

Fernández, Víctor Manuel

*El “sensus populi” : la legitimidad
de una teología desde el pueblo*

Revista Teología Tomo XXXIV, N° 72, 1998

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

FERNÁNDEZ, Víctor M., *El “sensus populi” : la legitimidad de una teología desde el pueblo* [en línea]. *Teología*, 72 (1998). Disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/sensus-populi-legitimidad-teologia-fernandez.pdf>

(Se recomienda indicar al finalizar la cita bibliográfica la fecha de consulta entre corchetes. Ej: [consulta: 19 de agosto, 2010]).

**EL “SENSUS POPULI”.
LA LEGITIMIDAD DE UNA TEOLOGÍA
DESDE EL PUEBLO**

En ciertos ámbitos eclesiásticos suele establecerse una distinción de niveles: los “formados” (sacerdotes, teólogos, laicos “comprometidos”, personas “catequizadas”), y los que padecerían la llamada “ignorancia religiosa”. A estos últimos quiero dirigir mi atención en este artículo.

Es cierto que el conocimiento de la Verdad revelada es un patrimonio del cual la Iglesia se considera depositaria, de modo que nunca renuncia a ser “maestra de la verdad”. Sin embargo, hoy el Papa invita a reconocer pecados en el uso de “métodos de intolerancia e incluso de violencia en el servicio a la verdad”. En este orden, el Santo Padre considera que es un “principio de oro” el que estableció el Concilio: “La verdad se impone por la fuerza de la misma verdad, que penetra en las almas con firmeza y suavidad a la vez”.¹ Pero quizás la mayor dificultad, todavía hoy, es la de pretender reducir el acceso a la verdad a una sola modalidad, la del conocimiento ilustrado, reflejo, explicado, sistemático. Y este reduccionismo es justamente el que hace subsistir una conciencia de élite en algunos “dueños” de la Verdad revelada: laicos “formados”, sacerdotes, teólogos, exégetas, etc.

Luego de presentar breves consideraciones aportadas por la filosofía reciente, nos detendremos a reflexionar desde la visión de dos doctores de la Iglesia, Santo Tomás y San Buenaventura, acerca de una vía alternativa de acceso a la Verdad que permite superar la hermenéutica elitista.

1. JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente* 35; cfr. CONCILIO VAT. II, *Dignitatis humanae* 1.

1. Conocer por experiencia

Las verdades sobre la vida, sobre el “saber vivir”, e incluso las que son parte de la moral evangélica, tienen una riqueza y una complejidad tal, una multitud de consecuencias prácticas y derivaciones existenciales, que suena obvio decir que a esas verdades uno puede acercarse desde diferentes perspectivas, a partir de distintas vías de acceso. A las profundidades de la vida ninguno de nosotros llega sólo por libros, ni por la especulación, sino también a partir de determinadas experiencias. Mi experiencia de la vida me permite captar mejor que otros ciertas verdades, mientras los demás tienen mejor acceso a otros aspectos de la verdad a través de su “contacto” particular con la realidad. Una experiencia determinada de la vida despierta ciertas categorías mentales que no se poseían antes de esa experiencia, y así se abre un nuevo camino de conocimiento. Por eso, las vías de acceso al conocimiento de la realidad son muy variadas: una situación de pobreza solidaria, el éxtasis artístico, un acto generoso de servicio, una enfermedad, dar a luz a un niño, etc.

Todo esto ha sido ampliamente valorado por G. Gadamer en su obra “*Wahrheit und Methode*”, y continuado por G. Ebeling. Para Gadamer “la comprensión no se entiende tanto como acción de un sujeto, cuanto como el insertarse en la vida de un proceso de transmisión histórica, en el que pasado y presente se sintetizan”. De ese modo, cuando uno lee una obra escrita hace veinte siglos, no es indispensable prescindir de todo lo que se ha pensado en esos 2.000 años, ni de la propia experiencia de la vida, como si uno tuviera que saltar un abismo, ya que ese tiempo “no es ante todo un abismo que debemos saltar porque nos separa y aleja sino que, muy por el contrario, es el fundamento que hace posible el acceso, en el que el presente hunde sus raíces... Esta distancia es la plenitud de una continuada transmisión y de la tradición, en cuya luz se nos muestra todo aquello que es objeto de comunicación histórica”.²

Desde esta concepción, lo que uno ha recibido, vivido y pensado no son prejuicios de los que haya que liberarse, para hacer una “tabula rasa” que permita conocer objetivamente algo. Más

2. GADAMER, H.G., *Wahrheit und Methode*, Milán 1972, pp. 340 y 347.

bien, todos esos "prejuicios existenciales" son la posibilidad que tengo para acceder a la verdad desde un punto de vista único e irrepetible, vedado a otros que no han vivido de la misma manera.

En este mismo sentido, puesto que conocemos a Dios por analogía, una determinada experiencia de la vida permite enriquecer un analogía determinada y conocer mejor que otros alguno de los atributos de Dios, algún aspecto de la riqueza infinita de su Ser, aunque no se haya recibido una instrucción religiosa.

Varios años atrás Marcuse profería su queja contra el positivismo, que pretendía monopolizar el acceso a la verdad estableciendo un solo modo válido de conocer:

El adoctrinamiento que llevan a cabo se convierte en un modo de vida. Así surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional, en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de ese universo... Pero el filósofo habla y piensa desde una posición particular en su sociedad, con el material transmitido y utilizado por esa sociedad, y así habla y piensa dentro de un universo común.³

Valdría la pena leer atentamente en "El hombre unidimensional" su irónica descripción sobre el pretendido objetivismo positivista, que establece a priori lo que es la experiencia y lo que es la ciencia, y desde allí determina las acotadas posibilidades y los límites del pensamiento. Concretamente, su queja se concentra en el rechazo a la unificación del pensamiento en función del mundo de la utilidad inmediata, como si fuese la única perspectiva desde la que se pueda pensar con seriedad. Pero podemos encontrar un "reduccionismo gnoseológico" también en ciertos sectores de la Iglesia que ignoran la riqueza de la experiencia popular como una verdadera "capacidad cultural" impregnada por la fe, y consideran que la cultura popular es una suerte de prejuicio negativo que debe ser sustituido por la intervención evangelizadora de los "sabios":

La tendencia sacral se mantiene en el hecho de que otorga a la institución sagrada de la Iglesia la competencia de crear una cultura secular, no por cierto a través de la intervención directa del poder

3. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona 1993, pp. 42 y 246.

religioso en el ámbito del poder político, sino mediante la creación de instituciones paralelas a las culturales. Ello daría lugar a la sustitución de la cultura propia de un pueblo por una especie de cultura "católica", que no es lo mismo que una cultura inspirada por la fe católica. De este modo no queda subestimada la cultura como dimensión secular, pero sí la capacidad cultural de los pueblos, su capacidad de realizar una cultura coherente con su fe.⁴

Recientemente volvemos a encontrarnos con encendidas defensas de las distintas vías de acceso al conocimiento de la verdad, poniendo el acento en la empatía vital, en el contacto existencial con la realidad:

No puedo soportar que los llamados pensadores presuman no sólo de saber cosas mejor que los demás seres humanos, sino que los sitúen en un nivel de existencia inferior... Así, Spinoza creía que Dios habló a los profetas en imágenes porque no eran lo suficientemente inteligentes para entender su verdadero mensaje, pero que los filósofos sí lo son... Un conocimiento objetivo y desprovisto de toda emoción, que puede expresarse, sin excepción, en enunciados precisos, no es el único tipo de conocimiento, ni siquiera en las ciencias, ya que un experimentador debe estar familiarizado con el equipo que utiliza. Este "conocimiento tácito" como lo denomina M. Polanyi, es fruto de una larga experiencia, y sólo en raras ocasiones es explícito.

El conocimiento "objetivo", exento de elementos afectivos, no es más que "una" forma de conocimiento, y no la más importante... Para complacer a los objetivistas, la empatía podría considerarse como una operación especial, análoga al uso del microscopio, que favorece puntos de vista especiales.⁵

También el Magisterio ha reafirmado la legitimidad de una incorporación de los aspectos vitales en la reflexión teológica al considerar como una contribución muy positiva las reflexiones teológicas desarrolladas "a partir de una particular *experiencia*", experiencia que permite evidenciar mejor aspectos de la Revelación descuidados por la reflexión anterior.⁶

4. GERA, L., *La Iglesia frente a la situación de dependencia*, en GERA, BÜNTIG, CATENA, *Teología, pastoral y dependencia*, Bs. As. 1974, 60.

5. FEYERABEND, P., *Diálogos sobre el conocimiento*, Madrid 1991, pp. 85-86, 88-89, 93.

6. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis conscientia*,

2. El magisterio de los simples

Según Buenaventura, el acceso a la Verdad revelada no es exclusivo de quienes tengan un determinado nivel intelectual o hayan podido estudiar. La verdad revelada, de un modo u otro llega a todo entendimiento, se adecua a los distintos modos de entender:

El que escucha esta doctrina no pertenece a un género determinado, sino a cualquiera; y como es necesario que todos conozcan algo de esta doctrina, ella tiene una multiforme inteligencia, para captar todo intelecto, condescendiendo a toda inteligencia.⁷

2.1. Los no ilustrados

Pero constata también Buenaventura que hay quienes, habiendo estudiado poco y no teniendo siquiera libros, han llegado a captar la verdad de un modo admirable.⁸

Por una obra misteriosa de Dios en el alma del pobre, cuya sabiduría no depende de la ilustración, los cristianos más simples pueden alcanzar las verdades más altas, a las cuales no siempre llegan los ilustrados.⁹ Esto es perfectamente comprensible dentro de la visión del hombre de Buenaventura, para quien no son el estudio ni la agudeza intelectual los únicos ni los mejores caminos para alcanzar la verdad, ya que el hombre, que por la acción

1986, n. 70. Vale la pena citar también el reconocimiento dado por Pío XII a este modo de conocer: "Nunca en efecto, negó la filosofía cristiana la utilidad y eficacia de las buenas disposiciones del alma entera para conocer y abrazar plenamente las verdades religiosas y morales... Y hasta piensa el Doctor Común que el entendimiento puede de algún modo percibir los bienes más altos que pertenecen al orden moral, tanto natural como sobrenatural, en cuanto experimenta en el alma cierta "*connaturalidad*" afectiva con los mismos bienes, ya natural, ya añadida por el don de la gracia; y es evidente de cual grande auxilio pueda ser aún este mismo semioscuro conocimiento para las investigaciones de la razón". *Humani generis* (Dz 2324).

7. S. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, prol., 4, 3.

8. *In Hex.* 20, 7-8: "Qué es lo que no ven quienes todo lo ven? El alma de San Benito fue contemplativa, porque vio todo el mundo en un rayo de sol. Estudió poco y ni siquiera tenía libros, porque a los trece años dejó el mundo y vivía en los montes entre las bestias... Pero el rayo que contiene toda disposición y representa todas las teorías, entra en el alma, y el alma es absorbida en él por la transformación de la mente en Dios".

9. *III Sent.*, 24, 2, 3, ad 4.

de la gracia puede amar, adquiere una capacidad especial en el orden cognoscitivo, captando por "contacto" las realidades sobrenaturales que estudia la Teología:

Más noble es el modo de aprehender a la manera de contacto y abrazo (*tactus et amplexus*).¹⁰

Donde falla el intelecto avanza el afecto.¹¹

El afecto sube más alto que la razón.¹²

El conocimiento experimental de la suavidad divina amplifica el conocimiento especulativo de la verdad divina.¹³

Por el amor, el hombre toma contacto con la presencia divina.¹⁴ Pero esta experiencia propia del amor es fundamentalmente don divino, de modo que produce un conocimiento de las realidades sobrenaturales al que no llega el hombre por sí solo con su esfuerzo intelectual, sino por un influjo superior que excede todo lo humano.¹⁵

Y la caridad es el signo de que alguien tiene "impresa" en su alma la verdad, como un sello, porque el alma que ama se difunde en el Bien y así está inmersa en él, captando por "contacto" todo lo que se refiera a él:

Es necesario que el signo de la verdad se difunda en el alma. El primer signo es el vínculo indisoluble de la caridad... Segundo, el don del amor divino para amar todo lo que Dios ama... Así el alma se difunde para amar todo bien.¹⁶

La caridad es el efecto excelentísimo de la presencia divina, por el cual se cointuye la presencia de Dios, de modo que se produce así un conocimiento de Dios con un grado de certeza que, según Buenaventura, es mayor que el del conocimiento que se tiene de las criaturas visibles.¹⁷

10. *Ibíd.*, 27, 2, 1, ad 6.

11. *Ibíd.*, 23, 1, 3, ad 5; cfr. *II Sent.*, 23, 2, 3, ad 4.

12. *III Sent.*, 23, 1, 3, ad 5.

13. *III Sent.*, 34, p. 1, 2, 2, ad 2.

14. *De triplici Via*, 1, 16: "Por el amor se posee la misma Presencia máximamente deseable..." *In Hex.* 2, 31: "El afecto llega hasta lo más profundo de Cristo".

15. *In Hex.* 2, 30: "Este amor trasciende todo intelecto y ciencia... A esta sabiduría sólo se llega por la gracia".

16. *In Hex.*, 3, 11.

17. *I Sent.*, 17, dub. 2.

Todo esto no significa que este don divino no requiera en modo alguno la cooperación humana. "Iuvat industria", dice Buenaventura;¹⁸ pero esa cooperación humana no es necesariamente el estudio o el esfuerzo intelectual, y ni siquiera la lectura. La cooperación con la gracia, por la cual Dios infunde en el pobre la sabiduría, puede ser también del orden "vital": una vida acorde con la verdad. Por eso dice Buenaventura que cuando uno pone en práctica la Palabra, es entonces cuando verdaderamente la comprende.¹⁹

2.2. Los pobres

Ahora nos detendremos particularmente en los pobres, porque podemos constatar en los pobres algunos valores profundamente cristianos: una espontánea atención al otro, una capacidad de dedicar tiempo a los demás y de acudir a socorrer a otro sin cálculos de tiempo ni de sacrificios, mientras los ilustrados, con una vida más organizada, difícilmente conceden a otros tiempo, atención y renunciadas de un modo espontáneo, gustoso y desinteresado. Y ya constataba San Ambrosio que, además de tener mejores sentimientos y ser más capaces de comprender y de compadecerse, pueden ser más agradecidos a Dios por sus dones cotidianos, ya que "sienten más genuinamente el placer y disfrutan más de la comida".²⁰ También podríamos decir que, al no poder poner demasiado la confianza en sus bienes, en su poder, en sus títulos o en su apellido, pueden más fácilmente confiar en Dios, aunque no lo expresen tanto en una asistencia frecuente al culto sino con otras expresiones, sinceras y sumamente espontáneas:

Hay que tener en cuenta que la pobreza y dificultades de la vida en los medios populares puede suscitar un recurso, tantas veces callado, de sólo levantar los ojos frecuentemente a Dios.²¹

18. *In Hex.*, 2, 30 y 22, 39.

19. *De decem Praeceptis*, 1, 8: "Cuando alguien la lleva a la experiencia, obrando bien, entonces la entiende".

20. SAN AMBROSIO, *Nabot*, VI, 29 y 40 (PL 14, 739 y 743).

21. TELLO, R., *El cristianismo popular según las virtudes teológicas*, inédito, p. 31, punto 50.

Buenaventura advierte que este hombre que vive piadosamente, aunque no haya tenido posibilidades de estudiar o de reflexionar sobre las verdades de fe, es “enseñado” por Dios:

La piedad sirve primeramente para conocer las cosas dones verdaderas y saludables... Dios da sus dones a cualquier criatura, pero el conocimiento de la verdad sólo lo da a quien obra piadosamente.²²

Pero también explicita claramente cuáles son las obras de piedad que permiten alcanzar más fácilmente la sabiduría: son las obras del amor fraterno, las obras de misericordia:

La mayor sabiduría que puede existir consiste en difundir fructuosamente lo que uno tiene para dar, lo que se le ha dado precisamente para que lo dispense... Por eso, así como *la misericordia es amiga de la sabiduría*, la avaricia es su enemiga.²³

Entre todas las obras fructíferas, las más fecundas son las obras de misericordia.²⁴

Por eso, nadie llega a la contemplación si no se ejercita en el amor al prójimo.²⁵ Las obras de amor son los “sapientialia exercitia”,²⁶ ya que en el ejercicio de la misericordia el hombre entra en contacto con el amor divino y así se dispone mejor para poder captar como por connaturalidad las verdades de la Teología, como quien habla de algo que conoce por experiencia:

Hay una actividad que al unirse a la contemplación no la impide, sino que la facilita, como las obras de misericordia y piedad.²⁷

Vemos así que no es el estudio, ni el ejercicio de la capacidad argumentativa el medio indispensable, o el mejor medio para alcanzar la sabiduría. Pero además notemos cómo, en este pensamiento, está ausente la dicotomía exterior-interior. Para Buenaventura la contemplación manifiesta su mayor perfección justamente cuando el hombre puede descubrir en el mundo exte-

22. S. BUENAVENTURA, *De septem Donis*, 3, 17.

23. *Ibíd.*, 9, 15.

24. *Ibíd.*, 9, 14.

25. *III Sent.*, 27, 2, 4.

26. *De Regno Dei*, 34.

27. *IV Sent.*, 37, 1, 3, ad 6.

rior algo que lo trasciende, y no cuando escapa del mundo para poder contemplar a Dios:

La contemplación es más eminente... cuando mejor se puede descubrir a Dios *en las criaturas exteriores*.²⁸

Por eso mismo, no decimos que se encuentra a Dios "a través" de los hermanos, sino "en" ellos. Y Buenaventura pone como modelo a su padre Francisco, quien "gustaba" a Dios en los demás:

Con una devoción inaudita de su afecto, degustaba en las criaturas, como si fueran ríos, la misma Bondad fontal.²⁹

Por otra parte Buenaventura no da lugar a que se pueda juzgar sobre la mayor o menor perfección de la fe a partir de su grado de "ilustración", puesto que establece un primado de la "fides qua" por sobre la "fides quae".³⁰ La adhesión a determinadas explicitaciones de la Revelación en realidad es expresión de una adhesión más radical a las mismas "realidades" sobrenaturales; es decir: el "movimiento" (*inclinetur*) hacia la realidad que se cree es el aspecto formal de la fe, mientras la "ilustración" de la inteligencia (*quod intellectus instruat*) es sólo su aspecto material.³¹

Además, aunque constatemos en algunos una "ignorancia" con respecto a los artículos de fe, Buenaventura sostiene que, si bien es necesario creer en todos ellos, no es indispensable que se los crea "explícitamente":

Et praeterea concedendum est quod licet opportunum sit omnibus non solum credere omnes articulos implicite, sed etiam quosdam explicitamente *post adventum Christi*, non tamen est necessarium omnibus, maxime *simplicibus*, credere omnes *explicitamente*.³²

28. *II Sent.*, 23, 2, 3.

29. *Legenda Maior*, 9, 1. Esto fue profundamente valorado por Von Balthasar en su presentación del pensamiento de Buenaventura: "El éxtasis no significa para Buenaventura, ni en sus aspectos areopagíticos, sobrevolar o abandonar el mundo, sino la apertura del mundo a Dios y, más precisamente, la manifestación del mundo prendado y tocado por Dios": VON BALTHASAR, H. U., *Gloria II. Estilos eclesiásticos*, Madrid 1986, p. 267.

30. *III Sent.*, 23, 1, 2.

31. *III Sent.*, 23, 2, 2.

32. *Ibíd.*, 25, 1, 3; cfr. ad 1 y art. 2, 1.

Notemos cómo Buenaventura refiere esta posibilidad de la fe implícita especialmente a los cristianos “simples” (*simplicibus*). A estos no les falta la fe, sino sólo la “instructio”.³³

Esta fe implícita puede explicitarse por la “explicitatio”,³⁴ pero la fe implícita y la fe explícita son, en su esencia, la misma fe: *Explicitatio accidit fidei nec mutat essentiam fidei*.³⁵

Siendo esto así, no puede juzgarse a los “simples” por su poca erudición en la fe, y su sabiduría no se mide por la “explicitación” de las verdades de la fe, ya que pueden poseer, junto a una escasa explicitación, esa sabiduría que no se adquiere con el solo estudio ni con la “ilustración” de la mente.

Buenaventura acude al ejemplo de Egidio de Asís, a quien los sabios despreciaban por la pobreza de su expresión (*simplici sermone*), lo cual en realidad no implicaba que fuese pobre en conocimiento (*scientia*).³⁶ Es sólo en la palabra (*sermo*), en la “expresión” de lo que se sabe donde Buenaventura ve la diferencia entre los eruditos y los simples; es decir, sólo en este nivel de la “expresión” puede decirse con alguna seguridad que el erudito sabe más que el simple:

Algunos, simples y rudos, dan frutos sólo en su vida, mientras otros fructifican en la vida y en la palabra, pero los excusan los méritos de su vida, aunque carezcan de la expresión doctrinal (*verba doctrina*).³⁷

Interesa notar cómo Buenaventura evita decir que hay una diferencia en cuanto a la sabiduría, e insiste en que esa diferencia se da sólo en el nivel de la expresión (*verba*). Hay en los pobres una sabiduría que les viene de la vida, aun cuando no piensen siempre explícitamente en Dios, porque su obrar está informado por la caridad:

Ipsa caritas prompta vel aliqua alia virtus caritate informata ad ipsum bonum opus inclinat... etiamsi nihil de Deo cogitet.³⁸

33. *Ibid*, 25, 2, 1, ad 6.

34. *Ibid*, concl.

35. *Ibid*, 24, 1, 3.

36. *Commentarius in Ev. Sti. Lucae*, 9, 48; vers. 27.

37. *Apologia Pauperum* 12, 16.

38. *II Sent.*, 41, 1, 3, ad 6.

Esta es la sabiduría de los pobres, que procede de la gracia operante en ellos, con la cual cooperan especialmente, como ya dijimos, las obras de misericordia y piedad, la vivencia de la fraternidad solidaria, la humildad, e incluso la pobreza misma, aunque estas situaciones no siempre se vivan como una ofrenda a Dios: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer?"³⁹

Buenaventura atribuye a la pobreza un auténtico valor salvífico: "expía las culpas cometidas", "purga", "elimina los vicios"; y esto Buenaventura lo refiere especialmente a aquella pobreza material, que "corpus per penuriam exterius affligit".⁴⁰ Finalmente, acude en su argumentación a la opinión de S. Gregorio, quien consideraba que podía decirse que, detrás de las "maldades" o faltas del pobre, puede estar operante la salvación, el poder purgativo de la pobreza misma:

Gregorio, en su homilía sobre Lázaro y el rico, decía que *Lázaro purgaba sus males en el fuego de la escasez material*. La pobreza lo afligía y oprimía... Por eso, aunque algunos pobres cometan algunas cosas reprobables, no los desprecies, no los rechaces.⁴¹

2.3. La asociación kenótica

Esta idea del valor purgativo de la pobreza, que Buenaventura halla en Gregorio, es retomada también en otros pasajes de su *Apología Pauperum*: "In camino paupertatis... penuria purgentur a crimine".⁴² También vuelve a acudir al testimonio evangélico sobre Lázaro, considerando que el motivo que señala el Evangelio como fundamento de la salvación de Lázaro no es sino la misma penuria de su pobreza, fuente de mérito.⁴³

Por eso Buenaventura gusta citar también otros textos de los Padres, en los cuales se declara bienaventurados a los mismos mendigos, lo cual implica la presencia del poder salvífico de Dios operante en ellos, que llega al punto de hacerlos instrumentos de

39. *San Mateo* 25, 37.

40. *Apología Pauperum* 9, 14.

41. *Ibíd.*

42. *Ibíd.*, 12, 27.

43. *Ibíd.*, 12, 26: "In personis miserabilibus et egenis, annexum habens poenalem cruciatum, cum merito".

gracia para los demás; con lo cual el pobre demuestra ser más rico y más benéfico para la humanidad que los que, de su riqueza material, reparten dinero.⁴⁴

Esta es la obra misteriosa de Dios en los pobres, obra que produce una también misteriosa sabiduría que no siempre responde a los cánones de los "ilustrados". Pero hay una razón cristológica que explica esta realidad: una especial asociación del pobre al Misterio de la Encarnación y, especialmente, al Misterio de la Cruz.

En la Encarnación se revela la sublime humildad divina: el Dios eterno se abaja humildemente (*humiliter se inclinans*) cuando eleva la arcilla de nuestra naturaleza a la unidad con su Persona; y para realizar mejor esta misteriosa "humillación", prefiere asumir en la encarnación al hombre mortal antes que al espíritu angélico.⁴⁵ Por eso, esta humildad de Dios que se revela en la Encarnación deja sin posibilidades de comprensión a la razón humana, realizando la paradoja de la unión gloria-humillación:

Profunditas Dei humanati, scilicet humilitas, tanta est, quod ratio deficit.⁴⁶

Pero esta paradoja de la pobreza divina se hace mayor todavía en la Cruz, porque allí se consume la kénosis:

Pauper in nativitate, pauperior in vita, pauperrimus in cruce.⁴⁷

El pobre, imitando, representando objetivamente la pobreza y la pasión de Cristo, se asocia de un modo especial a este misterio kenótico del Señor, y así participa silenciosamente de la vida de su gracia, por la cual accede misteriosamente a la sabiduría divina. Permitámonos un instante establecer una relación con el pen-

44. *Ibíd.*, 12, 31: "Evangelicus textus, qui secundum Chrysostomum habet in greco: Beati mendici, quoniam ipsorum est regnum caelorum, ubi latinus habet: Beati pauperes spiritu. Quibus etiam concordat sacer Ambrosius, dicens: Pauper, etsi non habet unde reddat pecuniam, reddit gratiam. In quo certum est, quod plus reddat, quam vero nunquam exinanitur... Ex quibus est evidens, quod praedicta veritatis auctoritas contra evangelicos pauperes intorqueri non potest".

45. *In Nativitate Domini, sermo 2* (Quarracchi IX, 106b); *III Sent.*, 2, 1, 2, concl. y ad 1; cfr. fund. 2.

46. *In Hex.* 8, 5.

47. *Vitis Mystica*, 2, 3.

samiento de Santo Tomás, que de algún modo confirma el valor salvífico de esta identificación "objetiva" con el Misterio del Verbo encarnado. Para Tomás es mejor fuente de gracia el martirio que el Bautismo sacramental, ya que no sólo representa simbólicamente la pasión de Cristo, sino que imita la obra de la pasión:

El bautismo recibe su eficacia de la pasión de Cristo y del Espíritu Santo. Pero aunque ambas causas actúan en cualquiera de los bautismos, ejercen mayor eficacia en el bautismo de sangre. Y es que la pasión de Cristo opera en el bautismo de agua en cuanto se halla representada (*repraesentationem*) en éste de una forma simbólica... pero en el de sangre, por imitación (*per imitationem operis*) de la pasión.⁴⁸

Digamos entonces que en el pobre no sólo se simboliza la pobreza de Cristo y su pasión, sino que se las imita objetivamente, y de ese modo la gracia puede trabajar en él con una eficacia misteriosa y particular, más allá de las intenciones explícitas. De hecho, esta misma convicción es la que subyace en la Liturgia de los santos inocentes, en el Misal romano:

Los santos inocentes proclamaron tu alabanza, *no con palabras* sino con el martirio... (colecta).
... estos misterios por los cuales *justificas* también a los que *te desconocen* (sobre las ofrendas).
Por el nacimiento de tu Hijo obtuvieron la recompensa celestial, aun antes de haberlo confesado con palabras (después de la comunión).

Convencido de esto, Buenaventura ve una lógica sobrenatural en el obrar divino: la resurrección de Cristo será la conclusión de una premisa puesta en la creación; pero a esta conclusión sólo se puede llegar por la "assumptio minoris" en la cruz. *Haec est logica nostra*, concluye Buenaventura, explicitando así lo paradójico de la Revelación, que se realiza plenamente gracias a la Cruz.⁴⁹ En ella se produce la más perfecta comunicación de la verdad: *omnia in cruce manifestantur*;⁵⁰ y por eso ella es el "libro de la sabiduría".⁵¹

48. S. TOMÁS, *Summa Th.*, IIIa., 66, 12.

49. S. BUENAVENTURA, *In Hex.*, 1, 30.

50. *De triplici Via*, 3, 3.

51. *In Parasceve, sermo 2* (Quarracchi IX, 265b).

La conclusión será entonces que, quien está asociado por la pobreza al misterio de la pobreza divina en la cruz, está máximamente capacitado para tomar contacto con las verdades reveladas:

Contemplatio non potest esse nisi in summa simplicitate; et summa simplicitas non potest esse nisi in maxima paupertate.⁵²

Pero es evidente que Buenaventura no se refiere a una pobreza meramente espiritual, sino a la experiencia concreta de las "incomodidades" de una vida pobre.⁵³

Aunque, más que una exaltación del sufrimiento por sí mismo, lo que Buenaventura contempla en el pobre es *su asociación al Hijo de Dios anonadado*, sumergido en los límites, en el anonimato, en el desprecio del mundo; la pobreza real del que no tiene un lugar de dominio en la sociedad y no puede poner su seguridad en nada de esta tierra. Por eso puede producirse más fácilmente en su corazón una apertura confiada a lo sobrenatural y una actitud de sincera solidaridad con el hermano.

Resulta difícil para el rico aceptar que los pobres posean una riqueza mayor que la suya, como resulta difícil a los ilustrados aceptar que los pobres sean sabios. El ilustrado desprecia al pobre, ignorando su profunda y misteriosa sabiduría; porque la abundancia de sus razonamientos, fruto de la curiosidad, fomenta su vanidad, y así se energece frente a la sabiduría más profunda de quienes, en su pobreza, no saben expresarse en argumentos deslumbrantes:

Cuando el hombre se deleita en el estudio sólo por la curiosidad, únicamente quiere saber por saber, y de allí nace la elevación de la vanidad que *lo lleva a despreciar a otros*.⁵⁴

La sabiduría del pobre sólo puede ser descubierta por quien ha buscado la verdad de tal modo que la ha transformado en santidad, participando así de la mirada de Dios. El santo, tras las

52. *In Hex.*, 20, 30.

53. *Apol. Pauperum*, 12, 38: "Supra declaratum est per sanctorum auctoritates de laude paupertatis... Nullus sane intelligens dubitare queat, quin penuria purget, erubescencia humiliet..., configuret ad Christum, qui, cum dives esset, amore nostrae salutis effici voluit egenus et pauper... verum etiam propter *experientiam incommodorum, quae pauperes comitantur*...".

54. *In Hex.*, 18, 3.

aparentes paradojas, descubre la insondable sabiduría de Dios infundida especialmente a los pobres. "Haec est logica nostra"; es la lógica incomprensible para los soberbios, que se esconde en el misterio del Dios hecho pobre.

El hombre preocupado por el cuidado de la riqueza "aufert se ipsum sibi, impedit debita communionem proximi",⁵⁵ lo cual es la negación de la piedad de la fe. Brota así espontáneamente la conclusión: el rico puede captar la verdad más difícilmente por su dedicación a los bienes y por el encierro en sí mismo que esto frecuentemente provoca. De ahí que la relación entre sabiduría y avaricia se pueda describir como "enemistad":

Sicut misericordia amica est sapientia, sic avaritia est inimica.⁵⁶

Y lo mismo podemos decir acerca del cuidado de la apariencia:

Nunquam qui vult apparere potest venire ad contemplationem.⁵⁷

Podemos afirmar entonces que el pobre, por la acción misteriosa de la gracia en su vida, y por su mayor libertad con respecto a la apariencia, al poder y a las riquezas, puede vivir una experiencia de solidaridad, de generosidad y de confianza en Dios que le permiten crecer en la vida de la gracia y la caridad y así adquirir el conocimiento "por contacto". En su vida despojada, la caridad produce espontáneamente una particular sabiduría, y así se realiza en él la finalidad última de la Revelación, aunque no posea un conocimiento "ilustrado" de esa Revelación:

Y este es el fruto de todas las ciencias, que se produce *por la caridad*, hacia la cual se inclina todo el movimiento de la Sagrada Escritura, y por consiguiente toda iluminación que desciende de lo alto, y sin la cual todo conocimiento es vano.⁵⁸

Por esta orientación de todo lo sobrenatural a la caridad, todo ámbito de la vida moral podría ser "separable" de la acción del Espíritu, menos el amor, que debe estar siempre presente, de alguna manera, en el obrar humano:

55. *Dominica II post Pentec.*, 4 (Quarracchi IX, 364-365a).

56. *De septem Donis*, 9, 15.

57. *In Hex.*, 20, 19.

58. *De reductione artium in Theol.*, 26.

El Espíritu Santo es amor, y aunque se derrame con sus dones, no hay don del cual no pueda ser separado sino del don del amor. Por eso, aunque algunas virtudes puedan ser comunes a los buenos y a los malos, el amor a Dios y al prójimo es propio sólo de los buenos y santos. Sólo la caridad santifica... Nunca la caridad se separa de la gracia, aunque puedan separarse de ella los demás dones gratuitos.⁵⁹

Y esto vale también para aquellos que, aunque amen, tengan dificultades en la operación de otras virtudes, ya que, insiste Buenaventura, “non omnes omnia possunt”,⁶⁰ y amando se cumple toda la ley:

El que ama al prójimo cumple toda la ley... por eso es fácil cumplir toda la ley. De ahí que Agustín dijera “ama y haz lo que quieras”.⁶¹

Hablamos entonces de un conocimiento que sólo posee el que de algún modo está tocado por el amor, y así alcanza una experiencia difícilmente expresable, pero más real que cualquier otro conocimiento:

A los que dicen que nadie se convierte en sabio por el solo hecho de amar, sino por algún conocimiento ulterior, digamos que eso es cierto en cuanto amando se une al gusto un conocimiento, que es el modo óptimo de conocer a Dios, por la experiencia de su dulzura, lo cual es mucho más noble, excelente y sabroso que la investigación y los argumentos.⁶²

2.4. *El conocimiento ilustrado*

Si la acción de la gracia es tan decisiva para el conocimiento, entonces nadie puede ser mejor teólogo que aquél que se abre humildemente a la acción benéfica de Dios: “Humiles sunt maxime dispositi ad gratiam contemplationis”.⁶³

Pero sucede además que el solo hecho de ponerse a estudiar no asegura la adquisición de una auténtica sabiduría, y puede llevar

59. *De septem Donis*, 6, 8; cfr. *III Sent.*, 27, 1, 3, ad 2.

60. *De sex Al. Seraphim*, 3, 8-9.

61. *Coll. in Circumcisione Domini*, 2 (Quarracchi IX, 138b).

62. *III Sent.*, 35, 1, ad 5; cfr. *In Hex.*, 2, 29-31.

63. *Dominica II post Pascha, sermo 4* (Quarracchi IX, 303a)

sólo a una simple ciencia de ciertas nociones que, aunque estén en la mente, no están *de modo que transformen la vida del hombre*: "Non est ergo securus transitus a scientia ad sapientiam".⁶⁴

Para que el paso hacia la sabiduría se realice y el teólogo no se quede en la pura ciencia, Buenaventura cree que hay que poner un medio: "Oportet ergo medium ponere, scilicet sanctitatem".⁶⁵

Sin embargo nada asegura que el estudio lleve a la santidad. Por eso es importante tener desde el comienzo la disposición adecuada, que consiste en despertar, más que la soberbia de la pura ciencia, el deseo de la contemplación:

Nadie tiene esta visión si no es un hombre de deseos, ni puede alcanzarla sino por un inmenso deseo.⁶⁶

Y Buenaventura indica también cómo el teólogo puede hacer nacer este deseo: orando. El primer paso en el estudio debería ser siempre inflamar el deseo de las realidades sobrenaturales por medio de la oración que expresa el gemido del corazón: "rugi-re facit a gemitu cordis".⁶⁷ Este gemido impide que el estudioso adopte de entrada una actitud de pura curiosidad. Así se erradica toda especulación que no provoque la admiración por las realidades misteriosas, toda adoración de los propios razonamientos, toda confianza puesta sólo en el poder de la propia inteligencia sin reconocer la necesidad de la gracia y la inspiración de Dios también en la investigación teológica:

Antes que nada te invito, lector, al gemido de la oración por Cristo crucificado, por el cual nos purificamos de los sórdidos vicios. Para que no creas que te basta la lectura sin la unción, la especulación sin el gozo exultante, el esfuerzo sin la piedad, la ciencia sin el amor, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la divina gracia, el brillo del saber sin la sabiduría divinamente inspirada.⁶⁸

En su visión despectiva del "ilustrado", Buenaventura no está despreciando la invaluable labor del teólogo que, amando, desea

64. *In Hex.*, 19, 3.

65. *Ibíd.*

66. *In Hex.*, 20, 1. Cfr. *In Hex.* 22, 29: "Non enim est contemplativa anima sine desiderio vivaci". *In Hex.*, 20, 12: "Nunquam venit in contemplatione radius splendoris quin etiam sit inflammans".

67. *Itinerarium*, prolog., 3.

68. *Ibíd.*, 4a.

tener razones; deseo que no está ausente en los perfectos, que se deleitan entendiendo lo que creen y aman.⁶⁹

El ilustrado, entonces, puede participar de la nobleza de ese modo de conocimiento propio del pobre si cultiva, por la gracia, la actitud de deseo contemplativo ante la realidad que siempre lo supera, pero en la cual ha comenzado a sumergirse; actitud que al mismo tiempo se traduce en una disposición ética de comunión con el otro. En esta situación óptima, la tarea especulativa permite explicitar las riquezas de la sabiduría popular de modo que se hacen más accesibles a la mentalidad ilustrada, y así se produce una suerte de "trasposición especulativa" de la sabiduría popular que brinda a la reflexión teológica un estilo particularísimo, en comunión con el Pueblo y no en su contra:

El lógos de la sabiduría popular, aun cuando lo consideremos *en su trasposición especulativa*, se caracteriza por una doble relación. Por un lado, tiene relación intrínseca con la interpolación ética del absoluto en y a través del cara a cara en el nosotros y, por otro lado, ese lógos tiene también una relación intrínseca de tensión irreductible con el símbolo y su inagotable potencial hermenéutico, de modo que está referido intrínsecamente a la dimensión numinosa del estar. Es un lógos pero religado; universal pero situado. Su reserva de sentido y su pertenencia raigal lo abren siempre a nuevas situaciones históricas y geoculturales, a nuevas manifestaciones de lo sagrado.⁷⁰

Siendo fieles al pensamiento de Buenaventura sobre el primado del amor y sobre su poder cognoscitivo, tenemos que pensar que se abre un acceso a este tipo de conocimiento en todo hombre que, sin pasar por la experiencia de la pobreza, vive la realidad suprema del amor, de la donación de sí, de la comunión con lo sagrado en el amor a través de experiencias vitales: la entrega a ideales de servicio, la identificación oblativa con un ser amado, etc.

En esta experiencia oscura y luminosa al mismo tiempo, el ilustrado se acerca a lo que el pobre "sabe", y esto le abre un camino de acceso que le permite redescubrir al pobre e iniciar "desde el silencio religioso del pobre" un nuevo camino sapiencial:

69. *I Sent.*, proem., 2, concl. y ad 6.

70. SCANNONE, J. C., *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Bs. As., 1984, 63.

Este *modo de conocer* sólo es entendido por el que lo experimenta, y sólo lo experimenta el que está arraigado y cimentado en el amor... en el cual consiste la experimental y verdadera sabiduría, para cuya *expresión* son más aptas las *negaciones* o los superlativos que las afirmaciones positivas, y para cuya experiencia es mejor *el silencio interior* que la palabra exterior. Por lo tanto, allí está el fin de la palabra.⁷¹

De otro modo, el conjunto de conocimientos que pudiere alcanzarse por el estudio de la Teología, buscado por mera curiosidad y expuesto con alarde, será sólo como una claridad puramente exterior (*speculum exterius propositum*), pero no propiamente una claridad de la propia alma (*mentis nostrae*); esto significaría que, tras una aparente claridad intelectual se pueda esconder una honda oscuridad (*foveam tenebrarum*).⁷²

Pero si el estudio no reúne las condiciones antedichas, puede llevar a un conocimiento sólo aparente y engañoso, de modo que "qui plus credit scire, frequenter minus scit".⁷³

Para Buenaventura el conocimiento "exterior", en cuanto a las realidades sobrenaturales, más que algo conveniente es un obstáculo, una especie de oscuridad que no permite captar la verdad porque no se vive de ella.⁷⁴

Pero, si se estudia con la debida actitud, todo conocimiento de la Revelación mueve al amor. De este modo, bajo la acción de la gracia, el conocimiento "exterior" se ordena al "interior",⁷⁵ y cumple así su finalidad natural; porque todo conocimiento teológico se ordena a la caridad, como lógica consecuencia de que toda la Revelación se ordena a la caridad.⁷⁶

La caridad logra llegar así donde la pura ciencia "exterior" no puede llegar, porque las realidades sobrenaturales superan lo que la inteligencia puede concebir en esta vida.⁷⁷

71. S. BUENAVENTURA, *De Scientia Christi*, 7, ad 19-21; *Itinerarium*, 7, 5.

72. S. BUENAVENTURA, *Itinerarium*, prolog., 4b.

73. *De septem Donis*, 8, 5.

74. *In Hex.*, 17, 27: "Qui enim tantum quaerit notitiam gustat de ligno scientiae boni et mali".

75. *Ibid.*, 17, 26.

76. Cfr. Cita 58. Ver también CEC 25: la finalidad de la doctrina y la enseñanza debe ser el amor.

77. *De triplici Via*, 3, 17.

Por todo esto, el conocimiento por "contacto" manifiesta ser más perfecto que el conocimiento por especulación propio de los ilustrados, ya que en el conocimiento por "contacto" se realiza más inmediatamente el fin del hombre y de la ciencia, mientras que partiendo del conocimiento por especulación es necesario un proceso de conversión para alcanzar la misma finalidad superior. Ni siquiera la fe llega a estos niveles de conocimiento ya que la fe es sólo una "primera elevación" (*primam elevationem*). La caridad es una elevación "summam et completam",⁷⁸ porque nos refiere más perfectamente al Creador como a principio de movimiento, como a forma ejemplar y como a fin aquietante;⁷⁹ es el poder unitivo del amor lo que nos hace deiformes.⁸⁰ Por eso mismo de la medida de la caridad depende la medida del mérito.⁸¹

Si la Revelación y, por lo tanto, la Teología, se ordenan a la caridad operante, entonces lo esencial para el hombre no es tanto que se haga capaz de desarrollar o entender muchos argumentos, sino que aprenda a amar con toda la vida. Por eso el hombre sólo conoce plenamente una verdad revelada cuando esa verdad "pasa a la operación": "Non solum audiendo sed observando fit homo sapiens".⁸² Y sólo puede decirse que se ha comprendido una verdad cuando se vive de acuerdo a ella, cuando crea un estilo de vida:

Cuando el hombre escucha la Palabra de Dios puede parecerle que la entiende bien, pero frecuentemente se equivoca. En cambio, cuando la pone en práctica, obrando bien, entonces sí la entiende.⁸³

En realidad sólo los piadosos alcanzan el conocimiento de la verdad,⁸⁴ porque son las obras de piedad las que facilitan la contemplación de la verdad.⁸⁵ Y por esto mismo, Buenaventura des-

78. *III Sent.*, 27, 2, 1, ad 4.

79. *Ibid.*, concl.

80. *Ibid.*, 2, 1, concl.: "Ratio autem quare caritas excellentior est aliis, est quia maxime nos efficit deiformes". *Ibid.*, ad 6: "Caritas inter virtutes theologicas est maxime unitiva, et ideo actus eius maxime facit homines deiformes".

81. *Ibid.*, ad 1.

82. *III Sent.*, 23, 1, 2.

83. *De decem Praeceptis*, 1, 8.

84. *De septem Donis*, 3, 17; *III Sent.*, 27, 2, 4.

85. *IV Sent.*, 37, 1, 3, ad 6.

cribe la Teología como "doctrina conforme a la piedad (*secundum pietatem*)".⁸⁶

Pero cuando Buenaventura utiliza el argumento "ex pietate" en la Teología, toma en consideración una realidad muy concreta: la piedad "de los fieles", y especialmente la piedad del pobre:

Piae etiam mentes et humiles huic positioni consentiunt... Patet de altissimis et nobilissimis quaestionibus... quae nunc manifestae sunt christianis *simplicibus*.⁸⁷

La misma experiencia particular de la vida y del amor que hace el pobre es como un "humus" fecundo que posibilita mejor el acceso a las verdades más profundas:

Hay un pacto secreto, una complicidad latente entre el Evangelio y el mundo de los pequeños y los pobres. Francisco de Asís percibió este vínculo con agudeza y de una manera vital... Ellos están abiertos espontáneamente a una espera, a un cambio... No sueñan ni en grandezas ni en poderío; aspiran a una sociedad más libre, más fraternal... Por ello son la voz profunda del mundo, y son, sin saberlo, los profetas de una realidad que los sobrepasa y la única que puede colmar su espera.⁸⁸

Esto implica entonces "que la acción de la Iglesia no debe estar orientada hacia el Pueblo, sino también, y principalmente, *desde* el Pueblo mismo",⁸⁹ fundando sus opciones ante todo en la vida del Pueblo y en una reflexión teológica que la explicita, más que en una razón ilustrada que se yergue dominante por encima de la vida del Pueblo. Pero tenemos que reconocer cómo esta actitud despótica puede encontrarse incluso en algunos teólogos que sustentan una Teología de "liberación popular". Veamos un ejemplo:

En el marco global de la formación capitalista dependiente, en los sectores populares tradicionalmente explotados, con escasa o nula conciencia histórica o política, con débil o ninguna participación activa en la transformación del sistema dominante, la práctica religiosa constituye un factor alienante. Y en la medida en que contribuye a mantener una conciencia mítica, ahistórica,

86, *Breviloquium* 1, 2, 3-4; *De septem Donis*, 3, 17.

87. *II Sent.*, 26, art. un., 2; *III Sent.*, 24, 2, 3, ad 4.

88. LECLERC, E., *Francisco de Asís*, Oñati (España) 1993, 82-83.

89. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Documento de San Miguel*, 1969, n. 57.

apolítica, sacraliza el orden establecido y lo legitima... El resurgimiento religioso no sería más que la última mistificación del sistema dominante... Es importante descubrir el sujeto histórico que practica este tipo de religiosidad. En América Latina no son ciertamente los sectores más lúcidos...⁹⁰

Afirmaciones de este tipo evidentemente no favorecen diálogo alguno, ya que descalifican de raíz al Pueblo sencillo. Quizás este autor no advierte que su visión del Pueblo pobre coincide exactamente con la de los explotadores y con la extrema derecha: el Pueblo es visto como la multitud ignorante que tenemos que educar y dirigir (manipular) según nuestros fines. No advierte que ese Pueblo, entonces, no puede ser verdaderamente el sujeto de una lucha, porque en realidad, según su visión, no tiene lucidez para opinar, a no ser que comience a pensar como él. Ni siquiera puede tener su propia religiosidad ni opción religiosa alguna, porque su práctica religiosa no sería "inteligente", sino mítica y alienante.

Pero en los últimos años podemos reconocer una actitud diferente. El contacto con los pobres ha permitido a muchos teólogos un replanteo de su visión sobre la cultura religiosa popular. Veamos sólo un ejemplo:

Si la razón moderna ilustrada es esencialmente instrumental y lógica y, por lo tanto, deja poco espacio a lo cultural, América Latina no puede reducirse a este tipo de razón, condenándose a ser un mero apéndice de la modernidad del Norte y mutilando su riqueza humana y cultural, su propia identidad. Ello nos obliga a buscar otra lógica, una razón diferente de la razón ilustrada, sea marxista o capitalista. Esta nueva razón, que podríamos llamar "simbólica", es la que ha prevalecido en el tercer Mundo, en pueblos indígenas, en el Oriente, en el llamado "Sur". Es difícil definir esta razón simbólica, porque pertenece al ámbito de lo supra-lógico, lo cordial, lo imaginativo, lo vital, lo místico, lo poético, y enlaza con las raíces últimas del ser humano y del Pueblo. Se trata de una aptitud para captar sapiencialmente lo último y defini-

90. VIDALES, R., *Carismas y acción política*, en *Concilium* 129, Madrid 1977, 362-365. DUSSEL comparte esta visión negativa, pero la atempera en algo al considerar la experiencia espiritual carismática en la "conversión social" de Bartolomé de las Casas: *Diferenciación de los carismas*, en *Concilium* 129, Madrid 1977, 332-334.

tivo de la vida, el ser y el estar frente al tener o aparecer. Posee una dimensión de integralidad y totalidad holística que supera toda dicotomía entre cuerpo y espíritu, sujeto y comunidad, pasado y presente, historia y futuro. Sabe integrar simbólicamente lo que ha sido separado, a veces diabólicamente. Es una postura tierna, entrañable ante la vida y compasiva ante el dolor ajeno, que tiende a la solidaridad... Descubre en la realidad un plus de sentido que va más allá del realismo chato o cuantitativo, sin caer en idealismos desligados de la vida.⁹¹

3. Un contacto que se proyecta al infinito

También Santo Tomás concede a la obra de la gracia, y particularmente a la actividad de la caridad, un especial poder cognoscitivo en el orden moral, y sobre todo con respecto a las realidades sobrenaturales, de manera que no considera a la especulación ni al culto externo como los caminos más directos para alcanzar el conocimiento de esas realidades.

3.1. La sabiduría de la ley nueva

El primado en la vida cristiana lo tiene la misericordia, los actos en que se busca enriquecer al prójimo y hacerle bien:

La suma de la religión cristiana consiste en la misericordia en cuanto a las obras exteriores.⁹²

No adoramos a Dios con sacrificios y dones exteriores por Él mismo, sino por nosotros y por el prójimo. Él no necesita nuestros sacrificios, antes quiere que se los ofrezcamos por devoción y para la utilidad del prójimo. Por lo tanto, la misericordia que socorre los defectos ajenos y los ayuda más de cerca, es un sacrificio que le agrada más.⁹³

Por eso, los actos de amor al prójimo son una exigencia previa para la contemplación y la favorecen.⁹⁴

91. CODINA, V., *Creo en el Espíritu Santo*, Santander 1994, 176-177.

92. S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 30, 4, ad 2.

93. *Ibid.*, ad 1.

94. *Ibid.*, 182, 3-4.

Este amor me permite reconocer *espontáneamente* la grandeza, la dimensión sagrada del otro, de manera que no puede no interesarme lo que pueda hacer para enriquecerlo todavía más. Y esto sucede en definitiva porque el amor es el primer fruto, el resultado más inmediato de la gracia de Dios cuando toca el corazón humano. Para Tomás la caridad es la nueva ley, que no ordena cosas desde fuera, sino que impulsa desde dentro, provocando un espontáneo y no calculado acto de amor. Por eso el amor sólo puede ser libre:

La principalidad de la nueva ley está en la gracia del Espíritu, manifestada en la fe que obra por la caridad... como un hábito interior infuso que nos mueve a obrar bien y nos hace ejecutar libremente lo que conviene.⁹⁶

Y amando espontáneamente por obra de la gracia, se va dando en el hombre un crecimiento en el orden del conocimiento, ya que junto con el amor va creciendo la sabiduría del Espíritu que le es inseparable, el llamado “conocimiento por connaturalidad”:

Si la naturaleza no falta en lo necesario, mucho menos la gracia; por eso se lee que “la unción les enseñará todo”.⁹⁵

Juzga con inquisición de la razón quien ha aprendido la ciencia moral, y por cierta connaturalidad con ella el que posee su hábito... Esta “compasión o connaturalidad” (*compassio sive connaturalitatem*) con las cosas divinas, se realiza *por la caridad* que nos une con Dios.⁹⁷

La sabiduría causa rectitud de juicio sobre las cosas divinas y también sobre las demás cosas, por cierta *connaturalidad o unión* (*connaturalitatem seu unio*) con lo divino, lo cual se realiza *por la caridad*.⁹⁸

Pero, si bien “la causa de este conocimiento está en la caridad”, es un verdadero conocimiento que reside en el entendimiento, ya que “su acto es juzgar rectamente” (*ibíd*). Y este conocimiento es más perfecto que los demás modos de alcanzar la

95. *Ibíd*, I-IIae., 108, 1, concl. y ad 2.

96. *Ibíd*, II-IIae., 45, 5.

97. *Ibíd*, 45, 2.

98. *Ibíd*, 45, 4.

verdad, ya que "alcanza más de cerca a Dios (*magis de propinquo Deum attingens*) por cierta unión del alma con Él, y dirige tanto la contemplación como la acción".⁹⁹ No sólo "se extiende a los ocultos misterios", sino que también "socorre efectivamente los defectos del prójimo".¹⁰⁰ Vemos así cómo vuelve a cerrarse el círculo y se reafirma la admirable interacción misericordia-sabiduría.

Cabe precisar que el conocimiento por connaturalidad no es la misma connaturalidad, sino un efecto de ella. La connaturalidad, de hecho, es identificada con la "unión" con lo divino ("connaturalitatem seu unio") que se produce por el amor. Santo Tomás continúa así una larga tradición que atribuye primordialmente al amor el poder unitivo. Pero a través del amor el hombre entero hace la experiencia de Dios, y esta unión termina fecundando también la inteligencia. Así surge el nuevo modo de conocimiento que puede darse sin suficientes elementos de especulación o explicitación, cuando el que goza de la experiencia unitiva del amor no estaba previamente ejercitado en la dinámica del pensamiento teológico ilustrado o no había recibido una explicitación catequística.

La expresión "compassio", que también usa S. Tomás como sinónimo de connaturalidad, no se refiere evidentemente a las pasiones sensibles, sino a lo que llamamos "participación de la naturaleza divina", que, siendo del orden entitativo, tiene consecuencias en el obrar, de modo que la acción de la gracia santificante nos permite amar a Dios como Él mismo se ama, y amar con Él. La caridad es así la raíz dinámica de nuestra unión con lo sobrenatural. Pero puesto que el amor, en Dios, está unido al conocimiento de Sí, ese amor participado en la criatura amante no es completamente ciego, no excluye a la inteligencia, y redundando en ella provocando el conocimiento sobrenatural que procede de la "compassio" del amor.

Pero podemos decir más que esto, ya que Dios no es sólo una Esencia que se conoce y se ama a Sí misma, sino tres Personas, de manera que tenemos que referir particularmente al Espíritu Santo, como término, la experiencia del amor, y al Hijo la experiencia de la sabiduría.¹⁰¹ Así, *en el conocimiento por connaturali-*

99. *Ibíd.*, 45, 3, ad 1.

100. *Ibíd.*, 45, 5, ad 1 y 3.

101. *I Sent.*, 30, 1, 2; 15, 4, 2; *Summa Th.*, Ia., 43, 5, ad 2.

dad se realiza una verdadera prolongación en nuestras vidas del mismo dinamismo de la Trinidad. El conocimiento misterioso e inexpressable que procede de la unión del amor, tiene como término una realidad infinita, la Persona misma del Verbo, *cosa que no sucede en las demás formas de conocimiento, ni siquiera en la fe.* Sólo el don de sabiduría, que procede de la unión de la caridad, es a su vez causa de un acrecentamiento del amor, y por eso se refiere terminativamente a la Persona del Hijo, que es “*Verbum spirans amorem*” (ibíd).

3.2. *Perfección y límites de la fe y las virtudes*

Decimos con Santo Tomás que la sabiduría implicada en la experiencia de la gracia no supone una explicitación ni una elaboración reflexiva de los datos de fe. Tomás rescata la división tradicional de las tres modalidades en el acto de fe,¹⁰² que puede manifestarse más o menos en una u otra de ellas. El “*credere Deum*” es un aspecto más intelectual, referido al objeto material, a las cosas que se proponen para que el hombre asienta a ellas. Este aspecto material, por el cual se ha llegado a torturar y a matar, y por el cual hoy la Iglesia debe incluso pedir perdón,¹⁰³ no es ciertamente el aspecto más importante de la fe. Por eso, ni el conocimiento, ni la explicación, ni la confesión exterior de los artículos de fe son lo que constituye la fe como tal. Decimos más bien que el acto de fe no termina en el enunciado, sino en la realidad creída.¹⁰⁴ Pero además sabemos que toda expresión, por más precisa y acabada que parezca, siempre será insuficiente y pobre con relación al misterio que la desborda (ibíd). Según Tomás, la fe “*no capta a Dios como es en sí mismo*”,¹⁰⁵ y de Él en realidad no podemos conocer propiamente “*lo que es*”.¹⁰⁶ Por eso, siempre puede buscarse un lenguaje más comprensible,¹⁰⁷ sabiendo que

102. S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 2, 2.

103. JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente* 35.

104. S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 1, 2, ad 2.

105. Ibíd, II-IIae., 1, 2, ad 3. Cfr. Ia., 13, 1.3.5.

106. Ibíd, Ia., 1, 7, ad 1; cfr. q. 3, proem. Según el Concilio de Letrán “*la semejanza es mayor que la semejanza*” (Dz 432).

107. CONC. VAT. II, *Unitatis redintegratio* 11; *Dei Verbum* 8 y 11; JUAN PABLO II, *Ut unum sint*; S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 1, 10, ad 2.

los enunciados fragmentarios son simplemente el balbuceo del que intenta llegar por distintos caminos y palabras variadas a una realidad armoniosa, no dicotomizada y fragmentaria como sus formulaciones parciales;¹⁰⁸ todo esto sin ignorar además que hay una "jerarquía de verdades",¹⁰⁹ junto con una legítima variedad de fórmulas "complementarias entre sí".¹¹⁰ Por eso, podemos decir que, además de las necesarias formulaciones oficiales, hay una transmisión de la fe propia del "sensus fidelium":

La misma fe de la Iglesia es la que el pueblo transmite al transmitir su cultura. Por eso "el pueblo evangeliza al pueblo"... Vemos que en los ámbitos no populares la formulación de la fe dota al hombre de un sistema racional para interpretar su vida... En cambio, en el cristianismo popular la fe es la convicción de que Dios no es ajeno a la propia vida, toma parte en ella y, en las profundas experiencias que la llenan, se lo halla a Él.¹¹¹

Hay un segundo aspecto, propiamente formal de la fe, llamado "credere Deo", que es la disposición a creerle a Dios, a escucharlo, a buscar su luz, a mirar como Él mira; es la apertura para recibir una Verdad que no tenemos. Para S. Tomás este aspecto formal, principal de la fe, puede darse en alguien que no alcanzó un conocimiento expreso y un asentimiento explícito a todas las verdades del cristianismo.¹¹²

Finalmente, el aspecto más volitivo de la fe, llamado "credere in Deum", tiene un sentido tendencial, en cuanto el deseo y el querer de la voluntad nos inclinan a la Verdad suprema como fin. En algunas personas, particularmente en los más pobres, o en los apasionados por un ideal que los toma por entero, el aspecto intelectual de la fe puede estar empañado, mientras este aspecto del deseo y del querer, oscuro y poco objetivable, puede estar desarrollado de tal manera que su fe supera a la de los "maestros":

108. S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 1, 2; 4, 6. 120. CONC. VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, 11.

109. CONC. VAT. II, *Unitatis redintegratio* 11.

110. *Ibíd.*, 17; cfr. JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, 38.

111. TELLO, R., *El cristianismo popular según las virtudes teologales*, inédito, p. 5, puntos 31-34.

112. S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 5, 3; 5, 4, ad 1.

Las verdades que se proponen como materia de fe son muchas, y pueden ser creídas más o menos explícitamente... Puede que en uno la fe sea mayor por parte del entendimiento, a causa de una mayor certidumbre y firmeza, pero también puede ser *mayor por parte de la voluntad*, a causa de su mayor prontitud, entrega y confianza.¹¹³

De ahí que la ciencia sobre las cosas de este mundo tenga mayor claridad que el conocimiento de fe, aunque podamos decir que la perfección de la fe es mayor “en cuanto a la *adhesión*”,¹¹⁴ aun cuando en el razonamiento expreso haya “errores”.¹¹⁵ Y aquí vemos lo paradójico de la gracia que, haciéndonos partícipes de la vida íntima de Dios, no suprime la desproporción, de modo que el hombre sigue pensando con sus mecanismos habituales, sus condicionamientos, y siempre de un modo mediado o analógico. La fe, en definitiva, “nos mueve a buscar al Dios ausente”,¹¹⁶ y nos permite salir del horizonte de este mundo sólo tendencialmente, “sin captar la Verdad primera como es en sí misma”.¹¹⁷ El ingreso al ámbito divino y el conocimiento “por contacto” son prerrogativas del amor.

Pero, además de decir que la sabiduría por connaturalidad puede coexistir con imperfecciones en la fe, digamos con Tomás que puede coexistir también con defectos en las virtudes, ya que es cierto que algunos santos “parecen no tener algunas virtudes”, en cuanto, debido a disposiciones contrarias, “tienen dificultades en las operaciones de esas virtudes”.¹¹⁸ Vemos así que Tomás ya comprendía lo que con tanta claridad expresa hoy el Catecismo:

La imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas, *e incluso suprimidas*, a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, los afectos desordenados y otros factores psíquicos o sociales.¹¹⁹

113. *Ibíd.*, 5, 4, resp.

114. *Ibíd.*, 4, 8, ad 3.

115. *Ibíd.*, 1, 3, ad 3; 2, 6, ad 2; cfr. SAGRADA CONGR. PARA LA DOCTR. DE LA FE, *La vocación eclesial del teólogo*, 35.

116. S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 5, 1, ad 1.

117. *Ibíd.*, 1, 2, ad 3; Ia., 12, 13, vid. 1 y ad 1.

118. *Ibíd.*, I-IIae., 65, 3, ad 2-3.

119. CEC 1735.

... ha de tenerse en cuenta la inmadurez afectiva, la fuerza de los hábitos contraídos, el estado de angustia u otros factores psíquicos o sociales que disminuyen y hasta reducen al mínimo la culpabilidad moral.¹²⁰

Pero mencionemos también otro aporte valioso de Santo Tomás que nos ayuda a ampliar nuestra visión sobre el conocimiento humano: su clara valoración del uso de las metáforas en la teología.¹²¹ Porque es justamente la expresión metafórica la que mejor se adapta al misterioso conocimiento por connaturalidad.

3.3. *El Pueblo y la conciencia ilustrada*

Digamos finalmente que en la concepción integral sobre la vida humana que nos presenta Tomás, donde la inteligencia recibe una particular valoración, el ideal no es el conocimiento por connaturalidad o el don de la sabiduría sin explicitación alguna. Es más, en algún sentido la enseñanza de la Teología es para Tomás la actividad más perfecta, puesto que consiste en comunicar al hermano lo que se ha contemplado con conciencia explícita.¹²² En la más auténtica Teología el trabajo inquisitivo es un modo de enriquecer el conocimiento sapiencial que brinda la caridad, engalanándolo con las razones que puede hallar la inteligencia fecundada por esa misma caridad. La Teología es una participación de la ciencia de Dios y de los bienaventurados.¹²³

Podríamos decir entonces que lo esencial es la vida en gracia y el conocimiento particular que ella brinda, y que este nivel esencial es lo que determina la perfección del sujeto, pero que este núcleo puede llegar a una mayor plenitud en sus manifestaciones, alcanzando al hombre también en su capacidad especulativa. No obstante, hay que aclarar que esta explicitación especulativa no determina una mayor perfección del sujeto sino que es la explicitación de la riqueza que ya se posee por la gracia. Es decir, no hay plenitud sin lo esencial. La explicitación y la conciencia ilustrada sin el núcleo esencial no son plenitud de na-

120. *Ibid.*, 2352b.

121. S. TOMÁS, *Summa Th.*, Ia., 1, 9.

122. S. TOMÁS, *Summa Th.*, II-IIae., 173, 4.

123. *Ibid.*, Ia., 1, 2.

da, y pueden incluso alejarnos de la plenitud cuando producen una actitud de superioridad y un elitismo que no armoniza con la caridad cristiana.

Por otra parte, no podemos decir que al Pueblo cristiano le falta la plenitud de la "consciencia" porque le falte una consciencia de tipo ilustrada. El Pueblo cristiano no puede identificarse sin más con los creyentes de otras religiones que no han recibido el Evangelio. No pueden aplicarse a nuestro Pueblo las expresiones del documento *Ad Gentes* que invitan a evangelizar a los no cristianos para llevarlos "gradualmente a un acceso más amplio hacia Dios",¹²⁴ para que reciban "plena y conscientemente la obra salvadora de Dios".¹²⁵ Porque nuestro Pueblo, fecundado por la experiencia del cristianismo, ha producido una explicitación propia de lo que "sabe", y esa explicitación es una "cultura" diferente que implica un modo no ilustrado de consciencia cristiana.

Por eso, me parece que hablar de un "sensus populi" es más rico que llamarle "sensus fidelium". El sujeto del "sensus fidelium" podría ser simplemente la suma de individuos que creen las mismas verdades. En cambio, el "sensus populi" tiene un sujeto comunitario, el Pueblo, que a partir de su común experiencia cristiana se expresa produciendo una cultura propia y peculiar que brinda a otros un acceso a esa misma experiencia: "el Pueblo evangeliza al Pueblo". Porque la Iglesia evangeliza cuando "trata de convertir al mismo tiempo la consciencia personal y colectiva de los hombres".¹²⁶

El ilustrado no está necesariamente al margen de este proceso. Pero en todo caso, entre el creyente ilustrado y la sabiduría popular cristiana debería darse una relación de *diálogo*, una comunicación enriquecedora entre *dos modos diferentes de explicitar lo que se sabe*:

Una sería la actitud del agente pastoral que dice: "yo me apodero del destinatario y le doy, le doy catequesis..." O bien la actitud cambia, y yo frente a ese hombre que es el Pueblo me pongo en la actitud de auscultar: éste es bautizado, tiene una verdad, no la dice pero la está viviendo, ¿cuál es y cómo la reformulo, cómo se la

124. CONC. VATICANO II, *Ad gentes* 12d.

125. *Ibid.*, 7c.

126. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* 18.

entrego? ¿me la acepta como se la doy? Entonces me la devuelve y me obliga a reformularla. O sea, nos pone en una especie de diálogo de una vida y de una palabra.¹²⁷

Pero en este diálogo, lo más valioso que el Teólogo puede aportar al Pueblo es una reflexión que le permita ahondar el núcleo esencial, que es la fe que se hace activa por el amor:

La fe es como una especie de núcleo fundamental, y a partir de allí vienen como dos caminos de desarrollo, o de perfeccionamiento. Uno que sería en base al acto de catequesis, lo que sería una cierta maduración de la fe. Pero el problema es que este crecimiento o desarrollo de la fe puede pensarse de un modo muy iluminista, muy intelectualista. Se pasa de la fe al saber de la fe, a la ciencia, como si por más ciencia hubiera más fe. Y eso es lo falso. Hay que romperlo, porque puede tener más fe una viejita que no sabe nada que yo que sé mucho de la fe. Yo creo que aquí estaría el error de una catequesis que buscara entregar contenidos intelectuales para saber acerca de la fe, a título de una ilustración iluminista. Hay que integrarlo, pero no por una inmediatez, sino por una mediación... Entonces yo creo que la fe puede desarrollarse por un ahondamiento de su raíz. A través del amor. La fe se hace no inteligencia, no saber, si no se hace vida, acción, modo de ser. O sea, no se traduce a conceptos, sino a manera de vivir, a actitud amorosa en el vivir; por lo tanto, a justicia. Y aquí se da la madurez fundamental de la fe, que es hermandad, que es fraternidad. Yo creo que eso es la maduración fundamental de la fe. La fe madura fundamentalmente arraigando en su raíz, que es el amor, y entonces se hace grande... De suerte que diría que la catequesis debería insistir en que el cristiano viva, ame, en hacerle practicar la justicia y la paz.¹²⁸

4. Conclusión

Culminemos diciendo que hay un "cielo escondido": los que se dejan tomar secretamente por la Vida divina, y se entregan, aman, dan la vida haciéndose fecundos para los demás. Así, pro-

127. GERA, L., versión magnetofónica del *Segundo encuentro de reflexión y diálogo sobre pastoral popular*, La Rioja 1971, 107.

128. *Ibíd.*, 111-112. Cfr. GALLI, C., *Aproximación al "pensar" teológico de Lucio Gera*, en FERRARA-GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina*, Buenos Aires 1997, 86-87.

longando misteriosamente el dinamismo autotrascendente de la Trinidad, de la Creación y de la Encarnación, entablan una lucha oculta contra la soberbia de los pretendidos dueños del saber:

Esta realidad de las profundidades de la libertad, la Iglesia la ha experimentado siempre en la vida de una multitud de fieles, especialmente en los pequeños y los pobres. Por la fe ellos saben que son objeto del amor infinito de Dios... Esta participación en el conocimiento de Dios es su emancipación ante las pretensiones de dominio por parte de los detentores del saber: "Ustedes conocen todas las cosas y no tienen necesidad de que nadie les enseñe" (1 Jn. 2, 20). Son así conscientes de tener parte en el conocimiento más alto al que está llamada la humanidad.¹²⁹

Tomar contacto con ese paraíso misterioso escuchándolos, conociéndolos, tratándolos, es acceder a nuevos caminos de sabiduría, es alcanzar nuevos puntos de vista, nuevos enfoques vitales que impiden que nos encerremos en una sola "parcela" de la verdad, creyendo que la conocemos enteramente. Y si al mismo tiempo alimentamos la confianza en la acción secreta de la gracia, invocándola y cooperando con ella por la actividad amante, entonces fecundamos desde la raíz nuestra inteligencia para que pueda acceder al más hondo de los conocimientos, a ese contacto vital, propio del pobre, con la Verdad que nos trasciende.

Víctor Manuel Fernández

129. SAGRADA CONGR. PARA LA DOCTR. DE LA FE, *Libertatis conscientia* 21.