los datos demográficos para aquella época: cf. F. López Camara, *La estructura económica y social de México en la Epoca de la Reforma* (México, Siglo XXI, 1967, 13 y ss.).

³⁰ V 1127.

rios de una anarquía, igualmente necesaria en la revolución de un pueblo heterogéneo, cuya gran masa de habitantes desconoce los bienes de la sociedad, y los verdaderos principios de la Religión, y la Moral". Y un poco más adelante, reitera: "nuestros Americanos están deslumbrados con la ilusión de la independencia, y se ocupan de ella por mas ruinosa, ó imposible que sea"³¹.

Así pues, la tensión social generante de la insurgencia se da entre los de "raza española", pues si se diese entre estos y los restantes, prevalecerían estos últimos, numéricamente superiores, y la necesaria anarquía.

Pero ¿quiénes configuran ambos bandos de españoles en pugna?

Entre los insurgentes, tanto los ocultos como los manifiestos, la mayor parte son criollos, que denomina "raza española dominante originaria del país" sin precisar nada más³². Estos conspiran de un "modo atroz, que se creía incompatible con el carácter dulce, humano y compasivo que siempre habían manifestado"³³. "En las demas provincias de ultramar, la rebelion se ha presentado con los mismos caracteres, con corta diferencia"³⁴.

Y en el sector opuesto, está la "raza española europea"; unos párrafos más adelante habla de "los mejicanos ilustrados y sensatos [que] combaten la rebelion, convencidos de que ella si prevaleciera, era inevitable una espantosa anarquía como la de Sto. Domingo, y que consumaría necesariamente la ruina del país"³⁵.

Pero esta división no es tan simple y sencilla. "Lo primero: porque en estos pueblos no há quedado vecino de distincion, que sea patriota decidido. Lo segundo, porque todos los que viven en ellos, Leales, ó Rebeldes, estan bien hallados con la Insurreccion, y cooperan á ella de muchos modos diferentes"³⁶. Por eso, hay que intentar perfilar un poco más ambos bandos.

³¹ I 1111.

³² Cf. IX 491.482.

³³ IX 491. También señala que intentan "una vísperas sicilianas contra los gachupines" (IX 491; cf. IX 492).

³⁴ IX 491.

³⁵ IX 482.483; cf. IV 1124.

³⁶ I 1119-1120. En este mismo escrito señala que ante ciertos éxitos militares "se han hecho insurgentes los que estaban indecisos: é indecisos muchos de los que seguian la justa causa. Esto se há verificado principalísimamente en esa Capital [Oaxaca], en Puebla y en Queretaro, en donde, si bien oyen hablar de la insurrección, no tienen experiencia, ni juicio practico de sus estragos; pero también cunde, y pulula en otras partes [...] Los buenos patriotas, refugiados á la sombra de la tropa, no és posible que puedan existir: y se verán forzados á seguir otro partido, incluso los mismos Europeos" (I 1112).

Sí está claro que la insurrección gozaba de la simpatía de ciertos eclesiásticos. Y así el Virrey Calleja le dice en una carta fechada el 11 de marzo de 1814: "V.S.Y. puede auxiliarme mucho si logra mejorar su Clero, y emplearlo utilmente en conservar la fidelidad de los Pueblos buenos, y traer á los Malos y Rebeldes, pues es evidente que mientras los Eclesiásticos sostengan la revolucion han de encontrar partidarios en todas las Provincias"³⁷. Pero el Virrey no indica si estos clérigos eran peninsulares o criollos.

También en el Ejército realista que estaba en Valladolid de Michoacán, "la mayor parte de la Oficialidad son jóvenes inexpertos, muchos de ellos licenciosos, y teñidos, segun parece, del contagio de la insurrección, tan mal disfrazado, que en solos veinte días que llevan aqui de residencia, han excitado ya en el Pueblo rumores tristes, el temor, y la desconfianza. Se teme tambien, que este mal exemplo perturbe la fidelidad de nuestra valerosa tropa [...] Los Oficiales mismos hablan de este idiota [se refiere a Morelos], como de un heroe extraordinario en la guerra, y la politica; lo que prueba, ó mucho temor, ó mucha adhesion á este Cabecilla"³⁸. Pero tampoco indica el origen de estos oficiales.

Hablando de este "Cabecilla", indica que "tiene á su disposicion toda la masa del pueblo (quando nosotros no podemos hallar veinte y cinco hombres que trabajen en sus fosos)", refiriéndose a las defensas bélicas de su sede episcopal³⁹. Y comentando los sucesos ocurridos en ella en 1809 indica que "lòs sediciosos habían persuadido á la masa grosera del pueblo, que los europeos trataban de degollar á los americanos, calumnia atroz, insensata y muy ridícula, pues que cuarenta hombres escasos no podrian prevalecer contra veinticinco mil almas que tenia entonces la ciudad, pero que sin embargo produjo su efecto, y excitó el odio de la multitud que no examina, contra los europeos y contra la metrópoli"⁴⁰.

En este mismo escrito, unos párrafos después, acota: "los intereses y pretensiones excesivas de las corporaciones y de las clases poderosas y privilegiadas, siempre se cubren con velos especiosos, se deslizan, se mezclan y confunden con los intereses de la verdadera piedad y del bien público. V.M. como rey, debe defender á los pobres labradores y á la masa general del pueblo, de la prepotencia y de la

³⁷ F. Calleja, *Carta a M. Abad y Queipo* (México, 11-III-1814), en F. J. Mencos Guajardo-Fajardo, "Cartas del..." 1128.

³⁸ I-1114-1115.

³⁹ I-1115.

⁴⁰ IX 485.

astucia de los poderosos de cualquier clase que sean y en todo género de negocios"⁴¹.

En estos textos, además de su concepción paternalista, filantrópica, del Monarca —quizás dulcificada por la pretensión de satisfacer sus intereses personales—, se ofrece la típica visión “ilustrada” de la “masa general del pueblo”, bastante negativa pues a ella no la iluminan las “luces de la Razón”, y por lo tanto de nulo protagonismo en el logro del progreso ansiado para la sociedad.

Eclesiásticos y oficiales del Ejército Real son los componentes señalados hasta ahora. Pero también habla de “una poderosa coalición de enemigos del Estado, que promueve la independencia de las Américas con mano oculta, con astucia la mas profunda, y con el maquiavelismo mas refinado. No se habia podido descubrir en sus principios, porque se equivocaban sus operaciones con los efectos de aquella predisposición á la independencia, que causaba en los hijos del pais las novedades de Europa⁴², y fué necesaria mucha atención y experiencia para conocer la unidad de la causa por la consonancia y el suceso de sus intrigas. Felizmente se interceptaron algunos papeles que no dejan duda de la materia. Por ellos se manifiesta que esta coalicion se agregó á la secta de los framacosones, ó que adoptó sus fórmulas y misterios. Se vé tambien que data por lo menos de ocho o diez años, pues en 1810 habia ya establecido logias, tituladas ‘de racionales caballeros’, en Cádiz, Londres, Filadelfia y Caracas”⁴³.

Esta “coalición” está infiltrada en las instituciones políticas de la capital virreinal⁴⁴, mientras que los anteriores eran fundamentalmente los cabecillas que se levantaban en el interior del Virreinato. De éstos últimos también señala que en su mayor parte son originarios de la provincia de Michoacán, siendo esta provincia “foco de toda la insurrección”⁴⁵. Pero no profundiza más acerca de esta significativa

⁴¹ IX 499.

⁴² No brinda en ningún otro escrito más datos acerca de cuáles son esas “novedades de Europa”, pero con mucha probabilidad está aludiendo al proceso que culminó con la Revolución Francesa; de ésta última afirma que afectó a todas las naciones, destruyó a unas, agitó a otras y puso en los novohispanos “los primeros elementos de la división y del deseo ardiente de la independencia” (*Representación* firmada el 30 de mayo de 1810, citada por F. Pérez Memen, “Iglesia...” 308). Este rechazo del proceso revolucionario francés es una característica de un numerosísimo sector de “ilustrados”.

⁴³ IX 483-484. La participación —directa o indirecta— de la Masonería en el proceso emancipatorio latinoamericano es también otro tema a estudiar con criterios historiográficos de hoy (cf. las reflexiones que hace, sobre todo en las primeras páginas, J. A. Ferrer Benimeli, “La Masonería y la Independencia de América Española. Reflexiones metodológicas”, en *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla) XXXV (1978) 159-177).

⁴⁴ Sobre estas actividades e inclusive en la misma España (?), cf. IX 483-488.

⁴⁵ I-1114.

ubicación de ambos componentes, que denota diversidad de intereses: ocupación de puestos de poder económico, político, etc.; participación en el comercio intraregional o en el exterior; etcétera.

Así pues, el grupo insurgente es un grupo heterogéneo por la multiplicidad de intereses, aunque en su gran mayoría eran seguramente criollos, pues este origen tenía el clero no jerárquico, los mandos menores del Ejército realista, los administrativos coloniales y los propietarios del interior del país.

Los intereses que defienden sus oponentes los señala en este párrafo: "la suma de nuestras medidas en esta razón debe consistir en ejecutar exactamente con los Insurgentes, y pueblos de su devoción, lo que ellos han executado, y executan con nosotros; pero con esta diferencia: que ellos todo lo han hecho, y todo lo hacen por la comisión de los crímenes mas horrendos, el trastorno de la Sociedad, de la Religión y de la Moral, los parricidios, asesinatos, violencias, robos, incendios y perfidias; y nosotros solo tenemos que ejercitar la justicia, y la caridad, no pudiendo excedernos en los límites de una justa, y natural defensa contra agresores voluntarios, permanentes, y obstinados en resistir la paz, que siempre se les ofrece; y tratando solamente de reducirlos á sus deberes, y de recobrar lo que es nuestro, y lo que nos han robado"⁴⁶.

Un año después afirmaba a sus feligreses que la Religión padecía con la insurrección y corría el peligro de perderse si triunfaba esta última sobre las Armas Reales; por consiguiente, pedía a eclesiásticos y demás católicos defenderse de ella. A su juicio era el mayor pecado y el crimen más horrendo que podía cometer el hombre. Y por eso acusaba a Morelos, a quien llama "pequeño Mahoma", de ser impío y ateo, y a todos los insurrectos de insultar e injuriar a Dios por despreciar el Derecho Natural y la luz de la Revelación, que les debía alejar de la maldad y contenerlos en los límites de la justicia. Los insurgentes cegados por el ideal de la independencia, pensaban que ésta "todo lo podría reparar" y no reflexionaban que estaban haciéndole tanto daño a la fe, a la moral y a todas las virtudes religiosas y sociales. Ella traerá los mismos males que abatieron a Francia: ruina de la agricultura y del comercio, violaciones a la propiedad, miseria, hambre, muertes, destrucción del clero, profanación de los templos y extinción de la Religión. Por tanto pide a sus diocesanos que los aconsejara para que desistieran de ella, porque si llegase a darse sería la ruina del país, trayendo como consecuencia la esclavitud⁴⁷.

⁴⁶ I-1119.

⁴⁷ Cf. *Edicto instructivo* (Valladolid de Michoacán, 2-VII-1814), citado por F. Pérez Memen, "Iglesia..." 312 y 308.

Así pues, dentro de su visión estamental de la sociedad, el sector opuesto a los insurgentes y sus intereses, está claramente delimitado. Son los “españoles europeos” y algunos “hijos del país”, ilustrados, buenos, sensatos, que defienden los inamovibles principios sobre los que entienden se fundamentan la Sociedad, la Religión y la Moral, y sobre todo defienden lo que les están robando gracias a esta rebelión.

Pero esta turbación es mucho más que “una diferencia entre hermanos, que el Rey nuestro Señor como Padre comun la podrá cortar facilmente, haciendo justicia al que la tubiere [...] Es una maquinación de los hijos contra su padre, y su Madre, contra su Rey, y su Patria, con el fin de ocupar el mando, y el patrimonio común”⁴⁸.

4. EL MANDO Y EL PATRIMONIO COMUN

El tema de la “ocupación del mando” que acaba de señalar Abad y Queipo, está íntimamente relacionado con el denominado por algunos “complejo criollo de frustración”.

Si bien se encuentran expresiones de un incipiente criollismo desde el siglo XVI por lo menos en el Virreinato del Perú⁴⁹, fue a partir de la década de 1770 cuando comenzaron a formularse reivindicaciones criollas ante la aplicación y las consecuencias de las reformas borbónicas y a las cuales recurrirán los insurgentes como una de las justificaciones del cambio que propugnan.

Este complejo de frustración también puede detectarse entre los eclesiásticos, ¿o es que no reaccionaron –aunque fuera sordamente– ante el lugar que entendían como predominante de los peninsulares en los puestos jerárquicos? La ya existente “ley de alternativa” en la sucesión de las autoridades supremas de diversas instituciones eclesiales en América Latina, ¿no era también una expresión suya? Quizás la Vida Religiosa fue más permeable a la incorporación de los diversos sectores de la población americana; aunque no hay que dejarse llevar por vanos triunfalismos románticos, pues no se debe olvidar la real

⁴⁸ V 1126-1127; cf. VII 1109. Es la visión de la insurrección americana como “guerra civil” que sólo tendrá algunos conatos de independencia hasta 1815 y a partir de ese año en adelante se convertirá cada vez más claramente en guerra de independencia.

⁴⁹ Cf. B. Lavalle, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans le Vice-royauté du Pérou: l'antagonisme hispano-créole dans les Ordres religieux (XVI-XVII siècles)* (en prensa); íbid., “Las ‘doctrinas’ de frailes como reveladoras del incipiente criollismo sudamericano”, en *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla) 36 (1979) 447-465.

ausencia de indígenas y negros y el ínfimo lugar ocupado por los mulatos⁵⁰.

Abad y Queipo ante este aspecto de la sociedad colonial propone que se deben equilibrar los empleos y responsabilidades públicas entre españoles americanos y europeos para asegurar "la publica tranquilidad, y conservación integra de la Monarquía"⁵¹. Y un año después precisará: "debe observarse constantemente la Alternativa, y la Ygualdad numerica entre Europeos, y Americanos en las Corporaciones eclesiasticas, y civiles, en los gobiernos subalternos. Se debe cuidar mucho de premiar, aun con preferencia, el merito de los naturales de las provincias de ultramar, colocandolos en las Yglesias, en la marina, en el exercito, y en todos los ramos de la administracion publica por toda la Monarquía. Este sistema dara mas fuerza á todos los lazos sociales de las provincias de Ultramar con la Metropoli: y de esta con aquellas. Y lo que es mas importante, curara uno de los vicios radicales, que sufre la educacion de la nobleza americana; en que por un trastorno de ideas inconcebible, los hijos se creen mejores, y mas dignos que sus Padres, á causa de la excesiva contemplacion, y delicadeza, que los acompaña desde la cuna, y fomentan el orgullo, la disipacion,

⁵⁰ En 1928 en Europa se afirmaba lo siguiente: "[Es una síntesis de una *Relación* del Cónsul del Reino de Nápoles en Estados Unidos de Norteamérica sobre las causas que han producido la revolución de la América] Fra queste si pone per la prima il rancore con cui il clero di quelle colonie soffriva di vedersi chiuso l'accesso alle prime dignità ecclesiastiche in patria, le quali erano ivi riservate per massima agli spagnoli. In quelle vaste diocesi, dove i fedeli vedevano appena una volta in vita i loro prelati, tutta l'influenza che può avere la religione sul popolo era nelle mani del clero secondario, e questo, guadagnato dai partigiani dell' indipendenza, seppe spenderla tutta a danno della corona. Questa osservazione, la cui verità può da lei meglio appurarsi che da me, se sia giusta, ci porta naturalmente a dedurne che sarebbe stato ben difficile rinvenire nel clero di America ecclesiastici, i quali avessero potuto ascendere all'episcopato, e mantenervi il credito necessario, senz'aver dato saggio d'indifferenza negl'interessi della madre patria". (Della Somaglia, *Despacho* N° 38085 (Roma, 4-II-1828), en V. Carcel Orti, *Correspondencia Diplomática del Nuncio Tiberi (1827-1834)*. Pamplona, EUNSA, 1976, 88-89 n. 3). Su destinatario, Nuncio en Madrid, responde al respecto: "soggiungo che non si verifica essere stati per massima i naturali d'America esclusi dalle dignità ecclesiastiche. Molti vescovi e la maggior parte de' canonici appartenevano alla nazione. Peraltro è innegabile che da me, se sia giusta, ci porta naturalmente a dedurne che per quanto fosse attivo e zelante, non poteva percorrere quelle immense regioni, non solo per l'enorme distanza de' luoghi, ma ancora per le pessime strade. I fedeli erano appena a contatto con i curati, quasi tutti americani, i quali non si fecero scrupolo predicare libertà ed indipendenza. A cose tranquille sarebbe necessario restringere le diocesi, ampliare il numero de' prelati. Basta dire che nel Mejco (*sic*) non se ne contavano che otto [...] I motivi che addussero i ribelli per coonestare la rivolta furono le avarie, l'estorsioni, prepotenze ed ingiustizie che ricevevano ben spesso dai governatori, che comandavano da despoti insolenti, e l'ignoranza e la venalità dei giudici spagnoli. A mio avviso il concorso de' stranieri che contro le savie leggi del regno dell'Indie furono introdotti, il commercio con gli inglesi recò non poco danno al costume d' popoli, che gustarono le massime che pur troppo sono di moda. Scosso il gioco della religione, dimenticarono quindi l'ubbidienza dovuta al monarca". (Tiberi, *Despacho* N° 32 (Madrid, 6-III-1828), en V. Carcel Orti, *o.c.*, 116-117.)

⁵¹ II 1123; cf. II 1121-1122.

y el desprecio de todo lo que no és su casa, su pueblo, ó su provincia, como sucede en la Península á los Caballeros de aldea: preocupaciones invencibles, mientras no se rompan estas faxas de la infancia, marchando al centro de la Metrópoli, á otras provincias, ó países remotos”⁵². Estas afirmaciones son típicas de la visión, más metropolitana que “ilustrada”, de los americanos y de sus tendencias negativas casi naturales; por ellas y además para contentarlos, debe premiárseles con un cargo en los gobiernos subalternos, jamás en los puestos de primera responsabilidad.

Pierre Chaunu afirma al respecto: “si la administración colonial es peninsular lo es accesoriamente, por presión de los peninsulares en las Indias y, más accesoriamente todavía, por presión del gobierno central y, con toda seguridad, lo es en virtud de la dinámica profunda de la sociedad colonial. De ahí la tentación de aligerar la pirámide social de una pesada cima y la tentación para los criollos, dueños de valores blancos aproximativos, de quedar solos en la cima de una sociedad que hacen opresiva en su provecho. Es así como se puede esquematizar, en estructura y en coyuntura, esta decisiva oposición en la quiebra dolorosa de la solidaridad imperial transatlántica”⁵³. En páginas anteriores había señalado: “el lugar de los peninsulares en la administración no es sino la inevitable compensación de su insignificancia en el aparato económico. Los señores de la mina, de la tierra, del negocio y, paradójicamente, del interior mismo del monopolio son criollos, en virtud de la ley de rendimientos decrecientes”⁵⁴.

Sin embargo, Tulio Halperín Donghi hablando de estas mismas reformas —tanto administrativas como mercantiles— afirma que por ellas el dominio de los mercados locales pasó a manos de “comerciantes venidos de la Península (que desplazan a los criollos antes dominantes)”⁵⁵.

⁵² IV 1125; cf. IX 491.497. Más aún, para él la coalición de insurgentes “ha sabido inducir a V.M. á admitir y adoptar el error político de las cortes, que habían puesto el ministerio de la gobernacion de ultramar en manos de americanos: suceso repugnante á la sana política, á la razón de estado, ó lo que es lo mismo, á la ley suprema de la conservación de la monarquía: suceso que no tiene ejemplar en la historia de todas las demas naciones, y que se ha mirado con horror por los augustos predecesores de V.M., como se infiere del espíritu de las leyes municipales de estos dominios” (IX 492); en aquel tiempo era Ministro de Indias Miguel de Lardizábal y Uribe, datos biográficos en F. J. Mencos Guajardo-Fajardo, “Cartas del...” 1100-1101 n. 10.

⁵³ P. Chaunu, “Interpretación de...”, 27.

⁵⁴ P. Chaunu, “Interpretación de...”, 23.

⁵⁵ T. Halperín Donghi, *Historia Contemporánea de América Latina* (Madrid, Alianza, 3ª ed., 1972, 19).

Sin entrar en la validez de estas opiniones, fruto de una generalización que habría que comprobar si responde a cada región de la compleja realidad colonial, sí que debe afirmarse que un determinado sector de su población experimentaba un resentimiento y ansiaba ocupar ciertos puestos en el reformado organigrama, tanto político como económico.

Respecto a la conquista o defensa de un lugar en aquellas estructuras económicas, en 1815 decía Abad y Queipo: “la agricultura, la industria y el comercio, se hallan en un estado lamentable, y la real hacienda arruinada y en el mayor desorden: estos son artículos de la primera necesidad, los manantiales de la prosperidad nacional y las bases de todo el edificio”, y en otros escritos añade a todo lo indicado, las deficientes comunicaciones⁵⁶.

No menciona nunca la minería, aunque quizás la incluya en la indicada “industria”. Omisión en parte justificada a pesar de que —como señala Halperín Donghi— “para un observador rápido, México aparece sobre todo como un país predominantemente minero: Humboldt ya observaba que, sin embargo, año más, año menos, la agricultura y la ganadería producían treinta millones de pesos contra los veintidós o veinticuatro de las minas. No sólo porque la mayor parte de esa producción era de consumo local su importancia permanecía semiescondida: todavía era la minería la actividad primaria cuyos dominadores alcanzaban a liberarse mejor de la hegemonía de los comercializadores y a ingresar en número más importante en las clases altas del virreinato”⁵⁷.

Es el comercio el único que el Obispo electo de Valladolid de Michoacán destaca con cierta relevancia. En su carta al Virrey fechada en setiembre de 1813 indica que tanto los leales como los rebeldes viven “disfrutando las haciendas de los patriotas emigrados, los unos de valde, y los otros por rentas muy pequeñas; comprando los robos de los Insurgentes á precios infimos, con los cuales se mantienen á poco costo, y hacen el trafico con ganancias exorbitantes”⁵⁸. En las zonas controladas por los patriotas algunas de las relaciones comerciales son fraudulentas y cuentan con la participación directa de los

⁵⁶ IX 499; cf. I 1118-1119.1120. Sobre las comunicaciones: VI 1131; IX 481; *Carta del 8-XII-1815*, en F. J. Mencos Guajardo-Fajardo, “Cartas del...” 1132-1133; son analizadas por F. López Camara, *La estructura...*, 52 y ss.

⁵⁷ T. Halperín Donghi, *Historia Contemporánea...*, 22-23; la minería en aquella Nueva España es analizada por ejemplo por F. López Camara, *La estructura...*, 66 y ss.

⁵⁸ I 1120.

Comandantes de las Divisiones; relaciones “que tanto perjudican la causa pública”⁵⁹.

En esta misma carta señala: “Morelos prohíbe rigurosamente en la citada convocatoria todo genero (*de comercio*) con nosotros. Esta medida es hija del odio mortal, que nos tiene: y al mismo tiempo és un efecto de su impolitica, y de crasísima ignorancia, pues extingue por este medio el manantial mas copioso, y más perenne de todas sus subsistencias. Hé aquí, pues, lo primero que debemos hacer nosotros, esto és, cortar de un golpe todas las relaciones directas, é indirectas con los pueblos ocupados por la insurrección, interceptando, y confiscando quanto se intente meter, ó sacar de aquellos territorios á los nuestros [...] Asi quedarán invendidos los frutos de tierra caliente, la grana, el añil, el algodón, azúcar, y tabaco, los ganados y demas articulos de extracción: ó caerán precisamente en nuestras manos”⁶⁰.

Hay cierta incongruencia entre su valoración del comercio y las medidas que aconseja, pero no es éste el problema que interesa. Según nuestro autor, el comercio extralocal para Morelos —¿y para todos?— es el medio más abundante y seguro para conseguir los fondos económicos necesarios. Pero ¿qué se comercia?: los productos de las “tierras calientes”, o sea, la grana, el añil, el algodón, el azúcar, el tabaco, el ganado y demás artículos de extradicción. Evidentemente, muchos de estos productos zonales son excedentes del autoabastecimiento, pero algunos estaban destinados fundamentalmente a la venta extrazonal. Esta, ¿queda encerrada en los límites regionales, o quizás virreinales?; Abad y Queipo no indica nada al respecto.

Por otra parte, alude a las esquilmadas arcas privadas, debido por lo menos a los diversos impuestos ordinarios y extraordinarios con motivo de la guerra. “La Real Hacienda se halla arruinada, y casi extinguida en todos sus manantiales [...] Y lo peor de todo és, que se hallan casi en el mismo estado los fieles Vasallos, que la debían auxiliar”⁶¹.

Finalmente en su *Informe* de 1815 afirma: “el imperio de V.M. confina con tres pueblos sabios y poderosos, por cuya circunstancias solas, se deben estimar por nuestros mayores enemigos, siendo un

⁵⁹ I 1119; refiriéndose a Iturbide; VIII 1135.

⁶⁰ I 1119; sobre la producción agrícola mexicana cf. F. López Camara, *La estructura...*, 30 y ss.

⁶¹ VI 1129-1130. Toda esta *Carta* de 1814 se centra en el estado de la Real Hacienda, pero la falta de recursos —aunque no se refiere solamente a los económicos— por parte de los patriotas, aparece en otros escritos: cf. por ejemplo I 1112.1116.

axioma político confirmado por la historia de todos los tiempos, que el mayor enemigo de una nación es la vecina más sabia y poderosa. Estos pueblos se interesan en la separación de las Américas, porque esperan hallar en ellas un mercado mas ventajoso: y asi vimos que el pueblo inglés, al tiempo que derramaba con nosotros en la península su sangre y sus riquezas contra el tirano Bonaparte, en ese tiempo tendia la mano, comerciaba y proveia de armas y municiones á los rebeldes de Venezuela, Cartagena y Buenos Aires: los franceses, á pesar de la hospitalidad que siempre han hallado con nosotros, nunca han cesado de proteger é inquietar los pueblos promoviendo revoluciones⁶²: y los anglo-americanos habilitaron los primeros al jacobino Miranda, para hacer una expedicion y revolucion en Caracas; habilitaron después á Toledo para otra mas considerable, con que atacó la provincia de Téjas: y en general, nunca cesan de dar esperanzas y mucho favor y auxilio á todos los rebeldes de las Américas”⁶³.

Así pues, señala tres metrópolis comerciales interesadas en las relaciones comerciales, reducidas a productos bélicos; ¿no tendrían éstas relaciones una dimensión más amplia tanto en el pasado como de cara al futuro? Por la finalidad del escrito posiblemente no le interesaba insistir en ello. Tampoco señala quiénes participaban desde la Nueva España, quiénes eran sus principales benefactores.

Todo esto es lo que nos ofrece en relación con el “patrimonio común” que un bando defendía y otro aspiraba conquistar; sin formular nunca el menor deseo de replantear una nueva estructuración que rompiese o superara la existente.

5. OTRAS CAUSAS DE LA INSURRECCION

Abad y Queipo señala las tensiones sociales existentes como la causa principal del malestar reinante; pero también indica situaciones que en cierto sentido pueden entenderse como causas.

En 1813 afirma que “las Américas solo se pueden pacificar, y conservar por medio de un Gobierno sabio, justo, y muy energico. Esta ultima calidad no há tenido lugar todavia, y és mas difícil de lo

⁶² “[Morelos,] aunque él es un idiota, la envidia, y la ambición han desplegado bastante sus talentos, para entender y atender su propio negocio, y aprovecharse de las luces, y experiencia de los franceses, que le dirigen” (I 1113).

⁶³ IX 496.

que parece. Ella depende del carácter de los primeros Magistrados políticos, y militares; y de la fuerza de que puedan disponer. El carácter de los Magistrados siempre está sujeta al influxo del sistema constituido; el qual entre nosotros hace mucho tiempo que há estado en esta parte defectuoso. Y la fuerza militar, de que han podido disponer, siempre há sido escasa, y mal organizada”⁶⁴.

Pero además de estos funcionarios venales, también hay una organización gubernativa deficiente. “La conservación de las provincias de Ultramar exige un sistema regular de gobierno, que se observe constantemente, é inviolablemente, así en la Metrópoli, como en las mismas provincias, que sirva de regla á sus Gefes; de tal suerte, que ninguno de ellos se atreva á separarse de su letra, y de su espíritu”⁶⁵.

En la *Exposición* de 1813 analiza “el criminal escándalo, que dió la Capital de Mexico en las elecciones del Ayuntamiento constitucional, y de los Diputados para las Cortes, y para la Diputación provincial: y cuyo exemplo imitaron Queretaro, Celaya, Guanaxato, y tal vez otras Provincias”; en ellas por “efecto de la Cábala, y Astucia de algunos Insurgentes ocultos, bien mal disfrazados”, no salió elegido ningún “español europeo” ni ningún hijo del país, que estuvieran “notoriamente decididos por la justa causa”⁶⁶. Esto se hubiera evitado si existiera y se cumpliera una legislación creada al respecto, pensaba el Obispo; su mentalidad reformista “ilustrada” creía ingenuamente en la inmediata eficacia operativa de las leyes.

También habla de la deficiente situación del Ejército Real. En numerosos párrafos alude a la falta de preparación y escasez numérica de sus efectivos⁶⁷, a su deficiente armamento⁶⁸ y sobre todo a sus malos mandos⁶⁹.

Esta insistencia en el aspecto militar de la Nueva España —generalizable a toda la América española— se basa por una parte en el objetivo precario estado del Ejército y en su tantas veces mencionada mentalidad reformista de las instituciones; pero por otra parte en sus amplios conocimientos militares⁷⁰. En este trabajo no la expongo más

⁶⁴ II 1121.

⁶⁵ IV 1124-1125; cf. I 1114; IX 497-498.

⁶⁶ II 1122-1123.

⁶⁷ Cf. I 1111.1114; IX 496-497.

⁶⁸ Cf. I 1113.

⁶⁹ Cf. I 1116; VI 1130; VIII 1137; IX 487.

⁷⁰ Sobre estos conocimientos dice en su *Representación al Real Acuerdo de México* (16-III-1809), que los adquirió en Francia, estudiando la organización de su ejército, el más

extensamente porque creo que Abad y Queipo estaba convencido de que actuaba sobre el malestar social existente en cuanto que es en parte generante y contemporánea suya, y de que la única forma de superar la insurrección era gracias a la "fuerza de las Armas"⁷¹.

Finalmente, sólo en una ocasión alude a fundamentaciones doctrinales. "Los insurgentes de América nunca habían podido producir en sus manifiestos razones mas especiosas ó de algun peso, sino las que objetaban contra la legitimidad de los gobiernos existentes durante el cautiverio de V.M., y así nunca cesaron de inculcar las ilegalidades o nulidades de los gobiernos, probando por ellas la disolución de la monarquía, y por consiguiente la libertad en que habían quedado las provincias de ultramar de declararse independientes, ó tomar el partido que les conviniese"⁷².

En este *Informe* de 1815 también se hace eco de las razones expuestas por el Ministro Lardizábal en sus *Proclamas a los americanos*, que le llevan a formular estas preguntas: "¿Podrá haber razón legítima para rebelarse contra el rey, contra la patria? ¿Se puede concebir alguna hipótesis en que se pueda justificar una rebelion tan aleve, tan sanguinaria y feroz? Por el contrario: ¿se podrá concebir algun caso en que sea un crimen salir á la defensa del rey y de la patria, y en que los inocentes no deban resistir á los asesinos que los atacan?"⁷³.

Otros eclesiásticos nacidos en esa Nueva España no pensaban lo mismo. Recuérdesse por ejemplo a José María Morelos y a Servando Teresa de Mier; y a los también americanos Angel Zea, Juan Fernández de Sotomayor, Juan Germán Roscio, etcétera⁷⁴. Su contertulio Miguel Hidalgo decía lapidariamente en el *Manifiesto de Michoacán de Valladolid* del 15 de diciembre de 1810: "Abrid los ojos, americanos, no os dejéis seducir de nuestros enemigos: ellos no son católicos sino por política: su dios es el Dinero, y las comisiones sólo tienen por objeto la opresión. ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero ca-

perfecto de su tiempo (cf. F. J. Mencos Guajardo-Fajardo, "Cartas del..." 1109; es mencionado en varios lugares a este respecto por E. A. Heredia, *Planes españoles para reconquistar Hispanoamérica (1810-1818)*. Buenos Aires, EUDEBA, 1974, 411 pp.).

⁷¹ Cf. IV 1124; V 1127.

⁷² IX 493.

⁷³ IX 494.

⁷⁴ El tema de la, por llamarla de algún modo, "justificación teológica" de la independencia está todavía bastante poco analizado; cf. los trabajos sobre el pensamiento de Roscio, Morelos y Fernández de Sotomayor recopilados en *Materiales para una Historia de la Teología en América Latina*, VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA, Lima (1980). (San José, DEI, 1981, 187-271); para el pensamiento de Mier cf. J. V. Lombardi, *The political ideology of Fray Servando Teresa de Mier* (Cuernavaca, CIDOC, 1968).

tólico el que no esté sujeto al déspota español? ¿De dónde os ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe?"

Pero es que él estaba plenamente convencido "de que las provincias de Ultramar no pueden ser felices sin la Metrópoli; ni la Metrópoli sin ellas"⁷⁵.

6. A MODO DE RECAPITULACION

La realidad es vida en flujo constante. Vida que discurre por múltiples estratos, corrientes y contracorrientes. Vida que se construye sobre la trama de miles de influencias recíprocas de los impulsos más diversos. La suma de sus componentes —aunque pudieran conocerse todos— nunca constituye el todo viviente; y si a esto se le añade el inevitable subjetivismo del observador, hay que concluir que su capacidad de reconstrucción e interpretación tiene ya trazados unos límites.

Estas afirmaciones las considero necesarias como prenotandos de las conclusiones más importantes de nuestro Obispo sobre el tema propuesto y que paso a señalar a continuación.

1. El proceso emancipador mexicano, y también el latinoamericano, no fue algo simple y transparente. Fue por el contrario, un entramado extraordinariamente complejo, integrado por múltiples elementos, actuantes de muy diversas formas en las diferentes personas, lugares y momentos. De ahí que buscar sus "causas" (o condiciones, ocasiones, circunstancias, presupuestos, preparaciones, raíces históricas, o como quiera que se las denomine), me parece un deficiente acercamiento a su realidad. Pero Abad y Queipo no lo entendía así y posiblemente no lo podía entender de otra manera.

2. Si las tensiones sociales existentes en 1799 autorizaban cierto alarmismo, no hacían esperar un cambio radical en un futuro próximo. Sin embargo, siempre según él, por lo menos desde 1810 se produjo ya un movimiento insurreccional independista, una guerra civil con claros matices secesionistas.

3. Los insurgentes no pertenecen a la "masa general del pueblo", integrada por indios, mulatos y esclavos negros; pues de haber sido así la rebelión habría tomado rumbos distintos de los tomados hasta

⁷⁵ V 1127.

el momento, tales como la destrucción y la anarquía. Pero ¿no eran también los caminos seguidos por los actuales rebeldes? ¿dónde radicaba su diferencia? ¿en el sujeto histórico y sus intereses?

Por su parte, los historiadores actuales afirman que “en México fue la protesta india, y luego mestiza, la que dominó la primera etapa de la revolución, y la condujo al fracaso, al enfrentamiento con la oposición conjunta de peninsulares y criollos blancos”⁷⁶. Abad y Queipo no tiene en cuenta esta “protesta” indígena y mestiza por su interpretación de los hechos desde su ideología “metropolitana” e “ilustrada”.

4. Según él la relación entre el pueblo y los insurgentes es de “instrumentalización” del primero al servicio de los intereses de los segundos. Esto es innegable, pero ¿no se da también la misma manipulación por parte de los realistas? ¿No actuaban los dos bandos en pugna al servicio de sus propios intereses bajo la cobertura de la búsqueda de un mayor bienestar de los pueblos?

5. Pero ¿quiénes configuran el sector rebelde? Es un grupo heterogéneo —como lo era el de sus oponentes—, en buena parte compuesto por criollos; pero lo que más lo identifica como tal no es tanto su lugar de nacimiento, sino sus comunes intereses: acceder a desempeñar cargos elevados en el organigrama colonial, así como disfrutar de relaciones comerciales por lo menos a nivel regional, todo ello ocupado ya por sus contrarios. No alude a cambios revolucionarios estructurales propuestos por estos insurgentes porque nunca los formularon dado que no aspiraban a ello, sino solamente a ocupar esos lugares en el esquema existente.

6. Sin embargo señala otras situaciones que actúan sobre el malestar existente en este grupo, y que son anteriores, generantes y contemporáneas suyas: el incompetente sistema de gobierno colonial, tanto en la Metrópoli como en las Colonias; la venalidad de sus funcionarios y la deficiente situación del Ejército regular.

7. Además indica la influencia que sobre él ejercen las “novedades” de Europa, el ejemplo de la Revolución Francesa, del levantamiento de Haití, así como diversos movimientos precursores mexicanos y el apoyo de potencias extranjeras —Inglaterra, Francia y Estados Unidos de Norteamérica— pues tenían diversos intereses.

8. Todo esto no sólo se está dando en el Virreinato de la Nueva España, sino también en las demás colonias hispanoamericanas, seña-

⁷⁶ T. Halperín Donghi, *Historia Contemporánea...*, 88.

lando sus condicionantes (espaciales, poblacionales y temporales), así como las constantes del transcurrir histórico que entiende rigen dicho proceso. Pero la Nueva España “es la más útil y más interesante de la monarquía, y la más inmediata á la península”⁷⁷.

Evidentemente puede hacer esta generalización acerca del proceso emancipador de la América hispana por su no valoración de la “protesta” indígena y mestiza ya señalada, que si bien es característica de esta etapa de la insurrección independista novohispana, no lo es del resto de los virreinos.

9. Los escritos analizados están fechados antes de la derrota de Morelos y de la casi extinción del movimiento insurgente, pero este triunfo duró unos pocos años. Si no se solucionan los fallos señalados, por su misma agudización se caerá en la destrucción y anarquía; pero las medidas aconsejadas por él para solucionarlos, si es que se aplicaban y lo cual no ocurrió, eran insuficientes pues no afectaban a la raíz del problema.

Manuel Abad y Queipo, Obispo electo de Valladolid de Michoacán, fue reformista y avanzado, leal a la Monarquía, enemigo del separatismo, malquisto por ambos grupos en pugna. Integrante de ese sector menos espectacular que el de los insurgentes pero con grandes deseos —tan justos como sinceros— de remediar los viejos abusos e introducir innovaciones para el progreso social.

Si bien es un eclesiástico, sus análisis no están formulados con una “visión teológica”, aunque como en todo ser humano siempre subyazga una. Y es que es un español “metropolitano”, “ilustrado” que examina la realidad desde una identificación con los detentadores del poder y propone medidas correctivas para evitar la sustitución que propugnaba el sector rebelde y que entendía como revolucionaria.

Por otra parte, muestra cuál era el análisis que realizaban los futuros vencidos y la falta de visión de la problemática americana de sus autoridades, que ni siquiera compartían las soluciones que propugnaba.

Todo esto, además de ser un aporte para un más pleno conocimiento de la Ilustración en la América española, puede ser una buena

⁷⁷ IX: 482. “Para la corona [española], cuyo progresismo está inspirado, en parte, en criterios fiscalistas, México, capaz de proporcionar los dos tercios de las rentas extraídas de las Indias, es la colonia más importante. Para la economía metropolitana también: la plata mexicana parece encontrar como espontáneamente el camino de la metrópoli” (T. Halperín Donghi, *Historia Contemporánea...*, 24).

complementación para la necesaria revisión de las afirmaciones de la historiografía --tanto tradicional como contemporánea-- del proceso emancipador de estas colonias. Sin olvidar nunca que siempre es fundamental saber bien dónde está situado el analista y cuáles son sus solidaridades.

ALFONSO ESPONERA CERDAN

TRES PRECURSORES DE LA ECLESIOLOGIA CONCILIAR DEL PUEBLO DE DIOS

INTRODUCCION

1. En 1987 se cumplieron los primeros 25 años de la inauguración del Concilio Vaticano II y de la iniciación de los debates que dieron origen a los documentos sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*) y sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et Spes*). Con estas dos grandes constituciones y con la totalidad de sus textos el Vaticano II se constituyó en “un Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia... el Concilio de la Eclesiología”¹.

Es un dato evidente que la autocomprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios es uno de los aportes nuevos y decisivos de la eclesiología conciliar². Este concepto, base indispensable de toda reflexión eclesiológica actual³ no ha sido, sin embargo, desarrollado de un modo homogéneo, profundo e integral —en la totalidad de sus dimensiones— por la eclesiología postconciliar europea⁴. Pareciera que en este punto la Iglesia latinoamericana, a través de las conferencias de Medellín y Puebla, ha captado mejor aquella novedad conciliar y que la misma-teología latinoamericana postconciliar ha hecho esfuerzos por desarrollarla, tanto en la línea de la llamada “iglesia

¹ K. Rahner: *Das neue Bild der Kirche*, Geist und Leben 39, 1966, p. 4.

² Véase la opinión autorizada del principal redactor de la *L. Gentium*, G. Philips: *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona, 1968, t. I, ps. 161-165. Sobre el significado del cap. 2 titulado “El Pueblo de Dios” en el conjunto del documento cfr. R. Ferrara: *Estructura de Lumen Gentium* en “*L. Gentium. Constitución conciliar sobre la Iglesia. Comentarios*”, VV.AA., Guadalupe, Buenos Aires, 1966, ps. 15-43.

³ G. Dejaifve: *L'Eglise, peuple de Dieu*, Nouvelle Revue Theologique 103, 1981, ps. 857-871.

⁴ Se puede consultar el extenso análisis de G. Colombo: *Il Popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell'eclesiologia postconciliare*, Teologia (italiana) 10, 1985, ps. 97-169. Desde una perspectiva latinoamericana ya observaba Methol Ferré un cierto eclipse del tema del Pueblo de Dios en las eclesiologías de la pequeña-comunidad y su desaparición en las teologías de la secularización, a la vez que proponía un nuevo desarrollo a partir de la Iglesia latinoamericana, cf. *Actualidad de la Iglesia en América Latina* en “Conflicto social y compromiso cristiano en América latina”, Documentación CELAM 25, Bogotá, 1976, ps. 201-231.

popular”⁵ como en la línea de la llamada “pastoral popular”⁶. En los últimos años, un fecundo despliegue de la “eclesiología de comunión”⁷ ha dejado un poco en la penumbra a la “eclesiología del pueblo de Dios” habiendo, sin embargo, en la misma Europa algunos intentos en esta última dirección⁸. Queda, por el momento, el compromiso de una mejor “recepción” de este tema conciliar⁹ y el desafío de una reflexión teológica completa y creativa acerca del Pueblo de Dios, que sea incluso fundamento de la acción pastoral que reclama la “nueva evangelización”¹⁰.

No es el propósito de este artículo asumir semejante empresa ni evaluar los resultados de la elaboración postconciliar. Por el momento, el interés es buscar algunas de las raíces del tema, dirigiendo la mirada a la eclesiología preconiliar. Siendo la Iglesia siempre Pueblo de Dios y expresando su autoconciencia de diversas formas a través de su historia¹¹ es a la vez cierto que el concepto “Pueblo de Dios” se fue afirmando en la teología europea, principalmente alemana, entre los años.1937 y 1962¹².

Con las obras de A. Vonier¹³, M.D. Koster¹⁴ y L. Cerfaux¹⁵ comenzó a tener un reconocimiento mayor, complementando los aspectos significados por el concepto “Cuerpo de Cristo”¹⁶ y a ser

⁵ Una introducción a esa perspectiva en L. Boff: *Significado teológico de pueblo de Dios e iglesia popular*, Concilium 196, 1984, ps. 441-454.

⁶ Una introducción a esa perspectiva en J.C. Scannone: *Interrelación de realidad social, pastoral y teología. El caso de “pueblo” y “popular” en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica del catolicismo popular en la Argentina*, Medellín 49, 1987, ps. 3-17.

⁷ Una presentación sintética en W. Kasper: *L'Eglise comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II*, Communio (francesa) 12/1, 1987, ps. 15-31.

⁸ Así el mismo documento de la Comisión Teológica Internacional dedicado a cuestiones eclesiológicas, cf, *Temí scelti d'ecclésiologia*, La Civiltà Cattolica 3251, 1985, ps. 446-482.

⁹ El Sínodo Extraordinario de 1985 nos ha convocado a “una más profunda recepción del Concilio” en todos sus aspectos y temas, cf. *Relación final* I, 5, L'Osservatore Romano (lengua castellana) 22.12.85, p. 11. La expresión proviene de Y. Congar: *La recepción como realidad eclesiológica*, Concilium 77, 1972, ps. 57-85.

¹⁰ Con una invitación en esta dirección concluía el artículo de C. Giaquinta: *Principios teológicos para la nueva etapa*, Criterio 1978/79, 1986, p. 684.

¹¹ El estudio más completo hasta el presente, desde el punto de vista histórico-sistemático sigue siendo el de M. Keller: *Volk Gottes als Kirchenbegriff*, Benzinger, Einsiedeln, 1970. La investigación alcanza al Vaticano II.

¹² Y. Congar: *La Iglesia como Pueblo de Dios*, Concilium 1, 1965, ps. 11, 15.

¹³ A. Vonier: *The People of God*, London, 1937.

¹⁴ M. Koster: *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, 1940.

¹⁵ L. Cerfaux: *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul* Paris, 1942.

¹⁶ A partir de 1940 se entabló una discusión acerca del concepto más adecuado para

objeto de numerosas investigaciones bíblicas, patrísticas y sistemáticas. De este modo fue madurando en la conciencia eclesial un rico pensamiento que fue asumido en muchos de sus aspectos por la enseñanza conciliar¹⁷.

Esta investigación, con todo, no se dirige a ese período de los años 40-60, sino que va un poco más atrás, hasta la generación inmediatamente anterior, aquélla de la primera postguerra, menos conocida pero que contribuyó significativamente a la renovación de la Iglesia y de la eclesiología¹⁸.

El objetivo es exponer sumariamente algunos elementos eclesiológicos de tres teólogos alemanes cuyas obras fueron escritas entre los años 20 y 40, y cuyas enseñanzas han preparado —al menos mediatamente— el terreno para que germine la semilla de la doctrina conciliar sobre la Iglesia. Ellos son R. Guardini, K. Adam y J. Pinski y sus reflexiones, dentro de una eclesiología del Cuerpo de Cristo, “anticipan” varios puntos de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios, especialmente la relación entre la Iglesia, el pueblo y los pueblos. Rescatar del olvido estos textos, presentarlos en un nuevo contexto y mostrar sus intuiciones fundamentales es nuestro interés. Pero más allá del recuerdo agradecido, que posibilita la revisión histórica, nos interesa desde estos orígenes mediatos “celebrar” nuevamente el acontecimiento conciliar y contribuir a “promover” más eficazmente su realización actual. De allí el título que reúne a los tres pensadores como “precursores” de la “eclesiología conciliar”.

2. El contexto histórico de los tres libros está marcado por la situación de postguerra en Europa y especialmente en Alemania. El clima cultural y espiritual de esta generación comprende la quiebra de la cultura liberal-burguesa, la crisis de fe en el progreso indefinido, la pérdida de confianza en las instituciones que hasta entonces parecían sólidas. Las terribles consecuencias económicas y sociales de la catástrofe bélica, la sensación de orfandad provocada por el derrumbe de un “cosmos” y la saturación del individualismo llevan a nuevas

designar a la Iglesia, si es el de Cuerpo de Cristo o el de Pueblo de Dios. Entre la inmensa bibliografía al respecto cf. A. Antón: *Hacia una síntesis de las nociones “cuerpo de Cristo” y “pueblo de Dios” en la eclesiología*, Estudios Eclesiásticos 44, 1969, 161-203. A partir de la década del 70 el tema se replantea como el de los “modelos” de Iglesia, vg, V. Codina: *Tres modelos de eclesiología*, Estudios Eclesiásticos 58, 1983, ps. 55-82.

¹⁷ Un balance maduro de los valores y contenidos del concepto de Pueblo de Dios en el Concilio se encuentra en Y. Congar: *Le Concile de Vatican II. Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, París, 1984, ps. 109-136.

¹⁸ Según St. Jákí: *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Herder, Roma, 1957, p. 16, en esos años se produjo la irrupción de las nuevas ideas.

búsquedas de encuentro humano y de vida comunitaria. En el campo del pensamiento se afirma la fenomenología con su vuelta al objeto concreto, más allá del idealismo postkantiano y del subjetivismo neokantiano; comienzan a esbozarse los primeros trazos del existencialismo, el personalismo y la filosofía dialógica, con sus perspectivas sobre la existencia personal y relacional del hombre. Las mismas ciencias de las religiones tienen un desarrollo nuevo y mayor. En el fondo de estas transformaciones y estos tanteos se descubre una necesidad religiosa y comunitaria muy intensa, que sea remedio a las profundas experiencias de soledad, abandono y angustia. En este marco de inseguridad y cansancio la Iglesia va a ser redescubierta como una institución que garantiza estabilidad y como una comunidad que renueva la vida.¹⁹

La misma eclesiología va a experimentar una notable renovación, ya preparada en parte por los mejores teólogos del siglo XIX. El redescubrimiento de las dimensiones de "misterio" y de "comunidad" va a ser impulsado tanto por la vuelta a las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas como por la necesidad de fundamentar conceptualmente la nueva vivencia comunitaria de la Iglesia, que responde a los signos del tiempo y que desborda los antiguos esquemas eclesiológicos²⁰. La imagen eclesial se renovará en el contacto con las nuevas generaciones²¹ y la temática eclesiológica ocupará el centro de la actividad teológica²². Gran parte en este proceso, al menos en Alemania, tienen los movimientos católicos de juventud²³.

¹⁹ Insiste sobre la correspondencia entre la situación histórica y la renovación de la temática comunal en la Iglesia P. Bori: *Koinonía. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1972, ps. 15-44.

²⁰ La historia de la eclesiología muestra el paso de un concepto predominantemente sociológico y jurídico de Iglesia, vista como "sociedad perfecta", a un concepto más evangélico, comunitario y vital, a partir de su fundamentación cristológica y abarcando todos sus aspectos, cf. J. Frisque: *Die Ekklesiologie im 20. Jahrhundert* en "Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert", Herder, Fr. Br., 1970, ps. 192-207.

²¹ En un volumen editado con ocasión de los 50 años de Guardini, W. Becker caracterizará muy bien este encuentro entre muchos jóvenes y la Iglesia, cf. *Zum Kirchenbild einer jungen deutschen Generation*, en "Christliche Verwirklichung" edit. K. Schmidhüs, Rotheifelds, 1935, ps. 84-101.

²² Así dice E. Thurneysen en *Die Frage nach der Kirche* (La cuestión de la Iglesia), *Zwischen den Zeiten* 4, 1926, p. 471. Ese mismo año el teólogo protestante O. Dibelius dará a su libro un título simbólico: *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlín, 1926.

²³ J. Comblin ha puesto como fase original del ingreso de la temática de la comunidad en la teología del siglo XX aquellos años de los movimientos de juventud y del movimiento litúrgico, en *O conceito de Comunidade e a Teologia* (I), *Revista Eclesiástica Brasileira* 30 (118), 1970, ps. 285-293.

I. R. GUARDINI: LA IGLESIA REDESCUBIERTA COMO COMUNIDAD

1. Romano Guardini (1885-1968) es conocido por muchos. Sus obras sobre Jesús, el Señor y sobre la esencia del cristianismo, sus ensayos antropológicos y éticos, sus descripciones fenomenológicas y sus interpretaciones de la modernidad, sus análisis de textos filosóficos y literarios, sus meditaciones bíblicas y sus consejos espirituales, sus escritos pedagógicos y su enfoque siempre original de los temas que inquietan al hombre, en resumen, la sabiduría de su humanismo cristiano, ha alimentado la reflexión y la oración de varias generaciones eclesiales, entre las que nos contamos²⁴. Su esfuerzo por esbozar una concepción católica del mundo a partir de lo específicamente cristiano y recogiendo todo lo verdadero y bueno del pensamiento humano²⁵ contribuyó decisivamente a sacar al catolicismo alemán de una existencia marginal en la cultura y a ponerlo a la altura del tiempo histórico. Con razón ha dicho Olegario González de Cardedal que "Guardini es en cierto modo el símbolo de la afirmación cultural, teológica y estética del catolicismo alemán"²⁶.

Su preocupación por presentar la esencia de la Iglesia ha sido constante, aunque sus escritos sobre la Iglesia han sido pocos²⁷. Como inspirador del movimiento juvenil católico "Quickborn" será protagonista del resurgimiento de la vida comunitaria y de los primeros pasos de la reforma litúrgica. Con sus actividades, lecciones y escritos intentará no sólo animar sino también pensar el proceso ecles-

²⁴ Un retrato general de esta personalidad se encuentra en G. Riva: *Romano Guardini e il suo tempo*, Scuola Cattolica 97, 1979, 379-413.

²⁵ En 1923 G. fue invitado a tomar la recién creada cátedra de Filosofía de la religión y cosmovisión católica en la Universidad de Berlín, que mantuvo hasta 1939, año en que fue obligado a jubilarse por el régimen nazi. Desde 1948 será titular de la misma cátedra en la Univ. de München. A su retiro lo reemplazará K. Rahner. Las peripecias externas y las dificultades internas para afrontar una temática nueva que suponía un diálogo entre el catolicismo y la cultura las relata él mismo en *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Patmos, Düsseldorf, 1985, ps. 37-51. Sus primeras lecciones fueron publicadas en la revista *Die Schildgenossen* de 1923. Tenemos una traducción bajo el título *La esencia de la concepción católica del mundo* en el libro "Cristianismo y Sociedad", que recoge varios escritos sueltos, Sígueme, Salamanca, 1982, ps. 9-27.

²⁶ O. González de Cardedal: *El poder y la conciencia. Rostros personales frente a poderes anónimos*. E. Calpe, Madrid, 1984, p. 173. Esta obra, junto con otras dos del mismo autor: *España por pensar. Ciudadanía hispánica y confesión católica*, Edic. Pont. Univ., Salamanca, 1984 y *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*, BAC minor 71 1985, merecería una lectura y una discusión en nuestra Argentina, debido a algunas analogías que tenemos con la situación cultural, política y eclesial española de los años 80, que es allí lúcidamente analizada.

²⁷ Es la confidencia final de sus relatos autobiográficos, o.c. ps. 117-8.

sial en curso y “en el contacto vivo con la realidad él sabrá intuir proféticamente la eclesiología en gestación”²⁸. En ese ámbito pastoral e intelectual, que él mismo describe en sus relatos autobiográficos²⁹, dicta las conferencias que serán publicadas bajo el título *Del sentido de la Iglesia*³⁰. La primera frase acerca del nuevo despertar de la Iglesia se hará famosa y caracterizará muchas veces nuestro siglo: “Un acontecimiento de incalculable valor ha comenzado: la Iglesia despierta en las almas” (p. 11). En esta expresión casi profética hay un contenido eclesiológico y antropológico a desentrañar: el sentido de Iglesia en estrecha correspondencia con el sentido de comunidad, de pueblo y de persona, en el horizonte de la realidad total³¹.

2. Guardini (G.) asiste e impulsa una renovación de la dimensión comunitaria de la existencia que trate de superar tanto el individualismo subjetivista (p. 14) como la organización sistemático-mecánica de la vida (p. 15). Ambas realidades conducen al hombre al solipsismo y le restan capacidad para experimentar la realidad en su totalidad. Trasladado esto a la esfera religiosa, la Iglesia queda reducida a una organización que brinda servicios a los individuos, pero que es ajena y se encuentra frente a ellos. Frente a esta manera de percibir el mundo, G. observa un cambio determinado por el retorno a lo comunitario y el anhelo de abrirse a la realidad en toda su plenitud. En esta marcha el individuo se abre a los otros y se descubre conviviendo, en el seno de una experiencia original que es la comunidad (p. 20). La comunidad es percibida al sentirse miembro de un pueblo: “Esta conciencia de común pertenencia entraña un rasgo lleno de significado: deviene conciencia de pueblo. La palabra ‘pueblo’ no significa masa, ni inculto ni primitivo, indicando personas cuya vida espiritual y cuyo mundo de valores están todavía subdesarrollados. Todos esos significados provienen del pensamiento liberal, ilus-

²⁸ G. Riva, o.c., p. 388.

²⁹ En un congreso de la liga de académicos católicos de Bonn en 1922, cf. *Berichte über mein Leben*, o.c., ps 36-37.

³⁰ *Vom Sinn der Kirche*, M. Grünewald, Mainz, 1923. Son cinco conferencias: El despertar de la Iglesia en las almas, Iglesia y Personalidad, El camino para devenir hombre, El camino hacia la libertad, Comunión. Aquí usamos la tercera edición alemana de 1933, 123 ps. No hemos encontrado hasta el momento una traducción castellana, de allí que nos tomamos el atrevimiento de traducir algunos textos importantes. Para evitar remitir al lector muchas más veces fuera del texto citaremos en su interior las referencias de las páginas de esta obra, exclusivamente. Las otras tienen normal citación.

³¹ Estando ya redactado el cuerpo de esta colaboración hemos leído de W. Schmidt: *Kirche in den Seelen? Zur Beziehung von Kirche und Mensch bei R. Guardini*, en “Weisheit Gottes-Weisheit der Welt” (Escrito de homenaje al C. Ratzinger en sus 60 cumpleaños). Eos., St. Ottilien, 1987, t. II, 953-969, quien desarrolla el aspecto antropológico de esta eclesiología.

trado e individualista. Un tono totalmente nuevo suena ahora, algo esencial emerge. 'Pueblo' es la relación original de los hombres, donde ellos se unen en la vida y en el destino según un modo propio, una tierra y un desarrollo histórico. Pueblo es lo humano en cuanto está en una conexión inquebrantable con las raíces y las leyes esenciales de la naturaleza y de la vida. En el pueblo yace —no según el número y la cantidad, sino según el contenido esencial— lo humano en sus relaciones primordiales: el ser humano según edad, sexo y existencia espiritual-corporal con el conjunto de sus tareas y campos de creación según sus diversos niveles y vocaciones. El 'pueblo' es lo humano en su totalidad original" (p. 20).

A través de este texto se puede ver cómo el sentido de comunidad no se reduce a una forma microsocia de pequeña comunidad sino que depende esencialmente del sentido de pueblo³². En un escrito posterior hablará de "la comunidad del pueblo en cuanto unidad viviente de destino, de obra, de responsabilidad y de gloria" e incluso de "la comunidad de los pueblos entre sí, en la unidad de la misión del ser humano en esta tierra cada vez más netamente delimitada"³³. Lo que importa señalar es que en ese sentido de comunidad y de pueblo no se revela sólo algo particular sino algo esencial y universalmente humano, el sentido de humanidad, no en cuanto concepto abstracto y general sino como "unidad concreta del género humano" (p. 21).

Hay una socialidad humana fundamental que se descubre en la experiencia comunitaria, particularmente en la comunidad del pueblo, y que hoy podríamos llamar la co-humanidad de todo hombre.

³² Por eso un contemporáneo suyo, tomando algunas de sus intuiciones, se anima a sugerir una reflexión científica sobre esa realidad llamada "pueblo", tan difícil de conceptualizar, cf. L. Neundörfer, *Gedanken zu einer Wissenschaft vom Volk*, en "Christliche Verwirklichung", o.c., ps. 173-183. Es oportuno señalar la distancia entre aquel pensamiento guardiniano y la manipulación del pueblo hecha por la ideología nacional-socialista, corroborada por las mismas peripecias sufridas por G., a quien se le expulsa de la universidad porque —se le dice— no hace falta una cosmovisión católica cuando el Estado ya tiene su propia cosmovisión, cf. *Berichte über mein Leben*, o.c., p. 52. El mismo Neundörfer observa (1935!) que la palabra pueblo no se escapa al manoseo que muchas palabras sufren en la actualidad, cf. o.c., p. 182.

³³ *Vom Sinn der Gemeinschaft*, Die Arché V., Zürich, 1950, p. 10. Este trabajo "Del sentido de la comunión" es una reelaboración de unas conferencias de 1932 sobre "Möglichkeiten und Grenzen der Gemeinschaft". La traducción castellana guarda el título inicial *Posibilidades y límites de la vida comunitaria*, en "Cristianismo y Sociedad", o.c., ps. 55-69. Allí nuestra cita es de la p. 56. Es justo decir que en esta obra G. se refiere más bien a las relaciones interpersonales y a las formas comunitarias más reducidas. Más allá de los límites de una comunidad de participación y de comprensión, sugiere el nivel último de una comunión de aceptación y de reconocimiento entre las personas, que respeta el misterio y se abre al amor.

3. Ahora bien, la trama de relaciones del hombre no se limita a la inmanencia de este mundo sino que abarca, junto con la realidad de las cosas y de los hombres, la realidad de Dios (p. 23). Allí se ubica la Iglesia, como comunidad religiosa que "abarca al pueblo y a la humanidad" (p. 24), y por eso mismo abarca no sólo a un pueblo sino a todos los pueblos y naciones pues "supera toda limitación de tiempo, pueblo y lugar" (p. 77) en su destino universal. "Esta comunidad va más allá de todas las fronteras locales y no conoce distancias. Alcanza todos los países y todos los pueblos" (p. 110). Su capacidad de comunidad abarcadora de todo lo humano le viene de Cristo que la hace "comunidad entre Dios y el hombre y de los hombres entre sí" (p. 106). Más aún, Ella es el lugar donde la totalidad de la realidad es experimentada por la totalidad de la humanidad (p. 92). Esta es la verdad contenida en la imagen paulina del "Cuerpo de Cristo" que nuestro autor asume y privilegia: la Iglesia vista como el ámbito donde Cristo recapitula la totalidad de la realidad y donde Dios inicia una "nueva creación" de dimensiones humanas y cósmicas.

Y por ser tan universal es justamente muy concreta: "ella no es ninguna experiencia caótica ni un mero sentimiento fugaz... no es simplemente comunión sino comunidad; no es un movimiento religioso sino una vida eclesial; no es un romanticismo espiritual sino un ser eclesial" (p. 24). Redescubierta como comunidad de vida cristiana, la Iglesia deviene una realidad viviente que afecta a los hombres, que vive en ellos y hace que ellos la vivan como algo propio. Así el creyente no vive sólo en o de la Iglesia sino que vive la Iglesia (p. 11). A través de la experiencia comunitaria la Iglesia despierta en los hombres y los hombres despiertan nuevamente en la Iglesia. Nos cuesta imaginar la novedad que tenían estas palabras en un ambiente teológico dominado por el signo de la reafirmación de la autoridad institucional³⁴ donde, como anota Antón, "la teología de la comunidad eclesial, considerada en su totalidad, era tierra desconocida"³⁵ G. va a indicar algunos aspectos de la comunidad de la Iglesia, que brotan de su singularidad evangélica y que la hacen irreductible a cualquier intento de justificación racional a priori ya que "no hay ninguna filosofía de la Iglesia" (p. 37). A la luz de la

³⁴ Es la identificación que ha dado Y. Congar al pensamiento eclesiológico dominante entonces, cf. *L'Ecclesiologie de la Revolution française au Concil du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité* en "L'ecclesiologie au XIXe. siècle", ed. M. Nédoncelle, Du Cerf, Paris, 1960, ps. 77-114. El mismo gran eclesiólogo francés ha denunciado frecuentemente esa reducción de la eclesiología a una mera "jerarcología", ya desde 1947.

³⁵ A. Antón: *Lo sviluppo della dottrina sulla chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, en "L'ecclesiologia dal Vat. I al Vaticano II", Fac. Teol. Interr. Milano, La Scuola, 1973, p. 59.

Revelación la Iglesia tiene a la misma comunidad trinitaria como “fuente y modelo” (p. 25)³⁶, goza de una constitución “orgánica” (p. 26) y llega a todo creyente especialmente a través de la “comunidad parroquial” (p. 28). Es conformada por la comunión de dogma, moral y culto (p. 24) y se realiza con toda intensidad como comunidad litúrgica (ps. 29-33).

Conviene detenerse un momento en la conexión que establece entre movimiento litúrgico y movimiento eclesial (p. 29). Ya en su primer libro de 1918, titulado *Del espíritu de la liturgia*³⁷ G. destaca un capítulo para la “comunidad litúrgica”³⁸ donde dice que el sujeto propio de la oración litúrgica no es el yo sino el “nosotros” de la Iglesia entera que se hace presente en la asamblea reunida³⁹. Allí el creyente se siente parte de un cuerpo orante al que se incorpora, renunciando a sus pretensiones individualistas y asumiendo la objetividad del simbolismo sacramental de una comunidad que lo trasciende. Pero allí también —a diferencia de las sectas donde desaparecen los contornos de la personalidad⁴⁰— el cristiano es reconocido como persona, cuyo ser no se reduce a ser parte de un todo común, sino que manteniendo su individualidad comulga con los demás en la comunión de los mismos bienes divinos⁴¹. Estos puntos de vista son retomados en nuestro libro-guía: a través de su comunión litúrgica con Cristo el creyente entra en relación con toda la realidad no en el interior de un círculo esotérico (p. 31) sino en la comunidad del pueblo fiel y orante. “La liturgia es en su esencia no una religión ilustrada sino religión popular... (Allí) el pueblo capta aquella interior totalidad del Ser que es conforme al mundo simbólico del lenguaje litúrgico, de las imágenes, acciones e instrumentos” (p. 30). Participando de la “eclesialidad” (p. 29), especialmente a través de la liturgia, acontece aquel suceso de incalculable valor: “la vida religiosa no procede más sólo del yo, sino también y al mismo tiempo del polo contrario, en la comunidad objetiva y formada” (p. 26). Conviene precisar un poco más esta bipolaridad.

³⁶ En la última charla insistirá sobre la dimensión trinitaria de la Iglesia (ps. 111-114), tema al que volverá en muchos trabajos posteriores.

³⁷ *Vom Geist der Liturgie*, Herder, Fr. Br., 8-12a. edic., 1922. La primera edición fue el primer tomo de la colección “Ecclesia Orans”, promovida por la abadía Ma. Laach y destinada a enriquecer teológicamente el movimiento de reforma litúrgica. G. escribirá posteriormente sobre “los signos sagrados” y sobre “la formación litúrgica”.

³⁸ En la edición que manejamos, de 1922, ps. 24-32.

³⁹ O.c., p. 24.

⁴⁰ O.c., p. 30. Interesante observación que vale aún para muchas sectas.

⁴¹ O.c., p. 31.

4. La segunda conferencia se llama "Iglesia y personalidad" e intenta aclarar las relaciones entre la persona y la comunidad, a partir de una determinación propiamente teológica de la Iglesia, que supera cualquier mirada puramente psicológica o sociológica. La Vida nueva, la Gracia o el Reino que Dios entrega a los hombres en Cristo se realiza concretamente bajo las dos formas fundamentales de lo humano que son la individualidad y la comunidad. La gracia alcanza al hombre en cuanto forma comunidad con otros hombres y así surge la Iglesia, "el lado objetivo y suprapersonal de la vida nueva", y transforma también la personalidad individual, que constituye "el lado subjetivo de la vida nueva" (p. 37). La comunidad cristiana es vista muchas veces como una "unidad supraindividual" (ps. 16, 36) compuesta sin embargo por las relaciones entre las personas creyentes. Todo el esfuerzo del teólogo se orienta a mantener este equilibrio entre la afirmación del polo comunitario —redescubierto por la experiencia humana y eclesial— y del polo personal —revalorizado por la filosofía y la pedagogía contemporáneas. En el escrito posterior sobre el sentido de la comunidad aludirá a las tristes experiencias a que llevan la pérdida de la personalidad en la comunidad radical (totalitaria) y la pérdida del sentido social en la soledad total⁴². En otro trabajo titulado "Pensamientos sobre la relación entre cristianismo y cultura"⁴³ indicará la doble realización del Reino de Dios traído por Jesucristo según el doble modo humano de ser: "Pero este Reino único posee una doble figura, que se presenta en todo lo que hay en el hombre: es individuo y comunidad, lo que aquí significa: es hijo de Dios e Iglesia"⁴⁴.

La Iglesia es la familia de los hijos de Dios, una comunidad de personas y de personalidades cristianas. Por eso G. pone cuidado en mostrar, en la obra que analizamos, cómo la comunidad supera lo personal pero es a la vez el ámbito donde se puede desarrollar plenamente la personalidad⁴⁵.

⁴² *Vom Sinn der Gemeinschaft*, o.c., ps. 37-38.

⁴³ *Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur*, Die Schildgenossen 6, 1926, Heft 4. A falta del original utilizamos la traducción *Pensamientos sobre la relación existente entre cristianismo y cultura*, en "Cristianismo y Sociedad". o.c., ps. 127-160. Algunas de estas reflexiones trascienden su momento y tienen vigencia actual para afrontar el tema.

⁴⁴ En la edición castellana, p. 154. También en p. 156: "Los 'caminos', los terrenos de realización del Reino de Dios son las formas del ser humano: el individuo y la humanidad".

⁴⁵ Las conferencias tercera y cuarta intentarán mostrar cómo, a diferencia de lo que a veces se piensa, la Iglesia es el camino para una realización auténtica e integral del hombre y de su libertad.

Esto no es ninguna contradicción para el pensamiento sino sólo una oposición que mantiene ambos polos a la vez que los liga en una unidad misteriosa y mayor⁴⁶. La cosmovisión cristiana aporta a la historia una novedad al indicar que tanto la dimensión personal como la comunitaria son "esenciales" (p. 40) y complementarias. Así se aleja tanto del comunismo con su poder total estatal como del individualismo con su tendencia a la anarquía (p. 42). "La comunidad cristiana es esencialmente el intercambio entre las personas y la personalidad cristiana se ordena esencialmente a la comunidad. Ambos aspectos juntos constituyen la nueva vida" (p. 43).

Claro que el logro de este equilibrio no es fácil en la historia y la realidad muestra muchas tensiones y divisiones entre lo personal y lo eclesial. Por eso nuestro autor considera la búsqueda de una nueva relación entre la Iglesia y la persona como el núcleo de la tarea (Kern-aufgabe) del tiempo presente (p. 48). La persona debe cuidarse de volver a una soledad egoísta y la Iglesia debe evitar transformarse en una policía espiritual. Justamente el mejor servicio que puede prestar la Iglesia al desenvolvimiento de la libertad personal es desligar al ser humano de las ataduras particulares para que amplíe su horizonte comunitario y adquiera el sentido de la totalidad (p. 94). "Esto es 'sentir con la Iglesia': el camino de la particularidad a la plenitud. El camino de la esclavitud a la libertad. El camino de la individualidad a la personalidad. En la medida en que el hombre es 'católico' deviene efectivamente libre. Pero en la medida en que es 'católico' o sea, no cuando vive en la estrechez de una mera vida individual sino en la medida en que vive de la plenitud y de la totalidad de la Iglesia, cuando él mismo se convierte en Iglesia" (p. 96).

En aquellos momentos G. era optimista acerca del nuevo "despertar" personal y eclesial, si bien en la introducción a su tercera edición ya señala la distancia entre las esperanzas y las realizaciones (p. 8). Sin embargo, en todas sus obras muestra esta peculiaridad de la cosmovisión católica que amplía y enriquece el sentido de la persona: "Esa actitud católica del individuo, que acabamos de describir, depende de que éste viva de la Iglesia. La actitud 'católica' se opone

⁴⁶ Aquí G. hace uso de su teoría de las oposiciones polares que constituyen la trama más profunda de lo real y envía en p. 38 a su ensayo filosófico *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925. Lamentablemente tampoco hay por ahora traducción española de este importante libro. La diferencia entre "Gegensatz" (oposición) y "Widerspruch" (contradicción) ya fue aplicada al problema de la unidad y pluralidad en la Iglesia por J.A. Möhler en 1823, cf. especialmente *Die Einheit in der Kirche* (la unidad en la Iglesia), ed. de 1957, Kohn, parág. 47, ps. 157-160.

a aquella inclinación o a aquella obligación imperiosa de particularismo que brota de la disposición típica⁴⁷, pues en la actitud católica el individuo se sitúa dentro de la comunidad, piensa, vive y actúa desde su totalidad... El individuo vive de la Iglesia; no por ello pierde, sin embargo, su peculiaridad. El vive la Iglesia según su índole peculiar, y lo mismo hacen cada pueblo, cada época. La mano vive del cuerpo, pero como mano. Así es como se realiza la unidad suprema de la actitud vital: el individuo llega a ser plenamente él mismo precisamente convirtiéndose en órgano del todo. En éste se encuentra en comunión con los demás..."⁴⁸.

5. Esta presentación del "misterio" de la comunidad eclesial (p. 113) no tiene nada que ver con una iglesia-estética, con una construcción filosófica, o con una comunidad milenarista, sino que refleja la iglesia real que, siendo divina, es profundamente humana y carga en sí todo lo humano (p. 58). Importa la Iglesia concreta que acontece en la historia y no una idea de Iglesia o una Iglesia ideal (p. 120); la Iglesia concreta que tiene su aspecto trágico y sus imperfecciones (p. 57) pues en Ella vive el Crucificado y participa a los hombres su cruz. Una Iglesia que pide amarla tal como ella es (p. 60) e invita a descubrir en su rostro los rasgos de la esposa, la madre, la reina (p. 50). Una Iglesia que misteriosamente porta en su seno a toda la realidad al hacer presente los signos de lo eterno y que a la par atraviesa el tiempo con una visibilidad concreta. Este doble aspecto de la Iglesia, como plenitud inmensa y como comunidad visible, reaparecerá en el último libro que G. dejará como testamento espiritual: las meditaciones que forman *La Iglesia del Señor*⁴⁹. En su introducción cuenta cómo entre la aparición de ambos trabajos eclesiológicos media un período de cuarenta años, que con todo confirma algunas intuiciones fundamentales: la Iglesia como abarcadora de todas las dimensiones de la existencia humana y de todos los tipos humanos pues en Ella vive y actúa el Espíritu que la hace católica o universal⁵⁰.

Su originalidad consiste en ser organismo viviente del Cuerpo de Cristo y no una organización jurídica o burocrática⁵¹. Su nueva "apertura

⁴⁷ G. habla muchas veces de los diferentes tipos, temperamentos o caracteres humanos, con su tendencia a la particularización, y el servicio que presta la Iglesia al abrir las tipologías a una comunión universal.

⁴⁸ *La esencia de la concepción católica del mundo*, o.c., ps. 25-26.

⁴⁹ *Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*, Im Werkbund V., Würzburg, 1965. Existe una traducción castellana, como de la mayoría de las obras de G., en ediciones Cristiandad.

⁵⁰ O.c., p. 12.

⁵¹ O.c., ps. 13 y 41.

ra" al mundo —libro contemporáneo al Concilio— le hace capaz de asumir todas las riquezas de los pueblos en el servicio de la fe⁵². Y su figura se presenta siempre en la "visibilidad" histórica: lejos de todo espiritualismo reductor Ella está sometida a la ley de la Encarnación que en Cristo une lo divino y lo humano, lo invisible y lo visible, la eternidad y el tiempo⁵³.

Al hombre bombardeado por el impacto de la objetividad material, técnica y política, y tentado de refugiarse en la pura interioridad⁵⁴ Ella se le debe presentar como la comunidad que permite una experiencia humana total, profundamente religiosa y profundamente humana, pues en Jesucristo Dios ha afirmado y salvado definitivamente al hombre y al mundo⁵⁵. Esta visión de la Iglesia era la causa de la joven esperanza que animaba al viejo Guardini al final de sus días⁵⁶.

Al cabo de este recorrido y a pesar de las omisiones que supone una exposición abreviada de una enseñanza tan rica, se puede observar ya cómo el sentido de Iglesia como comunidad de G., de cara a los signos de los tiempos que le tocó vivir, preparó con mucha antelación el camino conciliar. Por eso tomamos como propio lo que se dice en un retrato de su vida y de su obra: "entre muchos teólogos nadie como R. Guardini puede ser llamado con más derecho un 'precursor' (Wegbereiter) del Concilio"⁵⁷.

II. K. ADAM: EL NUEVO SENTIDO DE CATOLICIDAD ECLESIAL

1. Karl Adam (1876-1966) es algo menos conocido que Guardini. Algunas de sus obras cristológicas han tenido cierta divulgación en nuestro medio⁵⁸. El es, con todas las letras, un típico exponente de la escuela teológica de Tubinga⁵⁹ en nuestro siglo. Desde 1919 a

⁵² O.c., p. 17.

⁵³ Cfr. el capítulo "La visibilidad de la Iglesia", o.c., ps. 81-91.

⁵⁴ O.c., p. 87.

⁵⁵ O.c., ps. 89, 91.

⁵⁶ O.c., p. 18.

⁵⁷ W. Dicks: *Romano Guardini* en "Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts", Ed. por W. Schultz, Kreuz, Stuttgart, 1966, p. 249.

⁵⁸ *Christus unser Bruder*, Regensburg, 1929 y *Der Christus unseres Glaubens*, Tübingen, 1954, han tenido respectivas traducciones al español.

⁵⁹ La mejor presentación de esta corriente teológica alemana del siglo pasado es la de J. R. Geiselman: *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Herder.

1948 fue profesor de teología dogmática en esa famosa facultad católica. Pero esto fue algo más que una circunstancia externa ya que él se identificó con el “espíritu” de esa tradición teológica tanto en el recurso a las fuentes bíblicas y patrísticas⁶⁰ como en el intento de hacer una “teología de la vida”, una teología que conciba al cristianismo no como un sistema sino como la verdad viviente de la fe en su devenir histórico y en sus relaciones orgánicas. Claro que su contexto ya no estaba conformado por la ilustración, el idealismo y el romanticismo sino por la moderna filosofía de la vida y las diversas corrientes inmanentistas y relativistas. De allí que intente mostrar que la verdadera y plena vida del hombre es la que Dios le entrega en Jesucristo y se le comunica en la Iglesia⁶¹. La cristología y la eclesiología estarán en el centro de su reflexión no sólo porque pertenecen al núcleo del cristianismo sino también porque dan las respuestas últimas a las cuestiones claves de su momento histórico. Con razón se ha dicho de él que “quiso una teología para su tiempo y para los hombres de su tiempo”⁶².

Su predicación cristológica va al corazón del misterio de Cristo que no es sólo Dios sino “el Dios-Hombre”⁶³ y por eso el mediador personal entre los hombres y Dios. Este es el punto central de la fe, “la verdadera esencia del cristianismo”⁶⁴. Desde la singularidad de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, extrae Adam (A.) tres características principales del cristianismo: las dimensiones escatológica, sacramental y sociológica⁶⁵.

Freib. Br., 1964. K. Adam hará su retrato y se identificará con su estilo en su escrito-homenaje con motivo de los 450 años de la Universidad en *Die katholische Tübinger Schule*, Hochland 1926-27. No viene mal acotar que también Guardini estudió teología unos años en Tübinga.

⁶⁰ Sus primeros estudios versan sobre el concepto de Iglesia en Tertuliano y la doctrina eucarística de S. Agustín. La referencia a la patrística latina, especialmente al Agustino, será en él una constante.

⁶¹ Es lo que subraya R. Aubert en su retrato: *K. Adam* en “Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert”, o.c., 156-162, esp. p. 161.

⁶² W. Kasper: *K. Adam. Zu seinem 100. Geburtstag und 10. Todestag*, Theologische Quartalschrift 156, 1976, p. 257. El autor ve allí el valor y el límite de Adam, y se lamenta que hoy haya pocas monografías dedicadas a su estudio.

⁶³ K. Adam; *Jesus Christus*, Patmos, Düsseldorf, sépt. edic., (original de 1933), 1946, p. 12. Ese primer capítulo (ps. 12-29) sobre “La esencia del cristianismo y el hombre de hoy” es utilísimo para comprender al autor.

⁶⁴ O.c., p. 16.

⁶⁵ O.c., ps. 22-24. Por eso Antón, atendiendo a la segunda característica, dirá que A. fue uno de los inspiradores de la idea de la sacramentalidad de la Iglesia, cf. *Lo sviluppo*

Esta última indica que es siempre “un cristianismo eclesial”⁶⁶ pues el Hijo de Dios al devenir hombre ha asumido en sí la humanidad entera y ha constituido un cuerpo, “una unión íntima de los miembros con su Cabeza, una comunión santa, un cuerpo santo... y a la vez una unidad exterior, una comunidad visible, como Iglesia, manifestada en el ámbito del mundo”⁶⁷. En la unidad que se establece entre Cristo y la Iglesia tenemos lo central de su visión ecle-siológica.

2. Ya en su primera conferencia aparece claro el hilo conductor que seguiremos: “El Espíritu obra en y a través de la comunidad; la comunidad es el verdadero órgano del Espíritu; no el ‘yo’ sino el ‘nosotros’ es el portador (Träger) del Espíritu...”⁶⁸. Estas palabras⁶⁹ que caracterizan a la Iglesia como un “nosotros” han de ser entendidas desde su relación con Cristo. Este es uno de los objetivos de su principal obra titulada “La esencia del catolicismo”⁷⁰. Su esfuerzo por describir el verdadero rostro⁷¹, la fuente original, la forma esencial o el concepto fundamental del catolicismo le lleva a profundizar las relaciones mutuas que hay en la Iglesia entre Cristo y los hombres, y en los hombres entre sí⁷². Ambos aspectos merecen atención.

della dottrina sulla Chiesa, o.c., p. 82. Sobre la dimensión escatológica se volverá al hablar de la comunión de los santos.

⁶⁶ O.c., p. 24.

⁶⁷ O.c., ps. 23-24.

⁶⁸ *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, Akademische Antrittsrede, Rottenburg, 2a. edición, 1923, ps. 32 y 34 (original de 1920).

⁶⁹ Son la base de la meditación que le hace como homenaje. A. Auer bajo el título *Karl Adam*, en el aniversario 150 de la revista de Tubinga, cf. *Theologische Quartalschrift* 150, 1970, 131-140, y que explican no sólo su teología sino su profunda actitud de comunión eclesial al tener que afrontar dificultades con algunos de sus libros debido a la severidad del Santo Oficio.

⁷⁰ *Das Wesen des Katholizismus*, Hass und Graber, Augsburg, 1924. Es el libro que le dio renombre internacional al ser traducido a diez idiomas. Existe una traducción argentina de la Librería Editorial Sta. Catalina, Buenos Aires, 1940. Aquí utilizamos la 13a. edic. alemana de Patmos, Düsseldorf, 1957, 351 págs. Por ser el texto base en esta parte ponemos nuevamente sus citas en el interior del discurso y remitimos a pie de página los otros textos.

⁷¹ Conocido polemista teológico, su obra está elaborada en un diálogo crítico con la de F. Heilers: *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, 1923, quien a juicio de nuestro teólogo hace una parodia del catolicismo oponiéndolo al evangelismo y dándole sólo una configuración externa e institucional.

⁷² Nos parece que la estructura del texto, más allá de su división en 12 capítulos, se ordena a mostrar a la Iglesia como comunión con Cristo en los primeros cuatro capítulos y como comunión de hombres entre sí en los restantes.

La Iglesia tiene una "unión esencial" con el Señor (p. 32), recibe su constitución "desde Cristo" (p. 39), es determinada por una "fundamental actitud cristológica" (p. 43). Esta determinación cristológica de su naturaleza más íntima sonaba, en aquellos años herederos de una imagen eclesial muy jurídica, como una "revolución teológica"⁷³. Dentro del marco del Reino de Dios que acontece con Cristo se ubica la Iglesia, continuadora de la Encarnación en el tiempo, como organismo que posee su Espíritu (p. 38)⁷⁴. Ahora bien, sólo Jesús puede decir con propiedad que es el "Yo" de la Iglesia (p. 32). Pero El ha querido abrir a los hombres la participación en su misterio, llamarlos a "ser en Cristo" (p. 38) y así construirse un Cuerpo que lo prolongue en el mundo. Mediante la incorporación a Cristo los fieles devienen su Cuerpo y El se constituye en su Cabeza, estableciendo relaciones de immanencia y de trascendencia respecto de aquél, como lo expresa la fórmula "Cuerpo de Cristo" (p. 39)⁷⁵. Así se da un paso del Yo cristológico al nosotros eclesial en la comunidad que objetiva el Espíritu del Salvador: "el portador del Espíritu de Jesús es la Iglesia, no en tanto multitud de individuos o en tanto suma de personas animadas cada una de su espíritu, sino en tanto que forma una comunidad de creyentes, una comunidad distinta de las personas particulares que la componen. Esta unidad nueva y orgánica, esta comunidad es, en la medida en que su germen y su origen son establecidos por Cristo, su Cabeza, el dato cristiano primitivo" (p. 56). Así la inserción comunitaria de los hombres en el Nuevo Adán constituye la eclesialidad del cristianismo y se expresa en una "eclesiología del nosotros"⁷⁶, que es sin duda uno de los aportes de aquella renovación eclesiológica de los años 20, como

⁷³ R. Aubert, o.c., p. 159.

⁷⁴ Se nota en el contenido y en las fórmulas la influencia del gran eclesiólogo de Tubinga Möhler, quien divulgó la visión de la Iglesia como Pentecostés permanente en *Die Einheit in der Kirche*, 1823, y como continuación de la Encarnación en la *Symbolik*, 1838, oscilando entre el elemento pneumatológico y cristológico de la eclesiología. Una visión de conjunto sobre él en J.R. Geiselmann *Les variations de la définition de l'Eglise chez Möhler* en "L'ecclésiologie au XIXe. siècle", o.c., ps. 141-195. De Möhler ha dicho Congar que "ha resituado la Iglesia en el interior de la teología", en *Johann Adam Möhler. 1796-1838*, *Theologische Quartalschrift* 150, 1970, p. 47.

⁷⁵ Es la imagen preferida por A., quien titula el segundo capítulo: "La Iglesia, el Cuerpo de Cristo" (ps. 53-73).

⁷⁶ Ha escrito J. Ratzinger "Este carácter comunitario de la Iglesia significa también necesariamente su carácter de 'nosotros': ella no es una parte marginal, sino que somos nosotros mismos quienes la constituimos. Ciertamente ninguno de nosotros puede decir 'yo soy la Iglesia', pero cada uno puede y debe decir: 'Nosotros somos la Iglesia' " en *La eclesiología del Vaticano II*, L'Oss. Rom. 10.8.86, p. 2. Sería interesante desarrollar una "eclesiología del nosotros" en diálogo con la filosofía del nosotros que está en formación, cf. J.C. Scannone: *Hacia una antropología del nosotros*, CIAS 366, 1987, 429-432.

resume H. Fries: "Después de la primera guerra despierta una nueva comprensión de la Iglesia... La Iglesia fue experimentada y comprendida como un 'nosotros' viviente"⁷⁷.

3. La misma imagen bíblica y tradicional del Cuerpo ayuda a comprender el misterio de la comunión de los hombres entre sí a través de Cristo. En esto contribuye a superar el individualismo del alma occidental con su reducción de la humanidad a la categoría del yo (p. 58) y a revalorizar los lazos sociales al redescubrir "que nosotros no estamos solos, sino que junto a nosotros, con nosotros, alrededor nuestro y en nosotros está la humanidad" (p. 59)⁷⁸. Esta constitución social de la Iglesia —modelo y ayuda para el mundo— surge de ser una "unidad suprapersonal" (p. 56) que trasmite la salvación por la objetividad de las mediaciones comunitarias (p. 47) y así evita que quede a merced de subjetividades arbitrarias (p. 43). Pero forma a la vez una "unidad orgánica" (p. 62) o una "comunidad orgánica" (p. 61). El acento puesto en la "organicidad" de la vida comunitaria⁷⁹ se presenta también según los contenidos de la imagen del cuerpo: "Por ser Cuerpo de Cristo ella es en su esencia algo orgánico, es decir, coordinado y subordinado, un organismo visible" (p. 55). Superando la simple yuxtaposición de individualidades la Iglesia es un "organismo diferenciado" (p. 63) en la variedad de sus funciones y carismas, que tiene su principio visible de unidad en el Papa a nivel universal y en el obispo a nivel local (ps. 64-68)⁸⁰.

Se la podría denominar también a la Iglesia como una unidad interpersonal ya que Adam, como Guardini, pone atención en salvar tanto el aspecto comunitario como el personal pues "ambos pertenecen a la esencia de la Iglesia" (p. 329)⁸¹. La comunicación y las

⁷⁷ H. Fries: *Der Sinn von Kirche in Verständnis des heutigen Christentums*, en "Handbuch der Fundamental Theologie", t. 3 "Traktat Kirche", ed. por Kern-Pottmeyer-Seckler, Herder, Fr. Br., 1986, p. 18.

⁷⁸ Aquí Adam sigue y cita a Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, o.c., 74 ss.

⁷⁹ El carácter "orgánico" de la "vida", especialmente de la vida en "comunidad" es una influencia romántica que penetró mucho en la eclesiología del s. XIX y se proyectó sobre el s. XX, cf. H. Brunner: *Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts*, P. Lang, Frankfurt, 1979, ps. 65-296.

⁸⁰ Todo el capítulo quinto titulado "La Iglesia y Pedro" (ps. 125-147) fundamenta el servicio del primado en la Iglesia.

⁸¹ En el artículo *Kirche und Seele*, Th. Quartalschrift 106, 1925, 231-239, en polémica con el libro homónimo del abad M. Laach, insiste en la unidad católica de lo comunitario y

diferentes formas de vinculación entre los cristianos son desarrolladas en el excelente capítulo sobre “la comunión de los santos”⁸², según el mutuo intercambio entre los miembros de la Iglesia en sus estadios militante, purgante y triunfante. Son interesantes sus reflexiones sobre la dimensión escatológica de la Iglesia peregrina, la comunión de los bienes salvíficos a través de la caridad y la oración, el sacerdocio común de los fieles, el sentido de la fe que anida en el pueblo fiel en su conjunto, el apostolado de los laicos y otros aspectos donde se anticipan temas conciliares. El motor interior es la caridad que saca al católico de su aislamiento pues lo inserta en “la comunión viva y solidaria de los creyentes” (p. 204), manifestando a la Iglesia como una “comunión”. Esta configuración comunitaria juega también su rol en la redención humana pues “de hecho Dios ha querido salvar a los hombres a través de los hombres, es decir, a través de la comunidad y no por el camino de una vida separada y aislada” (p. 241). En esta mediación comunitaria de la gracia se entiende que la Iglesia sea el “camino ordinario de salvación” (p. 259)⁸³. En un trabajo posterior que reúne tres conferencias de carácter ecuménico dirá que la Iglesia no es sólo “institución de salvación” sino “comunidad de salvación”⁸⁴.

Todo lo dicho hasta ahora sobre la común-unidad que forma la Iglesia —y muchos aspectos que quedan por decir— se podría resumir en lo que nuestro autor llama “principio de unidad”. Junto a éste establece el otro “principio de catolicidad”: “Como manifestación del poder divino el Pentecostés de los primeros discípulos presenta dos características: su rigurosa unidad y su abarcadora catolicidad” (p. 86). Desde aquí va a elaborar uno de los puntos más interesantes de su eclesiología al querer explicar esta “catolicidad de unidad” o “unidad universal”. El principio orientador, repetido a menudo, reza así: “multiplicidad en la unidad y unidad en la multiplicidad” (p. 86).

4. La intelección sistemática del “principio de catolicidad” (p. 243) se encuentra en el capítulo titulado, con aire agustiniano,

lo personal, de lo objetivo y de lo subjetivo (p. 232) y acusa especialmente al pietismo de la disolución de esa unidad en una religiosidad individualista (p. 237).

⁸² En nuestra 13a. edición dividido en dos caps.: 149-172 y 173-208.

⁸³ El cap. 9 trata de “la necesidad de la Iglesia para la salvación” y se completa con los dos siguientes sobre la acción sacramental y la tarea educadora de la Iglesia en orden a la salvación.

⁸⁴ *Una Sancta in katholischer Sicht*. Patmos, Düsseldorf, 1948, p. 102.

“La Católica”⁸⁵. De la esencia eclesial brotan sus características, de las cuales la principal para A. es la catolicidad. El enunciado de esta propiedad de la Iglesia es simple: “porque Cristo es el Salvador de toda la humanidad su Cuerpo debe esencialmente alcanzar a la humanidad entera” (p. 212). Por eso el fundamento de esta exigencia de universalidad está en el mismo Jesús: en su mandato misionero dirigido a evangelizar a todos los pueblos, en su obra salvífica realizada por toda la humanidad, en su conducta abierta destinada a todas las personas, especialmente a los pobres y pecadores —en claro contraste con la estrechez farisea. De esa forma, se revela “el intenso universalismo de Jesús, en razón de esa tendencia fundamental del mensaje supranacional, universal del Reino de los cielos” (p. 213). El Mesías cumple la promesa profética que establecía a Israel como “el germen del nuevo reino de Dios que comprende a todos los pueblos, a todas las naciones y por tanto a los paganos” (p. 215). Este carácter católico del “nuevo Israel” se manifestó en Pentecostés a través del milagro de las lenguas, signo de una comunidad universal que se extiende a todas las naciones. Ya la comunidad de Pentecostés está determinada a ser una “iglesia mundial” (p. 91)⁸⁶. Gracias a Pedro y especialmente a Pablo el universalismo cristiano comienza a hacerse efectivo convirtiendo a la Iglesia no en una secta o en una nueva forma de sinagoga sino en una comunidad tan amplia como el mundo. La historia del cristianismo es la evolución de esta vida nueva que llega siempre a nuevos hombres, nuevos pueblos, nuevas culturas (p. 95). Este principio y este desarrollo hacen de la Iglesia “no una comunidad al lado de otras comunidades, una iglesia al lado de otras iglesias, ni tampoco una iglesia en medio de los hombres sino la Iglesia de los hombres, la Iglesia de la humanidad pura y simplemente” (p. 216).

Una Iglesia de los hombres es una Iglesia de los pueblos: “Ella afianza siempre con energía, aunque sea a precio de rudas y sostenidas luchas, y en nombre de una misión que se dirige a la humanidad entera, su libertad con respecto a los príncipes y a los pueblos y, consiguientemente, la soberanía del Reino de Dios, la independen-

⁸⁵ En mi edición es el cap. 8 (ps. 209-235). Algunas traducciones, como la francesa, han puesto como título “La catolicidad”.

⁸⁶ Usa la expresión “Weltkirche” que en el ámbito de la teología alemana significa Iglesia mundial o universal. Para la nueva intelección de este concepto a partir del Concilio es interesante P. Hünermann: *Konkretion und Geist. Der qualitative Sprung im Verständnis von Weltkirche*, Th. Quartalschrift 165, 1985, ps. 216-226.

cia de la fe y de la moral cristianas como poder supranacional⁸⁷ que reúne a todos los pueblos con vistas al Reino de Dios y por eso puede despertar las fuerzas morales que duermen en los pueblos y hacerlas servir a cada uno con sus aptitudes particulares incomparablemente mejor que una Iglesia puramente nacional como la anglicana, la rusa o la sueca" (p. 217). Más aun, haciéndose presente en la diversidad de pueblos la Iglesia puede dar cabida en ella a todas las riquezas particulares de aquéllos, ya que la gracia divina presupone, asume y perfecciona la naturaleza humana tomada no en abstracto sino en su concreto modo histórico y cultural (p. 218)⁸⁸. Por eso A. dice: "Todos los pueblos con sus especiales talentos son sus hijos y cada uno de ellos trae sus presentes a la casa de Dios. La flexibilidad, la vivacidad de espíritu, el gusto de las formas de los pueblos latinos se une a la sagacidad, la solidez, el sentimiento profundo de los germanos y al espíritu positivo, la reflexión y la prudencia de los anglosajones. La piedad y la simplicidad de los chinos se une a la delicadeza de sentimientos y a la fineza de espíritu de los hindúes así como al gusto por las empresas y al espíritu de iniciativa de los americanos. Es la multiplicidad en la unidad y la unidad en la multiplicidad... Es la catolicidad en su propia idea: la gran corriente supranacional de la fe en Dios y del amor de Cristo, alimentada y sostenida por las fuerzas espirituales de cada nación y de cada individuo, purificada y animada por el Espíritu de Dios, Espíritu de Verdad y de Amor" (p. 219)⁸⁹.

5. ¿Cuál es el origen de esta universalidad o catolicidad externa de la Iglesia? Es lo que A. llama su "catolicidad interna" (p. 219) o "catolicidad intensiva"⁹⁰: su aptitud interior que la hace "conveniente" a todos los hombres. Su fundamento es doble: la aceptación de la Revelación integral y la afirmación de la plenitud de la vida del hombre. Bajo el primer aspecto indica que, a diferencia de otras comunidades cristianas, el catolicismo acepta la totalidad de la Escritura y la recibe en la totalidad de la Tradición, adquiriendo así "el

⁸⁷ Así como antes usó la palabra "suprapersonal" (überpersönliche) para señalar que la Iglesia trasciende las personas individuales, ahora usa "supranacional" (übernationale) para mostrar cómo trasciende las naciones particulares. La primera palabra ya estaba en Guardini y la segunda la encontraremos en Pinski.

⁸⁸ Hay aquí un agregado de la última edición que cubre las ps. 217-218, donde fundamenta la relación de la Iglesia con los pueblos en el principio "la gracia supone y perfecciona la naturaleza".

⁸⁹ En medio de este importante párrafo cita a S. Agustín cuando dice que el católico puede decir con orgullo "ego in omnibus linguis sum: mea est Graeca, mea est Hebraea, mea est omnium gentium, quia in unitate sum omnium gentium" (Enarrat. in Psal. 147, 19).

⁹⁰ *Una Sancta in katholischer Sicht*, o.c., p. 111.

espíritu viviente de la revelación, la vitalidad de la doctrina revelada, el instinto de fe —subyacente a toda palabra escrita o no escrita—, el sentido eclesial” (p. 221). De la plenitud de la revelación brota la plenitud del catolicismo, universal y abarcadora. El sentido de catolicidad nace así de la aceptación de “todo” lo que Dios ha comunicado a los hombres.

Bajo el segundo aspecto, que más nos interesa aquí, la catolicidad interna es “la abarcadora afirmación del hombre entero, su sí a la totalidad de la naturaleza humana” (p. 227). La Iglesia es católica porque acepta y se dirige a “todo” el hombre, y no solamente a “todos” los hombres. Con su interpretación de la doctrina de la creación y del pecado original ella defiende la bondad esencial de la naturaleza humana y “puede consagrar en consecuencia la naturaleza humana al servicio de Dios, es decir, todo lo que es propiamente humano: su sensibilidad, su razón y su voluntad libre” (p. 228). Dos consecuencias se desprenden de esta antropología integral e integradora para la realización de la catolicidad: en primer lugar la simpatía por todo lo humano, tanto en sus dimensiones corporales como espirituales (p. 229) que la Iglesia asume en su actividad sacramental conduciendo al hombre entero por medio de lo sensible y visible a los bienes salvíficos invisibles. De este modo ella eleva al hombre común, muchas veces hundido en las preocupaciones temporales, hacia los bienes definitivos. A través de este servicio de misericordia se nota que “ella no es solamente Iglesia de los pueblos sino también Iglesia del pueblo” (p. 231).

En segundo lugar la Iglesia puede, por su estima a todo lo humano, aceptar y utilizar “todo lo que es conforme a la naturaleza, todo lo que es verdadero, conservado intacto en las civilizaciones anteriores o ajenas al cristianismo” (p. 233). Todo lo que pertenece al hombre pertenece a Dios y tiene derecho a formar parte del Reino de Dios. La Iglesia puede y debe asumir esos valores de las culturas y religiones de los pueblos “y esto no por debilidad o por falta de principios sino justamente por aplicación de su catolicidad” (p. 234). Las últimas frases del capítulo son elocuentes: “Este es el catolicismo: aceptación de todos los valores, cualesquiera que sean; amplia simpatía, en el sentido más extenso y noble, por todo lo que está en el mundo; unión de la naturaleza y de la gracia, del arte y de la religión, de la ciencia y de la fe, para que Dios sea todo en todo. Si otros pueden estar a la búsqueda de una imaginaria simplicidad primitiva, nosotros —dice Newman— permanecemos en la plenitud católica. No hay mejor divisa para el catolicismo que aquella palabra de Pablo: ‘Me he hecho todo con todos para salvar a toda costa a algunos. Y todo esto lo he hecho por el Evangelio’ (1 Cor. 9, 22-23)” (p. 235).

Asumiendo el “*anima naturaliter christiana*” que anida en las personas y en los pueblos la Iglesia se realiza como Iglesia de todos los pueblos.

Toda la exposición teológica y antropológica de A. sobre la catolicidad va a ser resumida por el autor en la expresión: “Iglesia del pueblo y de los pueblos” (p. 313)⁹¹. Claro que, como dice en el último capítulo sobre la Iglesia en su manifestación concreta⁹² —más allá de todo puritanismo o esteticismo eclesiológicos—, ella entera en su esencia, y también en su catolicidad es, a la par, don de Dios y tarea de los hombres a ser realizada en la historia (p. 336).

Nos hemos detenido especialmente en este tema eclesiológico de K. Adam que sugiere una nueva comprensión de la catolicidad ya en la década del veinte. Mucho más sistemático que el texto de Guardini, su libro abre una cantidad de perspectivas que no pueden ser abordadas dentro de los límites de este estudio. Hemos querido destacar los aspectos más positivos y renovadores, sin que se nos oculte que hay también aspectos claramente insuficientes y superados por la teología posterior como, por ejemplo, la relación entre el Reino de Dios y la Iglesia o la índole eclesial de las comunidades cristianas no católicas. Con todo, las indicaciones hechas sirven para percibir y rescatar algunas alusiones proféticas que posteriormente el Concilio tomaría. En “la esencia del catolicismo” se trasluce el espíritu de Adam y a través de él el estilo peculiar de la escuela católica de Tubinga. Esta comprende, al decir de W. Kasper —tal vez uno de los mejores representantes de esta corriente en la actualidad— “la unión entre científicidad, eclesialidad y contemporaneidad”⁹³ en la labor teológica. Haber transparentado ese espíritu en el curso de su vida y de su obra, en el tiempo preconiliar, le ha valido a K. Adam ser considerado también “uno de los grandes precursores (*Wegbereiter*) del Concilio Vaticano II y de la renovación postconciliar de la Iglesia”⁹⁴.

⁹¹ “*Volks-und Völkerkirche*” (p. 313). Ya antes había dicho: “*Sie ist nicht bloB Völkerkirche, sondern Volkskirche*” (p. 231).

⁹² “El catolicismo en su manifestación” (ps. 311-338), donde sale al paso a la tensión que existe entre el ideal y la realidad (p. 316) a la vez que llama a amar a la Iglesia tal como ella es (p. 338).

⁹³ En su artículo sobre K. Adam, o.c., p. 258. Esta trilogía como característica de Tubinga es una constante que Kasper repite, vg. en su importante artículo *Dogmatik als Wissenschaft*, Th. Quartalschrift 157, 1977, 189-203 y en la introducción a su tratado sobre Dios, ya traducido, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 9.

⁹⁴ W. Kasper en K. Adam, o.c., p. 256. También R. Aubert llama a Adam “precursor” (*Vorläufer*) del Concilio, o.c., p. 161.

III. J. PINSK: LA ENCARNACION DE LA IGLESIA EN LOS PUEBLOS

1. El último autor que nos ocupa, Johannes Pinsk (1891-1957), es sin duda el menos conocido, pues su producción teológica ha sido menor y su influjo eclesial más concentrado. De él se puede decir, con O. Karrer, que su actividad y su pensamiento han tenido una "concentración bíblico-litúrgica"⁹⁵. Ya en sus primeros breves escritos de los años 1925-27 se nota que su reflexión teológica tiene como norma fundamental el recurso al Nuevo Testamento. Así, será uno de los primeros propulsores de lo que luego se denominará "teología kerigmática", una teología elaborada al servicio de la predicación eclesial.

Desde 1927 a 1939 será párroco de los estudiantes en Berlín⁹⁶ y llevará adelante una vasta tarea litúrgica y evangelizadora. Será también uno de los divulgadores de la incipiente reforma litúrgica a través de sus iniciativas y escritos. Colaborará en la revista "Liturgisches Leben" (Vida litúrgica) e incluso será durante un tiempo su director. La liturgia como escuela de vida y de oración, y los sacramentos como medios simbólicos de comunicación entre Dios y el hombre ocuparán el centro de su atención y serán la base de un libro titulado *El mundo sacramental*⁹⁷. Allí se percibe ya su interés por mostrar la profunda "coherencia" entre los ritos cristianos y la base antropológico-cósmica de toda religiosidad. El cristocentrismo de su predicación bíblico-litúrgica se completará con diversos ensayos eclesiológicos⁹⁸, mariológicos y ecuménicos.

Nos interesa aquí un libro aparecido en 1935 cuyo título es *La Iglesia de Cristo como Iglesia de los pueblos*⁹⁹. Marca, a nuestro juicio, un paso adelante en la nueva comprensión de la catolicidad

⁹⁵ O. Karrer en su *Einleitung* a la edición conjunta de varios escritos de Pinsk titulada *Die Kraft des Gotteswortes*, Patmos, Düsseldorf, 1964, p. 12.

⁹⁶ Guardini colaborará con él durante sus últimos años en Berlín celebrando una Misa dominical para los estudiantes, cf. *Berichte*, o.c., p. 107.

⁹⁷ *Die sakramentale Welt*, Paderborn, 1938. Hay una traducción castellana de Edic. Cristiandad, Madrid, 1964: *El valor sacramental del universo*.

⁹⁸ Destacamos solamente *Die Kirche Jesu Christi als göttliche Gabe und menschliche Aufgabe* de 1935, en libro "Die Kraft des Gotteswortes" ps. 106-117.

⁹⁹ *Die Kirche Christi als Kirche der Völker*, Bonifacius V., Paderborn, 1935, 56 ps. En 1936 fue incluido en la lista de libros indeseables y nocivos para el régimen nazi, porque sus puntos de vista no correspondían con los del Estado en la consideración del pueblo germánico. Todos los ejemplares fueron confiscados por la policía secreta, cf. O. Karrer, o.c., p. 11. Lógicamente no existe traducción castellana.

abierta ya por las intuiciones de Adam. No es casual que haya sido escrito en la década del treinta. En esos mismos años Thils hace una detallada revisión crítica de la nota de catolicidad en la teología moderna postridentina¹⁰⁰, Congar amplía los horizontes de la catolicidad al darle una perspectiva ecuménica¹⁰¹, de Lubac propone un desarrollo renovador de las dimensiones sociales e históricas del misterio cristiano y de la catolicidad eclesial¹⁰². En este contexto de ebullición de nuevas ideas hay que ubicar nuestro texto donde se presenta la catolicidad desde la encarnación de la Iglesia en los pueblos. Esta preocupación de su autor ya se reflejaba en un estudio anterior, restringido a la cuestión litúrgica y al ámbito germánico¹⁰³.

2. La perspectiva de nuestra obra es bien grande. Y, Congar nos puede introducir en la problemática: "En cuanto a los problemas concernientes a la catolicidad... se trata de concebir y de definir la posibilidad y las condiciones de extensión de la Iglesia en el seno de las culturas diversas donde ella encuentra su encarnación en el espacio y en el tiempo... La relación de la Iglesia con las culturas nacionales presenta un problema singularmente espinoso a los católicos de Alemania. Este problema es abordado, muy afortunadamente, desde un punto de vista teológico, por el capellán de los estudiantes de Berlín y director de Liturgisches Leben, el Dr. Pinsk..."¹⁰⁴. Intentaremos seguir, en nuestro resumen, los puntos principales de su trabajo.

La misión de Jesús y de los apóstoles, destinada a hacer presente en el mundo la salvación, comienza por Israel y pasa luego a todos los pueblos. Si bien Israel permanece en el plan de Dios¹⁰⁵ el mandato evangelizador del Resucitado impele a la Iglesia a ir a todas las gentes, a establecerse en todas las naciones. "La Iglesia de Jesucris-

¹⁰⁰ G. Thils: *La notion de catholicité dans la Théologie moderne*, Ephemerides Theologicae Lovanienses 13, 1936, ps. 5-73.

¹⁰¹ Y. Congar: *Chrétiens désunis. Principes d'un Oecuménisme catholique*, Unam Sanctam 1, Du Cerf, Paris, 1937, especialmente el cap. III: "La Catholicité de l'Eglise Une", ps. 115-148.

¹⁰² H. de Lubac: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1938. Existe una traducción bajo el título *Catolicismo*, Estela, Barcelona, 1963. Es clave el cap. IX: "Catolicidad", ps. 204-219.

¹⁰³ *Über römische Liturgie und deutsche Frömmigkeit*, 1928.

¹⁰⁴ Y. Congar, en su crónica de los trabajos eclesiológicos aparecidos en esos años, hace la recensión del libro de Pinsk, cf. *Sainte Eglise. Etudes et Approches ecclésiologiques*, du Cerf, Paris, 1963, ps. 485-486.

¹⁰⁵ Pinsk se interesará por la relación entre cristianismo y judaísmo cf. *Die Kraft des Gotteswortes*, o.c., ps. 307-311 y 312-315.

to es así una 'Ecclesia Gentium', una Iglesia de los pueblos paganos"¹⁰⁶. Esta inclusión de los pueblos en la eclesialidad no se realiza de un modo natural o biológico sino a través del don esencial de la gracia que constituye al Pueblo de la elección y de la alianza (p. 120).

El título de la Iglesia como "Iglesia de los pueblos"¹⁰⁷ tiene un doble significado. Por un lado, muestra lo que la Iglesia "lleva" a los pueblos: el Evangelio de la salvación. Desde esta perspectiva la historia de la Iglesia no se reduce a una historia de su misión sino que incluye la presencia de ella en los pueblos y también una historia religiosa de los pueblos, en la medida que ellos dan lugar a los valores cristianos. Por otro lado, la fórmula indica aquello que la Iglesia "recibe" de los pueblos y de las culturas. Desde esta segunda perspectiva surge el problema planteado ya por la historia de las religiones acerca de si el cristianismo es un sincretismo o un aglomerado de representaciones y mitos religiosos diferentes o si existe en realidad una originalidad del cristianismo (p. 120).

Pinsk (P.) va a subrayar con fuerza tanto la originalidad del mensaje cristiano en su contenido como la verdad de que esa novedad no alcanza a todas sus formas, pues ya las grandes estructuras de la religión se encontraban en el pueblo de Israel y en los pueblos paganos. De allí que lo nuevo cristiano asuma y transforme las viejas formas religiosas, sean judías, sean paganas, convirtiendo a la Iglesia en "heredera de los pueblos". "Este título indica tanto lo que los pueblos reciben de la Iglesia como lo que la Iglesia recibe de los pueblos" (p. 121). Aunque con esto no se hace más que definir los términos de la cuestión y queda abierto el interrogante acerca del contenido concreto de ese "intercambio". La respuesta va a ser dada siguiendo tres pasos: 1) el principio estructural que define la condición específica de la Iglesia en el mundo y su original intercambio con los pueblos; 2) el repaso de algunas formas determinadas que han realizado este mutuo don en la historia; 3) el planteo de la relación entre la Iglesia y el mundo germánico¹⁰⁸. El autor es consciente del carácter limitado de su indagación, sobre todo en la última parte,

¹⁰⁶ Utilizamos aquí la edición de *Die Kirche Christi als Kirche der Völker* contenida en "Die Kraft des Gotteswortes" ps. 118-145. La cita recién indicada corresponde a la p. 119. Como hemos hecho antes, ponemos las referencias de la obra analizada en el interior del texto.

¹⁰⁷ Usa la palabra "Völkerkirche" (p. 121). También utilizará "übernationale" (p. 129) y "Weltkirche" (p. 133), términos que ya nos son conocidos,

¹⁰⁸ Los títulos de los tres capítulos son: 1) Originalidad de la Iglesia (ps. 122-130); 2) Iglesia y formas precedentes de comunión (ps. 130-134); 3) Iglesia y Germanidad (ps. 134-145).

porque la universalidad cristiana advierte que “a cada pueblo lleva la Iglesia la gracia y la salvación, y de cada pueblo recibe ella sus herencias” (p. 122).

3. El punto de partida es claro: la última esencia de la Iglesia, como se ha visto también en los otros autores, es su relación con Jesucristo. El no es una idea ni una fantasía sino una realidad histórica a partir del momento de la Encarnación del Verbo. Desde entonces se da en el devenir de la humanidad algo absolutamente singular, “una nueva forma de vida... un nuevo tipo de vida... una nueva forma de existencia” (p. 123), que proviene del descenso de lo divino a lo humano y de la elevación de lo humano a lo divino en la unidad personal de Jesús. El representa la más alta forma de vida, la plenitud de la realización del hombre en la participación de la vida divina. La Iglesia “cristiana” recibe su identidad en analogía con el misterio de la Encarnación, tal cual se percibe en Pentecostés: la comunidad es constituida y manifestada como Iglesia por la recepción del Espíritu que viene de lo alto. La singularidad de la Iglesia no consiste en su forma de organización comunitaria semejante a la de la familia o a la del pueblo, sino en la novedad de vida que Cristo le dona por el Espíritu (p. 125). Por eso en ella, como en su Señor, aunque de un modo distinto, se unen lo humano y lo divino¹⁰⁹. Lo típico de la Iglesia no puede ser asimilado del todo a otras comunidades humanas y ha de tenerse mucho cuidado cuando se habla de sus relaciones con el pueblo, la familia y el estado. Es necesario guardar la “ley decisiva del ser cristiano” (p. 126): la comunidad portadora de Cristo en el mundo. Este es su principio estructural original.

Aún hace falta dar un paso más. El Hijo de Dios se encarnó asumiendo los rasgos concretos de una naturaleza humana individual y situada bajo las leyes del desarrollo individual y de la vida colectiva. Así también la comunidad que lo continúa debe realizar la “ley de lo particular” que conforma a todo ser creado y finito. Así como el varón y la mujer son realizaciones particulares y complementarias del ser humano, así también cada pueblo y cultura es sólo una realización particular de la humanidad, “un modo propio y específico de constituir lo humano” (p. 128). Las diferentes naciones y etnias tienen sus modos distintos de ser y valorar, diferentes de otros y complementarios con todos. “La idea de humanidad que ha sido concebida por Dios es más rica y más grande que la concretización en

¹⁰⁹ Será la doctrina desarrollada en el estudio citado en nota 98 sobre la Iglesia como “don” divino y como “tarea” humana, cf. o.c., ps. 111-115.

las culturas individuales, así como la idea de hombre es más grande que su concretización en el varón o la mujer" (p. 128). La Iglesia está llamada a asumir las particularidades, pero siempre desde su modo propio que procede del misterio divino que la habita, que la hace "sobrenatural" y por eso también "supranacional".

Cuando la Iglesia comunica el don de Dios a los hombres los enriquece en sus propias particularidades y diferenciaciones de varón y mujer, de cada raza y cada pueblo, y a la vez les brinda una base de unidad teológica que supera aquellas limitaciones. En esta línea interpreta P. la frase paulina que asevera que en la unidad de Cristo se terminan las divisiones de varón y mujer, judío y pagano, esclavo y hombre libre¹¹⁰. Aquí "se encuentra expresado el principio de diferenciación esencial para la vida terrena, pero resumido sistemáticamente: la diferenciación nacional-cultural: no más judío o griego, bárbaro o escita; la diferenciación sexual: no más varón o mujer; la diferenciación social: no más libre o esclavo; la diferenciación religiosa del tiempo precristiano: no más judío o pagano" (p. 129)¹¹¹. La novedad cristiana no anula las diferencias pero sí supera las divisiones en la unidad de la superabundante plenitud de Cristo. Y las mismas diversidades, en todo lo positivo que portan, reciben su lugar en la Iglesia ya que ella no es una pura formación espiritual sino que, según el principio que la estructura, depende siempre de sus presupuestos naturales y se realiza constantemente en "un proceso de Encarnación" (p. 130) entre los hombres.

La misma verdad aparece en el otro escrito del mismo año: Como continuación de la Encarnación "debe la Iglesia siempre de nuevo dar una figura a la vida divina en el hoy viviente, en los hombres vivientes, en el pueblo viviente, en el tiempo viviente"¹¹². Y sigue: "Este es el riesgo y la humildad de la Iglesia. Ella viene al "hoy" del tiempo y toma su ropaje terreno, su lenguaje, su forma actual. Así debe ser la Iglesia: Encarnación de lo eterno en el 'hoy'. Y nosotros somos ese 'hoy', quienes debemos darle la figura del 'hoy'"¹¹³.

4. Establecidos con claridad el "principio de analogía" eclesial y el "principio de diferenciación" humano y cultural, se describen

¹¹⁰ Cf. Gal. 3, 26; Col. 3, 11; 1 Cor. 12, 13.

¹¹¹ Notamos la coincidencia con la interpretación que trabajará G. Fessard para pensar la historia a partir de las dialécticas varón y mujer, señor y esclavo, judío y gentil. Una visión sintética de este interesante pensamiento se encuentra en la conferencia *Esquisse pour une analyse chrétienne de la société*, *Communio* (franc.) 5/1, 1980, 18-28.

¹¹² O.c., p. 114.

¹¹³ O.c., p. 115.

ahora algunas realizaciones históricas del encuentro de la Iglesia con los pueblos. Una premisa se antepone: la caracterización de la "cultura" como aquello que es común en la vida de una comunidad determinada y que se expresa en sus formas, signos y actitudes peculiares. Esto vale tanto para la cultura familiar como para la cultura popular. "Cuando se habla de la cultura de un pueblo se puede entender con eso la suma de todas las formas a través de las cuales se exterioriza el respectivo 'genio' del pueblo¹¹⁴, la vida que reside interior con sus características propias" (p. 130).

Según la ley de la encarnación e imitando al Hijo de Dios que tomó en su vida terrena las formas de una cultura determinada, así la Iglesia debe manifestarse "en cada normal cultura, bajo la ley de lo particular" (p. 131). Esto le da al cristianismo nuevas inflexiones y variaciones según los encuentros con culturas distintas porque "el Pneuma de Cristo se introduce en el seno de los diferentes pueblos-culturas y de sus peculiaridades recibe, manifestándose así la plenitud de Cristo en la Iglesia católica" (p. 132).

Naciendo en el seno de la cultura judía, pronto pasó el cristianismo al mundo cultural grecolatino y se produjo así un encuentro providencial debido a las "analogías esenciales" que se daban entre ambos. Brevemente sintetiza los aportes principales de aquella gran cultura de la antigüedad que enriquecieron la casa de Dios: 1) las actitudes religiosas —piensa en la línea de O. Casel— de los ritos místicos que favorecieron los sacramentos cristianos; 2) el logos griego que permitió penetrar racionalmente los misterios de la fe y que ayudó a desarrollar una teología cristiana; 3) el universalismo del imperio que al unificar nacionalidades —no se le escapa que se hizo muchas veces sin respeto a lo diferente— y formar un reino mundial abrió el camino para una Iglesia según las dimensiones de la ecumene; 4) el derecho romano que facilitó un instrumental para la organización de la Iglesia en crecimiento (cf. ps. 133-134). La conclusión es un dato que nos entrega la misma historia: por el ingreso de la Iglesia en el mundo palestinese primero y luego en el romano-helenístico ella asumió diversos elementos para la constitución de su ser y para la formulación de sus verdades, y ellos maduraron según el grado de asimilación del nuevo "espíritu" en sus culturas. Pero la revisión de la cuestión no puede quedar ahí: "La Iglesia de Cristo no es sólo la Iglesia de los judíos y de los helenistas romanos sino que es en verdad la Iglesia de los pueblos, también del pueblo germánico" (p. 134).

¹¹⁴ Usa el término "Volkstum" que se puede traducir como mentalidad popular, genio del pueblo, peculiaridad o individualidad de un pueblo, costumbres populares, nacionalidad, tradiciones nacionales. Hoy día hablaríamos del "ethos" de un pueblo.

De allí que en la última parte del ensayo intente esbozar al menos el significado de este encuentro.

5. Consciente de lo difícil que es reconocer el principio estructurador de la cultura germánica, toma el camino de analizar la reacción que ésta tuvo al recibir la llegada de la Iglesia, que venía cargando ya sobre sí múltiples influencias de las culturas que había atravesado (p. 135). Analizando los ejemplos de la reacción ante la liturgia romana y la forma de asimilación del monacato benedictino encuentra lo típico del genio germano en lo que llama "el principio del propio arbitrio" (p. 137)¹¹⁵, pues, son muchos los que dicen que los germanos quieren hacer todo según el propio parecer. Si la Iglesia de Cristo no es sólo de un pueblo sino de todos los pueblos ha de haber en ella un lugar para el germanismo y su tipicidad. El aspecto positivo de su influencia es la promoción de la responsabilidad y la iniciativa individual que activan la vida eclesial, y el aspecto negativo es la irrupción de un fuerte subjetivismo que es fuente de constante inquietud e inestabilidad para la unidad. Por eso es bueno que en la Iglesia se hayan encontrado el "orden" romano y la "arbitrariedad" germánica, pues es peligrosa la absolutización de cualquier elemento particular, sea antiguo, sea nuevo (p. 140). De allí que postule "la necesidad de complementación" (p. 142) tanto entre los pueblos como en el interior de la Iglesia. Esta tiene, por su carácter incondicionado y universal, la posibilidad de convertirse en un ámbito donde se trasciendan las limitaciones particulares (p. 143). Es aquí donde aparece el último principio que ha de guiar a la Iglesia en su relación con las culturas: "la ley de la redención" (p. 144), de nuevo en base a la analogía cristológica. Así como el hombre individual ha de aceptar su debilidad y entregar su vida en las manos del Salvador, pasando por la muerte pascual, así también los pueblos y las culturas necesitan ser redimidos de sus limitaciones y carencias. No sólo para las personas sino también para los pueblos rige "la ley de la muerte y la resurrección en Cristo" (p. 144) en la medida en que toman distancia de sus particularidades, aceptan sus limitaciones, renuncian a un falso internacionalismo y se confían a la plenitud de vida que Dios les ha entregado por Cristo en la Iglesia, ya que El ha dicho —y esto vale para personas y colectividades— "He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" (p. 145).

Toda la última sección está escrita, sin duda, pensando en la trágica situación del católico, particularmente del católico alemán, que

¹¹⁵ Resulta difícil traducir la frase "das Prinzip der Eigenmächtigkeit" sin darle a la palabra "arbitrariedad" un contenido negativo, caprichoso o despótico. Preferimos traducirlo como "el principio del propio arbitrio" manteniendo su valor neutro.

debe responder a su doble vocación de ser miembro de un pueblo y de pertenecer a la vez a la Iglesia. Las tensiones de la conciencia cristiana en esos años se transmiten, sin gran explicitación, en las palabras del autor, que llama al esfuerzo de la responsabilidad y también a la fuerza de la plegaria. El ensayo concluye con la esperanza de que tanto dentro del ámbito germánico como en el de todas las naciones se realice el sagrado intercambio entre los dones de Cristo y las herencias de los hombres "y así la Iglesia de Cristo pueda desplegar su misión como Iglesia de los pueblos" (p. 145).

El análisis nos ha conducido a conocer la relación que el autor establece entre la Iglesia y los pueblos, según la dialéctica del dar y del recibir, en base a los principios cristológicos de encarnación y redención. Como ha observado Congar, P. ha planteado muy bien "el problema de la encarnación del catolicismo en los pueblos donde él puede y debe recibir del mismo modo sus herencias. Si esta manera de considerar la cuestión nos parece, en su conjunto, afortunada, estamos sin embargo menos satisfechos con la aplicación que se ha hecho en el caso del germanismo"¹¹⁶. Compartimos la pertinencia de esta afirmación a la vez que apreciamos el modo como Pinski asumió la problemática de la catolicidad y de la encarnación en los pueblos hace ya más de 50 años. Por eso mismo nos animamos, aunque todavía nadie lo haya dicho, a calificarlo también a él de "precursor" del Concilio y del postconcilio, ya que ha anticipado el difícil e importante tema de la encarnación de la Iglesia en los pueblos o, como decimos ahora, de la evangelización de la(s) cultura(s) y de la inculturación del Evangelio¹¹⁷.

CONCLUSION

1. Llegados a este punto no es posible hacer un comentario detallado de todas las proposiciones ni una revisión del influjo que han tenido en la teología posterior. Ya es importante haber sacado estos textos del olvido y haberlos presentado al lector de lengua española. Muchas de sus afirmaciones nos parecen hoy obvias, pero hemos de entenderlas en su propio contexto histórico y teológico, donde significaron una corriente de renovación eclesiológica. Escritos entre 1922 y 1935 se han adelantado al Concilio en 40 ó 30 años. A más

¹¹⁶ *Sainte Eglise*, o.c., p. 486.

¹¹⁷ Evangelización de la cultura y de las culturas desde *Evangelii Nuntiandi* n. 20, Pablo VI, 1975 e inculturación del Evangelio desde *Catechesi Tradendae* n. 53, Juan Pablo II, 1979.

de medio siglo de distancia queremos ahora señalar sólo el carácter “precursor” de muchas perspectivas abiertas que con el tiempo se han convertido en patrimonio común e incluso —no necesariamente por influencia directa— han sido tomadas por el mismo magisterio eclesial. Podríamos hacerlo con citas precisas de todas las constituciones, decretos y declaraciones del Vaticano II, y de los documentos postconciliares de nivel universal y particular. Pero no queremos cargar más la ya abultada referencia bibliográfica. Nos interesa indicar solamente los grandes temas que tuvieran un carácter “profético” y que son algunas de las “raíces” de la eclesiología conciliar.

Guardini ha sido precursor en presentar el fundamento trinitario de la Iglesia, la dimensión de misterio que la habita, el sentido de su amplitud humana y cósmica, la novedad de su realidad comunitaria, el valor de la participación litúrgica, la visibilidad e historicidad eclesial, el servicio integral al hombre, la valorización del mundo creado y redimido, el misterio del hombre a la luz de Dios, el sentido de libertad personal, el equilibrio entre lo personal y lo social, la actividad humana en su triple referencia relacional (Dios, hombres, cosas), el sentido de pueblo como comunidad originaria, la Iglesia como pueblo fiel y orante y, especialmente, un nuevo despertar en la relación entre la Iglesia y los hombres que forman comunidad en el seno del pueblo y de toda la humanidad.

Adam ha sido precursor en presentar las dimensiones cristológicas y pneumatológicas de la Iglesia, la organicidad del Cuerpo de Cristo en su unidad y diversidad, el misterio de la comunión de los santos, centrado en la caridad, la sacramentalidad eclesial, la función de María en la Iglesia, la índole escatológica de la Iglesia en su fase peregrina y su unión con su condición celestial, la incipiente eclesiología del nosotros del Pueblo de Dios, su dignidad profética y sacerdotal, la mediación comunitaria de la salvación, la posición del laicado, una nueva comprensión de las propiedades de unidad y de catolicidad, la universalidad de una Iglesia para “todo” el hombre y “todos” los hombres, para “todo” el pueblo y “todos” los pueblos, el respeto y la relación con las culturas y religiones no cristianas y a través de todo eso un nuevo e integral sentido de catolicidad eclesial.

Pinsk ha sido precursor en presentar con vigor la unidad de los elementos divino y humano de la Iglesia, su constitución como don y tarea, su analogía cristológica que fundamenta una eclesiología de encarnación, la importancia de su misión no sólo a los individuos sino a los pueblos, una lectura teológica de la historia eclesial según el prisma de la catolicidad, el intercambio entre la Iglesia y el mundo según la dialéctica del dar y recibir, un concepto abarcador de cultura, la diferenciación y complementación de las culturas, la postulación de

la necesaria diversidad de las iglesias particulares, una actitud abierta ante el judaísmo y las demás religiones no cristianas, la evangelización de la cultura y la inculturación del Evangelio según los principios de encarnación (asumir), muerte (purificar) y resurrección (redimir) en Cristo.

Con la consideración de estos temas —que hemos indicado muy resumidamente en este artículo— los tres se han adelantado a muchas enseñanzas del Concilio y del postconcilio, particularmente a muchos aspectos de la eclesiología del “Pueblo de Dios”, es decir, al tratamiento conciliar de la dimensión humana, social e histórica del Misterio de la Iglesia¹¹⁸, base de su presencia y de su acción en el hombre y en el pueblo, en la sociedad y en el mundo, en su unidad universal y en sus diversidades particulares¹¹⁹.

2. Pero el Concilio ha sido punto de llegada para algunos y punto de partida para otros. La mirada hacia atrás debe convertirse en proyección hacia adelante, y el recuerdo de los “precursores” debe ser un estímulo para los “realizadores”, es decir, para nosotros que integramos la actual generación postconciliar. Nosotros, convocados por Juan Pablo II a “actuar la doctrina del gran Concilio”¹²⁰ y por el Sínodo Extraordinario del 85 a “una mejor recepción” y a “una más completa realización” de su mensaje que “es la Carta Magna y seguirá siéndolo para el tiempo futuro”¹²¹. Viene bien recordarlo cuando aquí y allá reaparecen algunos grupos integristas que parecen ignorar la letra y el espíritu del Vaticano II, y cuando nos encaminamos decididamente a la “nueva evangelización” de América latina tras las huellas del Concilio y de Medellín, de Evangelii Nuntiandi y de Puebla, en el horizonte del Tercer Milenio.

Incluso, las lecciones que nos da la historia de la eclesiología de este siglo, y el recuerdo de la Iglesia que soñaron los precursores, en la medida en que se han integrado a la tradición viviente y se han convertido en enseñanza común, son también fuertes llamados que suenan para nuestra Iglesia en la Argentina. Forman como una invitación a ser cada vez más el Pueblo de Dios, el Cuerpo de Cristo, el Templo del Espíritu. A crecer en la comunión con el Señor y con todos los hombres, a ser mejor comunidad de fe, de culto y de vida.

¹¹⁸ Cf. G. Philips: *La Iglesia y su Misterio en el Concilio Vaticano II*, o.c.p. 162; Y. Congar: *La Iglesia como Pueblo de Dios*, o.c., ps. 18-21.

¹¹⁹ Cf. G. Philips, o.c., ps. 162-165; Y. Congar: *Le Concile de Vatican II. Son Eglise*, o.c., ps. 114-117 y 132-133.

¹²⁰ Juan Pablo II, *Dives in Misericordia* n. 1, 1980.

¹²¹ Sínodo Extraordinario, *Relación Final* II, D, 7, o.c., p. 14.

A fortalecer el sentido de dignidad humana, de libertad personal y de justicia social. A mejorar el servicio al hombre, la encarnación en el pueblo, la evangelización de la cultura. A abrirse a todas las riquezas de la sociedad de nuestro tiempo y a renovar con inteligencia y amor el dinamismo misionero. A intentar un intercambio con todos y a ensanchar los horizontes de la catolicidad. A tratar de ser mejor la Iglesia del Tercer Milenio, una Iglesia en el hombre, para el hombre, del hombre y una Iglesia en los hombres, para los hombres, de los hombres. Una Iglesia en el pueblo, para el pueblo, del pueblo y una Iglesia en los pueblos, para los pueblos, de los pueblos.

En definitiva, a continuar el camino histórico de la renovación eclesiológica y eclesial en el presente y en el futuro.

CARLOS M. GALLI

CRONICA DE LA FACULTAD

I. CUESTIONES ACADEMICAS

1. El 7 de marzo ppdo. tuvo lugar la inauguración del Año Académico 1988, en la Facultad de Teología, con una Misa concelebrada presidida por S.E.R. Mons. José María Arancibia, Obispo Auxiliar de Córdoba, Secretario General de la Conferencia Episcopal Argentina. Estuvo presente el Nuncio Apostólico, Mons. Hugo Calabresi.

Durante esta celebración los profesores de la Facultad hicieron la profesión de fe, fue proclamado el Pbro. Lic. Juan Carlos Maccarone como Decano para el período 1988-1991, y leída la designación definitiva como Profesores Extraordinarios de los Pbro. Dres. Antonio Marino, Domingo Krpan y José Luis Mollaghan.

2. Se realizó el 18 de mayo de 1988, un coloquio sobre la Encíclica del Papa Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, para los profesores de la Facultad. La modalidad de dicho coloquio fue un diálogo abierto, a partir de una exposición introductoria a cargo del Pbro. Dr. Eduardo Briancesco, Titular de la Cátedra de Teología Moral. Fueron invitados algunos peritos en la materia no pertenecientes al claustro profesoral de la Facultad, entre ellos al R.P. Fernando Storni, R.P. Luis Barazzutti y Dr. Carlos Floria. Asistieron al coloquio treinta y un participantes.
3. Organizado por la Cátedra de Teología Moral se realizó un panel sobre la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, de Juan Pablo II, para los alumnos de la Facultad. Fueron expositores el Pbro. Eduardo Briancesco y el R.P. Luis Barazzutti. Acto seguido siguió un diálogo con los participantes.
4. La Facultad de Teología, a pedido de los Obispos de la Provincia Eclesiástica, organizó un encuentro para la actualización teológica de los sacerdotes, que tuvo lugar del 19 al 23 de setiembre de 1988, en San Miguel.

Los siguientes profesores de nuestra Facultad tuvieron a su cargo el desarrollo de las clases: *Area Sagrada Escritura*: Prof. Pbro. Lic. Sergio Briglia; *Area Cristología*: Prof. Pbro. Dr. Pablo Sudar; *Area Doctrina Social*: Prof. Lic. Mons. Gerardo Farrell quien colaboró con Mons. Justo Laguna; *Area Ecclesiology*: Hna. Lic. Josefina Llach y Pbro. Lic. Carlos Galli; *Area Historia de la Iglesia*: Prof. Pbro. Lic. Mario Aurelio Poli. Al finalizar cada exposición hubo un diálogo sobre el tema considerado.

5. Organizado por la Cátedra de Derecho Canónico se dictó un curso abierto para religiosos y religiosas, del 10 hasta el 24 de mayo de 1988, sobre *El Derecho de los Religiosos*, por el Pbro. Dr. José Luis Mollaghan.
6. El Pbro. Lic. Juan Carlos Maccarone ha sido nombrado Decano de la Facultad para un segundo período decanal (1988-1991).

II. SEGUNDO ENCUENTRO MARIOLOGICO NACIONAL

1. La Conferencia Episcopal Argentina, a través de la Comisión de Fe y Cultura, encargó a la Facultad de Teología la organización del *II Encuentro Mariológico Nacional*. El mismo se llevó a cabo en la Facultad de Teología de la UCA, los días 5, 6 y 7 de octubre de 1988.
2. La temática principal de este Congreso: "*María y la Mujer en la Iglesia*", se inspira en muchas inquietudes volcadas en el último Sínodo Romano sobre los laicos, y en las indicaciones del Papa en su encíclica *Redemptoris Mater* (n. 46) y también en la problemática de la mujer en América latina que hace *Puebla* (n. 845, 834, 849, 836, 847, 443, 1134, 1174). Esta temática central se completa con la visión ecuménica de la mariología y el lugar de María en el arte de la evangelización latinoamericana.
3. Asistieron 321 participantes. Fueron invitados los que se dedican a la investigación y a la enseñanza de la Teología y materias afines, alumnos de la Facultad y otros centros teológicos, religiosos y laicos.
4. **PROGRAMA (EXPOSITORES - TEMAS):**
 - A. *María y la Mujer en la Iglesia*
 - Pbro. Miguel Barriola: *La mujer y María en la Biblia*.
 - R.P. Víctor Marangoni: *María y la mujer en la Patrística*.
 - Prof. Beatriz Valian de Tagtachian: *Aspectos contemporáneos del rol de la mujer*.
 - Pbro. Héctor Mandrioni: *Para una filosofía de lo femenino*.
 - Pbro. Dr. Antonio Marino: *María y la mujer en el misterio de la Salvación*.
 - Pbro. Gerardo Farrell: *La mujer en la Iglesia. Aspectos pastorales*.
 - B. *María en la Evangelización y Arte latinoamericanos*.
 - Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán: *Arte y Evangelización en Hispanoamérica*.
 - Prof. Héctor Schenone: *Iconografía mariana. Los misterios de la vida de María*.
 - C. *María y la Iglesia. Visión ecuménica de la mariología*
 - Por la Iglesia Ortodoxa Griega: Mons. Demóstenes Stefanides.
 - Por la Iglesia Luterana: Pastor J. Fernández Arlt.
 - Por la Iglesia Anglicana: Pastor Ronald Maitland.

III. COLACION DE GRADOS:

El 1° de julio de 1988 tuvo lugar la Vigésima Sexta Colación de Grados Académicos de la UCA. Los siguientes alumnos de la Facultad de Teología fueron distinguidos con:

- *Medalla de Oro*: Alejandro María Lamberti.
- *Diploma de Honor*: Eduardo María Adrogué - Eduardo Emilio Agüero - Susana Chiara - José María Baliña - Catalina Della Role de Cecchini - Néstor José De Gregorio - Enrique Eguía Seguí - Fabián Eduardo Gallego - Gustavo Manuel Gallino - Eduardo Graham - Juan Domingo Grifone - Néstor Guatta Cescuni - Guillermo Javier Karcher - Miguel Angel Nadur Dalla - Santiago Rafael Olivera - Enrique Palmeyro - César Augusto Romano - Miguel Angel Zorzón.

IV. CICLO DE LICENCIATURA: SEMINARIOS Y CURSOS

- Curso: *Hermenéutica Bíblica*, Pbro. Lic. Sergio Briglia.
- Curso: *Pastoral Social*, Mons. Gerardo Farrell.
- Curso: *Actualización teológica*, Pbro. Dres. Ricardo Ferrara y Gustavo Podestá.
- Curso: *Interpretación teológico-pastoral de la historia latinoamericana y argentina*, Pbro. Dr. Rubén García.
- Curso: *Pastoral en América Latina*, Pbro. Dr. Lucio Gera.
- Curso: *Teología Patristica*, Pbro. Dr. Luis Glinka.
- Curso: *Trabajo y sindicalismo*, Prof. Sr. Juan Lumermann.
- Método Teológico II: *Introducción a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Pbro. Lic. Juan Carlos Maccarone.
- Curso: *Organización de la comunidad eclesial*, Pbro. Lic. Rafael Morán Díaz.
- Curso: *Geografía y arqueología de Tierra Santa*, Pbro. Lic. Luis Pérez Bahamonde.
- Seminario: *Literatura intertestamentaria*, Pbro. Dr. Osvaldo D. Santagada.
- Curso: *Metodología Histórica*, Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán.
- Curso: *Metodología Exegética*, Pbro. Lic. Sergio Briglia.
- Curso: *Celebración del culto cristiano*, Pbro. Lic. José L. Duhourq.
- Seminario: *El Pontificado de Pío IX*, R.P. Dr. Rubén García.
- Seminario: *La pastoral en América Latina a partir del Concilio Vaticano II*, Pbro. Dr. Lucio Gera.
- Seminario: *El bendicional*, Pbro. Lic. Alberto Gravier.
- Curso: *Pastoral del testimonio y la palabra*, Pbro. Lic. Juan Carlos Maccarone y R.P. Dr. Carlos Oddone.
- Seminario: *Parroquia*, Pbro. Lic. Rafael Morán Díaz.
- Curso: *Historia de la Iglesia Medieval*, Pbro. Lic. Mario Poli.
- Curso: *Exégesis del Nuevo Testamento*, Pbro. Lic. Luis Rivas.
- Seminario: *Introducción a la teología espiritual*, Pbro. Dr. Guillermo Rodríguez Melgarejo.
- Curso: *Reflexiones sobre los laicos a partir del Sínodo*, Pbro. Dr. José A. Rovai.
- Curso: *Metodología científica II*, Pbro. Dr. Osvaldo D. Santagada.
- Seminario: *Tres ensayos sobre Argentina*, Pbro. Dr. Pablo Sudar.
- Curso: *El espíritu Santo en la Resurrección de los muertos*, Pbro. Lic. Gustavo Vietti.
- Curso: *La paternidad de Dios*, Pbro. Dr. Ricardo Ferrara.
- Seminario: *Psicología pastoral*, Pbro. Lic. Jorge Biturro.
- Curso: *Griego I, II, III, IV*, Prof. Florencia Castellanos.
- Curso: *Hebreo I, II, III*, Lic. Sr. Luis Bahamonde.

V. ESTADISTICA

- Primer Ciclo: 536 alumnos
 - Segundo Ciclo: 126 alumnos
 - Tercer Ciclo: 10 alumnos
- Total: 672 alumnos

INAUGURACION DEL AÑO ACADEMICO 1988

PALABRAS DEL SR. DECANO PBRO. LIC. JUAN CARLOS MACCARONE

I. EL CURSO QUE FINALIZA Y EL QUE COMIENZA

1. Al comenzar el nuevo Año Académico, debemos en primer lugar dar gracias a Dios el poder hacerlo. Como en la generalidad de los casos, el mismo lo hacemos en el marco de la Cuaresma. Pareciera que la Providencia nos indica que el mismo deba ser encarado con el sentido de purificación y renovación que nos compromete y nos promete esta celebración litúrgica, mediante las cuales se hace más clara en todos nosotros la realidad del "hombre nuevo", "aquel que avanza hacia el conocimiento perfecto, renovándose constantemente según la imagen del Creador" (Col 3,10).
2. Este año comienza, entre otras cosas, con la renovación de autoridades. Al haber sido nombrado por un nuevo trienio en el Decanato, quiero agradecer la confianza de la Santa Sede y del Gran Canciller que la representa, de las autoridades de la Conferencia Episcopal, de la Universidad Católica, y en particular, la de los colegas del Consejo Académico de la Facultad, por los cuales fui propuesto. Entiendo que todos han tenido que olvidar muchas deficiencias mías, y muchas cualidades de mis colegas. En breve el Consejo Académico deberá nombrar la terna de Vice Decano. A todos solicito ayuda, sobre todo en la forma de corrección y exhortación para llevar adelante lo que fue encomendado.
3. El año académico transcurrido significó para la vida de la Facultad la finalización del primer quinquenio del nuevo plan de estudios, lo cual por sí mismo es una invitación a una evaluación del mismo. Significó también la finalización de la elaboración del año pastoral y la licenciatura en la especialidad, que este año ponemos en práctica. Agradezco al P. Gera y a todo el equipo que elaboró los planes pacientemente. También se pusieron a punto los planes de la licenciatura en Teología con especialización en Historia de la Iglesia, que este año ofrecemos como otra alternativa del segundo ciclo. Agradezco a la Cátedra de Historia de la Iglesia, cuyo titular es el P. García, la tarea realizada.
4. De este modo tenemos con el ciclo básico y las cuatro licenciaturas implementados los planes de estudios determinados por los nuevos estatutos. Creo que la tarea que ahora se impone realizar es atender más a las cuestiones pedagógicas, particularmente en el ciclo básico. Solicito a todos no sólo el señalamiento de las dificultades existentes, sino también la creatividad que aporte soluciones viables.
5. También durante el año transcurrido, se llevaron adelante las gestiones para la renovación de las afiliaciones de los Seminarios de Córdoba y San Isidro, y se recibió la solicitud para otro.
6. Durante setiembre, y en adhesión al Quinto Centenario de la Evangelización, se realizó el Segundo Encuentro Nacional de Investigadores y Profesores de Historia de la Iglesia en Argentina, organizado por el comité integrado por los PP. García, Durán, Poli y el Sr. Dr. Auza. Tuvo lugar en la ciudad de Re-

sistencia con la presencia de 35 distinguidos participantes, siendo el tema de la reunión "Las reducciones jesuíticas como experiencia de evangelización".

7. Durante los meses de junio y agosto se realizaron reuniones de estudio del claustro de profesores sobre la "Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación", de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Expusieron los Dres. Roberto Nicholson y colaboradores, y los PP. Briancesco y Braun, a los cuales reitero las gracias por su colaboración y por el diálogo que promovieron. Diálogo que debiera suscitarse en torno a otros temas, que desde la actualidad, provocan la reflexión creyente.
8. También durante el año pasado, hemos recibido pedidos de colaboración en diferentes proyectos por parte de la Conferencia Episcopal y de la Provincia Eclesiástica de Buenos Aires. Dichas solicitudes, que deben implementarse este año, manifiestan la confianza que esperamos no defraudar.
9. Todas las actividades mencionadas, y particularmente la enseñanza en el primer ciclo con cursos numerosos, el ciclo de Licenciatura con cuatro especialidades, nos muestran compromisos que parecen desbordarnos. Esto no sólo por la relación del número de alumnos al de los profesores, sino también por la dificultad de los últimos a una dedicación más exclusiva a la investigación y enseñanza. Tanto a mis colegas como a mis alumnos me animo a decirles que las dificultades no deben ser motivo de retracción, si todos nos dejamos iluminar por las palabras de Jesús cuando ve a la pobre viuda poner las dos únicas monedas que tenía: "Les aseguro que esta pobre viuda ha dado más que nadie. Porque todos los demás dieron como ofrenda algo que les sobraba, pero ella, de su indigencia, dio todo lo que tenía para vivir" (Lc 21, 3.4). *Si tenemos conciencia de darlo todo, cada uno en su propia responsabilidad, tengamos confianza que "Dios proveerá" (Gen 22, 5), y ayúdemonos y estimulemos mutuamente con caridad sincera.*
10. Como manifestación de ese estímulo que acabo de señalar, debemos recibir la confirmación como profesores extraordinarios de los PP. Krpan, Marino y Mollaghan, por la cual adquieren estabilidad definitiva en el cuerpo de profesores, como reconocimiento de sus méritos y compromiso mayor con las tareas que realizan. Así también entiendo los viajes de los PP. Zecca, Galli y Rodríguez Melgarejo a distintas universidades europeas, para la finalización de sus respectivos doctorados. En la misma perspectiva valoramos las iniciativas de los alumnos a través del Centro de Estudiantes y delegados al Consejo Académico, y las jornadas de reflexión que durante el año finalizado programaron y llevaron a cabo.

II. EL CURSO QUE COMIENZA EN EL MARCO DEL AÑO MARIANO

1. Iniciamos este nuevo año académico, también, promediando la celebración del Año Mariano Universal. Este está motivado por "la perspectiva del año dos mil, ya cercano, en el que el jubileo bimilenario del nacimiento de Jesucristo orienta, al mismo tiempo, nuestra mirada hacia su Madre", según palabras de Juan Pablo II (Encíclica "Redemptoris Mater", n. 3).

El bimilenio en su cumplimiento es además —si está en la providencia de Dios— la puerta o simplemente el umbral del tercer milenio, en el cual la Iglesia deberá continuar su misión. Creemos que por ello, el Papa en su encí-

clica "*Redemptoris Mater*", al proponer el misterio de María, en relación con el de Cristo y su Iglesia, recupera en el "tipo" de esta última que es María, una forma de la fe o un aspecto de la existencia creyente, que es la "peregrinación". Es más, el Papa invita a toda la Iglesia a imitar su itinerario creyente. "La Iglesia —afirma— confortada con la presencia de Cristo (cf. Mat. 28,20) camina en el tiempo hacia una consumación de los siglos y va al encuentro del Señor que llega. Pero este camino —deseo destacarlo enseñada— procede recorriendo de nuevo el *itinerario* realizado por la Virgen María, que *avanzó en la peregrinación de la fe* y mantuvo fielmente la unión con su hijo hasta la cruz" (C. Vat. II, *Lumen Gentium*, n. 58).

2. "*Camino*", "*itinerario*" y "*peregrinación*" (con sus respectivos verbos) son de una reiteración significativa a lo largo de la encíclica (57 veces) con los cuales el Papa señala la fe peculiar de María que la Iglesia está invitada a imitar, como lo encontramos en la enseñanza apostólica para designar la existencia creyente: "tiempo de peregrinación" (1 Pe 1, 17), tiempo en que "domiciliados en el cuerpo peregrinamos lejos del Señor, (...) (en cuanto que) por la fe caminamos" (2 Co 5, 6).

Señalando la fe como camino o peregrinación se la señala con un dinamismo cargado de sugerencias. La fe no es algo verdaderamente vital solamente, sino que esta vitalidad está marcada por la temporalidad histórica. En particular, sugiere "por-venir", o sea futuro; tensión o mirada cara al futuro, hacia nuevas perspectivas (cf. Juan Pablo II, *Redemptoris Mater*, n. 49). Evoca, como lo hace el Papa al final de la encíclica, una existencia marcada por el cambio, "cambio incesante y continuo entre el caer y levantarse", cambio que "acompaña siempre el camino del hombre" (nn. 51 y 52).

3. La fidelidad creyente implica, pues, esta dirección hacia el futuro como condición de verdad de nuestro presente; futuro hacia el que no solamente avanza con sus propias fuerzas, sino que le es ofrecido como un don. Su fidelidad no es, por ello, acostumbramiento al pasado, o vivir las certezas del presente; es también acceder a lo nuevo, recibir lo nuevo: "No se acuerden de las cosas pasadas, no piensen en las antiguas; yo estoy para hacer algo nuevo: ya está germinando" (Is 43, 18.19).

Estas palabras del profeta tienen la peculiar lectura cristiana ya que "lo nuevo" que anuncia que está "germinando", se cumplió en "la plenitud de los tiempos", cuando "Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban sometidos a la ley y hacernos hijos adoptivos. Y la prueba de que ustedes son hijos, es que Dios infundió en nuestros corazones el Espíritu del Hijo, que clama a Dios llamándolo: "¡Abba!, es decir, ¡Padre!" (Gal 4, 4-6). *El futuro absoluto del hombre, que es Dios mismo, nos fue dado en su Hijo, y a cada uno, con el don del Espíritu que clama por la realización plena del mismo*

La fidelidad creyente está dirigida al futuro con la raíz permanente del pasado cumplido, al que remite la memoria que es el mismo Espíritu, quien, según Jesús, "les enseñará todo y les recordará todo lo que les ha dicho", y "les anunciará lo que irá sucediendo" (Jn 14, 26; 16, 13). La memoria del pasado no aferra a él, es más bien porque vive que abre a lo que "irá sucediendo". En el testimonio creyente, el futuro vemos justamente como en su peregrinación con Jesús, ella "conmemoraba y meditaba en su corazón" el "progreso en sabiduría... y en gracia" (Flm 1, 19 y 20), de aquel, que siendo

su hijo, también era el Hijo de Dios. Fidelidad que vive en permanente expectación y que no se confunde con la identidad de la respuesta, sumergiéndose en una herencia inerte, costumbre u obstinación, ya que ninguna respuesta agotará la comprensión de la “insondable riqueza de Cristo” (Ef 3, 8), que “Dios ha querido demostrar a los *tiempos futuros*” (Ef 2, 7).

4. Como lo señala el Santo Padre, la Anunciación (Lc 1, 26 ss) es el momento culminante de la fe de María en la espera de Cristo, pero es además el punto de partida donde se inicia “su camino hacia Dios, todo su camino de fe” (op. cit. n. 14). *Inicio del camino que es en sí mismo un camino*, agregamos, ya que se inicia mediante un diálogo: en medio de la perturbación del anuncio, María interroga. *Su primera respuesta, es una pregunta*: “¿Cómo puede ser eso...?” (Lc 1, 34). El corazón creyente no renuncia a la lucidez; la inteligencia no quiere quedar ayuna de la verdad. Así, en la sencillez de ese diálogo se manifiesta la vocación inteligente de la humanidad; que su dignidad requiere una obediencia guiada por la verdad, y no la claudicación en la irracionalidad o puros sentimientos, que pueden ser formas de huida frente a la angustia por la verdad que no parece amanecer, aferrándose a respuestas conocidas.

Recordemos la ira de Dios con uno de los interlocutores de Job, para quien tenía todas las respuestas sabidas, frente a las lacerantes preguntas de aquél: “porque no hablaste de mí rectamente como mi siervo Job” (42, 7). Lo que Job creyente había hecho, fundamentalmente, era preguntar.

Esto nos lleva a interrogarnos sobre quiénes son más fieles a Dios, si los que se conforman con las respuestas conocidas y desde ellas ignoran los hechos, o los que prefieren la sinceridad absoluta aun cuando ésta no hallara respuesta en el sistema establecido o conocido. ¿Pueden ofender a Dios los hombres que, desechando toda oscuridad, buscan la luz hasta el final y que no se contentan con respuestas a medias?

5. En ese marco de la búsqueda de la verdad, el “hágase en mí lo que has dicho” (Lc 1, 38), manifiesta todo el señorío de la servidora: la libertad requerida y ofrecida, para que la soberanía de la libertad de Dios se plasme a través de la soberanía de quien es su imagen, justamente siendo libre (Santo Tomás, S. Th I-II, prólogo). María, en el inicio de su peregrinar creyente pone de manifiesto que el camino del hombre es historia pues es tiempo de responsabilidad, no ciego desarrollo, ni implacable devenir. La fidelidad aparece como responsabilidad que debe decidirse lúcidamente a través de la verdad, por Dios, en quien está la “sabiduría” y la “inteligencia” (Job 12, 13). Como dice Puebla, “ella fue algo distinto de una mujer pasivamente remisa o de religiosidad alienante (Pablo VI, *Mariales Cultus*, n. 37). No sólo es el fruto admirable de la redención; es también la cooperadora activa. En María se manifiesta preclaramente que Cristo no anula la creatividad de quienes le siguen” (n. 293).

Con su obediente, pero lúcida libertad, misteriosa “llave” —como la llamaría P. Claudel, cf. *Oda II*, París 1966, p. 41-42—, abre el paso a lo nuevo, al principio de la nueva creación, dando lugar a que el Hijo de Dios se haga hombre y habite entre nosotros (cf. Jn 1, 14).

6. Entiendo que para todos nosotros, los que tenemos que vivir la fe en el estudio y enseñanza de la teología, no nos es difícil concluir lo que esta fe signi-

fica para nosotros, entendida como *camino y peregrinación iniciados con responsable decisión*.

Entre otras cosas, que el "intellectus fidei", como la misma fe que quiere dilucidar, es un camino, es "*método*" (métodos), *camino dentro del camino de la fe; una forma de transitar o de peregrinar en la fe*. Esta, por sí misma, le muestra a la teología que la actitud más razonable es entenderse como un camino infinito, contingente, continuidad "inteligente" entre un antes y después; que vive del pasado gratuito de la Revelación, en la tradición viva de la fe de todos los bautizados, y que no podrá ser en ninguna de sus etapas, el término de su propia realización. Deberá vivir en la humildad de relativizar sus propios hallazgos (Cf. M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, París 1974 passim). *Podríamos decir que en la conciencia de su propia relatividad está la posibilidad de la constante creatividad; creatividad que es la forma más viva de la fidelidad, como veíamos en la fe marial*.

7. Esta *creatividad* de la teología creo que se realiza, en primer lugar, en la búsqueda de nuevas formas de expresar la verdad revelada, haciéndola así colaboradora de la misión episcopal y su servicio evangelizador. "Nuestro deber —decía Juan XXIII— no es sólo custodiar ese tesoro precioso, como si únicamente nos ocupáramos de la antigüedad (...) (Ya que) una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir las verdades que contiene nuestra doctrina venerada, y otra la manera como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuese necesario, ateniéndose a normas y exigencias de un magisterio prevalentemente pastoral" (*Discurso inaugural Con. Vat. II*, 11/10/1962 = BAC 1967, p. 993).

En esto, los que estudiamos y enseñamos teología, seamos también discípulos de Santo Tomás, quien al referirse al uso del término "persona" en la expresión del misterio trinitario, decía que "si fuese necesario solamente se aplicasen a Dios los mismos vocablos que la Sagrada Escritura le aplica, se seguiría que nadie podría hablar nunca de Dios en otro idioma más que aquel en que primitivamente fue dada a conocer la Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento. La necesidad de discutir con los herejes fue lo que obligó a *buscar palabras nuevas* para expresar la *antigua fe* en Dios. Y no hay porqué evitar esta novedad porque no es profana ni se aparta del sentido de la Escritura..." (*STh I*, 29, 3, 1um).

Esta tarea de traducir, nuevamente expresar, es en el fondo, consonante con el mismo acto revelador, que es traducir, encarnar, en el lenguaje de los hombres, el Verbo de Dios. Revelándose, Dios se "traduce" (trans-duco), pasa y nos alcanza a través de nuestro propio lenguaje. Qué es evangelizar, por otro lado, sino un volver a traducir en el aquí y ahora de los hombres, como desafío permanente a nuestra capacidad de descubrir y adaptar (cf. Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 40).

Urgente tarea cuando vivimos tiempos de rápida mutación cultural, y en los que es necesario actuar para que "el Evangelio pueda ser comprendido por nuestros contemporáneos. Se trata de hallar un lenguaje apropiado a los mismos. Esta labor es demasiado grave y delicada para que se la deje a merced de improvisaciones e iniciativas individuales. Tal labor corresponde justamente a la teología, la cual está llamada a darle su aporte de solidez científica y claridad doctrinal" (Sagrada Congregación para la Educación Católica, *Formación teológica de los futuros sacerdotes*, I, I, 1, ed. DEVYM-OSLAM, 1982, n. 708).

8. Creatividad de la teología que *no se agota en la traducción nueva del mensaje*, sino también *la búsqueda de nuevas y adecuadas respuestas al mensaje*. Como la fe marial, la inteligencia esclarecida le da a la libertad una nueva responsabilidad; deber buscar una respuesta nueva a la nueva comprensión de la voluntad salvífica de Dios, para plasmarla también de manera nueva en la historia, ya que la vida misma de la Iglesia, “suscita cuestiones inéditas, en nombre de una nueva praxis, que exige ser analizada y, si es posible, integrada en la fe”. Además “graves problemas del mundo moderno interpelan hoy en medida creciente a la teología”, junto a una conciencia mayor “acerca de las implicaciones sociales del dogma —(que)— ha suscitado un gran fermento no sólo a nivel de acción, sino al de la reflexión propiamente teológica” (op. cit. I, I, 2 y 3; ed. citada, nn. 710 y 711).

Pero además, para que el Evangelio como anuncio explícito de Jesucristo *pueda ser escuchado*, la teología deberá repensar *los compromisos que la fe le acarrea* a todo creyente en la realización de aquellos *signos nuevos que testimonien* el valor temporal y la eficacia histórica de su fe, cuyo contenido trasciende toda realidad histórica, y es muchas veces la puesta en crisis de ésta. Sabemos que hoy, “más que nunca, la Palabra de Dios no podrá ser proclamada ni escuchada, si no va acompañada del testimonio del Espíritu Santo operante en la acción de los cristianos al servicio de sus hermanos en los puntos donde juega su existencia y su porvenir” (Pablo VI, *Octogesima Adveniens*, n. 51).

9. Que el dinamismo de la fe de María sea también modelo e impulso renovador en nuestra tarea de hacer teología, de servir a la Palabra de Dios, con la misma fidelidad de Ella, *creativamente* en el austero y muchas veces oscuro seguimiento del único Maestro, Jesucristo. En este dinamismo creador quisiéramos sentir la presencia de los jóvenes estudiantes, particularmente los recién ingresados y matriculados, a quienes doy fraternal bienvenida. Creo que es uno de los *primeros aportes* que ellos pueden hacer *por lo mismo que son: jóvenes*, los que por sí mismos renuevan a la humanidad y la Iglesia en la esperanza. “A causa del ardor de su naturaleza, tienen muchos ‘espíritus’, dilatándoseles el corazón; y como de esta expansión del corazón nace la tendencia a lo difícil, los jóvenes son animosos y esperanzados” —nos enseña Santo Tomás—, agregando “como no han sufrido la repulsa ni encontrado obstáculos en sus proyectos, creen fácilmente en la posibilidad de alcanzar una cosa... por lo que son buenos para la esperanza” (*STh.* I-II, q. 40, a. 6, resp.).
10. Para todo ello, invocamos la protección maternal de María Inmaculada y en la fidelidad de nuestro servicio a la evangelización y para la gloria de Dios Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, inauguramos en el septuagésimo tercer año de su fundación y trigésimo de nuestra Universidad, el año académico de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, en el año del Señor de 1988.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

JUAN ANTONIO PRESAS, *Nuestra Señora de la Descensión. (La conversión de un Imperio a la fe) —Año 1536—*. Buenos Aires, 1988. S.E.

El autor, estudioso y devoto de Nuestra Señora de Luján, responsable, entre otros títulos, de *Nuestra Señora de Luján, estudio crítico e histórico, 1630-1730*, *Anales de Nuestra Sra. de Luján 1630-1980*, *La Virgen de Luján en el arte y el Negro Manuel*, los que junto a otros estudios marianos (*Nuestra Señora de Sumampa*, *Morón del Buen Viaje*, *Merlo del Camino y Florida de los Treinta y Tres*) auguran un aporte interesante en este nuevo título: *Nuestra Señora de la Descensión*.

Esta vez se abocó al conocido suceso mariano, correspondiente al primer momento de la conquista del Perú. El hecho al que se refiere el autor pasó a la historia de la Evangelización como el "Cerro del Cuzco", lo que evoca la protección de la Virgen sobre un grupo de españoles, que en un último intento por resistir al avance de las tropas incaicas que dirigía Manco Inca sobre la ciudad capital del Imperio, se habían refugiado en un galpón llamado de Sunturhuasi. Fue ahí donde la Virgen manifestó su poder intercesor. Evitó el incendio del galpón y su sola presencia desbandó a los indios atacantes. (1536)

La honestidad intelectual de Mons. Presas nos pone sobre aviso: "digamos que en nuestro trabajo, seguimos en un todo la obra que sobre este particular, cumplió el Jesuita Rubén Vargas Ugar-

te, el más ilustre historiador de este suceso mariano" (pág. 19). El referido autor, eminente jesuita Peruano, trató el tema en su obra *Historia del Culto de María en Iberoamérica*, Madrid, 1956.

Lejos de restarle méritos, este trabajo documental presenta el suceso mariano con un ordenado cuerpo de testimonios explícitos e implícitos, de autores españoles, indígenas y criollos, los que son considerados como fuente de primera agua para abordar con seriedad histórica un acontecimiento que por su sobrenaturalidad es de difícil valoración positiva.

Con la selección de 42 textos testimoniales, provenientes de distintas autoridades, el autor ha encarado esta difícil tarea documental. Obispos, testigos oculares del hecho, predicadores, cronistas indígenas y españoles, teólogos, historiadores y literatos coetáneos, formen un corpus de relevante autoridad como fuente historiográfica. No descuidó en este elenco a los autores modernos como Prescott y Hemming, quienes en estudios muy serios sobre el Incanato y la conquista han registrado el hecho.

Los testimonios son elocuentes, directos y algunos de ellos conmovedores, como el P. José de Acosta: "En la ciudad del Cuzco estuvieron los españoles cercados y en tanto aprieto que sin ayuda del cielo fuera imposible escapar, ...porque una Señora que estaba en lo alto, apagaba el fuego luego, y esto visiblemente lo vieron los Indios y lo dijeron muy admirados". (pág. 31.)

El libro es un aporte esclarecedor para la comprensión de la fuerte devoción mariana en latinoamérica. El Año Mariano Universal se merece este estudio.

Mario Aurelio Poli

ARNONDO CANCLINI, *La Biblia en la Argentina, su distribución e influencia hasta 1853*. Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina.

El autor se ha propuesto, de acuerdo al título de su obra, estudiar la distribución e influencia del texto de la Biblia, en nuestro medio hasta 1853. Ha buscado, como lo confiesa en el prólogo, un trabajo serio y metódico, con información documentada, con aparato erudito, recordando a quienes trabajaron en el campo protestante en la divulgación del texto sagrado.

Comienza la tarea trayendo a cuenta los "edictos generales de la fe" propios de la Inquisición establecida en Lima en 1623, que entre otras disposiciones manda a quien sepa, delatar a "alguna persona (que) tenga Biblia en romance", lo mismo que el cuidado que se debe tener por si vienen en los navíos "biblias en cualquier lengua vulgar".

Sigue el muy aleccionador recuerdo del tucumano Diego León de Villafañá, único jesuita que logró quedar después del extrañamiento. Trayendo a colación una de sus cartas dirigida a un amigo enuncia los puntos que se propone tocar acerca de la lectura de la Biblia. "Acuérdome, le dice, de dos versiones antiguas en nuestro romance, hechas por autores católicos e impresas con las debidas aprobaciones. Corre en el día, continúa, una nueva traducción castellana con notas en magnífica edición." Lamentablemente, en la carta el nombre del traductor resulta ilegible. Es la primera vez, subraya Canclini que un argentino se ocupa del tema.

Recuerda la existencia de biblias en latín en las bibliotecas conventuales, en las de los obispos Lué y Orellana o en las de los sacerdotes Crespo y Alberti. Este último, lo mismo que el deán Funes poseían la traducción en castellano. En cuanto a la Biblioteca Pública su organizador el Pbro. Chorroarín realizó la primera donación consistente en una edición en 28 tomos y José Capdevila otra en diez y siete tomos con notas críticas en latín y francés.

A continuación historia el nacimiento de la Sociedad Bíblica en 1804, en Londres destinada a dar la Biblia al pueblo, sin notas y comentarios, sin preocuparse de su fondo religioso. La primera edición en castellano de dicha Sociedad es de 1806 y estaba destinada a los prisioneros españoles de las guerras napoleónicas. Un comerciante inglés, Cowles, que tenía intereses en el Plata, solicitó a la Sociedad ejemplares, mas no se conoce su destino. Las invasiones inglesas hicieron que la Sociedad Misionera de Londres enviase al Plata a su primer misionero, David Hill Creighton a quien, para cumplir con su misión, se le entregaron seiscientos ejemplares del Nuevo Testamento. Cuando llegó comprendió que nada podía hacer y dejó los ejemplares en manos de un compatriota. El texto tuvo recepción popular y algunos sacerdotes alabaron la edición. En Montevideo, que integraba la diócesis de Buenos Aires, una vez evacuada por los ingleses, se recibió la orden del obispo Lué, bajo severas penas eclesiásticas de entregar los ejemplares y demás publicaciones distribuidas por los ingleses.

Datos singulares nos trae el autor sobre una carta-informe de Alejandro Greaves, propagador del Nuevo Testamento en Buenos Aires entre 1807 y 1809. Detalla la situación religiosa del país y cuenta cómo quienes recibían el texto manifestaban "un supersticioso temor de ser engañados". Para romper la desconfianza contempla la posible creación de un enlace con la Sociedad Bíblica. En busca de consejo acudió a

un "íntimo amigo" miembro del clero regular. Hicieron proyectos que quedaron en la nada.

Dedica un capítulo a la actividad desarrollada por Diego Thomson, de quien nos ocupamos en otro comentario. Juzga la presencia de versículos bíblicos en el periodismo con motivo de la polémica a la libertad de cultos y en particular en los del Padre Castañeda. Concluye esta parte manifestando, muy acertadamente, cómo la Biblia era tenida en cuenta como elemento de discusión, aunque quizá no como verdadera guía de fe. Los capítulos siguientes los dedica a describir los inicios en Buenos Aires de la Sociedad Bíblica cuyos primeros propagandistas fueron de condición humilde. Estudia las biografías de los mismos y la posición ideológica de los clérigos y frailes que actuaron en el período rivadaviano. Las observaciones que hace son muy provechosas para la historia del pensamiento religioso, como por ejemplo la carta que recibe Juan Arnstrong, primer pastor anglicano de la Argentina de la presidenta de la Sociedad de Beneficencia, doña Mariquita Sánchez de Mendevidle agradeciéndole los quinientos ejemplares del Nuevo Testamento, que ha servido dirigirle por pedido de Rivadavia destinados a ser distribuidos en las escuelas o a la entrega de un ejemplar de la traducción de Torres Amat al deán Funes que aprobó la traducción, la considera así mismo "más elegante que la del P. Scio". Capítulo especialísimo dedica al nuevo enviado por la Sociedad Bíblica. Lucas Matthews, que llegó con destino a visitar las provincias del interior. Una vez arribado conoció al deán Funes, quien le dio una carta de presentación para su sobrino, el general Juan Bautista Bustos, gobernador de Córdoba. La autoridad eclesiástica cordobesa examinó y aprobó los textos.

Canclini acompaña el viaje de Matthews a las provincias nortenas, demostrando que en las pequeñas ciudades encontró compradores de la Sagrada Escritura. Subraya el amor del canóni-

go Gorriti por los libros y la adquisición de la Biblia que le hacen distintos sacerdotes. Señala la posibilidad que la Biblia que Sarmiento lea de joven en San Juan con su tío, el clérigo Albarracín fuese un ejemplar que pudo venderle el viajero. Transcribe una referencia muy hermosa que hace el sanjuanino sobre el papel de la Biblia, pero no recuerda sus charlas sobre temas bíblicos que hace en San Francisco del Monte con Oro, su otro tío. Finalmente juzga la existencia del interés de Facundo Quiroga por la palabra de Dios. La influencia que ella ejerce sobre su persona la deja a la interpretación del lector. Interesantes son las anécdotas sobre el capitán Allen Gardiner, misionero y mártir que si bien venía a convertir a los indios fueguinos distribuyó Biblias en el Norte Argentino.

Cierra esta obra en el período rosista recordando a los intelectuales como Félix Frías, Esteban Echeverría, Rivera Indarte, que hacen referencias a versículos de la Biblia, lo cual prueba su lectura frecuente. Analiza el autor el retardo o paralización del ingreso de ejemplares del texto hasta casi desaparecer y su reiniciación después de 1860. Las reflexiones finales, respondiendo al título de la obra son de destacar y muestran a un auténtico historiador. La redacción es atrayente, aún para quien conoce poco la historia argentina. En suma, una contribución valiosa para la historia del pensamiento religioso en nuestro país que es analizado por primera vez con acierto y profundidad.

Juan Carlos Zuretti

JOHN F. COLLINS, *A Primer of Ecclesiastical Latin*. Washington, The Catholic University of America Press, 1985, 446 pp.

John F. Collins ha logrado elaborar un muy adecuado instrumento para el estudio del latín eclesiástico, ámbito a

menudo mal entendido y no justipreciado. En efecto,

Ecclesiastical Latin is a house of many mansions: in it are found the Latin of Jerome's Bible and that of canon law, the Latin of the liturgy and of the scholastic philosophers, the Latin of Ambrosian hymns and papal bulls. The list may be extended. (*Preface*, p. v).

No obstante la paráfrasis evangélica, Collins prefiere basarse en la *Vulgata* y la liturgia para las ejemplificaciones. El proyecto del libro —y su justificación— es

to give the student —within a year of study— the ability to read ecclesiastical Latin. Although Latin is no longer the universal language of the Church, it continues to shape our thinking about theological matters in the form of vocabulary drawn from Latin texts. (*Preface*, p. v).

Claro está que un año de plazo es un término relativo a cada país y a cada institución de enseñanza, pero puede entenderse que al cabo del curso el estudiante queda capacitado para leer con alguna soltura la Biblia y el Misal. Con la posterior ejercitación personal se adquirirá mayor maestría. Para ello provee el manual una buena antología (*Further Readings*, p. 328-373) que abarca Nuevo Testamento, himnos, liturgia, Santos Padres, bulas; a la que habría agregado yo textos filosóficos medievales.

Es muy valorable en esta obra la gran cantidad de ejercitación para cada tema, la claridad de explicación (basada en una gramática sencilla), un vocabulario general y otros para cada lectura, anotados incluso, y la motivación, buscada sobre todo en los derivados ingleses. Elogiable es asimismo la muy buena impresión, como para que la lengua (siguiendo la enseñanza escolástica) entre al intelecto a través de los sentidos.

Desde ya que no siempre es fácil que en nuestro país el alumnado emplee bibliografía en lenguas extranjeras, pero recomiendo vivamente el *Primer* al profesor como auxiliar de algún otro texto de base que pueda elegir, y al es-

tudiante que desee de paso practicar una lengua que tiene en común con el latín su concisión y que posee hoy, en sus diccionarios y uso académico, un altísimo porcentaje de palabras procedentes de la lengua de Roma.

Raúl Lavalle

RICARDO ANTONCICH, JOSE MIGUEL MUNARRIZ, *La Doctrina Social de la Iglesia*. Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1987, 290 pp.

La colección "Cristianismo y Sociedad" de Ediciones Paulinas aporta con este trabajo un valioso texto de Doctrina Social de la Iglesia, particularmente para latinoamericanos.

Como Juan Pablo II va a expresar después, en la *Sollicitudo rei Socialis*, los autores ubican bien el magisterio social en el campo profético y, además, en la línea de *Octogesima Adveniens*, destacan la unidad profunda de este magisterio con la elaboración, por parte de las comunidades cristianas, de respuestas locales, a partir de la participación de las mismas en los procesos de liberación y desarrollo de sus comunidades.

Desarrollan una buena introducción de definición de lo que es la Doctrina Social de la Iglesia, justificándola, delimitando su alcance y detallando sus fuentes (Cap. I). Como en todos los temas, también en este nivel epistemológico, con originalidad y extensión, presentan el aporte latinoamericano. El problema hermenéutico está desarrollado en un Capítulo aparte (II), señalando como criterios de interpretación, el histórico, el ético, el socio-político y el de la opción por el pobre, que consideran el criterio fundamental.

En la exposición de los contenidos básicos, exponen la antropología social (Cap. III), con un desarrollo amplio e interesante, logrando una síntesis de los aportes del Magisterio, incluyendo co-

mo ya dije el del episcopado en su conjunto y el de algunos obispos latinoamericanos, a la formulación de una concepción de la persona.

A esta exposición en el orden del ser del concepto del hombre, le sigue la presentación del mismo desde el punto de vista de su actividad, el trabajo (Cap. IV), que también es presentado como "puente" entre la individualidad y lo social de la persona. El Capítulo V dedicado a la propiedad, presentada como un derecho del trabajo, es amplio y completo; incluyendo la evolución del concepto en la historia del magisterio social, aplicaciones en relación a la propiedad de la tierra (reforma agraria), como también el uso pastoral y el abuso ideológico de la defensa de la propiedad privada. Seguidamente, en la línea de *Laborem exercens* presenta la relación del trabajo y el capital (propiedad), explicitando ampliamente el tema del conflicto social. Este tema del conflicto social introduce al análisis del concepto de la ideología (Cap. VII) y al juicio del Magisterio de las diversas ideologías que se presentan en América latina. El último Capítulo trata de responder al desafío que el conflicto presenta a la Iglesia y a los cristianos, lo que exige una evangelización desde la práctica de la justicia. Se tratan en este Capítulo VII muchos temas que el marxismo y, en general, el humanismo ateo, plantean a la acción pastoral de la Iglesia.

Como dije, se trata de un buen tex-

to para estudiar la Doctrina Social de la Iglesia, desde una perspectiva abierta a la problemática de la llamada teología latinoamericana. Le falta una presentación histórica de los documentos sociales para ser más completa.

Es interesante su presentación de las distintas formas de pensamiento sobre la sociedad cuando expone la razón humana como fuente de la Doctrina Social de la Iglesia. Basándose en *Octogesima Adveniens* explicita los siguientes modos como el hombre percibe la Sociedad: el clamor de los pobres, las ideologías, los movimientos históricos, las utopías, las ciencias, la filosofía; con lo que se enriquece enormemente las aproximaciones a la realidad.

Los autores dicen que la originalidad de la contribución latinoamericana a la elaboración de la Doctrina Social de la Iglesia es el grito profético de sus pastores como eco del clamor de los pobres. Creo que es válido respecto al énfasis profético, pero no se puede negar la asunción del clamor de los pobres que hace la *Rerum Novarum* en sus primeros párrafos.

Por lo que es verdad, de siempre y los autores lo expresan claramente apoyados en *Laborem Exercens* (n. 8), que "una presentación de la Doctrina Social de la Iglesia tiene que centrarse en el trabajo y en la óptica de los pobres, en solidaridad con sus esfuerzos y su lucha" (pág. 121).

Gerardo T. Farrel

INDICE VOLUMEN XXV

<i>Briancesco, Eduardo</i> : Una lectura teológica de la Instrucción Romana "Donum Vitae"	71
<i>Durán, Juan Guillermo</i> : El "Tercero Catecismo Limense" como medio de transmisión de la fe. (Lima, 1585) ...	5
<i>Esponera Cerdán, Alfonso</i> : Un obispo ilustrado y las causas de la Insurrección en la Nueva España	141
<i>Galli, Carlos M.</i> : Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios	171
<i>Glinka, Luis</i> : Indisolubilidad y divorcio en las Iglesias Ortodoxas. Una contribución al diálogo ecuménico	59
<i>Lavalle, Raúl</i> : Dos poemas de Claudiano	93
<i>Rodríguez-Melgarejo, Guillermo</i> : Elementos para el discernimiento de la vocación al ministerio ordenado en la Iglesia	119
<i>Santagada, Osvaldo</i> : El evangelio y la preocupación social. La Encíclica "Sollicitudo rei socialis" vista desde América Latina	133
<i>VII Semana de Teología (S.A.T.)</i>	101
<i>Notas bibliográficas</i>	103
.....	215
<i>Libros recibidos</i>	112
<i>Crónica de la Facultad</i>	205

ESTUDIOS Y DOCUMENTOS

Títulos publicados

1. **Jorge Mejía: Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas.**
2. **Enrique Nardoni: La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos.**
3. **José María Arancibia y Nelson Dellaferra: Los Sínodos del antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria (agotado).**
4. **Pablo Sudar: El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo.**
5. **Juan Guillermo Durán: El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus Complementos pastorales (1584-1585). Estudio preliminar – Textos – Notas.**
6. **Juan Guillermo Durán: Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI).**
7. **Juan Guillermo Durán: Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II (En imprenta).**