

INICIACION
A LA
PRACTICA DE LA TEOLOGIA

Publicada bajo la dirección de

BERNARD LAURET
Y
FRANÇOIS REFOULÉ

Tomo I

EDICIONES CRISTIANDAD

INTRODUCCION

Colaboradores

J. GRANIER - P. RICOEUR - M. MESLIN
J.-F. MALHERBE - C. GEFFRÉ - P. GISEL
J.-M. TILLARD - P. BEAUCHAMP - Y. CONGAR
A. GESCHÉ - R. MARLÉ - J. DELORME - A. ROUSSEAU
M. GESTEIRA - S. PIÉ - J. SOBRINO
F. REFOULÉ - A. ABÉCASSIS - M. TALBI
M. WIJEYARATNA - E. BRAUNS - Y. LEBEAUX - F. JACQUES

Joseph Beata



EDICIONES CRISTIANDAD

II 66 66

Publicado por
 LES ÉDITIONS DU CERF
 París 1982, con el título
Initiation à la pratique de la Théologie

I. INTRODUCTION

* * *

Traducción de
 ANGEL URBAN

Acomodación de textos y bibliografías por
 Ediciones Cristiandad

Los textos bíblicos han sido tomados de
 NUEVA BIBLIA ESPAÑOLA
 traducida por L. Alonso Schökel y J. Mateos,
 Ediciones Cristiandad, 3.^a ed. 1984

Derechos para todos los países de lengua española
 EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
 Madrid 1984

ISBN: 84-7057-348-9 (Obra completa)
 ISBN: 84-7057-347-0 (Tomo I)
 Depósito legal: M. 12.407.—1984 (I)

Printed in Spain

CONTENIDO

Presentación 17

PRIMERA PARTE

DIVERSAS MANERAS
 DE HABITAR Y TRANSFORMAR EL MUNDO

Cap. I: *SABER, IDEOLOGIA, INTERPRETACION* [J. Grani-
 nier] 25

I. *El saber del ser* 26

1. Una grandiosa búsqueda de dos milenios, 26.—2. Ori-
 gen del pensamiento racional, 26.—3. El contexto de la
 ciudad, 27.—4. Lo divino y el ser, 28.—5. Planteamiento
 aristotélico, 28.—6. El ser y la ciencia, 29.—7. El ser y la
 teología, 30.—8. Ontología y metafísica, 31.—9. Ser y ló-
 gica: de Kant a Hegel, 32.—10. El nihilismo, 33.

II. *Interpretación e ideología* 34

1. La filosofía renuncia a ser un saber, 34.—2. El proceso
 del ser, 34.—3. El planteamiento de Heidegger, 34.—4. El
 ser codifica el discurso filosófico, que es interpretación del
 mundo, 35.—5. Repensar la subjetividad, 36.—6. El yo,
 unido a una praxis, entre interpretación y realidad, 37.
 7. La ideología coloca la conciencia como fundamento del
 ser, 37.—8. La ideología, efecto de desconocimiento que
 debe corregirse, 38.—9. Comprender ante todo la esencia
 de la praxis, 39.—10. La praxis alienada o el paso de la
 interpretación a la ideología, 39.—11. Conclusión: la filo-
 sofía lleva la huella del yo existencial, 40.—12. La inter-
 pretación se ordena a un texto nunca acabado en sí mis-
 mo, 41.

Cap. II: *POETICA Y SIMBOLICA* [P. Ricoeur] 43

El discurso religioso es mixto: preconceptual y concep-
 tual, 43.—Aspecto simbólico del discurso religioso, 44.
 La poética, disciplina descriptiva, 45.

I. <i>El simbolismo inmanente a la cultura</i>	46
1. El gesto, 46.—2. La acción deliberada, 47.—3. Cinco características del simbolismo, 48.	
II. <i>Simbolismo explícito y mito</i>	50
1. La organización de lo simbólico en la escritura, 50.— 2. Segundo sentido a través del sentido primero, 51. 3. Un simbolismo estructurado, 51.—4. Simbolismo de naturaleza narrativa, 52.—5. Mito y alegoría, 53.	
III. <i>El «momento» de la innovación semántica: la metáfora.</i>	54
1. La metáfora, núcleo semántico del símbolo, 54.—2. Las tres condiciones de la innovación semántica, 55.—3. El papel de la imaginación, 56.	
IV. <i>Símbolo y metáfora</i>	58
1. El «momento» no semántico del símbolo, 58.—2. El psicoanálisis, 58.—3. La fenomenología de la religión, 60. 4. La actividad poética, 61.—5. La vida de la metáfora y el símbolo, 61.	
V. <i>Símbolo y narración</i>	63
1. La extensión de la función poética en el relato, 63.— 2. La disposición de la trama, 63.—3. La trama, equivalente narrativo de la innovación semántica, 64.—4. Imaginación y tradición, 65.	
VI. <i>El «momento» heurístico: símbolo y modelo</i>	66
Conclusión	69
Cap. III: <i>EL MITO Y LO SAGRADO</i> [M. Meslin]	70
El conflicto de las interpretaciones, 70.	
I. <i>Actitud racionalista: el mito como ficción ilusoria</i>	71
II. <i>Enfoque psicológico: el mito como expresión psíquica colectiva</i>	74
III. <i>Enfoque sociológico y etnológico: el mito como lenguaje, forma de conocimiento y modelo de integración activa</i>	76
IV. <i>Un lenguaje significativo</i>	79
1. Enfoque estructuralista, 80.—2. La antropología religiosa: el mito es explicativo porque es significante, 82. 3. Mito y rito, 83.—4. Para una antropología religiosa, 84.	

V. <i>La dialéctica sagrado-profano</i>	85
1. Movilidad de lo sagrado, 88.—2. Sagrado y divino, 89.	
Bibliografía	90
Cap. IV: <i>EL CONOCIMIENTO DE FE</i> [J.-F. Malherbe]	92
I. <i>Conocer un mundo es habitarlo</i>	93
1. El mundo, 93.—2. La acción, 94.—3. La interpretación, 95.—4. El lenguaje, 96.—5. La tradición, 98.—6. La cultura, 98.—7. La ética, 99.	
II. <i>Habitar el mundo de Dios en el mundo de los hombres.</i>	101
1. El mundo del científico, 101.—2. El mundo del filósofo, 103.—3. El problema de Dios, 104.—4. Del conflicto de las interpretaciones a la articulación del sentido, 105.— 5. El mundo del creyente, 107.—6. El conocimiento de fe, 107.—7. La teología, 108.	
III. <i>«El que no ama no conoce a Dios»</i> (1 Jn 4,7)	110
1. El lugar de la verdad, 111.—2. La verificación, 111.— 3. Jesucristo, 112.—4. La caridad, 114.—5. La fidelidad, 115.—6. La esperanza, 116.—7. Ulises y Abrahán, 117.	
Bibliografía	118

SEGUNDA PARTE

CARACTERÍSTICAS DE LA TEOLOGÍA

A) NORMAS Y CRITERIOS

Cap. I: <i>DIVERSIDAD DE TEOLOGÍAS Y UNIDAD DE FE</i> [C. Geffré]	123
I. <i>Novedad del pluralismo teológico</i>	124
1. El pluralismo de las sociedades modernas, 125.—2. El pluralismo religioso, 126.—3. Un pluralismo filosófico irreductible, 128.	
II. <i>Significado teológico del pluralismo</i>	130
1. Riqueza del misterio de Cristo, 130.—2. Dimensión noética de la concupiscencia, 131.—3. Diversidad de configuraciones históricas en el cristianismo, 132.	

10	Contenido	
III.	<i>La unidad pluriforme de la fe</i>	135
	1. Teología y revelación, 135.—2. «La fe no es pluralista», 137.—3. Criterios de la unidad de la fe, 140.	
IV.	<i>Pluralismo teológico y ejercicio del magisterio</i>	143
	Bibliografía	146
Cap. II:	VERDAD Y TRADICION HISTORICA [P. Gisel].	148
	I. <i>Preámbulo: autoridad y verdad</i>	148
	II. <i>Tradición: anámnesis y producción</i>	150
III.	<i>La verdad: testimonio e interpretación</i>	152
IV.	<i>Crítica y afirmación</i>	157
	V. <i>Necesidad de un canon</i>	160
	Bibliografía	164
Cap. III:	TEOLOGIA Y VIDA ECLESIAL [J.-M. Tillard].	166
	I. <i>De la palabra recibida a «la inteligencia de la fe»</i>	166
	a) Entre acogida de la palabra y testimonio, 166.—b) Una experiencia en el Espíritu, 167.—c) El <i>sensus fidelium</i> , 168.—1. Lo que la teología recibe del <i>sensus fidelium</i> , 169.—2. La teología proporciona criterios de discernimiento, 175.—3. La indefectibilidad de la Iglesia, 177.	
	II. <i>Del «ministerio» de los teólogos al magisterio doctrinal</i> . 178	
	1. El ministerio de los obispos y el de los teólogos, 178.	
	2. Lugar del magisterio, 183.—a) Historia y formas del magisterio, 184.—b) La infalibilidad, 185.—3. Magisterio, teología y <i>sensus fidelium</i> , 186.	
	B) RAMAS DE LA TEOLOGIA	
Cap. I:	TEOLOGIA BIBLICA [P. Beauchamp]	189
	I. <i>Condiciones</i>	192
	1. Estatuto de la teología bíblica, 192.—2. La teología bíblica y su contexto, 193.	

	Contenido	11
II.	<i>Datos</i>	195
	1. Componentes del conocimiento bíblico, 195.—a) Historia, 195.—b) Antropología, 197.—c) Ciencias del lenguaje, 198.—2. Una encíclica y un concilio, 200.	
III.	<i>Problemática</i>	205
	1. El «sentido pleno», 205.—2. La hermenéutica, 207.—3. Nueva hermenéutica, 212.—4. La piedra angular, 218.	
IV.	<i>Punto de partida</i>	221
	1. Hablar con franqueza, signo de cumplimiento de la Escritura, 222.—2. La Ley y los Profetas, 223.—3. La Ley como relato y mandamiento: la figura, 224.—4. La Sabiduría, que relaciona y une las dos anteriores, 224.—5. La unidad se da al final: el Apocalipsis, 225.—6. El Nuevo Testamento, 227.—7. La división del Antiguo Testamento en el Nuevo, 228.—8. El relato evangélico, 229.—9. Empleo y recapitulación de las figuras universales, 229.—10. Ley y profecía: la cruz, 230.—11. Las cartas, 231.—12. Coincidencia de Jesús y del Espíritu en la Iglesia, 232.—13. Los Apocalipsis y la orientación hacia lo no cumplido, 233.	
	Bibliografía	234
Cap. II:	TEOLOGIA HISTORICA [Y. Congar]	238
	I. <i>La historia, ingreso en una tradición</i>	238
	1. «Teología histórica». Problemas de vocabulario, 240.	
	2. Ventajas del conocimiento de la historia. Atención al sentido histórico, 242.	
	II. <i>La historia de la Iglesia</i>	245
	1. La historia, 245.—2. Objeto y contenido de la historia de la Iglesia, 246.—3. Naturaleza o estatuto de la historia de la Iglesia, 248.—4. Historias de la Iglesia, 251.	
III.	<i>Historia de los dogmas</i>	252
IV.	<i>Historia de las instituciones y del derecho</i>	255
	V. <i>Patrología o patristica</i>	258
	Textos, 262.—Introducciones y manuales, 262.—Algunas publicaciones recomendables, 263.	

12	<i>Contenido</i>	
VI.	<i>Historia de la liturgia</i>	263
VII.	<i>Historia de la espiritualidad</i>	266
VIII.	<i>Historia y ecumenismo</i>	268
Cap. III:	<i>TEOLOGIA DOGMATICA</i> [A. Gesché]	270
I.	<i>Necesidades externas</i>	272
	1. Las ciencias humanas, 272.—2. Crisis de la metafísica occidental, 274.—3. La historia, 276.—4. Una nueva hermenéutica del sentido y de la verdad, 278.—5. Praxis y acción, 280.	
II.	<i>Necesidades internas</i>	282
	1. El movimiento ecuménico, 282.—2. Redescubrimiento de la Escritura, 283.—3. Las relaciones entre magisterio y teólogos, 284.—4. La transformación de la teología fundamental, 286.	
	Conclusión	287
	Bibliografía	289
Cap. IV:	<i>TEOLOGIA PRACTICA Y ESPIRITUAL</i> [R. Marlé]	293
I.	<i>Diversificaciones históricas de la teología</i>	293
	1. Carácter espiritual y pastoral de la teología patrística, 293.—2. Introducción de una nueva racionalidad. Las «Sumas» de la Edad Media, 294. 3. Distanciamiento progresivo entre teología y espiritualidad, 294.—4. Lutero, defensor de una teología «práctica» frente a la escolástica tradicional, 296.—5. Fragmentación de la teología, 296. 6. Intento de reintegración de la espiritualidad en la teología, 297.—7. Dos ejemplos recientes de teología espiritual, 298.—8. Un dualismo rechazado en nuestros días, 300.	
II.	<i>Nueva forma de hacer teología</i>	301
	1. ¿Siguiendo las huellas del marxismo?, 302.—2. La teología como teoría de las prácticas que remiten a la fe, 302. 3. Un acercamiento al misterio, 303.	
	Bibliografía	303

	<i>Contenido</i>	13
Cap. V:	<i>PRACTICA DE LA INTERDISCIPLINARIEDAD: DOS EJEMPLOS</i>	305
I.	<i>Repercusión de las ciencias del lenguaje en la exégesis y en la teología</i> [J. Delorme]	305
	1. Diacronía/sincronía, 306.—2. Condiciones externas/internas del significado, 308.—a) Lo oral y lo escrito, 308. b) El decir y lo dicho, 309.—c) Comunicación y significado, 310.—3. Frase/discurso, 311.—4. Pistas de reflexión, 314.	
II.	<i>La sociología religiosa: planteamientos, aceptación y utilización en los ambientes cristianos</i> [A. Rousseau]	318
	1. Comparar, clasificar, medir, 319.—2. Funciones sociales de la religión, 322.—3. Lectura de los clásicos, 325.—a) Durkheim (1858-1917), 325.—b) Marx-Engels (1818-1883; 1820-1895), 325.—c) Max Weber (1864-1920), 326. d) Ernst Troeltsch (1865-1923), 328.	
	Bibliografía	329

C) LUGARES Y MEDIOS

Cap. I:	<i>LA TEOLOGIA EN ESPAÑA</i> [M. Gesteira Garza].	333
I.	<i>La contribución de España a la teología</i>	334
	1. De los Padres de la Iglesia a la universidad medieval, 334.—2. Del Siglo de Oro a la progresiva decadencia, 336.	
II.	<i>La teología española entre el Vaticano I y el Vaticano II.</i>	339
	1. El colonialismo exterior, 339.—2. Las secuelas de la condenación modernista, 340.—3. La teología de la posguerra española, 342.	
III.	<i>En los umbrales del Vaticano II</i>	343
	1. Algunos signos de renovación, 343.—2. El auge de las traducciones, 344.	
IV.	<i>La Iglesia española en la etapa posconciliar</i>	345
	1. Un impulso de renovación, 345.—2. El impacto de la «teología secular», 346.—3. De la «teología de la esperanza» a la «teología de la liberación», 347.—4. La proliferación de Facultades de teología, 348.	

V. <i>La situación de la teología española en la última década (1970-1983)</i>	350
1. Principales tendencias de la teología actual, 350.—	
2. Otras vertientes de la teología en España, 353.	
CATALUÑA Y BALEARES [S. Pié]	356
I. <i>El Concilio Vaticano II y la Facultad de Teología de Barcelona</i>	356
II. <i>Características de la teología posconciliar en Cataluña</i> ...	359
1. 1931-1936: Cataluña será cristiana o no será, 360.—	
2. 1936-1965: La teología de la España nacionalcatólica, 360.—3. 1965-1983: Pasos hacia una nueva época, 360.	
Centros de formación teológico-bíblica de Cataluña y Baleares, 364.	
Cap. II: <i>LA TEOLOGIA EN LATINOAMERICA</i> [J. Sobrino]	366
1. La teología como nuevo fenómeno eclesial y social en Latinoamérica, 366.—2. Centros y publicaciones teológicas, 371.—3. Tipología de la teología en AL, 377.	
Bibliografía	393
Cap. III: <i>LAS REVISTAS EN EL TRABAJO TEOLOGICO</i> [F. Refoulé]	394

TERCERA PARTE

EL CRISTIANISMO VISTO DESDE FUERA

A) EL CRISTIANISMO ENTRE OTRAS RELIGIONES

Cap. I: <i>EL CRISTIANISMO VISTO POR EL JUDAISMO</i> [A. Abécassis]	403
1. La libertad religiosa en el judaísmo, 404.—2. El verdadero Israel, 408.—3. Evangelio y Torá, 410.—4. Iglesia y Sinagoga, 411.—5. La identidad de Jesús, 415.—6. La palabra encarnada, 417.—7. El arrepentimiento de la Iglesia, 419.	
Bibliografía	421

Cap. II: <i>EL CRISTIANISMO VISTO POR EL ISLAM</i> [M. Talbi]	424
1. Visión musulmana de la historia de la salvación, 424.	
2. Jesús: el profeta precursor de Mahoma, 430.—3. Valor del cristianismo, 439.	
Cap. III: <i>EL CRISTIANISMO VISTO POR EL BUDISMO</i> [M. Wijeyaratna]	446
1. La persona de Jesucristo, 446.—2. La enseñanza de Jesucristo y la del cristianismo, 450.—3. La Iglesia, 453.	
Bibliografía	458
B) CRITICAS DE LA RELIGION	
Cap. I: <i>CRITICAS MARXISTAS</i> [E. Brauns]	461
I. <i>Ludwig Feuerbach y la crítica a la religión</i>	463
II. <i>Karl Marx y Friedrich Engels</i>	465
1. Crítica filosófica a la religión, 466.—2. Crítica política, 468.—3. Crítica económica, 470.	
III. <i>Evolución de la crítica marxista a la religión</i>	475
1. Algunas etapas, 475.—2. Aportación de Gramsci, 478.	
3. La forma de las cuestiones, 480.	
IV. <i>Posiciones actuales de la crítica marxista a la religión</i> ...	483
1. El humanismo prometeico, 483.—2. El cristianismo considerado como ateísmo, 484.—3. Una antropología de la religión, 486.	
Bibliografía	488
Cap. II: <i>CRITICAS DEL PSICOANALISIS A LA RELIGION</i> [Y. Lebeau]	492
I. <i>La conciencia religiosa de sí y sus escollos</i>	493
1. La conciencia religiosa de sí, 493.—2. Lo imaginario como desconocimiento, 494.	

II. <i>El fantasma inconsciente y la creencia religiosa</i>	496
1. El Padre ideal, 496.—2. La Madre arcaica, 497.—3. El Hijo maravilloso, 498.—4. Complejidad de las relaciones entre fantasma y creencia religiosa, 499.—5. Freud, 500. 6. Jung, 500.	
III. <i>El reconocimiento del deseo</i>	501
1. Fantasma y verdad, 501.—2. Interrogantes a la religión, 503.—3. Psicoanálisis e ideología, 504.	
Bibliografía	506
Cap. III: <i>EL ESTUDIO ANALITICO DE LOS ENUNCIADOS TEOLOGICOS</i> [F. Jacques]	508
1. Significación y validez: una cuestión radical, 509.—2. La corriente analítica en filosofía: del objeto al método, 511.—3. Evolución del programa del estudio analítico, 514.—4. Un callejón sin salida: el análisis verificacional, 517.—5. Análisis funcional de los juegos del lenguaje: una actitud más positiva ante los enunciados teológicos, 520.—6. Hacia un enfoque analítico integrado, 523.—7. La referencia en teología, 528.—8. Dios, un referente de persona, 530.—9. Del planteamiento analítico a la filosofía de la religión, 530.	
Bibliografía	531

PRESENTACION

A comienzos de los años cincuenta, Ediciones du Cerf publicaron una *Iniciación teológica* en cuatro volúmenes, muy traducida a otros idiomas y utilizada en numerosos países. Su contenido se insertaba principalmente en la gran tradición tomista, aunque tenía en cuenta la renovación bíblica y patrística entonces en auge. Sus autores eran en su mayoría dominicos franceses; se dirigían, sobre todo, al clero y, menos directamente, a los «laicos cultos» deseosos de profundizar en la fe cristiana.

Hoy ha cambiado mucho la situación, o más bien la teología quiere tener en cuenta los cambios históricos y culturales profundos, que repercuten sobre ella, al mismo tiempo que sobre la Iglesia: la industrialización, el urbanismo, la secularización, las revoluciones, el auge político de los países en vías de desarrollo, las ciencias humanas, etc. De todo esto levantaba acta oficial el Concilio Vaticano II hace ya veinte años. Más aún: transformaba el *aggiornamento* anunciado en una renovación tanto más profunda cuanto que la jerarquía de la Iglesia parecía omnipresente y su doctrina sin fisuras. En todo caso, por lo que se refiere a la teología, se trataba de una sacudida que rompía con un inmovilismo que los teólogos más clarividentes habían intentado sortear. Nos referimos a un neotomismo más o menos acertado o también al énfasis en un tomismo actualizado históricamente, a los estudios históricos y críticos, a la búsqueda del diálogo ecuménico, etc.

El Vaticano II fue acompañado y seguido por un intenso trabajo teológico bastante diferente del que había precedido al concilio. Los teólogos aparecieron como los actores privilegiados de una nueva toma de conciencia de «la Iglesia en el mundo de hoy». Se dio cierta espectacularidad tanto en la elaboración teológica (una oleada de corrientes sucesivas: hermenéutica, teología de la secularización, teología de la esperanza, teología de la liberación, interdisciplinaridad, etc.) como en su contexto institucional. La desaparición de muchos seminarios o la transformación de los mismos en centros de reflexión cristiana, al mismo tiempo que la proposición de ministerios más variados, hacía ver en otros términos el futuro de los sacerdotes y de las comunidades cristianas. Todo esto no dejó de producir inquietud en los espíritus no preparados para un cambio tan radical, que afectaría también tanto a los ritos litúrgicos, considerados como inmutables, como al enunciado de una fe que no puede prescindir de la historia.

Desde que se inició el Vaticano II han pasado dos decenios. Es poco en la vida de la Iglesia, pero mucho si tenemos en cuenta los acontecimientos registrados en este intervalo. Era preciso, pues, hacer un balance y mostrar las razones del desarrollo teológico.

En un principio esta empresa no era evidente, dado el despliegue teológico que conocemos. ¿Cómo hacer un balance y desarrollar una teología coherente en tan claro período de pluralismo? El problema parecía todavía más agudo a la hora de reunir un grupo de colaboradores de reconocida competencia en el campo teológico. De hecho, los cerca de sesenta autores que colaboran en esta «Iniciación» son de diversa procedencia por su nacionalidad (principalmente belgas, canadienses, franceses y suizos), por su lugar de trabajo y de enseñanza, su edad, su estatuto en la Iglesia (cerca de un tercio son laicos) e incluso por su estatuto confesional (un ortodoxo y varios protestantes) o religioso (un budista, un judío y un musulmán), aunque se trate de una obra de teología católica. Esta elección refleja la *práctica* actual de la teología, que traspa las barreras confesionales sin que por ello las niegue.

Pero también es preciso que expliquemos el título: *Iniciación a la práctica de la teología*.

Esta iniciación se dirige a todos aquellos que deseen profundizar en su fe o, mejor, comprender las diferentes expresiones y manifestaciones del cristianismo sin contentarse con el trabajo de un solo autor, de una sección o de algunos artículos. Pero quien comienza a estudiar teología se encuentra con problemas de información y de método. Es lo que ya observaba François de la Chambre, doctor de la Sorbona, muerto en París en 1753: «Desde el momento en que estamos convencidos del valor y necesidad de una ciencia, el buen sentido exige que se investigue con cuidado cuáles son los principios en que se apoya para establecer la doctrina que propone. Sin esta búsqueda preliminar seríamos como un viajero que se pone en camino sin provisión alguna y sin conocer la ruta que ha de seguir»¹. Así, en este primer volumen introductorio situamos la teología entre otras visiones del mundo y exponemos sus características. También ofrecemos indicaciones útiles sobre los lugares donde se enseña y consejos pragmáticos (por ejemplo, para la búsqueda bibliográfica). En todas las colaboraciones hemos incluido una bibliografía, generalmente comentada, que permite ir más lejos.

Esta «Iniciación» introduce, pues, a la práctica en ese primer

¹ *Introduction à la théologie*, en *Theologiae cursus completus*, J.-P. Migon, vol. XXVI (París 1865) 1067.

sentido bastante pragmático, en que la misma diversidad de autores representa un papel importante. En otros tiempos, tal diversidad se habría considerado quizá como un obstáculo a la armonía del conjunto, pues habría podido parecer que iba contra la *theologia communis*. Hoy esta diversidad, siempre que sea coherente, aparecerá más bien como una riqueza. En todo caso es indiscutible que quien estudia teología se encuentra de hecho con autores y obras de orientaciones diferentes. Cada lector o estudiante debe formarse su propio juicio, contando con un previo conocimiento de las divergencias y de las cuestiones discutidas. El lector puede contar con esta apertura de espíritu y con diferencias de sensibilidad (intelectual y espiritual) entre los autores de la presente «Iniciación».

Sin embargo, en una obra similar no basta el pragmatismo. La práctica de la teología es también discernimiento de la verdad en una historia. De hecho, esta «Iniciación» no busca la diversidad por sí misma recurriendo a autores de perspectivas diferentes. Semejante dispersión sería antiformativa e infecunda. Hemos querido dar unidad al trabajo colectivo situándolo en una perspectiva común. La práctica de la teología es siempre interpretación de la historia del cristianismo. Los enunciados teológicos no caen directamente del cielo, sino que pasan por un proceso de enunciación, de replanteamiento y de formación de una tradición histórica. Es verdad que esta perspectiva resulta modesta, pues todavía es demasiado pronto para comprender la teología como la experiencia refleja de la práctica de los cristianos a través de los siglos: ello requiere una mayor documentación histórica e incluso sociológica. Pero una forma de reconciliar la teología con la libertad cristiana es no confundirla con el dogmatismo abstracto e insertarla en la historia. Para hacer teología hay que conocer el pasado, vivir activamente el presente en la fe y preparar el futuro. La unidad de esta «Iniciación» radica en que cada autor, con su propio talante, edad y sensibilidad, tiene en cuenta la «historia de la tradición» y, al mismo tiempo, no duda en comprometerse personalmente en una investigación que pueda constituir el futuro de la Iglesia.

Esta convergencia entre los autores podría parecer sorprendente si no se considerara como consecuencia de un profundo trabajo querido por el Vaticano II, particularmente en el decreto *Optatam totius* (n. 16) sobre la enseñanza en los seminarios. El concilio señalaba algunas líneas fundamentales: «un cuidado especial en el estudio de la Sagrada Escritura, que debe ser como el alma de la teología»; la enseñanza de la teología dogmática de acuerdo con la Escritura y los Padres «de Oriente y de Occidente», con «la his-

toría ulterior del dogma, sin perder de vista su relación con la historia general de la Iglesia» y con la liturgia; una atención particular a la teología moral; «un conocimiento mayor de las Iglesias y comunidades eclesiales separadas» y «el conocimiento de otras religiones».

* * *

Hemos dividido la obra en cinco volúmenes, cuatro de ellos sobre la teología propiamente dicha —dogmática, moral y praxis— y el primero como introducción general. No tratamos de estudiar todos los temas tradicionales en un manual de teología, sino sólo aquellas cuestiones fundamentales que se plantean al intentar comprender e interpretar inteligentemente la fe y la vida de la Iglesia. He aquí la estructura de la obra:

1. *Introducción*

En ella se trata de ofrecer el conocimiento teológico en tres perspectivas en realidad complementarias:

a) el conocimiento teológico o de fe, como forma de interpretación y transformación del mundo, ante otras interpretaciones, como la científica y la técnica, que no ha sido posible exponer aquí con amplitud, sino sencillamente insinuarlas;

b) el conocimiento teológico en sí mismo, tanto en el aspecto teórico como en su relación con la praxis eclesial;

c) el conocimiento teológico cristiano ante tres de las grandes religiones: judaísmo, islamismo y budismo, dejando así que otras religiones den su interpretación del cristianismo, para no encerrarlo en una visión unilateral.

2 y 3. *Dogmática*

Su estructura podrá sorprender, pero se inspira lo más posible en una teología bíblica, que debe «ser alma de toda teología», destacando las grandes categorías de la revelación cristiana. Se trata de un esfuerzo original para presentar la dogmática.

4. *Moral*

La división entre dogmática y moral no es clara, pues la moral cristiana es en sus fundamentos profundamente teológica. Sin embargo, tal división es de uso corriente en la enseñanza e intenta abrir un diálogo con otras morales no teológicas.

La teología moral presenta «puntos candentes» más sensibles a la opinión cristiana que ciertos planteamientos dogmáticos. Por eso, antes de abordar esos «puntos candentes» —lugares de la vida moral ordinaria—, hemos querido articular la moral cristiana con los grandes conceptos de la ética filosófica y de la fe, situándolos en un contexto más amplio: evolución histórica, competencias técnicas, diferencias sociales, etc.

Ciertas referencias mutuas entre dogmática y moral ayudan a comprender la inserción en un mismo tronco de estas dos ramas de la teología.

5. *Praxis*

Esta última parte presenta las grandes tareas de la comunidad cristiana en el mundo, en función de lo que puede denominarse «carácter social cristiano» o estructura sociológica del vivir cristiano. En sus diversos capítulos se procura relacionar lo más posible la reflexión teológica con las ciencias humanas: psicología, pedagogía, ciencias de la comunicación, sociología, etc.

Algunas colaboraciones resultarán de lectura más difícil que otras, pero confiamos en que sus múltiples subtítulos ayuden a su comprensión. Todas ellas, sin embargo, serán accesibles a quienes, como el maestro hasídico Israel de Rijn, usen su «propia lamparilla». El estudio de la Torá es como aquel que en una noche tenebrosa se interna «en un espeso bosque acompañado durante cierto tiempo por alguien que lleva una linterna en la mano. Os deja en el primer cruce para proseguir él su camino, y vosotros tenéis que continuar el vuestro a tientas. Quien tiene su propia lamparilla no tiene por qué temer las tinieblas»².

B. LAURET
F. REFOULÉ

² Martin Buber, *Les récits hassidiques* (Mónaco 1978) 443.

PRIMERA PARTE

*DIVERSAS MANERAS
DE HABITAR Y TRANSFORMAR EL MUNDO*

CAPITULO PRIMERO

SABER, IDEOLOGIA, INTERPRETACION

[JEAN GRANIER]

SUMARIO. I. El saber del ser: una grandiosa búsqueda de dos milenios; origen del pensamiento racional; el contexto de la ciudad; lo divino y el ser; planteamiento aristotélico; el ser y la esencia; el ser y la teología; ontología y metafísica; ser y lógica: de Kant a Hegel; el nihilismo. II. Interpretación e ideología: la filosofía renuncia a ser un saber; el planteamiento de Heidegger; el ser codifica el discurso filosófico, que es interpretación del mundo; repensar la subjetividad; el yo, unido a una praxis, entre interpretación y realidad; la ideología coloca la conciencia como fundamento del ser; la ideología, efecto de desconocimiento que debe corregirse; comprender ante todo la esencia de la praxis; la praxis alienada o el paso de la interpretación a la ideología. Conclusión: la filosofía lleva la huella del yo existencial; la interpretación se ordena a un texto nunca acabado en sí mismo.

Sócrates hacía profesión de no saber nada. De este modo quería significar que él no daba por sentado ningún conocimiento determinado, sino que era experto en el arte de «asistir al parto de las almas», arte que él denominaba *mayéutica*. Lejos de ser simple ignorancia, el no saber de Sócrates es así el sensato rodeo que, más allá de las apariencias en que cae prisionera la opinión ingenua, conduce a la verdadera realidad, a las *ideas* puras, que Platón pondrá en el centro de su meditación. Sin embargo, si Platón transforma el planteamiento irónico de Sócrates en un saber dotado de un riguroso estatuto, la dialéctica, de modo que sea posible no sólo marcar las etapas que jalonan la trayectoria del alma que se eleva de lo sensible a las ideas, sino también reconstruir en toda su complejidad las combinaciones de las ideas entre sí, la paradoja inherente al no saber socrático se encuentra en la cima de la investigación platónica con las aporías de la reflexión sobre *el Bien*. Esto confirma que el pensamiento fracasa necesariamente cuando intenta conceptualizar lo que contempla y que tiene necesidad del mito para escapar a lo inefable. Este intercambio perpetuo entre saber y no saber es la lección que se desprende del diálogo entre Sócrates y su discípulo Platón. Lección ejemplar, porque revela la *ambigüedad* en la que se basa la sorprendente pregunta que se llama,

desde sus orígenes griegos, «filosofía». Esta ambigüedad es la que, a la distancia de veinticinco siglos, obliga a Merleau-Ponty a confesar que, efectivamente, «la filosofía cojea», mientras que las ciencias caminan con firmeza y con una orgullosa seguridad.

Ahora bien, querer eliminar este irritante equívoco, que hace claudicar a la filosofía en el camino del conocimiento, ¿no es la tentación a la que sucumbe inevitablemente la filosofía misma, culpabilizada por los éxitos de la ciencia? El examen de su historia muestra que la filosofía se ha desarrollado a la sombra de una permanente negación de su destino esencial, como si no tuviera la audacia de realizarse más que burlándose ingeniosamente de sí misma. Ilusión que, reforzada por las violencias de la ideología, ha terminado por arrojarla al *nihilismo*, del que no saldrá sino a condición de «superar la metafísica», según la exhortación de Nietzsche. La crisis moderna, al mismo tiempo que la amenaza de muerte, ofrece a la filosofía la oportunidad de reconocerse a sí misma y, libre de la fascinación del saber sistemático, llegar a fundarse auténticamente como *discurso interpretativo*.

I. EL SABER DEL SER

1. Una grandiosa búsqueda de dos milenios

Si quisiéramos resumir en una fórmula los múltiples intentos de la filosofía de legitimarse como ciencia, podríamos decir que la filosofía es *el saber del ser*. En realidad, sólo con el hegelianismo logra coincidir con esta presuntuosa definición, y eso a precio de una distorsión perpetrada contra los conceptos del saber y del ser... La fórmula, sin embargo, enuncia fielmente el contenido de una grandiosa búsqueda llevada a cabo por la filosofía durante más de dos milenios.

2. Origen del pensamiento racional

El nacimiento de la filosofía corresponde al origen del pensamiento racional que, en los *presocráticos*, se emancipa de «la palabra mágico-religiosa». El análisis de los cambios operados en el tratamiento semántico de la palabra *aletheia* (verdad) nos informa, de manera privilegiada, sobre esta mutación. Ilumina también, muy especialmente, la sustitución de la antigua *lógica de la ambigüedad* por una *lógica de la contradicción*. En adelante, la verdad, en lugar de ser cómplice de la ilusión y del error, se presenta ante éstos

como un adversario en el campo cerrado de una alternativa. ¡Lo verídico tiene que excluir lo engañoso! En Parménides, la *aletheia* termina por reclamar la no contradicción como condición imperativa del discurso inteligible. Y no olvidemos la estructura dicotómica que preside la construcción de las «tablas de contrarios» en los textos presocráticos. De nuevo, el *Poema* de Parménides constituye aquí un logro; mientras en Heráclito encontramos una «lógica del antagonismo» que procede por la atribución de un mismo predicado a dos sujetos opuestos, teniendo siempre en el horizonte el *logos* como vínculo, en Parménides la exigencia perentoria de no contradicción va acompañada de la afirmación del ser como identidad absoluta.

3. El contexto de la ciudad

Estas observaciones ayudan a esclarecer el sentido griego original de la palabra «naturaleza» (*physis*). Cuando los presocráticos pretenden actuar «según la naturaleza», hay que descartar de hecho la referencia moderna a la exploración experimental de lo real, para considerar ante todo el contexto de la ciudad y, en consecuencia, el significado *político* y antropológico que ésta entraña en la representación del mundo. Aquí falta la colaboración entre el matemático y el físico, entre el cálculo y la experiencia, mientras que se da una convergencia entre la política y la geometría. La aparición de la ciudad provoca también el ocaso del lenguaje mágico-religioso, como se ve en la evolución del derecho: las discusiones en la plaza pública, invitando a la razón a dar sus razones, reemplazan a los juramentos que se apoyaban en la autoridad de los dioses. La terminología de la ley se desplaza hacia el ámbito de la reflexión sobre la naturaleza, y especialmente el término «causa» (*aitia*), que, ya en la doctrina de Anaximandro, se eleva a la dignidad de categoría directriz. La diferencia que separa este pensamiento presocrático de la ciencia moderna se podría caracterizar maravillosamente teniendo en cuenta el ejemplo de Pitágoras. En él, los números no sirven para integrar los fenómenos materiales en una red de relaciones cuantificadas, sino que constituyen esencias cualitativas aplicables a las cosas más heteróclitas, desde el cielo hasta la justicia, fomentando así ciertas especulaciones sobre la proporción y la armonía, de las que se beneficiarán las artes. Esta es también la interpretación que en su enseñanza tardía inspira a Platón en sus esfuerzos por reducir las Ideas a números.

4. Lo divino y el ser

Por lo que se refiere al *ser*, vemos cómo se libera progresivamente en favor de nuevas formulaciones que el pensamiento crítico impone a la noción de lo divino en las creencias religiosas primitivas. A este propósito es capital la iniciativa de Jenófanes, que concebía a un dios único y sin parecido con el hombre, pues tal iniciativa forja la abstracción en la que se plasmará la idea del ser. Por lo demás, la *teogonía* de Hesíodo queda desmantelada en la mayoría de los casos por el trabajo de conceptualización innovadora. Así, Anaximandro, en lugar del «abismo» (*kaos*), como hace Hesíodo, coloca al principio lo ilimitado, que asume entonces las funciones de *principio* para una sobria reconstrucción fundada sobre la bipolaridad de los términos. En las sectas (Pitágoras, Epiménides, etcétera), el orden de clasificación anticipa la enumeración de atributos que, en el esquema del vocabulario ontológico claramente fijado, se trasladarán al ser; tales son la eternidad, la verdad y la permanencia. De paso, merece la pena resaltar que la tabla pitagórica de los contrarios queda expurgada de todo nombre de dioses. Pero para una arqueología del discurso relativo al sentido del ser, el examen de las estructuras del mismo discurso nos suministra sin duda los más valiosos indicios. Podemos señalar tres estadios: al principio, un esquema bipartito que distingue entre *decir* y *hacer*; se encuentra corrientemente en los poemas homéricos, pero ya en Píndaro se acusa la supremacía del «decir» (¿no basta el bello canto para inmortalizar las hazañas de los héroes?); después, un esquema tripartito, inaugurado por Heráclito, en el que se intercala *el sentido* entre los dichos y las obras, y, por último, el sentido prevalece al mismo tiempo sobre los dichos y las obras, de modo que *el verdadero hacer* es ahora *el decir glorificador del sentido*.

5. Planteamiento aristotélico

Con Aristóteles, la filosofía afronta la misteriosa originalidad de su tarea, enunciada en la célebre proposición del libro III, 1 de la *Metafísica*: «Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y los atributos que le pertenecen esencialmente». Lo extraordinario es que la ciencia mencionada por Aristóteles no ha tenido jamás un estatuto real, sino que, como notaba Leibniz, «permanece todavía hoy entre las ciencias que deben buscarse».

De ahí resulta ya una incertidumbre fundamental en cuanto a la *denominación* de tal ciencia. Siguiendo el hilo de los textos aristotélicos, ésta se llamará «filosofía», «sabiduría», «filosofía

primera» e incluso «teología». ¡Muy extraño deberá ser ciertamente el objeto de tal ciencia para que éste la arrastre de esa manera en el torbellino de un planteamiento indefinido acerca de su propia calificación!

El ser, indica Aristóteles, «se toma en muchas acepciones, pero siempre en relación con un término único, con una sola naturaleza determinada» (*Metafísica* III, 2, 1003 *a-b*). Esta fórmula da a entender que el ser rompe de golpe la alternativa de la *homonimia* y *sinonimia*, en la que, sin embargo, nos encierra la reflexión sobre el funcionamiento normal del lenguaje. Si aceptamos la sinonimia, llevados por el respeto a las reglas del discurso (en el que un significado único debe corresponder a un nombre único), entonces el ser debe ser reconocido como un *género*, y se desemboca en una ontología jerarquizada, cuyo absurdo aparece desde el instante en que se advierte que disiparía toda verdadera especificación, puesto que obligaría a atribuir el género a sus propias diferencias, como lo demuestra Aristóteles en el libro IV de los *Tópicos*. Y si la sinonimia es inadmisibles, ello se debe a que el ser no es precisamente un género (*Metafísica* III, 2, 1005 *a*; II, 3, 998 *b*; X, 1, 1059 *b*). Se descubre una «comunidad» de significados instaurados por el ser, la cual no es del mismo orden que la lógica de implicaciones entre género y especies. Pero, por otro lado, si admitimos la homonimia, ya no se podría encontrar más que un agregado de significados que se prestarían a una simple enumeración y cuyo principio unificador sería entonces un artificio del lenguaje. Entre los dos callejones sin salida que representan las tesis opuestas de los sofistas y de los eleáticos, la meditación de Aristóteles se interna aquí en el único camino que conduce a la verdad del ser y que señala la fórmula evocadora de una *homonimia no accidental* del ser.

6. El ser y la esencia

Esta paradoja del ser repercute en las relaciones del ser con la categoría privilegiada de la *ousia* (es preferible, a pesar de la costumbre, traducir este término por «esencia» mejor que por «sustancia»). Los significados en que el ser se hace manifiesto son las «categorías»; en la medida en que todas las categorías comparten la «comunidad» del ser, apuntan de algún modo al ser a través de una categoría eminente, que es precisamente la *esencia*. Ahora bien, lo mismo que el ser no es un género, tampoco ningún género, ningún universal, es esencia (*Metafísica* VI, 13, 1038 *b*, y VI, 16, 1140 *b*): la doble negación, que, por otra parte, derriba de rebote

la teoría platónica de las Ideas. Más aún: el ser se distancia de la esencia. Pues si bien la esencia ocupa un rango de privilegio, Aristóteles no la identifica con el ser (*Analíticos posteriores* II, 7, 92; *Metafísica* III, 2, 1002 b-1003 a), ni une el ser a la esencia mediante una relación de principio-consecuencia. Así quedan bloqueados, por el ejemplar cuidado de Aristóteles, los funestos intentos de esencializar y logicizar el Ser.

7. El ser y la teología

Estas precauciones no impiden que se infiltren otros equívocos en las lecciones aristotélicas. Uno de los más perniciosos es el que hace deslizar *la ciencia del ser en cuanto tal* hacia la *teología*, y que tiene como resultado el riesgo permanente de confundir el ser en cuanto tal con el *ente supremo*, es decir, el ente investido de la más alta dignidad en el orden del valor, y necesariamente asimilado a Dios. Esta amenaza va unida, en los textos de Aristóteles, a la reflexión sobre «los primeros principios y las primeras causas» (*Metafísica* I, 2, 292 b), pues ella dirige irresistiblemente el pensamiento hacia la idea de lo divino y de la sabiduría como «ciencia divina». Si Aristóteles logró por cuenta propia conjurar este equívoco, imponiendo su magistral distinción entre la «filosofía primera», identificada con la teología, y la verdadera ciencia del ser en cuanto tal, la inteligencia de esta distinción sigue siendo una adquisición muy frágil; y así pasa fácilmente a segundo término desde el momento en que la victoria del cristianismo sobre la antigüedad greco-latina impone el dominio de una concepción teocéntrica del mundo. Como, a pesar de todo, la originalidad de la cuestión del ser se sigue presintiendo intuitivamente, la exigencia de forjar nuevas denominaciones aptas para esclarecerla con una definición impecable subsistirá, más o menos clandestinamente, desde la Edad Media hasta los tiempos modernos. De ahí la creación de los términos *metafísica* y *ontología*. Desgraciadamente, estas denominaciones, en lugar de aclarar el enigma del ser, van a contribuir a oscurecerlo.

También el título «Metafísica», que figura, dividido en tres palabras (*metá tá physicá*), en la edición de Andrónico (siglo I antes de Cristo), responde a una preocupación por clarificar la obra aristotélica; pero las razones preponderantes de su introducción se refieren al estatuto de la ciencia, todavía «innominada», del ser en cuanto tal. Ahora bien, tan pronto como entra propiamente en uso en el siglo XII, con Averroes, es para confirmar la incorporación de la cuestión del ser a la teología. En Averroes, el término designa

espontáneamente el conocimiento racional de Dios y los principios naturales de la especulación en contraste con la verdad revelada de la fe. Prueba de que el ser se encuentra aquí enfeudado con la esencia divina. Esto da la razón a Nietzsche cuando, además de delatar un influjo platónico subyacente, acusa a toda la tradición filosófica de haber tratado el ser como una entidad *trascendente* dotada de cualidades *morales*, hasta el punto de haber sido erigido el ser en *ideal suprasensible* que, para la metafísica, fusiona el bien y la causa de sí en el concepto de Dios.

8. Ontología y metafísica

Al mismo tiempo, la necesidad de garantizar la autonomía de la cuestión del ser debía impulsar a la creación de un nuevo título dentro de la metafísica misma. Este fue la *ontología*. La disociación se prepara en Suárez, pero sólo con Goeckel aparece la verdadera denominación, que atrae a la esfera del ser puro, separado de la divina, el antiguo título de la «filosofía primera», considerado análogo a la teología. *La filosofía primera* es ahora la transmisora del equívoco precedente, como puede constatar en Descartes. Las famosas *Meditaciones metafísicas* tienen como título latino *Meditationes de prima philosophia*; la ambigüedad está, pues, bien clara, dado que Descartes dedica esta investigación de «primera filosofía» a la demostración de la existencia de Dios y a la distinción entre alma y cuerpo, confirmación de que aún persiste la confusión entre el ser y lo divino; pero, por otra parte, estas meditaciones giran en torno al tema de la «sustancia» (*res cogitans*, *res extensa*, sustancia divina); en esto pertenecerían a la ontología, en la medida en que ésta se interesa del examen del ser en cuanto tal, y la sustancia, según Descartes, designa exactamente al ser mismo.

La situación sólo comenzó a esclarecerse desde el momento en que se decidió dividir la metafísica en dos grandes secciones, tituladas, respectivamente, *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*; la primera, estudiando los tres entes suprasensibles: Dios, alma y mundo (de ahí las tres disciplinas: teología, psicología y cosmología racionales); la segunda, por el contrario, dedicándose al análisis del ser en cuanto tal, y adoptando la denominación de ontología. Esta es la estructura que en 1739 delinea Baumgarten para la metafísica: «Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis»; y añadía esta definición, casi recapitulativa, de la ontología: «Ontologia (ontosophia, metaphysica generalis, architectonica, philosophia prima) est scientia praedicatorum entis generalium».

9. Ser y lógica: de Kant a Hegel

A su vez, la aparición de la ontología pone en marcha un proceso capital que, de Kant a Hegel, va a desembocar en la *identificación del ser con la lógica*. Esta colma la ambición de la filosofía de ser ciencia rigurosa y soberana, pero de manera engañosa, pues bajo su bandera es el reinado de la *técnica* el que se instala planetariamente...

Con la *revolución copernicana*, que pone en primer plano la subjetividad, Kant transforma la presentación sustancialista del *cogito* cartesiano en teoría de la *conciencia trascendental*¹. La primera consecuencia de esto es que la antigua metafísica general (u ontología) se convierte en la *ciencia de los conceptos y de los principios del entendimiento puro*; o, si se quiere, en la doctrina de las condiciones de posibilidad categoriales de la experiencia, en cuanto las categorías constituyen la armadura lógica de la subjetividad, que, por un lado, rebasa irrefutablemente la realidad empírica (y, por tanto, no puede ser deducida de ésta), pero que, por otro lado, fracasa al querer alcanzar el ser (las «cosas en sí», según el vocabulario de Kant), viéndose así privada de toda competencia para discurrir sobre lo trascendente, sobre lo «metafísico». El mismo «Yo pienso», la conciencia trascendental, simple forma lógica, debe renunciar a hipostasiarse en un «alma» sustancial. La revolución copernicana tropieza así con una nueva paradoja: cuando ésta debía autorizar la fundación de la metafísica especial sobre la base de la ontología, el despliegue del proyecto kantiano obliga finalmente a concluir que *esta metafísica especial es una quimera*, una «ilusión dialéctica» de la razón pura.

Pero mientras Kant, gracias a la categórica distinción entre el mundo de los «fenómenos» y el ser como «cosa en sí», impedía a la ontología disolver el ser en la lógica, limitando la función de la lógica a la de un *organon* necesario para la estructuración de la experiencia posible, y, por tanto, indispensable para apuntalar la *objetividad* del objeto requerido por las ciencias, Hegel, por su parte, opta por rematar dogmáticamente la logicización del ser que llevaba en germen la revisión kantiana de la naturaleza y de los métodos de la ontología, llegando así a elevar la filosofía al rango, aparentemente envidiable, de una *ciencia absoluta del Absoluto*.

¹ En Kant, la conciencia se llama «trascendental» en cuanto «trasciende» la experiencia, produciendo así conocimientos *a priori*, dotados de *necesidad* y *universalidad*, pero sin validez alguna si no es *con relación a la experiencia posible*. Al mismo tiempo, lo trascendental se opone a trascendente, que implicaría una validez ontológica, en cuanto atribuido al ser situado *más allá* (metá) *de la experiencia sensible*.

Hegel comprende que el obstáculo que hay que superar con toda urgencia es la trascendencia, que es una variante de «la cosa en sí» kantiana. En efecto, anulada la trascendencia, la lógica puede proclamar la estricta identidad del pensamiento y del ser, y transformarse, de lógica trascendental que era en Kant, en lógica absoluta, es decir, en filosofía especulativa, para decirlo como Hegel. Para ésta, el ser tiene valor como *idea absoluta* y, de nuevo, se identifica con Dios, dentro de lo que muy felizmente llama Heidegger una «onto-teo-logía». De manera que la ontología, elevada al rango de lógica, forma el eje en torno al cual se agrupan todas las disciplinas; y es dentro de un tal saber enciclopédico donde los antiguos apartados de la *metafísica especial* llegan a ocupar sus puestos.

Este poder de integración enciclopédica que despliega el sistema hegeliano se obtiene gracias a una audaz refundición del concepto de la *negatividad*, que, asumiendo las funciones polivalentes de una «mediación», se convierte en el alma del proceso *dialéctico* con tesis, antítesis y síntesis. La mediación hegeliana, como consecuencia, es el agente infatigable de la totalización, donde la idea absoluta dispensa la riqueza de su sustancia divina y, simultáneamente, representa el principio mismo de la subjetividad, que encuentra su expresión existencial en la actividad de la conciencia de sí mismo. Con tal que no se deje de completar el sistema mediante el concepto de la *alienación*, que pretende explicar cómo el Espíritu absoluto se hace naturaleza y después historia, al ponerse como distinto de sí, podemos creer, ante la impresionante construcción hegeliana, que la filosofía está por fin a la altura de su vocación esencial.

10. El nihilismo

Pero, como lo prueba la protesta de Kierkegaard, la inquietud y la duda se revelan más provechosas. Ambas inducen a la sospecha de que el saber monumental de lo absoluto puede ser una traición si se compara con la meditación radical del ser: la «cientificidad» exaltada por Hegel es el señuelo de la técnica objetivante, y la dialéctica de totalización, el auxiliar del totalitarismo. De hecho, la crisis del nihilismo moderno, diagnosticada por Nietzsche como ruina del sentido y de los valores, como «muerte de Dios», ¿no nos enseña que el saber absoluto es una torre de Babel destinada a la destrucción por no tener como base la auténtica verdad del ser, sino *la nada*?

II. INTERPRETACION E IDEOLOGIA

1. La filosofía renuncia a ser un saber

La filosofía debe, pues, renunciar a ser un saber en el sentido estricto del término, lo que no vale más que para las ciencias, y debe asumir lealmente su condición de conocimiento interpretativo. En este combate, la filosofía tropieza con varios problemas, y de la solución que les dé depende la determinación de su nueva identidad.

2. El proceso del ser

Entre estos problemas, el ser figura de nuevo en primera fila. Desde hacía ya mucho tiempo los equívocos atribuidos al concepto de ser habían llevado a algunos filósofos a criticarlo y, finalmente, a denunciar su perturbadora vacuidad. Así, Spinoza sólo veía en el concepto de ser el más vacío de los «universales»; Schopenhauer, un «concepto abstracto», residuo de la experiencia intuitiva, y Bergson, una ficción nacida de «la ilusión cinematográfica de la inteligencia». El mismo Nietzsche parece haberle dado el golpe de gracia cuando lo tachó de «fábula metafísica» que servía de refugio a las ideas estériles suscitadas en los débiles por la angustia del devenir. Incluso en las obras donde todavía tenía un puesto, el concepto de ser sufría una erosión tan severa que terminó por perder todo su vigor. Esto se hace más patente en el hegelianismo, que reduce el ser al más abstracto y, en consecuencia, al más pobre de los conceptos, y lo utiliza como el «momento» de «lo inmediato» en su sistema de la lógica absoluta.

3. El planteamiento de Heidegger

El mérito de Heidegger consiste en haber comprendido que este deterioro de la reflexión sobre el ser constituía uno de los síntomas más alarmantes del nihilismo, en el que Nietzsche había reconocido la esencia del modernismo. A partir de otros indicios y siguiendo otra línea de pensamiento, se pueden reforzar las explicaciones de Heidegger mostrando que el formalismo, que rige toda la cultura moderna con la proliferación de combinatorias lógicas (de las que el estructuralismo resulta una variante), es una consecuencia fatal de esta impotencia para pensar el ser que ha paralizado progresivamente la filosofía occidental. Pero, si bien la exhortación de Heidegger a disipar «el olvido del ser» es una condición

sine qua non para salvar la filosofía, nada obliga a abdicar de nuestra independencia de espíritu, salvo la piedad demasiado celosa de los discípulos, cuando tenemos que examinar el contenido positivo de las tesis heideggerianas.

En efecto, para Heidegger la tarea de la filosofía consiste en pensar «la verdad del ser», o también «el ser del ser» (*das Wesen des Seins*). Y Heidegger insiste —aquí está el foco de toda su obra— en lo que él llama la «diferencia óntico-ontológica» o «el pliegue» del ser y del ente. Según él, la filosofía degenera en «metafísica» tan pronto como concentra su atención exclusivamente en el ente, es decir, en la multiplicidad de fenómenos o en todo el mundo, olvidando el ser *como tal*, que se mantiene «en retaguardia» en la dispensación misma de la luz en que los entes se hacen visibles. Es inútil añadir, por consiguiente, que para Heidegger el ser sigue siendo el tema por excelencia de la filosofía.

4. El ser codifica el discurso filosófico, que es interpretación del mundo

Ahora bien, es con este último postulado con el que necesariamente habrá que romper si se le quiere dar a la idea de «interpretación», ya bosquejada por Nietzsche (pero poco explotada en Heidegger), una elaboración radical que conduzca a descubrir, como corolario, la esencia de la filosofía misma. En vez de considerar el ser como el tema de la filosofía, se tiene en cuenta que el ser, después de una minuciosa inspección de su historia, es la palabra que ordena el discurso filosófico, que está precisamente al servicio del pensamiento apuntando a su «referencial», lo *integral*, y esforzándose por calificarlo mediante los conceptos especulativos. En un segundo plano de esta lectura se perfila una doble idea: la filosofía es una interpretación del mundo que tiene los poderes propios del lenguaje, de manera que el ser debe considerarse ante todo en su realidad lingüística; y, además, la palabra «ser», por lo que a él se refiere, señala la originalidad del discurso filosófico en paralelo con las otras aplicaciones del lenguaje. El ser asegura la codificación del discurso filosófico. Esta concepción garantiza el papel auténticamente fundante del ser, pero evitando el fetichismo ontológico, que pretendería buscar un contenido sustancial donde sólo se encuentra una función, en sí vacía, fácilmente erigida en ídolo metafísico, como lo confirman las aporías de la ontología tradicional y los machacones sortilegios de Heidegger. En adelante, la preocupación estará en señalar y clasificar los «rasgos característicos» del ser o los accidentes de la sustancia, evitando, sin embar-

go, hacer de los «rasgos del ser» categorías lógicas (eventualmente capaces de dialéctica dentro de una combinatoria).

5. Repensar la subjetividad

Si siguiendo esta pista abierta se llega a revisar la problemática de la *subjetividad*, que se entrelaza naturalmente con la de la interpretación. Ahora es el primado de la *conciencia*, fundado en el *cogito* cartesiano, el que se derrumba. ¿Cómo iba a ignorar la filosofía los fulgurantes descubrimientos del psicoanálisis? Sin embargo, hoy la dificultad no está tanto en tomar en serio estos descubrimientos como en medir con precisión su alcance para no quedarse encallado en los dos escollos: por un lado, el intento de recuperar el psicoanálisis, suavizando o falseando sus aportaciones esenciales; por otro, el ir a remolque de teorías aventuradas con las que intentan ilustrarse los psicoanalistas que se las dan de filósofos. De todos modos, ya se sabe con certeza que no está preparada para un diálogo fructuoso con el psicoanálisis una *fenomenología* de tipo husserliano, que ambiciona elevar la filosofía al rango de «ciencia rigurosa», asignándole la misión de describir los actos puros de un sujeto trascendental sustraído, gracias a refinadas técnicas de «reducción», a las limitaciones y aberraciones del «naturalismo» objetivista. Desde este punto de vista, las versiones existencialistas de la fenomenología tampoco son muy fecundas, ya recurran con Sartre a una definición intransigente del *cogito*, fuente absoluta de los sentidos y de los valores, que relega el inconsciente a la mala fe, ya acepten con Merleau-Ponty, de manera más convincente, los resultados de una investigación vuelta hacia el propio cuerpo y hacia las estructuras del mundo percibido. ¿Habrá que decidirse entonces a suprimir el concepto mismo de «sujeto»? ¿Para esta clase de amputación expeditiva no hay que temer la falta de quirurgos!, pues las ideologías hoy dominantes rivalizan en ardor por borrar no sólo cualquier traza del «alma», entidad metafísica, sino también la de cualquier instancia que corra el peligro de afirmarse como centro de autonomía. Con tal que no le otorgue al sujeto más función que la de señuelo o camelo, uno está dispuesto a aplaudir cualquier modelo imaginable, sin dejarse desanimar por la rudeza de construcciones que, a menudo, hacen añorar las máquinas animadas de Descartes. ¿Es necesario añadir que esta obstinación por «variar» la subjetividad disimula la angustia ante la suerte del individuo abandonado a las alienaciones del universo tecnológico moderno, y se asemeja, por consiguiente, a la lógica del nihilismo?

6. El yo, unido a una praxis, entre interpretación y realidad

Para salir de la crisis se podría muy bien reflexionar de nuevo sobre el *yo*, libre ahora de las ilusiones que gravaban la teoría del *yo* puro en Fichte y la del *ego* trascendental en Husserl. Pues el *yo* es el garante del *cogito*, pero no se identifica con la conciencia, puesto que se sumerge en los abismos del inconsciente, del que representa una «instancia» superior, la que controla especialmente los mecanismos de defensa contra las pulsiones. En virtud de esta situación privilegiada, el *yo* puede reivindicar la herencia del *cogito* cartesiano, aunque liberando a la filosofía de las falaces ambiciones de las ontologías idealistas de la conciencia. Por un lado, sus relaciones con el *super ego* inconsciente, y, por otro, con los valores racionales, incitan a preservar los derechos de la reflexión ética, sin ceder a los rigores del moralismo. En fin, como repetía Freud, el *yo*, por su inserción en el sistema de percepción-conciencia, se conecta con el mundo real y constituye él mismo el empalme entre la interpretación y la *realidad*.

Al mismo tiempo, el *yo* siempre se halla inmerso en una *praxis*. Y esto nos hace comprender cómo se articulan interpretación e *ideología*.

7. La ideología coloca la conciencia como fundamento del ser

Los ideólogos, escribe Marx, «ponen la cabeza hacia abajo». Quiere decir que *invierten* el orden exacto según el cual el conocimiento aprehende el mundo real. La inversión ideológica consiste en tratar las ideas, las representaciones de la conciencia, como si fuesen el principio del que los acontecimientos de la realidad extraen su sentido, sus razones y su origen; en una palabra: en colocar la conciencia como fundamento del ser. En el ámbito del pensamiento especulativo, esto corresponde exactamente a la actitud *idealista*. En el campo de la historia, por ejemplo, esta actitud se expresará bajo la forma de una explicación de los acontecimientos que, en lugar de buscar las razones de su encadenamiento en las estructuras movibles de la economía, las vinculará a la *representación* que las clases sociales (y preferentemente las clases dominantes) se hacían de la situación en la época estudiada, de modo que las ideas morales, religiosas, filosóficas, mezcladas con las simples opiniones, se convierten en clave de inteligencia de los fenómenos. Y precisamente para romper esta ilusión, cristalizada en doctrina,

forja Marx el instrumento de investigación crítica, atrevidamente adaptado al análisis de la economía, cuya eficacia manifestará con el nombre de *materialismo histórico*.

Pero Marx no se contenta con dar la definición general de la ideología: desmonta sus diversas estructuras operativas, entre las que figura la crítica, una de las más peligrosas. Esta consiste en efectuar ante un par de términos contradictorios (pero solidarios dialécticamente) una disociación brutal, oponiendo así el lado «bueno» y el lado «malo» de las cosas; dualismo engañoso, pues la negatividad, reducida arbitrariamente a la subjetividad como aspecto «malo», es la que realmente desempeña el papel de mediación, de motor, de principio evolutivo. También a la luz de estos análisis de Marx se perciben los estragos causados por el uso ideológico del concepto de *naturaleza*. ¿No sirve este concepto para suministrar a la clase dominante una pseudolegitimación muy peligrosa? Pues ¿cómo revelarse contra una jerarquía social afirmada como «natural»?

8. *La ideología, efecto de desconocimiento que debe corregirse*

La ideología no es, por lo demás, un accidente provocado por negligencia o necedad, sino un *efecto de desconocimiento* de índole constante, arraigado en la realidad misma de las relaciones entre la conciencia de los individuos y su praxis. Esta explicación de la ideología tiende un puente entre marxismo y psicoanálisis. Pues hace ver que el pensamiento consciente deforma forzosamente tanto la verdad del inconsciente como la verdad de la praxis; y como en cierto modo el idealismo es la filosofía espontánea de la conciencia, se enfrenta con la praxis como si fuera una especie de inconsciente socioeconómico, del que sólo puede tomar «conciencia falsa», según la expresión de Engels.

Ya sabemos que toda interpretación, en la medida en que pasa necesariamente por la conciencia, experimenta una inversión ideológica, un efecto de desconocimiento que en un primer momento tendrá que enmendar y después rectificar mediante la observancia de reglas que garanticen la posición de la realidad de los fenómenos, en función del inconsciente y de la praxis. Para dominar este método conviene comprender la esencia de la praxis y las causas del proceso que desencadena la ilusión ideológica.

9. *Comprender ante todo la esencia de la praxis*

Según Marx, la praxis designa el conjunto de las actividades por las que los hombres, teniendo como base la propia organización corporal y sus relaciones sociales, *producen su vida*, de modo que su existencia *consciente*, con sus múltiples expresiones, institucionalizadas en el derecho, en el régimen político, en las costumbres, en la cultura, en el arte y en la religión, *refleje* las modalidades de la producción de su existencia *material*. La definición gira en torno al concepto de «producción». Esta consiste en una *apropiación*: precisión esencial, pues descubre en la propiedad el resultado de una actividad histórica, lo que impide identificar falazmente, a la manera de los teóricos burgueses, la apropiación con la propiedad privada. Y, sobre todo, la producción es ahora la encargada de fundar simultáneamente el consumo y la distribución. Subrayemos igualmente el tema de la «vida»: de él recibe su pleno significado materialista el concepto de producción, de acuerdo con el gran principio enunciado por Marx desde *La ideología alemana*: «No es la conciencia la que determina la vida, es la vida la que determina la conciencia». En consecuencia, si la cultura es una forma de vida y, por tanto, deriva de una producción, ésta está condicionada por la vida material, es decir, por los imperativos de su relación con el medio. Ahora bien, los hombres, a diferencia de los animales, también deben producir su *vida biológica*, aprovechando el *trabajo* que realizan en el mundo material; por eso, entre los hombres, la alimentación, la vivienda, el vestido, el armamento y las maquinarias también son producciones, y no bienes pasivamente cosechados. De ahí se desprende la distinción —clave del materialismo histórico— entre las *infraestructuras* y las *superestructuras*, distinción que completa la tesis cardinal de la determinación realizada «en última instancia por la economía».

10. *La praxis alienada o el paso de la interpretación a la ideología*

Desde aquí puede comprenderse la génesis de la ilusión ideológica. La ideología corresponde a la forma que asume la interpretación de la realidad cuando ésta refleja una cierta organización de la praxis; Marx la califica recurriendo al concepto de *alienación* (concepto tomado de Hegel, pero recortado a la medida del materialismo). La alienación designa una praxis distorsionada, de tal modo que el productor, en vez de realizarse y reconocerse en su producción, se ve ligado y, finalmente, aplastado por sus mismos pro-

ductos. Esta última eventualidad ha llegado, por lo demás, con el capitalismo, pues toda la vida social es aquí prisionera de lo que Marx llama la *reificación*, es decir, reducción de la realidad a la categoría de *mercancía*, bajo la ley omnipotente del valor de cambio. La alienación tiene su origen en la *división del trabajo*, que es contemporánea a la institución familiar y a la propiedad privada y culmina con la catastrófica disociación entre el trabajo manual y el trabajo intelectual. Esta es la causa oculta de la distorsión que, impuesta al pensamiento consciente, desvía la interpretación convirtiéndola en falsa conciencia ideológica.

Para concluir nuestra argumentación diremos que toda interpretación, por traducir la praxis del yo, corre constantemente el riesgo de caer en la ideología, debido a las estructuras cambiantes de esa praxis que, inserta en la praxis social global, está expuesta al influjo de sus múltiples alienaciones. En consecuencia, la filosofía, instruida por las advertencias de Marx, no debe cesar de vigilar para corregir sus interpretaciones mediante un trabajo *crítico* que la depure los elementos ideológicos, ni de poner en práctica con este fin una permanente confrontación entre las ideas de la conciencia y las determinaciones de la praxis.

Para terminar, apliquemos esta reflexión con un breve análisis de los métodos.

11. *Conclusión: la filosofía lleva la huella del yo existencial*

Para penetrar la red de relaciones puras que determinan las configuraciones formales por las que está formada la realidad *objetiva* del mundo de la experiencia, el saber científico exige que se ponga entre paréntesis el yo (designando con este término el yo existencial, el yo ligado a sus vivencias) y que sólo se mantenga el puro sujeto epistemológico, el que realiza las combinatorias lógicas y las maniobras experimentales; la filosofía, por el contrario, plantea sus interrogantes, fija sus principios y construye sus conceptos, de modo que cada una de estas iniciativas lleva la huella del yo existencial. Esta característica «egotista» de los conceptos filosóficos se distingue mediante tres criterios: en primer lugar, los conceptos que directa o indirectamente traducen un *proyecto* del yo, es decir, los que coordinan los *hechos* según las posibilidades que el yo desea actualizar; en segundo lugar, los conceptos que filtran los *valores*, pues el yo se preocupa no de la facticidad de los hechos, sino de las razones que la pueden justificar en el vector de un destino, y en tercer lugar, los conceptos cargados de *afectividad*, los concep-

tos de humor. En consecuencia, cuando la filosofía discute y establece sus demostraciones con argumentos, da pruebas de razón, pero la racionalidad no es más que un medio subordinado al discernimiento de los valores, el mismo que se efectúa en un ambiente emocional. Sin embargo, deseos, valores y emociones no hacen caer a la filosofía en la opinión caprichosa, pues el ejercicio de la mediación siempre va acompañado de reflexión *crítica*; ante su arbitraje, las normas y las ideas ingenuamente aceptadas por la opinión deben obtener su legitimación, de lo contrario serán rápidamente rechazadas y subvertidas. También aquí la actitud socrática suministra el modelo requerido.

12. *La interpretación se ordena a un texto nunca acabado en sí mismo*

La interpretación, así calificada, se ordena a un *sistema de correlaciones* que llamaremos *el texto*. Indudablemente no faltan hoy autores que eliminen del texto esta referencia: poniendo de relieve ciertas citas de Nietzsche, piensan que el concepto de «texto» es sólo una enojosa reliquia metafísica y que la fidelidad a la inspiración del nietzscheísmo obliga a no postular nada fuera de las interpretaciones mismas. Aserto pintoresco, pero que no resiste una confrontación con la totalidad de las citas de Nietzsche sobre este problema y que, con respecto al destino general de la filosofía, es un sofisma suicida. Una vez privada del «sujeto», ¿qué representaría una interpretación, que sería interpretación de *nada*, sino una nebulosa todavía más informe y oscura que la «cosa en sí» kantiana y, por lo mismo, tan desacreditada, o bien una monstruosidad idealista de la que ni siquiera Berkeley se atrevería a aceptar la paternidad? La presencia de un texto es verdaderamente indispensable para dar cuenta de las determinaciones según las cuales se particularizan las diversas interpretaciones, para mantener las comunicaciones que se establecen entre ellas, indicando así la unidad de una misma referencia, y para explicar los cambios con motivo de los cuales el conflicto de las interpretaciones traza una historia global del conocimiento humano. El concepto de «texto», que consume la ruptura con las formulaciones demasiado dogmáticas del realismo tradicional, tiene precisamente la ventaja de subrayar que el sistema de correlaciones de la interpretación nunca es un dato bruto, acabado en sí mismo desde el principio, sino que se esquematiza y perfecciona en y mediante el trabajo de la interpretación, de manera que la realidad no pertenece a ninguno de los dos términos tomados aisladamente, sino sólo a la historia de su

información mutua. El texto es así el punto límite real hacia el que convergen todas las interpretaciones opuestas y complementarias, a través de los *indicios* que le ofrece la experiencia del yo y de su praxis. Según eso, la filosofía no hace alarde de proporcionar hechos nuevos; se sirve de los hechos que servirán de indicios a todas las fuentes de conocimiento, y, por tanto, al arte y a la ciencia, a la religión y a la economía, a las técnicas y a la política.

La filosofía es, pues, el discurso egotista que, mediante el desciframiento regulado de fenómenos-indicios, y siempre según una multiplicidad de «puntos de vista» dentro de una historia, intenta hacer aparecer, en el lenguaje de la razón pensante y bajo el imperio de la palabra «ser», la verdad abierta de un mundo que se descubre a sí mismo.

CAPITULO II

POETICA Y SIMBOLICA

[PAUL RICOEUR]

SUMARIO. Introducción: el discurso religioso es mixto: preconceptual y conceptual; aspecto simbólico del discurso religioso; la poética, disciplina descriptiva. I. El simbolismo inmanente a la cultura: el gesto; la acción deliberada; cinco características del simbolismo. II. Simbolismo explícito y mito: la organización de lo simbólico en la escritura; segundo sentido a través del sentido primero; un simbolismo estructurado; simbolismo de naturaleza narrativa; mito y alegoría. III. El «momento» de la innovación semántica: la metáfora; la metáfora, núcleo semántico del símbolo; las tres condiciones de la innovación semántica; el papel de la imaginación. IV. Símbolo y metáfora: el «momento» no semántico del símbolo; el psicoanálisis; la fenomenología de la religión; la actividad poética; la vida de la metáfora y el símbolo. V. Símbolo y narración: la extensión de la función poética en el relato; la disposición de la trama; la trama, equivalente narrativo de la innovación semántica; imaginación y tradición. VI. El «momento» heurístico: símbolo y modelo. Conclusión.

La experiencia religiosa no se reduce ciertamente al *lenguaje* religioso. Sin embargo, ya se acentúe el sentimiento de dependencia absoluta, la confianza ilimitada, la esperanza sin garantía, la conciencia de pertenecer a una tradición viva o el compromiso total en el plano ético y político, todos los «momentos» de la experiencia religiosa encuentran en el lenguaje una *mediación* indispensable no sólo para expresarla, sino también para articularla al nivel mismo en que nace y crece. Una experiencia que no *se lleva al lenguaje* permanece ciega, confusa e incommunicable. Así pues, en la experiencia religiosa no todo es lenguaje, pero la experiencia religiosa no existe sin lenguaje.

*El discurso religioso es mixto:
preconceptual y conceptual*

En cambio, para ejercer su función de articulación, de expresión y de comunicación, el lenguaje no exige que se le convierta en

lenguaje especulativo, es decir, *reducido al concepto*. Como prueba tenemos los géneros literarios de la Biblia hebrea y del Nuevo Testamento, donde encontramos narraciones, leyes, profecías, palabras de sabiduría, himnos, cartas y parábolas. Por lo tanto, es en el plano preconceptual de estos géneros literarios donde se constituye el lenguaje religioso primario. Ciertamente, una vez entregado a interpretaciones divergentes, a disputas externas y a divisiones internas de la comunidad creyente, ese lenguaje se ha visto obligado a buscar la precisión en doxologías y confesiones de fe en las que ya se aprecia un trabajo de conceptualización. Además, al enfrentarse con el lenguaje filosófico, el *Credo* de la Iglesia cristiana ha tenido que desplegar recursos inadvertidos o inusitados de conceptualización, provenientes de otros contextos o bien de la explicitación interna, para ponerse al nivel de la filosofía. Así es como el lenguaje religioso ha alcanzado el estatuto propiamente teológico. De este cambio de estatuto y de la dialéctica entre el nivel preconceptual y el conceptual ha nacido un género mixto de lenguaje que en adelante podemos denominar *discurso religioso*.

Aspecto simbólico del discurso religioso

Ahora nos proponemos explorar los rasgos específicos del nivel preconceptual del discurso religioso. Por razones que se expondrán más adelante, a ese nivel de discurso se le puede llamar *simbólico*. Digamos ya desde ahora que el término se tomará en un sentido menos amplio que el usado por los lógicos y científicos cuando hablan de lógica simbólica, de símbolo matemático o de símbolo químico. La extensión máxima que se le dará al término «símbolo» es la que le otorgó Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*¹: estructuras de la experiencia humana dotadas de un estatuto *cultural* y capaces de *vincular (religio)* a los miembros de la comunidad que reconocen tales símbolos como *normas* de su conducta. Inversamente, el término se tomará en un sentido más extenso del que le concederían los autores que asocian a la idea de símbolo un sentido *oculto*, accesible solamente a los iniciados en una doctrina *esotérica*. A este respecto, la extensión mínima que se le dará al término «símbolo» es la que Peirce le reconocía en

¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols. (1923-1924). Traducción española: *Filosofía de las formas simbólicas* (México 1954ss).

su *Semiótica*²: relación entre dos niveles de significado fundada en la *analogía*. El análisis que sigue se mantendrá entre estos dos límites, el de la norma *cultural* y el de la *analogía* semántica.

La poética, disciplina descriptiva

Para explorar esa zona intermedia se recurrirá a una disciplina descriptiva, la poética, que, sin desconocer la originalidad del discurso religioso (del que toma muchos ejemplos), lo capta bajo el aspecto de sus semejanzas con otras clases de discurso no específicamente religioso.

Como sugiere la raíz griega del término (*poiesis* = fabricación de una cosa distinta de su autor), la poética se asocia al carácter *productivo* de ciertas clases de discurso, sin distinguir entre prosa y poesía (versificada, rimada o rítmica). Lo que aquí se va a examinar es, pues, el aspecto productivo del simbolismo, su poder de invención y de creación. Pero conviene precisar desde el principio que esta *producción* es en sí misma doble: es al mismo tiempo una producción de *sentido*, es decir, una expansión del lenguaje «interior» al mismo lenguaje, y un incremento de su capacidad de descubrir teniendo en cuenta rasgos propiamente «inéditos» de la realidad, aspectos «inauditos» del mundo. Para designar el primer aspecto se hablará de *innovación semántica* (el adjetivo «semántico» tiene igual extensión que el sustantivo «sentido»); para el segundo, se hablará de función *heurística* (el adjetivo «heurístico» tiene la misma extensión que los sustantivos «invención» o «descubrimiento» que, en el orden simbólico, como se verá, son indistinguibles).

Estas dos funciones reciben nombres diferentes, pero en principio no se distinguen más que por abstracción metódica, en la medida en que la lingüística nos ha enseñado a aislar el funcionamiento inmanente del lenguaje y a separarlo de toda referencia extralingüística. No obstante, la poética se mueve en el ámbito de unidades de discurso de longitud superior a la frase (narración, poema lírico, etc.) o igual a la frase (aforismo, refrán, etc.). A este nivel, la distinción ascética que la lingüística se impone a sí misma, entre rasgos inmanentes y referencia extralingüística, se convierte en una imposición mutiladora. A este nivel no se da innovación semántica sin capacidad heurística. La poética debe entonces reunir lo que ha separado la lingüística por exigencia de método. Para

² Ch. S. Peirce, *Collected Papers* (Cambridge, Mass., 1931-1958), vol. 2: *Elements of Logic*.

lograrlo, la poética debe atreverse a cuestionar de nuevo la distinción entre un «dentro» y un «fuera» del lenguaje, distinción que supone que el lenguaje sólo se considera como un *objeto* homogéneo dependiente, como pretendía De Saussure, de una única ciencia de contornos definidos. Pero las grandes unidades de discurso que la poética describe ponen de relieve un dinamismo del lenguaje que depende de su función primordial de *mediación*: mediación *entre* el hombre y el mundo, *entre* el hombre y el hombre, *entre* el hombre y él mismo. A la primera mediación se la puede llamar referencia, diálogo a la segunda y reflexión a la tercera. La capacidad heurística del lenguaje se ejerce en estos tres registros: la referencia, el diálogo y la reflexión. Lo que el lenguaje *cambia* es simultáneamente nuestra visión del mundo, nuestro poder de comunicación y la comprensión que tenemos de nosotros mismos.

En el campo del simbolismo, la tarea de la poética consiste en qué manera el simbolismo, al producir sentido, acrecienta nuestra experiencia, es decir, en descubrir la triple mediación de la referencia, el diálogo y la reflexión.

I. EL SIMBOLISMO INMANENTE A LA CULTURA

En el primer estadio vamos a considerar el funcionamiento del simbolismo a un nivel *pre-literario*, es decir, antes de que dé lugar a una producción fija de textos, en el sentido preciso de obras *escritas*. Las civilizaciones sin escritura, que describe la etnología (llamada antropología en la tradición anglosajona), sólo conocen este funcionamiento del simbolismo. Al no tener estatuto propio ni existencia separada, el simbolismo de tradición oral revela una dimensión de la cultura misma, la de estar *simbólicamente mediatizada*. Si la experiencia humana puede ser pintada, contada o mitificada con símbolos explícitos, pinturas, relatos y mitos, es porque desde siempre es intrínsecamente inseparable de un simbolismo inmanente, implícito y constitutivo, al que la literatura dará su propio estatuto de simbolismo autónomo, explícito y representativo. Mantengámonos, pues, por el momento, en esta frontera común a la poética y a la etnología (o antropología).

1. *El gesto*

Nunca se profundizará bastante al tratar de circunscribir el simbolismo inmanente, implícito y constitutivo. Ya el gesto —señalar,

coger...— se distingue del simple movimiento físico por rasgos que anuncian la simbolización explícita: un gesto constituye una totalidad significante, irreductible a sus componentes motores y susceptible de ser designada con un verbo de acción que la denomine. Además, prescindiendo de todo dualismo de alma y cuerpo, un gesto presenta unidos en la unidad de la expresión un aspecto mental y otro físico. El gesto presenta además una intencionalidad específica, una orientación temporal que une la previsión a la realización. Finalmente, presenta rasgos de comunalidad, en la medida en que la intencionalidad del gesto incorpora la referencia lateral a «otro» que se ha tenido en cuenta desde el estadio de la concepción. Esta dirección al «otro» asume todas las figuras posibles, desde la cooperación hasta la lucha, pasando por el juego.

2. *La acción deliberada*

Al elevarse al rango de *acción deliberada*, regulada por preferencias, se llega al plano de los rasgos de *significación* que marcan el enraizamiento del simbolismo en la vida. De hecho, no se puede hablar de acción concertada y refleja sin hacer vibrar una red de categorías en la que todos los términos se enlazan por su significado: se puede así preguntar por la *intención* de una acción, ya sea para saber lo que se proyectaba antes de realizarla, ya para caracterizar la manera, libre u obligada, de lo que se hace o se ha hecho (ha hecho esto intencionadamente), ya sea para designar la serie ordenada de cosas que es preciso hacer para llegar a un resultado deseado (yo hago esto con el propósito de..., o con la intención de...). Pero si se habla de la acción en términos de intención, hay que seguir hablando en términos de *motivos* más que de causas, entendiendo por motivo una razón para obrar y por causa un antecedente constante. Nuestros deseos y creencias son en este sentido motivos, es decir, razones para hacer esto en vez de aquello, razones de preferencia por algo. Y si se habla de intenciones y motivos, se hablará también del que obra como del agente que tiene el poder, la capacidad de hacer y puede considerarse autor responsable de toda la acción o de una parte identificable de la misma. Hay así un juego de lenguaje que regula la semántica de la acción y que consiste en el entramado de preguntas y respuestas relativas a las intenciones, a los motivos, a los autores, pero también a las circunstancias, a las interacciones, a los resultados queridos o no queridos, e incluso a los efectos perniciosos de la acción. En este juego de preguntas y respuestas se constituye el significado o la

significación de la acción³. En esta significación se inserta el simbolismo inmanente en la comunidad.

3. Cinco características del simbolismo

El simbolismo puede caracterizarse por estos rasgos:

a) Ante todo hay que subrayar el carácter *público* de las articulaciones significativas de la acción. Con palabras de Clifford Geertz, uno de los maestros de la antropología cultural americana, en *The Interpretation of Cultures*⁴: «La cultura es pública, por serlo el significado». Claude Lévi-Strauss no desmentirá sin duda este aserto; él subraya, siguiendo a Marcel Mauss, que no es la sociedad quien produce el simbolismo, sino el simbolismo el que produce la sociedad⁵. Así es atestiguado el carácter *institucional* de las mediaciones simbólicas que aseguran el significado de la acción. Este carácter se articula sobre un rasgo de la acción mencionado antes: ésta es resultado de la interacción entre agentes múltiples. Pero la idea de institución añade a la de interacción un rasgo: la institución constituye totalidades irreducibles a sus partes (familias, grupos determinados por la edad, clases sociales, sociedades, Estados, civilizaciones), y ellas asignan papeles a los individuos que las componen. En esta asignación de papeles consiste la primera función del simbolismo inmanente en la comunidad.

b) Insistamos todavía en el carácter *estructural* de ciertos complejos simbólicos. Los símbolos forman sistema en la medida en que mantienen relaciones de *sinergia* o de interacción, o, como se ha dicho antes, de intersignificación. Antes de constituir un texto literario, los símbolos ofrecen una *textura* significante. Así, comprender un rito significa poderlo colocar de nuevo en la trama de un ritual; comprender el ritual significa situarlo, a su vez, en un culto particular y, progresivamente, en el conjunto de creencias y convenciones que forman la trama de una cultura, con el fin de apreciar el papel social de dicho ritual y su influjo en las otras estructuras sociales. Aquí encuentra su justificación una posición del estructuralismo lingüístico a la antropología.

c) A la noción de institución está también ligada la de *regla*

³ Cf. a este respecto P. Ricoeur y otros, *La sémantique de l'action* (París 1979).

⁴ Cl. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York 1973).

⁵ Cl. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, en *Anthropologie structurale* (París 1958).

o de *norma*. En este sentido podemos hablar de regulación simbólica y caracterizar, con Peter Winch en *The Idea of a Social Science*⁶, la acción humana como conducta gobernada por reglas (*rule-governed behaviour*). Se puede así, con Clifford Geertz, subrayar las semejanzas y diferencias entre códigos genéticos y códigos culturales. Unos y otros pueden ser tratados como «programas» que codifican la acción. Pero, a diferencia de los códigos genéticos, los códigos culturales se establecen en las zonas donde se derrumban las regulaciones genéticas. Por eso pueden también trastocarlas, sustituyendo con su intencionalidad y finalidad las regulaciones forzadas de los códigos hereditarios.

d) La idea de regla orienta, a su vez, hacia la de *intercambio*. Claude Lévi-Strauss muestra en sus primeros trabajos cómo los intercambios de bienes, de signos y de mujeres constituyen sistemas homólogos dentro de una misma cultura⁷. Al introducir el criterio del intercambio, se da nueva vida a uno de los significados más antiguos de la palabra símbolo: signo de reconocimiento entre dos partes, de las que cada uno guarda un fragmento del símbolo completo; acercando los dos fragmentos se le da al símbolo su valor de signo que actúa uniendo (así, las confesiones de fe de la Iglesia cristiana primitiva se llaman a veces «símbolos» porque, por su medio, los miembros de la comunidad creyente verifican su común pertenencia a la comunidad). Este nuevo criterio confirma el precedente y al mismo tiempo lo corrige: si la regla del intercambio justifica la traslación a la sociología cultural de los procedimientos aplicados ante todo al lenguaje, sistema semiológico por excelencia, también el carácter concreto del intercambio pone en guardia a la antropología contra la separación del simbolismo y de la acción regulada por ella. En la acción social es donde actúa la regla del intercambio. Esta pertenece a lo que Clifford Geertz llama «la lógica informal de la vida real». En este sentido, para describir un sistema simbólico cerrado, el principal criterio no es su coherencia, sino su eficacia social.

e) Para terminar con esto el análisis, podría decirse que los sistemas simbólicos proporcionan un *contexto* de descripción para acciones individuales. «En términos de...», «en función de...» tal regla simbólica es como una conducta aislada puede considerarse *como* significante de esto o aquello. Comprender el gesto de levantar el brazo es, según los casos, «verlo como» saludo, amenaza,

⁶ P. Winch, *The Idea of a Social Science* (Londres 1958).

⁷ Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (París 1958). Trad. española: *Antropología estructural* (México 1969).

indicación, imploración... o voto. En este sentido, el símbolo es en sí mismo una regla de interpretación. Por tanto, antes de ser objetos de interpretación, los símbolos interpretan desde dentro los fenómenos culturales: en virtud de estos factores inmanentes de interpretación, una acción particular equivale a..., cuenta como..., en una palabra, ha de *interpretarse* como... Gracias a esta función, los análisis formales-estructurales vuelven a orientarse hacia la interpretación concreta.

En suma, los símbolos inmanentes a una comunidad y a su cultura confieren una *legibilidad de base* a la acción y hacen de ella un cuasi-texto. Sólo en el texto del antropólogo o del sociólogo los factores de interpretación que actúan en la cultura se hacen objetos de interpretación. Pero sólo los intercambios entre el cuasi-texto de la cultura y el texto científico permiten a la ciencia social seguir siendo una conversación con extranjeros, gracias a la cual sus factores de interpretación se ponen en diálogo con los nuestros. Esta preocupación es la que mantiene a la antropología cultural en el ámbito de la poética.

II. SIMBOLISMO EXPLICITO Y MITO

1. La organización de lo simbólico en la escritura

En el análisis precedente nos hemos limitado a considerar uno de los extremos del abanico simbólico, subrayando con ello el aspecto *cultural* del símbolo. En adelante nos vamos a colocar en el polo opuesto, el de la estructura *analógica* del símbolo desde el punto de vista de su índole semántica. Ahora bien, esta estructura sólo aparece cuando el simbolismo se destaca del trasfondo de otras estructuras sociales para constituir un estrato distinto dentro de la esfera cultural. Evidentemente es con la literatura y, por consiguiente, con la escritura como se verifica esta separación. Pero ya desde el estadio oral puede percibirse que el simbolismo se condensa en actividades verbales autónomas y perfectamente identificables. Los símbolos, de los que vamos a hablar ahora, responden a esta doble consideración: por una parte, en ellos puede distinguirse claramente la índole semántica analógica; por otra parte, ésta se encarna en actos de lenguaje bien definidos que la escritura no tuvo dificultad en fijar, aunque tuvieron una larga existencia oral antes que los *escribas* de profesión los inscribieran en un material duradero dándoles una existencia textual. Este simbolismo explícito, destacado, es el simbolismo propiamente dicho.

2. Segundo sentido a través del sentido primero

Por estructura analógica entendemos provisionalmente la estructura de las expresiones con *doble sentido*, en las que un primer sentido remite a un segundo, que es el único al que tiende la comprensión, aunque no pueda ser alcanzado directamente, es decir, sin pasar *a través* del sentido primero. Más adelante nos serviremos de la metáfora como de un discriminante del «momento» propiamente semántico de innovación. Por ahora consideramos el funcionamiento global del símbolo y sobre todo su extensión como más amplios que el de la metáfora, puesto que se asemejan al de los mitos entendidos como relatos de los orígenes.

Hace tiempo, en la *Symbolique du Mal*, exploré una región particularmente bien estructurada de expresiones simbólicas, las de la confesión del mal (y más particularmente la confesión de los pecados en el lenguaje de la tradición eclesiástica cristiana). En ellas, el simbolismo se halla enmarcado dentro de una actividad de lenguaje bien determinada, que tiene su propia fuerza de elocución, la de la confesión. Hice notar entonces dos rasgos mayores de este simbolismo que quiero colocar ahora en un contexto más amplio.

3. Un simbolismo estructurado

El primer rasgo de este simbolismo es evidentemente su carácter *estructurado*. Se pueden efectivamente discernir muchos estratos entre los símbolos primarios del mal confesado. En el nivel más bajo se encuentra el simbolismo de lo puro y de lo impuro, unido a un ritual de purificación, en el que lustraciones y abluciones nunca se confunden con la eliminación de una mancha física. La impureza es como una mancha sin serlo; y el simbolismo de los ritos de purificación es el que revela en la práctica la carga simbólica contenida en la representación de la infección, antes que las leyes, religiosas o civiles, delimiten las fronteras de lo puro y lo impuro y que los textos literarios, tanto griegos como hebreos, lleguen a acuñar la tenebrosa emoción en un lenguaje transmisible. El juego de palabras de Platón en el *Cratilo* (405 C) es instructivo a este propósito: Apolo es el dios «que lava» (*Apolouon*), pero es también el que pronuncia la verdad «sencilla» (*haploun*). De este modo, si la sinceridad puede ser una purificación simbólica, todo mal es una mancha simbólica. En un nivel más elaborado, el mal está caracterizado correlativamente como falta «ante Dios», como pecado. Constituye el reverso de la alianza, cuyos recursos

simbólicos son inmensos. Por esta razón se expresa con un gran número de imágenes: no atinar en el blanco, seguir un camino torcido, rebelarse, hacerse adúltero, reducirse a viento, a sople, a la vanidad de la nada; todos ellos son símbolos que tienen su contrapartida en el simbolismo del perdón como retorno, rescate, docilidad, fidelidad, consolidación: «Hazme volver y yo volveré», exclama Jeremías. Y, por último, en un estadio más refinado todavía, el mal está caracterizado por la interiorización de la falta; es la culpabilidad en un contexto penal. Surgen nuevos símbolos: la carga del pecado, la mordedura del escrúpulo, sentencia de condenación por el juez de un tribunal, ceguera fatal, desmesura.

Podría decirse muy bien que todo este edificio simbólico apunta al nivel conceptual del no-siervo-arbitrio. Pero este nivel extrae todo su significado del simbolismo mismo, en virtud del incesante trabajo de reinterpretación por el que un nivel simbólico pasa a otro. El concepto no es más que el *telos* intencional de este proceso acumulativo de la reinterpretación.

4. Simbolismo de naturaleza narrativa

El segundo rasgo de este simbolismo no es menos importante para la prosecución de nuestro análisis, y de él se tratará en la sección «Símbolo y narración». Es notable, en efecto, que este simbolismo primario no nos sea accesible más que a través de un simbolismo de segundo grado, de naturaleza esencialmente narrativa, el de los *mitos* del principio y del fin. Tomo aquí el término mito, en el sentido que se encuentra en Mircea Eliade⁸, como el relato de acontecimientos fundacionales acaecidos *in illo tempore*, lo que he llamado antes un relato de los orígenes. Es verdad que el mito lo es sólo para nosotros, los modernos, que hemos elaborado la idea de un tiempo histórico con el que el tiempo de los orígenes se coordina tan mal como la escena de acontecimientos fundacionales con el espacio físico y geográfico empíricamente inventariado. Pero la pérdida de la función explicativa —etiológica— de los mitos pone precisamente al desnudo su función simbólica, que no es accesible en toda su desnudez más que a una conciencia poscrítica. Comprender el mito en cuanto mito es comprender lo que añade a la función reveladora de los símbolos primarios, gracias a su estructura narrativa original. Así, una primera función de los mitos

⁸ M. Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones. Dialéctica y morfología de lo sagrado* (Cristiandad, Madrid 1981); *Aspects du mythe* (París 1963; trad. española: *Mito y realidad*, Madrid 1968).

de caos, caída, ceguera provocada por los dioses y desobediencia, y su reverso en los mitos de orden, elevación, iluminación y reconciliación, es conferir a la humanidad la unidad de un universal concreto. Además, la narración introduce un movimiento, un dinamismo, una orientación, desde el Génesis hasta el Apocalipsis: una historia ejemplar atraviesa nuestras historias. Más fundamentalmente, el mito da una interpretación narrativa del enigma de la existencia, a saber: la discordancia entre la bondad originaria de la criatura y la maldad histórica que deploran los sabios. El mito narra, como un acontecimiento acaecido en el origen de los tiempos, la ruina que la sabiduría diagnóstica.

5. Mito y alegoría

Ahora bien, estos símbolos transmitidos por el mito no son más traducibles a lenguaje directo y literal que los símbolos primarios. Esto es lo que distingue al mito de la alegoría. En principio es posible sustituir una alegoría por un discurso directo que se comprende por sí mismo. Una vez redactado ese texto mejor, la alegoría se hace superflua: es la escala que se descarta una vez que se ha subido. Por su triple función de universalidad concreta, de orientación temporal, de exploración existencial y ontológica, el mito pone de manifiesto rasgos de la condición humana que ninguna tradición explicitada podría igualar o suplir. Según el dicho de Schelling en su *Filosofía de la mitología*, el mito significa lo que dice: es tautológico, no alegórico.

El rechazo de la interpretación alegórica no implica el rechazo de toda interpretación. Así, el mito puede dar pie a nuevos desarrollos narrativos, que en sí mismos tienen valor de interpretación, como Frank Kermode muestra en *Genesis of Secrecy*⁹. Un mito puede también incitar a una confrontación con los mitos de otro ciclo, como entre el relato bíblico de la desobediencia y los relatos de caída de tipo órfico-platónico. El trabajo de interpretación puede desarrollarse en un discurso de nivel cuasi conceptual, como sucede con el dogma del pecado original en san Agustín. Por último, la interpretación puede consistir en explorar el campo de experiencia abierto por el mito, ofreciendo una verificación existencial del mito comparable a la deducción trascendental de las categorías del entendimiento en Kant. Pero hay algo que no puede

⁹ F. Kermode, *The Genesis of Secrecy* (Cambridge University Press 1980); trad. española: *Génesis del secreto. Interpretación de la narrativa* (Madrid 1984).

esperarse de la interpretación: que restaure la plenitud de experiencia que el mito designa solamente en enigma. Sin duda, puede decirse que el mito atestigua un acuerdo íntimo entre el hombre y la totalidad del ser, entre lo natural y lo sobrenatural; da testimonio, en una palabra, de un ser anterior a la escisión. Pero como esta indivisión no es objeto de ninguna intuición, no puede ser por eso más que significada y contada. Y quizá por la misma razón, el mito mismo se escinde en ciclos múltiples, en condensaciones narrativas distintas, de las que ninguna agota el alcance del mito.

III. EL «MOMENTO» DE LA INNOVACION SEMANTICA: LA METAFORA

La consideración global del símbolo en el párrafo anterior no nos ha permitido dar cuenta de dos funciones de la poética que hemos colocado bajo el signo de la *innovación semántica* y de la *función heurística*. En el ejemplo de base considerado antes nos hemos limitado a describir el simbolismo como un hecho de lenguaje en un discurso estático. Sin embargo, hemos anticipado el análisis explícito de la primera función al encontrar el fenómeno de inter-significación entre símbolos del mismo rango, el movimiento que lleva desde los símbolos primarios hasta los símbolos narrativizados en forma de mito, y, en fin, la exigencia de conceptualización suscitada por el trabajo de interpretación que se verifica en el núcleo mismo del mundo simbólico. También hemos anticipado el análisis de la función heurística del símbolo al marcar el vínculo entre los símbolos del mal y los actos del lenguaje del campo de la confesión, y al subrayar el poder revelador de los mitos del principio y del fin respecto de los enigmas de la existencia.

En la presente sección vamos a tratar sistemáticamente de la *innovación semántica*, reservando para la última sección la cuestión de la *función heurística* de los símbolos.

1. La metáfora, núcleo semántico del símbolo

La *metáfora* es la estrategia aceptada del discurso que permite circunscribir el principio de la *innovación semántica* y explicitar su dinamismo productor. No es que el símbolo se reduzca a la metáfora, como se verá en la sección siguiente, sino que la metáfora constituye su núcleo semántico.

La teoría de la metáfora no pudo ser utilizada para la investigación del simbolismo mientras se vio en ella, en la línea de la

retórica clásica, una simple extensión de sentido de las palabras aisladas, una manera de dar a algo el nombre de otra cosa (según la famosa definición de Aristóteles en la *Poética*)¹⁰, en virtud de una semejanza detectada entre esas dos cosas. La metáfora no servía así más que para rellenar lagunas de la denominación y adornar el lenguaje haciéndolo más persuasivo. En esta acepción puramente decorativa, donde la metáfora toma un valor emocional sin valor informativo, la teoría de la metáfora depende de una pragmática del lenguaje sin alcance semántico. El carácter de innovación, de creación de sentido, sólo aparece cuando la metáfora se vuelve a colocar en el marco de la atribución (o, mejor, de la predicación), más que el de la denominación. «La naturaleza es un templo donde pilares vivos...». Es toda la frase la que forma la metáfora, que consiste en la *predicación insólita* por la que ciertos términos incompatibles entre sí, según las clasificaciones usuales, se ponen mutuamente en contacto para engendrar un significado inédito. ¿Cómo?

2. Las tres condiciones de la innovación semántica

Las condiciones de la innovación semántica son las siguientes:

Aun cuando emerge un nuevo significado, se debe seguir percibiendo la no conveniencia —no pertinencia— de la predicación insólita. A este propósito, el absurdo constituye la forma más extrema de no pertenencia semántica, como cuando se habla de una «oscura claridad» o de una «muerte viva». Este no es ya el caso de las metáforas muertas (la «pata de la silla», la «garganta de la montaña», etc.), donde el conflicto entre el sentido literal y el sentido metafórico ha dejado de percibirse.

En segundo lugar, el momento propiamente creador de la metáfora consiste en la emergencia de una nueva pertinencia sobre las ruinas de la predicación no pertinente. Términos alejados en el espacio lógico aparecen repentinamente «cercaños». Aquí es donde la semejanza desempeña un papel. Pero no se trata tanto de una semejanza percibida antes de pronunciarla cuanto de una semejanza constituida por el acercamiento mismo. En este sentido, vale más hablar de *asimilación* predicativa que de *similitud* entre cosas dadas, marcando así el carácter eficaz de la predicación insólita.

Por último, tercer rasgo: esta nueva pertinencia, producida al nivel de la frase entera, es la que suscita la extensión del sentido

¹⁰ Aristóteles, *Poética*: «La metáfora es la transferencia a una cosa de un nombre que designa otra» (1957 b 6-9).

de las palabras aisladas a la que la retórica clásica reducía la metáfora.

No pertinencia literal, nueva pertinencia predicativa, torsión verbal: estos son los rasgos de la metáfora *viva*.

Está claro que el segundo rasgo es el que constituye el «momento» de la innovación semántica. Es perfectamente legítimo atribuirlo a la *imaginación*, con tal de disociar el problema de la imaginación del de la imagen, en el sentido de residuo perceptivo, de impresión debilitada, y con tal de distinguir con Kant entre imaginación productiva e imaginación simplemente reproductiva. La primera, la única que aquí interesa, no tiene como función dar una imagen presente de cosas ausentes, sino de esbozar nuevas síntesis. A este propósito, el núcleo de la imaginación productiva es el *esquematismo*, que Kant define como un método para dar una imagen al concepto. Es así la matriz de las síntesis categoriales en el plano del entendimiento.

3. El papel de la imaginación

El vínculo entre metáfora y esquema es la clave de la innovación semántica. En efecto, cuando un nuevo significado emerge de las ruinas de la predicación literal es cuando la imaginación ofrece su mediación específica. Esta consiste esencialmente en la aprehensión instantánea de la semejanza que funda la nueva pertinencia semántica. «Hacer buenas metáforas —decía Aristóteles— es percibir lo semejante». Ahora bien, si la semejanza es precisamente la obra de la *asimilación* predicativa, la imaginación es el poder de *esquematisar* la nueva pertinencia semántica. En este papel concedido a la imaginación, nada recuerda la vieja asociación de ideas, concebida como una atracción mecánica entre átomos psíquicos. Según una expresión de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, imaginar es más bien «ver como»: ver la vejez como el atardecer de la vida, el tiempo como un mendigo (según el famoso verso de Shakespeare en *Troilo y Crésida*)¹¹. Lo esencial del esquematismo kantiano sigue conservándose aquí: un método para dar una imagen al concepto. «Ver como» es un método (y no un contenido), en la medida en que lo que se esquematiza es la asimilación predicativa («pilares vivos») que produce la nueva pertinencia semántica. Es más, «ver como...» proporciona imágenes que sirven de soporte a la innovación semántica. Con esto se toca el aspecto casi visual, casi sensorial de la metáfora, que ha hecho que se confunda

¹¹ W. Shakespeare, *Troilus and Cressida*, III, 3, 11, citado en Marcus B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor* (La Haya 1967) 164.

con la imagen. Pero se trata aquí del fenómeno que Bachelard, tomando una expresión de Eugène Minkovski, designaba con el término de «resonancia»¹². Como se observa mejor este fenómeno es en la experiencia de la lectura: al esquematizar la nueva atribución metafórica, la imaginación reanima las experiencias anteriores, reactiva los recuerdos dormidos, riega los campos sensoriales adyacentes: es así como ella proporciona imágenes al concepto. Pero éstas no son las imágenes libres de las que trata la teoría de la asociación, sino las imágenes «ligadas», engendradas por la dicción poética y controladas por ella, según la bella expresión de Marcus Hester, en su *The Meaning of Poetic Metaphor*¹³. El poeta es el artesano del lenguaje que suscita y configura imágenes con la sola fuerza del lenguaje.

Este efecto de resonancia no es un fenómeno subalterno. Si, por un lado, puede parecer que debilita y dispersa el significado en imágenes flotantes y soñadoras, como cuando se interrumpe la lectura, dejando que las imágenes «ligadas» vayan a la deriva hacia las imágenes libres, por otro lado, la imagen «ligada» introduce en todo el proceso una nota suspensiva, un efecto de neutralización de lo real, gracias a lo cual el pensamiento se proyecta en la dimensión de lo irreal. La imaginación consiste entonces en jugar libremente con las posibilidades, suspendiendo su implicación en el mundo de la percepción y de la acción. En este estado es donde experimentamos nuevas ideas, nuevos valores, nuevas maneras de ser en el mundo. Con todo, las tres funciones de la imaginación poética —esquematisación, resonancia y no compromiso— no llegan a reconocerse plenamente hasta que la fecundidad de la imaginación no queda vinculada a la del lenguaje, como lo muestra el proceso metafórico. De lo contrario, perdemos de vista esta verdad: que no *vemos* imágenes más que en la medida en que antes las *entendemos*.

Cuando la metáfora se lleva hasta el punto en que la actividad del lenguaje aparece enteramente desvinculada de la experiencia cotidiana (al contrario de lo que ocurre con el simbolismo inmanente en la cultura de una comunidad), el símbolo merece el nombre de *ficción*. En efecto, la imaginación considerada en su función suspensiva efectúa su ruptura con el orden de lo real: los significados engendrados por el proceso de innovación semántica son significados *ficticios*. En la última sección se explicará en qué sentido pueden ellas, sin embargo, *decir verdad*.

¹² G. Bachelard, *La poétique de l'espace* (París 1957); *La poétique de la rêverie* (París 1960).

¹³ Cf. nota 11.

IV. SIMBOLO Y METAFORA

1. El «momento» no semántico del símbolo

Después de este rodeo por la teoría de la metáfora, se puede volver a la problemática del símbolo. Se ha dicho antes que la metáfora constituye el núcleo propiamente *semántico* del símbolo, en cuanto éste se comprende como una expresión de doble sentido. Era, pues, admisible buscar en el funcionamiento de la metáfora el secreto de su aptitud para *producir* el sentido. Dado que el estudio del simbolismo depende de campos de investigación muy diferentes, desde el psicoanálisis a la fenomenología de la religión, pasando por la crítica literaria (mientras que la teoría de la metáfora se formó en el seno de una disciplina única y milenaria, la retórica), queda por preguntar en qué consiste el «momento» no semántico del símbolo y cómo los dos momentos —semántico y no semántico— se articulan en la unidad del símbolo.

La opacidad del símbolo prueba que no se deja reducir a una estrategia del discurso tan fácil de dominar como la de la *escritura* poética. Un símbolo es siempre algo más que una metáfora *literaria*. Yo diría que un símbolo es una metáfora «ligada» en virtud de su arraigo en un suelo prelingüístico, cuya identificación depende de disciplinas no retóricas. La dispersión de estas disciplinas manifiesta las diversas modalidades del arraigo preverbal del símbolo.

2. El psicoanálisis

En un extremo del abanico de las disciplinas antes enumeradas se coloca el psicoanálisis. Este toma el *sueño* como modelo o como primer analogado de una serie abierta de representaciones sustituidas o disfrazadas, las cuales abarcan gradualmente todo el campo del *Phantasieren*, término que en Freud abarca tanto el fantasma más o menos patológico como el sueño despierto, los cuentos y refranes, las creaciones literarias y las representaciones míticas. La elección de este paradigma es muy instructivo para nuestro propósito, pues coloca de golpe el mundo de las «representaciones» en la encrucijada del deseo y del lenguaje y, a mayor escala, en la de las pulsiones y la cultura. Además, la producción de estas «representaciones» está ligada, en la perspectiva del psicoanálisis, a un fenómeno del que se puede encontrar ciertamente un equivalente lingüístico, pero que no es, en cuanto tal, del orden del lenguaje, como es la represión: represión primaria que afecta a los primeros

testigos de nuestras pulsiones, represión secundaria propiamente dicha, responsable de los retoños derivados y del deslizamiento indefinido entre signos sustitutivos. Esta situación del signo psicoanalítico, en la frontera del deseo y del lenguaje, explica por qué el psicoanálisis desarrolla un discurso mixto que habla del conflicto pulsional equivalentemente en términos energéticos y en términos lingüísticos. Lo prueban ciertas expresiones como represión, censura, desplazamiento, condensación, etc., que hacen del sueño una *Entstellung*, a la vez una distorsión y una transposición de sentido¹⁴. Para todos estos términos es posible dar al mismo tiempo una interpretación económica en términos de energías cohibidas, desviadas o descargadas, y una interpretación lingüística, donde se encuentran la metáfora y la metonimia. Pero el juego de fuerzas, al que una interpretación económica quisiera reducir el psicoanálisis, sólo es accesible en el juego de representaciones, que hacen del sueño un texto sobrecargado, truncado o disfrazado, o, según una expresión familiar a Freud, una especie de palimpsesto o de jeroglífico; y, por otra parte, la sustitución de significantes, a la que una interpretación lingüística quisiera asimilar el juego de fuerzas, tampoco agota lo que Freud ha llamado oportunamente el «trabajo del sueño».

De la misma manera, la metáfora del psicoanalista no se reduce a la del retórico. La «barra» que separa el significante del significado es algo más que la simple notación de una relación de correspondencia; expresa la escisión *forzada* que Freud designa en otras ocasiones con el término de censura. Ahora bien, si es verdad que la censura se ejerce sobre un texto, señala al mismo tiempo la acción de una fuerza represiva al nivel de la producción del texto. De ahí que el psicoanálisis deba asumir el estatuto epistemológico mixto que le imponen estos conceptos híbridos, en cuanto los conflictos profundos no admiten reducción alguna a procesos lingüísticos, aunque no puedan ser léidos más que en el texto del sueño.

Esta breve discusión del psicoanálisis permite comprender una de las razones de que el símbolo no desborde la metáfora. Esta surge en el universo ya purificado del *logos*, mientras que el símbolo nace en el punto de unión de la fuerza y del sentido, de la pulsión y del discurso, en una palabra: en la linde del *bios* y el *logos*.

¹⁴ S. Freud, *La interpretación de los sueños* (Madrid 1981) cap. 3.

3. La fenomenología de la religión

En el otro extremo del abanico de las expresiones simbólicas, el de lo *sagrado*, se ofrece a la *fenomenología de la religión* una estructura mixta comparable a la que explora el psicoanálisis. Rudolf Otto, en su célebre obra *Lo santo (Das Heilige, 1917)*, había ya subrayado la manifestación de lo sagrado como potencia, como eficacia. Sean las que fueren las objeciones que puedan hacerse a su descripción de lo sagrado, ésta pone en guardia contra toda reducción lingüística de la mitología. Atravesamos aquí el umbral de una experiencia que no se deja encerrar enteramente en las categorías del *logos* o de la proclamación, ni tampoco en las de la transmisión o interpretación de un mensaje. El elemento «numinoso», aunque da potencia a la palabra, desborda de algún modo el lenguaje. Es verdad, como subraya Dumézil en su introducción al *Tratado de historia de las religiones*, de Mircea Eliade, que la noción de hierofanía, que este último sustituye por la de «numinoso», implica que las manifestaciones de lo sagrado tienen una forma o una estructura. Pero ni siquiera en ese caso se confiere al discurso ningún privilegio especial: son las configuraciones cósmicas —cielo, aguas, montañas, vegetación— las portadoras de las figuras de lo sagrado. Modulaciones del espacio y del tiempo, visibles en la estructura del templo, en el umbral y el techo de la casa, en los gestos del rito, etc., señalan la encarnación de lo sagrado en los valores plásticos del cosmos. Esta encarnación produce la diferencia total entre símbolo religioso y metáfora literaria: mientras ésta se forma libremente en el discurso, aquél está ligado al cosmos. En el universo sagrado, la capacidad misma de hablar se funda en la capacidad del cosmos para significar.

La lógica de las correspondencias, que una historia comparada de las religiones pone en evidencia, expresa este carácter mixto —lingüístico y cósmico— del simbolismo sagrado: así se corresponden la fertilidad de la tierra, la exuberancia vegetal, la prosperidad de los rebaños y la fecundidad del seno materno; el movimiento de los astros, el retorno anual de la vegetación y la alternancia de la vida y de la muerte; las hierogamias del cielo y de la tierra y la unión de los sexos; el cielo y los ojos; la muerte del grano sembrado y la sepultura de los muertos; el cosmos, el tempo, la casa y la estructura del cuerpo humano, etc. Se puede ciertamente subrayar que es siempre por la mediación de alguna palabra como se expresa y articula la lógica de las correspondencias: si no se hubiera contado ningún mito que dijese cómo las cosas llegaron a existir, si ninguna palabra litúrgica hubiese regu-

lado los ritos que reactualizan ese nacimiento del mundo, si ningún tabú hubiese enseñado cómo dividir el espacio y el tiempo, cómo trazar los límites del templo y el umbral de la casa e intercalar las fiestas en medio de los trabajos y de los días, el simbolismo de lo sagrado quedaría indistinto y completamente opaco. Pero esta articulación de lenguaje no suprime la adherencia del simbolismo a configuraciones cósmicas, sino que la presupone. El carácter sagrado de la naturaleza se revela cuando se lee simbólicamente. Pero es la manifestación inmediata la que funda el *decir*, no a la inversa.

4. La actividad poética

Entre los dos extremos del psicoanálisis y de la fenomenología de la religión, también la crítica literaria tiene algo que decir sobre la vinculación entre símbolo y metáfora, y eso que tiene que decir lo aprende dejándose instruir por las dos disciplinas emparentadas y opuestas que se acaban de mencionar. Con toda la prudencia necesaria, hay que decir que la actividad poética —el «poetizar», que traduciría la bella palabra alemana *dichten* o *Dichtung*— es también la llegada al lenguaje de una experiencia que desborda de algún modo ese juego del lenguaje que es la metáfora, aunque no pueda articularse más que en él. Lo que se llama sentimiento, que no se reduce ni a la emoción ni a la pasión, es una relación carnal con el mundo que «liga» el lenguaje y lo asimila al pago de una deuda contraída con lo que «hay que decir». De lo contrario, ¿cómo explicar los tormentos y dolores del poeta, que nunca ha terminado de «restituir» el aspecto de las cosas y que se siente infinitamente deudor de lo que es, sin embargo, su creación? Esta deuda y esta restitución no dejan de imprimir una huella en el funcionamiento mismo de la metáfora, una marca que eleva a la metáfora literaria al rango de símbolo.

5. La vida de la metáfora y el símbolo

Hasta ahora habíamos hablado de la metáfora como de una creación instantánea y transitoria del lenguaje. Desprovista de todo estatuto en el lenguaje establecido, la metáfora *viva* es, en el sentido fuerte de la palabra, un acontecimiento de discurso. Sólo cuando la metáfora es acogida y aceptada por la comunidad hablante tiende a confundirse con una extensión más de la polisemia de las palabras. Se hace entonces trivial y, en definitiva, queda muerta. El lenguaje ordinario es un cementerio de metáforas muertas. La

metáfora viva no existe más que en el momento mismo de la innovación semántica y en el de su reactivación en el acto de escucha o de lectura.

Por contraste, los símbolos, por hundir sus raíces en las constelaciones duraderas de la vida, del sentimiento y del universo, parecen dotados de una sorprendente longevidad. Los símbolos, estima Mircea Eliade, no mueren, aunque se transforman.

La diferencia entre metáfora viva y símbolos de larga duración desaparece parcialmente si se consideran algunos rasgos del proceso metafórico aún no considerados sobre los que llama la atención el estudio de los símbolos.

Ante todo, las metáforas escapan al proceso de debilitación gracias al juego de significaciones mutuas. Una metáfora, en efecto, reclama otra, y cada una permanece viva por el poder que conserva de evocar la red entera. Así, en la tradición hebrea, a Dios se le llama Rey, Padre, Esposo, Señor, Pastor, Juez, Roca, Fortaleza, Redentor, etc. En las parábolas de Jesús, las metáforas de crecimiento vegetal enlazan con las de la perla encontrada y comprada, con la de la moneda y la oveja perdida y encontrada, con la de los viñadores homicidas y con la del hijo pródigo. De este modo, las parábolas se corrigen mutuamente completándose e intersignificándose. Estas redes metafóricas están a veces reguladas por metáforas insistentes, recurrentes, que unen entre sí a las metáforas transitorias confirniéndoles equilibrio y perennidad.

Además de esta estructura de red, las metáforas presentan una constitución jerárquica, según los diferentes niveles de funcionamiento del lenguaje: frases aisladas, poemas enteros, obras completas de un poeta, usos lingüísticos de una comunidad lingüística particular o de una determinada cultura. Llega el momento en que estas metáforas, de alguna manera arquetípicas, no pueden distinguirse de los paradigmas simbólicos. Al mismo tiempo, estas metáforas radicales —en el sentido literal de la palabra— hunden sus raíces en el humus de los fantasmas estudiados por el psicoanálisis. También las metáforas literarias, llevadas así a nivel de símbolo, confirman que lo que se transmite al lenguaje mediante el simbolismo, aunque desbordando de algún modo el lenguaje, es siempre algo fuerte, eficaz y potente. Al parecer, el hombre mismo es designado allí como potencia de existir, como deseo de ser.

V. SIMBOLO Y NARRACION

¿Se identifica la poética con la descripción del simbolismo? Si se considera la gran variedad de los modos de discurso en los que puede apreciarse una *producción de sentido*, sin que ésta se reduzca a la especie de innovación semántica característica del proceso metafórico, la respuesta sería negativa. En cambio, si los otros modos de discurso presentan, a pesar de todo, un dinamismo análogo al de la metáfora, que permite extender la noción de función simbólica más allá de los símbolos de tipo metafórico, la respuesta sería afirmativa.

1. La extensión de la función poética en el relato

Este es el caso, en primer lugar, de los *relatos* de todo género: desde el cuento popular hasta el drama antiguo y moderno, la novela, la biografía, la crónica, etc. Esta extensión del campo simbólico no puede sorprendernos, ya que en nuestro ejemplo inicial —el simbolismo del mal— hemos podido aislar un estrato simbólico de forma típicamente narrativa, el estrato mítico. Aunque el mito constituye una categoría muy particular de relato, en cuanto es relato de los orígenes, queda en pie que es la narración mítica la que ejerce la función simbólica, en cuanto, al contar, por ejemplo, la historia de una caída que aconteció *in illo tempore*, apunta a una zona de experiencia fundamental, el desacuerdo entre el ser bueno de la creatura y la existencia malvada del hombre histórico. El caso del mito no es más que un ejemplo entre otros, aunque fundamental, en el amplio campo de la narración.

¿Bajo qué rasgos se esconde en el relato una producción de sentido comparable a la innovación semántica que actúa en la metáfora?

2. La disposición de la trama

Es notable que, para designar la especie de *composición verbal* que convierte un texto en relato, haya utilizado Aristóteles el término *mythos*, término que se ha traducido por «fábula» o por «trama». Los dos significados son igualmente importantes. Por un lado, la epopeya, la tragedia y la comedia —es decir, los tres modos de producción (*poiesis*) considerados por Aristóteles en la *Poética*— son ficciones que describen no acciones reales, sino sólo acciones «imitadas» (es decir, contadas como si hubiesen ocurrido). Por otro lado, el poema resultante de esta *poiesis* merece ser carac-

terizado con el término de trama en cuanto la historia narrada ha sido compuesta siguiendo ciertas reglas, dando así forma a una acción «completa y total». La definición principal del *mythos* refleja de modo muy particular el segundo significado: «Llamo aquí *mythos* al conjunto de las acciones que se realizan»¹⁵. Con esto, más que una estructura en el sentido estático de la palabra, Aristóteles entiende una operación estructurante; podemos hablar así de un «disponer la trama» mejor que simplemente de trama entendida en el sentido restringido de un resumen que describe la historia ya contada. La disposición de la trama es lo que confiere a la historia contada la unidad temporal, caracterizada por un principio, un desarrollo y un fin. Comprendemos así que ningún acontecimiento es en sí mismo un comienzo, lo es solamente en la historia que él mismo abre; un acontecer tampoco es un desarrollo si no provoca en la historia contada un cambio de suerte que se obtiene por medio de una «peripecia» sorprendente, compensada por un «reconocimiento» inesperado, y por una serie de incidentes que inspiran «compasión» o «miedo»; por último, ningún acontecimiento es en sí mismo un fin; lo es en cuanto culmina una acción en la historia narrada y sella el destino del héroe mediante un incidente último, que clarifica toda la acción y produce en el oyente la *catarsis* de la compasión y del miedo.

La disposición de la trama permite acompañar el relato con la innovación semántica propia del simbolismo metafórico y hablar, en sentido más amplio, de simbolismo narrativo.

3. La trama, equivalente narrativo de la innovación semántica

Efectivamente, la disposición de la trama considerada según su dinamismo constituye una especie de innovación semántica. No consiste en acercar repentinamente campos semánticos hasta entonces distantes, sino que, al reunir incidentes heterogéneos en una historia única, transforma en historia acontecimientos dispersos y, recíprocamente, saca de estos acontecimientos la historia que cuenta. Por ser mediadora entre el acontecimiento y la historia contada, la trama constituye el equivalente narrativo de la nueva pertinencia predicativa en la que consiste, como se ha dicho, la innovación semántica propia de la metáfora. La trama consiste también en «poner juntos» ingredientes de la acción humana que en la experiencia ordinaria son heterogéneos y discordantes.

¹⁵ Aristóteles, *Poética*, 1450 a 5.

Esta síntesis de lo heterogéneo, visible en la utilización de los incidentes para componer una acción «única y completa», se encuentra también en otros rasgos de la operación narrativa. Me limitaré a citar dos de ellos. Ante todo, desde el punto de vista temporal, la trama comprende un aspecto simplemente episódico y otro propiamente configurante. En virtud del primero, el relato obedece a las exigencias de la simple sucesión, abierta y sin fin. En virtud del segundo, el relato recibe una forma que rebasa la simple sucesión, introduce en el relato un principio de clausura y permite percibir la totalidad narrativa a partir de su fin, gracias a la teleología interna de su organización. La disposición de la trama es una síntesis de lo heterogéneo también por otra razón: entrelaza circunstancias externas, intenciones, fines y medios, interacciones, resultados no pretendidos, y hasta efectos dañinos; de todo esto hace una totalidad que comprendemos como un proceso coherente, a pesar de sus contingencias y de sus rupturas.

4. Imaginación y tradición

A este respecto hay que decir lo mismo que se dijo sobre el acto de «ver como...» en el proceso metafórico. Sin duda alguna, esta relación entre imaginación y tradición confiere a la historia narrada una inteligibilidad comparable a la reorganización de la experiencia provocada en la metáfora por la asimilación predicativa. Pero esta inteligibilidad tiene más relación con el esquematismo, y, por tanto, con la imaginación productiva, que con la racionalidad lógica o legisladora. Se puede hablar en este sentido de un esquematismo narrativo, e incluso de una tipología de la «disposición de la trama». Pero ésta no puede constituirse *a priori* como una combinación axiomática. Surge de la familiaridad que tengamos con las tramas inventadas en el curso de los siglos. Esta misma familiaridad presenta rasgos «históricos» propios, porque los paradigmas de la disposición de la trama, disponibles para una imitación servil o para una contestación cismática, pasando por todos los grados de la «deformación regulada», se transmiten siempre dentro de una tradición. En esta relación de tradicionalidad, continua o interrumpida, la innovación aparece como la contrapartida dialéctica de la sedimentación. Sedimentación e innovación constituyen así juntas la «historicidad» particular de la tradición narrativa y prueban que la inteligencia narrativa pertenece a la esfera de la imaginación productiva.

En las combinaciones variadas entre relato y metáfora tenemos un indicio suplementario de que el relato literario depende de una

gran función simbólica, al lado de la poesía lírica, en la que predomina la innovación por metáfora. Ya hemos considerado un caso, el del mito, donde el relato mismo ejerce la función simbólica y equivale a la metáfora. En este caso, es el relato el que asume la fuerza metafórica de los símbolos primarios. Pero en la *parábola*, la metáfora es la que asume la fuerza simbólica que se desprende del relato de base. En efecto, una parábola es un corto relato cuya estructura narrativa se asemeja a la de los cuentos populares, pero que, debido a la fuerza de atracción de expresiones-enigmas como «reino de Dios», sufre un desplazamiento metafórico hacia una experiencia diferente de la que se narra. El reino de Dios, dicen las parábolas, se parece a... (un rey que..., una mujer que..., un dueño de casa que...). Se encuentran así combinados en la unidad de un género literario simple una estructura narrativa y un proceso metafórico cuyo vínculo está asegurado por la expresión-límite que polariza el relato hacia su Otro. De este modo, mito y parábola se presentan como opuestos respecto de la relación entre relato y metáfora: en el primer caso, el relato mediatiza la metáfora; en el segundo, la metáfora mediatiza el relato.

VI. EL «MOMENTO» HEURÍSTICO: SIMBOLO Y MODELO

Se ha dicho antes que el símbolo, llevado por la imaginación hasta el punto de suspensión de toda realidad, no puede distinguirse de la *ficción*. Parecería, pues, contrariamente a lo que se esperaba al principio, que cuando el símbolo, completamente desprendido del fondo cultural sobre el que resalta, entra en el estadio propiamente literario, la innovación semántica se hace exclusiva de la *función heurística*. Creo que esta apariencia es engañosa. Si se sigue tomando la metáfora como guía para explorar la función simbólica, hay que decir que «sentido» y «referencia» no dejan de estar unidos en los enunciados metafóricos, aunque sea de una manera más compleja e indirecta que en el caso de los enunciados descriptivos del lenguaje ordinario y de la ciencia.

Numerosos autores han notado el parentesco entre metáforas y modelos. Este parentesco desempeña un papel decisivo en la obra de Max Black, titulada precisamente *Models and Metaphors*¹⁶, y

en la de Mary Hesse, *Models and Analogies in Science*¹⁷. Por su lado, el teólogo inglés Ian Ramsey, en *Religious Language* y en *Models and Mystery*¹⁸, intenta dilucidar la función del lenguaje religioso revisando de manera apropiada la teoría de Max Black. En el lenguaje científico, un modelo es esencialmente un procedimiento heurístico que pretende echar abajo una interpretación inadecuada y abrir el camino a otra más adecuada. Para Mary Hesse, el modelo es un instrumento de re-descripción. Ensancha así la brecha abierta por Max Black, para quien construir un modelo significa construir una entidad imaginaria más accesible a la descripción, con el fin de penetrar en un campo de realidad cuyas propiedades corresponden, por isomorfismo, a las propiedades de la entidad imaginaria. Describir un campo de realidad en los términos de un modelo teórico imaginario es una manera de ver las cosas de modo diferente, cambiando nuestro lenguaje en lo que toca al objeto de nuestra investigación.

La aplicación del concepto de modelo a la metáfora descansa sobre el paralelismo entre la *re-descripción* producida al transferir la ficción a la realidad, como se hace en las ciencias, y el poder de *re-configurar la realidad*, efecto del lenguaje poético. La metáfora, como el modelo, es una ficción heurística: por ella percibimos nuevas relaciones entre las cosas, gracias al supuesto isomorfismo entre el modelo y su nuevo campo de aplicación. En los dos casos puede hablarse, con Max Black, de «transferencia analógica de un vocabulario».

A este paralelismo entre re-descripción mediante un modelo y re-configuración mediante una metáfora se puede objetar que el lenguaje poético difiere del lenguaje científico precisamente por estar dirigido hacia sí mismo y no hacia las cosas. En poesía, según la famosa frase de Roland Barthes en su *Introduction à l'analyse structurale des récits*, se celebra el lenguaje mismo. Por tanto, no se podría hablar de re-descripción mediante metáfora, pues el lenguaje poético no sería del todo descriptivo. Esta objeción se apoya en un análisis incompleto del funcionamiento referencial propio del lenguaje poético. Es muy cierto que éste implica la suspensión de la referencia *directa* propia del lenguaje descriptivo. Es, como se ha visto, una de las consecuencias de la participación de la imaginación productiva en la génesis del sentido metafórico. Pero esta

¹⁷ M. B. Hesse, *Models and Analogies in Science* (University of Notre Dame Press 1966, 1970).

¹⁸ I. Ramsey, *Models and Mystery* (Nueva York 1964); *Religious Language* (Londres 1957).

¹⁶ M. Black, *Models and Metaphors* (Ithaca 1962).

suspensión, me parece, es solamente el reverso o la condición negativa de una función referencial más disimulada del discurso, hecha posible en cierta manera por la suspensión del valor descriptivo de los enunciados. Así, el discurso poético lleva al lenguaje aspectos, cualidades, valores de la realidad, que no tienen acceso al lenguaje directamente descriptivo y que sólo pueden decirse gracias al juego completo entre la enunciación metafórica y la transgresión regulada de los significados usuales que tienen las palabras en nuestro lenguaje. En *La metáfora viva*¹⁹ me he aventurado a hablar no sólo de sentido metafórico, sino también de referencia metafórica, para exponer el poder que tiene el enunciado metafórico para re-configurar una realidad inaccesible a la descripción directa. Yo mismo sugerí hacer del «ver como...», en el que se resume el poder de la metáfora, el revelador de un «ser-como...», al nivel ontológico más radical. El reino de los cielos se parece a... Es el núcleo mismo de lo real lo que se toca analógicamente mediante lo que he llamado la referencia desdoblada propia del lenguaje poético. Lo mismo que al destruirse por incongruencia el sentido literal, se abre el camino a un sentido metafórico (que hemos llamado nueva pertinencia predicativa), al desmoronarse por inadecuación la referencia literal, se hace posible una referencia metafórica: gracias a esto el lenguaje poético, que no dice «lo que es», dice «como qué» son las cosas últimas, a qué se asemejan sobre todo.

Pero la metáfora no agota los recursos heurísticos del simbolismo. Lo mismo que el relato, considerado desde el punto de vista de la «disposición de la trama», consiste en una *producción de sentido* comparable a la innovación semántica característica de la metáfora, así la potencia *mimética* del relato puede compararse a la potencia de re-descripción de los modelos y de las metáforas. A decir verdad, la función mimética de los relatos no es más que una aplicación de la referencia metafórica a la esfera de la acción humana. Este paralelismo excluye que se comprenda la *mimesis*, atribuida por Aristóteles al poema trágico o épico, en el sentido de una imitación-copia. Se trata más bien de una imitación creadora que inventa y descubre al mismo tiempo. *Mimesis* significa a la vez que la acción imitada es solamente imitada, es decir, *fingida*, y la ficción enseña a ver el campo de la acción efectiva *como se describe en las ficciones poéticas*. Sólo en la medida en que la trama es fingida tiene el poder de re-configurar la acción.

CONCLUSION

Así aparece la gran unidad del simbolismo, que incluye metáfora y relato. Y esta gran unidad no es menos fuerte en la dimensión *heurística* que en la de la *innovación semántica*. A través de la metáfora y del relato, la función simbólica del lenguaje no cesa de producir sentido ni de revelar el ser.

¹⁹ P. Ricoeur, *La metáfora viva* (Cristiandad, Madrid 1980).

CAPITULO III

EL MITO Y LO SAGRADO

[MICHEL MESLIN]

SUMARIO. El conflicto de las interpretaciones. I. Actitud racionalista: el mito como ficción ilusoria. II. Enfoque psicológico: el mito como expresión psíquica colectiva. III. Enfoque sociológico y etnológico: el mito como lenguaje, forma de conocimiento y modelo de integración activa. IV. Un lenguaje signifiante: enfoque estructuralista; la antropología religiosa: el mito es explicativo porque es signifiante; mito y rito; para una antropología religiosa. V. La dialéctica sagrado/profano: movilidad de lo sagrado; sagrado y divino. Orientación bibliográfica.

El conflicto de las interpretaciones

Una simple observación del lenguaje contemporáneo revela una frecuente oposición entre lo que se considera real o racional y lo que se califica como mítico y es considerado ilusorio y ficticio. ¿Se basa esta oposición semántica en la existencia de dos formas diferentes de organización mental? ¿Habrá que creer que a una forma realista, lógica, científica y creativa se opone una forma intuitiva, prelógica y simbólica? En otras palabras: ¿hay que pensar que un pensamiento racional, «secundario» y reflejo se opone diametralmente a un pensamiento mítico, «primario» y que no pretende ninguna eficacia concreta? La definición tan cartesiana que da del mito el *Vocabulario filosófico* de Lalande («relato fabuloso, de origen popular y no reflejo...») se inspira en esta teoría y coloca al mito, por ser irracional, en el terreno de lo irreal. Pero ¿existe realmente semejante oposición?

Para dar una respuesta válida es necesario ante todo intentar comprender lo que es el mito. Esta no es tarea fácil debido a la gran multiplicidad de respuestas dadas desde los filósofos griegos hasta los estructuralismos contemporáneos. La historia de las múltiples interpretaciones del mito se explica por la fascinación que ejerce sobre el hombre este modo de pensar, pero también por la capacidad que tiene, más o menos grande según las culturas y los tiempos, el espíritu humano para aceptar y comprender un pensamiento y un lenguaje míticos, a menudo diferentes de los suyos. Tres tipos fundamentales de actitud mental explican los diversos

juicios dados sobre el mito, que son otras tantas formas de posible encuentro con el otro:

— Ese otro que se pregunta sobre el mundo y sobre el lugar que ocupa en él me parece tan diferente de mí mismo que su lenguaje mítico no puede verdaderamente representar más que una etapa inferior del desarrollo del pensamiento humano. El mundo de los mitos no es sino el de las representaciones infantiles de la humanidad.

— Ese otro que se expresa en el mito, a pesar de lo estrambótico, de lo extraño, de la poesía misma de ese «bello decir», y a pesar de sus diferencias de expresión, a veces sorprendentes, no es más que otro yo-mismo. La comparación de nuestros diferentes lenguajes muestra la universalidad de la razón humana y la identidad profunda de todos los hombres.

— Ese otro es un hombre como yo, pero se expresa de modo diferente. Tengo, pues, que salir de mí, desprenderme de hábitos mentales para describir, analizar y comprender la razón de ser y el significado del lenguaje mítico con el que expresa sus interrogantes fundamentales.

Es evidente que estas tres actitudes autorizan otros tantos métodos de investigación y suscitan interpretaciones opuestas y contradictorias. Para empezar, por tanto, nos vemos obligados a constatar que, lo mismo que para el pensamiento simbólico, la investigación mitológica puede desembocar en un conflicto de hermenéuticas rivales. Sólo asumiendo con lucidez este riesgo se puede superar este conflicto y llegar a una visión antropológica de lo sagrado transmitido por el mito.

I. ACTITUD RACIONALISTA:

EL MITO COMO FICCIÓN ILUSORIA

La afirmación de que el mito pertenece al mundo de la apariencia, de la ilusión, de la fábula, se funda sobre la idea preconcebida de un desarrollo racional del espíritu humano. Esta es una idea muy antigua, ya que, más allá de la filosofía cartesiana y de la *Ilustración*, esta concepción está enraizada en el mundo antiguo. El mundo occidental ha conservado del pensamiento griego su actitud fuertemente crítica frente al discurso mítico: a *logos*, que es la conjunción de hechos verificables en un discurso coherente, se opone *mythos*, que es lo que se cuenta espontáneamente, agradablemente, una bella y placentera historia.

Desde el último tercio del siglo VI a. C., los filósofos jónicos condenan las narraciones sobre los dioses y héroes que se permiten acciones que son objeto de reproche en el mundo de los hombres. Estos mitos —incluidos los que se encuentran en los escritos homéricos y en Hesíodo— son considerados como puras ficciones y a veces ¡incluso como dichos sediciosos, como ilusiones voluntariamente mantenidas por necios! El mito, que para Homero era la expresión misma de la verdad, ya no se considera más que como un discurso engañoso o, a lo más, como una narración alegórica cuya interpretación moralizante puede dejarse a los retóricos, pero que es indigno de un verdadero filósofo.

Así, desde los comienzos del pensamiento filosófico griego, se comete un contrasentido cargado de consecuencias, que no quiere ver en los mitos más que un discurso relacionado con un tiempo imaginario, en el que los dioses estaban cercanos a los hombres y en el que la naturaleza se percibía intuitivamente y los hombres la sublimaban inconscientemente. Con una interpretación demasiado llana y racional se tomó por genealogías ilusorias lo que en el mito significaba relaciones de causalidad: se confundió la imagen mítica con la realidad que quería expresar. Incluso cuando Aristóteles sugiere que se reconozca a los mitos una función etiológica, mostrando que indican *aitiai* (= causas) en la medida estricta en que éstas están presentadas como si fueran los comienzos (= *archai*), no se entendió el sentido profundo de esta explicación del mito. Sin embargo, al afirmar que los acontecimientos que describen los mitos son los fundamentos del mundo, y al mostrar que en el discurso mítico antigüedad es sinónimo de esencia, Aristóteles proporcionaba una de las claves fundamentales para comprender el pensamiento mítico (*Metafísica* IV, 2, 1013 a). Pues, como vamos a ver, un mito es un relato no factual y, por consiguiente, en cierto sentido es inverificable, pero este relato, más allá de lo maravilloso y del simbolismo de que está revestido, posee un valor explicativo profundo y una coherencia interna que hay que saber descifrar.

Además, para que esta etiología pueda funcionar en una cultura determinada, también hace falta que ésta acepte que el mito es la expresión de una verdad. Pero como la filosofía griega definía al hombre ante todo como animal dotado de razón, pareció chocante que este último pueda quedar satisfecho con una simple explicación mítica. En efecto, no es evidente que cuando el hombre busca comprender el porqué de las cosas no lo pueda conseguir más que por medio del mito. El apriori racional que, desde sus primeros pasos, ponía la filosofía griega se fue afirmando y gene-

ralizando poco a poco en la concepción de un desarrollo del espíritu humano entre dos polos dialécticos: *mythos* y *logos*, relato tradicional y concepto racional. Como muy bien han demostrado estudios recientes, el pensamiento griego antiguo no puede reducirse a esta dialéctica¹. Esto no impide que tal connotación peyorativa del mito haya sido la preferida por un amplio sector del pensamiento occidental.

El racionalismo de la Ilustración no vio en los mitos más que puerilidades, absurdos, «fábulas», verdaderas enfermedades del espíritu humano, según la expresión de Fontenelle y del presidente De Brosses. Esta analogía entre el desarrollo del espíritu de la humanidad y el de cada individuo ha sido ampliamente desarrollada por el positivismo y ha perdurado hasta entrado el siglo XX. En 1940, W. Nestlé escribe todavía que la victoria del logos sobre el mito —es decir, la racionalización— «es un proceso inevitable en los pueblos de alta cultura... tan necesario como lo es en la vida del hombre superar el mundo de las representaciones infantiles» (*Mythos und Logos*, 20). Once años más tarde, Alain esboza el mismo paralelismo entre pensamiento mítico e infancia del hombre y, apoyándose en la autoridad de Locke, se niega a admitir que el mito pueda indicar la esencia misma de las cosas y de los seres. Prisionero de una cultura filosófica demasiado racional y demasiado occidental, no duda en asimilar el pensamiento mítico a comportamientos infantiles, como aquellos artífices de lluvia —dice él— que «están seguros de hacer llover recurriendo a ciertos signos y que son víctimas del engaño por el hecho de que la lluvia acaba siempre por llegar» (*Préliminaires à la mythologie* [1951] 15 y 64). De este modo, según la perspectiva evolucionista, el mito es considerado sólo como el producto de un espíritu prelógico; una filosofía de la razón debería ser capaz de determinar su génesis para señalar mejor su debilidad.

Esta investigación sobre las causas del pensamiento mítico ha sido llevada a cabo por hombres tan diferentes como A. Lang, W. Wundt, A. H. Krappe, L. Lévy-Bruhl, V. Larock y otros. Unos han insistido en la participación en la naturaleza, otros en la imaginación como factor principal del mito, otros, por último, en el aspecto absurdo de las representaciones míticas cuya naturaleza irracional denunciaban. Estas posturas estaban viciadas desde su punto de partida por un razonamiento abstracto, con frecuencia

¹ Entre los estudios recientes: Ch. Kérényi, *Qu'est-ce que la mythologie*, en *La religion antique* (Ginebra 1957); J. Rudhardt, *Images et structures mythiques*: «Cahiers internationaux du Symbolisme» (1969) 87-109.

demasiado alejado de las encuestas etnológicas que acababan de revelar a los occidentales toda la importancia del pensamiento mítico. Al seguir oponiendo, contra todos los testimonios recogidos en las sociedades tradicionales, el mito a lo real, como la ilusión al hecho evidente y como la mentira a la verdad, esta actitud racionalista no podía terminar más que en un callejón sin salida. Pues no podía comenzar, ni siquiera en nombre de la razón, negando que el mito fuese verdad, cuando era evidente que para ciertas sociedades enteras el mito era una historia creída y tenida como verdadera. Era, pues, inútil pretender reconstruir la génesis de los mitos para demostrar el proceso mental que los produjo. Esa era precisamente la ilusión: creer que con el solo razonamiento lógico podríamos descubrir los verdaderos comienzos. Importaba comprender ante todo que el lenguaje mítico es realmente constitutivo de la humanidad, con los mismos derechos que la razón, aunque de manera diferente.

II. ENFOQUE PSICOLOGICO:

EL MITO COMO EXPRESION PSIQUICA COLECTIVA

Por caminos ciertamente diferentes, el psicoanálisis iba a esforzarse por esclarecer la génesis de los mitos; contribuyó así a reforzar *malens volens* la opinión racionalista, al mostrar que los mitos no eran más que productos del inconsciente. Es claro que en la medicina psiquiátrica el concepto de mito aparecía cargado de una connotación muy peyorativa, ya que con él se designaba toda representación lastrada por un valor irracional que manifestaba un desfase con relación a una realidad objetiva. Se sabe cuántos y cuán difíciles son los problemas planteados por la implicación de determinados elementos míticos con ciertos procesos patológicos. Pero si toda patología mental parece ciertamente ir acompañada de regresiones míticas, ¿deberá conectarse por eso todo pensamiento mítico con la idea misma de patología mental? ².

Volviendo a tomar a otro nivel la comparación clásica entre pensamiento mítico y pensamiento infantil, S. Freud afirmó que los mitos no eran más que restos deformados de imaginaciones y deseos de los pueblos, «los sueños seculares del hombre», y añadió que, desde el punto de vista filogenético, el mito representa en un pueblo lo mismo que el sueño en la vida individual (*Die Traumdeutung*, 2.^a ed., 185).

² Cf. P. Marchais, *Magie et Mythe en psychiatrie* (París 1977).

Sin duda alguna, el análisis comparado de los sueños y relatos míticos muestra la utilización de imágenes y símbolos comunes: en los sueños, como también en los efectos de toda neurosis o psicosis, intervienen esquemas, desplazamientos, fenómenos de dramatización y de condensación de imágenes que se encuentran también en los relatos míticos. Hay que admitir, pues, la existencia de ciertos elementos mitógenos constitutivos del psiquismo inconsciente, en los que el análisis descubre las raíces libidinosas de los mitos. Ahora bien, la investigación etnográfica, que se ocupa de coleccionar relatos míticos, no es capaz de llegar a este nivel profundo del análisis por sí sola (esto es lo que explica la célebre confrontación de los análisis contradictorios de Br. Malinowski y de G. Roheim realizados en un mismo terreno, en las islas Trobriand). Freud se creía así con fundamentos para afirmar que los mitos son realmente las manifestaciones de tendencias inconscientes de la humanidad, de igual manera que los sueños lo son para los individuos. Aplicando esta clave hermenéutica a la mitología antigua, Freud encontraba el más célebre ejemplo en el mito de Edipo, que constituía para él la manifestación del deseo infantil (del hijo para con la madre y contra el padre), al que se opone la prohibición del incesto ³. Siguiendo su pista, O. Rank, E. Jones y sobre todo Geza Roheim han desarrollado esta nueva técnica de investigación del pensamiento mítico relacionándolo con el pensamiento individual inconsciente. Sin rechazar, por otra parte, una hermenéutica socio-cultural. Al contrario, afirman que el psicoanálisis lleva a colocar el mito en la encrucijada de dos mecanismos: el de las situaciones sociales y el de los complejos de la libido. El discípulo, C. G. Jung, tanto más rechazado cuanto que había sido el más querido, ha insistido siempre en esta clase de revolución que el psicoanálisis llevaba a cabo en la hermenéutica mitológica. Los mitos son para él revelaciones del alma preconsciente, afirmaciones involuntarias del sujeto de hechos psíquicos inconscientes. Tienen, pues, un significado vital, pues constituyen un lenguaje vivo y significativo para el hombre, en cuanto los mitos representan la expresión auténtica de su naturaleza psíquica ⁴. Así, la investigación psicoanalítica llegaba a mostrar, cada vez con más claridad, que el lenguaje mítico está constituido por proyecciones cuyas raíces psíquicas inconscientes pueden ser extraídas mediante el análisis. Ahora bien, estas

³ Sobre este punto concreto será provechosa la lectura del artículo de C. Downing *Sigmund Freud and The Greek Mythological Tradition: «Journal of American Academy of Religion»* 43 (1975) 3-14.

⁴ *Seelenprobleme der Gegenwart* (1931) 167s; C. G. Jung/Ch. Kérényi, *Introduction à la mythologie* (París 1953).

proyecciones revelan una adaptación espontánea y sensible del hombre al mundo en el que vive. En este proceso no hay absolutamente nada de patológico. Al contrario, es la condición misma del hombre la que se encarna en estos mitos. Pero la conciencia colectiva que elabora tales relatos no es en cuanto tal más que la expresión refleja de estructuras sociales y de instituciones rituales. Es necesario, por tanto, considerar ahora cómo funciona el mito dentro de un grupo humano.

III. ENFOQUE SOCIOLOGICO Y ETNOLOGICO: EL MITO COMO LENGUAJE; FORMA DE CONOCIMIENTO Y MODELO DE INTEGRACION ACTIVA

Ya sabemos cuánto han contribuido los progresos en el conocimiento de las sociedades arcaicas y tradicionales a revelar toda la importancia del pensamiento mítico y el significado profundo de este tipo de lenguaje, al mostrar su constante vinculación a las acciones rituales e instituciones que rigen la vida de los grupos humanos. Poco a poco, y bajo la doble influencia de etnólogos y sociólogos, el mito ha sido percibido como «una historia cruda que, en principio, entraña ciertos ritos... y que forma parte de un sistema obligatorio de representaciones religiosas» (M. Mauss, *Manuel d'ethnographie* [1967] 250).

Desde el descubrimiento que hizo en 1855 el gobernador de Nueva Zelanda, sir George Grey, de que «para comprender las conductas y opiniones de los indígenas de Su Alteza Real es necesario conocer sus mitos», hasta las más recientes investigaciones etnológicas, ha aparecido una teoría de la mitología funcional⁵. Los mitos están presentados como realidades vivas, a la vez lenguaje y modelo, forma de acción y de vida, y no como una simple historia de tiempos pasados contada por la belleza del relato o por su lección de moral alegorizante. El mito se define como la expresión inmediata y primera de la realidad del mundo que el hombre percibe intuitivamente: es la expresión de una totalidad, la mayoría de las veces con una fuerte connotación religiosa. En otros términos: el mito es la proyección de la experiencia que el hombre tiene del mundo que lo rodea y en el que vive. En esta mitología, llena de vida sólo porque es viva, el mito hace que el hombre participe

⁵ Cf. Cl. Kluckhohn, *Myths and Ritual. A General Theory*: «Harvard Theological Review» 34 (1942); J. Fontenrose, *The Ritual Theory of Myths*: «University of California Folklore Studies» 18 (1966).

en el cosmos. Y esta participación —que tiene muy poco parecido con la noción que Lévy-Bruhl afirmaba como característica de la edad prelógica— funda y justifica toda existencia humana.

Para el hombre de estas sociedades tradicionales, la esencia mítica precede y supera su propia existencia, a la cual justifica. De ahí ese sentimiento, bien percibido y analizado por Mircea Eliade, de que «el mito tranquiliza». Se puede decir, por tanto, que el universo mítico pertenece a lo existencial. Al contrario de lo que afirmaba un racionalismo demasiado seguro de detentar la verdad, el mito es un modo de verdad que sin duda alguna no está fundado aparentemente en la razón, pero que constituye una adhesión espontánea del hombre al mundo. El mito, por consiguiente, manifiesta una conciencia de las realidades del mundo, tanto más cuanto que se esfuerza por definir tales realidades mediante una conceptualización lógica.

Hay que evitar equívocos: cuando Malinowski declaraba que los mitos no explican nada, que no tienen en primer lugar una función etiológica, quería decir simplemente que los mitos no explican racionalmente, siguiendo un razonamiento lógico, la realidad de los seres y de las cosas. Pero la confirman por referencia a algo precedente. Sirven así para motivar, para fundar todas las acciones del hombre. Pues todo mito es un producto cultural, el fruto de una sociedad humana; no solamente una estructura de existencia, sino una regla para la acción y para la vida cotidiana, un verdadero formulario de los comportamientos que regulan las relaciones del hombre tanto con sus semejantes como con sus dioses.

El mito constituye, por lo mismo, un conjunto de valores de referencia, cuyo papel consiste en recordar constantemente a la conciencia de un grupo humano los valores e ideales que éste reconoce y mantiene en cada generación. Es la gran lección que se desprende del estupendo libro de M. Leenhardt, *Do Kamo*: «El mito —dice él, hablando de las sociedades canacas, donde ha vivido como misionero durante muchos años— es sentido y vivido antes de ser entendido o formulado. El mito es la palabra, la figura, el gesto que circunscribe el acontecimiento en el corazón del hombre, antes de ser un relato fijo... Es la intuición de la unidad del hombre y del mundo, vivida en primer lugar en las fibras del ser»⁶. Como se ve, el mito no es solamente un lenguaje del hombre sobre el mundo y sobre sí mismo; es también un modo de

⁶ *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien* (París 1971).

conocimiento. Y precisamente por eso se le considera como verdadero. La verdad del mito significa que, en un marco cultural dado, se encuentran en él los conocimientos exactos sobre la esencia de las cosas y sobre los procesos coherentes a este mundo, cuya expresión mítica —como observa muy justamente A. E. Jensen⁷— es tan acreditada como la expresión racional dada por la ciencia moderna. Ahora bien, este conocimiento profundo del microcosmos cotidiano que el hombre adquiere y vive a través de los mitos puede sin duda ser definido como un conocimiento de tipo afectivo; esto no quiere decir que se le deba tachar de subjetivismo, por oposición precisamente al único conocimiento válido, el objetivo, fundado a su vez en un método lógico-racional. El conocimiento mítico puede muy bien diferir de la visión que da el análisis racional de una misma realidad: no es menos auténtico un modo de verdad en el que se manifiesta una adhesión del ser al mundo y una sabiduría de la vida.

La enunciación que el mito hace de acontecimientos primordiales *in illo tempore*, que constituyen los precedentes y modelos obligatorios para el hombre, reintegran a este último en un mundo de arquetipos. Todo lo que ha ocurrido en la naturaleza donde el hombre vive, y en la que se dilata su cultura, no está considerado más que como la repetición de lo que ha tenido lugar en un tiempo pasado y para siempre. Como decía G. Van der Leeuw, «todo lo que acontece es mítico». El mito es verdadero porque indica al hombre los medios para experimentar en sí los significados profundos de los seres y de las cosas.

Yo preferiría decir que el mito inscribe en la perennidad de los gestos primordiales, que los ritos renuevan; los gestos más humildes y más concretos de la vida cotidiana, como también los actos más importantes de la existencia. Así, el mito, vivido en las sociedades tradicionales de Oceanía, del Africa negra y de las Américas, como lo fue antaño en el mundo antiguo, no aparece ya como el fruto incontrolado de una imaginación colectiva, sino como la transposición consciente, en un mundo socializado, de lo que constituye la vida afectiva del hombre. El pensamiento mítico se revela, pues, como una sistematización significativa, y nada permite oponerle válidamente al pensamiento científico.

El pensamiento mítico expresa mediante un lenguaje social particular una totalidad organizada, formada por los valores fundamentales y por el tesoro de una experiencia acumulada en el curso de generaciones, en las que se reconoce una sociedad y de

⁷ *Mythes et Cultes chez les peuples primitifs* (París 1954) 204s.

las que extrae sus razones de vida. Los mitos, multiformes y esparcidos por todas partes, manifiestan con esquemas frecuentemente idénticos o al menos muy similares la integración del hombre en su universo cotidiano, sus esfuerzos para comprenderlo y para darle un sentido a su existencia particular. En torno al mito, y a través de él, cristalizan todas las contestaciones, las angustias, las respuestas que el hombre se da a sí mismo y sobre sí mismo. Al expresar en plan colectivo lo que el individuo experimenta, el mito salva al hombre del repliegue nefasto sobre su propia vida, normaliza sus inquietudes, lo salva del aislamiento haciéndolo participar de un *ordo rerum* que lo rebasa, pero del que el hombre es parte integrante. Ahora bien, si el mito posee tal poder de significación, si es un lenguaje tan rico, ¿no será porque su función consiste en expresar un contenido de valores religiosos y sociales? En vez de plantear la cuestión habitual de «por qué los mitos», ¿no habría que preguntarse más bien cómo este lenguaje es elocuente para los hombres?

IV. UN LENGUAJE SIGNIFICANTE

Por ser formulario de comportamientos y código para las múltiples acciones humanas, el mito es en primer lugar un lenguaje y, por consiguiente, una creación del hombre para su propio uso, para expresar y explicar las realidades que afronta, y que no siempre llega a comprender, y aquellas otras a las que está especialmente vinculado. El relato mítico se presenta bajo la apariencia de un discurso persuasivo, paradigmático, por lo que se encuentra orientado hacia el porvenir del hombre, a quien le muestra el camino que ha de seguir. Con él expresa una realidad que el hombre no es capaz de captar siempre ni completamente. Pero, por ser el discurso mítico producto de muchas causas, sociales y culturales, constituye un discurso plurívoco, que ha sido considerado sin razón alguna como opuesto a la dirección única por donde circula la ciencia. En efecto, el mito, expresión auténtica de la naturaleza humana, nunca debe ser reducido a una sola serie causal, puesto que no ejerce una única función.

Tomemos, por ejemplo, los mitos cosmogónicos presentes en casi todas las culturas humanas. Estos nacen de la reflexión del hombre en su esfuerzo por explicitar una representación más o menos sistematizada del cosmos y definir las relaciones entre sus elementos constitutivos. Pero también nace de sus esfuerzos por orientarse. La imaginación dramática que describe los orígenes del

mundo desemboca siempre en la emergencia del hombre y del mundo que éste conoce, y en el que vive, y que el mito instituye en orden tan inmutable, al parecer, como el hombre mismo. Hasta tal punto que, con frecuencia, el dios creador se retira de este mundo humano para vivir en un eterno reposo. Igualmente, los mitos que narran el origen de las instituciones sociales, de la familia, de la tribu, del clan, de la ciudad —esos mitos que Malinowski llamaba los *Charters-Myths*— también repercuten en el hombre. Esos mitos transmiten un saber técnico, social, moral, y a veces espiritual, a partir de una verdadera ósmosis entre la experiencia cotidiana y «las palabras antiguas». El universo mítico recubre también el mundo cotidiano del hombre y le da su verdadero sentido. En sí mismo posee, por tanto, el valor de coherencia racional que le confiere a toda praxis humana. El pensamiento mítico es realmente una modalidad del pensamiento humano, un modo de aplicación a lo real, vivido o experimentado cada día, de un tipo ciertamente diferente al de nuestras sociedades tecnicistas, pero que no es ni mejor ni más pobre, sino simplemente diferente. Ahora bien, la diferencia consiste en que los productos del pensamiento mítico son imágenes llenas de significado inmediato, mientras en la mentalidad contemporánea occidental son los conceptos los que expresan lo real.

1. Enfoque estructuralista

Entramos así en el núcleo mismo del problema: ¿deben considerarse los mitos sólo como un puro sistema de referencia, un simple código, o como el receptáculo de un saber sobre el mundo y de una sabiduría que permite al hombre vivir lo mejor posible? Ya conocemos la respuesta dada por Cl. Lévi-Strauss a estas importantes cuestiones. Los estudios de Fr. Boas sobre la mitología de los indios Tsimshian ya habían dado a entender que la combinación de los diversos elementos que componen el relato mítico contaba más que el contenido mismo del mito y que los universos mitológicos apenas formados eran rápidamente desmantelados mientras otros mitos nacían de sus despojos.

Esta idea se ha convertido en uno de los ejes fundamentales de la obra de Lévi-Strauss, *Mythologiques*, que se propone mostrar «no cómo los hombres piensan en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres sin que éstos lo sepan» (*Le Cru et le Cuit* [1964] 20). Por tanto, lo que el análisis puede extraer del relato mítico no es ni un contenido paradigmático ni las proyecciones ideológicas o socio-políticas, sino «lo que el sistema de

los axiomas y postulados define como el mejor código posible capaz de dar un significado común a elaboraciones inconscientes».

Esta afirmación se apoya en el postulado, ya célebre, de que el pensamiento mítico es obra de chapucería. Dependiendo estrechamente de los elementos del lenguaje que utiliza y ligado a las imágenes, no puede funcionar más que a base de analogías y aproximaciones. El pensamiento mítico elabora, pues, como el chapucero, los conjuntos estructurados mediante otro conjunto estructurado que es el lenguaje. Pero no es a nivel de este último como funciona: el pensamiento mítico «edifica sus palacios ideológicos con los escombros de un discurso social antiguo» (*La Pensée sauvage* [1962] 32). El mito utiliza los residuos, los restos de acontecimientos, las migajas y los pedazos, testigos fósiles de la historia de una sociedad o de un individuo, para entablar las relaciones de homología entre los diferentes términos de una serie social y de las clases de animales, vegetales u objetos diversos que forman en conjunto el microcosmos cotidiano del hombre. Puede decirse, como piensa Lévi-Strauss, que la propia estructura del mito lleva, dirige y expresa el significado de éste, lo mismo que la sintaxis en cualquier lengua.

Por más inteligente y brillantemente técnica que sea esta teoría, tenemos que manifestar algunas reservas. Es cierto que la analogía mito-lenguaje es válida, pero el significado del mito no puede encontrarse únicamente en un álgebra de relaciones estructurales entre los diversos elementos que lo componen. En efecto, creo que los mitos poseen un significado primario e inmediato, a través de su propia estructura, en su mismo contenido, que manifiesta tanto relaciones sociales como tensiones, técnicas de vida, preocupaciones originadas por la oposición entre los deseos casi instintivos y las colectivas obligaciones sociales, como también problemáticas espirituales. Por otra parte, parece evidente que el análisis estructuralista está fundado sobre la construcción de modelos abstractos, obtenidos por una fragmentación artificial del relato mítico estudiado y después por su reconstrucción, en términos de propiedades esencialmente relacionales.

Pero no es precisamente así como son vividos. En efecto, muy a menudo los mitos parecen proponer un modelo que mediatiza los contrarios para resolver las oposiciones que surgen en la vida cotidiana, y que en las sociedades tradicionales engendran tabúes y prohibiciones: cielo-tierra, hombre-mujer, poblado-bosque, derecha-izquierda, etc., concretizando una oposición fundamental entre cultura y naturaleza salvaje; en una palabra: una serie completa de oposiciones entre naturaleza y cultura cuya mediación asegura el

mito, como también entre el hombre y las potencias superiores, genios o dioses. En este sentido puede decirse que el pensamiento mítico es generalizador, y así se comprende por qué Lévi-Strauss lo considera un lenguaje precientífico. Pero, por otro lado, difícilmente puede admitirse que el mito connote simplemente la aprehensión intelectual de una realidad concreta, y que no sea portador de algún mensaje. En efecto, para Lévi-Strauss, las sociedades, como los individuos, nunca creen de manera absoluta en sus costumbres, en sus delirios ni en sus creencias. Ellos mismos no pueden hacer otra cosa que escoger ciertas combinaciones en un repertorio ideal, que debe ser capaz de reconstruir para extraer de ahí las leyes que presiden sus combinaciones. El hombre viviría así en un mundo con el que formaría una totalidad cerrada y que aprende a conocer sin tener que buscar nada ni nadie más. Al contrario de lo que siempre ha afirmado Mircea Eliade, la conciencia del cosmos que el mito permite progresivamente nunca desembocaría en un tiempo primordial, ni en un paraíso perdido, ni en una sacralidad que, según Lévi-Strauss, no transmiten los mitos.

2. *La antropología religiosa:*

El mito es explicativo porque es significativo

Esto podría ponerse en duda. Toda cultura que se hace cargo del mundo, nombrado, clasificado, conocido y, por tanto, poseído por el hombre a través de los mitos, constituye una totalidad cuyos modos de expresión nunca son completamente homólogos de la realidad concreta. El juego múltiple de las diferencias permite a las sociedades humanas, como a cada individuo, definirse con relación a los demás. Pero donde el estructuralismo no percibe más que mecanismos diferenciales, la unión de los contrarios a la que conducen puede ser muy bien vivida como una realidad superior al hombre, investida por éste del valor de una unidad primordial. En efecto, los mitos nos comunican las diversas representaciones humanas del tiempo y del espacio: cómo el hombre concibe la ley, el orden, la energía, y cuál es su propia visión del hombre y de la mujer. En una palabra: los mitos son testigos de esa exploración que el hombre realiza sobre los confines de lo contingente y de lo ineluctable, sobre lo finito y lo infinito, sobre lo mortal y lo eterno, y sobre esa parte del mundo que, aunque sea pequeña, el hombre asocia a una realidad que juzga trascendente, o al menos superior a él, y que confiere al mito su valor de verdad sagrada.

Se comprende mejor por qué el contenido de un mito aparece a los hombres que lo viven como algo que tiene un sentido y, por

tanto, como un lenguaje rico y persuasivo. El papel del mito no se explica por el hecho de que ha sido inventado para explicar, sino porque, siendo mediador entre el hombre y el universo, es en sí mismo explicativo, ya que es significativo. Por estar el relato mítico tejido de realidades familiares al hombre y por pertenecer éstas a su mundo más cotidiano, el mito aparece como algo real. Pero a la vez siempre transporta ese algo real a un nivel superior, el del mundo y el de sus orígenes. Y entonces, al sublimar las realidades cotidianas mediante esa transformación, el mito las justifica. Como la música es el mundo de los sonidos diluidos en series tonales, el universo mítico es el mundo del hombre traducido y justificado en las formas de un absoluto sagrado. Lo divino se hace para él realidad. Y ese carácter de «transformado-sagrado» es precisamente lo que confiere al mito toda su veracidad. La historia narrada por el mito es una historia verdadera porque aparece como sagrada no tanto por su contenido cuanto por sus consecuencias. En efecto, el mito está cargado de un dinamismo que actúa sobre los miembros del grupo humano: es una historia que lleva pedagógicamente una realidad misteriosa a una experiencia especial y a una acción precisa, el rito.

3. *Mito y rito*

Existe, pues, una vinculación casi estructural entre el mito y el rito que pone en movimiento la verdad encerrada en aquél: la conexión entre los dos es tan estrecha que, tan pronto como cesa la acción ritual, se degrada el mito convirtiéndose entonces en mera leyenda, en pura literatura moralizante. ¿Cómo se explica tal vinculación? Ya se sabe que el mito dramatiza el sentimiento humano de una naturaleza llena de fuerzas, de energías, de «seres vivos»; ofrece una representación organizada del mundo, justifica un cierto orden social e intenta resolver los conflictos que surgen entre el individuo y ese orden colectivo. Mediante los mitos, una especie de sobrenaturaleza se superpone a la vida cotidiana como un modelo ideal y determina la práctica de acciones rituales precisas, establecidas de una vez para siempre por una venerada tradición. Por reactualizar realidades superiores y sublimar la acción humana «en un eterno ahora y siempre», el mito es religiosamente activo. Por eso creía J. Wach que los rituales son la expresión práctica de una experiencia religiosa fundada por los mitos, y que constituyen la respuesta del hombre a esa última realidad que los relatos tradicionales le hacen conocer.

En este sentido, la vinculación entre mito y rito residiría en la

aplicación práctica realizada en los rituales de una verdad sagrada contenida en los mitos. «Hay que hacer lo que los dioses hicieron al principio; como han hecho los dioses, así hacen los hombres», afirman dos textos sagrados hindúes. En el fondo, poca importancia tiene saber si lo primero ha sido el rito o el mito. Lo que hay que comprender es que el mito suministra a los hombres la legitimación de actos mediante los que establecen sus relaciones con las potencias superiores, de acuerdo con un modelo divino facilitado por el mito. La función del mito es, por consiguiente, esencialmente paradigmática: proporciona un modelo refiriéndolo a un tiempo primordial. De ahí el comportamiento, paradójico para nuestra mentalidad de racionalistas occidentales, del hombre que vive el mito: sólo en la exacta medida en que deja de ser autónomo, sólo cuando modela sus comportamientos según un modelo mítico que repite, inalterado, en toda generación y en cada una de sus acciones cotidianas, el hombre se reconoce como real. Las experiencias que los mitos exponen en términos simples, pero siempre solemnes, son experiencias bastante cercanas a una visión mística. En efecto, los mitos no se contentan con situar al hombre respecto a un tiempo original. Demuestran al hombre que cada vez que éste repite los mitos y los reactualiza en rituales vuelve a descubrir la identidad que lo une al mundo natural que lo rodea. Sobre todo, los mitos hacen comprender a los hombres que el significado que suministran sobre los seres y las cosas entre los que viven se identifica con su propia existencia. Es decir, la verdad del mito no reside en el hecho de contar una historia que es sagrada por ser la historia de los dioses o de los seres superiores al hombre. Su verdad reside en el simple hecho de que el mito, por ser lenguaje del hombre, expresa una experiencia vivida en lo más profundo de su ser y le revela el sentido pleno de las cosas. Al contrario de lo que se ha creído y escrito, el verso virgiliano «Felix qui potuit rerum cognoscere causas» no es el testimonio de un proceso de desmitización, sino que manifiesta de modo admirable toda la riqueza existencial del pensamiento mítico.

4. Para una antropología religiosa

Al final de esta breve reflexión aparecerá que cualquier planteamiento del mito no puede situarse más que en el cuadro de una antropología religiosa, en el sentido más amplio de la palabra. Pues en todos los estadios de la historia, como a todos los niveles metodológicos, siempre volvemos a encontrar al hombre en busca de lo sagrado, que él expresa a través de diferentes lenguajes, uno de

los cuales es el mito. La forma de representación mítica no es, pues, una etapa inferior de la racionalidad, sino el lugar donde se le presentan al hombre como immanentes y humanizados los valores que considera fundamentales y trascendentes a su propia condición.

Como fruto del pensamiento y de los interrogantes del hombre, el mito siempre remite a su autor, pues todo lenguaje es el ser mismo que habla. Pero en el amanecer, sin devenir, de las sociedades humanas, al que se refieren los mitos, lo sagrado es precisamente la realidad conjunta de la naturaleza y de la cultura: es el mundo en que vive el hombre, en cuanto es comprendido por éste y le permite definirse. El encuentro con el Otro, al que nos invita la investigación mitológica, nunca es el encuentro de un ser aislado en su universo cotidiano, sino el de un hombre que se sitúa siempre frente a un mundo de valores y frente a una realidad más amplia y alta que su propia experiencia. Ese hombre nunca puede definir total ni perfectamente esta realidad a la que, no obstante, se refiere, pues el hombre lleva el sello de lo finito. Pero los mitos nos enseñan que cuando el hombre se da cuenta de que por el hecho de existir es ya un interrogante para sí mismo, y cuando adquiere conciencia de no poseer totalmente la respuesta, choca de alguna manera con lo que él llama lo sagrado.

No conviene, por tanto, oponer mito y razón ni establecer un juicio de valor entre formas diferentes del lenguaje del hombre sobre sí mismo y el mundo, sino comprender que la exigencia está inscrita en lo más profundo de la naturaleza humana. El análisis que podemos hacer del pensamiento mítico nunca debe torcer la naturaleza de las relaciones del hombre con esa realidad misteriosa que él acepta o puede rechazar como guía y referencia de su propia vida. Las múltiples formas de lo sagrado como vivencia, atestigüado abundantemente por los mitos, constituyen efectivamente una parte integrante de la naturaleza del hombre.

V. LA DIALECTICA SAGRADO-PROFANO

El uso de la noción misma de «sagrado» por los antropólogos, fenomenólogos, sociólogos, historiadores de las religiones y teólogos es tan general que origina la ambigüedad. Es cierto que, desde Durkheim, el campo semántico de lo sagrado se ha ampliado considerablemente: bajo el influjo de una fenomenología que se negaba a inscribir lo sagrado únicamente en las estructuras sociales, las diversas teologías se han adueñado de la noción de lo sagrado

y la han aplicado al análisis mismo del cristianismo, al menos en sus preocupaciones pastorales. La noción de «sagrado» se ha convertido así, aunque por razones totalmente diferentes a las propuestas por Durkheim, en el fundamento esencial de los fenómenos religiosos.

Mircea Eliade no duda en definir lo sagrado como «la piedra angular de la experiencia religiosa... que es la que permite comprender y vivir»⁸, pues constituye la fuente de la conciencia misma de la existencia, «que permite distinguir lo real de lo irreal». De esta manera percibimos ya una primera distinción necesaria entre quienes, fundándose en la aportación de los análisis etnológicos, históricos y sociológicos, intentan definir la noción de «sagrado» gracias a las ciencias del hombre, y quieren saber lo que implica concretamente esta noción, y quienes emplean la misma noción de «sagrado» a nivel de discurso religioso, para fundamentar una reflexión teológica o una actividad pastoral. Pero hecha esta distinción, surge un primer problema.

Si sólo podemos aferrar lo sagrado donde lo encontramos, en la existencia misma del hombre, no es porque haya en el mundo una zona de lo sagrado y otra de lo profano, delimitadas de una vez para siempre por su naturaleza y esencia. En efecto, en cada experiencia religiosa constatamos que la línea divisoria entre lo sagrado y lo profano ha sido fijada empíricamente por el hombre y está sujeta a modificaciones. Esta línea de demarcación se encuentra siempre más o menos inserta en lo cotidiano de la vida; connota tanto los grandes momentos del tiempo cósmico, las estaciones, el día, la noche y el ciclo de la fecundidad, como los tiempos fuertes de la existencia individual: nacimiento, boda, muerte, como también el cuerpo mismo del hombre. Así, lo sagrado es en primer lugar un hecho que puede observarse y analizarse. Ahora bien, si lo encuadramos en un marco de vida es precisamente porque lo sagrado estructura un *ordo rerum*. Así, el análisis que podemos hacer de las realidades donde percibimos lo sagrado nos lo muestra dialécticamente opuesto a otras nociones, complementarias u opuestas, que se ordenan en series del tipo:

sagrado-santo-puro/profano-manchado-impuro, o
sagrado-tabú-impuro/profano-permitido-puro.

Sólo un análisis histórico-cultural permite comprender cómo funcionan estas parejas de opuestos en tal o cual experiencia reli-

⁸ Mircea Eliade, *La prueba del laberinto* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 147.

giosa particular⁹. Sin embargo, todo análisis comparativo que se esfuerce por distinguir cuidadosamente los diversos tipos de experiencia religiosa lleva a la idea de que, incluso si nos encontramos por todas partes la oposición sagrado-profano, o la de puro-impuro, eso no implica absolutamente que el contenido de estas nociones sea idéntico. En efecto, el significado preciso y concreto de lo sagrado se modifica bajo el influjo de la evolución de la moral, del derecho, del lenguaje y de la concepción misma de lo divino. Esta evolución consiste en relacionar lo profano con lo impuro y, por tanto, en identificar más o menos lo sagrado con lo puro, es decir, se llega a invertir una situación religiosa arcaica donde lo sagrado está la mayoría de las veces asimilado a lo impuro.

Llegado a este punto de reflexión, hay que constatar muy bien el aspecto laberíntico del problema. En vez de intentar adaptar a la fuerza una definición de lo sagrado a las realidades variables constatadas tanto por el historiador de las religiones como por el etnólogo, ¿no sería más conveniente intentar comprender el funcionamiento de las categorías: sagrado, profano, puro, impuro? Es decir, reflexionar sobre la sintaxis misma de lo sagrado más que sobre su morfología. Pues es evidente que un ser, un animal, una cosa, posee cada uno en su orden una naturaleza específica e inmutable: una piedra siempre es una piedra, un árbol siempre es un árbol, un cordero un pequeño ovino. Una cosa cualquiera, una potencia exterior, una fuerza, un deseo, exteriores a tal o cual ser u objeto, pueden, al investirlo, definirlo como sagrado, como puro o impuro, dado que lo sagrado es ambivalente y ambiguo. Ahora bien, el funcionamiento de esta sintaxis nos revela una constante dialéctica entre un principio de separación, el tabú o la prohibición, y la investidura por parte de una potencia de un ser o de un objeto que obra como principio de conjunción o cohesión.

Es un hecho frecuentemente revelado que lo sagrado atrae y repele a la vez; el hombre le tiene miedo, pero quiere utilizarlo: *et inhorresco et inardesco*, decía san Agustín. R. Caillois ha insistido mucho en esta dialéctica de lo sagrado, en la que dos términos opuestos entre sí definen automáticamente una nada activa que es lo profano. Santidad y mancha se oponen a profano; pero la santidad, la integridad que es el estado mismo que define lo sagrado

⁹ Cf. para el antiguo Israel el estudio precursor de W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (1889; reed. 1894, 1927), continuado con nuevas perspectivas por Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (1966). Una pista importante es el análisis del vocabulario: E. Benveniste, *Le vocabulaire des Institutions indo-européennes*, vol. 2 (París 1969) 179-207.

tiene miedo a la vez de la mancha y de lo profano. Así, puro, impuro y profano pueden unirse por parejas contra lo otro. Si lo sagrado es lo que está prohibido a lo profano y lo profano no se define sino en relación a algo sagrado que le está prohibido, ¿cómo se efectúa entonces el contacto entre lo sagrado y lo profano? ¿No hay peligro de desintegrar el primero en contacto con el segundo? ¿No sería lo profano simplemente lo sagrado desacralizado? El vocabulario es aquí iluminador: una profano y profanación, es decir, corrupción de lo sagrado. Como se ve, llegamos a las raíces mismas de la noción moral y teológica del pecado, concebido como atentado a la integridad y como ruptura de un orden.

Podríamos así distinguir lo natural, lo profano, que los ritos pueden convertir en sagrado; lo que ha sido declarado impuro, que no puede realmente convertirse en sagrado si no es mediante la magia, caricatura de lo sagrado; y lo sagrado, pero considerado en otras experiencias religiosas como impuro o como profano. Así se ve que, de hecho, lo profano ha de concebirse más como un complemento que como el opuesto fundamental de lo sagrado.

1. Movilidad de lo sagrado

Pero entonces no es totalmente cierto que la oposición sagrado-profano pueda reducirse a la oposición real-ficticio, como afirma Mircea Eliade, pues parece evidente la plurivocidad de los términos sagrado y profano. Cuando hablamos de lo sagrado invocamos de hecho una doble realidad, opuesta y complementaria: por una parte, lo sagrado parece ser el lugar donde reside una fuerza eficaz, manifestación de una potencia divina, energía creadora y sustancial, que la mayoría de las veces permanece incomprensible para el hombre y que éste considera peligrosa precisamente por el hecho de que se le oculta; pero, por otra parte, lo sagrado parece ser una realidad que el hombre intenta captar tanto en la práctica concreta de sus experiencias como en la de sus actos cotidianos. El hecho de que lo sagrado siempre sea vivido a través de sistemas precisos de ritos y de prohibiciones regula su situación en la sociedad humana. Se sabe que lo sagrado puede ser delimitado por categorías de oposición: puro-impuro, derecha-izquierda, dentro-fuera, día-noche, hombre-mujer, orden-desorden. Estas categorías no hacen más que explicitar, según las culturas, la analogía admitida por el hombre entre puro = orden = cohesión e impuro = desorden = disolución, o, si se prefiere en latín, la oposición entre *fas* y *nefas*. Pero esto no implica que lo sagrado sea lo existente. Pues ni en los seres ni en las cosas existe siquiera un principio

objetivo que nos autorice a dividirlos en sagrados y profanos. Al contrario, lo sagrado interviene donde el hombre quiere. Ninguna categoría de cosas le es ajena. Pero lo que es sagrado siempre puede volver a ser profano. La frontera, constantemente móvil, depende de la elección y del deseo del hombre.

La oposición entre sagrado y profano aparece, pues, como un elemento de la conciencia humana. Todo sistema religioso tiene precisamente la función de ofrecer los medios para poder convertir lo profano en sagrado, y la de enseñar a distinguir entre puro e impuro y a reconocer lo que está investido de la potencia divina. Sabemos que para Mircea Eliade las estructuras por las que el hombre toma conciencia de lo sagrado y las imágenes mediante las que lo representa son las *hierofanías*, que ostentan cualidades de solidez, movilidad, desarrollo y energía, que confirman su realidad. Mediante un paso totalmente lógico, el hombre espera de ellas que las cosas sagradas que le manifiestan lo divino ejerzan un influjo en su propia vida e introduzcan en ella el orden, la consistencia, la cohesión de lo que cree él que es real. Ciertamente, es evidente que lo sagrado existe sólo en la existencia concreta del hombre, al que ayuda a situarse en el mundo. Pero debe comprenderse que en la medida en que estas estructuras e imágenes constituyen para el hombre el lugar y el medio de experiencias mediatas de lo divino, se convierten para él en *hierofanías*. Estas no lo son absolutamente por sí mismas. La medida de la sacralidad de los seres y de las cosas es siempre el hombre y sólo el hombre. Lo sagrado nunca se nos da en estado puro, sino a través de sistemas religiosos, de redes, de lazos más o menos estrechos y de órdenes diferentes que unen a los hombres con lo divino. Lo sagrado es así una estructura global, a la vez lingüística, social y ritual, que vive su propia vida en el tiempo de la historia. Por eso está sometido a cambios. En relación con los estados de cultura, el índice de movilidad de lo sagrado aparece como un elemento fundamental de todo análisis: si una vez más lo sagrado parece ser una noción comúnmente difundida en las sociedades humanas, es necesario que presente en todas partes el mismo contenido.

2. Sagrado y divino

Queda por subrayar un último punto. Si la frontera de lo sagrado y de lo profano siempre es móvil y depende del deseo del hombre y de la elección de las sociedades en que vive, sigue en pie que lo sagrado se impone siempre de alguna manera al hombre religioso, por ser éste el lugar donde se percibe lo divino. No podemos con-

tentarnos con la oposición entre sagrado y profano; hay que unirlo a la experiencia misma de Dios. Puede decirse, por tanto, que lo sagrado es algo profano que, sirviendo de mediación significativa y expresiva, vincula al hombre a lo divino y se convierte en algo sagrado¹⁰. Ciertamente, en las así llamadas religiones primitivas, lo divino y lo sagrado tienden a confundirse, pues el elemento mediador es a menudo el lugar de encarnación de la potencia divina, y las hierofanías no distinguen muy claramente el dios del elemento investido por esa potencia; de ahí el peligro de confusión. A la inversa, otros sistemas religiosos hacen desaparecer casi totalmente lo sagrado para favorecer la trascendencia divina: así, el análisis de R. Otto o la mística plotiniana. Pero queda que lo sagrado es el lugar de mediación entre lo profano y lo divino, por ser como la resonancia o el reflejo de lo divino en lo profano. Es esa exploración de los límites de lo contingente, de lo ineluctable, de lo finito y de lo infinito, y también de lo eterno; y es, además, esa voluntad de vincularse a una realidad trascendente que, en parte, siempre permanece velada.

BIBLIOGRAFIA

Entre una bibliografía tan abundante no hemos querido señalar aquí más que algunas obras que plantean los principales problemas y desarrollan teorías hermenéuticas que pueden influir en la investigación teológica.

- Cassirer, E.: *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols. (1923-1924). Trad. esp.: *Filosofía de las formas simbólicas*, II: *El pensamiento mítico* (México 1954). Del mismo autor, *Sprache und Mythos* (1924); trad. esp.: *Mito y lenguaje* (1959).
 Krappe, A. H.: *La Genèse des Mythes* (París 1938).
 Larock, V.: *La pensée mythique* (París 1945).
 GUSDORF, G.: *Mythe et Métaphysique* (París 1953).

Junto a estos estudios, de orientación filosófica, citamos otros más fenomenológicos, en primer lugar las obras de Mircea Eliade, especialmente:

- Mito y realidad* (Madrid 1973); *El mito del eterno retorno* (Madrid 1974); *Mitos, sueños y misterios* (Buenos Aires 1961); *Historia de*

¹⁰ Estoy plenamente de acuerdo con lo que decía H. Bouillard, a propósito de lo sagrado, en el coloquio de Roma: *Le sacré, études et recherches* (París 1974) 33s.

- las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vols. (Ed. Cristiandad, Madrid 1978-1983).
 Jensen, A. E.: *Mythos und Kult* (trad. franc.: *Mythes et Cultes chez les peuples primitifs* [París 1954]).
 Cazeneuve, J.: *Les Rites et la Condition humaine* (París 1958).
 De la escuela sociológica francesa nace el estructuralismo. Siempre serán provechosos los análisis de:
 Mauss, M.: *Oeuvres complètes*, 3 vols. (París 1968), especialmente los dos primeros: *Fonctions sociales du sacré* y *Representations collectives et diversité des civilisations*. En castellano se han publicado *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona 1970) e *Institución y culto* (Barcelona 1971). Forman parte de «Obras completas», a los que hay que añadir un tomo III: *Sociedad y ciencias sociales* (1972).
 La obra de Cl. Lévi-Strauss es capital. Los grandes temas de su teoría ya se encuentran desarrollados en su obra *La pensée sauvage* (París 1962), que permite entrar en el universo de *Mythologiques* (*Le Cru et le Cuit; Du miel aux cendres; L'homme nu*). Todas sus obras están traducidas al español en México (Fondo de Cultura Económica). De algunas de ellas existe traducción catalana, como *El pensament salvatge* (Barcelona 1971), *Tristos tropics* (Barcelona 1970).
 Una reflexión más sociológica ha sido realizada por R. Caillois, *Le Mythe et l'Homme* (París 1938).
 Bastide, R.: «Mythologie», en *Ethnologie générale: Encyclopédie de la Pléiade* (París 1968).
 Sobre la función de los mitos, además de las obras citadas en las notas, pueden verse las siguientes:
 Courtes, P. C.: *Le Mythe et le Sacré: «Revue Thomiste»* (1972) 392-407.
 Meslin, M.: *Aproximación a una ciencia de las religiones* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).
 Bonnefoy, Y. (ed.): *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, 2 vols. (París 1981).

CAPITULO IV

EL CONOCIMIENTO DE FE *

[JEAN-FRANÇOIS MALHERBE]

SUMARIO: I. Conocer un mundo es habitarlo: el mundo; la acción; la interpretación; el lenguaje; la tradición; la cultura; la ética. II. Habitar el mundo de Dios en el mundo de los hombres: el mundo del científico; el mundo del filósofo; el problema de Dios; del conflicto de las interpretaciones a la articulación del sentido; el mundo del creyente; el conocimiento de fe; la teología. III. «El que no ama no conoce a Dios» (1 Jn 4,7): el lugar de la verdad; la verificación; Jesucristo; la caridad; la fidelidad; la esperanza; Ulises y Abrahán.

«Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,7-8).

¿Es la fe un conocimiento? Pero ¿qué es un conocimiento? Un artesano conoce su máquina; un testigo tiene conocimiento de un hecho: se conoce un objeto o un suceso. Pero hay diferentes maneras de conocer, diversos modos de conocimiento. El que se quemó tiene de su quemadura un conocimiento diferente del espectador que lo ha visto quemarse. Uno y otro tienen, en cierto modo, conocimiento del mismo suceso, pero lo que cada cual sabe es, por así decirlo, *diferente*.

¿Será la fe un modo de conocimiento particular cuyo carácter específico deberá explicitarse con relación a otros modos de conocimiento (como la ciencia, por ejemplo), o será un conocimiento de objetos, sólo accesibles gracias a una «revelación» inédita?

* El presente tema está tratado deliberadamente desde una perspectiva exterior al tomismo. Se trata de un intento de situar el lenguaje de los creyentes en una perspectiva filosófica de triple influencia: la fenomenología existencial, el análisis del lenguaje y la filosofía de la acción. La bibliografía recogida en las notas hará ver que lo que aquí se dice está tomado especialmente de M. Blondel, L. Wittgenstein y M. Heidegger. Con un lenguaje inspirado en sus obras se ha intentado decir en qué consiste el «conocimiento de fe». En este capítulo no se ha de buscar, por tanto, más que lo que hemos querido proponer. Para una exposición más clásica de la cuestión puede consultarse, por ejemplo, M.-D. Chenu, *La foi dans l'intelligence* (París 1964). Sobre la articulación de la filosofía analítica y sobre la de la fenomenología, cf. P. Ricoeur, *La sémantique de l'action* (París 1977).

El planteamiento de estas cuestiones supone una neta distinción entre los *modos* y los *objetos* de conocimiento. Pero parece que esta misma distinción es problemática. En efecto, todo conocimiento de un objeto parece estar dirigido por un *interés* precisamente por ese objeto¹. Todo modo de conocimiento emplea una precomprensión del objeto, y ningún objeto es cognoscible fuera de un modo de conocimiento particular. La conexión entre objeto y modo de conocimiento es con frecuencia implícita y su explicitación es la tarea de la epistemología. En el ámbito religioso, su tarea consistirá especialmente en dilucidar la naturaleza de la fe en cuanto pretende ser un conocimiento. Trataremos, pues, de precisar el modo del conocimiento de fe, su objeto y la conexión entre el modo y el objeto.

I. CONOCER UN MUNDO ES HABITARLO

1. *El mundo*

Todo conocimiento es conocimiento de un mundo. No se trata de reducir los objetos cognoscibles al mundo «material», sino, por el contrario, de partir de ese conjunto de realidades que constituyen nuestro entorno, pues la relación a un mundo es el constitutivo de la existencia humana². Se entenderá aquí por «mundo» *todo enfoque de la realidad a partir de un centro de actividad y de comprensión* que es el hombre mismo³. Por su sola presencia en medio de las cosas, el hombre les da un significado organizándolas en un campo cosmológico. La presencia del hombre en la realidad es propiamente cosmológica: engendra un mundo. En este sentido puede decirse con mucha razón que el «mundo griego» no es el «mundo judío». En cierta manera, cada hombre tiene su propio mundo,

¹ J. Habermas, *Connaissance et intérêt* (París 1976), ha puesto muy en evidencia este aspecto del conocimiento en el marco de una crítica general del positivismo.

² Este concepto de *mundo* está inspirado en la fenomenología. Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología* (Madrid 1949); *Idées directrices pour une phénoménologie pure* (París 1950), sobre todo los §§ 18-55; M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo* (México 1980), sobre todo los §§ 12-27; W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger* (París 1950); M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (París 1945), y A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles* (La Haya 1961), sobre todo el capítulo 5. Aquí no tenemos en cuenta la distinción de H. G. Gadamer, *Verdad y Método* (Salamanca 1977), entre ambiente circundante (biológico, natural) y medio ambiente (social, cultural).

³ Esta definición está inspirada en J. Ladrière, «Monde», en *Encyclopaedie Universalis*, vol. 11 (1971) 231-234.

pues hay tantos enfoques de la realidad como existencias humanas (es decir, centros de enfoque). Pero dado que los hombres no son solitarios, sino solidarios, sus mundos se reagrupan en función de los «aires de familia». En efecto, tanto el «mundo griego» como el «mundo judío» son sociedades. Un mundo, en el sentido aquí definido, es siempre al mismo tiempo una sociedad⁴. Es que la relación del hombre a su mundo es siempre la de una existencia respecto a la realidad total. «Estar en el mundo» es ya siempre un «estar con otro».

Esta disposición del hombre que le hace estar siempre adelantándose a sí mismo y en dirección a otro y a las cosas es el proyecto que estructura fundamentalmente la existencia. Las cosas que componen la realidad constituyen un mundo para una existencia, porque ésta proyecta sobre las cosas una perspectiva que desde el principio excede sus particularidades para inserirlas en la red de la interpretación universal que constituye el mundo⁵.

2. La acción

Decir que la existencia es proyecto es decir que está marcada por la estructura de la acción. Y, en efecto, existir es actuar. Pero ¿qué es exactamente la acción? Esta pregunta, una de las más fundamentales de la filosofía, ha sido formulada de la manera siguiente por M. Blondel, en el prólogo de una obra que se ha hecho famosa: «¿Tiene o no tiene sentido la vida humana? Y el hombre, ¿tiene un destino? Yo actúo, pero sin saber siquiera lo que es la acción, sin haber deseado vivir, sin conocer exactamente quién soy yo ni siquiera si yo soy»⁶. La acción es la tensión dinámica

⁴ La fenomenología siempre ha insistido, por otra parte, en el hecho de que el «ser en el mundo» es decididamente un «ser con otro». Desde una perspectiva totalmente diferente, L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques* (París 1961), ha puesto en evidencia el vínculo entre ontología y comunicación, con la ayuda de la noción de «juego del lenguaje». Después de él, J.-L. Austin, *Quand dire c'est faire* (París 1970) y J. Searle, *Les actes de langage* (París 1972), han desarrollado una teoría sobre los actos de lenguaje, donde se articulan muy estrechamente acción y lenguaje. Sobre la teoría de la referencia en la filosofía anglosajona: J.-F. Malherbe, *Épistémologies anglosaxones* (París 1981).

⁵ El tema del proyecto ha sido desarrollado por J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (París 1968), no de manera técnica, pero extremadamente clara. Cf. también su obra más técnica *El Ser y la Nada* (Buenos Aires 1950).

⁶ El importante análisis de la estructura de la acción ha sido realizado por M. Blondel, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (París 1893, 1973). Para una exposición introductoria a la filosofía de M. Blondel puede consultarse J. Lacroix, *Blondel* (París 1963).

que lleva al hombre, tal como es de hecho, hacia lo que quiere ser. La acción es la existencia en cuanto proyecto. Quiere decir que la acción es relación del hombre a la realidad. Por la presencia del hombre en el mundo, la acción es verdaderamente cosmogónica, organiza el mundo de una existencia, pone las cosas «en su lugar» en la perspectiva de una existencia. La acción se apoya sobre la realidad para transformarla; en la acción y por la acción es como un mundo cambia. La acción, que es el paso del querer ser al ser efectivo, es mediación, y su despliegue implica no sólo el apoyo de las cosas, sino también su conocimiento. En efecto, para realizarse —es decir, para tender hacia la coincidencia de la existencia efectiva con la existencia querida— la acción supone una reflexión de la experiencia prerrefleja, una profundización metódica del conocimiento intuitivo del mundo que ella misma constituye. De hecho, un mundo se da a conocer siempre como fruto del enfoque que una existencia hace de la realidad.

3. La interpretación

Puede percibirse ahora la circularidad de la acción: ésta supone siempre lo que ella misma contribuye a constituir. La acción no es una mera iniciativa ni una creatividad absoluta. Se despliega descubriendo y haciendo suyo el mundo que transforma. La acción progresa sacando siempre algo nuevo de lo antiguo, uniéndose a su herencia para hacerla fructificar. Esto quiere decir que es inútil preguntarse si es anterior la acción o el mundo: no hay mundo sin enfoque ni enfoque sin acción.

La relación con el mundo, tan constitutiva de la existencia como de la acción, es, en último término, una relación de interpretación. En cierto modo, la interpretación es al «estar-en-el-mundo» como el trazo al dibujante. Por ser *itinerario de un discurso que hace surgir un sentido*, la interpretación es una operación que se inserta en el encadenamiento de la acción. Interpretar es actuar y actuar es interpretar, ya que actuar es, en fin de cuentas, buscar un enigmático destino⁷ de hombre en un mundo que hay que (des)cifrar. La acción requiere en su despliegue mismo la interpretación del mundo y de la existencia. El mundo es siempre un mundo; el mundo es siempre interpretado, y la existencia, por ser un enfoque, es fundamentalmente interpretante.

⁷ Se entiende aquí por destino la existencia en cuanto se reconoce o se da un sentido, una finalidad (inmanente-refleja o trascendente).

Esto equivale a decir que todo conocimiento, en cuanto conocimiento de un mundo, es interpretación. La interpretación es el estar-en-el-mundo del hombre. Estar en el mundo es interpretar. La acción, la existencia y la interpretación entran en una misma circularidad, pues las tres suponen el mundo que constituyen⁸.

4. El lenguaje

Esta circularidad es también la del lenguaje, pues el lenguaje es precisamente *la mediación entre la acción y el mundo*, la operación por la que la existencia se proyecta ante sí misma. Hablar un lenguaje es vivir en un mundo. Hablar un lenguaje es poner un mundo en movimiento, de tal manera que ese mundo se recoja de algún modo en el punto desde donde se le enfoca, para decirse a sí mismo lo que es. Hablar un lenguaje es interpretar el mundo en la perspectiva de la propia existencia. La interpretación significa que el mundo existe en el lenguaje y por el lenguaje.

Donde el hombre vive el mundo es en su cuerpo. En efecto, por ser a la vez mundo y lenguaje, el cuerpo es el punto en que se empalma el mundo y el lenguaje⁹: un cuerpo sin expresión de sí sería sólo algo trivial, y una expresión de sí que no estuviese encarnada en un cuerpo sería un simple espejismo. Perteneciendo a la vez al mundo y al lenguaje, el cuerpo humano es el lugar eminente donde la existencia se da un sentido, el lugar privilegiado

⁸ Sobre el concepto de interpretación y sobre la hermenéutica en general nos remitimos, desde el punto de vista filosófico, a M. Heidegger (cf. nota 2); H. G. Gadamer, *Verdad y Método* (Salamanca 1977) y P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (París 1969) e *Interpretation Theory, Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth 1976). Desde el punto de vista teológico: R. Marlé, *Le problème théologique de l'interprétation* (París 1968, edición revisada y aumentada), que ofrece una excelente introducción. Puede verse también el libro recientemente publicado por C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation* (París 1983; trad. española en Ed. Cristiandad, Madrid 1984). Para explicaciones más técnicas cf. R. Bultmann, *Foi et Compréhension* (París 1969 y 1970), 2 vols., del que A. Malet, *La pensée de Rudolf Bultmann* (Ginebra 1962), ha hecho un buen estudio de conjunto; R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (París 1966), es un estudio más detallado. Los trabajos de G. Ebeling, *Hermeneutik*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga 1959) y *Einführung in theologische Sprachlehre* (Tubinga 1971), siguen la línea de los estudios de M. Heidegger y R. Bultmann. R. Marlé, *Parler de Dieu aujourd'hui, la théologie herméneutique de G. Ebeling* (París 1975), plantea también de forma extremadamente clara el interés de las posiciones del teólogo protestante.

⁹ Cf. P. Guiraud, *Le langage du corps* (París 1980).

donde el destino irrumpe en el mundo¹⁰. Por eso la corporeidad, el hecho de que la dimensión mundana forme parte del hombre, constituye, en un sentido que ya se precisará, el lugar por excelencia de la pregunta sobre Dios¹¹.

Pero el cuerpo, por ser del mundo, no puede conocerse ni siquiera como lenguaje más que en el lenguaje mismo. Por esta razón la explicación de todo conocimiento podrá configurarse como análisis del lenguaje utilizado en la operación de interpretación que constituye el conocimiento mismo. En este sentido, la epistemología es siempre interpretación de interpretación. Todo conocimiento es despliegue progresivo del sentido y por eso se inserta en el movimiento de la interpretación, «ese itinerario de un discurso que, al construirse según las exigencias propias del concepto, hace surgir progresivamente, en la concatenación misma de sus momentos y en la sistematización de su arquitectura total, un sentido en el que se muestra y celebra el fondo mismo de la realidad»¹². Por tanto, determinar en qué consiste el conocimiento de fe equivale en definitiva a determinar, en un esfuerzo de explicitación del lenguaje de la fe, en qué consiste la existencia del creyente, es decir, su mundo y al mismo tiempo su acción.

¹⁰ C. Bruaire, *Philosophie du corps* (París 1968), ha ofrecido un punto de vista claro y riguroso sobre este tema. Cf. también a este propósito las aportaciones de J. Ladrière, *Le problème de l'âme et du corps dans la philosophie empiriste*, y A. Vergote, *Le corps*, en L. Morren (ed.), *La signification du corps* (Cabay 1981), que contiene también otras colaboraciones notables de R. Guelluy, S. Mansion y P. Watté, como también el punto de vista de algunos científicos: el físico G. Deusch y el neurofisiólogo M. Meulders. Desde el punto de vista bíblico, cf. el antiguo, pero siempre indispensable, estudio de E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*. «Études Bibliques» (1920-23), publicado después en forma de libro en «Lib. Orientaliste P. Geuthner» (París 1963), y más recientemente: L. Monloubou, *L'imaginaire des psalmistes* (París 1980), que trata de esclarecer el simbolismo relacionado con el cuerpo.

¹¹ En un pequeño libro, extremadamente sugerente, Y. Ledure, *Si Dieu s'efface* (París 1975), ha intentado poner de relieve uno de los principios del ateísmo contemporáneo a partir de la temática de Nietzsche, y concluye con un interesante estudio sobre la corporeidad como lugar de la afirmación de Dios.

¹² La definición es de J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité, le défi des sciences et des technologies aux cultures* (París 1977) 33. La lectura de esta obra, que no es de teología ni de análisis del lenguaje religioso, es de gran interés para los teólogos, pues propone una interpretación de la sociedad contemporánea que permite situar muy claramente, aunque de modo indirecto, el desafío hecho por el desarrollo de las ciencias y de las técnicas a la teología. Más tarde, cuando tratemos el tema de la ética, le tendremos especialmente en cuenta.

5. La tradición

Todo hombre vive en su mundo hablando el lenguaje de su propia existencia. Pero ningún lenguaje es meramente privado¹³; ninguna lengua es hablada solamente por una persona, pues todo lenguaje es de alguna manera comunitario. El lenguaje se aprende por imitación; se hereda como se hereda un patrimonio genético. Pero, a diferencia de los genes, que no pueden modificarse en el hombre (al menos en el estado actual de la ciencia), cada cual transforma su lenguaje a lo largo de su existencia. En este y sólo en este sentido puede decirse con A. Malraux: «La cultura no se hereda, se conquista», pues de hecho la cultura, como la lengua, es al mismo tiempo una herencia y una conquista.

El aspecto aparentemente contradictorio de la existencia es una nueva figura de la circularidad, de la que ya se ha hablado a propósito de la acción e interpretación. Esta circularidad, en definitiva, es la de la tradición. La tradición nos lleva, pero no es un mero depósito de dogmas elaborados, de resultados adquiridos o de decisiones tomadas en el pasado; es, según la expresión del padre Chenu, «un principio creador de inteligibilidad, una fuente inagotable de vida nueva»¹⁴. La tradición no consiste solamente en lo antiguo, de lo que se puede sacar algo nuevo, sino que incluye también indicaciones preciosas sobre cómo se la puede utilizar para sacar de ella algo nuevo¹⁵.

6. La cultura

La tradición constituye efectivamente para el hombre una cultura, es decir, una concepción del mundo, una visión de la existencia con otro y una visión de las tareas que ha de asumir en común, la expresión, en fin, de una situación histórica particular. Una cultura es un marco que sitúa al hombre y dentro del que éste construye su destino en relación a sus semejantes: es una herencia que, sin depender de él, le pertenece totalmente, una herencia que le abre a un horizonte de posibilidades que, aunque no las haya podido elegir, son las suyas. Según la metáfora de J. Ladrière, una cultura es un «arraigo». Es un lazo invisible, pero muy estrecho,

¹³ Cf. a este propósito L. Wittgenstein, *op. cit.* (nota 5), que defiende la tesis de la imposibilidad de un lenguaje privado, tesis que J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité* (París 1976), comenta y desarrolla.

¹⁴ Cf. M.-D. Chenu, en J. Duquesne *interroge le P. Chenu: Un théologien en liberté* (París 1975) 123.

¹⁵ Más tarde volveremos sobre las implicaciones teológicas de esta concepción. Cf. *infra* III, 5: la fidelidad.

que ata al hombre a sus predecesores, a sus contemporáneos y a sus sucesores.

Pertenecer a una cultura es arraigarse en una tradición particular, estar llamado a vivir en el mundo con un lenguaje determinado. Como se ha dicho, el «mundo judío» no es el «mundo griego». Aceptar la propia herencia cultural es, al menos en cierta medida, aceptar que uno ha sido escogido para proseguir la tarea emprendida. Rechazar la propia tradición significa para el hombre «desarraigarse» y querer implantarse de nuevo en otra parte año tras año. De esta manera, toda existencia es, por una parte, ratificación, y por otra, contestación. Es que una verdadera tradición abre tantos horizontes nuevos cuantas son las orientaciones que propone y que ya cuentan con el apoyo de la historia. La existencia, por ser proyecto, es finalmente el lugar de una libre y siempre frágil apropiación de la tradición.

Pero esta apropiación no es una tarea solitaria. En efecto, el hombre no llega a ser él mismo sino en y por la comunicación con su semejante. La creación de una cultura es una empresa colectiva en la que los destinos individuales son solidarios desde el principio¹⁶. Esta solidaridad existencial se muestra por otra parte tanto en el antagonismo de los conflictos como en la armonía de la concordia. En efecto, ¿no está determinada existencialmente tanto por el odio como por la amistad?¹⁷

7. La ética

La existencia requiere la exigencia ética que la constituye en destino. Hay un esfuerzo ético que se persigue a través de la historia por la conjugación de los destinos individuales y con dirección a ella. La ética no es un imperativo traducible inmediatamente en principios concretos. Está más determinada por su meta que por su origen. La ética funciona de manera teleológica precisamente porque es a la vez una exigencia con respecto a la acción y una exigencia de la acción misma.

La ética es la inserción, en el núcleo de cada acción verdaderamente humana, de una tensión que marca en ella una voluntad inmanente de autorrealización, una afirmación de autonomía, una

¹⁶ Sobre los aspectos individuales y estructurales de la práctica social: M. Crozier y E. Friedberg, *L'Acteur et le Système* (París 1977).

¹⁷ Cf. a este propósito las sugerentes observaciones de R. Girard, *La violence et le sacré* (París 1972; trad. española: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona 1983) y *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (París 1978).

exigencia de libertad. «Es necesario, pues, que en el núcleo de la acción se produzca una verdadera invención ética. Las tradiciones no representan de hecho más que la formulación de lo que, en un momento dado, ha debido constituir un esfuerzo creador»¹⁸. Pero estas formulaciones no son en sí mismas más que las indicaciones destinadas a sostener a los individuos en sus posiciones éticas; por tanto, no valen más que en la medida en que pueden ser reasumidas en un acto auténticamente instaurador. Porque el mundo (que comprende también la sociedad) ya está entregado por la tradición a la acción que lo configura, éste debe construirse continuamente en el futuro. Y puesto que no hay transformación del mundo sin conocimiento del mundo, está claro que *conocimiento y ética, por la mediación del lenguaje que mantiene la unidad de la acción, se articulan mutuamente en la dimensión de la interpretación.*

En efecto, ¿cómo podría darse una interpretación del mundo no ligada a una interpretación de la existencia y sin un mundo ligado a un destino, y al revés? Esto significa que la clave de la acción es al mismo tiempo la del conocimiento y la de la ética. Tanto el conocimiento como la ética son los frutos de la acción que, desde lo más profundo de su exigencia fundamental, es eminentemente creadora. La creación cognoscitiva consiste en descubrir y construir nuevos mundos, y la invención de valores consiste en reconocer la exigencia ética, tal como se manifiesta en la objetividad de las situaciones concretas que atraviesa una existencia (es decir, en interpretar estas situaciones desde el punto de vista del destino), más que en proyectar sobre aquéllas juicios preestablecidos.

En resumen, conocer un mundo es habitarlo, vivir el propio destino en él. Pero los destinos nunca son idénticos: cada uno está marcado por diferentes interrogantes, por diferentes preocupaciones con respecto al mundo. La interpretación es un campo multidimensional, y podemos legítimamente preguntarnos, desde un punto de vista epistemológico, en qué se distingue la interpretación que el creyente hace de la realidad (el conocimiento de fe pertenece al mundo) de otras interpretaciones, es decir, en qué consiste exactamente el mundo del creyente.

¹⁸ J. Ladrière, *op. cit.*, 142.

II. HABITAR EL MUNDO DE DIOS EN EL MUNDO DE LOS HOMBRES

¿Se identifica el mundo del creyente con el del científico? Sí y no, me dirá una vez precisado el modo como el científico vive en el mundo.

1. El mundo del científico

La ciencia es una interpretación de la realidad, caracterizada por un movimiento particular, por una intencionalidad propia¹⁹. El mundo del científico no es el del hombre de la calle. Como ya se ha indicado, la estructura proyectiva de la existencia es la que realiza el paso de lo particular a lo universal, permitiendo rebasar el carácter individual de las cosas para organizarlas en esa red de interpretación que es el mundo. El proyecto de una interpretación científica del mundo hunde sus raíces en la estructura fundamental de la existencia. En efecto, la ciencia nace de la contradicción entré el desorden (aparente) de los fenómenos naturales y el deseo de orden y sistematización del «ser-en-el-mundo». La labor científica consiste, por consiguiente, en vincular aquellas cosas que parecen desunidas. Una piedra que cae por tierra y un globo que sube al cielo obedecen a las mismas leyes naturales²⁰. Actualmente, el mundo de la ciencia interpreta la realidad de un modo totalmente diferente de como lo hacía hace apenas un siglo²¹. Los científicos ya no interpretan hoy la realidad como «una tela tejida de hilos duraderos y resistentes» que constituiría la materia, sino como «un fluir de transiciones y de pasos sucesivos que componen un

¹⁹ Cuando se dice: «la ciencia», se comete un abuso de lenguaje, pues de hecho las ciencias son múltiples. Ese singular debe considerarse como una abreviación y no como si el mundo del físico o del biólogo se identificase en absoluto con el del psicólogo o con el del economista.

²⁰ En efecto, lo «más pesado que el aire» y lo «menos pesado que el aire» obedecen a la misma ley física: todo cuerpo sumergido en un fluido experimenta una fuerza hacia arriba igual al peso del fluido desplazado. Sobre el método científico puede consultarse: K. Popper, *La logique de la découverte scientifique* (París 1973); M. Bunge, *Scientific Research*, vol. 1: *The Search for System*; vol. 2: *The Search for Truth* (Nueva York 1967); N. Rescher, *Cognitive Systematization. A Systems-theoretic Approach to a Coherentist Theory of Knowledge* (Oxford 1979), o en su lugar: J.-F. Malherbe, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique* (París 1979, edic. revisada y corregida, con prólogo de J. Ladrière).

²¹ Para una concepción clásica de la física desde la perspectiva del convencionalismo: P. Duhem, *La théorie physique, son objet, sa structure* (París 1906).

inmenso proceso»²². Ya no es la noción de sustancia la que se considera como primaria, sino la de suceso. Los fenómenos naturales de los que la ciencia clásica intentaba dar cuenta por medio de la noción de sustancia²³ no son en definitiva más que los efectos locales y momentáneos de estabilidad producidos en el flujo de las incesantes transformaciones de la realidad. *El mundo del científico ya no es un orden inmutable que reproduce invariablemente las mismas configuraciones, sino un medio de autoestructuración que edifica sus propias estructuras a partir de un flujo continuo de interacciones.* El mundo del científico es la realidad interpretada como emergencia, es decir, como autoorganización cada vez más compleja. Y la interpretación científica del hombre dada por el científico hace de éste no ya un espectador, sino un elemento de este mundo²⁴.

El hombre, por la acción asumida en la libertad de un destino, prolonga, por así decirlo, el movimiento espontáneo de la cosmogénesis. Desde el punto de vista científico, desde cuya perspectiva la libertad del hombre sería una hipótesis ruinosa, y especialmente desde el punto de vista biológico, los logros tecnológicos del hombre se podrían considerar efectivamente como los frutos de la evolución. Pero desde el punto de vista filosófico de la existencia que se pregunta por su propio sentido y cuya hipótesis constitutiva es la libertad del hombre, esos frutos son intencionados, y no solamente inevitables: son queridos por el hombre, elemento del cosmos en «proceso». La acción es creadora; pero, precisamente por ser libre —al menos en una cierta medida—, amplifica de hecho la determinación que se le suponía colmar en los procesos de la

²² A. N. Whitehead ha sido, sin duda, el primer filósofo que ha elaborado una cosmología teniendo en cuenta este cambio científico: *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (Nueva York 1929, 1972), del que se han hecho eco numerosos científicos: N. Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine* (París 1961); W. Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine* (París 1962); A. Einstein y L. Infeld, *L'évolution des idées en physique* (París 1938), y más recientemente, en lo que se refiere a las ciencias de la vida: H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant* (París 1979); T. Dobzhansky, *Génétique du processus évolutif* (París 1977); D. Danchin, *Ordre et dynamisme du vivant: Chemins de la biologie moléculaire* (París 1978); F. Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* (París 1970) y J. Monod, *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (París 1970; trad. española: *El azar y la necesidad*, Barcelona 1977). Para una introducción al pensamiento de Whitehead, que a menudo resulta difícil: A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu* (París 1968).

²³ Cf., entre otros, Descartes, *Oeuvres et Lettres* (La Pléiade, París 1953).

²⁴ Cf. a este propósito las bellas páginas de J. Ladrière, *Anthropologie et Cosmologie*, en *Études d'anthropologie philosophique* (París 1980).

cosmogénesis. En la acción del hombre se despierta y recoge la inmanencia de una provisionalidad que, reflejándose de algún modo en sí misma, intenta controlar su porvenir. Pero el desarrollo de las ciencias y de las técnicas, al mismo tiempo que abre un horizonte indefinido de dominio de la vida social, como también de la vida biológica, plantea cuestiones que es incapaz de resolver.

2. El mundo del filósofo

«¿Por qué estoy en el mundo?» «¿Cuál es mi destino (si es que tengo alguno)?» El absurdo, decía A. Camus, nace cuando se confrontan los interrogantes del hombre con el silencio del mundo²⁵. Lo propio de la acción humana, cuando ésta es interpretación, es hacer pasar la finalidad immanente del mundo de lo implícito a lo explícito. En efecto, para el hombre no se trata solamente de poner orden en el aparente desorden que lo envuelve, sino también de decir qué sentido tiene tal orden. En el mundo del científico, que es también el del técnico, así como, por otras razones, en el mundo ordinario de la vida cotidiana o en el mundo del arte, hay como un vacío, como una carencia, algo incompleto que está indicando una exigencia profunda de este mundo con respecto a una interpretación metacientífica (metafísica) de la realidad. Con la acción, la cuestión del destino irrumpe en el mundo.

Aquí tienen sus raíces algunos intentos filosóficos en los que se inspira el presente capítulo. Cada intento ofrece de la realidad (incluso del destino individual y colectivo del hombre) una *interpretación* que crea un mundo nuevo. En efecto, la tarea filosófica puede consistir en la elaboración de un esquema conceptual (un lenguaje especulativo)²⁶ en el que el hombre puede pensar su «existencia-en-el-mundo» de manera clara, es decir, de modo que ponga en evidencia las verdaderas posturas éticas de su existencia. El mundo del filósofo es de alguna manera idéntico al del científico o al del técnico (de este mundo es del que hay que descubrir el sentido) y diferente del mismo (el mundo del científico, considerado desde el punto de vista de su relación con el destino humano, no es ya propiamente el mundo del científico). *El mundo del filósofo asume el mundo del científico, que, tanto en el plano biológico como en el plano social, es un mundo de evolución y de lucha por la vida en el núcleo mismo de un destino.* Esto quiere

²⁵ Cf. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe* (París 1942; trad. española, *El mito de Sísifo*, Madrid 1981).

²⁶ J. Ladrière, *Langage scientifique et langage spéculatif*. «Revue philos. de Louvain» (1971) 82-132 y 241-267.

decir que la filosofía no es una ciencia, pero no puede hacerse sin la ciencia, pues de ésta es de donde recoge las cuestiones más radicales que la ponen en movimiento.

3. El problema de Dios

Pero el destino, la interpretación del sentido de la existencia humana en cuanto manifiesta en la acción la tensión entre lo que se pretende y su realización, suscita la cuestión de Dios. No se trata evidentemente de la afirmación de Dios, sino del problema de una esperanza fundada en una trascendencia. «¿Qué me está permitido esperar?», se preguntaba E. Kant²⁷. ¿Debe estar circunscrita la esperanza del hombre a los límites del mundo de la ciencia, siempre demasiado estrechos para la voluntad? ¿Le está permitido al hombre esperar ser otra cosa que el simple portavoz de la interpretación que el cosmos se da a sí mismo mediante uno de sus elementos? Este interrogante, mil veces reprimido por un cierto escepticismo²⁸, se formula incansablemente en el corazón del hombre. En la cultura judeocristiana, que hoy es la herencia de Occidente, esta cuestión se ha formalizado en un interrogante sobre la salvación del hombre en la alianza con un Dios oculto que se revela en la historia²⁹. El humanismo ateo, precisamente por ser ateo, no puede evadir el problema de Dios³⁰. Y el creyente, que reconoce la oferta de esa salvación, acepta colocar su existencia bajo el signo de la alianza con Dios y, con un esfuerzo que es una conversión cotidiana de sí y de su visión, se dedica al mundo de Dios. En el destino humano se esconde siempre el problema de Dios, aunque el hombre le dé una respuesta negativa.

Pero antes de considerar más explícitamente en qué se identifican y diferencian el mundo de Dios y los mundos del científico y del filósofo, se impone una observación sobre lo que se ha llamado «el conflicto de las interpretaciones» (P. Ricoeur).

²⁷ E. Kant, *Crítica de la razón pura* (1781).

²⁸ Cf. J.-F. Malherbe, *Athéisme scientifique et métaphysique de la représentation*: «Revue théol. de Louvain» (1982) 1. Desde un punto de vista estrictamente ateo: H. Marcuse, *El hombre unidimensional* (Barcelona 1981).

²⁹ Cf. espec. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Salamanca 1981-1982), y J. L'Hour, *La morale de l'alliance* (París 1966).

³⁰ Cf. espec. K. Marx, F. Nietzsche y S. Freud, los llamados «maestros de la sospecha», que, cada uno a su manera, debaten el problema de Dios. Cf. también E. Bloch, *El principio esperanza* (Madrid 1975), en el que se ha inspirado J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969). En otro sentido, E. Lévinas, *Totalité et Infini* (La Haya 1968; trad. española, Salamanca 1977), también muestra que la cuestión de Dios se halla decididamente implícita en la cuestión de la relación del hombre con sus semejantes.

4. Del conflicto de las interpretaciones a la articulación del sentido

En la cultura occidental, la interpretación científica del mundo se ha desarrollado históricamente después que la interpretación religiosa. Y en general, el desarrollo de las ciencias, en una época en que algunos han podido creer que traerían la salvación a la humanidad³¹, ha sido percibido por los grandes sistemas religiosos y por el catolicismo en particular como una amenaza. Para su confirmación baste pensar en el caso de Galileo³² o, más recientemente, en la encíclica *Humani generis*³³. El problema que entonces se planteaba era el de la compatibilidad entre los datos de la ciencia y los de la revelación. Hoy, la relación ciencia-fe apenas se plantea ya en estos términos. Pero la problemática actual es fruto de una evolución epistemológica que podría describirse en tres fases.

En primer lugar, una fase de rechazo: en la medida en que una afirmación científica parece contradecir una proposición teológica bien establecida, aquélla se considera como una amenaza y se rechaza sin más como absurda; es inadmisibles para la interpretación religiosa del mundo. Pero, a medida que la autoridad del discurso religioso se pone en tela de juicio, se afianza una fase de crítica y de distinción de campos: la epistemología ya no trata de demostrar la compatibilidad de una determinada afirmación científica con el dato revelado (tarea propia de una determinada apologética)³⁴, sino de especificar unos campos de verdad diferentes y autónomos³⁵. Al estar el campo de las ciencias estrechamente delimitado por la naturaleza misma del método científico, la teología se ve reducida a su propio campo, sin invadir el de aquéllas.

Pero esta distinción de campos conduce, por último, a un irreductible dualismo en el que se hace muy difícil elaborar, por ejemplo, una teología de la creación o una teología de la historia que

³¹ Cf. A. Comte, *Leçons de philosophie positive*, 2 vols. (París 1975), sobre todo las lecciones 53-55.

³² Cf., a este propósito, E. Namer, *L'affaire Galilée* (París 1975).

³³ Pío XII, encíclica *Humani generis* (septiembre 1950), «sobre ciertas opiniones que amenazan por destruir los fundamentos de la doctrina católica».

³⁴ Cf., por ejemplo, el manual de M. Brillant y M. Nédoncelle, *Apologétique. Nos raisons de croire. Réponses aux objections* (París 1939), que contiene interesantes consideraciones sobre el caso Galileo, hechas por J. Vieujean, *La condamnation de Galilée*, en *Les difficultés tirées de l'histoire de l'Église*, pp. 1297-1302.

³⁵ K. Rahner, *Science, Évolution et Pensée chrétienne* (París 1967), se mueve en esta perspectiva.

tengan un significado para los científicos de hoy³⁶. Por eso se llega a una tercera fase en la que se intenta restablecer una visión unitaria, ya sea reduciendo toda afirmación religiosa a causas que competen únicamente a la objetividad científica (reduccionismo científico)³⁷, o bien elaborando los sistemas especulativos capaces de integrar —más o menos felizmente— lo esencial de los conocimientos dentro de una interpretación general dada por la fe³⁸. Por lo demás, en el marco de esta clase de interpretación es donde quisiéramos encuadrar el tema de este capítulo, inspirado fundamentalmente en los trabajos de J. Ladrière³⁹. En efecto, la dinámica del «conflicto de las interpretaciones» puede conducir a una «articulación del sentido».

³⁶ Se encontrará un interesante ensayo de teología de la creación en P. Schoonenberg, *Le monde de Dieu en devenir* (París 1967) y *Alliance et Création* (París 1970). Cf. también los intentos de la «Process Theology», inspirados precisamente en los trabajos de Whitehead; J. B. Cobb y D. R. Griffin, *Process Theology. An Introductory Exposition* (Filadelfia 1976), es una buena introducción, con bibliografía; cf. también J. Van der Veken, *Dieu et la Réalité. Introduction à la «Process Theology»*: «Revue théol. de Louvain» (1977) 423-447. En la línea del análisis del lenguaje iniciado por L. Wittgenstein (cf. nota 5) se encontrará una aplicación general al lenguaje religioso en F. Ferré, *Le langage religieux a-t-il un sens?* (París 1970); también es interesante la obra de D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Every-day Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator* (Londres 1963), de la que J. Ladrière ha hecho una presentación: *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi* (París 1970) cap. 4.

Para la teología de la historia es muy significativo, como observa I. Berten, *Qu'est-ce que l'histoire du salut?*: «La Foi et le Temps» 5 (1971) 478, que el *Dictionnaire de théologie catholique* no contenga ningún artículo sobre la historia (*histoire*), ni sobre la salvación (*salut*), ni sobre la historia de la salvación (*histoire du salut*). Se encontrarán interesantes estudios, sin embargo, en I. Berten, *Histoire, Révélation et Foi, dialogue avec W. Panzenberg* (Bruselas 1969); O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire* (Neuchâtel 1966); J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire* (París 1953); W. Panzenberg, *La révélation como historia* (Salamanca 1977), y H. Urs von Balthasar, *Teología de la historia* (Madrid 1964).

³⁷ El reduccionismo científico se ha desarrollado en la epistemología a partir de una errónea interpretación del primer libro de L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. del profesor E. Tierno Galván (Madrid 1981), por los miembros del Círculo de Viena. Cf., a este propósito, J.-F. Malherbe, *Le scientisme du Cercle de Vienne*: «Revue philos. de Louvain» (1974) 56-573, y *Interprétations en conflit à propos du «Traité» de Wittgenstein, ibid.* (1978) 180-204.

³⁸ En esta perspectiva parece situarse P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain* (París 1955; trad. española: *El fenómeno humano* [Madrid 1963]).

³⁹ Además de las obras y artículos mencionados en las notas anteriores, cf. espec. J. Ladrière, *La science, le monde et la foi* (Tournai 1972) y *Vie sociale et destinée* (Gembloux 1973).

5. El mundo del creyente

Pero en esta perspectiva, ¿en qué mundo vive el creyente o el hombre religioso? Para el hombre religioso la pregunta sobre Dios es propiamente hablando la huella de una pregunta hecha por el mismo Dios. El problema que el hombre se plantea de saber si Dios existe y quién es, constituye para el creyente una pregunta que Dios mismo le dirige. La fe supone la fe, pues de hecho el creyente es siempre un ser que «cree tener fe». Según la admirable fórmula de san Juan, el creyente «es del mundo sin ser del mundo». Es decir, el creyente vive en el mundo de Dios viviendo dentro del mundo mismo; de este modo es totalmente del mundo del hombre, aunque íntegramente solicitado por la exigencia del mundo de Dios. La fe, en cuanto acto, pertenece a la existencia del «estar-en-el-mundo»; pero en cuanto *acto de fe*⁴⁰, trasciende esa existencia asumiéndola en otra interpretación de la realidad: el mundo de Dios. Por tanto, el conocimiento de fe es en definitiva el conocimiento del mundo del hombre como mundo de Dios.

6. El conocimiento de fe

En cuanto acto, la fe es, ante todo, una *experiencia* del mundo de Dios. Esta experiencia se instala en todas las dimensiones de la existencia humana. La vida mística y espiritual, la vida litúrgica, el compromiso, la exigencia ética, la investigación especulativa (científica, filosófica o teológica), el testimonio, el trabajo, etc.⁴¹, son los auténticos lugares de la experiencia del mundo de Dios. En ellos se forma el verdadero conocimiento de fe. Este, como se ha dicho, consiste realmente en conocer el mundo del hombre como mundo de Dios.

⁴⁰ Sobre este tema, cf. la obra de R. Aubert *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (Louvain 1950).

⁴¹ Estos diferentes aspectos de la experiencia religiosa han sido analizados, desde el punto de vista de la filosofía de los actos de lenguaje, por J. Ladrière, *La performatividad del lenguaje litúrgico*: «Concilium» 82 (1973) 215-229; *Langage théologique et philosophie analytique*, en *Le sacré* (París 1974); *Le langage théologique et le discours de la représentation*, en Hom. A. Dondeyne (Louvain 1974); *Le discours théologique et le symbole*: «Recherches des Sciences Religieuses» 49 (1975) 485-493; *Langage des spirituels*, en *Dictionnaire de théologie ascétique et mystique*, vol. IX (París 1975) 204-217; *Penser la création*: «Communio» 3 (1976) 53-63; *La performativité du récit évangélique*: «Humanités chrétiennes» 20 (1977) 322-337; *Les aspects performatifs d'un texte évangélique*, en A. Descamps y otros, *Genèse et structure d'un texte du Nouveau Testament* (París 1981).

Vivir en el mundo del hombre como creyente es conocerlo como creación de un Dios todopoderoso. Es conocer al hombre Jesucristo como Hijo de Dios, como Ungido de Dios, como encarnación de Dios, como Palabra de Dios hecha carne, como profeta de la lógica de Dios (que es la lógica de las parábolas, la del sermón de la montaña⁴² y la del amor a los enemigos⁴³), como revelador (denunciante) de la lógica de los hombres (que es la lógica del talión). Es conocer la lógica de los hombres como asesina del Hijo de Dios; es conocer la muerte de Jesús como resurrección, como victoria de la vida sobre la muerte; es conocer la historia del hombre como historia de una alianza de salvación; es conocer el mundo humano como promesa del reino de Dios, sellado por la vida nueva; es conocer la exigencia ética fundamental como exigencia de la lógica de Dios. Es conocer la existencia humana como habitada por la vida del Espíritu: es reconocer en la asamblea de los creyentes la vida del Espíritu en la Iglesia, como cuerpo de Cristo, como sacramento de la historia; es conocer la Iglesia como prefiguración del reino de Dios, en tensión entre lo que es efectivamente, a menudo miserable, y lo que quiere ser, ambición que está a la altura de la exigencia divina. Es conocer el mal que hay en el mundo del hombre como algo ajeno al mundo de Dios; es conocer la falta moral como pecado y la reconciliación como perdón de Dios y a la vez como exigencia ética. Es conocerse como hijo querido de Dios. Es conocer como exigencia de Dios la no violencia (que es ruptura de la lógica de las represalias); es conocer la existencia humana como promesa de la vida eterna. Conocimiento de fe es vivir en el mundo de Dios viviendo dentro del mundo del hombre⁴⁴.

7. La teología

Pero el conocimiento de fe, por ser, ante todo, experiencia, nunca puede comunicarse directamente de buenas a primeras. Algunos piensan incluso que es inefable⁴⁵, y desde un cierto punto de vista

⁴² Mt 5,1-12; Lc 6,20-23.

⁴³ Lc 6,27-35.

⁴⁴ Es conocer el mundo del hombre en el *Credo*. Sobre el símbolo de los apóstoles pueden verse excelentes exposiciones en H. de Lubac, *La foi chrétienne* (París 1970); W. Pannenberg, *La fe de los apóstoles* (Salamanca 1975); J. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui* (París 1969).

⁴⁵ Este es el caso de los defensores de la teología negativa ilustrada especialmente por el Maestro Eckhart. Cf. a este propósito J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane* (París 1956), y V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (París 1960), y las

no van descaminados. En efecto, la experiencia es siempre algo particular y, por esta razón, cuando se hace lenguaje lo es en forma de testimonio. Ahora bien, como se ha visto, el hombre lleva en sí una exigencia de universalidad. Por eso el lenguaje de la experiencia de fe, que es el verdadero lenguaje del conocimiento de fe, pide que se le rebase y que se le vuelva a considerar en una perspectiva de conjunto, tarea en la que consiste la interpretación teológica de la realidad.

Pero el creyente no dispone de pronto de un lenguaje apropiado para expresar racionalmente su fe. De ahí que busque su inspiración en su cultura científica y filosófica y en la herencia que le deja la tradición religiosa en la que se inserta⁴⁶. Dado que la filosofía y la ciencia no pueden, al menos directamente, suministrar a la teología el lenguaje especulativo que necesita, el teólogo debe crear su propio lenguaje tomando lo mejor de donde lo encuentre: así les sacaré verdadero partido a los lenguajes científicos y filosóficos, pidiéndoles prestados no sólo los términos, las frases y los contrastes, sino incluso las formas conceptuales⁴⁷. El teólogo utilizará estos elementos prestados para construir su propio lenguaje y así dar a conocer como mundo de Dios el mundo del hombre, del que hablan la ciencia y la filosofía.

El arte del teólogo, muy similar en esto al del filósofo y al del científico, consiste en disponer sus frases y palabras para presentar una red de significados capaz de sustituir la vacilante certeza de la experiencia de fe por el rigor objetivo del mundo de la fe. Pero al hacer esto, siguiendo por otra parte al filósofo y al científico, cuyos descubrimientos aprovecha, el teólogo opera dentro del lenguaje heredado las mutaciones semánticas que, sacando lo nuevo de lo antiguo, trazan a la larga una interpretación global y coherente de la existencia humana conocida como destino divino. En definitiva, la teología no puede construir su propio lenguaje más que apoyándose por un lado en todo lo que le puede proporcionar el lenguaje humano y, por otro, en lo que constituye su presupuesto fundamental, es decir, la comprensión que la teología puede tener, en la fe, del advenimiento de la salvación de Dios.

obras del mismo Eckhart, traducidas admirablemente al francés por J. Ancelet-Hustache, en tres vols.: los *Traité*s (Seuil, París 1971) y los *Sermons* (Seuil, París 1974, 1978, 1979).

⁴⁶ Cf. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe* (Salamanca 1973), cuyas posiciones generales sobre la teología pueden verse en *Revelación y teología* (Salamanca 1968). Para otras concepciones sobre la teología: Y. Congar, *Théologie*, en *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 15, 341-502; M.-D. Chenu, *La théologie est-elle une science?* (París 1979).

⁴⁷ Cf. los artículos de J. Ladrière citados en la nota 41.

De esta manera se percibe que, precisamente por no poder dejar de utilizar el lenguaje humano, la teología no puede desarrollarse más que en clave de metáfora⁴⁸, por lo que estrictamente hablando no hay ciencia del mundo de Dios. La teología, por ser siempre el blanco de lo inefable, no puede menos de eclipsarse en definitiva ante aquel de quien tanto le gustaría hablar. En calidad de poeta es como el hombre vive en el mundo humano. En calidad de poeta es como el creyente, y con mayor motivo el teólogo, el cual intenta dominar racionalmente su propio discurso, vive en el mundo de Dios: enunciándolo y eclipsándose continuamente ante él, el creyente contribuye al advenimiento del mundo de Dios⁴⁹. Pero ni el mundo del creyente ni el del teólogo pueden coincidir nunca con el verdadero mundo de Dios. Si así fuera, el creyente sería Dios. Por eso, en adelante, para referirse al verdadero mundo de Dios hablaremos metafóricamente de *reino de Dios*.

III. «EL QUE NO AMA NO CONOCE A DIOS» (1 Jn 4,7)

Si un mundo es un enfoque, una interpretación de la realidad, conocer un mundo, expresar con el lenguaje una interpretación es transformar ese enfoque, afinarlo, completarlo, acabarlo. Y si el conocimiento que el creyente tiene del mundo del hombre consiste en vivirlo como mundo de Dios, tener un conocimiento de fe del mundo del hombre es al mismo tiempo ser agente de transformación de este mundo. Un creyente que no cambiase las condiciones

⁴⁸ Sobre la metáfora en la línea del análisis del lenguaje, cf. J. Ladrière, *Langage des spirituels* (cf. nota 41), que utiliza especialmente las investigaciones de W. Quine, *Le mot et la chose* (París 1978); para una exposición general de las investigaciones de W. Quine, cf. J.-F. Malherbe, *Epistémologie, logique et ontologie, une mise en perspective des thèses de Quine: «Revue philosophique de Louvain»* (1978) 371-385; para un estudio de la metáfora desde el punto de vista de L. Wittgenstein, cf. P. J. Welsch, *Métaphore et jeux de langage*, en J.-F. Malherbe, *Philosophie et langage ordinaire chez le «second» Wittgenstein* (Publications de l'Institut de Linguistique, Louvain-la-Neuve 1981). El libro de P. Ricoeur, *La metáfora viva* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980), constituye una etapa importante en la reflexión sobre la creatividad del lenguaje y la metáfora; también M. Le Guern, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie* (París 1973). Sobre las relaciones entre filosofía y teología, A. Gesché, *La médiation philosophique en théologie*, en Hom. A. Dondeyne (Louvain 1972), y también el punto de vista original de M. Heidegger, *Théologie et philosophie*, en M. Heidegger y E. Cassirer, *Débat sur le kantisme et la philosophie* (París 1972) 101-131.

⁴⁹ Cf. H. Cohen, *La structure du langage poétique* (París 1966).

del mundo del hombre sería un creyente estéril, es decir, lo contrario de un creyente. Sin embargo, lo mismo que hay mil interpretaciones del mundo, hay también mil formas de transformarlo; de ahí que uno pueda preguntarse en qué consiste exactamente la transformación que el creyente hace del mundo.

1. El lugar de la verdad

El conocimiento es ya acción. Así como conocer sin actuar no es conocer, pues —como se ha visto— todo conocimiento es un momento de la acción, tampoco hay acción verdaderamente humana sin conocimiento. En definitiva, la acción es a la vez la fuente y el fin del conocimiento. Y esto vale tanto para las ciencias como para la filosofía, la teología o cualquier otra interpretación⁵⁰. Pero hay tantos modos de verificación, tantas maneras eficaces de transformar el mundo, como interpretaciones. Por eso, al tratarse del conocimiento de fe, conviene precisar lo específico del aspecto pragmático de este conocimiento, como ya se intentó hacer para su aspecto especulativo.

2. La verificación

En efecto, ninguna interpretación auténtica es independiente del problema de su verdad⁵¹. Pero la exigencia de verificación adquiere formas diferentes según el tipo de interpretación al que se aplica. En las ciencias se trata esencialmente de un paso previo que debe intentar, mediante sistemas tecnológicos apropiados, prevenir nuevas manifestaciones de la lógica que suponen en la realidad. Quiere decir que las ciencias están en definitiva ordenadas a un interés, *el dominio de la naturaleza*. En filosofía, la verificación

⁵⁰ Desde este punto de vista, la tesis XI de K. Marx sobre Feuerbach: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras, en vez de transformarlo», aparece como un sofisma que no puede tener sentido más que en el marco de una interpretación reductiva del mundo y de la acción.

⁵¹ Cf. J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (París 1966); *Le discours du monde* (París 1977), y *Penser la praxis* (París 1980). Para una epistemología de inspiración marxista que une la verdad y la praxis, cf. M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique* (París 1974); J. Habermas, *Connaissance et intérêt* (París 1976), *La technique et la science comme «idéologies»* (París 1973), *Théorie et pratique*, 2 vols. (París 1975). Sobre la Escuela de Frankfurt (Bloch, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas, etc.) puede verse una introducción en M. Jay, *L'imagination dialectique. Histoire de l'École de Frankfurt 1923-1950* (París 1977).

se da en la existencia del filósofo que alcanza con claridad eso que ha podido llamarse «el consentimiento al ser»⁵². Pues si es verdad que la filosofía, como dice Whitehead, es «un esfuerzo por establecer un sistema coherente, lógico y necesario de ideas generales capaces de expresar todos los elementos de nuestra experiencia»⁵³, ese esfuerzo sólo será coronado por el éxito si llega a dar una interpretación integral de la existencia.

Por consiguiente, la verificación de la filosofía se efectúa en el *ámbito de la acción*, es decir, en el orden ético. En efecto, el consentimiento al ser no es una mera pasividad, sino un dinamismo creador. La filosofía se verifica cuando el filósofo asume su destino en la propia existencia. También en esto el creyente (y con mayor motivo el teólogo) se parece al filósofo, aunque se distingan por otras razones. Pero el destino del creyente no es de orden filosófico. Por la conversión que implica, el conocimiento de fe confina con la santidad, y ésta no pertenece al orden de la demostración, sino al del testimonio. *La verificación de la fe es la epifanía del reino de Dios en el seno de lo humano.*

3. Jesucristo

Según esto, Jesucristo es la verificación personalizada de la fe. En efecto: ¿qué significa la encarnación de Dios en Jesús? «La Palabra se hizo hombre, acampó entre nosotros» (Jn 1,14). En el lenguaje de este capítulo esto quiere sin duda decir que «el Verbo toma existencia en el mundo del hombre». Por eso, la encarnación de Dios es un nacimiento del Verbo de Dios en este mundo del hombre estructurado por la acción (praxis). Es, por así decirlo, un «hacerse praxis»⁵⁴ del Verbo, pues no hay encarnación sin existencia ni existencia sin acción. Puesto que el cuerpo humano se halla siempre en acción en un mundo, podemos decir que la encarnación es «un hacerse praxis». Por la misma razón decíamos antes que la corporeidad es el lugar de la afirmación de Dios, no sólo en la encarnación del Verbo, sino también en la existencia de todo creyente.

Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es la revela-

⁵² A. Forest, *Du consentement à l'être* (París 1936), ha titulado así un método estrictamente metafísico que permite ver las cosas en relación a sus principios.

⁵³ A. N. Whitehead, citado por J. Ladrière, *Langage scientifique*, p. 271.

⁵⁴ «Hacerse praxis» [= *em-praxion*, término inventado por el autor por atracción del término *en-carnación*]: puesta en práctica del lenguaje cuando éste se hace acto, cuando decir es hacer.

ción de la salvación de Dios en el mundo del hombre. En cierto sentido, F. Nietzsche no estaba equivocado al decir que «para mí no ha habido más que un solo cristiano y éste ha muerto en la cruz»⁵⁵, pues *Jesús es el único que ha conocido verdaderamente el mundo del hombre como reino de Dios*. Antes de él, los profetas y, después, los testigos han podido conocer el mundo del hombre como mundo de Dios, pero no propiamente como reino de Dios. Sólo en Jesús se realiza de verdad la palabra de Dios. De ahí que su enseñanza esté constituida tanto por su vida como por sus palabras. Sólo él nos proporciona, mediante la lógica de su vida, la verificación perentoria de su lenguaje⁵⁶.

En efecto, en su enseñanza dice Jesús a sus oyentes:

«Las obras que el Padre me ha encargado llevar a término, esas obras que yo estoy haciendo, me acreditan como enviado del Padre» (Jn 5,36).

«Vosotros, para ser de verdad mis discípulos, tenéis que ateneros a ese mensaje mío; conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8,31-32).

«Tratáis de matarme a mí, hombre que os he estado proponiendo la verdad que aprendí de Dios» (Jn 8,40).

«Vosotros procedéis de ese padre, que es el Enemigo, y queréis realizar los deseos de vuestro padre. El ha sido homicida desde el principio y nunca ha estado en la verdad» (Jn 8,44).

«Me entrego yo mismo por las ovejas» (Jn 10,15).

«Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, también vosotros amaos unos a otros. En esto conocerán que sois discípulos míos: en que os tenéis amor entre vosotros» (Jn 13,34-35).

Nadie ha expresado mejor que Juan el verdadero conflicto que opone la lógica del mundo del hombre a la lógica del reino de Dios⁵⁷:

⁵⁵ F. Nietzsche, *El Anticristo* (Madrid 1981).

⁵⁶ No quiere decir que Jesús, que al mismo tiempo que Dios era verdadero hombre, no haya conocido las vacilaciones propias de la condición humana. Cf. a este propósito el episodio de la sirofenicia (Mt 15,21-28), donde se ve cómo Jesús cambia de alguna manera de parecer abriéndose también a los paganos, a pesar de que en un principio había pensado sólo en las ovejas de la casa de Israel. La verificación consiste en la coherencia del itinerario de Jesús con su palabra.

⁵⁷ Cf. las sugerentes observaciones de R. Girard (*Des choses cachées...*), que opone el logos heracliiano al logos joánico, el logos filosófico, que en definitiva enmascara la violencia de base, con el logos de la Escritura judeo-

«Cuando el mundo os odie, tened presente que primero me ha tomado odio a mí. Si pertenecierais al mundo, el mundo os querría como a cosa suya, pero como no pertenecéis al mundo, sino que al elegiros yo os saqué del mundo, por eso el mundo os odia» (Jn 15,18-19).

La versión joánica de la enseñanza de Jesús subraya de modo muy particular la perfecta coincidencia en Jesús de lo que dice y hace. Todo lo que Jesús ha dicho lo ha hecho, y eso es lo que hace verdadera su palabra. Eso precisamente es lo que provocó su eliminación. El Évangelio de Juan ilumina con una gran claridad la condición del discípulo, que, como la de Jesús, consiste en la pertenencia al reino de Dios en el mundo del hombre, es decir, en no pertenecer a este mundo. En el inevitable conflicto con el mundo, Jesús, aparentemente vencido, es el vencedor: «Pero, ánimo, que yo he vencido al mundo» (Jn 16,33).

El «mundo» en sentido joánico es lo que aquí se ha llamado el mundo del hombre, el mundo regido por la ley del talión, estructurado por la lógica de las represalias. Toda la vida de Jesús, su práctica y su enseñanza, son revelación del reino de Dios en el mundo del hombre: denuncia de la lógica de la violencia y llamada a la conversión del amor, que rompe el círculo vicioso de la venganza. Pero la luz no ha sido comprendida por la tiniebla (Jn 1,5), pues sus palabras eran demasiado duras para ser entendidas. Por eso, los hombres de este mundo han asesinado la luz. Por sus obras, su fe y su esperanza, Jesús es la verificación de la fe, verificación a la que está llamado también el creyente por su destino divino.

4. La caridad

Si para el hombre el conocimiento de fe es vivir en el mundo de Dios viviendo dentro de su propio mundo, el creyente deberá entonces testimoniar la verdad de su fe mediante la verdad de sus obras. «El que no ama a su hermano no conoce a Dios», escribe san Juan (1 Jn 4,7-8). El creyente se atreverá, con palabras y obras, a hacerse eco de la lógica de Dios sabiendo lo peligrosa que es su empresa, sabiendo que si permanece fiel arriesga su vida; pero sabiendo también que únicamente el amor (*charis*, «caridad»)

cristiana que, por el contrario, la descubre. En esto se opone a la tesis de M. Heidegger y E. Fink, *Héraclite* (París 1973), que ven en el logos joánico una manifestación de la problemática sacrificial que habría superado a Heráclito. Esta controversia, que podría parecer marginal, es central, sin embargo, en la discusión de las relaciones entre filosofía y teología.

será signo de Dios, *teología*, en un mundo de violencia. *El conocimiento de fe introduce entre la lógica de Dios y la lógica del hombre la contradicción en la existencia del creyente.* La caridad, verificación de la fe, es desgarramiento del hombre, muerte del hombre antiguo para que viva el hombre nuevo; la caridad, apocalipsis de Dios en el mundo, es un signo de contradicción que convierte al creyente en testigo.

5. La fidelidad

Si conocer el mundo por la fe supone ponerlo radicalmente en tela de juicio, el creyente probará entonces la verdad de su fe mediante su fidelidad profética a la tradición de la fe misma. En efecto, ni siquiera Jesús fue el primero en emplear el lenguaje que empleó. Antes que él, numerosos profetas ya se habían hecho los portavoces de la lógica de Dios⁵⁸. Y después de Jesús y en su seguimiento, la fe ha encontrado otros eminentes testigos; por último, gracias al testimonio de éstos, Jesús sigue poniendo a los hombres en situación de crisis, de tener que elegir en favor de él o contra él⁵⁹. Pero, por razones que ahora aparecen claramente, la fidelidad no es mera repetición de la tradición, sino reanudación creadora en la existencia de cada creyente de la exigencia inicial revelada por Jesús. Por eso la tradición es a la vez continua en su inspiración original y discontinua en sus modos de expresión⁶⁰.

La expresión de la fe no es hoy la misma, por ejemplo, que en la época de los grandes concilios. Esto no quiere decir, sin embargo, que los enunciados dogmáticos formulados en otro tiempo estén desprovistos hoy día de sentido, sino más bien que es necesario un trabajo de readaptación para que vuelvan a expresar lo mismo en nuestro mundo de hoy⁶¹. De este trabajo se ocupa la hermenéutica, que es uno de los aspectos de una fidelidad creadora a la tradición. Según esto, el teólogo no rechaza en modo alguno el magisterio de la Iglesia, que ejerce una legítima vigilancia debido a su carisma de unidad⁶². Sin embargo, el trabajo del teólogo re-

⁵⁸ Uno de los más bellos ejemplos se encuentra en el segundo Isaías. Cf. el estupendo estudio de P. Grelot, *Les poèmes du serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique* (París 1981).

⁵⁹ Cf. la excelente tesis de A. Néher, *L'essence du prophétisme* (París 1972, 1955).

⁶⁰ Cf. Y. Congar, *La tradición y las tradiciones* (San Sebastián 1964).

⁶¹ Cf. M. Blondel, *Histoire et dogme*, en *Les premiers écrits de M. Blondel* (París 1956).

⁶² Cf. Y. Congar, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis IV/1* (Ed. Cristiandad, Madrid 1973) 371-516.

cibe su fuerza no de una autoridad institucional, sino de su misma fe⁶³. También aquí se encuentra la ya conocida circularidad que caracteriza la existencia del hombre en cuanto ser que interpreta. *El conocimiento de la fe se verifica en la fidelidad creadora de los creyentes a la tradición*, de la que se nutre y alimenta su vida eclesial. Como todo elemento constitutivo de una cultura, el conocimiento de fe es siempre un conocimiento compartido y, por así decirlo, común.

6. La esperanza

Pero hay una tercera dimensión para verificar el conocimiento de fe, el cual se relaciona bajo algunos aspectos con los dos primeros. En la fe, la esperanza se orienta a la caridad y a la fidelidad. El contenido del lenguaje que expresa el conocimiento de fe es el que actúa en el creyente. El lenguaje de la fe manifiesta el mundo de Dios únicamente mediante el compromiso que expresa. La experiencia de la fe es un itinerario y la acción por la que el creyente asume la salvación en ese itinerario es siempre al mismo tiempo espera de esa salvación, esbozo de su cumplimiento. La fe está abierta a un horizonte escatológico, vinculada a la esperanza⁶⁴.

La incesante profundización es el modo en que el lenguaje de la fe revela su contenido. La palabra del creyente, cuando es auténtica, representa eficazmente la realidad que expresa. En el espacio que crea, convoca, por así decirlo, el misterio que evoca y lo da a conocer. Pero lo que de ese modo se muestra sigue de alguna manera oculto; lo que se revela sigue estando velado. En el lenguaje de la fe hay, pues, una limitación que pone de manifiesto una infinitud: el lenguaje de la fe revela abriéndose constantemente a una revelación cada vez más clara. En otras palabras: el movimiento de transformación lingüística, que hace surgir el objeto de la fe en el horizonte del lenguaje, imprime en éste un dinamismo incesante e indefinido a través del cual aparece el objeto. El lenguaje de la fe, que da a conocer el mundo de Dios dentro del mundo del hombre, es verdadero mientras origina y mantiene la esperanza activa del reino de Dios. Por lo que se refiere a este lenguaje, no se trata de salir al encuentro de un campo abierto a la experimentación (como en la ciencia) o a la interpretación de lo existente (como en filosofía) gracias a un sistema previamente

⁶³ Cf. M.-D. Chenu, *op. cit.*, nota 17, 198-199.

⁶⁴ Heb 11,1; cf. también J. Moltmann, *op. cit.* (nota 30).

elaborado, sino de hacer más explícita la interpretación salvífica de una realidad previamente dada⁶⁵.

7. Ulises y Abrahán

El conocimiento de fe es un conocimiento-acción que consiste en definitiva en conocer el mundo del hombre como mundo de Dios, es decir, en esforzarse por vivir en el mundo del hombre como se viviría en el reino de Dios. El más auténtico conocimiento de fe es, por último, el conocimiento del designio de Dios. Ver el mundo con los ojos de Dios es tener conocimiento de fe. Y «nadie conoce al Padre si no me conoce a mí», decía Jesús. El mundo de Dios se opone al mundo del hombre como se oponen el itinerario de Abrahán y la odisea de Ulises⁶⁶.

Ulises, después de mil aventuras, vuelve a su punto de partida, Itaca, iniciando, por así decirlo, el ciclo del eterno retorno: el de la condición humana abandonada a sí misma. Abrahán, por el contrario, cuando se aleja de su tierra sólo sabe una cosa: que nunca volverá al lugar de donde ha partido. Pero su fe en la promesa, que lo lleva más allá de las tierras conocidas, le ha dado una posteridad tan numerosa como las estrellas del cielo. Pues para Dios nada es imposible.

El conocimiento de fe es un caminar en el desierto que no acaba nunca.

⁶⁵ Desde el punto de vista dogmático, Ch. Duquoc (*infra*, vol. 2, primera parte, cap. 2) ha desarrollado con mayor amplitud el problema de la palabra de Dios en la palabra humana.

⁶⁶ Cf. S. Kierkegaard, *Temor y temblor* (Madrid 1981), sobre todo el «Elogio de Abrahán».

BIBLIOGRAFIA GENERAL
PARA LAS DOS PRIMERAS PARTES

- Platón: *Obras completas* (Madrid, Aguilar, 21979).
Miguez, J. A.: *Introducción a Platón* (amplia introducción a las *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 21979).
Robin, L.: *Platon* (París 1935; nueva ed., 1968).
Wilamovitz-Moellendorf, U. von: *Platon*, 2 vols. (Berlín 1919-1920).
Heidegger, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947).
Koyré, A.: *Introduction à la lecture de Platon* (El Cairo 1941; trad. española: *Introducción a la lectura de Platón*, 1947).
Tovar, A.: *Un libro sobre Platón* (Madrid 1956).

1. Los orígenes griegos

- Ramnoux, Cl.: *Héraclite ou l'homme entre les mots et les choses* (París 21968); *Parménide* (París 1979).
Vernant, J.-P.: *Mythe et pensée chez les Grecs* (París 1969).
Détienne, M.: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (París 1967).
Jaeger, W.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 3 vols. (México 1942-1945); *La teología de los primeros filósofos griegos* (Madrid 1952).
Tovar, A.: *Vida de Sócrates* (Madrid 1947).
Dodds, E.: *Los griegos y lo irracional* (Madrid 21981).
Guthrie, W. C. K., *Los filósofos griegos* (Madrid 1981).

2. Aristóteles

- Aristóteles: *La metafísica*, ed. trilingüe por V. García Yebra, 2 vols. (Madrid, Gredos, 1970); *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe por J. Marías (Madrid 31981).
Aubenque, P.: *Le problème de l'être chez Aristote* (París 21966).
Moreau, J.: *Aristóteles y su escuela* (Madrid 1972).

Sobre el período originario de la filosofía, cómo surgió y su razón de ser, pueden leerse el fundamental libro de Ortega y Gasset *Origen y epílogo de la filosofía* (Madrid 31972) y el de J. Marías *Biografía de la filosofía* (Madrid 51968).

3. El desarrollo de la metafísica

- Gilson, E.: *L'Être et l'Essence* (París 1948); *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid 1981).
Vollrath: *Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis: «Zeitschrift für Philosophische Forschung»* 16 (1962).

4. La aparición de la Modernidad

- Kant, E.: *Crítica de la razón pura*, trad. de Rivas (Madrid 21978); *Principios metafísicos de la ciencia natural*, trad. de E. Obejero (Madrid 1921); *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, trad. de J. Besteiro (Madrid 21959); *Crítica de la razón práctica*, trad. de García Morente (Madrid 21981); *Crítica del juicio*, trad. de García Morente (Madrid 21981).
Ortega y Gasset, J.: *Kant y filosofía pura* (Madrid 1924).
Vanni Rovighi, S.: *Introducción al estudio de Kant* (1948).
Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica* (Madrid 1954).
Daval: *La métaphysique de Kant* (París 1951).
Gómez Caffarena, J.: *El teísmo moral de Kant* (Madrid, Ed. Cristianidad, 1984).
Hegel: *La fenomenología del espíritu*, trad. de W. Rozes (Madrid 1981); *Ciencia de la lógica*, 2 vols. (Buenos Aires 1956); *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (Madrid 21982); *Esencia de la filosofía* (Madrid 1980); *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de E. Obejero, 3 vols. (Madrid 21942).
Dilthey, W.: *Hegel y el idealismo* (Madrid 1944).
Hartmann, N.: *La filosofía del idealismo alemán*, tomo II (Madrid 1960).
Fleischmann, E.: *La science universelle ou la logique de Hegel* (París 1968).
Adorno, W.: *Tres estudios sobre Hegel* (Madrid 1969).
Kierkegaard, S.: *Post-scriptum a las migajas filosóficas*, en *Obras y papeles de S. Kierkegaard* (Madrid 1961ss).

SEGUNDA PARTE

1. Sobre el tema en general

- Granier, J.: *Le discours du monde* (París 1977).

2. Metafísica y nihilismo

- Nietzsche, F.: *La voluntad de poder* (Madrid 21981); *Así habló Zaratustra* (Madrid 101981); *El crepúsculo de los ídolos* (Madrid 51981); *La gaya ciencia* (Madrid 1979); *Más allá del bien y del mal* (Madrid 1979).
Heidegger, M.: *Nietzsche*, 2 vols. (1961).
Granier, J.: *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (París 21969).
Valadier, P.: *Nietzsche y la crítica del cristianismo* (Madrid, Ed. Cristianidad, 1982).

3. *El problema del ser*

- Heidegger, M.: *¿Qué es metafísica?*, trad. de X. Zubiri (Madrid 1931); *Ensayos y conferencias* (edic. original, 1954); *Sendas perdidas*, trad. de J. Rovira Armengol (Madrid 1960).
 Poeggeler, O.: *La pensée de Heidegger* (París 1967).
 Olasagasti, M.: *Introducción a Heidegger* (Madrid 1967).

4. *Subjetividad y psicoanálisis*

- Husserl, E.: *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de P. Ricoeur (París ¹⁰1950); trad. castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (Madrid 1949).
 Ricoeur, P.: *De l'interprétation, essai sur Freud* (París 1965).
 Freud, S.: *Metapsicología*, en *Obras completas*, trad. de L. López Ballesteros, 3 vols. (Madrid ²1968); *Introducción al psicoanálisis* (Madrid ¹²1982); *La interpretación de los sueños* (Madrid ¹²1981).

5. *La ideología*

- Marx, K.: *La ideología alemana* (Barcelona 1970); *La sagrada familia* (Madrid ²1981); *Obras escogidas*, 2 vols. (Madrid 1975).
 Wetter, G. A.: *La ideología soviética* (Barcelona ²1973).
 Calvez, J.-Y.: *El pensamiento de Carlos Marx* (Madrid ²1960).
 Cottier, G. M. M.: *K. Marx-Fr. Engels*, en *El ateísmo contemporáneo*, II, págs. 101-141.
 Metz, J.-B./Rahner, K./Congar, Y./Kasper, W.: *El cristianismo frente al ateísmo*, en *El ateísmo contemporáneo*, IV (Madrid, Ed. Cristiandad, 1971).

6. *Metodología de la interpretación*

- Foucault, M.: *Les mots et les choses* (París 1966); trad. española: *Las palabras y las cosas* (Barcelona 1968).
 Geffré, C.: *Le christianisme au risque de l'interprétation* (París 1983); trad. española: *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1984).

A) NORMAS Y CRITERIOS

CAPITULO PRIMERO

DIVERSIDAD DE TEOLOGIAS Y UNIDAD DE FE

[CLAUDE GEFFRÉ]

SUMARIO. I. Novedad del pluralismo teológico: 1. El pluralismo de las sociedades modernas. 2. El pluralismo religioso. 3. Un pluralismo filosófico irreductible. II. Significado teológico del pluralismo: 1. Riqueza del misterio de Cristo. 2. Dimensión noética de la concupiscencia. 3. Diversidad de configuraciones históricas en el cristianismo. III. La unidad pluriforme de la fe: 1. Teología y revelación. 2. «La fe no es pluralista». 3. Criterios de la unidad de la fe. IV. Pluralismo teológico y ejercicio del magisterio. Bibliografía.

En el umbral de este capítulo sobre las *Características de la teología*, tropezamos necesariamente con una de las cuestiones más urgentes y delicadas de la reflexión teológica contemporánea: ¿Cómo conciliar el *hecho* de la diversidad de teologías con la unidad de la fe? No es sólo un problema teórico, es una cuestión práctica que tiene su incidencia en todos los aspectos de la vida de la Iglesia de hoy. Esta misma *Iniciación*, en la que participan diversos autores, constituye un testimonio de ese inevitable pluralismo teológico, que no por eso conduce a una fragmentación de la fe, ni siquiera a la indiferencia o al eclecticismo.

Este capítulo, que precede a una reflexión sobre *las tareas de la teología*, se mueve en una perspectiva de teología fundamental, e intenta plantear el problema del pluralismo en toda su agudeza, sin pretender resolverlo de una manera plenamente satisfactoria. Se trata de un trabajo todavía en curso, cuyas consecuencias aún no han sido plenamente extraídas por el pensamiento teológico. Aparte de esta Introducción general, muchos elementos de respuesta pueden hallarse en la sección siguiente: *Normas y criterios*, especialmente en los temas del *canon de la Escritura* y de la relación entre *verdad* y *tradición histórica*.

Comenzaremos intentando describir la novedad del pluralismo teológico en la Iglesia actual. Luego nos preguntaremos por el significado teológico profundo del pluralismo en el seno de una Iglesia que es pueblo en marcha hacia una plenitud escatológica. En ese contexto convendrá perfilar con claridad la posible relación entre dos hechos irreductibles: por una parte, el pluralismo teológico y, por otra, la unidad de la fe. Finalmente nos podemos preguntar si la aceptación del pluralismo teológico, e incluso de una cierta pluralidad de confesiones de fe, no nos lleva a prever una nueva forma de ejercicio del magisterio.

I. NOVEDAD DEL PLURALISMO TEOLOGICO

Ya desde los orígenes del cristianismo se puede hablar del pluralismo teológico como de un hecho indiscutible. Nace de la necesidad *historicidad* de la fe cristiana, de la diversidad de la experiencia cristiana en el Espíritu y de la inadecuación de toda formulación humana para expresar la plenitud del misterio revelado. Hay que decir incluso que ya en el Nuevo Testamento la teología y la fe son contemporáneas, al menos en el sentido en que la fe se formula necesariamente dentro de una confrontación incesante con una cultura. Todo el Nuevo Testamento puede ya considerarse como un *acto de interpretación* del acontecimiento de Jesucristo por la Iglesia primitiva. Pero al mismo tiempo da testimonio de una diversidad de interpretaciones, a menudo difícilmente conciliables.

Además, toda la historia del pensamiento cristiano atestigua una diversidad de *escuelas teológicas*. Baste recordar la diferencia entre los Padres orientales y los latinos respecto de la cristología y la teología trinitaria; o bien las diferencias entre las escuelas de Antioquía y de Alejandría en su percepción del misterio de Cristo; o también la conocida distinción entre la escuela tomista y la escolástica. Según las épocas, un mismo *credo* ha dado lugar a nuevas estructuraciones de la fe, es decir, a sistemas teológicos diferentes, en función de nuevos elementos estructurantes. Entre éstos han de colocarse en primer término, como factores de variabilidad, los presupuestos filosóficos y espirituales.

Una vez recordados estos ejemplos clásicos hay que tratar de comprender por qué nos encontramos ante una situación nueva en la Iglesia y por qué es legítimo hablar de «un pluralismo cua-

litativamente nuevo»¹. En efecto, no basta decir que el pluralismo teológico es una historia de siempre y que la nueva atención de ciertos teólogos a este problema es ya una concesión a la ideología moderna del pluralismo o una «resignación pluralista».

Aquí es imposible analizar seriamente los complejos factores históricos que han contribuido a crear esta nueva situación de la teología en la Iglesia. Nos contentaremos con evocar el pluralismo de las sociedades modernas, la nueva conciencia del pluralismo religioso y el indiscutible pluralismo de la filosofía.

1. El pluralismo de las sociedades modernas

Provisionalmente podemos definir el pluralismo como «la coexistencia dentro de la comunidad política de grupos que apelan a concepciones diferentes respecto a las cuestiones últimas relativas a la naturaleza y al destino del hombre» (J.-C. Murray)². La idea del pluralismo es inseparable de la historia del desarrollo de la sociedad occidental, y en particular del paso de la sociedad tradicional a la sociedad liberal.

La sociedad tradicional se caracterizaba por el poder de *integración social* atribuido a la religión. Esta constituye una reserva trascendente de sentido que, mediante una red simbólica y ritual, asegura la cohesión y la estabilidad del grupo social³. Con la llegada de la sociedad moderna como sociedad laica, el sistema político-social ya no recibe su legitimidad de la religión; así se rompen los símbolos o estructuras que mantenían estrechamente unidas ambas magnitudes. El fenómeno de la secularización lleva consigo que las grandes áreas de la vida social (política, justicia, educación, economía, etc.) pasan de la tutela de la instancia religiosa a la jurisdicción del Estado. La llegada de la sociedad liberal burguesa en tiempos de la Ilustración coincide con una secularización cada vez mayor de la inteligencia. La cultura burguesa se funda en dos

¹ La expresión es de K. Rahner, *El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia*: «Concilium» 46 (1969) 429. La cuestión del pluralismo teológico ha sido tratada por K. Rahner en otras ocasiones y de casi idéntica forma. Para una lista completa de sus escritos sobre este tema puede verse G. Langevin, *Quelques aspects du pluralisme chez Rahner*, en *Le Pluralisme - Pluralism: Ist Meaning Today* (Montreal 1974) 411-412.

² La definición es de J. C. Murray, citado por Ch. Davis, *The Philosophical Foundations of Pluralism*, en *Le Pluralisme*, op. cit., 223.

³ Sobre el papel integrador de la religión en las sociedades tradicionales nos remitimos a P. Berger, *Dosel sagrado* (Buenos Aires 1971; tit. original: *The Sacred Canopy*).

grandes valores: la libertad y el sentido de la conciencia individual. Es la edad de la crítica y de la autonomía. La religión ya no es una «estructura indiscutible» reconocida socialmente por todos, sino objeto de una elección libre, y cada individuo se encuentra ante una pluralidad de opciones en favor de tal o cual sistema de valores o ideología.

2. El pluralismo religioso

El pluralismo de la cultura en las sociedades modernas liberales planteaba evidentemente el problema del pluralismo de la verdad. Hoy no basta hablar de un pluralismo cultural e ideológico en las sociedades occidentales; hay que prestar atención a una conciencia mucho más radical de la relatividad de la civilización occidental e incluso del cristianismo como religión histórica. Es cierto que desde sus orígenes la Iglesia se ha considerado en sí misma como una sociedad exclusiva y ha sido muy reacia a aceptar el pluralismo religioso. Quienes pertenecían a otras religiones eran siempre extraños y enemigos, y en el mejor de los casos eran considerados sujetos eventuales de su acción misionera. En un principio esta actividad antipluralista se dirigía sobre todo hacia el exterior. Pero en su interior, al definir la Iglesia reglas estrictas de ortodoxia, costó cada vez más tolerar el pluralismo doctrinal.

Hoy, cuando la aceptación del pluralismo se ha convertido en un estado de conciencia compartido por el común de los hombres, tendemos a poner otra vez en cuestión la *ideología unitaria* engendrada por el cristianismo, que, por otra parte, ha penetrado profundamente en el pensamiento occidental. Es cierto que a partir del dogma fundamental de la mediación única de Cristo como encarnación de Dios en la historia, la Iglesia ha tendido a reivindicar una universalidad de hecho, como si tuviese el monopolio de todas las verdades y de todos los valores en el orden cultural, ético, espiritual y religioso. Un conocimiento mayor de otras grandes tradiciones religiosas de la humanidad y de otras civilizaciones, así como una conciencia más realista de un cierto fracaso de la misión de la Iglesia, nos lleva a juzgar de modo más crítico la pretensión del cristianismo histórico a la universalidad⁴.

Esta conciencia, cada vez más viva, de la relatividad del cristianismo como *religión histórica* tiene necesariamente sus conse-

⁴ Nos remitimos al número de teología fundamental de la revista «Concilium» 155 (1980): *Verdadera y falsa universalidad del cristianismo*.

cuencias dentro de la Iglesia misma. Cada vez se acepta menos la uniformidad de un sistema monolítico y se reivindican los derechos de un legítimo pluralismo en el orden doctrinal, en el de las prácticas cristianas y en el de las expresiones litúrgicas. Este movimiento es tanto más fuerte cuanto que coincide con el fin de la era colonial y con la afirmación que cada Iglesia particular hace de su originalidad étnica y cultural.

Es cierto que, hasta el Concilio Vaticano II, el nuevo pluralismo de las sociedades modernas no sólo fue ignorado, sino conscientemente combatido. En reacción abierta contra el laicismo y la secularización, la Iglesia se consideraba la sociedad perfecta que refleja en todas sus estructuras la unidad del cuerpo de Cristo. En contraste con el liberalismo de las sociedades burguesas, la Iglesia quería seguir siendo una especie de entidad feudal independiente de las vicisitudes de la historia universal y de la diversidad de elecciones en una sociedad democrática. La concepción católica de la enseñanza del magisterio, que recubre esencialmente la época que va desde el Congreso de Viena hasta el Concilio Vaticano II, intenta mantener la forma feudal de la catolicidad medieval en reacción contra el humanismo resultante de la Ilustración y de la revolución burguesa.

Prisionera de la problemática racionalista del siglo XVIII, la teología barroca intentará edificar un sistema en el que la autoridad del magisterio asumiese prácticamente una autoridad mayor que la de la Escritura misma. Por primera vez en la historia de la teología, casi por reacción fatal contra el principio escriturístico de la Reforma, la Biblia es solamente la *fente* de la revelación, y no la *forma primera* de la fe en la revelación judeocristiana. En concreto, la forma primera de la revelación es la doctrina proclamada por el magisterio vivo como conjunto de verdades reveladas (cf. el Concilio Vaticano I). El papel de la Escritura consiste solamente en suministrar la prueba de la verdad propuesta o interpretada por el magisterio. Por último, como reacción contra la teología reformada, la Escritura corre el riesgo de perder su exigencia de autonomía para subordinarse a la doctrina de la Iglesia.

Si se añade que, prácticamente hasta el Concilio Vaticano II, el derecho canónico (cf. cap. VI, I) obligaba a todos los profesores de teología a enseñar lo que se llamaba *el tomismo*, la cuestión del pluralismo teológico dentro de la Iglesia católica ni se planteaba siquiera. Bajo su forma racionalista, la escolástica tiende a convertirse en un sistema de proposiciones capaz de deducir todos los contenidos de fe a partir de principios que han de ser admitidos. Y el motor de esta construcción teológica ya no es la *verdad* de lo

que debe creerse, sino la *certeza* de que Dios ha dicho esto o aquello, certeza que ha recibido la garantía de la autoridad del magisterio⁵.

3. Un pluralismo filosófico irreductible

Esta idea es muy familiar a Karl Rahner, quien recurre a ella con frecuencia⁶. Es también la razón decisiva por la que habla de un pluralismo «cualitativamente nuevo» dentro de la Iglesia y que no puede identificarse con el viejo problema de la pluralidad de escuelas teológicas. En este último caso, uno podía encontrarse ante sistemas teológicos radicalmente opuestos, pero la discusión presuponía un horizonte común de pensamiento. Se sabía en qué consistía el desacuerdo porque uno estaba perfectamente al corriente de los presupuestos filosóficos y metodológicos de la postura contraria.

«Hoy hay que afrontar una situación totalmente nueva... Una teología católica actual se encuentra frente a las otras teologías cristianas de carácter exegético, histórico o sistemático, en una estrecha relación de diálogo de índole muy distinta a la del pasado. Las teologías cristianas de la actualidad no se enfrentan simplemente como un 'sí' y un 'no'; los auténticos frentes teológicos rebasan hoy, parcialmente al menos, los límites confesionales. El pluralismo teológico consiguiente no puede ser superado ni siquiera recurriendo a un trabajo en equipo... A esto se añade que en las ciencias del espíritu, y por lo mismo en la teología, al contrario que en las ciencias de la naturaleza y en la técnica, para entender los 'resultados' no basta con aceptarlos de otro en su forma definitiva, sino que es preciso recorrer el proceso de formación de dichos resultados. Por eso, ni siquiera un trabajo en equipo puede en definitiva bastar para superar el pluralismo teológico. Este es *irreductible*, ya que la teología o teologías actuales, aun consideradas en sus aspectos esenciales, rebasan la capacidad y dedicación de un solo teólogo»⁷.

⁵ Esta lógica sutil de la teología barroca ha sido bien interpretada por P. Eicher en su libro *Theologie. Eine Einführung in das Studium* (Munich 1980); cf. espec. pp. 178-183.

⁶ Entre otros estudios, citaremos especialmente: *La réflexion philosophique en théologie*, en *Écrits de la théologie XI* (París 1970) 49-76, y *L'historicité de la théologie*, *ibíd.*, 77-105.

⁷ K. Rahner, *El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia*: «Concilium» 46 (1969) 430.

Aunque en la práctica concreta de los teólogos las cosas no eran tan simples, en otro tiempo existía en principio una *filosofía cristiana* que pretendía ser la filosofía y que proporcionaba sus instrumentos conceptuales y sus tesis a la teología especulativa. ¿Quién puede seguir afirmando esta feliz continuidad entre la filosofía tomista y la teología tal como se practica en la Iglesia de hoy? La pluralidad de filosofías ha existido siempre, pero es ahora cuando el teólogo tiene conciencia de un pluralismo inevitable en el sentido que ningún hombre puede pretender abarcar adecuadamente todas las fuentes de la experiencia humana⁸. Haría falta dominar no sólo los diversos sistemas del pensamiento de Occidente y de fuera de Occidente, sino también los resultados de las diversas ciencias del hombre. La filosofía sigue siendo un interlocutor privilegiado para el teólogo. Pero éste debe tener en cuenta, además, los resultados de la sociología del conocimiento, del psicoanálisis, de la historia y de la lingüística, y también los nuevos sistemas racionales que estas diversas disciplinas implican. Fuera de la filosofía hay otros «lugares teológicos» que transforman nuestra visión del mundo y del hombre y que modifican nuestra manera de hacer teología.

El pluralismo teológico se ha convertido, pues, en nuestro destino histórico, y para interpretarlo es preciso partir del contexto social y cultural. Como el de las sociedades modernas, el pluralismo teológico es profundamente ambiguo. Puede ser una «falta» a la que hay que resignarse, o bien nuestra «oportunidad»: puede conducir, en efecto, al indiferentismo, al relativismo, al «todo es posible», o bien la oportunidad para una teología valiente que tome en serio los riesgos históricos de la fidelidad a la palabra de Dios. En la medida en que somos más sensibles a la diversidad irreductible de las formas del lenguaje, la labor teológica puede convertirse en una escuela de tolerancia.

Antes de ver cómo puede conciliarse el pluralismo teológico con la unidad de la fe, conviene hacer algunas observaciones sobre el significado teológico del pluralismo, es decir, preguntarse por sus fuentes profundas y permanentes, más allá de los factores sociohistóricos inmediatos que lo condicionan.

⁸ Cf. K. Rahner, *La réflexion philosophique en théologie*, op. cit., 61.

II. SIGNIFICADO TEOLOGICO DEL PLURALISMO

1. Riqueza del misterio de Cristo

Cuando nos preguntamos por la causa radical del pluralismo debemos recordar ante todo la extraordinaria riqueza del misterio de Cristo, que desborda la posibilidad de toda formulación humana adecuada. Necesariamente habrá, pues, una pluralidad de expresiones que nos remita a los ambientes históricos en los que se han plasmado las diversas objetivaciones textuales e institucionales del cristianismo.

La fe tiende a la totalidad del misterio. Pero, aunque el conocimiento de fe alcanza realmente la verdad revelada, sólo la posee a través de enunciados inadecuados. Esta inadecuación depende a la vez de la situación histórica de todo conocimiento humano de la plenitud superabundante del misterio de Cristo. Este desfase entre la realidad de lo que hay que creer y los enunciados explica la *cogitatio* incesante de la fe que busca una mejor comprensión (*fides quaerens intellectum*). En este desfase radica el pluralismo de las expresiones de la fe desde sus primeras formulaciones neotestamentarias hasta las ulteriores explicitaciones de la tradición. Ello explica también por qué en la práctica no es tan fácil trazar una clara línea divisoria entre una proposición errónea y una simplemente inadecuada.

El pluralismo teológico no radica solamente en la distancia entre la plenitud del misterio y los enunciados de fe que intentan expresarlo. Es también la consecuencia de la *originalidad de la verdad revelada*, que no es precisamente un *corpus* doctrinal, una verdad-objeto, sino una verdad dinámica, una verdad que se hace, una verdad práctica en el sentido que tiene en san Juan. Se trata de una verdad *perseguida* y nunca poseída. Hay un *advenimiento* permanente de la verdad del evangelio que se mide por la distancia entre Cristo *ayer* y Cristo *hoy*. Digamos que la diversidad de las expresiones de la fe a lo largo de la historia de la Iglesia radica en la distancia existente entre la palabra de Dios testimoniada por la Escritura y el evangelio como plenitud escatológica. Desde los orígenes, el caudal de verdad evangélica que lleva en sí la práctica eclesial desborda el contenido explícito de las confesiones de fe. Y lo mismo que no existe identidad entre la Iglesia y el reino de Dios, tampoco hay identidad entre la confesión de fe dogmática y la palabra de Dios⁹.

⁹ Cf. C. Geffré, *Liberté et responsabilité du théologien*: «Le Supplément» 133 (1980) 289.

Por último, se puede descubrir un vínculo entre las diversas configuraciones históricas de la verdad cristiana y el secreto último sobre la naturaleza del Dios de Jesús, es decir, el Dios uno y trino. Por más que históricamente, como hemos insinuado anteriormente, la Iglesia ha procurado más bien organizar su acción, tanto doctrinal como social, desde el punto de vista de una *ideología unitaria*, tal ideología contradice la intención del simbolismo trinitario. «El Dios de Jesús no se explica correctamente recurriendo a una ideología unitaria. El simbolismo que proviene de la práctica de Jesús lo presenta como integrador de las diferencias; la unidad de ese Dios no es la superación o la abolición de esas diferencias, sino que éstas son más bien la condición de aquélla. En consecuencia, la actividad creadora de Dios, simbolizada por el soplo, es decir, por el Espíritu, suscita las diferencias. Tal actividad pretende inspirar más que proponer un proyecto de identidad»¹⁰.

2. Dimensión noética de la concupiscencia

El pluralismo teológico no revela únicamente el límite inevitable del conocimiento humano debido a nuestra condición de criaturas. En la situación histórica de una humanidad desviada voluntariamente del plan original que Dios tenía sobre ella, es necesario tener presente también el estado de «dispersión interior» llamado *concupiscencia*.

La noción teológica de *concupiscencia* se ha aplicado tradicionalmente al comportamiento moral del hombre justificado. Designa una situación de fragilidad debida a las secuelas del pecado, y que subsiste incluso en el hombre justificado como algo previo al ejercicio de su libertad. Karl Rahner ha extendido el concepto de *concupiscencia* al campo del conocimiento, designando así la ambigüedad inherente a todo acto de conocimiento incluso en el campo del saber teológico. Por último, el pluralismo teológico revela la situación histórica caracterizada por la «dispersión interior de todo conocimiento humano». «Bien entendida, la *concupiscencia* significa un pluralismo interno del hombre en todas sus dimensiones, niveles e impulsos; este pluralismo es de tal naturaleza que el hombre, en cuanto fundamentalmente libre y personal, nunca puede integrar adecuada y radicalmente su propio ser en una única

¹⁰ Ch. Duquoc, *Dios diferente* (Salamanca 1981). Cf. también su artículo *El cristianismo y la pretensión de universalidad*: «Concilium» 155 (1980) 236-247.

decisión de la libertad en favor o en contra de Dios. Se trata de un 'estado de desintegración', que no puede ser 'eliminado, y se manifiesta en todas las decisiones de la existencia humana: no sólo en el comportamiento moral en sentido estricto, sino también en el campo del conocimiento que, como tal, siempre es al mismo tiempo 'praxis'»¹¹.

La unidad perfecta, el punto de integración que engloba todas las síntesis provisionales, sólo existe en Dios y se revelará únicamente al final de los tiempos. El error en teología consiste precisamente en querer anticipar esta síntesis última o bien en caer en el escepticismo absoluto. De hecho, asumir la finitud significa aceptar una situación de pluralismo, es decir, dejarse cuestionar en un diálogo abierto por otras fuentes de conocimiento u otros sistemas de pensamiento en lugar de pretender estar en posesión del saber universal e integrador de un sistema único (aunque éste fuera el de la teología). La teología no existe *en sí*, sino en la diversidad de sus disciplinas históricas, exegéticas, especulativas y prácticas. Incluso en el campo de la teología sistemática nos hallamos ante una variedad de sistemas teológicos que refleja la diversidad de los intereses sociales y culturales dentro de nuestras sociedades modernas.

3. *Diversidad de configuraciones históricas en el cristianismo*

Ya hemos aludido a la nueva situación histórica en que se inserta la Iglesia en esta última parte del siglo xx. La imagen de la religión cristiana que ha prevalecido en la historia ha sido la de Occidente. Y todavía hoy, la teología dominante, enseñada en la mayor parte de las facultades y seminarios católicos, es una teología profundamente marcada por la herencia cultural del humanismo greco-romano.

Ahora bien, las cosas están evolucionando rápidamente. Ya desde el punto de vista demográfico el futuro del cristianismo no se decide en Occidente, sino en América latina, en Asia y en África. Y en la línea de la eclesiología del Concilio Vaticano II, las Iglesias locales toman conciencia mucho más viva de su identidad

¹¹ K. Rahner, *Réflexions théologiques sur le problème de la sécularisation*, en *La théologie du renouveau* (Montreal-París 1968) 274-275. Para un comentario sobre esta concepción original de la concupiscencia en K. Rahner, remitimos a G. Langevin, *art. cit.*, 398-402, y a P. Gervais, *Les énoncés de foi de l'Église aux prises avec la contingence de l'histoire selon Karl Rahner*: «Nouvelle Revue Théologique» 103 (1981) 492-494.

cultural precisamente cuando el pensamiento occidental es más consciente de su propio etnocentrismo. Mientras que en los buenos tiempos del colonialismo era fácil pensar que el cristianismo iba a terminar suprimiendo rápidamente las religiones no cristianas llevándolas a su término, hoy día se constata que el Islam y las grandes religiones de Asia no sólo siguen vigentes, sino que experimentan una verdadera renovación.

Esta nueva situación lleva a replantear el problema teológico del pluralismo. Como ya hemos recordado antes a propósito del pluralismo religioso, la misión universal de la Iglesia no depende del carácter absoluto del cristianismo como religión histórica. Lo que afirmamos de Cristo como único mediador entre Dios y los hombres no lo podemos decir del cristianismo como religión histórica, y estamos dispuestos a considerar las grandes religiones de la humanidad como caminos «ordinarios» de salvación¹². Por otra parte, la verdadera universalidad del cristianismo no es una universalidad abstracta que tienda a imponer a todas las Iglesias una uniformidad formal. Según Pablo VI, «somos pluralistas precisamente porque somos católicos, es decir, universales»¹³. La catolicidad debe ser capaz de incluir un pluralismo de prácticas, de teologías e incluso de confesiones sin llegar a la ruptura. Podemos decir, con otra frase de Pablo VI en la misma alocución, que ciertamente «la fe no es pluralista». Pero si se toman en serio las condiciones de encarnación de la Iglesia en una determinada cultura, la misma fe debe ser capaz de engendrar imágenes históricas diferentes del cristianismo. Ya conocemos una teología latinoamericana como la teología de la liberación. Conocemos, aunque todavía balbucientes, teologías africanas y asiáticas. De hecho, si sabemos lo que ha sido y es todavía un cristianismo occidental, no sabemos lo que podría ser un cristianismo íntegramente africano, chino, etc.

Hablar de configuraciones históricas diferentes del cristianismo no significa ceder a «una concepción hegeliana o casi hegeliana del devenir de la conciencia en el tiempo»¹⁴, sino tomar en serio las exigencias de una verdadera *inculturación* del cristianismo. El sínodo de obispos de 1977 hablaba de una verdadera encarnación

¹² Como se sabe, el teólogo alemán H. R. Schlette, *Pour une 'théologie des religions'* (París 1971), ha propuesto la distinción entre caminos «ordinarios» de salvación (las grandes religiones del mundo) y camino «extraordinario» (el cristianismo).

¹³ Audiencia general del 14 de mayo 1969. Cf. DC (1 junio 1969) 1541.

¹⁴ La fórmula es de P. Toinet, que impugna enérgicamente la opinión de los teólogos que insisten en el carácter irreversible del pluralismo actual, reprochándoles su «resignación pluralista», cf. *Le problème théologique du pluralisme*: «Revue Thomiste» 72 (1972) 5-32.

de la fe «en las culturas». «El mensaje cristiano debe echar raíces en las culturas humanas, asumirlas y transformarlas... La fe cristiana debe encarnarse en las culturas»¹⁵. La fe se compara a una siembra, exactamente como la palabra de Dios en los sinópticos. Y la expresión «encarnación de la fe» nos remite evidentemente al misterio central del cristianismo, la encarnación del Verbo de Dios. Con esto queda bastante claro que la encarnación radical del mensaje cristiano en una cultura no compromete su integridad, lo mismo que el «hacerse hombre» de Dios salvaguarda la trascendencia divina.

Una reflexión de teología fundamental sobre el pluralismo teológico debería considerar también la naturaleza de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, relación que es al mismo tiempo de continuidad y de ruptura. Como subraya la tesis II de la declaración de la Comisión Teológica sobre el pluralismo teológico, «la unidad-dualidad de Antiguo y Nuevo Testamento, como expresión histórica fundamental de la fe cristiana, ofrece un punto de partida concreto para la unidad y pluralidad de esa misma fe»¹⁶.

A este respecto indicaremos solamente que una mejor conciencia del pluralismo religioso y cultural del mundo contemporáneo nos invita a reaccionar contra cierta visión «judeocentrista» familiar al Occidente cristiano. En otros términos: hay que dejar atrás una concepción demasiado lineal de la «historia de la salvación» como si hubiese una pura y simple continuidad entre el antiguo Israel y la Iglesia de Cristo. Para un cristiano, lo primero en el orden del misterio, coextensivo a toda la humanidad, no es ni Abraham, ni Moisés, ni siquiera el primer Adán, sino Cristo, «nuevo» Adán. Y lo que se dice de Cristo, como «Palabra que alumbró a todo hombre que viene a este mundo», debe también decirse del Espíritu. Más allá de una concepción demasiado cronológica de la historia de la salvación, es preciso recobrar la «economía del misterio» propia de la teología oriental. Así se comprenderá mejor que no se trata de integrar la historia, tan diversificada, de los pueblos de la tierra en la historia de un pueblo, el de Israel, como tampoco de hacerles hablar en la lengua de Canaán... El Antiguo Testamento sólo tiene sentido en función del Nuevo, es decir, de Cristo. Si la revelación conservada en los escritos del Antiguo Tes-

¹⁵ DC 74 (1977) 1018.

¹⁶ DC 70 (1973) 459. Puede verse, con gran provecho, el comentario de J. Ratzinger a esta tesis, en *L'unité de la foi et le pluralisme théologique* (París 1978) 18-28; cf. Comisión Teológica Internacional, *El pluralismo teológico* (Madrid 1976).

tamento sigue siendo privilegiada lo es sólo en cuanto representa una especie de alfabeto para el mensaje que el Espíritu de Dios dirige a todo hombre y a todo pueblo *en su propia lengua*.

III. LA UNIDAD PLURIFORME DE LA FE

Todo lo dicho hasta ahora tiende a mostrar que nos hallamos ante un pluralismo teológico irreductible. Sean cuales fueren los nuevos condicionamientos históricos y culturales, no se trata de una moda o de una resignación, sino de un *pluralismo positivo* que se debe a las exigencias mismas del misterio cristiano en su dimensión escatológica y universalista, como también a los límites inevitables de toda expresión humana de la fe.

Pero ¿cómo aceptar sin reservas el pluralismo teológico sin comprometer la unidad del *credo* cristiano? No podemos correr el riesgo de desembocar en una fragmentación del cristianismo para poder justificar todas las opiniones y tesis teológicas. «Un cristianismo que no pudiese decir lo que realmente es o no es, ni cuáles son sus fronteras, no tendría ya nada que decir»¹⁷. Hemos subrayado fuertemente la plenitud inagotable del misterio de Cristo. Pero esto no significa en absoluto que la verdad cristiana sea inaccesible y que haya que renunciar a toda esperanza de obtener una confesión de fe normativa para toda la Iglesia. Sin embargo, convendría ponerse de acuerdo sobre esta confesión de fe y no confundir los diversos niveles del lenguaje (escriturístico, dogmático, teológico) mediante los que se expresa. Los párrafos que siguen se proponen precisar en qué consiste la unidad de la fe, presupuesto común a toda construcción teológica, y cuáles son los criterios que permiten trazar las fronteras de un pluralismo teológico no sólo legítimo, sino deseable.

1. Teología y revelación

Hay que comenzar insistiendo en que todas las teologías —sean cuales fueren sus formas de lenguaje y sus intereses— tienen un punto de partida común, es decir, la revelación, el testimonio que Dios ha dado de sí mismo y que se conserva en la Sagrada Escritura.

Esto quiere decir que el «Dios» del que habla la teología no es un «producto» de la razón humana autónoma o la «proyección»

¹⁷ J. Ratzinger, *op. cit.*, 57.

de las diversas tradiciones religiosas de la humanidad. «Todas las teologías cristianas contemporáneas se niegan a determinar científicamente de manera adecuada, es decir, positivamente, el sentido de la expresión 'Dios' y afirman que éste no puede ser conocido más que por un reconocimiento libre de la acción por la que Dios se ha dirigido hacia el hombre en la historia»¹⁸.

En general, se entiende por revelación en primer lugar el *contenido* de la fe, es decir, todo lo que constituye el contenido interno de la tradición cristiana, desde los testimonios bíblicos hasta los diferentes dogmas de la Iglesia. Este carácter de revelación, es decir, su «estar fuera del alcance de la razón dejada a sus propias fuerzas», es lo que confiere unidad a los elementos inconexos del contenido de la fe. Siempre se puede interpretar de nuevo el mensaje cristiano, buscar su lógica interna, pero no se le puede cambiar ni adaptar a la medida de nuestra razón: o se le acepta como palabra de Dios o se le rechaza.

Que la revelación como contenido no se reduce a un saber humano quiere decir que no puede ser acogida sino en esa particular forma de entender que llamamos *la fe*. Tal fe debe ser entendida como don gratuito de Dios y no como algo producido por el hombre mismo. Por eso debe hablarse de la revelación como de una categoría trascendental, en cuanto califica la inteligencia de su propio contenido y, por lo mismo, la presupone.

De estas premisas podemos sacar dos consecuencias importantes. En primer lugar, a ninguna teología cristiana, sea cual fuere su coherencia, le viene su certeza de sí misma, de su argumentación racional o de su eficacia social y política. En sí misma, es un saber humano como otro cualquiera, un producto del hombre. La teología sólo puede extraer su certeza de la revelación, a la que presta un lenguaje. En segundo lugar, si se puede hablar justamente de un desarrollo histórico de la verdad y subrayar la historicidad radical de los diferentes lenguajes de la revelación, sería falso hacer de la verdad revelada un producto de la historia. Es necesario tomar aquí ciertas distancias respecto de un esquema evolucionista o incluso hegeliano de la verdad en la historia. Es más exacto hablar de una «mediación histórica de la verdad en el sujeto histórico 'Iglesia'»¹⁹.

2. «La fe no es pluralista»

Nadie puede poner en duda la intención de esta feliz fórmula de Pablo VI. De todos modos, no puede ser aceptada sin ciertas precisiones. En efecto, la fe no existe en estado químicamente puro. Se trata siempre de una fe aculturada que, según las épocas, se formula de manera distinta. Sería una apologética fácil creer que disponemos de una confesión de fe materialmente inmutable, más allá de la cual comenzaría la pluralidad de las escuelas teológicas. Si se considera la fe en su traducción a un lenguaje humano (y no puede ser de otro modo), resulta del todo legítimo hablar de una *unidad multiforme de la fe* en el tiempo y en el espacio, incluso dentro de la confesión católica. La verdadera cuestión que cabe plantear sería la siguiente: ¿cómo hablar de unidad de la fe si ya en su objetivación textual la fe es multiforme? La respuesta depende a la vez del orden teológico de la fe personal y del orden eclesial.

a) En primer lugar hay que distinguir entre la tensión interna de la fe, que se dirige a la realidad del misterio de Cristo crucificado y resucitado, y el enunciado de la fe. Este puede ser diferente según los diversos niveles de conciencia de los creyentes y según los diferentes condicionamientos socioculturales de la fe a lo largo de la historia. Pero lo que hay de común en todas las expresiones de fe es *su movimiento interno* hacia la plenitud del misterio de Cristo. Es lícito hablar de una especie de tiempo común de la fe que «sincroniza» a todos los creyentes a través de las épocas; y esta identidad de la fe vivida es garantizada por el don del Espíritu dado a la Iglesia. Debe añadirse que este dinamismo interno de la fe no es extraño al enunciado de la misma, sea cual fuere su grado de elaboración. Digamos que hay un vínculo entre la *fides qua*, el ejercicio teológico de la fe, y la *fides quae*, el contenido de la fe. La *conversión* como exigencia interna de toda fe es el lugar común en el que se encuentran todos los itinerarios de fe, ya se trate de la fe de los sencillos o de la de los sabios, de la fe de ayer o de la fe de hoy; ella es también la que asegura la unidad orgánica de los enunciados en los que se expresa²⁰.

²⁰ Sobre la estrecha conexión entre el ejercicio personal de la fe y la unidad del contenido de ésta puede verse el comentario que J. Ratzinger hace de la primera tesis de la Comisión Teológica Internacional, *op. cit.*, sobre todo, pp. 14-15. La tesis está formulada como sigue: «La unidad y la pluralidad en la expresión de la fe tienen su fundamento último en el misterio mismo de Cristo, que, sin dejar de ser misterio de recapitulación y de reconciliación universal (Ef 2,11-22), desborda las posibilidades de expresión de cualquier sistematización exhaustiva (cf. Ef 3,8-10)».

¹⁸ P. Eicher, *op. cit.*, 172.

¹⁹ J. Ratzinger, *op. cit.*, 38.

Este desfase entre la fe vivida y la fe confesada nos explica por qué dentro de la Iglesia habrá siempre una tensión inevitable entre las exigencias de una fe auténtica y las exigencias de una comunicación social que no rompe la unidad. La fe se vive siempre en primera persona y es posible que esta vivencia irreductible no se encuentre en el lenguaje oficial de la fe de la Iglesia («¿Qué me importa un lenguaje que para mí no es verdadero?»). Pero, a la inversa, debo aceptar cierta regulación social del lenguaje de la fe para permanecer en comunión con quienes se adhieren al mismo mensaje que yo («¿Qué me importa una verdad si me separa de mis hermanos?»)²¹. Esta tensión necesaria es una tensión fecunda: es la expresión misma del misterio de la *unidad* de la Iglesia, no unidad de una sociedad cerrada, sino unidad de un pueblo en marcha, en expectación de la vuelta de su Señor. Esta unidad no se da de una vez para siempre, hay que hacerla y rehacerla continuamente bajo la moción de un mismo Espíritu, a medida que se va renovando la historia. De otro modo, la Iglesia desconocería que su condición natural es la de éxodo.

b) Esta última observación nos invita a insistir ahora en la *Iglesia como sujeto de la unidad de la fe*, antes de la pluralidad de expresiones. Por último, siempre hay que volver al sujeto «Iglesia» para superar el posible conflicto entre las exigencias de la unidad y los derechos a un legítimo pluralismo teológico.

«La Iglesia es el sujeto englobante en el que se dan tanto la unidad de las teologías neotestamentarias como la unidad de los dogmas a través de la historia. Ella se funda en la confesión de Jesucristo muerto y resucitado, al que anuncia y celebra en la fuerza del Espíritu»²². Podemos tomar en consideración esta tesis de la Comisión Teológica Internacional intentando exponer todas sus implicaciones.

Hemos insistido en la experiencia irreductible de la fe personal como encuentro con el Dios de Jesús. Pero esta experiencia individual se apoya en la experiencia de toda la Iglesia, en eso que siempre se ha reconocido como *sensus fidei*. El «yo» adecuado del *credo* es la Iglesia. Ese «yo» de la Iglesia está arraigado en primer lugar en esta fuente y norma permanente que constituye la experiencia fundamental para la primera comunidad cristiana de una salvación ofrecida por Dios en Jesucristo, experiencia que Pablo, los sínóticos y Juan han expuesto de forma distinta en función

²¹ Cf. M. de Certeau, *¿Existe un lenguaje de la unidad?: «Concilium»* 51 (1970) 73-98.

²² Esta es la tesis VI de la Comisión Teológica Internacional, DC 70 (1973) 460. Cf. el comentario de J. Ratzinger, *op. cit.*, 38-46.

de la problemática y de los modos de representación, del pensamiento y lenguaje propios de su tiempo y de su ambiente socio-cultural.

Pero a esta experiencia fundamental hay que añadir todo el proceso de las experiencias de la Iglesia a lo largo de su historia. Lo que garantiza la identidad del «yo» de la Iglesia, a pesar de las rupturas históricas, no es solamente la permanencia del don del Espíritu, sino la identidad de la experiencia creyente, la cual encuentra su expresión privilegiada en la celebración de la eucaristía, en la común relación que, en Jesucristo, se establece con el Padre mediante la oración, en la imitación del Cristo de las bienaventuranzas y también en las objetivaciones del mensaje originario, en forma de confesiones de fe y de enunciados dogmáticos. Lo que llamamos *tradición* no es más que la *memoria viva* de la Iglesia configurada por la tensión entre Cristo ayer y Cristo hoy. Con tal que se comprenda bien que la continuidad de la tradición no ha de buscarse en la *repetición* mecánica de un mismo mensaje doctrinal, sino en la *analogía* entre el Nuevo Testamento y su función en la primitiva Iglesia, y la producción posterior de una nueva interpretación creadora del mismo mensaje y su función en la Iglesia y en la sociedad. «El cristianismo es *tradición* porque se apoya en un *dato* originario. Pero al mismo tiempo siempre es necesariamente *producción*, porque ese origen sólo puede ser actualizado históricamente y mediante una interpretación creadora»²³.

Tomando pie de lo anterior puede precisarse todavía brevemente que cuando hablamos de la unidad del sujeto «Iglesia» se trata de una unidad *englobante*. Queremos decir que no es la unidad material del contenido de fe la que constituye el fundamento casi automático de la unidad de la Iglesia. Es más bien lo contrario, y por eso la unidad del sujeto Iglesia puede mantener la unidad de la fe por encima del pluralismo teológico. Ya hemos recordado la unidad plural del Antiguo y del Nuevo Testamento. Sin la fe de la Iglesia primitiva no hay unidad de Antiguo y Nuevo Testamento, como tampoco lectura cristiana del Antiguo. Pero también deberíamos recordar el caso ejemplar de la constitución del *canon de la Escritura*. No fue la fijación tardía del canon la que forjó la unidad de la Iglesia y la unidad de su fe. Fue más bien la expresión de la unidad preexistente de la fe de la Iglesia. «No

²³ C. Geffré, *La crise de l'herméneutique et ses conséquences pour la théologie: «Revue des Sciences Religieuses»* 52 (1978) 294. Resumimos así, con sus mismas palabras, la tesis central de la obra de P. Gisel, *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité: Ernst Käsemann* (Paris 1977).

es el canon el que ha fundado la unidad de la Iglesia, sino la unidad de la Iglesia la que ha constituido el canon como unidad»²⁴. Ciertamente, no es la Iglesia la que ha inventado la Escritura; el Concilio Vaticano II nos ha recordado en la Constitución sobre la Revelación (II, 10) que el magisterio «no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio». Pero también es absolutamente indiscutible que la Escritura no existe fuera de la Iglesia, que es el sujeto en que se apoya.

3. Criterios de la unidad de la fe

En definitiva, si nuestra exposición sobre la Iglesia como sujeto de la unidad de la fe es exacta, hay que decir que la Iglesia misma es el *lugar hermenéutico* a partir del cual puede afirmarse que determinada verdad pertenece de manera inalienable a la confesión de fe cristiana. Pero esto es todavía demasiado general. ¿De qué criterios disponemos para discernir lo que es verdadero y falso en teología y trazar así una frontera entre un pluralismo legítimo y un pluralismo inadmisibles?

Sería demasiado simplista y contrario a la compleja práctica de la Iglesia invocar como criterio la autoridad del principio de la Escritura (tal como se ha hecho en las Iglesias de la Reforma), o bien el principio formal de la autoridad del magisterio (tal como se ha hecho en la Iglesia de la contrarreforma). La Escritura sigue siendo ciertamente el criterio fundamental, pero no hay que tomarlo de manera *aislada*. De hecho, la norma de juicio teológico se desprenderá de la correlación recíproca entre la experiencia fundamental del Nuevo Testamento y la experiencia colectiva de la Iglesia condicionada por las nuevas situaciones culturales de la humanidad²⁵. «Fundamentalmente siempre será el mismo mensaje, la misma revelación la que inspirará los juicios teológicos, pero éstos también estarán necesariamente influidos por las cuestiones planteadas por el hombre en una época determinada y por la forma histórica concreta en que el hombre se interpreta a sí mismo y a su mundo»²⁶.

²⁴ J. Ratzinger, *op. cit.*, 41; cf. *infra*, cap. II, la exposición de P. Gisel sobre la necesidad de un canon.

²⁵ Sobre la correlación entre la experiencia fundamental del Nuevo Testamento y nuestra propia experiencia de la existencia como principio hermenéutico, cf. E. Schillebeeckx, *Expérience humaine et Foi en Jésus-Christ* (París 1981).

²⁶ J.-P. Gabus, *Critique du discours théologique* (Neuchâtel-París 1977) 204.

Sería ilusorio pensar que disponemos de un criterio estático infalible, en el sentido de un *corpus* de enunciados escriturísticos o dogmáticos que permitan decidir la autenticidad cristiana de un nuevo sistema teológico. No existe un núcleo invariable y, luego, un registro cultural variable que explique las nuevas formulaciones de la fe. El núcleo invariable se transmite precisamente en un contexto cultural concreto y, por tanto, según una determinada interpretación. Es mejor hablar de una *estructuración* nueva del cristianismo, como resultado de una conjunción entre los *elementos fundamentales* del cristianismo y ciertos *elementos estructurantes* nuevos según las épocas²⁷.

Por eso es más conforme a la realidad hablar de un *criterio dinámico*, es decir, de una relación proporcional entre varias ideas-fuerza que constituyen la esencia del cristianismo y que se refieren a Cristo como a su centro. Todas estas ideas-fuerza derivan del kerigma de la Iglesia primitiva, pero tienen en cuenta las explicaciones ulteriores, las afirmaciones fundamentales sobre el misterio trinitario y el misterio de Cristo, en particular las consagradas en Nicea y Calcedonia.

Por último, aunque el magisterio posea un papel crítico indispensable, en cuanto testimonio privilegiado de la tradición de la Iglesia, también es verdad que la verificación y, por tanto, el juicio, pertenecen a la entera comunidad eclesial en cuanto comunidad que confiesa e interpreta siempre de nuevo la palabra de Dios. Hay un discernimiento que es propio de la fe vivida con respecto a la fe confesada y, por lo mismo, con respecto a las nuevas estructuraciones teológicas. La libertad de interpretación no es indefinida. Es lícito decir que ella se mide no por el contenido de unas proposiciones invariables que se transmite materialmente de siglo en siglo, sino por la permanencia de la *relación religiosa* del hombre con Dios, inaugurada en Jesucristo y cuya identidad está asegurada por el Espíritu Santo a través de todas las épocas de la Iglesia.

En esta búsqueda de criterios que permiten discernir lo verdadero y lo falso en teología se deberá tener en cuenta una nueva situación de la teología caracterizada por cierto *desplazamiento* de la articulación entre esos dos *lugares teológicos* tradicionales que son la *Escritura* y la *tradición*. Desde el Concilio de Trento, la

²⁷ Cf. J.-P. Jossua, *Immutabilité, progrès, ou structurations multiples des doctrines chrétiennes*: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 52 (1968) 173-200. Un resumen más accesible sobre el pensamiento de este autor puede verse en el artículo *Regla de fe y ortodoxia*: «Concilium» 51 (1970) 58-70.

teología ha funcionado sobre todo siguiendo un modelo que podría designarse como *modelo dogmático*, es decir, que el punto de partida inmediato de la labor teológica era la enseñanza del magisterio, y la *Escritura* y la *tradición* intervenían a título de pruebas. Hoy se diría de buena gana que la teología trabaja más bien siguiendo un *modelo hermenéutico*. Esto quiere decir que el punto de partida del teólogo es siempre un *texto*, la *Escritura* o las *lecturas* que de ella hace la tradición. Su tarea es, pues, reinterpretar estos textos normativos a la luz de la conciencia colectiva cristiana, formada por las prácticas históricas de los hombres en la Iglesia y en la sociedad²⁸. A propósito de esta nueva articulación entre *Escritura* y tradición nos contentaremos con hacer tres observaciones:

a) Según la enseñanza del Concilio Vaticano II, la *Escritura* debe ser «el alma e incluso el 'principio vital' de la teología». Por consiguiente, es preciso subordinar las hipótesis teológicas, incluso las más venerables, a las conclusiones irrefutables de la exégesis histórico-crítica. Sin duda, no es el Jesús presentado por la ciencia histórica quien constituye la fuente y la norma de la fe cristiana, sino el Jesús vivo de la historia reconocido como Mesías por la primera comunidad cristiana. Pero la teología dogmática debe tener en cuenta que precisamente la investigación histórico-crítica es actualmente capaz de mostrarnos la identidad entre el Cristo confesado por la fe y el hombre Jesús de Nazaret.

b) Las definiciones dogmáticas deben ser reinterpretadas a la luz de nuestra lectura moderna de la sagrada *Escritura*, y en función de nuestra actual experiencia humana y eclesial. Nuestra situación histórica particular es, en efecto, un elemento constitutivo de nuestra comprensión del mensaje cristiano. De lo contrario, se corre el riesgo de defender una ortodoxia puramente «verbal».

c) En la presentación del mensaje cristiano debe tenerse en cuenta el principio que el Concilio Vaticano II llama «jerarquía de las verdades»²⁹. En este final del segundo milenio, la Iglesia tiene el urgente deber de actualizar el mensaje cristiano en culturas distintas de la occidental. Se trata de hallar lo que es esencial a la fe apostólica: *Id quod requiritur et id quod sufficit*. Con tal de que no se interprete en sentido cuantitativo, es decir, como prin-

²⁸ Sobre este desplazamiento de la teología remitimos a nuestro estudio *Du savoir à l'interprétation*, publicado en la obra colectiva *Le déplacement de la théologie* (París 1977) 51-64.

²⁹ Cf. H. Mühlen, *Die Lehre des Vaticanum II über die 'hierarchia veritatum' und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog*: «Theologie und Glaube» 56 (1966) 303-335.

cipio de sustracción, este principio fundamental del trabajo ecuménico en la búsqueda de una fórmula de unión entre las diversas confesiones cristianas debe aplicarse también en el ámbito de la comunidad eclesial católica. La unidad de la fe no es sinónimo de uniformidad. Hay que buscarla más bien en la línea de lo que la Federación luterana mundial llama una «diversidad reconciliada».

IV. PLURALISMO TEOLOGICO Y EJERCICIO DEL MAGISTERIO

En la última sección hemos insistido en cierta autorregulación de la fe para toda la Iglesia. En efecto, la indefectibilidad, es decir, la permanencia en la verdad, es una promesa de Cristo a toda la Iglesia, pueblo de Dios. Podemos decir que la infalibilidad ministerial, la de los responsables jerárquicos, debe ser la expresión de esta indefectibilidad de la Iglesia. Pero aunque en el clima de la Contrarreforma y hasta la vigilia del Concilio Vaticano II se haya asistido a una especie de sobrevaloración del magisterio³⁰, éste tiene la responsabilidad de decidir en última instancia cuándo una explicación teológica tiende a enfrentar la enseñanza de la *Escritura* con la Iglesia y su *credo*.

Con todo, es preciso constatar que la existencia de un pluralismo teológico, inevitable dentro de la Iglesia, coloca al magisterio en una situación nueva. Idealmente, el magisterio debe ejercerse como servicio a la entera comunidad eclesial, en nombre de la confesión de fe, no en nombre de una teología particular, aunque sea la de los teólogos romanos. Pero, de hecho, el magisterio sólo puede expresarse en el lenguaje de una teología. Hay que reconocer que, desde el Concilio de Trento, se ha percibido en la teología católica cierta confusión entre la *función dogmática* y la *función teológica*. Ello indica que, durante cuatro siglos, los textos del Concilio de Trento fueron considerados no sólo como decisiones magisteriales, sino como la norma suprema de toda especulación teológica. Por eso era prácticamente imposible hablar de un pluralismo teológico legítimo.

³⁰ Y. Congar ha recordado frecuentemente esta evolución histórica consistente en sobrestimar cada vez más el papel de la autoridad del magisterio como norma próxima e inmediata de la fe, mientras que en el cristianismo antiguo la *regula fidei* era la doctrina misma recibida de los apóstoles. Cf. *La tradition et les traditions*. I: *Essai historique* (París 1960; trad. española: *La tradición y las tradiciones* [San Sebastián 1964]) 233-257 y notas 279-291; más recientemente, su artículo *Les régulations de la foi*: «Le Supplément» 133 (1980) 260-281.

La situación ha evolucionado rápidamente desde el último concilio, y hoy se distinguen con mayor claridad la función normativa del magisterio y la función científica de la investigación teológica (con la libertad que exige toda investigación)³¹. «Si antes las tesis realmente importantes de una teología eran las mismas afirmaciones del magisterio de la Iglesia, para una teología de hoy que quiera tomar realmente en serio su quehacer no puede seguir siendo así. Una regulación magisterial del lenguaje se aplica fundamentalmente a la confesión de fe, pero no de una manera igualmente originaria y obligatoria a las teologías en cuanto teologías. Estas, como es natural, siguen dependiendo de la doctrina del magisterio eclesiástico y de la regulación del lenguaje que él implica, pero tal regulación debe ser considerada, más claramente que en el pasado, en relación con la confesión de fe de la Iglesia, más que con la teología»³².

Dicho con claridad, en el futuro la teología puede manifestar mayor libertad con respecto a los «conceptos teológicos» consagrados por el lenguaje oficial del magisterio, sin comprometer necesariamente la unidad de la fe.

En el fondo se trata de sacar todas las consecuencias del principio enunciado por Juan XXIII en el discurso de apertura del Concilio Vaticano II: «Una cosa es el depósito o las verdades de fe y otra la forma como estas verdades se expresan, con tal que se salvaguarden su sentido y su significado». La función peculiar del teólogo es precisamente la dedicación a una reinterpretación de los enunciados de la fe, discerniendo críticamente entre la verdad de la afirmación de fe que la formulación dogmática lleva en sí, y la formulación misma, que depende del material semántico de una época. Pero es posible que una simple reinterpretación no sea suficiente cuando el lenguaje de una definición, que primitivamente fue transparente para sus contemporáneos, se ha hecho oscuro para los creyentes de hoy. Se sabe que la cuestión ya ha sido planteada a propósito del vocabulario metafísico utilizado por Nicea y Calcedonia para expresar la fe de la Iglesia acerca de la unidad y trinidad de Dios o del teandrimo cristológico; y lo mismo puede decirse acerca de la doctrina del Concilio de Trento sobre el pecado original y sobre el misterio de la presencia real.

³¹ Sobre esta distinción entre la función del magisterio y la función de la teología, entre otros trabajos recientes, a los cuales ha dado a pie el «caso Küng», nos permitimos remitir a nuestro estudio *Liberté et responsabilité du théologien*: «Le Supplément» 133 (1980) 282-293.

³² K. Röhner, *El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia*: «Concilium» 46 (1969) 440.

Parece, pues, necesario recurrir a una nueva formulación del dogma precisamente para preservar la intención permanente de las afirmaciones de fe. El teólogo sabe que no hay nada irreversible en materia de formulación y que el misterio de Cristo desborda todos los enunciados que de él pueda hacer la Iglesia. Pero eso no quiere decir que toda formulación antigua sea falsa. Tales fórmulas respondían a la cuestión histórica que las había suscitado y conservan elementos extremadamente útiles para comprender en su totalidad la fe apostólica, lo mismo que otras expresiones antiguas de la fe, sean o no bíblicas. En todo caso, un conocimiento mejor de la historia de las doctrinas y de la tradición dogmática nos debería poner en guardia contra toda tentación de hipostasiar ciertas formulaciones históricas de la fe. ¿Por qué, por ejemplo, lo que fue posible en el 433, en el momento del acto de unión de Cirilo de Alejandría, que reconoció la diferencia de fórmulas cristológicas que oponían a Antioquía y a Alejandría, no puede ser posible hoy? De la misma manera, la Iglesia siempre ha sabido confesar la divinidad de la tercera persona de la Trinidad sin recurrir al vocabulario de la *consustancialidad*. ¿Y quién se atrevería a afirmar que la unanimidad en la fe en el Espíritu Santo entre la Iglesia oriental y la occidental se rompió por una discrepancia acerca de la procesión del Espíritu Santo? Aquella no fue una simple discrepancia teológica, sino de una discrepancia de orden propiamente dogmático.

Estos últimos ejemplos son suficientes para demostrar que el pluralismo teológico no compromete necesariamente la unanimidad en la fe. Pero esto no es decir demasiado. Independientemente del hecho de que las Iglesias cristianas sigan divididas (con todas las consecuencias que ello entraña para la Iglesia católica en cuanto a la diferencia entre un ecumenismo de *derecho* y otro de *hecho*), se puede plantear seriamente la cuestión de si también se debe hablar de un pluralismo legítimo de las confesiones de fe, en la medida en que las Iglesias locales están arraigadas en experiencias históricas, culturales y sociopolíticas que son irreductibles. La cuestión merece ser planteada, dado que el futuro de la fe cristiana está cada vez menos vinculado a Occidente, a diferencia de otro tiempo. La Iglesia nunca podrá prescindir de cierta reglamentación social del lenguaje de la fe. Pero la voluntad de imponer a toda la Iglesia una confesión de fe única, ¿no comporta acaso el peligro de mantener a toda costa una ortodoxia meramente formal que no entronca con la experiencia peculiar de cada Iglesia particular?

Por último, el hecho del pluralismo teológico en la Iglesia nos sugiere una última observación acerca de las nuevas modalidades.

del ejercicio del magisterio. Ya hemos subrayado varias veces el deber urgente de la Iglesia de actualizar el mensaje cristiano (evangélico y dogmático) en otras culturas además de la occidental. Ahora bien, según su formulación, las definiciones dogmáticas dependen estrechamente de una teología dominante esencialmente condicionada por los recursos conceptuales del pensamiento griego. Por otra parte, todo este capítulo pretende mostrar que la Iglesia debe estar dispuesta a aceptar —no como un mal necesario, sino como un signo de su universalidad— un pluralismo teológico irreductible, que proviene de una verdadera *inculturación* del cristianismo en las diferentes culturas de la humanidad. Se plantea, pues, la cuestión de si en el futuro el magisterio de la Iglesia podrá todavía determinar la fe de ayer y de hoy mediante definiciones dogmáticas. No se trata de negar a la Iglesia el derecho y el deber de *determinar la fe* de siempre frente a reinterpretaciones empobrecedoras o incluso equivocadas del mensaje cristiano. Sólo queremos sugerir que, en nuestra situación histórica, no es proclamando nuevas definiciones infalibles como mejor podrá mantener la Iglesia la unidad multiforme de la fe, eco de la «sabiduría multiforme de Dios» (Ef 3,10).

BIBLIOGRAFIA

- Audinet, J./Bellet, M./Chenu, M.-D.: *Le déplacement de la théologie* (París 1977).
- Breton, S.: *Unicité et Monothéisme* (París 1981).
- Comisión Teológica Internacional: *Pluralismo teológico* (Madrid 1976).
- Congar, Y.: *Diversités et Communion* (París 1982).
- Delhay, Ph.: *Le problème du pluralisme*: «Esprit et Vie» (1976) 529-544.
- Eicher, P.: *Theologie. Eine Einführung in das Studium* (Munich 1980); trad. fr.: *La théologie comme science pratique* (París 1982), capítulo XIII: «Orientation dans le pluralisme des théologies».
- Gabus, J.-P.: *Critique du discours théologique* (Neuchâtel-París 1977) 200-231.
- Geffré/Elizondo (eds.): *Diversidad teológica y responsabilidad común*. Número 191 de «Concilium» (enero 1984). Consagrado al pluralismo en teología.
- Gisel, P.: *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité: Ernst Käsemann* (París 1977).
- Jossua, J.-P.: *Immutabilité, progrès, ou structurations multiples des doctrines chrétiennes*: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 52 (1968) 173-200.

- Kliever, L. D.: *The Shattered Spectrum. A Survey of Contemporary Theology* (Atlanta 1981).
- Parent, R.: *Communion et Pluralisme dans l'Église* (París-Montreal 1980).
- Pinto de Oliveira, C. J.: *Iglesia, ortodoxia y sociedad pluralista*: «Concilium» 51 (1970) 99-111.
- Pluralism: Its Meaning Today* (Montreal 1974), con una bibliografía completa de los *Escritos* de K. Rahner sobre el pluralismo.
- Philips, G.: *À propos du pluralisme en théologie*: «Ephemerides Theologiae Lovanienses» 46 (1970) 149-169.
- Rahner, K.: *El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia*: «Concilium» 46 (1969) 427-448.
- *Filosofía y teología*, en *Escritos de Teología VI* (Madrid 1969) 89-100.
- *Pequeñas cuestiones sobre el actual pluralismo en la situación espiritual de los católicos y de la Iglesia*, en *Escritos de Teología VI* (Madrid 1969) 34-45.
- Riesenfeld, H.: *Unité et diversité dans le Nouveau Testament* (París 1979) 11-29.
- Tracy, D.: *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology* (Nueva York 1975).
- *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism* (Nueva York 1981).

CAPITULO II

VERDAD Y TRADICION HISTORICA

[PIERRE GISEL]

SUMARIO. I. Preámbulo: autoridad y verdad. II. Tradición: anámnesis y producción. III. La verdad es testimonio e interpretación. IV. Crítica y afirmación. V. Necesidad de un canon. Bibliografía.

En el capítulo anterior aludíamos a la diversidad de teologías y *unidad* de fe. En ambos casos, diversidad y unidad de hecho. Y en ambos casos también, diversidad y unidad necesarias. Pero la afirmación de esta necesidad obliga a hacer una reflexión.

Aquí trataremos la diversidad y la unidad tal como se dan en la vida histórica de la Iglesia, es decir, en su realización, en su propia organización simbólica e institucional.

La intención de este capítulo es precisar qué clase de verdad testimonia la fe cristiana. El tema pertenece, pues, a la «teología fundamental»¹. Sobre las leyes que regulan la verdad se trata más detalladamente en el capítulo siguiente sobre «teología y vida eclesial».

I. PREAMBULO:
AUTORIDAD Y VERDAD

Si desde los comienzos de la teología hay pluralidad de hecho y de derecho, ésta se debe a la existencia de un *espacio* en el que, desde un principio, se desarrolla una *historia*: la vida de un «pueblo», con su inserción en *instituciones* y *textos*, y, en consecuencia, con la confesión de un *origen* del que parte y en el que se reconoce como «pueblo»; en este origen halla el pueblo su propia «legitimación» y la de lo que lo impulsa a ser y a hablar. Tal historia implica un *destino* o finalidad y una tradición que tiene sus propias reglas y constituye un principio generador de nueva vida.

¹ Para la aceptación reciente de este concepto, cf. H. Srinimann, *Erwägungen zur Fundamentaltheologie*: «Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie» (1977).

No puede negarse que la fe, la Iglesia y la teología han de tener una norma, pero ésta no puede consistir en una autoridad puramente formal y extrínseca. Normas, criterios y autoridad estarán, por el contrario, determinadas por su propio objeto, por la verdad («sustancial» o «positiva») que atestigua y transmite la vida en la fe. *Verdad* (el dogma como testimonio y como vida) y *autoridad* (el dogma como enunciado decisivo) están estrecha e intrínsecamente unidas.

En el pensamiento de los más importantes testimonios de la amplia tradición de la Iglesia —los Padres y la Edad Media— lo que acabamos de decir es evidente. Si lo mencionamos aquí explícitamente es con vistas a la siguiente historia de la teología y al contexto cultural o «ideológico» en el que hoy vivimos.

Los Padres y los grandes teólogos medievales nunca consideran el «dato» revelado como conjunto de verdades puramente conceptuales o lógicas. El «dato» revelado es fundamentalmente «misterio», comprendido en las coordenadas de un pensamiento sacramental: remite a un Dios que se encarna en el mundo, se vincula a él y se le entrega, sin dejar por ello de ser distinto. No se presta atención a un conocimiento que no sea «participación» (activa), orientada por un fin (un objeto) no poseído (la fe vive en la dimensión de lo «escatológico» o de la trascendencia), aunque tal conocimiento sí tenga una función instituyente o constitutiva («sustancialmente»). La verdad dogmática o teológica (*lex credendi*) es aquí inseparable de la santidad de vida (*lex orandi*). Desde este punto de vista, la verdad es fundamentalmente automanifestación: se impone, *obliga* y *propone* a partir del hecho de su revelación, constantemente ofrecida y capaz de ser reanudada: la «regla de fe» será, pues, la regla de la verdad.

«Lo que la Edad Media entendía por 'artículo de fe' y por 'doctrina' no se fundaba en la garantía de una autoridad eclesial, sino en el hecho de que allí se manifestara efectivamente la verdad divina»². Ahora bien, este nexo intrínseco entre la estructura misma de la verdad de fe y su valor dogmático se ha debilitado en la época moderna en beneficio de una comprensión del dogma que remite principalmente a una definición proclamada y casi instituida por la Iglesia en su ministerio magisterial. Esta evolución se explica parcialmente por la polémica antiprotestante, es decir, por la necesidad de subrayar la vinculación de las verdades de fe con la Iglesia. Pero en el fondo es consecuencia de la ruptura

² W. Kasper, *Dogme et Évangile* (París 1967; trad. española: *Dogma y palabra de Dios* (Bilbao 1968) 40.

nominalista, aunque también tenga que ver con la llegada del racionalismo (cf. la escolástica llamada «barroca»), si bien en propia defensa y contra su intención explícita. En campo protestante se observa un fenómeno análogo; cf. el recurso de las «ortodoxias» a un pensamiento de tipo «sobrenaturalista» para oponerse a las amenazas de disolución por parte del «liberalismo». En uno y otro campo se observa la misma pérdida en lo que se refiere a la definición misma y al valor de la palabra «verdad». Esta pérdida ha podido y puede ser perjudicial en la medida en que anule el vínculo, decisivo para la verdad teológica central de la fe cristiana, entre toda forma de *causalidad* (y, por tanto, toda cuestión sobre el «fundamento») y la realidad de una *participación objetiva*. La verdad teológica o verdad de fe, cuando asocia su efecto a la verdad, es eficiente (en este sentido es causativa y discriminante), es *eo ipso* el valor o perfección de lo que ella es como «causa»: lo que la verdad de fe comunica en su acto instituyente y creador es su vida misma (la causalidad es «*communicatio propriae perfectionis*»). La verdad en cuanto tal es, pues, transitiva, y todo concepto o definición intelectual, y, en este sentido, «dogmático», permanece indisolublemente unido a una existencia en acto. Por consiguiente, la fe nace y vive de un reconocimiento, es decir, de un dato previo³.

II. TRADICION: ANAMNESIS Y PRODUCCION

La fe y la teología cristianas no nacen de sí mismas. Remiten a una experiencia histórica determinada y a lo que da vida a esa experiencia. En cuanto fundadas en algo precedente, son un acto de *tradición*.

Esta primera característica decisiva subraya que la fe y la teología cristiana pasan por un primer estadio de *pasividad*⁴: depen-

³ Sobre el problema abordado en este párrafo, cf. también E. Schillebeeckx, *Revelación y teología* (Salamanca 1968).

⁴ El concepto «pasividad» remite a la terminología tradicional, cf. los estudios de Y. Congar a este propósito, especialmente *La tradición y las tradiciones*, 2 vols. (San Sebastián 1964); cf. también *Les régulations de la foi: «Le Supplément»* (París 1980) 260-281. Por lo que se refiere a lo que aquí está en juego, puede admitirse que cuando se habla de «justicia pasiva», a propósito del «descubrimiento reformador» de Lutero, se hace según una profunda analogía. Para una reconsideración contemporánea del tema de la pasividad será útil la lectura de E. Lévinas, que aporta una enseñanza bíblica, *Totalidad e infinito* (Salamanca 1977) y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haya 1974).

den de una verdad que no pueden dominar, pero de la que pueden dar testimonio y a la que pueden remitir.

Este primer rasgo de pasividad no excluye que la fe y la teología se caractericen también por una decisión presente y activa que determina la actividad desde el principio hasta el fin, establece el fundamento y el tipo específico de desarrollo y determina el alcance y la función específica de la libertad⁵.

En concreto, el acto de tradición instituido por la fe y la teología toma en primer lugar la forma de la *anámnesis*: fe y teología son un «hacer memoria», recuerdo de un pasado o de un momento institucional y, por consiguiente, confesión de una historia, de algo que irrumpe fuera de las expectativas naturales. Pero el «hacer memoria» no está orientado sólo al pasado, sino que es también un «hacer presente» que manifiesta precisamente hoy el sentido del pasado y, en la medida en que es un «hacer memoria», muestra que el pasado no es algo muerto que ha quedado simplemente atrás. «Hacer memoria» es siempre un acto *presente* que manifiesta una existencia personal y comunitaria cuyas coordenadas escapan al desarrollo lineal de la mera temporalidad, al mero paso del tiempo, es una existencia como realidad intensiva, irreductible y específica, que, por el hecho mismo de ser específica, testimonia el fracaso de la muerte.

Por último, «hacer memoria» no es sólo recuerdo de un pasado e instauración de un presente, sino también —y de modo necesario— previsión del futuro, *profecía*, acto de esperanza o confesión de una promesa. Si el pasado es recuperado y recibido como acto de una institución (originaria), y si el presente es también el lugar de una acción que, articulada sobre la temporalidad, escapa a su vez de sus meras leyes de envejecimiento y de muerte, el acto de tradición que de ello resulta aparece entonces como signo de futuro, como anticipación, como acto poralizado por una trascendencia, una finalidad, una escatología.

La tradición —anámnesis, instauración específica de un presente y apertura al futuro— constituye una realidad compleja que no puede prescindir de una regulación en la que necesariamente deben tenerse en cuenta diferentes instancias⁶. Antes de precisar

⁵ La experiencia cristiana es fundamentalmente la experiencia de una libertad, de una liberación que da paso a una historia, pero esa libertad y esa historia presentan un carácter completamente específico, por lo que siempre deben ser reconsideradas *teológicamente*.

⁶ Sobre estas instancias y su juego institucional, cf. más especialmente *infra*, cap. III: «Teología y vida eclesial».

estas instancias y su necesidad subrayemos dos puntos íntimamente relacionados:

En primer lugar, el carácter *histórico* del acto de tradición. Lo llamamos histórico para señalar su inserción en una realidad claramente pasada, pero también para subrayar que tal acto es fundamentalmente instaurador, productivo. El acto presente y activo de tradición será, pues, el lugar de una verdadera decisión, el lugar de una «palabra» en la que la subjetividad del creyente juega un papel fundamental, lo mismo que los desafíos del tiempo. En segundo lugar, tal acto productivo no es posible ni verdadero sino en la medida en que se desliga del primer estado de pasividad. Por lo demás, sólo puede ser realmente productivo en cuanto remite a un dato previo (en que ningún caso puede llegar a apropiarse). En realidad, la relación creadora del hombre con la alteridad se juega tanto en su relación al pasado como en su relación al mundo presente. En ambos casos es preciso aprender a romper con la idolatría de una perspectiva demasiado inmediata. Y aun así, instalarse en un mero presente —aparentemente libre con respecto al pasado— no es garantía de un futuro creador. Al contrario: el paso a un futuro, que no sea ilusión irresponsable o secreta repetición prisionera de sí misma, exige la experiencia de una descentralización mediante la que se pueda asumir de forma productiva el pasado y enfocar dinámicamente el presente.

III. LA VERDAD: TESTIMONIO E INTERPRETACION

La verdad no es una realidad única, simple, limitada y a libre disposición (verdad formal); es manifestación de figuras concretas (verdad práctica y encarnada).

La referencia a un primer estadio de pasividad en el que se ordena y coordina un proceso diferenciado de tradición muestra que el «dato revelado» no pertenece al orden de una realidad simple, limitada y capaz de ser dominada completamente por un conocimiento intelectual o por una autoridad institucional.

Aquí es importante señalar en primer lugar que el «dato» es, desde el principio, del orden de un *testimonio* suscitado por un acontecimiento y resumido en una Escritura. Insistimos en este punto para dejar claro que el «dato» está ligado desde el principio a una mediación humana y subjetiva: el «dato» es acto, produc-

ción, respuesta. Es confesión, como vemos en los textos bíblicos⁷. La *distancia* que tal dato señala respecto del acontecimiento que atestigua es irreductible: no se puede retroceder a los textos para descubrir una verdad más pura, sin ese lastre de humanidad característico de todo testimonio. La distancia es, por el contrario, el elemento constitutivo del «dato»: testimonio irreductible de lo que ya no *existe*, pero que confiesa como su origen y como una manifestación de auténtica humanidad en el espacio y en el tiempo.

La verdad cristiana desconoce así todo carácter inmediato, tanto de hecho como de derecho. En ningún caso podría presentarse como palabra originaria, plena, evidente y suficiente en su adecuación formal a sí misma. En tal caso sería una palabra literalmente divina, y la religión cristiana sería su saber esotérico y de iniciación. Esta verdad tampoco constituye una primera decisión dogmática formal, casi axiomática, lo cual convertiría a la religión cristiana en su espacio jurídico-institucional⁸. Está lejos también de ser un hecho bruto, sin el dramatismo humano que lo pone en marcha y lo relata: la religión cristiana sería entonces el recuerdo más o menos positivista de un hecho que la legitimaría como desde el exterior.

Si la verdad, que desde el principio está en relación con la fe y la teología cristianas, es del orden del testimonio, su tarea consistirá en responder a éste con un testimonio nuevo y análogo. Explicitemos algunos de sus elementos estructurantes.

Ante todo conviene subrayar la *discontinuidad* entre el testimonio pasado y el testimonio presente. Esta depende del carácter histórico inherente al testimonio. Por ser la fe y la teología testimonio encarnado en un tiempo y lugar determinados, distantes de su objeto, es evidente que no podrán ser meramente repetitivas. Sus enunciados y las formas de sus prácticas, instituciones y compromisos están sujetos al cambio.

La correspondencia entre la confesión de ayer y la de hoy es inseparable del contexto sociocultural en que se encarnan. La confesión de hoy, respuesta a la de ayer, debe actuar en su propio mundo en forma análoga a como actuaba en el suyo la confesión

⁷ Aquí nos hacemos eco de uno de los redescubrimientos más decisivos de la exégesis en los últimos decenios (cf., por ejemplo, la actividad, innovadora desde ciertos puntos de vista, de la llamada «escuela de historia de las formas» a comienzos de los años veinte). Cf. los trabajos de R. Bultmann, M. Dibelius y K. L. Schmidt, que rompen con el «historicismo».

⁸ Es muy significativo que en la Iglesia no haya una lista oficial de dogmas. El dogma se propone como interpretación de una tradición, a la que se remite: formula los «principios» que aseguran la estructuración de un *credo* efectivo.

de ayer. Ello implica que la comparación directa entre los términos de dos *enunciados* —el de ayer y el de hoy— no basta para resolver la cuestión de la fidelidad a un mismo acto de tradición. ¿No puede un mismo enunciado asumir en otro contexto otra función diferente (y por lo mismo un significado diverso) de la que tenía primitivamente y revelar así otra cosa distinta, dejando, por tanto, de testimoniar la misma verdad? Aunque se haga con la mejor intención, el aferrarse a un determinado enunciado formal podría constituir de hecho una traición.

La continuidad de la fe y la teología cristianas no se realiza sino superando las rupturas y gracias a ellas. Tal continuidad tampoco se forma por un desarrollo homogéneo: supone la intervención de otras instancias en las que se tendrá especialmente en cuenta un examen lúcido y exigente de la situación del tiempo (sus expectativas e interrogantes, sus dificultades y posibles promesas) y una lectura crítica de la historia pasada en la que se inserta su tradición, como explicaremos más adelante. Una vez realizado este examen y lectura, la continuidad será fruto de un juicio propiamente teológico⁹.

Naturalmente, el procedimiento aquí bosquejado depende al mismo tiempo de la comprensión de la *verdad* y de la comprensión del *lenguaje*.

Consideremos en primer lugar la *verdad*. Si, como hemos dicho, la pasividad originaria suscita como respuesta un movimiento de tradición, la verdad tendrá que ser eminentemente *práctica* y a la vez estar necesariamente *encarnada*.

En cuanto *práctica*, la verdad cristiana no se asemeja a un orden formal (de tipo matemático, por ejemplo); es una verdad que proviene de la implantación de un determinado número de manifestaciones concretas que hacen tradición dentro de la historia. Como tal, la verdad está indisolublemente vinculada a un *hacer* y al carácter definido que éste supone: no hay, pues, más verdad cristiana que la que va unida a determinadas manifestaciones que sustituyen a otras, se distancian de ellas y a veces se oponen. La verdad cristiana va unida a un acontecimiento (un *novum*) dentro del mundo y en relación con él: la verdad está atenta al curso del mundo.

En cuanto *encarnada*, la verdad se halla vinculada a la instauración de determinadas manifestaciones visibles y concretas, a su

⁹ Y no solamente histórico, sociológico, psicológico, etc. Hablar de un juicio propiamente teológico es evidentemente decir que la teología es un *ordo disciplinae* específico, con su propio material, su propia contextura y sus propios principios de inteligibilidad.

institución y a sus simbolismos efectivos. Aquí no es posible evitar cierto carácter de opacidad y contingencia: sólo penetrando en la meditación de las *figuras* propuestas por el cristianismo se descubrirá *de dónde* vienen, cuál es su «fundamento» y qué verdad atestiguan, es decir, qué Dios aparece en su testimonio. Su verdad, por tanto, se descubrirá *discontinuuamente* y siguiendo la vivencia *central* de las mismas¹⁰ (no en virtud de una contigüidad, de un retorno a sus confines).

Si la verdad no se da sino mediante manifestaciones históricas (en su aparición dinámica y en su opacidad), el lenguaje de la fe y la teología no podrá ser un mero lenguaje transmisor o instrumental, ya que semejante lenguaje supone una verdad capaz de ser formalizada, una verdad simple y adecuada. El lenguaje de la fe será unas veces narrativo y otras poético o litúrgico, pero siempre un lenguaje evocador. El teólogo, al igual que el creyente, no podrá eliminar el enigma inherente al mundo, aunque tenga que intentar afrontarlo de modo responsable. Tendrá que recurrir a lo no acabado y trabajar en el vacío de la distancia, en relación con un pasado que lo compromete, un futuro esperado y un presente que lo desborda totalmente.

Señalemos, por último, que la fe cristiana, por ser acto de tradición inserto en una historia, se halla totalmente en relación con la realidad del mundo. Las *figuras* a las que remite, como las que quisiera encarnar, son en última instancia *figuras* del mundo: un modo específico de afrontar la realidad.

La fe y la teología se desarrollan en lo creado. En su evocación de Dios y en su correspondiente comprensión no podrán, pues, rebasar el orden de las *analogías*, establecido a partir de una vivencia concreta del mundo. Consiguientemente, sólo designan a Dios por referencia indirecta (en la *disproportio*), pero ello requiere el paso por la contingencia de las cosas, de los lugares y de los momentos particulares del mundo; tal paso se concilia efectivamente con la libertad de Dios. Dios da espontánea y libremente; se da, pues, a través de las mediaciones que muestran y preservan su alteridad.

La fe y la teología cristianas se elaboran y verifican en lo creado, proponiendo su configuración específica. No dejan de remitir, por tanto, a la realidad. Nos obligan incluso a una constante conversión frente a nuestras tentaciones de idealismo, las cuales nos

¹⁰ En categorías tomistas, se volverá aquí al momento de la *relación*, momento decisivo de una creación presente (y, por lo mismo, directamente articulada sobre el *esse*); cf. *Suma teológica* I, q. 45, a. 3.

llevan a idolatrar exclusivamente las propias proyecciones. Pero la realidad a la que remiten la fe y la teología, precisamente en cuanto concreta y cargada de opacidad y contingencia, nunca es una realidad cosificada. En su orientación al mundo, lo descubren como suceso dirigido fundamentalmente por la palabra¹¹, como historia, como tradición, como mundo que remite a Dios y a sus manifestaciones, especificadas en el «suceso» de cada momento, según su variada intensidad, su diversidad de interpretaciones y su relación con Dios.

Aquí la palabra «suceso» supone un movimiento y una efectividad operante. Sin embargo, no es un mero «devenir»: las realizaciones concretas que jalanan la historia del mundo, distinguidas por la fe y la teología en positivas y negativas (de gracia o de pecado, «en Adán» o «en Cristo», etc.), llevan irremediadamente el sello de algo acabado, de algo cumplido en cada una de sus *figuras*, en un determinado tiempo y lugar y en relación con unas personas concretas. El mundo no es algo muerto o algo neutral de que podemos disponer, sino que lleva en sí mismo la huella de lo que lo *hace ser*, de lo que lo mantiene como existencia referida a un origen y orientada a un fin, es decir, lleva impuesto un doble sello, una pasividad y un dinamismo. Por consiguiente, el mundo no es perpetuo devenir, algo que nunca está acabado, algo sometido a la mera temporalidad de lo transitorio, algo arrastrado por el juego de la vida y de la muerte. Por el contrario, a través de la diversidad de los tiempos, es una figura que se ofrece en cada instante con la *densidad* propia de un presente, de una palabra, de una mirada.

Finalmente, si la verdad es del orden de un testimonio que siempre se repite con nuevas características, de un testimonio *práctico y encarnado*, de un testimonio vinculado a un suceso en el que se afirma enérgicamente la densidad propia de los lugares y momentos, este testimonio es un *juicio*. La verdad teológica es un proceso no exento de dramatismo. No se limita a una recapitulación de la historia en forma de generalización englobante o universalizante, sino que juzga en cada momento las realidades de que se trata, en un proceso que sigue pendiente: el proceso del Dios de Jesucristo contra los falsos dioses de este tiempo. Como hemos visto, la tarea fundamental de la fe y la teología es posibilitar la manifestación nueva de una verdad antigua (encarnada y tradicional); no están sujetas a la nostalgia del pasado y, en cierto sentido, no pueden dejar de ser constantemente «modernas». Lo que inten-

¹¹ Mundo «en Cristo», desde el comienzo de los tiempos.

tan explicar y transformar es el mundo de hoy. Pero su interpretación del hombre y del mundo en términos modernos debe ser hecha *contra los dioses de los tiempos modernos*. Por eso la teología habla también de un pasado y de un futuro (cf. *supra*: la tradición como anámnesis y producción). En este sentido es intempestiva, pero lo es precisamente para poder descubrir la auténtica verdad del presente. El juicio de discernimiento aquí en juego depende, pues, de otras instancias que no se identifican con las que determinan simplemente la vida o su devenir. Se trata de las instancias que presiden la dramática, performadora e instauradora, de la confesión. Ahí es donde nace y se decide la existencia del hombre y del mundo como creación de Dios; donde la teología dice qué es lo que vale «entre» el nacimiento y la muerte, donde da testimonio de algo más fuerte que la muerte y que el simple nacimiento. El problema es, pues, plenamente *teológico* (depende de la confesión de un «señorío» y de la tradición que nace de dicha confesión) y no simplemente histórico (maduración progresiva que parte de las propias fuerzas internas).

IV. CRITICA Y AFIRMACION

El recurso a una verdad previa, encarnada y positiva desde el principio, una verdad que obliga pero cuyo primer movimiento está fuera de nuestro alcance (cf. *supra*: la noción de pasividad originaria), supone una relación original de la afirmación y de la negación o de la crítica.

Se dirá que para la fe y la teología lo primario es fundamentalmente la afirmación, ya que la fe y la tradición nacen y viven de ella. Pero el modelo hasta aquí bosquejado y la clase de verdad que supone e intenta explicar obligan a decir que la afirmación contiene *en sí y en su mismo contenido* un principio de negación y de crítica. Este punto merece ser resaltado, tanto más cuanto que espontáneamente los hombres modernos tenemos una fuerte tendencia a oponer formalmente, y hasta en sus mismos términos, afirmación y crítica. Sin duda, las observaciones que hemos hecho respecto del valor atribuido a la verdad pueden ser aplicadas a la crítica: la crítica se enfrenta con una verdad de autoridad como a su contrario o reverso, como una alternativa entre cuyos términos es preciso (se puede) escoger.

En el plano de la fe y de la teología, la afirmación implica, pues, un principio de negación. La razón es muy simple: se trata de una afirmación perteneciente al orden de lo que hemos llamado

pasividad originaria¹², su origen, *in conditione humana e in hoc saeculo*, escapa a toda contemporaneidad posible. La afirmación suprema entra en el ámbito de la *disproportio* y se da a través de las diversas manifestaciones que la expresan; además, estas manifestaciones la expresan *indirectamente*, puesto que lo hacen en función de su *propia* afirmación (lejos de difuminarse, proponen su mediación a una meditación original).

Aquí hallamos ya un primer principio de crítica: en efecto, la tradición de las figuras, a través de las que se vive y se explica la fe, se despliega totalmente desde el principio en una doble clave, de distancia y de afirmación activa, *confesante*. Estas figuras son, pues, escucha y servicio, referencia a algo que no son, pero que constituye su principio vital. En lenguaje más dogmático podemos decir que ahí se apoya la irreductible primacía de Cristo sobre la Iglesia. También podemos hablar de la subordinación de la vida histórica de la Iglesia a un momento «escatológico», que ella tiene la función y vocación fundamental de encarnar, aunque sin identificarse con él.

Este primer principio de crítica exige, en el ámbito histórico-temporal (el ámbito de las figuras de testimonio y tradición), toda una serie de matizaciones que será preciso hacer constantemente. En primer lugar, respecto de la tradición transmitida (el «depósito») tenemos que observar que las figuras que nos preceden sólo pueden ser figuras y manifestación de la verdad si son restituidas a la historia, al movimiento de tradición de que forman parte; serán figuras y manifestación de la verdad, palabra que interpela, si son situadas en la historia en la que, en un contexto determinado, han actuado como *recuperación* de un pasado que no se limitan a repetir, recuperándolo frente al *mundo* y para un *mundo* con el que no se identifican sin más. Tales figuras de la verdad son *decisivas* cuando se corre el peligro de infidelidad o herejía, innovadora o conservadora. El primado de una pasividad cuyo primer momento nos resulta inalcanzable impide considerar la tradición que nace de ella como un todo homogéneo que no puede regirse por un proceso de rupturas y de discontinuidad.

A continuación subrayaremos una nueva serie de matizaciones respecto de «actualidad» de la fe, actualidad que responde a las figuras anteriores, ya descifradas y recibidas y a cuyo movimiento uno se ha convertido. La operación de discernimiento y crítica se centra entonces en la experiencia presente de la comunidad eclesial;

¹² E. Lévinas la llama «pre-originaria», precisamente porque rompe con un simple comienzo, hacia el que podría remontarse (*regressio ad infinitum*).

aunque tal experiencia no carezca de valor en sí misma (cf. *el sensus fidelium*), siempre está en peligro de sucumbir a las tendencias del tiempo. Hoy como ayer, la actuación histórica y tradicional de la fe puede constituir un obstáculo a través de su misma manifestación, por lo que es necesaria una crítica y un discernimiento que influya en tal manifestación. Añadamos que la valoración de la experiencia de la Iglesia, en su diversidad local, se inscribe también en el marco del discernimiento: lo mismo que el creyente debe salir de sí mismo y centrarse en las figuras pasadas, debe también centrarse en las realidades actuales de la Iglesia.

La fe y la teología cristianas se sitúan en plena temporalidad, con la responsabilidad de dar testimonio de una palabra siempre nueva y fiel a sí misma: una palabra básicamente escatológica, pero que actúa en un determinado tiempo y lugar; una palabra inesperrada, pero que se preocupa por el momento presente del mundo, de sus problemas y de sus esperanzas; una palabra sorprendente, pero que no descalifica el presente, ni en nombre de un futuro o de una trascendencia, ni en nombre de un pasado. La fe y la teología cristianas testimonian una novedad que, a pesar de todo, es inexplicable, una nueva creación *ex nihilo* que, a pesar de todo, es intramundana. Probablemente también debe decirse que la verdad testimoniada por la fe, en la medida en que es radicalmente nueva e inexplicable, creará conflictos en nuestro presente, y en la medida en que se encuentra encarnada, cargada de opacidad y de contingencia, tendrá que irrumpir de nuevo, de forma inexplicable, sin razón.

Tocamos ahora el punto final de este apartado: ¿de dónde viene la crítica?, ¿en qué se funda?, ¿qué intenta? Para nosotros, los modernos, la crítica es efecto de la libertad y de la negatividad¹³. Se afronta la afirmación¹⁴ y se la juzga desde fuera. Ahora bien, cuando se trata de la fe y de la teología, la fuente de la crítica es el hecho mismo de la afirmación, en lo que ésta tiene de más fuerte, de más irreductible y de más indeformable, dado que en sí misma es generadora de diferencias. Por estar unida a la manifestación contingente de una afirmación eminentemente positiva, primaria, y por aparecer irreductibles sus rasgos particulares, la verdad se impone como algo inalcanzable, pero que me puede interpelar; como algo que no se deja apropiar, pero que me puede poner en movimiento; como algo que escapa a los juegos dialéc-

¹³ Hegel sigue siendo el principal representante de una *verdad de la libertad* y, en este sentido, testigo privilegiado de los tiempos modernos.

¹⁴ Condición «desgraciada», que Hegel ha intentado superar a su manera.

ticos de la libertad, pero que la puede fundar. La fe y la teología rechazan el carácter primario y último de un modelo en el que la afirmación y la negación serían asumidas en el espacio homogéneo de la razón que pasa de una a otra poniéndolas en relación. Fe y teología atestiguan una experiencia más profunda, según la cual irrumpe una identidad primera, se impone un conflicto que como tal no es insuperable, pero que provoca en otra parte y en otro lugar una respuesta análoga a manera de correspondencia o de eco. La diferencia no se presenta aquí en forma de contrario o de oposición; no es formal ni extrínseca, es primaria: nace de la irrecusable alteridad que, en forma de afirmación positiva, constituye a una verdad en sí misma, convirtiéndola así en fuente de otras afirmaciones positivas, diferentes y análogas ¹⁵.

V. NECESIDAD DE UN CANON

A veces se ha marcado la oposición entre tradición y canon, entre continuidad de una explicación o de una historia y clausura de un texto fijado de una vez para siempre. También han sido considerados en términos de yuxtaposición, complemento o adición. Así se ha pretendido hacer justicia al doble aspecto de la verdad cristiana manifestado en la existencia del canon y de la tradición, pero sin relacionarlos entre sí con el suficiente rigor. A la inversa, también se ha subordinado deliberadamente uno al otro, ya para reducir la tradición a la repetición de un texto que debe permanecer siempre en su pureza original (por encima de las desviaciones de la historia o de la decadencia de los tiempos), ya para insistir en la prioridad de hecho y de derecho de la tradición, de la que los textos canónicos no serían más que un producto derivado o un modo de expresión ¹⁶.

Ahora bien, la tradición y el canon muestran una doble característica de la *misma* verdad cristiana. Es necesario, pues, valorar aquí la *diferencia* que existe entre ellos y su necesaria *relación*.

En los párrafos anteriores hemos subrayado la realidad de la tradición y llamado la atención sobre el hecho de que la historia se halla insertada en una temporalidad que no es pura repetición,

¹⁵ Este es probablemente el punto de resistencia que representa el momento de la *analogía* con respecto a una *dialéctica* de tipo hegeliano; sobre este debate, cf. P. Gisel-Ph. Secrétan (eds.), *Analogie et Dialectique* (Ginebra 1982).

¹⁶ Sobre estos debates, cf. espec. P. Lengsfeld, *Tradition, Écriture et Église dans le dialogue oecuménique* (París 1964).

sino lugar de novedad y de creatividad, es decir, una temporalidad constitutivamente abierta a un porvenir. También hemos señalado desde el principio que la expresión de la verdad cristiana está encarnada y lo estará siempre, en conflicto con un tiempo y un lugar determinados, y marcada por luchas humanas contingentes (luchas ideológicas, sociales, culturales, religiosas). La verdad es siempre la de un testimonio, y la de un testimonio siempre renovado (no se la puede separar de los lugares donde se manifiesta), incluyendo los textos bíblicos, que también remiten a un pasado que a la vez reinterpretan y del que viven, pero que no superan ni eliminan.

Sin embargo, el modo como se ha presentado y considerado hasta aquí la tradición obliga a hablar de un canon: aunque no lo parezca, se requiere un momento de cumplimiento o de clausura. ¿Por qué? La razón esencial está en el hecho mismo que caracteriza más fundamentalmente la tradición cristiana: la referencia constitutiva a una trascendencia que siempre permanece tal ¹⁷ y, a la vez, el carácter radicalmente particular de su expresión positiva. En este sentido, el testimonio cristiano no podría depender de la unión de una verdad originaria (arcaica) a un «olvido» histórico o humano; tampoco es consecuencia de la problemática de una revelación para iniciados, o gnóstica. Fundamentalmente se relaciona más bien con un acto de *institución* (dentro del tiempo) y, por lo mismo, con una voluntad contingente de Dios (pensada en términos de historia, de persona o de vida) y con una responsabilidad frente al mundo. La institución es signo de ruptura y de novedad. Por eso requiere un razonamiento sobre la ley que la decreta y sobre la alianza que estructura su espacio vital. Está en la base de las figuras históricas que explican su realidad y al mismo tiempo señalan sus límites. El testimonio cristiano en su totalidad remitirá, por consiguiente, el acto instaurador de una *revelación*: propuesta de una verdad inserta en el mundo y crítica de los ídolos.

Precisamente dentro de la tradición, el canon señala la irreducibilidad de un momento decisivo, de un momento de juicio y de instauración. Ese momento es el eco de un acto de institución en un doble sentido. En primer lugar, en cuanto supone una selección entre la multitud de los humanos y entre las diversas formas de vida, acompaña y sanciona un acto de elección y de clausura. Únicamente ese momento del canon ofrece de hecho a la humanidad un mundo concreto y una historia real con valor de ejemplaridad: un mundo concreto y, en este sentido, *terminado*; un mundo orien-

¹⁷ Se ha hablado antes de «pre-origen» y, por lo mismo, para la tradición histórica examinada, de una condición determinada por una pasividad original.

tado y que, por tanto, para ser interpretado, recibido y habitado exige el recurso a los signos que aparecen a lo largo de la Escritura¹⁸. En segundo lugar, se da también un acto de institución en cuanto el momento decisivo surge sin explicación previa, sin justificación externa, sin más punto de apoyo que el espacio histórico que él mismo inaugura y pone en marcha.

Notemos que, en estos diferentes sentidos, el acto de juicio y de instauración indica de suyo un cumplimiento: la ejemplaridad propuesta es algo terminado, precisamente por ser singular y proceder de un acto de institución. Al mismo tiempo, esta ejemplaridad puede servir también de referente, de parábola crítica que interpela desde su misma distancia y contiene una consistencia provocadora.

Es preciso subrayar que sin este acto de institución la tradición de la que hemos hablado sería totalmente distinta. Se convertiría en un desarrollo romántico que, partiendo de raíces inmemoriales, no respondería actualmente a las posibilidades de novedad, ruptura y creatividad que se suceden constantemente. Tendría la tentación de presentarse como autosuficiente, cerrada a todo futuro, sorpresa o asombro, y de enmascarar la alteridad misma, que tiene la misión de testimoniar, que la precede siempre y la domina, juzga y recrea.

En su carácter acabado y coherente, el canon propone un conjunto ejemplar de figuras que sirven de modelos de vida y de mundo. Con razón podemos hablar, pues, de *ejemplaridad*. Se trata de dejar bien claro que el sistema y las figuras propuestas no nos son en modo alguno ajenos: la clausura del canon no circunscribe un lugar ni un tiempo sagrado. En el canon se manifiesta, narra y confiesa una historia de la humanidad. La clausura del canon permite la referencia a un paradigma: la historia narrada es una historia particular tanto en su estructura como en su enfoque, pero el dramatismo que revela se presenta como válido para toda historia humana.

Estos datos nos permiten afirmar que la fe y la teología no disponen de un especial objeto de estudio. Lo que ellas interpretan es el mundo y la historia de todos¹⁹, aunque interpretada en función de una problemática propia que revela una peculiar orientación del mundo y de la historia²⁰. Por lo demás, esta problemática

¹⁸ Cf. S. Breton, *Écriture et Révélation* (París 1979).

¹⁹ «La historia de las naciones» (la de Adán y la del nuevo Adán).

²⁰ La historia de Adán, a la vez leída y llevada a su verdadero cumplimiento, es reanudada en función de Abrahán, «padre de los creyentes», figura particular y escogida.

no se deduce de principios abstractos, sino que es recibida a través de los datos de una historia previa cuya estructura y sentido se interpretan en los textos de la Escritura. La teología atestigua así que el saber humano no se agota en lo universal o en lo puramente descriptivo. De hecho, el conocimiento del mundo se da a través de la ejemplaridad de las figuras que lo encarnan y mediante la adopción de una postura comprometida responsable ante las realidades de antaño.

La fe y la teología asumen el compromiso humano en el seno del mundo profano y público. No conocen otro lugar ni otro tiempo precisamente porque el origen y el fin que testimonian escapan radicalmente al tiempo y al espacio, y no son su prolongación, su suma ni su origen orgánico (vital). La fe y la teología están continuamente remitidas (convertidas) a la realidad concreta y secular, con la preocupación de que no sufra detrimento la alteridad («pre-originaria») de la que viven. Pero, dentro del mundo de cada uno (en lo más íntimo del mundo y de la humanidad, y no en sus fronteras secretas), la fe y la teología se hallan confrontadas con el «comienzo» y con la «novedad»: el destino del mundo como creación de Dios constantemente continuada y constantemente amenazada.

En medio del tiempo y del espacio, la fe y la teología representan, finalmente, un momento de suprema responsabilidad: es el momento de *responder* (con libertad y reconocimiento) a las figuras establecidas (respuesta en correspondencia activa)²¹. Desde esta perspectiva, la fe y la teología deben dar lugar a nuevas propuestas de mundo y también a nuevos textos, análogos a los textos de los que ellos dependen y a los que reconocen a través de sus diferentes interpretaciones: en vez de anularlos, remiten constantemente a ellos de un modo al mismo tiempo crítico y fiel. La fe y la teología no pueden ejercer una función de simple «delegación», como si su misión principal consistiera en silenciar su propia presencia, buscando en otra parte una legitimación más fuerte que lo que los anima en el momento presente.

Por último, la necesidad de un canon va unida a la naturaleza misma de la tradición, en el sentido insinuado en los párrafos anteriores: tradición marcada profundamente por una responsabilidad frente a las dramáticas situaciones del mundo: tradición totalmente histórica y, por tanto, acompañada por la discontinuidad y las rupturas; tradición que, en definitiva, remite a algo distinto de ella misma y que la supera. Estos aspectos de la tradición indican,

²¹ O analógicamente, a distancia (diferencia y proporción).

por un lado, cierta correspondencia entre la diferencia necesaria y fecunda que separa la alteridad de Dios y la tradición que responde a su obra, y, por otro, las diferencias entre las distintas figuras concretas que jalonan la tradición. Ahora bien, la existencia del canon responde precisamente tanto a la necesidad de una diferencia originaria como a la necesidad de una encarnación en el mundo. El canon señala esta doble necesidad gracias a su carácter acabado, cerrado, terminado: inserción irrevocable de una diferencia (de una llamada a ser). En efecto, por ser algo acabado, el canon señala para siempre, dentro del mundo, una ruptura y una relación: para que el mundo sea totalidad clara y armoniosa, para que sea reconciliación universal, debe pasar forzosamente por la elección, la particularidad y el juicio; pero, al mismo tiempo, el canon atestigua la posibilidad efectiva de que esto pueda realizarse en lugares y tiempos concretos. La clausura del canon hace posible su carácter positivo. La concreción del canon nos recuerda la del *nombre* y la de la *persona* (reconciliación del ser y del sujeto)²² tanto en el caso de la humanidad como en el de Dios: Dios es el ser supremo («fundamento» y creador) por su nombre y no porque reuniría en sí, por mera adición, todos los seres²³.

BIBLIOGRAFIA

- Beaude, P.-M.: *Según las Escrituras* (Estella 31981).
 Breton, S.: *Écriture et révélation* (París 1979).
 Congar, Y.: *Diversités et communion* (París 1982).
 — *La tradición y las tradiciones*, 2 vols. (San Sebastián 1964).
 Feiner, J.: *Revelación e Iglesia, Iglesia y revelación*, en *Mysterium Salutis* I (Madrid, Ed. Cristiandad, 21974) 559-607.
 Geffré, Cl.: *Un nouvel âge de la théologie* (París 1972).
 Gisel, P.: *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité: E. Käsemann* (París-Ginebra 1977), espec. el cap. II.
 Leenhardt, F.: *L'Église* (Ginebra 1978).
 — *Sola Scriptura ou Écriture et Tradition* (1960), en *Parole-Écriture-Sacrements* (Neuchâtel 1968).
 Lengsfeld, P.: *Tradition, Écriture et Église dans le dialogue oecuménique* (París 1964), con bibliografía.

²² Y también reconciliación de la pasividad y de la actividad.

²³ De ahí precisamente el juego de rupturas (y, por lo mismo, el paso por la particularidad) y el juego de reanudaciones: rupturas y reanudaciones se articulan en un sistema básico de símbolos, atestiguado precisamente por la Escritura y que cristaliza en ella.

- *La tradición en el periodo constitutivo de la revelación*, en *Mysterium Salutis* I, 287-338.
 Lubac, H. de: *L'Écriture dans la tradition* (París 1966).
 Rahner, K./Schelkle, K./Schillebeeckx, E./y otros: *Exégèse et Dogmatique* (París 1966).
 Rahner, K./Ratzinger, J.: *Revelación y tradición* (Barcelona 1971).
 Rahner, K./Lehmann, K.: *Kerigma y dogma*, en *Mysterium Salutis* I, 686-774.
 Schillebeeckx, E.: *Revelación y teología* (Salamanca 31968).
 Zizioulas, J.: *L'Être ecclésial* (Ginebra 1981).

CAPITULO III

TEOLOGIA Y VIDA ECLESIAL

[JEAN-MARIE TILLARD]

SUMARIO. I. De la palabra recibida a «la inteligencia de la fe»: Entre acogida de la palabra y testimonio; una experiencia en el Espíritu; el *sensus fidelium*. 1. Lo que la teología recibe del *sensus fidelium*. 2. La teología proporciona criterios de discernimiento. 3. La indefectibilidad de la Iglesia. II. Del «ministerio» de los teólogos al magisterio doctrinal. 1. El ministerio de los obispos y el de los teólogos. 2. Lugar del magisterio: a) historia y formas del magisterio; b) la infalibilidad. 3. Magisterio, teología y *sensus fidelium*.

La teología, inseparablemente vinculada a la fe de la Iglesia y orientada al servicio de la misma, debe someterse a lo que ha sido llamado «la condición dinámica del hecho de creer». En efecto, desde los comienzos de su historia, el pueblo de Dios no se limita a «recibir» la palabra que funda su fe. Según la realística expresión del Evangelio de Juan, el creyente «hace la verdad» (Jn 3, 21). La reflexión teológica encuentra aquí uno de sus principales campos.

I. DE LA PALABRA RECIBIDA
A «LA INTELIGENCIA DE LA FE»

a) Entre acogida de la palabra y testimonio.

La experiencia cristiana de la «verdad» no se identifica en absoluto con un conocimiento puramente especulativo del Dios de Jesucristo, de su designio sobre la humanidad o de los caminos que conducen a la salvación. En efecto, tal experiencia se lleva a término en una «comunidad» cuyo agente es el Espíritu del Señor. El «recibir» la fe —mediante el que se dice «sí» al contenido del kerigma apostólico, con la seguridad de no equivocarse— se supera en un «percibir». Y sólo este último permite «dar testimonio» de la verdad. Entre la acogida de la palabra y el testimonio hay una zona misteriosa de «conocimiento», por connaturalidad o simpatía, el cual inserta a la persona misma en el evangelio. Esta no se limita a repetir lo que ha transmitido la primera generación

apostólica, sino que lo anuncia comprometiéndose en ello, como Simón Pedro en el Evangelio de Juan: «Nosotros sabemos que tú eres el Consagrado por Dios» (Jn 6,69). El paso de la palabra «acogida» a la palabra «testimoniada» es esencial. Constituye la garantía de la autenticidad del anuncio cristiano de la salvación: la Iglesia no repite una lección, sino que transmite lo que funda su vida.

b) Una experiencia en el Espíritu.

Pero el comentario que la vida hace de la palabra implica numerosas resonancias de comprensión, de inteligencia de la palabra. No puede reducirse a mera reafirmación fanática, que únicamente pondría de su parte cierta intensidad de pasión, sino que procede del Espíritu. Por eso, cuando la teología se dedica a descubrir, a penetrar y a criticar la calidad de verdad que entraña la experiencia de fe no se aparta de su misión, ya que la palabra de la que está encargada no se limita al documento, a la Escritura, sino que comprende todo lo que Dios revela por su Espíritu: lo que él ha dicho en su Hijo Jesucristo («en múltiples ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por los Profetas», Heb 1,1) y lo que revela de sí en el pueblo que acepta la palabra. Para ser perfecta, la inteligencia de la fe debe tener en cuenta ambos aspectos.

La Escritura misma confirma lo que acabamos de decir. Pablo habla de una sabiduría, dada por el Espíritu de Dios, que lleva a un íntimo conocimiento de los misterios de Dios, comunicando en cierto modo el pensamiento de Cristo (1 Cor 2,6-16). La tradición joánica es todavía explícita. El Evangelio de Juan presenta el Espíritu de la verdad como el que debe guiar a los discípulos hacia una percepción más profunda del misterio de Jesús, manifestándoles fielmente sus implicaciones (Jn 14,26; 16,12-15). «Permaneciendo en Jesús» descubrirán las riquezas de vida, las posibilidades ocultas, el sentido profundo de la verdad que habita en él. Es más, haciendo referencia sin duda a los grandes textos de Ezequiel (36,27) y de Jeremías (31,33-34) sobre la nueva alianza, la primera carta de Juan llega incluso a afirmar que «no necesitáis otros maestros» (1 Jn 2,20.27): los creyentes llevan dentro de sí el *sentido* de la verdad, el «instinto» seguro que permite reconocerla, por el hecho de permanecer en Cristo. La palabra se halla interiorizada. La experiencia de Cristo aporta al contenido de las palabras resonancias que descubren su significado.

c) El «sensus fidelium».

Este margen de vigencia, este espacio de verdad entre la palabra recibida y lo que ésta llega a ser por la fuerza del Espíritu, se expresa mediante lo que ha sido llamado *sensus fidelium*. Este depende menos del contenido de las palabras que de la experiencia del evangelio, del cual constituye una especie de comentario hecho por la vida. Consiste en una percepción de la realidad del objeto de fe, normalmente más intuitiva que razonada, y que procede del Espíritu Santo. Dicho con categorías negativas, proporciona un gusto, normalmente sin justificación racional que permite percibir una determinada opinión o práctica como no conforme a la verdad de Cristo, el Señor. El *sensus fidelium* interpreta la verdad evangélica de la palabra en clave de vida.

Esta explicación constituye una dimensión esencial de la inteligencia de la fe. En este sentido es particularmente importante la experiencia de los santos, demasiado olvidados por la teología (quizás debido al estilo enojoso de la hagiografía), ya que, con su vida, son los mejores exegetas de la palabra. Hay que lamentar igualmente que con frecuencia se restrinja el *sensus fidelium* a la opinión de quienes no tienen función jerárquica, cuando en realidad se trata de una resonancia de la fe, presente en el entero cuerpo eclesial. El *sensus fidelium* no equivale a la llamada «fe popular»¹. Es más bien una consecuencia del Espíritu y del bautismo, y constituye uno de los principales hilos de la tradición. A él se remonta, por ejemplo, el *consensus* de los Padres; y el mismo magisterio debe ser ejercido en simbiosis con él. Por eso la teología debe convertirlo en uno de sus principales centros de interés. De hecho, el olvido del mismo ha sido uno de los dramas de la teología occidental de los últimos siglos.

La función de la teología con respecto al *sensus fidelium* es

¹ Sobre lo dicho puede leerse nuestro amplio estudio: J.-M. R. Tillard, *Le sensus fidelium, réflexion théologique*, en *Foi populaire et foi savante* (París 1976) 9-40. Para la fundamentación bíblica remitimos a tres obras fundamentales: J. Dupont, *Gnosis, la connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul* (Lovaina 1949); L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulienne* (París 1962) 431-469; I. de la Potterie, *La vie selon l'Esprit* (París 1965) 85-105, 126-144.

Para una visión más histórica, cf. John Henry Newman, *Pensées sur l'Église* (París 1956) 402-439; G. H. Joyce, *La foi qui discerne d'après saint Thomas*: «Revue des Sciences Religieuses» 6 (1916) 433-455; S. Harent, *Note sur l'article précédent*: ibíd., 455-467; J. de Guibert, *A propos des textes de saint Thomas sur la foi qui discerne*: «Revue des Sciences Religieuses» 9 (1919) 30-44; C. Dillenschneider, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial* (Roma 1954)

doble. Por una parte, debe sumergirse en él para descubrir las resonancias que muestran el sentido de la palabra; por otra, debe ponerse a su servicio para recordarle las líneas esenciales fuera de las cuales la fe corre el peligro de desviarse o de confundirse con el resultado de una imaginación a menudo ilusoria. La teología, al mismo tiempo que es influida por el *sensus fidelium*, le proporciona criterios de discernimiento.

1. Lo que la teología recibe del «sensus fidelium»

Lo que la teología recibe del *sensus fidelium* le permite rebasar los límites netos de los conceptos en que la tradición traduce y transmite el contenido de la revelación. Este «más que el enunciado» depende de un conocimiento especial, cuya naturaleza ha sido analizada sutilmente por Blondel². La teología no puede prescindir de esa misteriosa «ciencia de Dios» adquirida por la experiencia de la comunión con Cristo. Es consciente de que, según la fórmula de Tomás de Aquino, «el acto de fe no termina en un enunciado, sino en la realidad» (*actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*: II-II, q. 1, a. 2 ad 2). Siendo su objeto el Dios de la fe, la teología debe esforzarse por tener en cuenta todo lo que pueda hablarle de él. ¡Ardua tarea!

En estas líneas hay tres puntos que deben ser particularmente tenidos en cuenta:

— el discernimiento de lo que el Espíritu Santo desea conseguir a través de la *praxis* de los creyentes, fieles tanto a su convicción cristiana fundamental como a las exigencias de la vida;

— el gusto «espiritual» que lleva al pueblo de Dios a «aceptar» una determinada doctrina o a «rechazarla» (aunque haya sido formulada por un concilio o por cualquier otro instrumento de lo que, desde hace algunos siglos, se ha llamado magisterio);

— el lenguaje simbólico o mítico con el que la liturgia y la «fe popular» expresan lo que no puede traducirse en conceptos racionales.

Analícemos brevemente cada uno de estos aspectos.

1. La naturaleza misma del pueblo de Dios implica que la verdad se va configurando en la vida de ese pueblo. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la palabra de Dios es interpretación de una realidad operante y en progreso. Lo mismo ocurre en la Iglesia, ya que es necesario que la buena noticia, que

² Cf. la profunda exposición sobre el pensamiento de Blondel hecha por Y. M. J. Congar, *La tradition et les traditions* II (París 1963) 123-136.

es siempre la misma, llegue a cada generación y a cada cultura, encarnándose en ellas. Y no podemos olvidar que lo humano evoluciona.

Esto se da sobre todo, aunque no únicamente, en algunos aspectos de la actuación moral. Ciertamente, el Nuevo Testamento contiene ciertas normas de ética cristiana. Pero con frecuencia depende de una concepción de lo humano, que es la del contexto circundante. De ahí la intuición del *sensus fidelium*. Este inspira incluso actitudes concretas que hacen posible el paso a criterios de fidelidad al espíritu evangélico, distintos de los que pueden provenir de una cultura en su decadencia. Mencionemos algunos ejemplos: actitud frente a la justicia colectiva, frente a la propiedad privada, frente a la valoración del cuerpo, frente a la función de la mujer. Y en un plano más dogmático: atención especial al sacramento de la penitencia, exigencias relativas a la unión entre bautismo y fe, percepción del papel del laicado, insistencia en la Iglesia como «comunidad» más que como jerarquía. La reflexión debe estar encaminada al descubrimiento de la palabra que germina poco a poco en el *humus* mismo de la vida del pueblo de Dios. Una vez que la teología reconoce que un determinado acento, iniciativa o movimiento provienen verdaderamente del Espíritu de Dios, debe estar dispuesta a integrarlo en su investigación.

2. La función del *sensus fidelium* no es sólo de prospectiva, de puesta en marcha hacia un futuro. En la vida del pueblo de Dios juega además un papel importante de discernimiento. Pues, por una especie de intuición, capta lo que en el cúmulo de las doctrinas u opiniones es conforme al evangelio, del mismo modo que el hombre virtuoso percibe por instinto que tal acción es honrada y tal otra no.

Sobre este punto, los teólogos medievales, pensando sobre todo en el creyente en cuanto individuo concreto, hacían alarde de un optimismo exagerado, que Tomás de Aquino matizará en la última fase de su pensamiento (II-II, q. 2, a. 6 ad 2 y ad 3). Por lo demás, a nivel colectivo, la aparición de herejías y de cismas que seducían a ciertos cristianos de buena fe indujo a la cautela en este campo. Más adelante veremos por qué. Sin embargo, no se podrá negar que, de modo parecido a como los «pobres de Yahvé» han salvado la fe de Israel en un momento crucial, la fe cristiana se mantiene fiel a la verdad gracias al *sensus* evangélico de la comunidad eclesial. Esto puede aparecer más claro en los casos de crisis: Newman ha subrayado el papel histórico de la comunidad en el momento en que sus jefes condescendían con el error. De todos

modos, las investigaciones actuales en campo ecuménico han permitido constatar que se trata de un fenómeno casi constante, el de la llamada «recepción».

¿Qué se entiende aquí por «recepción»? Simplemente el trámite mediante el cual el cuerpo eclesial, juzgándose capaz de *reconocer* su fe, *hace suya* una regla de fe, una precisión doctrinal o una norma establecida por una instancia de la Iglesia. No se trata de un mero consentimiento, sino de la aprobación que justifica la conformidad entre lo que se propone y lo que «se sabe» acerca de la fe (con frecuencia más por instinto que por conocimiento explícito). De modo parecido a como el concilio «aceptó» en Calcedonia la carta del papa León porque en ella reconocía la fe de Pedro, o como los protestantes, en sentido inverso, se negaron a «recibir» Trento porque no reconocían en él la fe bíblica. Se trataba, pues, del enfrentamiento entre dos instancias eclesiales o entre dos bloques eclesiales. Pero este criterio también puede aplicarse cuando es toda la comunidad eclesial la que se enfrenta a una determinación de su fe emanada de cualquier fuente de autoridad.

Con respecto a la fe, los cristianos no pueden ser puramente pasivos. Tienen el Espíritu; son miembros del cuerpo del Señor. No sólo tienen derecho a que se les escuche, sino que su reacción ante lo que se considera relacionado con la fe de los apóstoles debe tomarse muy en serio. Pues la fe apostólica no existe sino en la medida en que es encarnada en la Iglesia entera en virtud de la asistencia del Espíritu. La única responsable de ella no es la jerarquía. Y si en la tradición católica es necesaria la «recepción» de un concilio por el obispo de Roma, eso no dispensa de su «recepción» por parte de toda la Iglesia. Recordemos que, en este caso, no se trata tanto de un juicio propiamente racional cuanto de la percepción del vínculo entre el contenido de la decisión y el bien concreto de la Iglesia. La «recepción» no crea la verdad, y tampoco es lo que legitima una decisión. Por ella, el pueblo de Dios sella lo que las autoridades han declarado: da fe de que la Iglesia «reconoce» en lo declarado un bien para ella. Si una decisión legítima no es reconocida, pierde su crédito. Este fue el caso de algunos concilios.

La teología no cumplirá su cometido, sobre todo en contexto ecuménico, si no se esfuerza por descubrir, apoyándose en la historia, los diferentes niveles de «recepción»³. Y cuando un bloque

³ Sobre la «recepción» léanse, sobre todo, dos artículos de Y. Congar, *La réception comme réalité ecclésiologique*: «Revue des Sciences Philosophiques».

eclesial como tal se niega a «recibir» lo que otro bloque considera importante o incluso esencial, debe buscar las razones de tal rechazo antes de pronunciarse sobre la verdad en cuestión. Podría ser —la labor ecuménica lo hace ver con frecuencia, no sin sorpresa— que tales razones se deban a otras causas y no al *sensus fidelium*.

3. La teología, que se propone presentar las implicaciones de la fe en su relación con Dios y con el hombre, descubre en el *sensus fidelium* otro modo de expresión, muy típico, del contenido de la palabra. Ella lo expresa con un lenguaje cercano al de las grandes religiones, es decir, con un lenguaje indirecto más que directo, mítico más que racional, pero que encierra verdades profundas. Después de haber sido el lenguaje de una gran parte de la tradición bíblica —que, aunque no lo parezca, consiste en la transmisión del *sensus* que el pueblo elegido tiene de su experiencia de la alianza con Yahvé más que en la exposición de una doctrina sobre Dios. Este es el lenguaje de la liturgia y el de algunas manifestaciones de la «fe popular».

La liturgia «expresa la fe» según el antiguo axioma *lex orandi lex credendi*. Sin embargo, lo hace de una manera que no puede traducirse en conceptos. Se trata de un proceso colectivo, tejido de símbolos, amasado de sentimientos, y que, pasando por la poesía y la música, no desdeña los viejos materiales míticos que interpretan la situación humana de un modo que supera el de los conceptos precisos.

A veces el gesto supera a la misma palabra: para expresar la adoración, uno se arrodilla en silencio. Y este entramado de signos y posturas, si bien enuncia la fe de un modo distinto que las confesiones verbales, lo hace con frecuencia de una forma más plena.

ques et Théologiques» 56 (1972) 369-403; *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*: «Revue d'histoire du droit français et étranger» 36 (1958) 210-259. Sobre el problema de la «recepción» de los concilios cf. P. Fransen, *L'autorité des conciles*, en *Problèmes de l'autorité* (París 1962) 59-100, y la interesante colaboración (en inglés y alemán) titulada *Councils and The Ecumenical Movement* (col. «World Council Studies», núm. 5, Ginebra 1968). También: A. Grillmeier, *Konzil und Reception, methodische Bemerkungen su einem Thema der ökumenischen Diskussion*: «Theologie und Philosophie» 45 (1970) 321-352. Para el caso de Calcedonia, cf. *Le Concile de Chalcedoine, son histoire, sa réception par les Églises et son actualité*: «Irenikon» 44 (1971) 349-366, que puede completarse con «The Ecumenical Review» 22 (1970) 348-423.

Desde el aspecto de la infalibilidad de la Iglesia en cuanto tal ha expuesto muy bien el tema G. Thils, *L'infalibilité du peuple chrétien «in credendo»*. *Notes de théologie post-tridentine* (París-Louvain 1963).

Hay más «verdad», por ejemplo, en el hecho de encontrarse unidos *hic et nunc* en la eucaristía compartiendo el pan y el cáliz que en la simple afirmación de que, «en Jesucristo, Dios ha restablecido la comunión». Ese «más» no viene únicamente de ese «estar unidos» que actualiza la verdad, sino también del simbolismo utilizado, el cual tiene su raíz en la historia bíblica y, más ampliamente, en el subsuelo de la historia humana. Cuando la Iglesia bendice en la noche pascual el agua bautismal, enuncia la salvación relacionándola con el éxodo a través del Mar Rojo, con el diluvio, con la creación y, además, con todo el mundo mítico del agua, asumido ya por la Biblia.

A su vez, la «fe popular» expresa la intuición cristiana del destino humano y de su relación con Dios, mediante formas procedentes ordinariamente del tesoro milenar de las religiones, contaminadas a veces por demasiadas connivencias con el folklore e inspiradas a menudo más por el sentimiento que por una preocupación de ortodoxia. Lo hace la mayoría de las veces sacralizando los momentos cruciales de la existencia. Es una pena que la renovación litúrgica católica, demasiado atada a las expresiones conceptuales, no haya prestado a esto la suficiente atención, ya que estas formas de expresión traducen, más allá de los conceptos doctrinales, la conexión entre la adhesión a Dios y a la vida. De ahí recibe la fe su mantillo, forjado por «dos mil años de confrontación entre (sus) enseñanzas y las realidades vividas»⁴. Así se trasluce la densidad humana de la fe, no reconocida suficientemente por la Reforma y puesta implícitamente en tela de juicio por la distinción superficial entre fe y religión. Así emerge también la preciada unión entre la fe y lo que, desde la noche de los tiempos, preserva la vida de la humanidad. Pero esto carece de la precisión de una idea o de un concepto... Hay que descubrirlo bajo todo un cúmulo de ritos, costumbres y tradiciones.

La teología tiene la misión de descifrar este modo de expresión, ya que es sin duda el más conforme con la trascendencia misma del contenido de la fe. Hay que resistir la tentación de considerar como «verdadero» únicamente lo que puede ser controlado histórica y científicamente. El mito —y todo lo relacionado con él— también expresa, a su manera, la verdad de las cosas y de las situaciones. Si bien no es una mera descripción o relato, encierra lo que verdaderamente se refiere a la realidad profunda del hombre y del mundo. El mito aferra esa realidad en lo que la constituye más allá de la historia y del dominio inmediato

⁴ J. Fourastié, *Ce que je crois* (París 1981) 198.

de los sentidos. Esto es especialmente válido respecto de su relación con lo divino, con lo trascendente, por cuanto permite «intuir» su dimensión oculta. Es más, permite sugerir la respuesta a cuestiones ante las cuales la ciencia no tiene nada que decir: acerca del sentido, las causas, el fin. Y es esa respuesta no descriptiva, sino interpretativa, la que interpela al hombre en su libertad.

Notemos que los dogmas marianos, difícil obstáculo ecuménico, deben leerse en esta perspectiva. Estos han nacido de una corriente de vida y de devoción del pueblo fiel. En este contexto representan, para emplear la bella imagen de M. Blondel, «algunas partículas de ese lingote de verdad que nunca podrá ser reducido a monedas»⁵. Estamos cada vez más convencidos de que tales dogmas sólo pueden ser interpretados en el contexto mismo del que han nacido. Así es como mostrarán auténtico sentido. A la teología le toca descubrirlo⁶.

El teólogo, por lo demás, por estar inserto mediante el bautismo en la comunidad eclesial y participar en la vida de una Iglesia local, se halla afectado (a menudo sin saberlo) por los interrogantes de la fe popular. Y aunque lo incomoden con frecuencia algunos de ellos, la solidaridad con su comunidad le impide obviarlos. El teólogo se encuentra, por lo demás, asociado a la búsqueda humana y evangélica de esa comunidad, a sus incomodidades, a sus reacciones instintivas ante lo que, incluso en los acontecimientos o problemas más cotidianos, le parece en relación con la fe.

A un nivel más profundo todavía, el teólogo lleva consigo la experiencia de su propia vida, como hombre y como cristiano. Es algo más que cerebro o pensamiento. Sus propias luchas por la fidelidad al evangelio, sus alegrías y fracasos, su conocimiento del ambiente en que está inserto, la red de confidencias que pueblan su memoria, sus amistades y aversiones, todo ese conjunto constituye un material importante para su investigación. Además, esto da a su mirada intelectual una profundidad que no nace sólo de la inteligencia, como ha dicho muy bien Pascal, sino también del corazón.

2. La teología proporciona criterios de discernimiento

En la vida de la Iglesia, el *sensus fidelium* no es una realidad que escapa a la ambigüedad de la situación cristiana. Puesto que nace del Espíritu y se funda en la aceptación de la palabra, no es auténtico sino en la medida en que se mantiene fiel a la misma. Expresa y explicita la palabra, pero siempre bajo la norma de ésta. Entre ambos se establece un círculo que sólo puede ser superado mediante el acatamiento de los diversos ministerios dentro del cuerpo de Cristo.

Ya hemos constatado que el *sensus fidelium*, sin dejar de mantener la adhesión radical al evangelio, podría deslizarse de buena fe hacia el error. A pesar de ser indefectible a largo plazo en su tensión hacia Cristo, si se abandona a sí mismo, no siempre acierta necesariamente. Por consiguiente, aunque su eficacia se manifiesta en todo bautizado, fiel a la gracia y «en comunión con Jesucristo» (sea ministro o laico), ésta se encuentra condicionada por las diversas funciones y ministerios que el Espíritu suscita al servicio de todo el pueblo de Dios en orden a la vida de gracia, de la que es precisamente el *sensus*, el instinto. Por brotar de la fe que depende de la palabra tal como Dios la ha revelado históricamente en Israel, y eminentemente en Jesucristo, debe referirse a los verdaderos objetivos de la misma palabra. La tradición protestante hace bien en recordar con insistencia la trascendencia normativa de la palabra revelada y la necesidad, para la vida de fe (y por lo mismo para el *sensus fidelium*), de situarse bajo el influjo de la palabra. De lo contrario se daría paso a los iluminismos.

Aquí interviene la teología al servicio de la inteligencia de la fe. En unión con los demás carismas y funciones, la teología apunta a proporcionar a la Iglesia la precisión objetiva del contenido de fe, de acuerdo con un recto ejercicio del *sensus fidelium*. De momento no nos detendremos en señalar la función que aquí desempeña el magisterio jerárquico. Pero ya desde ahora rechazamos la objeción de quienes ven en tal función una tutoría, un dominio de la «clase intelectual», o una vuelta «a la autoridad de los escribas del Antiguo Testamento, autoridad que no estaría de acuerdo con el evangelio de Jesucristo»⁷. Esta «preponderancia» podría ser muy bien el reverso de la deficiencia de otros grupos que renun-

⁵ Citado por Y. M. J. Congar, *La tradition et les traditions* II, 123.

⁶ Sobre esta cuestión del lenguaje mítico, cf. Mircea Eliade, *Mito y realidad* (Madrid 1968); A. Varagnac y M. Chollot-Varagnac, *Les traditions populaires* (París 1978). Algunas ideas interesantes pueden encontrarse en P. Roqueplo, *L'énergie de la foi* (París 1973).

⁷ Así dice F. Dumont, *Remarques critiques pour une théologie du consensus fidelium*, en *Foi populaire et foi savante*, 56-59, apoyándose en A. Dupront, *Le Concile de Trente*, en B. Botte y otros, *Le Concile et les conciles* (París 1960) 222-223.

cian demasiado fácilmente a su «responsabilidad doctrinal» o no la entienden de un modo correcto.

En todo caso, lo importante es aclarar la conexión entre la «vida en el Espíritu» y la «palabra revelada en el Espíritu». El Espíritu lleva al creyente a la experiencia de lo que revela la palabra. El ha inspirado la Escritura transmitiendo la revelación de la palabra. El *sensus fidelium* no se confunde, por tanto, con una libre interpretación personal de la Escritura. Tiene su raíz en la palabra tal como ha sido anunciada, «recibida» y comprendida por la Iglesia, teniendo como base objetiva el contenido de la Sagrada Escritura. Ciertamente éstas son la expresión de la experiencia del grupo apostólico. Pero la tradición viva, posterior al testimonio apostólico depositado en la Escritura, se halla en total dependencia del dato escriturístico. De ahí la apostolicidad de la Iglesia. Una de las funciones de la teología es tutelar esta dependencia en favor de la autenticidad de la experiencia cristiana. Esto puede realizarse en un doble plano.

1. En primer lugar, de manera crítica: la teología evalúa y juzga a la luz de la Escritura, de la tradición viva y de la armonía con el conjunto de la doctrina cristiana lo que el *sensus fidelium* expresa —sobre todo en los tres campos antes examinados— con vigor y tenacidad. Debe ayudar a la Iglesia a discernir si se trata de una simple opinión debida al pluralismo eclesial, pero que no afecta necesariamente al conjunto, de una desviación explicable por un contexto de crisis o por un desconocimiento del dato de fe, o de un elemento de tal modo coherente con el dato que todo induce a que allí se reconozca un deseo del Espíritu. Pensemos, por ejemplo, en el origen del movimiento ecuménico en la Iglesia católica, o en la evolución de la doctrina social a partir de la mitad del siglo pasado. Si el juicio último corresponde en este caso a los responsables jerárquicos, también es verdad que los teólogos —que no se reducen a los profesores de teología— son quienes paciente-mente clarifican posturas, ayudan a responder a las objeciones, señalan lo que debería corregirse y analizan las inquietudes. Y esto, situándose algunos al lado de quienes defienden la actitud o la idea debatida, y otros del lado de quienes, teniendo la responsabilidad de salvaguardar la fe tradicional de la Iglesia, se muestran inicialmente más vacilantes. La historia del dogma de la Inmaculada Concepción es muy iluminadora sobre este punto, como también la aparición en nuestros días de la teología de la liberación.

Corresponde también a los teólogos roturar el terreno para que pueda buscarse con mayor claridad una solución a problemas

espinosos de toda una parte del pueblo de Dios en ciertos campos, por ejemplo, el de la vida sexual. ¿Demasiado peso para las espaldas del magisterio? ⁸ ¿Injustificable pretensión de querer regular los problemas de otros? Todo lo contrario: se trata de un servicio fraterno prestado en la fidelidad al Espíritu, que distribuye las funciones para el bien de todo el cuerpo de Cristo.

2. Pero la teología también presta su servicio al *sensus* del pueblo fiel en otro plano. Gracias a los medios científicos de que dispone, ayuda a conocer con mayor lucidez y precisión el sentido auténtico de la Escritura, el verdadero alcance de las definiciones conciliares, las fluctuaciones de la tradición sobre puntos que nos inclinamos a aceptar como seguros, las ambigüedades de las opiniones corrientes, los campos donde las condiciones culturales han impuesto su huella sobre el dato, los puntos que exigen una revisión frente a posiciones del pasado, etc. La ausencia de estas cuestiones e investigaciones podría condenar a la Iglesia a una lenta asfixia. En efecto, el mismo *sensus fidelium* no puede prescindir de la inteligencia de la fe.

Lo que la teología —siempre que sea fiel a su misión— aporta a la Iglesia no es otra cosa que una ayuda para conocer mejor esa palabra en la que se funda toda experiencia auténticamente cristiana. Pues ¿cómo entrar en una relación de verdadera amistad con Dios si no se conocen bien los rasgos de su misterio? Ahora bien, Dios no los ha revelado sino en la historia, y su pueblo los ha transmitido en los documentos que precisamente la teología tiene la misión de examinar. Nada más opuesto al auténtico *sensus fidelium* que las «certezas» individuales de un cierto pentecostalismo. Y nada más contrario a la vida de la fe que los fundamentalismos que se agarran a la letra más que al sentido. En cuanto sirva del sentido, la teología es instrumento de vida.

3. La indefectibilidad de la Iglesia

En relación con el *sensus fidelium* hay que observar que la teología se pone inmediatamente al servicio de la indefectibilidad de la Iglesia. Una de las cosas más valiosas de la tradición anglicana es haber subrayado siempre la conexión entre lo que aquí llamamos *sensus fidelium* y la indefectibilidad.

Por indefectibilidad se entiende el hecho siguiente: gracias a la fidelidad del Espíritu, la Iglesia, a pesar de sus faltas y errores,

⁸ F. Dumont, *op. cit.*, 60.

nunca se aleja del evangelio hasta el punto de dejar de ser la institución de salvación dada por Dios en Pentecostés. Se trata, pues, de algo más que de una simple indefectibilidad, referida únicamente a la fidelidad de la enseñanza. Es posible que su fe llegue casi a eclipsarse, que llegue a veces a mezclarse con el error y a mostrarse con frecuencia indecisa e incluso vacilar, pero, a pesar de todo, el pueblo de Dios —por más cerca que esté en algunos momentos del peligro— no se desviará del camino de la salvación, sobre todo si se le considera globalmente y en un espacio de tiempo bastante amplio. El Espíritu de Dios actúa en él. Y el *sensus fidelium*, con su buen olfato, su *phronema*, su «instinto», ayudado por quienes interpretan el sentido de las afirmaciones de la fe tradicional, sabe percibir los límites para no rebasarlos en el plano del pensamiento ni de la acción. Recuérdese el ejemplo analizado por Newman (cf. *supra*). Según él, el Espíritu mantiene a la Iglesia en relación fiel a Jesucristo a través de los dramas, tentaciones y flaquezas de cualquier tipo.

II. DEL «MINISTERIO» DE LOS TEÓLOGOS AL MAGISTERIO DOCTRINAL

La Iglesia es un cuerpo estructurado. Pero su estructura no puede ser concebida esencialmente como un esquema piramidal, tributario de un cristomonismo, según el cual la realidad eclesial dependería de un conocimiento del misterio cristiano comunicado en primer lugar a la jerarquía. La Iglesia es un cuerpo en y por la «comunidad» de carismas y funciones, cuya comunicación o tensión beneficiosa es obra del Espíritu del Señor.

1. El ministerio de los obispos y el de los teólogos

En esta «comunidad» de dones y de ministerios, la palabra de Dios se halla implicada, por varias razones y a varios niveles, ya desde los tiempos apostólicos: predicación de los apóstoles con el fuego del Espíritu (Hch 2,14-36), anuncio del evangelio a los paganos (1 Cor 2,1-5), conversación personalísima entre Felipe y el eunuco (Hch 8,35), didascalía que prolonga sin duda la enseñanza de los rabinos (Hch 13,1; Rom 12,7; 1 Cor 12,28; Ef 4,11; Heb 5,12), profecía (Hch 11,27; 13,1; 15,32; 19,6; 21,9-10; Rom 12,6; 1 Cor 12,10), exhortación (Rom 2,8; Tit 1,9), interpretación de lenguas (1 Cor 12,10), dispensación de la palabra de la verdad a la comu-

nidad (2 Tim 2,15), discernimiento de lo que es conforme o no a la sana doctrina (Tit 1,9; 3,10; 1 Tes 5,21), ayuda al crecimiento de la fe (2 Tes 3,10), juicio sobre situaciones conflictivas (Mt 18,15-18), manifestación de la acción de gracias o de la súplica en la oración (1 Cor 14,15-19), confesión de fe (Rom 10,9). No todos lo hacen todo. Ni los diversos aspectos del servicio eclesial de la palabra están confiados únicamente a algunas personas que los acapararían en provecho de todos. Cada uno, según su carisma, puede ser llamado para tal o cual actividad de la palabra. Sin embargo, aquellos a quienes el Espíritu encarga una responsabilidad particular respecto de la entera comunidad cumplen una función específica en la comunidad. Se trata de la *episkopé* ejercida individual o colectivamente por quienes poco a poco llegarán a ser los obispos y sus colaboradores más inmediatos, los presbíteros. Esto apenas puede sorprender a quien comprenda la importancia de la palabra en la vida cristiana. Los responsables de la comunidad tienen la misión de atestiguar con autoridad la fe heredada de los apóstoles, y la de velar para que la diversidad de funciones en orden a la palabra redunde en beneficio de la fe y no en su perversión; en definitiva, su misión es transmitir fielmente el depósito de la fe.

En este sentido, la sede del obispo (su *cátedra*), donde sucede a quienes le han precedido en esa Iglesia, es sede de la verdad. Quien la ocupa se convierte en maestro de la verdad evangélica en esa Iglesia. En comunión con todos sus hermanos los obispos, es portador de la fe recibida de los apóstoles. La autoridad de la verdad, que constituye a la Iglesia, brilla en su *cátedra*. En cuanto pastor del pueblo, al que nutre con la fe de los apóstoles, es «doctor». La palabra de la *cátedra*, que ha recibido y transmite en su predicación o enseñanza, o mediante las decisiones de los concilios en que toma parte, tiene valor normativo en la medida en que tal palabra asegura la unión entre la fe vivida hoy y la anunciada por la comunidad apostólica. De ahí nace su autoridad. Observemos que si a la *cátedra* de Roma, santificada por los martirios de Pedro y de Pablo, se le reconocía una importancia especial entre las sedes episcopales, era sólo por el hecho de que se le daba, en la «comunidad de las Iglesias», un peso especial a la palabra pronunciada por esa *cátedra*.

La *cátedra* del que llamamos «teólogo» es totalmente diferente. Ni la autoridad que puede tener la enseñanza del que la ocupa es del mismo tipo que la que proviene de la *cátedra* episcopal. Lo que ahí aparece es la autoridad que va unida a la ciencia y a la competencia. El contenido de tal enseñanza doctoral está sometido

a todos los riesgos de la investigación científica, de la calidad de la información, de la influencia del medio ambiente cultural y del rigor intelectual de la enseñanza. Tal enseñanza goza de garantía absoluta (con su consecuente autoridad) de pertenecer a la «palabra de fe» cuando la *cátedra* episcopal la asume en su propia enseñanza o la «recibe». La historia de los concilios es elocuente respecto de tal «recepción». En el Concilio de Nicea, Atanasio no era todavía más que diácono. En Trento es considerable el influjo de los teólogos. El Vaticano II hace hincapié en la importancia de su función, dejando bien claro que la autoridad de su ciencia sólo se convierte en «la enseñanza de la Iglesia» —y no una simple «enseñanza de la Iglesia»— cuando los pastores responsables de ésta acogen y «reciben» sus conclusiones. Dichos pastores tienen el deber de juzgar, en el Espíritu, acerca de la homogeneidad de las «enseñanzas» con «la enseñanza» de la fe recibida de los apóstoles. Unas veces les reconocen el peso de la autoridad de la palabra apostólica y otras no se pronuncian. En ocasiones las declaran incompatibles con la fe, de acuerdo con su misión de «custodiar» el dato apostólico.

Mientras en casos como Trento o el Vaticano II se ha llevado a cabo una armoniosa *conspiratio* de los obispos y teólogos, en otras circunstancias la relación es de conflicto. Señalemos dos razones:

1. La primera responde a la naturaleza misma de las dos funciones que estamos analizando, ambas requeridas por la verdad de la fe, aunque bajo claves diferentes. La función del obispo se refiere esencialmente a la custodia de la fe apostólica, la cohesión entre lo que hoy se confiesa y lo que siempre han mantenido todos los que han enseñado en su *cátedra*. Su «magisterio» consiste en recordar, custodiar y transmitir lo que la Iglesia cree. Su preocupación, por tanto, está menos en relación con la inteligencia de la fe que con su afirmación y custodia. Mira sobre todo hacia el origen y pureza de la palabra de fe. De alguna manera, su objetivo es más pragmático que contemplativo. Y si guía a su Iglesia en la confrontación con el mundo que la rodea, es menos para abrir la fe a cuestiones capaces de darle nueva vida que para permitir la transmisión de la fe misma. El teólogo busca ante todo la inteligencia del contenido de la fe. Su objetivo es descubrir críticamente el alcance de las afirmaciones tradicionales, valorar la profundidad de las doctrinas, armonizarlas, confrontar las tradiciones, analizar los lenguajes y mostrar el sentido auténtico de las proposiciones de fe.

Ahora bien, el pastor puede a menudo considerar un poco arriesgado, e incluso corrosivo, el modo de proceder del teólogo. En efecto, éste puede hacer tambalear ciertas certezas adquiridas al mostrar la fragilidad o relatividad de sus fundamentos. Pensemos en las reacciones al principio de la exégesis científica. También puede suceder que el teólogo subraye la verdad revelada con su interpretación, mientras que quienes ejercen la autoridad están a veces demasiado dominados por una filosofía ajena al dato de fe como tal. Por último, el teólogo puede establecer una jerarquía de verdades —teniendo como base la Escritura y las grandes líneas de la tradición— que no concuerda exactamente con lo que el obispo enseña en su *cátedra* en nombre de la fidelidad a la Escritura y a la tradición. De ahí a veces el temor de la jerarquía: ¿se va a menoscabar en nombre de la ciencia lo que ella tiene el deber de «custodiar»? Tanto más cuanto que percibe, por más que digan algunos textos, que su función y la del teólogo son complementarias, dado que si no puede ir a remolque de las conclusiones del teólogo, tampoco puede reducir la teología a la función de simple auxiliar al servicio de sus objetivos. Magisterio del obispo y magisterio del teólogo existen para el servicio del pueblo de Dios. Su mutua relación ha de ser de colaboración, que de ninguna manera quiere decir subordinación, aunque el primero sea el único que implique necesariamente un «ministerio ordenado».

2. Pasamos a la segunda razón, que explica la tensión entre jerarquía y teólogos. Por su función, el teólogo tiene una relación directa con el pueblo de Dios y a la vez una relación indirecta que reconoce la responsabilidad de quienes velan por la *episkopé* (la custodia de la fidelidad de la Iglesia a su vocación y sus orígenes).

En efecto, la perspectiva general de la tradición muestra con claridad que en la Iglesia no hay un único carisma de verdad, el de la jerarquía, del que necesariamente deberían depender todas las funciones relativas a la palabra de Dios. Hay, por el contrario, «comunidad de carismas». El objeto de la investigación del teólogo no es, pues, la palabra en cuanto interpretada por la jerarquía, sino la palabra revelada. Su misión de interpretar la enseñanza de la jerarquía no puede hacerse independientemente del sentido objetivo del dato de fe. La fidelidad al servicio que debe prestar a la palabra lo obliga a subrayar al mismo tiempo tanto la autoridad objetiva de la doctrina enseñada como sus límites y sus aspectos discutibles. A veces tendrá que exponer incluso determinados puntos discutibles, justificándolos previamente. Debe prestar obediencia a la palabra de Dios antes que a los ministros jerárquicos que

la proponen. Así se pone, por otra parte, al servicio del *sensus fidelium*, como hemos expuesto antes, ya que el Espíritu de Dios lo llama no para la difusión de la «palabra jerárquica», sino para el servicio de la palabra, que es muy diferente. Ahora bien, que los ministros ordenados —esta expresión es más correcta que la de ministros jerárquicos— tengan que velar por la palabra no quiere decir que puedan dictar su interpretación. Ellos no pueden intervenir sino cuando tienen la convicción —en su «prudencia pastoral»— de que tal o cual posición destruye la fe (y entonces la condenan) o la traduce de una manera que responde a una necesidad evidente (y entonces la aceptan). Pero surge un problema: ¿cómo se esclarece su prudencia pastoral? ¿Basta con el instinto del Espíritu recibido con su misión y conferido con la ordenación sacerdotal? Es claro que no.

Sin duda alguna, lo quieran o no, los ministros ordenados están guiados en sus decisiones relativas a la fe, además de por el *instinto* del Espíritu, por una teología. Existe, pues, el peligro de que confundan esa teología con la fe. Ahora bien, la fe admite varias teologías, a veces tan diferentes entre sí como las de Alejandro y Antioquía en los primeros siglos, o las de las escuelas tomista y suareziana en la escolástica, o como las de las escuelas romana y alemana en el siglo XIX. La responsabilidad del teólogo frente a la jerarquía, en el servicio al que está llamado, debe consistir en gran parte en superar el monolitismo de la teología en que se inspira. Con esta finalidad le ha de presentar las nuevas cuestiones, los matices que las ciencias históricas obligan a incorporar, los comentarios sin los cuales una afirmación transmitida hace siglos podría perder toda autoridad. Una de sus tareas esenciales consiste también, sin duda alguna, en solucionar las dificultades y aspiraciones del *sensus fidelium*, leyéndolas a la luz de la totalidad del dato de fe, para nutrir así la palabra de los ministros.

Como puede observarse, en la colaboración de los pastores y de los teólogos ninguno de los dos ministerios puede pretender la posesión de la verdad. Ambos representan formas complementarias del servicio de la fe. Uno —que debe permanecer permeable a las exigencias de la competencia y de la ciencia del otro— asegura ante todo la *traditio*, la correspondencia de la enseñanza de hoy con el testimonio apostólico, norma inspirada de la verdad tal como ha sido revelada en Jesucristo. El otro —que debe permanecer a la escucha de lo que prescribe el primero en su prudencia pastoral— se esfuerza por descubrir el sentido de la verdad revelada y mostrar su credibilidad. El primero busca la unidad del pueblo de Dios en la fe, en todo tiempo y lugar. El segundo busca

el conocimiento más preciso posible de lo que Dios dice y quiere en la palabra que funda la fe. Gracias a su convergencia, la Iglesia vive en la verdad⁹.

2. Lugar del magisterio

Hablando de la función de los ministerios jerárquicos en relación con la palabra, hemos evitado la expresión «el magisterio». Hemos procurado utilizar la palabra añadiéndole un complemento: magisterio del obispo, magisterio del teólogo.

En efecto, la expresión «el magisterio» tiene una complicada historia. En los primeros siglos, la autoridad que impulsaba a aceptar la verdad de fe y a someterse a sus imperativos era la de esa verdad misma, confesada por toda la Iglesia, mientras que, después, se va perdiendo el acento sobre ese valor objetivo de la verdad. La autoridad será la que proviene del estado de la persona, o grupo de personas, que enseña, recuerda y «define» la verdad. De la primacía del dato de fe se pasa a la de las personas que tienen la misión de velar por él. Ciertamente, la tradición ha concedido siempre una importancia especial al pensamiento del obispo, del primado y del obispo de Roma, en atención a su función peculiar, pero no de un modo exclusivo. Es sobre todo con la contrarreforma cuando comienza la limitación. El recurso a la autoridad de la jerarquía se convierte en capital para inducir a la Iglesia a la aceptación de un punto doctrinal. Esto conduce a la distinción entre Iglesia docente e Iglesia discente. La primera irá poco a poco haciéndose autónoma frente a la otra, desviando la atención de la verdad de que también ella es portadora y de la que da testimonio. A finales del siglo XVIII se dirá que la jerarquía, y sólo ella, es *el magisterio*.

⁹ Sobre el problema de la estrecha relación entre jerarquía y teólogos, cf. en primer lugar Y. Congar, *Pour une histoire sémantique du terme «magisterium»*: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 60 (1976) 85-98; id., *Bref historique des formes du «magistère» et de ses relations avec les docteurs*: ibíd., 99-112. Después puede leerse: A. L. Descamps, *Théologie et Magistère*: «Éphémérides Theologicae Lovanienses» 52 (1976) 82-133; Cl. Dagens, *Le ministère théologique et l'expérience spirituelle des chrétiens*: «Nouvelle Revue Théologique» 98 (1976) 530-543; M. Flick, *Due funzioni della teologia secondo il recente documento della Commissione teologica internazionale*: «Civiltà cattolica» 127 (1976) 472-483; R. E. Eno, *Ecclesia docens: Structures of Doctrinal Authority in Tertullian and Vincent*: «Thomist» 40 (1976) 96-115. Puede completarse con D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Gembloux-Paris 1933) y con la lectura del informe sobre el caso Hans Küng en DC 77 (1980) 71-83, 282-283, 627-630.

a) Historia y formas del magisterio.

El término designa al conjunto de los pastores —con una insistencia especial en el obispo de Roma— en cuanto autoridad que regula todo lo que se refiere a la fidelidad de la Iglesia a la palabra. Desde esta perspectiva, por una especie de monopolio, *el* magisterio acapara las responsabilidades de todos los «magisterios» (magisterio episcopal, magisterio del teólogo). Por llegar a ser el poder del magisterio uno de los poderes de la jerarquía, el magisterio del teólogo sólo puede ejercerse por delegación *del* magisterio (una *missio canonica*), siendo su función principal la de justificar y apoyar las afirmaciones *del* magisterio. Una vez que éste se pronuncia, las controversias deben cesar¹⁰.

Es más, en las actuaciones *del* magisterio pueden distinguirse dos niveles. El primero corresponde al magisterio extraordinario. Este actúa en circunstancias muy determinadas, cuando lo exige la defensa de la verdad de la Iglesia: en situaciones cruciales, como las de Nicea y Calcedonia, debe indicarse aquello sin lo cual ya no se está dentro de la fe revelada. El segundo nivel es el del magisterio ordinario. Se trata de la enseñanza ordinaria de los obispos y sobre todo del obispo de Roma. Ahora bien, las confusiones nacen tan pronto como se trata del magisterio ordinario de este último. En efecto, por una parte, en él se hacen concurrir muchos atributos del magisterio extraordinario: toda palabra del papa y todo documento que venga de la curia romana se consideran revestidos de una «autoridad suprema», sobre todo las encíclicas, que *a priori* tienen más peso que la declaración de una conferencia episcopal, y ¡ay del teólogo que osara manifestar su desacuerdo! Por otra parte, los textos del magisterio ordinario —esencialmente las encíclicas— son con frecuencia textos teológicos que llevan el sello de una escuela, el de la escuela romana. Hay, pues, confusión y, en consecuencia, absorción incluso del magisterio teológico por *el* magisterio, sobre todo cuando se trata del obispo de Roma, llamado por Pío XII el *supremus in Ecclesia Magister*¹¹. Esta visión no tradicional del magisterio ordinario debe ser revisada a la luz de una teología serena acerca del primado de la verdad y del magisterio de la Iglesia como tal¹².

¹⁰ Cf. la encíclica *Humani generis*, de Pío XII (1950); los textos en DS, 3884-3886. Su magisterio se extiende a toda la doctrina.

¹¹ AAS 46 (1954) 314-315.

¹² Sobre este punto léase: A. Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes* (París 1899); M. Caudron, *Magistère ordinaire et infallibilité pontificale d'après la constitution «Dei Filius»*: «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 36 (1960) 393-431. Estos estudios se sitúan en la visión de

b) La infalibilidad.

La cuestión del magisterio extraordinario remite a la de la infalibilidad. La tradición eclesial ha reconocido de hecho que ciertas declaraciones de los concilios ecuménicos manifestaban, con una seguridad garantizada por el Espíritu del Señor, la verdad sobre Jesucristo y la salvación. De ahí la importancia de los dogmas de Nicea y Calcedonia, por más necesaria que sea una «nueva lectura» de los mismos, que algunos echan de menos. Pocos grupos eclesiales se niegan a reconocer que el Espíritu de Cristo —según la promesa de Mt 28,20— asiste a quienes tienen la misión de mantener a la Iglesia en la verdad y, por lo mismo, de instruirla. Por consiguiente, se admite que, cuando la fidelidad a la fe apostólica se encuentra en grave peligro, esta asistencia puede manifestarse mediante declaraciones dogmáticas, dotadas de una peculiar prerrogativa de certeza. Según la expresión de Lutero, «suprimid las formulaciones de fe y habréis suprimido el cristianismo»¹³. El reconocimiento de la infalibilidad en la Iglesia no es un problema para la mayoría de las grandes tradiciones eclesiales.

Pero la tradición católica (romana) acentúa la localización, en ciertas instancias jerárquicas, del poder de pronunciar un juicio *infalible* si lo exigen las circunstancias. Ciertos ministros tienen el poder de asegurar —autorizadamente— que una determinada proposición manifiesta verdaderamente la verdad. Mientras las tradiciones reformadas rechazan cualquier precisión que permita prever quién puede encargarse de declarar, en ciertas circunstancias y condiciones, la verdad de manera infalible (es decir, sin que pueda engañar ni engañarse), la tradición católica va más lejos. Esta defiende que el episcopado universal, en comunión con el obispo de Roma, y el obispo de Roma en comunión de fe con el episcopado universal, y, por lo mismo, con la fe universal de los cristianos, son las instancias eclesiales por las que se ejerce la asistencia del Espíritu. Estos gozan de la competencia requerida para dar un juicio que, aunque sometido a los condicionamientos de tiempo y lugar, y traducido a un lenguaje siempre limitado e inadecuado, en cuanto que su *sentido* declara lo que está o no de acuerdo con la fe cristiana.

Se observará que la infalibilidad *del* magisterio sólo se da

conjunto expuesta por Y. Congar, *Pour une histoire... y Bref historique*, y A. L. Descamps, *Théologie et...* Complétese con la lectura de P. Nau, *Le magistère pontifical ordinaire au premier concile du Vatican*: RT 62 (1962) 341-397.

¹³ *De servo arbitrio* (1225); Weimar 18, 603: 28-29.

cuando en su enseñanza empeña explícitamente su autoridad en materia de «fe y costumbres». Respecto del obispo de Roma, la infalibilidad no se aplica sin más a su persona, sino —lo que es muy diferente— a algunas de sus afirmaciones. En efecto, el obispo de Roma no es la encarnación de una autoridad doctrinal que sería «infalible» en sí misma de manera habitual: ello conferiría a todas sus declaraciones concernientes a la fe un valor o, al menos, un sabor de infalibilidad. La infalibilidad de la que *puede* gozar el obispo de Roma es una ayuda, una asistencia —no una inspiración ni una revelación— que le impide caer en el error *cuando* pronuncia un juicio *solemne* sobre la verdad evangélica para toda la Iglesia (DS 3074). Por consiguiente, la atribución de una autoridad obligante y solemne a los actos del magisterio ordinario es una extensión indebida de la infalibilidad ministerial. Sólo son infalibles algunos juicios, en las condiciones precisadas por el Vaticano I, sobre puntos que ponen en peligro la verdad del testimonio apostólico¹⁴.

3. Magisterio, teología y «sensus fidelium»

Es evidente que el teólogo, en su investigación e inteligencia de la fe, se enfrenta con las proposiciones mediante las que los responsables de la vida eclesial, en circunstancias cruciales y a veces decisivas, han explicado la fe de una manera para ellos exacta y fiel, seguros de que en su juicio ministerial se hacía realidad la promesa de la presencia del Espíritu, por encima de los condicionamientos históricos. Aunque este juicio esté traducido en fórmulas que llevan la impronta de una época y un contexto, y, por tanto, contingentes, la tradición ha visto en ellas una norma de fe, sobre todo cuando se trataba de la autoridad de un concilio ecuménico. Esto hay que tenerlo en cuenta.

La autoridad del juicio dado por el magisterio jerárquico afecta, pues, a la investigación del magisterio teológico cuando éste reconoce que se dan las condiciones requeridas para una auténtica infalibilidad, en el sentido del Vaticano I.

Pero la «aceptación» del teólogo no quiere decir que en lo su-

¹⁴ Sobre la infalibilidad, vista desde el ángulo que aquí nos interesa, puede leerse G. Thils, *L'infailibilité pontificale, source, conditions, limites* (Gembloux 1968); íd., *Eglise infailible ou intemporelle?* (París 1973); E. Schillebeeckx, *La infalibilidad del magisterio. Reflexión teológica: «Concilium»* 83 (1973) 399-423; Y. Congar, *Après «Infailible»? de H. Küng: bilans et discussion: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques»* 59 (1974) 243-252; H. Küng, *¿Infalible? Una pregunta* (Buenos Aires 1971).

cesivo tenga que reducir su misión a comentar la proposición que revela el juicio del concilio o del obispo de Roma, o a interpretarla con un lenguaje adaptado al mundo de hoy. El teólogo tiene el deber de realizar la hermenéutica de las fórmulas dogmáticas, necesarias para la fe.

En efecto, la comprensión del contenido de un juicio, incluso «autoritativo», depende en primer lugar del contexto de su formulación. Su verdad está condicionada por la problemática a la que se quiere dar respuesta. Muy a menudo, la alternativa que se quiere excluir explica el lenguaje adoptado. Por ejemplo, lo que dice el Vaticano I sobre el primado romano está condicionado en su mayor parte por los errores que el concilio quiere atajar: no se penetra, pues, en la verdad del juicio oficial fuera del contexto «pastoral», histórico y concreto que da lugar a la fórmula final. Una colección de «enunciados escuetos» —como la del Denzinger— ya no responde a las exigencias de la fe. Corresponde al teólogo exponer el sentido objetivo de los enunciados leyéndolos a la luz de su contexto. Por eso ha de situar la respuesta dogmática en la dimensión pastoral. El progreso de las ciencias históricas puede ayudar a descubrir y proponer ciertas variantes del sentido obvio, comúnmente reconocido, de tal o cual proposición «definida».

Puede también suceder que el contenido de una proposición de fe, garantizada por la infalibilidad, haya sido mal entendido por el pueblo de Dios. Es el caso de los enunciados del Vaticano I sobre el primado romano y la infalibilidad pontificia; éstos han llevado a una situación de sobrevaloración de la persona del papa y de ultramontanismo. Su aplicación se tergiversó ya desde el principio. La misión del teólogo consiste, en este caso, en desenmascarar las exégesis tendenciosas. En el diálogo ecuménico esto se impone, por ejemplo, no sólo en lo tocante a la función del obispo de Roma, sino también en lo que se refiere a la interpretación de las declaraciones de Trento sobre la eucaristía, pasadas por el filtro de la Contrarreforma.

También hay que subrayar que —ya en el Nuevo Testamento— no es posible absolutizar la formulación. Incluso en el ámbito del kerigma se da un pluralismo de expresiones, las cuales pueden conciliarse gracias a su objetivo único. Corresponde al teólogo mostrar ese objetivo único presentado desde puntos de vista en apariencia divergentes. Tomás de Aquino ha mostrado, digámoslo así, que el acto de fe no termina en la fórmula de fe, sino en la realidad —Dios mismo—, que se expresa con un lenguaje siempre limitado, incapaz de explicarla adecuadamente (II-II, q.1, a.2 ad 2). Por

eso el teólogo también ha de buscar a veces una nueva formulación que evite palabras que puedan inducir a confusión, traduciendo el sentido de la «fórmula de fe» de manera más coherente con la Iglesia de hoy. Así, en el acuerdo de Windsor sobre la eucaristía (1971), los teólogos anglicanos y católicos consiguieron expresar la fe tradicional sin emplear la palabra «transustanciación», lo que no supone una infidelidad a la afirmación de Trento.

En esta difícil tarea, ¿cómo podrá el teólogo no conducir al pueblo de Dios a callejones sin salida? Permaneciendo a la escucha del *sensus fidelium*, pero buscando siempre la fidelidad a los orígenes a la luz de las grandes líneas de la tradición. La doctrina infalible no puede transformar a la Iglesia en algo distinto de lo fundado por el Espíritu en Pentecostés. La Iglesia, solicitada por las exigencias del mundo, tampoco puede mostrarse hasta tal punto tributaria de los contextos históricos que deje de ser una palabra profética inquietante para el mundo¹⁵.

¹⁵ Sobre las condiciones y límites concretos de la infalibilidad, puede consultarse la obra en colaboración, editada bajo la dirección de E. Castelli, *L'infalibilité, son aspect philosophique et théologique* (París 1970); cf. también la edición del interesante coloquio *Eglise infallible ou intemporelle?* (París 1973), sobre todo C. Langlois (pp. 63-78, 79-91) y A. Jaubert (pp. 93-101, 102-114); cf. igualmente la obra colectiva de Küng, *Fehlbar? Eine Bilanz* (Zurich 1973); Joseph Hoffmann, *L'infalibilité pontificale: formulation d'un dogme ou genèse d'une idéologie*, en «Travaux du CERIT» dirigidos por M. Michel, *Pouvoir et Vérité* (París 1981); «Concilium» 83 (1973), dedicado todo él al tema.

B) RAMAS DE LA TEOLOGIA

Esta sección tiene la finalidad de introducir, sin pretensiones de exhaustividad, en algunos problemas capitales del estudio y práctica de la teología.

Nótese, sin embargo, que el capítulo titulado «Teología dogmática» no debe entenderse como algo totalmente diferente de la teología moral por el mero hecho de que en ésta predominan los enunciados sobre las costumbres. Tanto la dogmática como la moral son teología de la fe en acto, al servicio de los creyentes que afrontan un mismo mundo en formación. Los problemas específicos de la teología dogmática se tratan en los capítulos correspondientes a los dos volúmenes siguientes, mientras que el volumen IV va precedido de una introducción detallada a la teología moral. Lo mismo ocurre con la teología práctica, en el volumen V.

Cada autor presenta dichos problemas capitales desde su propio punto de vista: hay quien termina su exposición iniciando personalmente nuevos caminos de investigación; otros profundizan en el desarrollo de una metodología; otros, por fin, presentan una evolución histórica o se limitan a la descripción de un vasto campo de estudios. Esta variedad de enfoques también forma parte de la práctica de la teología, como se ha indicado en el prólogo.

CAPITULO PRIMERO

TEOLOGIA BIBLICA

[PAUL BEAUCHAMP]

SUMARIO. I. Condiciones: 1. Estatuto de la teología bíblica. 2. La teología bíblica y su contexto. II. Datos: 1. Componentes del conocimiento bíblico: a) Historia, b) Antropología, c) Ciencias del lenguaje; 2. Una encíclica y un concilio. III. Problemática: 1. El sentido pleno; 2. La hermenéutica; 3. Nueva hermenéutica; 4. La piedra angular. IV. Punto de partida. Bibliografía.

Es indudable que los principios de la teología bíblica no deben oponerse a los principios de la teología en cuanto tal. Pero como

estos últimos no se hallan definitivamente fijados en ninguna parte en una versión común a todo hombre, ni siquiera a todo cristiano, quien habla de teología bíblica debe precisar lo que entiende por teología en cuanto tal.

1. *Teología es la tarea de un conocimiento que busca a Dios.* Ello quiere decir que el criterio para juzgar una determinada teología es el conocimiento de Dios que proporciona: la mejor teología es la que ofrece un mejor conocimiento de Dios. Este principio que acabo de enunciar debe ser considerado como fundamental.

2. Dado que toda investigación se basa en una hipótesis, la nuestra es la siguiente: *para ir a Dios*, que se ha dado a conocer mediante algo distinto de él mismo, *hay que andar el camino que él ha andado para llegar a nosotros.* Este es nuestro segundo principio. A Dios hay que buscarlo, pues, en el mundo y en el hombre. Hay un camino: Dios, en cuanto ser distinto de todo lo que existe, imprime su alteridad en el mundo. Para hacer surgir la verdad, la palabra se coloca entre el mundo y el hombre, entre el hombre y el hombre, entre el hombre y la mujer. En la palabra, el Dios distante se distancia para crear en el mundo viejo el nuevo mundo que va hacia él.

3. *Conocimiento de Dios.* La unión entre estos dos términos («conocimiento» y «Dios») es un dato constante a lo largo de ambos Testamentos y se repite en toda la tradición. Pero el término «conocimiento» implica muchos niveles y modalidades. Hay un conocimiento dominador de su objeto. Pero cuando su objeto es un... sujeto, este conocimiento fracasa. Frente a todo sujeto, el conocimiento tiene una ley: respetar. Pero hay un falso respeto que consiste en respetar la distancia más que en respetar al otro. Cuando se retrae al teólogo en cuanto sujeto, se pierde la perspectiva. De ahí la formulación de un tercer principio: dado que la teología tiene como finalidad el conocimiento de Dios, *el comienzo de la teología es la decisión del teólogo en cuanto sujeto.*

4. Lo que procede de la decisión del sujeto teólogo no es «subjetivo». Es subjetivo lo que depende de sus particularidades individuales, incapaces de salir de sí mismas; de ahí la impotencia parcialmente experimentada por todos.

Lo «subjetivo» aísla al sujeto. Pero un sujeto no lo es todo y tampoco lo son todos los sujetos. Existe un mundo, y únicamente en él es posible tomar decisiones. Este constituye el horizonte de la decisión no sólo en cuanto le da perspectiva, sino también en

cuanto la limita. Toda decisión se halla situada, supone una condición. Pero, para el teólogo, manifestar su condición no supone someterse a su dictado, sino reconocerla para poderla abrir. *La fidelidad del sujeto para con su condición es el cuarto principio de la teología.*

De este principio se derivan dos *corolarios*:

El primero se aplica especialmente a la teología cristiana: la condición del sujeto teólogo incluye su solidaridad con quienes dan testimonio de Dios. El principio es lógicamente anterior a la fe cristiana; ésta le confiere mayor amplitud. La teología bíblica debe responder al estado de la Iglesia y a su situación en el mundo.

El segundo es que, para llamarse teológica, ésta debe ser de la más alta calidad posible por lo que se refiere al conocimiento, y situarse en el contexto de los esfuerzos intelectuales de su propia época.

Estos principios plantean un problema: comenzar la exposición de la teología bíblica enunciando los principios generales de la teología no es algo absolutamente evidente. ¿No estará el conocimiento de la Biblia condicionado de antemano por unas posiciones teológicas ya establecidas? Se puede responder que siempre habrá un mínimo de teología previa. La recepción que se hace de la Biblia depende de una opción por Dios o de un rechazo del mismo, previos a su lectura. Desde este momento previo el hombre es responsable de sí mismo; son, pues, legítimas ciertas reglas con respecto a ese momento.

Pero lo esencial es otra cosa: dado que la Biblia comunica una revelación, ¿es lógico buscar fuera de ella una verdad sobre Dios? Tenemos que afirmar ya desde ahora que este difícil problema siempre se ha resuelto y se resolverá por la práctica. Nadie ha buscado nunca en la Biblia la definición de lo que es sensato, ya sea sobre Dios o sobre cualquier otro sujeto. Todo el mundo ha recurrido siempre a criterios que no da la misma Biblia, ni siquiera en materia claramente revelada. Por el contrario, son claros ciertos inconvenientes del hecho de abordar la Biblia sin tener en cuenta tales criterios. Sin embargo, no es suficiente remitir a la práctica, pues a menudo la dificultad consiste en ser lógicos incluso con la propia práctica.

De hecho, el lenguaje bíblico sobre Dios supone un espacio en el que resuena la palabra revelada. La revelación supone la presencia real de dos sujetos autónomos: no supone un destinatario falto de conocimientos —incluso correctos— acerca de ese Dios

que se le revela. La revelación se dirige precisamente al sujeto que ya tiene algún conocimiento. Tomemos un ejemplo de la Biblia. Un sacerdote de los madianitas (no de los hebreos) tiene por yerno a Moisés. En el Sinaí (lejos del país de Israel) hay un lugar sagrado. Se supone que Moisés conoce al Dios de Abrahán. Todo esto precede a la revelación del nuevo Dios, de YHWH, que se presenta como idéntico al Dios de Abrahán. De este modo, Dios se da no como algo que llena un vacío, ni como un complemento de algo inacabado, sino como aquel que lo funda todo, incluso lo que le precede. Así constatamos que la revelación implica la necesidad de un acontecimiento, que no hay acontecimiento sin algo previo, y que lo previo no es el negativo del acontecimiento.

Sólo con esta condición, la revelación cristiana puede ser fiel a su carácter antiesotérico. La revelación no sólo supone alteridad, sino que la funda y promueve; la acrecienta: impulsa a todo hombre a hacerse su propio concepto de Dios. *La revelación* pone en marcha el conocimiento, impulsa a todo hombre a decir *lo que no le ha sido revelado*. Esta necesidad puede verse en la Biblia misma. La revelación por excelencia —la misma Torá— está dada para que se la reconozca como Sabiduría. Según el Deuteronomio, la Torá brilla a los ojos de las naciones cuando, sin ser modificada, puede hacer reconocer a un pueblo como sabio (Dt 4,6s). Esta sabiduría, por lo demás, es tan antigua como el hombre (Prov 8, 22-31), por lo que no es ajena a la revelación. Es la condición previa, y también la garantía, que requiere la Biblia misma. La Biblia pretende ser reconocida por lo que no proviene de ella: a esto responde exactamente la teología bíblica, entendida en su aspecto más esencial.

I. CONDICIONES

1. Estatuto de la teología bíblica

Toda actividad teológica se adapta a su estatuto en la sociedad de los teólogos y al lugar que se le asigna en las instituciones. El lugar de la teología bíblica es impreciso; su ámbito no goza de un estatuto indiscutible.

De todos modos, queda mucho que hacer después de una exégesis demasiado poco teológica y de una teología demasiado poco bíblica. Pero también hay que criticar una exégesis «demasiado» teológica y una teología «demasiado» bíblica. Nuestro propósito será ante todo buscar qué condiciones se requieren para que una exégesis pueda ser teológica y una teología pueda ser bíblica.

Un inventario y clasificación de lo que a través de los siglos se ha llamado o podría haberse llamado «teología bíblica» rebasaría ciertamente los límites del presente capítulo y sería inútil, sobre todo desde el punto de vista práctico. Más simple y provechoso será explicar qué entendemos hoy por teología bíblica, teniendo presente un período de tiempo relativamente breve, aunque significativo: el de una o dos generaciones de estudiosos. Haremos una especie de «arqueología» del conocimiento bíblico. Con ello se trata de identificar el estado actual de sus diversos estratos. Hablar de un estrato «arqueológico» no significa de suyo que sea anticuado. El término invita más bien a interrogar a la teología acerca de las ciencias que la nutren. En efecto, la teología bíblica responde, en la medida en que puede, a la exigencia de coherencia de todos los conocimientos bíblicos entre sí y en su relación con la vida. Su desarrollo supone, pues, una ecología ricamente equilibrada. Todo —o casi todo— va a depender de lo que encuentre en su camino hacia lo originario. Será útil que los estudiantes sepan que no se puede hacer una teología bíblica demasiado a la ligera.

2. La teología bíblica y su contexto

A pesar de estas amplias perspectivas, es posible reducir las condiciones previas a algunos rasgos esenciales. Y, si es necesario, a un rasgo esencial: el punto de partida de la teología bíblica es la lectura bíblica. Punto de partida más que condición previa. Y puesto que la lectura bíblica es también punto de partida para la exégesis, la teología bíblica debe remontarse a las fuentes de la exégesis y hacer volver a ésta a sus fuentes. Lectura: designamos con esta palabra la identidad de un grupo a partir de la Biblia. La lectura se da o no se da. No empleemos, pues, el término en el sentido obvio de que para estudiar la Biblia es preciso leerla. Todo lo contrario, el término «lectura» tiene actualmente resonancias nuevas debido a que la Biblia ha dado frecuentemente la impresión de haber sido estudiada sin haber sido leída (o leída sin haber sido leída, como se puede escribir sin escribir). Sin duda, un tratado de lectura bíblica puede ser incluso más urgente que un tratado de teología bíblica, pues es preciso aprender a leer. En una palabra: leer es dejar voluntariamente, en el silencio que envuelve las decisiones, que el texto bíblico venga como llamada de un mundo que no ha nacido todavía completamente y que espera nacer en nuestro mundo. Dos reglas, a falta de un tratado: 1) leer es simplemente leer; 2) leer es releer. De hecho, la segunda

vez que se lee la lectura es total. Esto es inapreciable..., pero, precisamente por ello, la renovación comienza con la segunda lectura.

La exégesis, en cuya descripción no insistiremos ahora, cumple su tarea más específica mediante el comentario. Este género literario proporciona los conocimientos necesarios para disipar los puntos oscuros o los equívocos. Formulamos su función en términos negativos por dos razones. En primer lugar, para resaltar su carácter imperativo: el lector y el texto se hallan separados por una barrera, y la primera obligación es reconocerla. El comentario es, pues, una condición *sine qua non*. No querer pedir este servicio o no darlo sería mostrar un orgullo cuyas razones no están claras. La segunda razón es que el comentario es un auxiliar, lo soberano es el texto. Muchos de los malestares causados por la exégesis no esconden otro misterio: cuando la lectura no es buena, la exégesis está mal orientada. Pero, como denunciaba De Saussure en su tiempo, aun cuando nada es sencillo, en materia de sentido y lenguaje todo «es mucho más complicado». De todos modos, nunca nos hallamos ante un frente a frente del texto y del comentario. La exégesis, en tanto que comentario, introduce una discontinuidad. Interrumpe el curso del texto. Se crea inevitablemente malestar y lucha, desde el momento en que el texto, por ser el más fuerte, al menos en principio, interrumpe finalmente a la exégesis. Sería preciso, pues, restablecer las continuidades en otra parte para poder gozar del curso ininterrumpido de una palabra en el texto. Es decir, el comentario no es de suyo un texto, pero no puede evitarse la necesidad de que dé lugar a un texto nuevo.

Desde este punto de vista, teología bíblica es cualquier exposición continua que establezca la relación de un texto bíblico con la fe cristiana actual. Pero antes de llegar a este nivel se hace o se debe hacer toda clase de razonamientos sobre la Biblia. Algunos de estos razonamientos son continuos. Otros apenas lo son. Así, uno de los procedimientos más determinados académicamente se llama «introducción a la Biblia» (impartida por manuales o por la enseñanza oral). Esta reúne, con fines prácticos, los conocimientos concernientes a la historia de la literatura bíblica (autenticidad, datación, con breve referencia a las circunstancias, y, a veces, el género literario). De este modo podemos orientarnos a través del «mundo bíblico».

Que la teología bíblica sea inconcebible sin el conocimiento del «mundo bíblico» no quiere decir que la exégesis y los demás tratamientos del texto sólo tengan como finalidad la teología bí-

blica, encargada de realizar la síntesis de sus aportaciones parciales: semejante construcción piramidal es puramente imaginaria, y, en nuestros días, más bien inimaginable. Lo que quiere decir es que la teología bíblica se sitúa donde se recoge el mayor número razonable de datos, lo cual no sólo se concilia con la brevedad y la economía, sino que las exige totalmente. Expliquemos desde ahora con la mayor claridad posible de qué espacio hablamos: una teología bíblica estará condenada al fracaso si se limita a enumerar y clasificar las afirmaciones bíblicas que tienen a Dios por objeto. Se opondría a lo que es específico de la Biblia. Indudablemente el hombre habla de Dios en ese libro, pero la afirmación bíblica más reconocida (aceptada o no) es que en ese libro Dios habla del hombre y del mundo, o que Dios habla el hombre y el mundo. Este cambio de problemática (tan poco patente que exige un examen detenido) debe reflejarse en toda la estructura de una teología bíblica. Así se explican la diferencia y, quizás también, la dispersión de sus fuentes. Podría decirse que la teología bíblica no tiene un punto de vista propio, ya que tiene que reconocer el punto de vista de los demás conocimientos bíblicos.

II. DATOS

1. Componentes del conocimiento bíblico

Limitándonos a los conocimientos que preceden a la teología bíblica, distinguiremos tres campos: la historia, la antropología y las ciencias del lenguaje.

a) Historia.

Con la llegada de la Edad Moderna, los más famosos exegetas iniciaron una crítica histórica cuyo objeto principal era examinar la *credibilidad* de la Biblia en cuanto relato, tarea que pronto se hizo abrumadora. Las repercusiones de la historia en la teología son decisivas, aunque indirectas: la divergencia entre el texto bíblico y el texto del historiador moderno que da su versión sobre los mismos hechos, plantea necesariamente —aun cuando no se cuente entre los más radicales— el problema de la interpretación, el de la hermenéutica, de la que tendremos que tratar con más detención. Pero a un nivel más inmediato, en esta época ya aparece una teología bíblica descriptiva.

A la sombra, por así decirlo, de la historia de los hechos, algunos estudiaron también la historia de las ideas. Esta tomó ante

todo como campo de ejercicio (en la medida en que era posible) el contexto cultural y religioso que rodea y rebasa los escritos canónicos. Su tarea principal consistía en señalar, definir, clasificar y formular las ideas de ese tiempo de la manera más clara posible, teniendo en cuenta su diferencia con las nuestras. Así trazaron Lagrange o Bonsirven, por ejemplo, esos grandes repertorios de ideas de las épocas bíblicas tardías, cuya consulta sigue siendo indispensable en muchos casos¹. La aplicación del mismo procedimiento a los autores canónicos ofrecía alguna novedad más. Junto al estilo puramente descriptivo, la adopción deliberada (aunque no siempre metódica) de una distancia renueva la perspectiva². Gracias a ésta puede evitarse la introducción de las ideas cristianas incluso en los pasajes del Antiguo Testamento que más parecen prestarse a ello y la inclusión en el Nuevo Testamento de los conceptos de la dogmática posterior. Pero este género de «historia de las ideas» plantea algunos interrogantes: ¿qué diferencia existe entre «hecho», «idea», «expresión» o «palabra»? ¿qué normas rigen una «idea»? ¿se dejan «describir» las grandes decisiones que hacen al hombre? Hay que encontrar una coherencia, pero ¿cómo llegar a ella si uno se limita a recrearse en la oposición que produce la diferencia?

No se puede renunciar a buscar la relación de las ideas con los hechos: la fe en la resurrección, por ejemplo, tiene su propia historia y no puede separarse de la experiencia del martirio en tiempo de los Macabeos. Pero si es posible y fecundo percibir intuitivamente esa conexión, es bastante difícil, por el contrario, hacer que tal percepción sea verdaderamente fecunda para la teología. En particular, querer «explicar» las ideas mediante los hechos es exponerse a decepcionar, ya que uno se limitaría con demasiada frecuencia a simples yuxtaposiciones.

¹ M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ* (París 1931); J. Bonsirven, *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur* (París 1934), y del mismo autor, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie* (París 1935); A. Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús* (Madrid 1982); J. Leipoldt/W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, 3 tomos: I. *Estudio histórico-cultural*; II. *Textos y documentos de la época*; III. *El mundo del NT en el arte* (Madrid 1973-75); E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, tomo I: *Geografía e historia*; II. *Instituciones civiles y religiosas* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984). Las dos últimas son, indudablemente, los dos estudios más importantes sobre el tema.

² Para un tratamiento común de los autores canónicos, o no, por una teología «descriptiva» cuyo autor no es exterior a lo que describe, cf. Anni Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (París 1963).

b) Antropología.

Una cosa es querer explicar y otra querer comprender. Para la comprensión, las cosas adquieren sentido por su coherencia: ésta se manifiesta a la simpatía («empatía») o a la intuición «desde dentro». La mente así orientada buscará para los textos, más que un cambio de nivel, que desencadenaría la explicación, un contexto, como puede ser, por ejemplo, una cultura, entendida como un modo integral de ser hombre y no sólo como la adhesión a ciertas ideas. La distancia que nos separa de estos contextos no fue ciertamente negada con la introducción de la antropología en los conocimientos bíblicos, pero los estudiosos gozaron durante un cierto tiempo de la firme confianza en sus capacidades de emigrar mentalmente al país del «hombre bíblico» (era, por lo demás, la época en que el hombre occidental comenzaba a encontrarse menos a gusto consigo mismo). La oposición entre «Jerusalén y Atenas» o entre «pensamiento bíblico» (o incluso «semítico») y «pensamiento occidental» entra entonces a formar parte de la lista de estos esquemas, cuya indiscutible autoridad hacen posibles estos trabajos.

Esta actitud participativa y parcial, y en este sentido eficaz, debe ser analizada en concreto. El «hombre bíblico» se da a conocer mediante lo sensible, es decir, a través de imágenes y de las palabras mismas. De ahí parten muchos trabajos sobre la cosmología y el simbolismo de la Biblia. Esta se sumerge en el rico contexto explorado por la historia de las religiones. Más que las instituciones se estudiarán las mitologías, las costumbres populares y los ritos. La finalidad suprema del investigador llega a ser el descubrimiento de magnitudes originales reconstruidas a veces con gran amplitud³.

La Biblia no sólo piensa «otra cosa», sino que piensa «de otro modo». Este enfoque es empleado para resolver algunas cuestiones difíciles de teología bíblica. Así, la indeterminación de la persona y del colectivo, con la *Corporate Personality*, según W. Robinson, cuyas posiciones son incesantemente retomadas sin apenas retoques⁴. Una escuela exegética, en los países escandinavos y en Inglaterra, reconstruye el conjunto «mitos y ritos» del Israel pri-

³ J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture* (Oxford, vol 1: 1926; vol. 2: 1940). Esta obra, todavía de gran valor, da una idea de las distancias que separan a menudo las ideas antropológicas de esta época y la teología.

⁴ H. Wheeler Robinson ha tratado con frecuencia esta cuestión, especialmente en *The Hebrew Conception of Corporate Personality*: «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 66 (1936) 49-61. Exposición y bibliografía en J. de Fraine, *Adam et son lignage* (París 1959).

mitivo, conjunto conjetural cuyo trazado se basa en la existencia en el mundo antiguo de sistemas mítico-religiosos semejantes. La idea fundamental es que Israel no puede haberse distanciado de la cultura de su tiempo tanto como él pretende. De estos trabajos se deduce la probabilidad de que un sistema religioso (no se sabe cuál), no directamente descrito en la Biblia, haya desempeñado un papel importante en el antiguo Israel⁵.

En la medida en que se han ido sucediendo estos enfoques, podría decirse que el enfoque antropológico ha conducido desde «la historia de las ideas» hasta una visión global del hombre bíblico: puede apreciarse este enriquecimiento en muchos trabajos realizados entre las dos guerras mundiales. Lo único lamentable es que no haya sido tan profundo el estudio de las instituciones, por las que se articulan las diferencias dentro de una sociedad⁶. Pero, poco a poco, el auge que han tomado recientemente las ciencias del lenguaje podría orientar las mentes en esta dirección.

c) Ciencias del lenguaje.

Muchas vocaciones exegéticas surgen al descubrir que el sentido de palabras muy simples —«amarás», «justicia» o «fe»— se distancian, poco o mucho, en el sistema lingüístico de la Biblia, del sentido que le damos en el nuestro, sin que lo sepamos siquiera, pero que es tarea nuestra devolverles ese sentido recientemente descubierto. El principio de distancia y el principio de intuición se unen fuertemente tan pronto como se trata de palabras. Pero la coherencia de los lenguajes tiene un vigor y una calidad totalmente particulares. El sistema verbal, en virtud de su misma autonomía, atraviesa los diferentes niveles de la realidad. De ahí se derivan dos consecuencias. En primer lugar, una palabra no tiene sentido alguno fuera de los conjuntos verbales. Por más excelentes que sean los trabajos de lexicografía bíblica realizados según el modelo clásico de los diccionarios, difícilmente pueden dar cuenta de estos conjuntos. La noción empírica de «tema», más flexible, ha servido para presentar conjuntos y contextos⁷. En

⁵ Estado de la cuestión y discusiones: J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens* (Roma 1954).

⁶ Sobre este punto, la mejor nomenclatura crítica sigue siendo R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1976). Para una visión teológica de las sociedades judías, cf. N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh* (Londres 1980) 916.

⁷ El *Vocabulario de teología bíblica*, dirigido por X. Léon-Dufour (Barcelona 1965), es un repertorio de temas cuya finalidad es unir antropología y teología.

segundo lugar, es peligroso aislar demasiado una esfera teológica dentro del lenguaje: es el reproche que se le ha hecho al célebre *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* de G. Kittel⁸.

Puede decirse que hoy la mayoría de los trabajos de teología bíblica está constituida por ensayos de temática bíblica que, a partir del material lingüístico de los conjuntos verbales (no siempre suficientemente considerados como conjuntos), tienen en cuenta los niveles de significado. En estos estudios, que son generalmente monografías, se encuentra cada vez más la intención de hacer honor al principio enunciado por James Barr: «El lenguaje no religioso de la Biblia tiene tanta importancia teológica como su lenguaje religioso»⁹.

La originalidad del fenómeno lingüístico se debe a que en él distancia e intuición no sólo se encuentran, sino que son rebasadas en la actualización: al menos para la comunidad creyente, no sólo se trata únicamente de conocimiento, sino de la utilización actual de los términos bíblicos estudiados. Del estudio del lenguaje, gracias a su carácter concreto, surgen por todas partes cuestiones fundamentales. Así, admitido que la circunstancia cultural desempeña un determinado papel en la revelación bíblica, ¿qué se deberá concluir del hecho de que la Biblia ha atravesado culturas diferentes u opuestas y, por último, del hecho de que la Biblia habla dos lenguas, griega y hebrea, y esto ateniéndonos sólo al canon católico del Antiguo Testamento? ¿Es accidental esta dualidad? En muchos trabajos, el problema sólo se percibe en forma de malestar.

Es evidente que los tres procedimientos aquí distinguidos no han dejado de entrecruzarse, excepto en el caso de ciertos investigadores especialmente unilaterales. La característica más común a cada uno de los tres, y la más natural, es pensar que los otros dos son mera derivación. Lo cierto es que toda innovación lleva consigo un cambio de fronteras. Es lo que se ha verificado entre las dos guerras al encontrarse las ciencias del lenguaje con la antropología cultural. A partir de Gunkel, la «escuela de las formas» (*Formgeschichte*) se pone al servicio de la historia, pero su fruto principal consiste en provocar el interés por las formas preliterarias. Su hipótesis consiste en explicar su fijación mediante la

⁸ G. Kittel empezó a editar el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* en 1933; ha sido traducido a varias lenguas, entre ellas inglés e italiano; en francés, sólo algunos fascículos.

⁹ *The Semantics of Biblical Language* (Oxford 1961). La traducción francesa, diez años después del original inglés, aporta algunas reseñas bibliográficas.

situación institucional (llamada *Sitz im Leben*) de su producción, de la que se tiene en cuenta su aspecto estético. Los escandinavos se interesan por la tradición oral (B. Gerhardtsson, *Memory and Manuscript*, 1964). En Francia, M. Jousse ha llevado hasta sus orígenes, y hasta Jesús, la forma verbal, el gesto corporal y la función de transmitir una enseñanza de vida. Por el contrario, A. Robert¹⁰ da mayor importancia a la función del escriba y a la escritura antológica, que señala el último estadio del libro bíblico.

Finalmente, lo más importante para situar a un investigador no es el nombre de una disciplina única bajo la que presenta sus trabajos, sino el lugar que ocupa en el conjunto formado por varias de ellas. A partir de estas posiciones tan variadas, a veces originales, es una constante que los biblistas se pronuncien sobre cuestiones de teología. No es de extrañar, ya que, en la mayoría de los casos, ése es el interés fundamental que los orienta. Se crea así una atmósfera: la historia es un remedio contra los conformismos; y la antropología preserva a los biblistas del peligro de un pietismo cerrado, manteniéndolos atentos a las realidades seculares. Un innegable entusiasmo ha caracterizado todo un período de descubrimiento. Período de autonomía y, en cierto modo, de sobresalto. En la enseñanza teológica, los no exegetas (especialmente en los medios católicos) se hallaban inmediatamente ante las decisiones urgentes de la fe. Ahora bien, ésta es en cierta medida la cuestión de la decisión que se va a plantear en una fase nueva. Un «mundo bíblico», bien reconstruido en su propia coherencia, por atractivo que sea, ¿permite al creyente aceptar un curso de fe que trata de nacer?

2. Una encíclica y un concilio

Los datos resumidos en los párrafos anteriores apenas se remontan a la segunda guerra mundial. La encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu*, del 30 de septiembre de 1943, señala una fecha importante, ante todo porque hace un balance fundamentalmente positivo de lo que acabamos de describir. En ella se dan al mismo tiempo ciertas orientaciones que, por venir de la instancia suprema del magisterio católico, no podían dejar de afectar directamente a la teología, como de hecho sucedió.

Por ser una exhortación a la prudencia en el campo teológico, pero sobre todo una protesta contra «ese celo, poco prudente, que considera todo lo nuevo como sospechoso y rechazable», y

¹⁰ A. Robert, artículo «Littéraires (Genres)», en DBS, vol. 5 (1957).

por ser una consigna de «adaptar los estudios bíblicos a las necesidades del tiempo», ese documento tuvo un poderoso efecto reconfortante. Lanza una resonante llamada a todas las ciencias modernas, entre las que cuenta, por ejemplo, la «historia, arqueología, etnología...». Todas concurren al conocimiento de los enunciados bíblicos. Estos se apoyan en el texto primitivo, que «tiene más autoridad y peso que cualquier versión antigua o moderna, por buena que sea». La Vulgata latina queda relegada a un segundo plano¹¹. Toda la exégesis se orienta prácticamente a la única tarea de «discernir y determinar el sentido, llamado literal, de las palabras de la Escritura». Es difícil que, en una época en que los trabajos de lexicografía tenían tanta importancia, esta solicitud no hubiese inducido a centrar la atención en «palabras», pero la idea central es la del *sentido literal*. Esta expresión no debe ser entendida en su acepción ordinaria (no hay que tomarla «literalmente», en «sentido material»), ni siquiera en su acepción tradicional (prácticamente idéntica a nuestra acepción corriente). «Literal» es «el sentido pretendido por el escritor», el sentido del efecto histórico intentado en el momento en que se escribió el texto. El sentido «literal» está lejos de ser obvio.

La historia sigue el papel predominante que le ha dado la Edad Moderna. La exégesis debe reconstruir un contexto lejano: época, cultura, «condiciones de vida»; y también el ambiente cercano al texto: el «carácter particular del escritor sagrado». Salta a la vista el optimismo científico de que hace gala la encíclica. Aunque no menciona ninguna disciplina particular, la tarea recomendada con mayor énfasis es la del conocimiento de las *formas* de expresión. Todo descubrimiento serio sobre lo que realmente dice la Biblia parte necesariamente del conocimiento de «la manera, forma y arte de razonar, de narrar y de escribir» peculiares de cada libro y, por supuesto, diferentes de lo que es habitual para nosotros. No se puede decir con mayor claridad que la Biblia habla «de otra manera». En este sentido, el acento se pone en la antropología. Desde la historia de los acontecimientos hay un desplazamiento a la historia de las formas de narrar los acontecimientos, pero este desplazamiento puede resultar de gran provecho para el historiador: éste podrá mostrar la veracidad bíblica sin transgredir las

¹¹ El Concilio Vaticano II volverá a hablar del problema de la versión griega del Antiguo Testamento (los LXX) para decir que «la Iglesia la ha considerado suya desde el principio» (*Dei Verbum*, 22). Indica como motivo el deseo de asegurar a los fieles de aquel tiempo un amplio acceso a las Escrituras. El concilio no contradice, pues, a la encíclica, preocupada por destacar la autoridad básica del texto original.

normas de su propia ciencia. Esta preocupación, aunque no sola, es puesta en primer plano.

Se comprende el alivio con que fue acogida esta encíclica. Precisamente porque, en general, respecto de ella sólo se prestó atención a los aspectos positivos que acabamos de mencionar. Hay que añadir dos cosas, que apenas han sido tenidas en cuenta por razones que expondremos a continuación. En primer lugar, el fin *primario* asignado a la exégesis no presenta dudas: es la interpretación teológica. Esta es exigida repetidas veces a los exegetas tanto en sus investigaciones como en sus enseñanzas, que deben orientarse al «sentido llamado literal y, sobre todo, teológico». Más que de una finalidad remota, se trata claramente del contenido principal. Si estas reiteradas exhortaciones no quedaron tan grabadas en las memorias fue quizás porque, a pesar de ser tan elocuentes como inusitado el tratamiento dado por la encíclica a las cuestiones científicas, sin embargo, no decía claramente cómo aplicar a la teología el conocimiento de los géneros literarios. Se sabía el modo de aplicarlo a la historia, pero su repercusión en la teología, por ser menos perceptible, quedó menos grabada en las memorias, aunque fuese presentada como lo principal. De todos modos, el documento, fruto sin duda de discusiones que debieron de ser animadas, no presenta una total unidad.

La *segunda* dimensión tenía el peligro de pasar todavía más inadvertida, pues rompía con una apología del sentido literal que, insertándose en la cultura de esta época, había tenido por todas partes una fervorosa acogida. Sin embargo, ciertas voces, algunas de ellas tan conocidas como la de Claudel, habían denunciado una ciencia bíblica demasiado circunspecta, aunque sostenida por el papado, en nombre del deseo de una interpretación mística y espiritual: la encíclica los censura con rigor. Reconoce que «ciertamente no debe excluirse de la Sagrada Escritura todo sentido espiritual». También aquí «sentido espiritual» está tomado en una acepción técnica que explicaremos. Con todo, el tono reticente de esta concesión podría sorprender si se olvidara que el sentido espiritual está inmediatamente legitimado por la encíclica en términos bien precisos. Se le llama «espiritual» al sentido querido por Dios, en tanto que la voluntad de Dios rebasa la del escritor, produciendo sus efectos correspondientes: «El pasado (se refiere al Antiguo Testamento) ha expresado por anticipado, de manera espiritual, lo que debía llegar con la nueva alianza de la gracia». El magisterio no podía sino confirmar este punto. En primer lugar porque doctrinalmente es capital. En segundo lugar, también capital, porque la liturgia utiliza constantemente este «sentido espi-

ritual» como norma para la fe. Pero la encíclica tiene la clara intención de hacer comprender que el modo como lo usa la liturgia no debe ser tomado como modelo en todos los aspectos. La encíclica mantiene el principio; desea que las aplicaciones sean revisadas; y, sobre todo, es muy sensible a todo lo que se pierde cuando se va demasiado de prisa y directamente al «sentido espiritual» querido por Dios, sin detenerse en lo que el hombre ha querido. Pero también aquí, y más aún, pronunciándose valientemente contra ese mal uso del sentido espiritual y queriendo frenar el ímpetu de una ciencia moderna todavía frágil, el magisterio se expresa con poca claridad sobre el dato positivo. Ofrece, sin embargo, una línea a seguir: dado que minimizar el sentido espiritual sería un desafío a la tradición, el exegeta está invitado personalmente a estudiar a los Padres de la Iglesia para llegar a una feliz unión entre las dos ciencias: la antigua y la moderna. Lo que de todo esto se retiene, no sin detrimento para el resto, es la desautorización que se han merecido los que atacan a la ciencia moderna. Cuando decimos «el resto» nos referimos a la necesidad de extraer de toda la Biblia una teología e incluso de encontrar el sentido querido sólo por Dios, que hay que distinguir del sentido literal y que relaciona el Antiguo y el Nuevo Testamento. Encontrarlo significaría poner la exégesis de acuerdo con la lectura cotidiana que la Iglesia hace de la Biblia; los pasajes de la encíclica que avalan esta lectura no carecen ciertamente de relieve.

La historia del siglo *xx* es el principal factor del cambio operado desde la enseñanza de la encíclica a la del Concilio Vaticano II. Los dos datos principales que aquí nos interesan son: mayor conciencia de los católicos sobre la aportación de las Iglesias reformadas, relaciones más frecuentes con ellas y balance de las atrocidades cometidas contra el pueblo judío y su alcance para nuestra fe. Además, un concilio ecuménico ofrece una perspectiva más amplia que una encíclica destinada sobre todo a los exegetas. El concilio tenía que unir todavía más explícitamente exégesis y teología, e incluso debía tratar esta relación desde una perspectiva que integrase el mayor número de aportaciones.

El debate sobre «Escritura y tradición» situaba de lleno a los Padres del Vaticano II en el centro de la cuestión de la teología bíblica y de su relación con el conjunto de la teología cristiana. La insistencia de la *Dei Verbum* en la paridad y en la estrecha e inseparable unión entre tradición y Sagrada Escritura, y el rechazo de su disociación, en términos tan enérgicos, equivale a vincular necesariamente los estudios escriturísticos con las exigencias propiamente teológicas. Esta modificación (de acuerdo con

las relaciones más fraternales entre las Iglesias) se expresa mediante dos fórmulas de la *Dei Verbum*. «El estudio de la Sagrada Escritura debe ser como el alma de la teología». Esta exhortación (que no es nueva) va acompañada de una proposición más detallada: «Compete a los exegetas» trabajar de modo que, «mediante sus estudios, de alguna manera preparatorios, madure el juicio de la Iglesia». Se comprende claramente que la exégesis a la que así se invita es la que está atenta «a la unidad de toda la Escritura» y se realiza «según la analogía de la fe». Por consiguiente, se mueve ya dentro de la teología, y no puede ser considerada como marginal con respecto a ella; de ahí que el magisterio la invite a un diálogo directo con él.

La «unidad de la Escritura» y la «analogía de la fe» conducen a dos puntos principales, en los que el concilio, comparado con la encíclica, aporta alguna novedad. En primer lugar, el «sentido espiritual» del Antiguo Testamento es objeto de una valoración claramente positiva. La constitución *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, llama a Adán «figura» de Cristo, ve a la Iglesia «anunciada y figurada desde el origen del mundo», lee la historia de Israel como «preparación y figura...». Estos textos emplean el término «figura» en un sentido tradicional: figura no es sólo un esquema o idea que remite a una realidad exclusivamente celestial y futura. La figura es, por el contrario, aquello por lo que una *realidad* del pasado significa ya un futuro al que tiende por su realidad misma. Ahora bien, para que esto sea pensable, algo de lo que se anticipa debe haber sido vivido ya en la «figura». En segundo lugar, con la declaración *Nostra aetate*, del 28 de octubre de 1965, no sin conexión con el primer punto, el concilio vuelve su atención al pueblo judío de hoy, y declara que «escrutando el misterio de la Iglesia», éste podrá encontrar «la conexión que une espiritualmente el pueblo del Nuevo Testamento con el linaje de Abrahán». No es indiferente que precisamente este documento vea la salvación de la Iglesia «prefigurada místicamente» por el éxodo de Israel (*salutem Ecclesiae... mystice praesignari*). El concilio sitúa así la realidad del pueblo judío en el eje que une exégesis y teología. De ahí resulta, como consecuencia práctica, que «el conocimiento y mutua estima» entre cristianos y judíos debe nacer «sobre todo de los estudios bíblicos y teológicos». Estas palabras, cuyo alcance podrá apreciarse sólo en su aplicación, abren un campo nuevo a la teología bíblica.

III. PROBLEMATICA

A la teología bíblica se le abrieron algunos caminos. Era su hora. Recibía un doble impulso: a partir de los intereses universales de la investigación contemporánea, y a partir de las orientaciones escogidas por la Iglesia para su propia tarea. El concilio era una novedad y suscitó otras. El consiguiente progreso teológico ha abierto varias puertas. Comenzaremos describiendo un paso que ya se había dado desde los tiempos de la encíclica.

1. El «sentido pleno»

Este término, que no aparece en la *Divino afflante Spiritu*, señala la dirección de una investigación que debe mucho a esta encíclica y al mismo tiempo la prolonga. La encíclica insiste ante todo en el sentido literal que se debe fijar para cada texto o cada libro. El «sentido pleno» es el que, ampliando el sentido literal, que se supone estudiado, sitúa cada texto o cada libro en el conjunto de la Biblia en cuanto que toda ella tiene un sentido. El sentido literal «respeta estrictamente el horizonte histórico e ideológico que limita el mensaje de cada autor»¹², pero la evidencia, el uso tradicional de la Biblia y su uso cotidiano por los fieles hacen recordar que si los textos, propiamente hablando, no han «cambiado de sentido» desde sus orígenes, han sido leídos incesantemente a través de la historia de acuerdo con un sentido que no era el «sentido literal histórico». Este proceso no sólo ha comenzado desde los tiempos bíblicos para los lectores inmediatos, sino que ha suscitado en el mismo canon nuevos textos que eran relecturas de los primeros.

Según esto, se llamará «sentido pleno» de un texto al que manifiesta el recorrido completo de sus relecturas, sin olvidar que al final del recorrido la manifestación total se debe a la revelación de Cristo. Hablar de «sentido pleno» es, pues, mantener los derechos de otra dimensión distinta del momento original. Es, al mismo tiempo, respetar la necesidad de una lectura teológica de la Biblia, proporcionando un medio para responder a ella. Todos los trabajos que han estudiado las grandes categorías bíblicas (elección, salvación, redención, mesianismo, pueblo de Dios) en función de las resonancias que las palabras, o series de palabras, recibían de los contextos históricos sucesivos, han querido traducir

¹² P. Grelot, *La Biblia, Palabra de Dios* (Barcelona 1968).

un sentido que era «pleno» en la medida (variable) en que recorría una extensa parte de la Biblia o su totalidad teniendo en cuenta el relieve histórico de sus fases. Programa abrumador que, no obstante, ha estimulado el estudio. Se ha establecido una especie de acuerdo para ver en el «sentido pleno» la mejor forma del sentido teológico. Este enfoque ha inspirado numerosos y buenos trabajos de teología bíblica que aquí no podemos enumerar. Ha eliminado cierto peligro de estrechez, pero no ha prevenido completamente contra el exceso contrario. De hecho, ha englobado en una denominación unitaria una realidad inmensa y variada. Esto suscita numerosas preguntas.

Todo lo que se descubre de nuevo a propósito de una realidad, cualquiera que sea, añade un nuevo sentido a los textos antiguos a que se refiere. Esta novedad sigue al momento del descubrimiento, pero ¿por qué tenemos la impresión de que el mismo texto antiguo participa de ella? Parece haber sido guiado por una realidad que *era ya* lo que descubrimos ahora. Sabemos por qué el autor hablaba así, cuando él mismo podía no saberlo: la realidad, no su conciencia, determinaba sus palabras. En esta experiencia, bastante trivial, se ha querido ver algo mágico. El sentido pleno de la Biblia, ¿es sólo un caso particular? O bien el descubrimiento de Cristo, si es novedad radical, ¿obliga a replantear todo el problema? Es significativo que la duda haya recaído especialmente en la existencia de un sentido pleno en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, ¿hay un «sentido pleno» de la parábola del sembrador? Antes del evangelista, el sentido (prelitterario) histórico corresponde al efecto querido por el Jesús histórico prepascual. En el plano sinóptico, el sentido corresponde al efecto buscado en y para la comunidad. Según esto, se podría suponer que la misma parábola del sembrador subyace históricamente en la frase joánica: «si el grano de trigo no muere...». Esta se convierte entonces en una relectura del texto sinóptico, pero refluye sobre él para darle un «sentido pleno» que se convertirá legítimamente en un elemento de nuestra lectura de la parábola. Pero ¿con qué condiciones? ¿Podrá cualquier lectura teológica de la Biblia inspirarse en el ejemplo joánico, en cuyo caso el «sentido pleno» dejará de ser un sentido histórico, nacido efectivamente dentro de la Biblia?

A estas preguntas se han dado respuestas variadas, y a menudo agudas. Pero el contraste entre la acogida demasiado amplia del sentido pleno, por un lado, y el exceso de subdivisiones, por otro, era síntoma de que algo faltaba y parecía reclamar la intervención de un pensamiento que se ocupase de la diferencia misma.

¿No tenía en cuenta las discontinuidades la antigua división partrística y tradicional de los sentidos de la Escritura?

En realidad, la noción de «sentido pleno» se ha elaborado en una atmósfera que subrayaba la continuidad y reducía la diferencia a una «variación» de la misma. La investigación bíblica sitúa su objeto en el tiempo histórico. Y una presentación de un sentido pleno sobre una línea continua califica al tiempo histórico como progreso. La idea del progreso da menos importancia a las crisis que a un desarrollo que tendemos a calificar de «lento» e incluso «imperceptible». ¿No es una manera de designarlo como la idea invisible que sostiene la investigación a título de convicción previa? ¿O es un modo de disimularlo, cuando ningún investigador debería ruborizarse de sus presupuestos? Pero es tentador mantenerlos en reserva para que alcancen todo el peso y la autoridad de una conclusión científica. Ahora bien, una investigación responde sólo a las cuestiones que se le plantean, y todo el problema de la teología bíblica consiste en esto. Se puede admitir sin duda que una descripción precisa e inspirada a la vez por una idea es ya teología bíblica, porque ésta puede funcionar en varios niveles. Pero con esto no se está todavía en el nivel de la investigación de la verdad, que debe ser el de una teología a secas. Para aproximarse a ello no basta que una idea sea verificada por los hechos. Es necesario también que sea verificada en el plano de las ideas, que es el del pensamiento como tal. Una idea debe ser criticada también por ideas. Según esto, la idea de progreso mostrará a la vez su alcance y sus límites, los de su lugar en una constelación de conceptos que implican un mínimo de complejidad.

2. La hermenéutica

Por sorprendente que sea, el término «hermenéutica» asombró a más de un exegeta cuando su empleo llegó a ser frecuente en los últimos años del Concilio Vaticano II. Esta palabra clásica (la hermenéutica es el conjunto de principios que rigen la interpretación), que tenía carta de ciudadanía, chocó a veces con la reserva e incluso la burla de los exegetas, y no sin razones. Uno podía decir: «Yo no interpreto, explico». Y otro: «Yo no interpreto, sino que uno el saber riguroso con la simpatía a fin de comprender». Declararse intérprete es mostrarse uno mismo. Ahora bien, en el entusiasmo que en los grandes momentos de la antropología hacía ir en busca del «otro» (el hombre bíblico) se ocultaba un poco la idea de que era posible olvidarse del «yo». Pero el problema ha sido superado. La invitación a hacer intervenir al sujeto-

exegeta tiene dos nombres: «apropiación», para traducir el alemán *Aneignung* o acto de hacer propio el mensaje del texto, y «actualización» (traducción colectiva o histórica de la misma preocupación), que fue más popular entre nosotros. El término oponía el mensaje bíblico en cuanto pasado a nuestro tiempo. A la vez estaba implicada, como una evidente consecuencia de la fe, la posibilidad de relacionar lo uno con lo otro. Esto justificaba la exigencia de actualización. La historia, la antropología bajo sus diversas formas, y las ciencias del lenguaje pueden rechazarla. La teoría del «sentido pleno», ¿ha visto realmente en qué medida dependía ese sentido de la jurisdicción de la ciencia? La exégesis duda. Ha dicho hasta la saciedad que el texto bíblico no puede ser actualizado *sin* ella. ¿Dirá que no puede ser actualizado por ella? ¿Por quién, si no?

El filósofo presta aquí un buen servicio, desde el momento en que ha abierto la puerta de la hermenéutica con Dilthey, Gadamer y, recientemente, Ricoeur. Entre los filósofos creyentes, algunos se ofrecen a dialogar con la exégesis, y se organizan encuentros que abren un camino sin el cual, en última instancia, no hay teología bíblica¹³. La cuestión de la hermenéutica (desarrollada en otro lugar de esta Introducción) no se ha de tratar aquí por sí misma, pero conviene mostrar cómo ha entrado en la teología bíblica. La exégesis no encuentra un interlocutor único para el nuevo diálogo, sino varios: las circunstancias del concilio y su mensaje han dado lugar a encuentros decisivos con la teología bíblica protestante. El texto de un filósofo introduce al lector en esta nueva situación. Se trata del prólogo escrito por Paul Ricoeur en 1968 para la obra *Jésus. Mythologie et démythologisation* (traducción del *Jesus* de Rudolf Bultmann, 1926, acompañado de una serie de conferencias del mismo autor). Bultmann adopta las conclusiones más radicales de la ciencia histórica y, en este contexto, formula la fe en Jesucristo, al que llama «acto escatológico de Dios», en los términos más radicales, excluyendo todo apoyo para esta fe en nombre de la fe misma. La unión de estas dos radicalidades (evitar el «falso escándalo» de la mitología y mantener el

¹³ Paul Ricoeur ha explicado las razones por las que el filósofo busca en el exegeta un interlocutor privilegiado en cuestión de religión. Al filósofo no le satisfacen las concepciones teológicas de Dios «en las que han sido evacuados los rasgos específicos que iban unidos a las formas del discurso». La función del exegeta consiste en «no separar las figuras de Dios de las formas del discurso en las que surgen estas figuras» (*La Paternité. Du fantasme au symbole*, en *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, París 1969, 233).

«verdadero escándalo» de la fe, comenta Ricoeur) es la esencia del mensaje bultmanniano y permite entender en qué sentido hace teología bíblica. No sólo, ni quizá principalmente, en los trabajos presentados con tal nombre, sino en el hecho de confrontar la Biblia con lo que se diferencia de ella, y ello en dos aspectos. En primer lugar, la Biblia es confrontada con un criterio que se puede encontrar en ella misma, aunque ésta no baste para designarlo como tal. Se trata del kerigma esencia del evangelio y, más precisamente, del *anuncio* de la fe en su forma más simple. Este kerigma es captado de acuerdo con la lectura luterana y sirve de principio de juicio, más que de organización, para comprender todo el dato bíblico. En segundo lugar, la Biblia es confrontada con un principio que le es completamente ajeno: la concepción científica moderna de la naturaleza, que la supone sujeta a unas leyes que no admiten contradicción. Estas leyes sólo pueden ser respetadas mediante el proyecto bultmanniano de abolir absolutamente todo lo que se relaciona con el mito.

Bultmann lleva a cabo, pues, varias actualizaciones: 1) la de la Biblia por la tradición luterana; 2) la de la Biblia y la tradición luterana por la reivindicación del imperio absoluto de las leyes de la ciencia sobre la marcha del mundo. Proyectar una nueva lectura bíblica en un plano tan fundamental y con un espíritu contrario a las digresiones es proyectar, si no conseguir, una teología bíblica. Esta vez la diferencia entre el teólogo de una determinada época y el hombre de la Biblia queda enteramente al descubierto; la posibilidad de un encuentro entre los dos mundos se apoya en el mínimo de parecido necesario para el concepto de hombre, mínimo en extensión pero máximo en intensidad. Si este proyecto ha suscitado y suscita críticas tan graves como las que él mismo hace a la teología recibida, ello es debido a la franqueza con que enuncia sus presupuestos. El carácter grandioso y central del proyecto, la determinación y la economía de su estilo explican su repercusión, y precisamente el respeto debido a estas cualidades es lo que obliga a no silenciar el amplio desacuerdo que suscita.

Para analizar esta obra sería necesario un largo recorrido que rastreara las influencias anteriores a la de Heidegger, mencionadas por Bultmann. La época abierta por Kant significó ya una solución de continuidad entre lo que aporta la ciencia y lo que fundamenta la libertad del hombre. Kierkegaard situó esta libertad en la decisión que hay que tomar ante el absoluto, ofrecido en el instante de Jesucristo, instante capaz de hacerse siempre contemporáneo en cuanto tal.

Por otra parte, el contraste entre la Biblia y la ciencia hace

acuciante el problema de la verdad de la Biblia. Bultmann lo plantea en términos de interpelación, que afecta a un sujeto en su centro de decisión. Muy cercano al primer brote de la escuela de la historia de las formas, procedente de Gunkel, se aprovechará de ella (con todos los demás recursos de la crítica) para descubrir las huellas positivas de la interpelación original. Esto plantea diversas cuestiones. En primer lugar, las formas que se desprenden del método de Gunkel son generales e institucionales. Pero la relación de la interpelación única y absoluta con ese vehículo corre el riesgo de resultar extrínseca. Desde otro punto de vista, el lector de hoy puede sentirse desorientado. En efecto, por influjo de corrientes independientes de la teología está acostumbrado a distinguir en todo hecho de comunicación entre lo *enunciado* (o contenido) y la *enunciación* (acto o acontecimiento de habla) y tiende a comprender el primero en función de la segunda. Tiende a desplazar esta lectura a la totalidad de una obra, puesto que se trata de una conversión de la mirada más que de una opción particular. Bultmann mismo rompía con la preocupación de utilizar el libro como material para adquirir un saber positivo y neutro de lo que fue Jesús, proyecto común a una lectura conservadora y a una lectura liberal, rechazadas por él de un solo golpe. Pero el hecho lingüístico sigue siendo objeto de una investigación positiva del historiador, como si éste, después de haber descartado lo relativo, pudiera encontrar lo absoluto a partir de una selección. Como si la enunciación fuera sólo una parte del texto. Hay, pues, una especie de oscilación a propósito de la pertinencia de la historia con respecto a la teología. Si Gunkel no era suficientemente teólogo y se quedaba más bien en la antropología, Bultmann lo era demasiado o al menos con demasiada rapidez. Si el diccionario de Kittel intentaba proponer una semántica inmediatamente teológica, Bultmann concentra y estrecha al máximo sus polos de interés. Pero ¿dejaría de ser absoluta la revelación por el hecho de concretarse en un lugar, una forma, una institución, un pueblo? Esa teología da todo su realce al elemento secular y autónomo de lo humano en el mundo, pero es para oponerle la palabra absoluta de Dios en una relación en la que lo absoluto todavía conserva una forma objetivada, representada. La «palabra» no es polo de una verdadera estructura, sino dimensión que exige la reducción, si no la abolición, de todo lo demás. Las principales dificultades de esta teología bíblica residen en el plano de su comprensibilidad.

Así, la Palabra divina del kerigma critica el dato bíblico. La ciencia de las realidades de este mundo también lo critica. Bultmann lleva lo más lejos que puede estas dos críticas. La cuerda,

estirada por esta doble energía, se tensa hasta el límite. La necesidad humana de una distensión puede explicar que no se haya ido más lejos, exceptuando los numerosos casos de ruptura. Pero eso no es todo: en nombre de la crítica es necesario permanecer en el dato mismo mucho más tiempo que el empleado por Bultmann. En nombre de la libertad hay que guardarse de convertir una crítica, incluso negativa, en instrumento de una teología, incluso negativa. Hay «palabra», pero, como observa Ricoeur, hay «lengua». Comentamos: la palabra «tiene lugar». Hay acontecimiento, pero también cuerpo como lugar de la palabra que dura. De hecho, la crítica se ha dado en los grupos en que Bultmann había hablado, y esa crítica invita a una reconsideración de la totalidad bíblica. Aquí no vamos a tratar estos momentos recientes como unas etapas cuyo término nos fuera conocido. Nuestro propósito es ayudar al lector a identificar las tesis que encontrará en los estudios contemporáneos: el ideal es que considere cada una de ellas como una etapa en un largo camino. Podría decirse que, incluso hasta Bultmann, no habíamos llegado a abandonar la arqueología de nuestra materia: ahora entramos en su problemática, en lo que estrictamente tiene de contemporáneo.

Para describir la época posbultmanniana se debe descartar totalmente la imagen del jarrón roto cuyos fragmentos se han vuelto a pegar. Si los fragmentos del testimonio bíblico se pueden juntar otra vez es, indudablemente, porque su unidad no se había roto por completo. Por otra parte, tampoco poseemos ese testimonio en forma de unidad compacta. Pero el retorno a la totalidad de la Biblia se explica sencillamente gracias a la persistencia del Libro y de su lectura en las Iglesias de confesiones diferentes, es decir, en un círculo que incluye y desborda el de los teólogos. Condición no suficiente, pero indispensable para nuevos descubrimientos.

Käsemann, discípulo de Bultmann, opera un cambio sin ruptura. Descubre en las primeras comunidades la necesidad «no sólo de predicar el kerigma de Jesús, sino también de narrarlo». En esta frase, publicada en 1960 en *Los comienzos de la teología cristiana*¹⁴, podemos ver un giro decisivo. El relato entra en la teología. Pero tal «necesidad» no es la que conecta un tipo de discurso aislado con una función aislada en la comunidad. Relaciona *entre sí* los distintos tipos de discurso. Asistimos, pues, al nacimiento de una estructura, es decir, de una articulación que presenta el mínimo de complejidad inicial para poder desarrollarse después en

¹⁴ E. Käsemann, *Essais exégétiques* (Neuchâtel 1972) 188. El artículo a que aludimos está fechado en 1960.

la comprensión exegetica. La verdad del anuncio de una novedad exige la reviviscencia del pasado en el relato. Pero la exigencia de articulación no se detiene de golpe. Ambos, relato y anuncio, se apoyan en las dimensiones del comienzo (*arché*) y del fin (*eschaton*), es decir, en la arquitectura de los apocalipsis. Pero ¿qué son los apocalipsis sino una relectura de toda la Escritura mediante el empleo de la tipología? No se puede ir más lejos en extensión: ¡toda la Biblia se engloba en la pertinencia del anuncio! A partir de esta constatación —«sin los evangelios, el *evangelium* deja de ser lo que es» (*ibid.*)—, la «tipología» lleva a tomar en consideración incluso el Antiguo Testamento. Ahora bien, esto no tiene otro fin que la actualización. De hecho, la actualización constante del kerigma no se puede *realizar*, por más que se pueda pretender y sea posible admitir o criticar a quien la pretende (se ha hablado de «decisionismo» bultmanniano). Sólo el relato permite realizarla, mediante lo que Käsemann llama un «narrar siempre de nuevo» (*ibid.*). Así, una sola página de Käsemann, tanto más notable cuanto que no da la impresión de un nuevo comienzo dramático, contiene todo el programa de una teología bíblica que sigue el camino de la enunciación. Y este camino es también el de la escritura como tal, distinto de la palabra en cuanto habla, pues es difícil comprender el apocalipsis sin lo escrito, sin el Libro, y comprender que «el apocalipsis es la madre de la teología cristiana». Sería fácil probar, y a nadie se le escapa, que la rehabilitación del apocalipsis era una revolución en los medios donde se expresaba este proyecto.

De la concatenación que subrayamos nada permite concluir que se trate de una totalidad unitaria; esto sería ignorar algo que Käsemann considera muy importante: la pluralidad e incluso el conflicto de las formas de la fe desde el origen. La discontinuidad se afirma y defiende como signo de que el mundo no se cierra en lo que Dios le ha dado.

3. Nueva hermenéutica

El estilo bultmanniano imponía una especie de restricción de lo que era teológicamente pertinente en la Biblia, al mismo tiempo que la intensidad de su teología atraía la atención. El acento recaía en el individuo. Hoy los problemas no son menos radicales, pero —debido al hambre, las torturas, las guerras y los engaños— afectan tan directamente a la suerte de toda la humanidad que necesariamente debe nacer una nueva hermenéutica. Si la hermenéutica es la condición para que la Biblia entre de nuevo en la

teología, la hermenéutica regula nuestra relación con los testimonios del pasado. Por consiguiente, actualizar es confrontar la Biblia con una realidad de hoy en la que se concentran todas las nuevas visiones del ser humano. Es también descubrir que la Biblia capta el ser humano en ese nivel radical.

Dado que la teología es búsqueda de la verdad por parte del sujeto teólogo con respecto a su condición, situemos el tema en el contexto actual. En honor del «relato» hemos querido «relatar» la teología bíblica; tal relato no ha terminado ni tendrá desenlace. Nuestro presente es únicamente lo que prepara nuestra decisión. De los elementos del presente podremos tomar los elementos para bosquejar la forma de una decisión:

a) En la Iglesia que el teólogo católico reconocía como suya, el concilio no debería hacer olvidar, en materia bíblica, la encíclica de Pío XII, ni viceversa. Existe el peligro de no reconocer más que el «sentido literal histórico» y también el peligro de evasión.

b) El ecumenismo es también nuestro presente. A principios de siglo, en un artículo sobre «la teología bíblica y su enseñanza en los seminarios» (*Recrutement sacerdotal*, 1907), el P. Ferdinand Prat escribió: «Muy lejos de ser una novedad, la teología bíblica fue la forma primera de la teología»; sin embargo, «es poco conocida en Francia», donde, dice él, los tratados católicos de teología bíblica son tan raros como en el extranjero. Esto suponía que en el ámbito protestante la relación entre la teología y la exégesis era mucho más estrecha. Hoy seguimos insistiendo ampliamente (aunque sumariamente todavía) en una teología bíblica protestante: sólo si se toma en serio la teología bíblica se puede tomar en serio el ecumenismo, y al revés. Con demasiada frecuencia los católicos corren el peligro de entender mal que los contenidos teológicos de la exégesis protestante tienen un relieve muy marcado incluso cuando el campo estudiado parece centrarse en la historia o en la crítica literaria puramente positivas. Técnicamente, no sólo los presupuestos, sino también las diferencias culturales dificultan el acceso de los exegetas de otros grupos: en la enseñanza y en las publicaciones se tiende a considerarlos sólo en función de sus resultados. Algo hay de falso en esta prisa utilitaria, incluso aun cuando su pretexto sea limitarse a lo científicamente indiscutible. La mayoría de los exegetas no son sólo comentaristas, sino autores; sobre todo, cuando hacen teología bíblica, la hacen como autor. Se comprende el desaliento del público: ¿cuántas literaturas habrá que sumar a la de la Biblia?

c) Volver a la apocalíptica es interesarse por las formas tardías de la Torá y, al mismo tiempo, revisar algunos prejuicios enraizados en los cristianos de cualquier confesión. Pero el apocalipsis está ligado también al martirio del pueblo de esa Torá. La realidad del martirio del pueblo judío, la confrontación contemporánea de pueblos enteros con la muerte (situación que vuelve a los cristianos de estos pueblos hacia las páginas de los apocalipsis), la relación entre la verdad del individuo y estas situaciones colectivas: tales son los datos que una nueva hermenéutica tiene el deber de integrar en la teología bíblica. Ahí aparece la naturaleza de la hermenéutica, puesto que es posible llamar la atención sobre el apocalipsis bíblico como testimonio de un pueblo mártir y ¡prescindir aparentemente de la actualidad!

Esto prepara la forma de la decisión:

La forma de la decisión se inserta en el marco del actual pensamiento humano. No olvidemos que se puede llamar «nueva hermenéutica» la que plantea un nuevo presupuesto. Antes de adoptar una hermenéutica hay que preguntar *por qué* se ha podido olvidar la hermenéutica. O bien por qué ésta ha podido presentarse como una lista de axiomas que presiden la crítica sin ser ellos mismos criticados. Estas listas tienen que ver con la legitimación de un método científico, no con su fundamentación. Para designar la novedad a que hoy asistimos, en vez de «nueva hermenéutica» podemos decir «metacrítica».

El fuerte que sufre ahora el nuevo asalto es el campo de lo consciente. Esto nos interesa muy de cerca: la teología bíblica puede ser definida de varias maneras, pero especialmente como un estudio de la relación de la Biblia con la realidad, llevado a cabo por unos hombres que se preguntan por el sentido de la «realidad». Ahora bien, durante un largo período, en el campo de lo consciente las ciencias bíblicas (no eran las únicas ni las primeras en hacerlo) han querido circunscribir, limitar y proteger esa relación. Los principios de la exégesis de entonces están muy claros. Según la encíclica de Pío XII, «a nadie se le oculta que la regla suprema de la interpretación» consiste en buscar «lo que el autor quiso decir»¹⁵. La novedad de una «segunda» hermenéutica consiste en señalar las palabras «a nadie se le oculta» como una nube de humo bajo la cual algo se oculta. Dado que la axiomática se presentaba bajo el frágil estatuto de la evidencia, no advertíamos

¹⁵ *Enchiridion Biblicum* (Roma 1956) 257: *neque enim quemquam latet summam interpretandi normam eam esse, qua perspiciatur et definiatur quid scriptor dicere intenderit...*

que estábamos leyendo algo distinto de lo que el papa había escrito; de hecho se entendía: «lo que el autor (*sabía que*) quiso decir». Como si saber y querer fuesen la misma cosa, se ha transgredido una regla hermenéutica. Se considera la conciencia del autor como razón del sentido.

De ningún modo se trata de admitir un reduccionismo encaminado a minimizar la conciencia. Se trata de reconocer que el saber puede, por abstracción, identificarse con la conciencia. Pero esto no es posible si tal saber recupera sus vínculos con el querer. Ahora bien, limitar el lugar del sentido a la conciencia lleva a buscar en la Biblia sus ideas o algunos reflejos positivos del mundo exterior. Por el contrario, si quitamos a la «idea» la función directiva para dársela a la «palabra» (la nueva teología reformada ha contribuido mucho a ello), ya estamos en el camino de la nueva hermenéutica, pues la «palabra» nace donde se unen querer y saber. En otros términos: la «palabra» sitúa la verdad en una relación de antes y después que la conciencia no puede dominar, porque esta relación implica el cuerpo. Para desarrollar esta implicación se necesita la nueva hermenéutica. La relación de la palabra con el cuerpo está por explorar tanto en el sentido individual como en el sentido colectivo de *cuerpo*, dado que el cuerpo está constituido en ambos casos por su relación con el principio y el fin.

La metacrítica considera el paso de la conciencia por la palabra como una aventura en que el hombre pone en juego su cuerpo individual y social. El psicoanálisis y el marxismo figuran entre las principales fuerzas que lo han señalado. Se ha dicho que ambos presentaban la crítica en forma de «sospecha». Forma nueva, en efecto, donde la verdad no sólo está ausente o ha desaparecido, sino que se halla secuestrada: *es lo que alguien esconde*. También aquí, como en el caso de las materias bíblicas, estas corrientes (marxista o freudiana) se han aliado con un acentuado positivismo. Pero, para evitarlo, la solución no es abandonar el campo de una crítica verdaderamente nueva. Tratar la verdad como «oculta» puede significar volver a tomar de manera fecunda la cuestión del mito. Sobre todo, designar la verdad como lo que alguien esconde es admitir que la falta tiene algo que ver con la neurosis del cuerpo individual y con ese abuso de la conciencia, la ideología, que oprime el cuerpo social mediante un discurso que legitima la fuerza diciendo otra cosa. Es desplazar la cuestión del error a la del engaño. Es hacer de la cuestión de la verdad una cuestión ética. Pero esto debe formar parte de la nueva hermenéutica.

Pero este desplazamiento hacia lo ético no sirve para nada si no se responde al problema que plantea: ¿cómo evitar el moralis-

mo? No hay que renunciar a buscar la respuesta en la Escritura. Esta se dirige a todo el que, en nombre de la «sospecha» o de otro modo, denuncie el engaño: «Por eso tú, amigo, el que seas, que te eriges en juez, no tienes disculpa; al dar sentencia contra otro te estás condenando a ti mismo, porque tú, el juez, te portas igual...». Cabe preguntar si la carta a los Romanos (2,1) no propone como remedio relativizar la falta de unos con la falta de otros. Interpela al que denuncia el engaño del hombre preguntándole por qué no lo salva, con lo cual se comporta peor. La carta no le pregunta al denunciante lo que sabe, sino lo que hace. Como el único modo de rebasar el moralismo es reconocer que la moral no puede fundarse sobre sí misma, se recordará al denunciante que no hay transgresión sin engaño, ni ley sin verdad, ni verdad sin relato, ni relato sin fe. En lo que acabamos de decir se trata más que nunca de teología bíblica, en cuanto que ésta es más que una metacrítica.

La palabra, puntal de esta teología, nace, desde el comienzo del cuerpo individual y colectivo, con el relato, con el poema, con lo que la Biblia llama «figura». Frente a una desmitologización que propone hacer tabla rasa es necesario preguntarse cómo la Biblia criticaría el mito victoriosamente si en realidad no tuviera nada en común con él. Esta zona inicial de la palabra donde comienza la verdad en el hombre sin que éste se halle presente pone en juego la dimensión ética del hombre y, propiamente hablando, su salvación. Esta se ventila no solamente por medio de la palabra, sino en ella, dentro de ese dispositivo de signos en que el hombre *puede* perderse y *puede* salvarse. La decisión de la teología bíblica consiste en descubrir al hombre no sólo en su decisión, sino también en el lugar de su decisión. Así se alcanzará, con un espíritu ecuménico concreto, la preocupación de la Reforma de no dejar caer en el olvido la importancia que ha tenido en la fundación de nuestra fe la disputa de san Pablo con el sistema de signos llamado «ley». Así podría remediarse el obstáculo que impide la mutua fecundación de la exégesis y la teología bíblica. La memoria de nuestro itinerario nos ayuda a ello. Una vez esclarecido el texto con lo que «el autor ha querido decir», el magisterio católico ha sostenido que en el texto también se manifiesta otro sentido querido por Dios que supera la intencionalidad del autor, como la voluntad de Dios supera la del autor. La reducción del sentido a la conciencia es responsable del extrinsecismo que separa dos voluntades y dos sentidos con un vacío antropológico que obliga a la teología a proceder por imposición o a evadirse. Si, por el contrario, se admite que la verdad *del hombre* no puede encerrarse en

su conciencia, se buscará el sentido en todos sus niveles, los cuales pueden sintetizarse en el concepto de cuerpo, entendido como queda dicho. Para ello es preciso que el teólogo admita que Dios está presente en el cuerpo, como sugiere la Biblia. El concepto de creación no dice otra cosa; el de sacramento saca las consecuencias.

El aspecto constructivo de la nueva hermenéutica se perfila a la vez, como es lógico, fuera del campo teológico y en él. Explora esta extensión de la palabra en todo el cuerpo. Lo mismo que la noción de palabra ha sido elevada al nivel de categoría fundante, la de Escritura o texto resulta de la consideración del espacio-tiempo, del cuerpo individual y social. Esta relación corporal ha sido estudiada por la «semiótica», término todavía felizmente marcado en su nuevo uso por su origen médico, pues el texto es también un «síntoma»; de ahí la importancia que adquiere hoy el estudio del estilo como signo de lo no dicho.

La escuela de las formas ha puesto a los biblistas en el camino de este nuevo campo, si bien retrasando el acceso al mismo con estrechas limitaciones. Estas deben someterse a discusión. Toda forma debe ser tratada como una modalidad de la existencia, para lo cual hay que enmarcarla en categorías más amplias: se trata en definitiva de la relación del relato, la súplica, el mandato, la alabanza, etc., con la vida. El vínculo que articula estas formas entre sí es el que las llena de verdad.

Por este camino, el problema de la enunciación ha adquirido hoy toda su amplitud en el marco de la cuestión del canon. ¿Tiene el canon una organización y transmite ésta lo que «quiere» el pueblo portador de la palabra? El problema de la unidad del canon (recordemos las investigaciones de Sanders o de Brevard Childs) no puede ser tratado sin el de su historia. Se plantea en términos nuevos, todavía por aclarar, pero no sin esperanza de éxito. Hay que reconocer, en favor de Käsemann, que el canon no debe confundirse con la pretensión de que haya ya una unidad entre las formas de fe que él reúne, pero hay que ir sin duda más lejos de lo que todavía no pasa de ser una constatación. Parecería regresivo elegir, por vía de exclusión, una de las formas de fe presentes en el conjunto de los evangelios y cartas: sería reducir el canon a algo meramente accidental. Parece más fecundo ver en el canon un signo de futuro: futuro que todas las formas juntas designan, porque juntas han contribuido a hacer la Iglesia. Esto es verdad especialmente desde el punto central y crucial del canon: la articulación de los dos Testamentos. Elegir este punto como lo que preside toda la teología bíblica es la decisión principal a la que nos ha llevado nuestro relato.

4. La piedra angular

En 1956, uno de los más notables exegetas católicos, el P. Roland de Vaux, abría en Estrasburgo con estas palabras el congreso de exégesis del Antiguo Testamento: «No hay una teología del Antiguo Testamento independiente de una teología del Nuevo: sólo hay una teología bíblica fundada en los dos Testamentos, los cuales contienen conjuntamente la palabra de Dios. La elaboración de esta teología es el fin último de nuestros estudios»¹⁶. El orador precisaba que él se ponía en el nivel de la teología, claramente distinta de una «historia de las doctrinas o una historia de la religión del Antiguo Testamento», que también consideraba legítimas, necesarias y separables. Distinción tan útil como firme y moderada. Unos años después, G. von Rad concluía su magistral *Teología del Antiguo Testamento* con esta frase: «Aquí aflora el objetivo todavía lejano de nuestros esfuerzos, una teología bíblica que supere el dualismo entre una teología del Antiguo Testamento y otra del Nuevo, arbitrariamente separadas. Es difícil imaginar qué aspecto tendrá esa teología bíblica»¹⁷.

A esta sorprendente coincidencia entre un católico y un protestante se añaden otros datos. Los estudios de los últimos años esbozan una imagen del futuro. La importancia de la cuestión de los dos Testamentos aparece en el mutuo acercamiento de los exegetas de cada Testamento. Lo que se advierte ya en las publicaciones es de desear que se dé también en la organización de la enseñanza. Los cambios aparecen en el terreno de la investigación positiva, que va siempre al compás, dígase o no, de las preocupaciones teológicas. Así, durante mucho tiempo se ha buscado en el trasfondo del Nuevo Testamento en el judaísmo inmediatamente anterior, lo que es estrictamente indispensable, pero al hacerlo no se ha preguntado si el Nuevo Testamento se conecta o no con una tradición de revelación no reductible quizá, pero seguramente relativa a la del Antiguo Testamento. Esta pregunta es condición necesaria para un tratamiento teológico del problema. Hoy está claro que las investigaciones sobre la literatura «intertestamentaria» van unidas a una reflexión epistemológica sobre el estatuto del Libro. Las consecuencias teológicas son inmediatas. En el horizonte teológico ha influido también el estudio de la exégesis patristica en lo que se refiere a los dos Testamentos. Los trabajos del P. Henri de Lubac sobre Orígenes, maestro insuperable, y sobre varios siglos de teología cristiana se insertan en el programa

trazado por la *Divino afflante Spiritu* y muestran que el «sentido espiritual» pertenece al núcleo de la tradición teológica. ¿Por qué ya no es posible buscarlo como lo hacían los Padres? Esta pregunta ha tenido un papel importante en las discusiones de los exegetas, incluidos los de la Reforma.

Lo más notable se aprecia en los vínculos que se entretejen en las cuestiones que un pasaje teológico suscita en la exégesis de los dos Testamentos. Dado que Bultmann y G. von Rad habían convertido en teología su exégesis de un Testamento, era previsible que ambos intercambiasen sus experiencias al menos por medio de sus discípulos. Varios artículos de Bultmann habían tratado el problema del significado del Antiguo Testamento para la fe cristiana¹⁸. La complejidad de estos artículos, que impide resumirlos, se debe sencillamente a que la concepción bultmanniana, para aceptar el Antiguo Testamento como palabra de Dios, encuentra un obstáculo que en realidad no quiere eliminar por completo. Un enfoque que pretende ser resueltamente teológico no puede llegar hasta ese grado de ruptura con la tradición.

Von Rad interviene en una disciplina que ya tiene un pasado, muy bien descrito por Edmond Jacob en su *Teología del Antiguo Testamento*. El mismo G. von Rad remite a sus predecesores: L. Köhler, admirable por su equilibrio y concisión; Eichrodt, que tiene el mérito de haber intentado buscar en la Biblia misma el principio organizativo de su teología (el concepto de alianza como entonces se entendía), y el mismo Edmond Jacob. La originalidad de Von Rad consiste en haberse apoyado en la escuela de las formas para su teología. Su intención no es identificar nuevas «ideas» de la Biblia, sino ponerse sobre la pista institucional de los «acontecimientos de la palabra» que tiene carácter fundante (H. Wolff prolongará esta búsqueda de un kerigma del Antiguo Testamento). Cree que el hexateuco en su totalidad (los cinco libros de la Ley más el de Josué) está fundado «en confesiones de fe muy antiguas», las cuales constituyen (formalmente hablando) una especie de célula madre de lo que va a seguir, una forma anticipada de la totalidad, una especie de canon. Pero la naturaleza del Antiguo Testamento exige que se examine ese núcleo inicial a lo largo del tiempo. De ahí la importancia concedida a la lengua, al ambiente. De ahí una atmósfera que podríamos denominar humanismo teo-

¹⁶ *A propos de la théologie biblique*: ZAW 68 (1956) 225.

¹⁷ Tomo II, 542.

¹⁸ En la colección de artículos *Foi et compréhension*, vol. 1 (París 1970): *Signification de l'AT pour la foi chrétienne*, pp. 349-374 y, desde un punto de vista menos amplio: *Prophétie et accomplissement*, pp. 548-573. Para la controversia entre Conzelmann y von Rad, cf. la bibliografía del final de este capítulo.

lógico penetrante y atractivo. El concepto de «tradición» engloba el de forma. En vez de «forma» como simple ocasión de un kerigma teológico, encontramos un lugar de fidelidad cuya existencia misma tiene que ver con la fe y la teología. Pero como no basta a la revelación la identidad consigo misma, el acento se pone en la reinterpretación carismática, principal concepto instrumental de la teología de von Rad. Ahí ve él el modelo de la tipología que el Nuevo Testamento pone en práctica. Los temas ampliamente desarrollados en el último capítulo constituyen una de las aportaciones contemporáneas más importantes para la teología bíblica.

Hay que reconocer que la relación entre la discontinuidad y la continuidad tiene un tono indeciso, demasiado cargado de empirismo. El mérito de un teólogo consiste a menudo en coordinar las exigencias; así impide que el frente se rompa, pero no ganará la partida si, yendo más lejos, no las uniera, dando lugar a una nueva libertad. Ciertas objeciones bastante vehementes le vinieron de Conzelmann, discípulo que refleja los aspectos más intransigentes de Bultmann. ¿Cómo se puede mantener la novedad radical de Jesucristo abandonándose tanto a la continuidad? Desde el punto de vista católico, pero modestamente, puesto que es difícil llevar a término la tarea, creeríamos que von Rad habría ganado realmente si hubiese sido más radical llevando hasta el extremo los dos términos. La importancia que concede a lo sapiencial, elemento capital de continuidad, es la del canon de la Reforma y demasiado reducida (a pesar de haber añadido un pequeño trabajo suplementario)¹⁹ para que se produjera un verdadero choque entre los dos elementos, continuidad y discontinuidad. El factor cristológico es capital: si Jesucristo no es radicalmente nuevo, si su esencia única no está en relación única con la totalidad de la historia desde el principio hasta el fin, resulta difícil mantener la confesión de fe del Nuevo Testamento: su condición es una paradoja que, como puede verse, aumenta la paradoja (simple) de la novedad. No es sorprendente que la teología de von Rad haya desempeñado un papel importante en las teologías sistemáticas subsiguientes. Tampoco sorprende que un exegeta del Antiguo Testamento, A. Günneweg, haya afirmado hace poco que la relación de los dos Testamentos era el problema principal de la teología cristiana²⁰. Este mismo exegeta se esfuerza por conciliar la aportación de Bultmann con una nueva forma de «tipología existencial». No es seguro que

¹⁹ *Weisheit in Israel* (Neukirchen 1970), trad. cast., *La sabiduría en Israel* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).

²⁰ A. H. J. Günneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik* (Göttinga 1977) 7.

esta conciliación sea posible sin importantes revisiones, pero es de notar que haya podido hacerse la propuesta. Repitámoslo: un reexamen de los sentidos patristicos de la Escritura tiene como condición primera que se tome muy en serio lo que nos separa de su cultura. Hecho esto, parecen imponerse dos constataciones: 1) el «sentido espiritual» tiene precisamente la función de dar a la discontinuidad toda la importancia que merece y que el sentido pleno le daba con dificultad; 2) en el crisol de los sentidos patristicos de la Escritura es donde se ha formado nuestra teología dogmática. No se ve cómo el «rejuvenecimiento» de la teología, promovido y exigido por el concilio, podría ponerse en marcha al margen de una nueva hermenéutica bíblica.

IV. PUNTO DE PARTIDA

La teología bíblica atraviesa hoy el umbral de las intenciones y puede emplear los medios que se le ofrecen. Aquí quisiéramos proponer un punto de partida y un itinerario de carácter más personal. Lo haremos en términos generales, como corresponde a algo que está inacabado. No obstante, una parte de nuestra exposición ya ha sido desarrollada en otro lugar²¹: el contexto en que aquí lo volvemos a tocar, gracias al «relato» que acabamos de hacer, ayudará a situar nuestro esfuerzo en la línea de algunos otros.

Este es nuestro punto de partida. La articulación del Antiguo Testamento no es una condición previa para el conocimiento de Jesucristo, pero forma parte de ese conocimiento esencial. La exposición de este hecho debe poner de relieve la autonomía del Antiguo Testamento. Es, pues, difícil afirmar que no hay más que «una sola teología bíblica», la de los dos Testamentos. Sin salirse del nivel teológico, parece que deba nacer de dentro del nuevo proyecto la voluntad de ilustrar que el paso de un Testamento a otro pertenece a las fuentes del acto de fe en cuanto acto de libertad (admitido que libertad no significa incertidumbre). Pero la hipótesis quisiera obviar algunas inconsecuencias. Difícilmente se podrían considerar como marginales en el Antiguo Testamento los puntos centrales del Nuevo: sería una mera yuxtaposición. Pero

²¹ Sobre el alcance de las diversas clases de escritos del Antiguo Testamento y de su interrelación para una teología, cf. P. Beauchamp, *Ley, Profetas, Sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977). Sobre el concepto de figura, y la relación de una interpretación figurativa con la historia, cf. P. Beauchamp, *Le récit, la Lettre et le Corps. Essais Bibliques* (Paris 1982) caps. II y III.

una unión por simple yuxtaposición externa caería en la indistinción. El miedo a unir por anexión y el miedo a marginar adoptan múltiples formas, y su presión se deja sentir en muchos intentos y más aún en el hecho de no intentar nada. Pero un proyecto nacido de una fe no coaccionada debe ser capaz de arriesgarse a pesar de estos miedos: si el testimonio del Antiguo Testamento es una necesidad vital para la fe, toca a ésta mostrar lo que recibe de aquél y a los destinatarios pronunciarse. Para proponer la fe es esencial *dirigirse* a los destinatarios, incluso exponiéndose a sorprender a quienes no saben que su decisión puede desempeñar un papel.

1. *Hablar con franqueza, signo del cumplimiento de la Escritura*

La norma de esta propuesta es *el hablar con franqueza*, término que exige una explicación. ¿La llamaremos «técnica»? Lo es en la medida en que pretende solamente dar el equivalente de *parresía*, tomado del griego del Nuevo Testamento: lenguaje del «hijo» y del «hombre libre» liberado por Dios. Este lenguaje es por sí mismo el signo de que la Escritura se ha cumplido. Conservarlo es condición para que se respete la distinción de varios niveles, el de los rigores impuestos por las leyes del texto y las barreras del comentario y el de las decisiones tenidas en cuenta por una instancia exterior al texto (son exteriores el grupo del lector, el lector). La teoría de este lenguaje se expresa en el último concilio: «La Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su *certeza* acerca de todas las verdades reveladas»²².

Así se encuentra bien designada no una zona de verdades colocadas al margen del texto, sino el lugar de la decisión en que se expresa la franqueza (*parresía*). Aunque toda la revelación hubiera estado clara y explícita en el texto, éste no le podía dar esa «formalidad» de la certeza que depende del enunciado. Ahora bien, es ella sola la que asegura la vitalidad de los enunciados, y con ésta, la coherencia y la posibilidad de un acto de pensamiento. Es incompatible con la fe como certeza libre encerrar su palabra en el estatuto del comentario (bíblico o no). La Iglesia se expresa a un nivel tan soberano como el texto mismo: la unidad (tan estimada por el concilio) de Escritura y tradición está muerta mientras éstas no adquieran «relieve» en la palabra. Unidad, palabra, «relieve» surgen al mismo tiempo. Por eso, notémoslo de paso,

²² *Dei Verbum*, 9.

parecería imprudente leer las declaraciones del mismo concilio sobre «la Sagrada Escritura como alma de la teología», como si ese rango se concediera a la simple ciencia exegética. Una cosa es la Biblia y otra la exégesis. Si algo fuera de la Biblia tuviere que ser el alma de la teología cristiana, eso sería su lectura (en el sentido definido antes).

Dado que *hablar con franqueza* es una instancia ajena al texto, conviene que la teología bíblica se apoye en una instancia de igual naturaleza, desde el momento en que se acerca al texto superándolo. La unión de los dos Testamentos es un hecho que por su misma naturaleza señala un lugar fuera del Libro en el que se articulan los libros. Este lugar puede considerarse como la piedra angular de la noción de canon. El hecho de que el pueblo judío posea un canon que en ciertos aspectos es el mismo que el nuestro para el Antiguo Testamento significa la autonomía de ese Libro, de ese pueblo, de esa fe.

En cuanto al canon católico no hay que exagerar ni minimizar las consecuencias de su extensión más amplia. Al menos hay que notar que son bastante coherentes entre sí: mayor importancia del elemento sapiencial, reconocimiento de un judaísmo de expresión griega en el mismo pie de igualdad que el «de expresión hebraica o aramea», inserción del «momento» apocalíptico en su contexto de historia gracias al libro de los mártires de Israel (los Macabeos), valoración de la época tardía y de sus analogías de contenido con el Nuevo Testamento, concediendo valor teológico a la conexión de éste con el judaísmo inmediatamente anterior. Los problemas planteados por las modalidades del canon siguen siendo numerosos, pero no ponen en peligro la decisión de tomar el principio canónico como principio de lectura. Por el hecho canónico, la instancia ajena al texto se introduce desde fuera en el libro para expresar, en su certeza, el enunciado del pueblo portador del Libro.

2. *La Ley y los Profetas*

Ningún método puede funcionar si la instancia de enunciación no encuentra en el libro mismo un elemento que le sirva de «conductor». Una teología bíblica debe apoyarse en el nivel de la manifestación textual, o «superficie», y esto tanto más enérgicamente cuanto que no debe quedarse en ese nivel. Conviene, pues, siguiendo la tendencia de la exégesis moderna, tener en cuenta las «maneras» de hablar. Esto sería imposible de conciliar con lo anterior si lo «canónico» quedase indiferenciado. Era preciso escoger un punto de partida simple, tanto más cuanto que se tenía la in-

tención y la obligación de ir más lejos. Era preciso además que el punto de partida lo permitiera. Por ser el «canon» o, en lenguaje equivalente, la «Biblia» el punto de partida más simple, podemos considerar la «Ley» y los «Profetas» como subdivisión inmediata: se trata de dos cánones en el canon. Esto ofrece la gran ventaja de insertar en la totalidad bíblica una diferencia generadora de sentido (lo que en lingüística se llama una «oposición»): a la relación ley-profetas se le exigirá, pues, que proporcione una de las claves principales del Libro. El estatuto de estas dos clases de escritos es a la vez más universal y más radical que el de «géneros literarios». Los términos «Ley» y «Profetas» abarcan unas instancias cuya lista cumple la función de expresar una totalidad y cuyos contenidos —tanto en el nivel del Libro como en el de la sociedad— son realmente «oponibles».

3. *La Ley como relato y mandamiento: la figura*

Descendiendo a lo más complejo (descenso que incluye muchos grados), habrá que explorar cómo y bajo qué formas variables, capaces de alcanzar el nivel que interesa a la escuela de las formas, la «Ley» articula relato y mandamiento. El mandamiento representa el carácter no cumplido del relato: semejante articulación indica la posibilidad de fundar el estatuto de «figura» comúnmente atribuido a la Ley por la tradición más que a otras partes de la Escritura. Mientras la figura (como relato no cumplido y como ley) conserva cierta generalidad, la profecía desvela las figuras llevándolas a lo particular, a lo no sustituible. El libro de las profecías es el libro de los cumplimientos: Ley y Profetas se oponen como arquetipos a la historia. Así se plantea un teorema esencial para la teología de la Biblia: *la diferencia entre la figura y el cumplimiento se dan en el primer Testamento antes de darse entre los dos Testamentos*. En nuestra teoría esto ocupa el lugar que ocupaba en la de von Rad el principio de la reinterpretación carismática. La homología de los dos principios no anula su diferencia.

4. *La Sabiduría, que relaciona y une las dos anteriores*

A partir de estas dos partes del canon se desarrolla otra oposición. Ley y Profetas son interpelaciones: ante éstas hay lugar para la palabra del interpelado. Una «tercera» categoría de escritos reúne lo que no es ni sacerdote (Ley) ni profeta: el pueblo y el individuo que lo representa (rey). Dios habla al pueblo mediante la Ley y los Profetas: en los demás escritos el pueblo habla en su propio

nombre. Los escritos de «Sabiduría» (en su sentido más amplio) son preponderantes dentro de esta tercera categoría. Esta representa un papel estratégico: el de una recepción que se convierte en transformación. Lo que recibe, Ley y Profetas, lo transforma relacionándolo. Así, lo que anterior a la Ley y los Profetas une estas dos clases de escritos y los lleva más allá de ellas mismas.

Este movimiento presenta un aspecto lógico que sólo es válido si se tiene en cuenta su dimensión verificable. De este modo se evitará el escollo de las simplificaciones abusivas. Hay que notar, sin embargo, que desde el principio se han tomado algunas garantías. El peligro está más bien en el axioma que imperaba en la escuela de las formas: «Al principio era lo simple». Nosotros hemos adoptado la postura contraria: «Al principio era lo complejo», y esto nos ha llevado a reconocer desde el comienzo dos Testamentos, Ley y Profetas, relato y mandamiento. Si conseguimos acercarnos a lo «uno» será siempre en el lugar en que dos se juntan. Por el momento, estas palabras simples, «unir Ley y Profetas» en la Sabiduría, designan algo que no lo es, es decir, las ramificaciones infinitas del proceso por el que el pueblo receptor ha transformado (por sus agentes específicamente sapienciales) Ley y Profetas, pero relacionándolos entre sí. El «pueblo» no podía recibir la «Ley» y los «Profetas» sin unirlos. Y los ha unido al reescribirlos. Se trata de un proceso muy concreto plasmado en el Libro. No nos hallamos simplemente ante una tercera clase de escritores, ya que la Sabiduría engloba a los otros, como el Libro que contiene y del que ella es agente. El postulado teológico presente en esta investigación nada tiene de temerario (con tal que se le reconozca como teológico): establece que el movimiento de reescritura es señal de la obra de Dios, y por esta razón unificante. El movimiento hacia la unidad de la Escritura se presenta como signo de la presencia de Dios. Es mérito de la teología ser prudente, pero no tímida. La unidad está al fin del camino.

5. *La unidad se da al final: el Apocalipsis*

Se trata de historia. No sería así si todo debiera ser absorbido en la Sabiduría. Pero si la Ley y los Profetas son atraídos por su unidad, ésta no es absolutamente el resultado de una reflexión de sabios, de un «pensamiento» englobante a disposición del «pensador». Su unidad se da con su fin. Toca a la vez al análisis y a la interpretación hacer comprender cómo y mediante qué signos la Ley y los Profetas, a medida que se unen, están presentes de antemano a su propio fin y lo anticipan. Por ejemplo, Ley y Profetas

adquieren un ritmo más lento y se repliegan sobre sí mismos coincidiendo con el acercamiento del gran acontecimiento del exilio, primera experiencia del fin. El estilo es aquí un síntoma del cuerpo histórico. A través de todo esto se comprende que, si la teología bíblica tiene una función, es la de formular coherentemente otro postulado que tampoco es temerario (o que lo es como todo postulado de fe): que la Ley y los Profetas ofrecen una verdad orientada hacia el futuro. Sin esto no hay teología bíblica.

El futuro podría darse como una representación positiva indeterminada, escollo adonde iría a caer la teología bíblica. La historia se diluiría bajo el pretexto de su gloria. Ahora bien, si hay historia el fin es ante todo una parada, un término puesto al mundo. El fin, anticipado en la Ley y los Profetas, se presenta como inminente y universal en los apocalipsis, los cuales no pertenecen a ninguna de las tres clases de escritos desde el momento en que las agrupan, por ser la misma esencia del Libro. Los apocalipsis constituyen un paso obligado de la teología bíblica, tan decisivo que los esfuerzos por evitarlo son perfectamente comprensibles y casi excusables. El apocalipsis hace de la totalidad del Libro como un todo cerrado, signo de que va a terminar, lo que quiere decir que lo abre a una interpretación totalmente nueva; viene a decir que el Libro es otro Libro. Mediante esta relectura se ha asumido el riesgo de designar, ya desde ahora, el momento del fin de un mundo seguido del comienzo de otro mundo radicalmente distinto. En Daniel es elevada a absoluto universal la designación particular, dada por Jeremías, del tiempo del fin del exilio. En los libros de los mártires de Israel (Macabeos), el anuncio de ese comienzo absoluto, que es la resurrección, aparece implicado en las palabras del cántico de Moisés... Este encuentro del fin y del comienzo no es imaginario; tampoco es inmediatamente real: está presente como la sustancia de la prueba. Un pueblo tiene experiencia de su martirio y esta presencia del pueblo como tal es uno de los caminos por los que se puede verificar la permanencia del elemento sapiencial como portador del encuentro de Ley y Profetas. También aquí, y sobre todo, se trata de historia, pero más aún se trata del desafío a la historia más radical que pueda existir. Este libro de fe, en el que la instauración de lo político desempeña un papel, acaba en la proximidad de la muerte de un pueblo. En estas condiciones, el tiempo puede ser sólo la diferencia que separa la supervivencia temporal y la eliminación total. Es el «tiempo contado», de ahí tantas cifras. Tiempo y existencia del pueblo se miden a la vez: entonces, la relación del individuo y de la colectividad aparece como la cuestión primaria.

El apocalipsis señala un punto de saturación de la Escritura. Detención de la Ley y de los Profetas es tanto sentencia de la Ley y de los Profetas como fin de una historia de pecado. La problemática de la expiación tiene su lugar en este contexto. Se trata de muerte, una muerte que, cuando el pensamiento se fija en lo continuo, no se puede tomar en consideración. Pero también el comienzo está ahí como prometido por la Ley y los Profetas, en el plano (radicalizado) de la victoria sobre el pecado y la muerte. El apocalipsis ofrece para toda la Biblia una lectura del movimiento de los términos hacia su fin, es decir, de las palabras hacia la radicalidad de su sentido, otro modo de decir «justicia». La dificultad de leer los apocalipsis proviene de que éstos se presentan como medida de toda la Biblia, si se la quiere tomar como un todo, lo cual supone no que un lector la domine, sino que alguien esté traspasado por su fin. ¿Fin del justo, del Único, o fin de los justos (de un pueblo justo)? Esto no queda decidido.

El paso a la manifestación de la radicalidad del sentido (apocalipsis) supone una novedad. El apocalipsis revela que las palabras tenían varios sentidos, los han traspasado, van hacia su término. Han conocido (y aún pueden conocer) un estatuto no decidido. En la época moderna, la principal dificultad de las teologías del Antiguo Testamento ha sido hacer justicia a esa ambigüedad («figura»), de la cual no puede decidir la ciencia, pero que, lejos de desviar el pensamiento, lo nutre. Se va hacia *el hablar con franqueza*, cosa que no siempre se ha hecho. Esta indecisión de la figura no es de suyo engaño, pero lo hace posible y lo ampara, instalando así el pecado en la historia. ¿Se puede hacer una historia de la justicia, mostrar cómo la victoria de la justicia se inserta en el tiempo colectivo (pueblo mártir) y surge como plenitud de los tiempos? Si la respuesta es afirmativa, podemos decir que la teología bíblica es posible. Esta plenitud de los tiempos en la que surge la justicia exige dos condiciones (de ellas deduciremos algunas normas para la teología bíblica): ser pensable y no tener una causa previa. Si los apocalipsis son un paso obligado de la teología bíblica, hay que decir que sin ellos carece de contenido la expresión «plenitud de los tiempos».

6. El Nuevo Testamento

Esto puede servirnos de punto de partida para una exposición teológica del Nuevo Testamento. De todos modos, para leer teológicamente el Nuevo Testamento conviene comenzar por la aplicación de algunas reglas válidas para los dos Testamentos: en primer

lugar, hacer un inventario preciso, de modo que ningún material importante, ningún conjunto de problemas o de hechos que llama la atención, al menos por su frecuencia, sea omitido en la relectura teológica. Es inimaginable, por ejemplo, que una teología bíblica dé menos importancia que la Biblia misma al tema de la plenitud de los tiempos, a su relación con el don del Espíritu, al lugar que es preciso conceder a la ley mosaica, a la cuestión de la elección de Israel, al carácter nupcial de la unión de Dios con su pueblo, etc. La teología debe, pues, seguir el proceso del relato bíblico para así mostrar la relación entre el objeto y forma. Por consiguiente, el mensaje, como todo testimonio, deberá ser tomado a partir de su forma. También aquí es necesario un inventario, ya que la forma incluye complejidad y pluralidad de formas. Mediante este procedimiento será posible llegar hasta el sentido que se desprende de la relación existente entre las formas. Pero esta relación no se impone a modo de síntesis armónica al espíritu de un observador externo: la relación se manifiesta en la historia misma. La relación entre los libros se inserta en la historia del Libro, cuyas dificultades de fijación son particularmente arduas cuando se trata del corto período del Nuevo Testamento; esto no deja de afectar a la teología bíblica. En definitiva, el centro de la teología bíblica es una teoría del cumplimiento de la Escritura como signo de la universalidad que está ligada al acontecimiento de la plenitud de los tiempos, que no es otra cosa que la llegada de Dios como soberano (el reino de Dios). Ya hemos indicado que el principio de la teología bíblica es el conocimiento de Dios, pero a través de los medios en que él se da a conocer. Ahora bien, Dios sólo se muestra como Dios donde nada lo explica, lo cual no está apuntando a las formas milagrosas de lo sobrenatural; lo que queremos decir es que Dios mismo es quien nos descubre el «lugar» en que él se revela.

7. La división del Antiguo Testamento en el Nuevo

Mientras que el Antiguo Testamento se reconoce dividido en Ley y Profetas, el canon del Nuevo Testamento no nos indica en sí mismo una división semejante. Sin embargo, si las categorías canónicas del Antiguo Testamento no son artificiales, es de esperar que valgan para el Nuevo. Aquí las categorías fundamentales serán el relato arquetípico con la ley fundacional (evangelios) y la actualización de ambos (cartas) en una historia. Así, la relación entre lo normativo y lo «normado» (desde el punto de vista del libro) constituye una estructura aplicable a los dos Testamentos. Este

paralelismo no debe sorprender: se debe a que también hay un Libro para el Nuevo Testamento. Sin duda, el Nuevo Testamento podría contentarse con aportar el relato del fundador y su ley, dejando las primeras fundaciones para un período que sería absolutamente homogéneo al nuestro. Habría entonces dos libros, pero serían menos paralelos: la realidad tal como debe ser recibida con toda su enseñanza. Si Cristo no hubiera dado lugar a una Iglesia no se habría dado ningún acontecimiento de los tiempos nuevos.

8. El relato evangélico

Los evangelios, precisamente como relatos y no sólo como recuerdo de la voluntad de Jesús, constituyen un elemento vital en la nueva realidad. Relato, es decir, enunciado que representa el sentido de la «duración de Jesucristo» (no sólo de su «instante»), del cuerpo de Jesucristo (no sólo de su «palabra»), de su camino (no sólo de su término, sino de su comienzo y de su fin, por ser cuerpo). Eliminar el relato evangélico bajo pretexto de anunciar sólo a Jesucristo crucificado conduciría al absurdo de hablar no de «tumba vacía», sino de una cruz vacía: la cruz ha sostenido un cuerpo y nos ha quedado con la inscripción de un nombre y un título. ¿Quién es el crucificado? Esa es la cuestión.

El tipo de relato merece ser analizado para que aparezca su relación con la figura. Debe notarse: 1) Su carácter individual. Si bien se distingue de lo que llamamos una «biografía», su esquema es la *totalidad* de lo que aconteció a Jesucristo, y así es como debe tomarse. Sin lo cual, la «plenitud de los tiempos» absorbería el carácter «insustituible» del individuo cuando debiera promoverlo. 2) Esto indica la importancia que tiene la categoría de cuerpo en el plano individual y en el interindividual: relatos de nacimiento, importancia de las curaciones, localizaciones, relatos de comidas, relaciones intercorporales de todo tipo, relaciones hombre y mujer, elementos de rito y de sacramentos. 3) Este relato presenta al mismo tiempo un carácter universal, relacionando a Jesús con los comienzos cósmicos (bautismo) y con los comienzos históricos de Israel (relatos de los patriarcas recogidos en los relatos de «infancia»): inserción de numerosos relatos en las figuras bíblicas de la Torá y del ciclo profético (Elías y el ciclo galileo).

9. Empleo y recapitulación de las figuras universales

Una de las funciones del relato consiste en mostrar que en Jesucristo se emplean y recapitulan las figuras universales y las de su

pueblo en cuanto figuras. Si el Antiguo Testamento está traspasado por la línea que separa figura y cumplimiento, de modo que se da un cumplimiento de sus propias figuras, si (por esta razón) ha durado y (habiendo durado) debe decirse en relato, lo mismo ocurre con el Nuevo Testamento, que recoge las figuras y las da cumplimiento. También él contiene unas figuras que hoy se nos hacen presentes mediante el relato y los sacramentos. Estas figuras se cumplen por su desaparición, y Jesucristo asume la figura en cuanto ésta desaparece. La relación de las figuras con el pecado, que es de naturaleza histórica, no ontológica, muestra la victoria de Cristo sobre la injusticia.

Pero los evangelios desempeñan más plenamente aún el papel de una «ley», por cuanto contienen a la vez el relato fundante y los mandamientos que en él se fundan. Como en el Antiguo Testamento, los mandamientos son el momento de apertura hacia el cumplimiento del relato como figura. Del mismo modo, la ley de Cristo toma forma de mandamientos («mis mandamientos», dicen con énfasis Mateo y Juan). Pero igual que en el Antiguo Testamento, estos mandamientos conservan un estatuto de figura, en la medida en que son generales, ahistóricos, arquetípicos. Son ambiguos (donación total, presentar la mejilla, no preocuparse) y no plantean la cuestión de su propia ambigüedad sino por su carácter extremo.

10. Ley y profecía: la cruz

El polo de la ley debe verse a la luz del polo opuesto. La ley, en efecto, está marcada por un carácter profético desde el momento en que es sustituida dentro de sí misma por su propio cumplimiento histórico. La ley de Cristo sólo puede cumplirse mediante la cruz de Cristo: sólo la cruz cumplirá las exigencias del «sermón de la montaña». Pero Jesús anuncia lo que cumple: es profeta de sí mismo. Así elimina su propia ambigüedad. En última instancia, la cruz es su escritura, su «acta» profética autógrafa, escritura del Hijo. Hay que examinar el camino por el que la cruz cumple a la vez la ley del Antiguo Testamento, sus profecías, las figuras que constituyen el relato de la vida de Jesús y los mandamientos que en ella se articulan, y las profecías de Jesús sobre sí mismo, profeta que se profetiza. Esta saturación de cumplimientos se lee en la escritura de la cruz. Añadamos que en ella se encuentran las dos líneas del relato y de la obligación: el relato contiene especialmente la relación con el *bien* (como felicidad en el juego de vida y muerte); la ley, la relación con la *justicia*. El término se alcanza

cuando la victoria sobre la muerte se da al mismo tiempo que la victoria sobre el mal: victoria histórica y victoria ética al mismo tiempo y en el mismo lugar. Este esquema puede así fundar una moral de la libertad y a la vez orientar hacia términos enunciabiles sobre la resurrección, la cual sólo se capta por la fe, pero en este mundo.

11. Las cartas

En el núcleo de las cartas, formado por las partes ciertamente auténticas de Pablo, pueden reconocerse los signos de una actividad profética. Así como los principales profetas nos son conocidos por sí mismos (aunque Abrahán sólo por otros), así (a Jesús lo conocemos por medio de testimonios) Pablo nos habla de Pablo, «en directo» y, por tanto, como profeta. Su autoridad no viene de los apóstoles, aunque sea absolutamente necesario que los apóstoles la reconozcan. Como los profetas del Antiguo Testamento, presenta su escritura autógrafa ante la comunidad, una escritura de tinta y que marca su propio cuerpo. Como profeta, le corresponde la tarea sobrehumana de declarar el momento por excelencia de la actualización, proclamando las consecuencias de la llegada de la plenitud de los tiempos sobre el estatuto de la ley mosaica, cosa que Jesús no había hecho completamente. Ahora bien, incluso en el radicalismo de esta novedad, los vínculos de Pablo con el tiempo prepascual no tienen necesidad de ser afirmados para que sean imposibles de romper. En realidad están claramente afirmados: la «tradicición» del cuerpo de Cristo no viene por Pablo, y su testimonio sobre la resurrección debe asociarse a otros: «De todos modos, sea yo, sean ellos, eso es lo que predicamos y eso fue lo que creísteis» (1 Cor 15,11). Como profeta, pero también como legislador para las Iglesias, Pablo no establece en esta función un comienzo absoluto. Para apreciar la obra de Pablo hay que determinar, en la ley que él da a las Iglesias, los orígenes no sólo prepascuales, sino también propiamente judíos que la determinan. Aquí surge una de las cuestiones principales planteadas por los escritos del Nuevo Testamento: qué lugar tiene en el acontecimiento de Cristo el grupo que le precede y sigue inmediatamente. Este grupo, que ha sido objeto de ricas investigaciones científicas a nivel histórico-cultural, debe ser considerado ahora a nivel de su estatuto teológico, cosa que, como hemos visto, es diferente. Tal grupo introducirá una dimensión propiamente sapiencial.

La hipótesis de que el encuentro entre las clases de escritos no es el resultado (desconcertante para la clasificación) de una con-

fusión empírica, sino de la recepción de los escritos por el pueblo (portador de «sabiduría»), puede abrir algunos caminos. Hemos visto que Pablo, profeta, depende de un pueblo. Los evangelios de Jesús están impregnados de Iglesia. Los apóstoles y discípulos (especialmente Pedro) desempeñan un papel sorprendente que corresponde a la preocupación jerárquica de los narradores. Hay que ir más allá del relato, mediante la crítica histórica, para encontrar una comunidad de rasgos y contornos menos simples. En la forma, el relato se caracteriza por su función de «declaración fundacional» del pueblo creyente. También aquí la repercusión del mensaje en sus destinatarios transforma todos los escritos. Recordemos algunos casos: la relectura joánica de las tradiciones precedentes, en la que se subraya el tema eclesial, o bien el artificio lucano por el que se establece una continuidad entre la época fundante (Evangelio) y la época fundada (Hechos), procedimiento que se acerca a dos aspectos del modelo deuteronomico. Por último, los escritos deuteropaulinos insisten en el carácter acrónico del pueblo, pleroma universal, que mantiene unidos a «los dos», los judíos elegidos y las naciones elegidas.

12. *Coincidencia de Jesús y del Espíritu en la Iglesia*

También aquí, estos hechos (gran parte de ellos dependientes de las adquisiciones científicas admitidas, a menudo a pesar de la resistencia de la teología) están buscando, podríamos decir, su estatuto teológico. A este respecto hay que preguntar si los datos no proporcionan ya una indicación: división entre evangelios y cartas, por una parte, e interpenetración del tiempo de Jesús y del tiempo de la Iglesia, por otra. Tenemos la marca de una doble llegada de los «últimos tiempos», pero también de la unidad de los dos tiempos de esa llegada. El dato del Nuevo Testamento no es en modo alguno Jesucristo solo, con la Iglesia como algo accesorio, y esta dualidad debe considerarse como dato primario, conjunto fundante. Como elemento fundante de la Iglesia no hay que poner solamente a Jesús, sino a Jesús y al Espíritu. Si pensamos que siempre que se habla de la Iglesia se habla del Espíritu, y a la inversa, resultará interesante la hipótesis de que el Nuevo Testamento, como escrito, tiene por clave la coincidencia de Jesucristo y del Espíritu en la Iglesia. No parece, pues, arbitrario decir que el tema último de la teología bíblica es el modo como Dios, origen de todo, se revela y se da enteramente en el Hijo y en el Espíritu. Esta hipótesis puede mantenerse a distancia, pero habrá que pregun-

tarse entonces por qué el enunciado central del dogma de nuestra fe ha de ser al mismo tiempo el más inaccesible, especialmente en una obra de teología bíblica. De todos modos, una teología del cumplimiento de las figuras señala como único lugar posible el de Jesucristo y la Iglesia.

Es curioso que si uno se limita a ver en el Nuevo Testamento el libro del cumplimiento se separará de él antes de tiempo. Una teología bíblica debe hacer sitio también a otra categoría, y no es necesario por eso salirse de las clases de escritos del Nuevo Testamento.

13. *Los Apocalipsis y la orientación hacia lo no cumplido*

También el Nuevo Testamento tiene sus apocalipsis. Este género no está limitado a un solo libro, como tampoco en el Antiguo Testamento. Y no sólo aparece en tal o cual discurso atribuido a Jesús (Mt 24; Mc 13; Lc 21...), sino que la doctrina paulina de la ley no puede entenderse fuera de una representación de las fases del designio de Dios, que es de índole apocalíptica. Dos observaciones bastarán para el conjunto de los apocalipsis.

a) En lo referente a la clausura del Libro, la existencia de una apocalíptica propia del Nuevo Testamento, ¿tiene el mismo sentido que en el Antiguo Testamento? La conexión del género con el martirio del pueblo (verificado aquí por la conexión de los apocalipsis sinópticos con la caída de Jerusalén el año 70) invita a buscar en qué medida el Nuevo Testamento es su núcleo. El monumento, dejado por un grupo, indispensable para la constitución y la estructura de la Iglesia, el grupo de los testigos de Israel llamados a atestiguar que Dios ha visitado a su pueblo y a invitar a los gentiles a participar de la promesa. Esto pone sobre la pista de algunas rupturas, por lo que la teología puede servir de estimulante poderoso para la historia: 1) la ruptura que san Pablo deja ver cuando previene a los cristianos venidos de la gentilidad contra el peligro de un menosprecio del «olivo verdadero»; 2) la que concluye la obra lucana cuando deja presentir la época en que ya no habrá «griegos» en la Iglesia por haber desaparecido esa Iglesia, ya que «los dos» formarán uno solo y no habrá «ni judío ni griego».

b) Algunos aspectos del apocalipsis joánico confirman este punto de vista en la medida en que allí se resalta la dualidad estructural del elemento procedente de Israel que llega a unirse al elemento procedente de las naciones en el «misterio» de la Iglesia.

Esto quiere decir que los apocalipsis nos orientan hacia lo no cumplido. El momento presente «no es todavía el fin», pero para ellos la ausencia de este fin aparece en forma de sufrimientos colectivos. Paciencia en la ley en tiempos de Daniel, como signo de lo no cumplido; hoy, paciencia en la fe. Se trata, pues, de una teología del no cumplimiento, que no es indeterminación, porque precisamente ha permitido evaluarla una teología del cumplimiento. Se trata de establecer una presencia del cristiano en «lo que todavía falta a los sufrimientos de Cristo». Digamos, en un lenguaje litúrgico cuyo modelo es tan frecuente en los apocalipsis, que esta teología se inscribe en las oraciones por la paciencia y por la paz que, en nuestras eucaristías, separan el «padrenuestro» de la comunión. Dado que los apocalipsis son la apertura bíblica para participar en la historia, no hay duda de que deberíamos avergonzarnos de una teología bíblica que no sea una teología del «pueblo testigo», una teología, por tanto, que tenga en cuenta Auschwitz, Galileo, la Inquisición, las rupturas, dentro de lo que el evangelio designa como «construcción de la paz». Manteniendo las prendas de esta paz, pero sin haberla hecho todavía.

BIBLIOGRAFIA

Señalamos aquí más bien las obras dedicadas al método exegético que a la teología bíblica. Aunque no establezcamos una distinción neta, destacaremos, sin seguir siempre un orden cronológico, los estudios directamente relacionados con la teología, dando prioridad a los más recientes.

I. ORIENTACIONES MODERNAS EN LA TEOLOGIA BIBLICA

1. Exégesis «técnica» y teología

- Dreyfus, F.: *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*: «Revue Biblique» 82 (1975) 321-359; *L'actualisation à l'intérieur de la Bible*: ibíd. 83 (1976) 161-202; *L'actualisation de l'Écriture*: ibíd. 86 (1979) 5-58, 161-193, 321-384.
- Barr, J.: *Fundamentalism* (Londres 1977).
- Hasel, G. F.: *Théologie de l'Ancien Testament à la recherche d'une méthodologie*: «Bulletin de théologie biblique» 2 (1972) 179-200.
- Alonso Schökel, L., *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje* (Cristiandad, Madrid 31984).
- Grollenberg, L. H., *Visión nueva de la Biblia* (Barcelona 21977).
- Kraus, H. J.: *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik* (Neukirchener Verlag 1970).

2. Cuestiones doctrinales

- Grelot, P.: *Sentido cristiano del AT. Bosquejo de un tratado dogmático* (Bilbao 1967).
- Grelot, P.: *La Biblia, palabra de Dios. Introducción teológica al estudio de la Sagrada Escritura* (Barcelona 1968).
- Benoît, P.: *Exégèse et Théologie*, vol. 3 (París 1968) pp. 1-156.
- Rahner, K.: *Biblische Theologie und Dogmatik*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* (1958) col. 449-451.
- «Concilium» 158 (1980), todo el número está dedicado al tema, con el título *La Biblia y el conflicto de las interpretaciones*.
- Cazelles, H.: *Écriture, Parole et Esprit* (París 1970).

II. TEOLOGIA DE LA RELACION ENTRE LOS DOS TESTAMENTOS

1. Fuentes patrísticas

- De Lubac, H.: *L'Écriture dans la Tradition* (París 1966).
- De Lubac, H.: *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Esprit d'après Origène* (París 1950).
- Orígenes, *Traité des principes*, 4 vols. Introducción, texto crítico, traducción..., por H. Crouzel y M. Simonetti (París [«Sources chrétiennes»] 1978-1980).
- Guillet, J.: *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche, conflit ou malentendu?*: «Recherches de science religieuse» 34 (1947) 257-302.
- Agustín, san: *De la utilidad de creer*, en *Obras de san Agustín*, IV, edición bilingüe (Madrid, BAC).
- Jay, P.: *Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture*: «Revue des Études Augustiniennes» 26 (1980) 214-227.

2. Teoría tradicional del sentido de la Escritura. Sentido «pleno»

- Coppens, J.: *Les harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens des Écritures et sur l'unité de la révélation* (Casterman, «Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique» 6, 1949).
- De Lubac, H.: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols. (París 1959-1964).
- Gribomont, J.: *Le lien des deux Testaments dans la théologie de saint Paul. Notes sur le sens spirituel et implicite des Saintes Écritures*: «Éphemerides Theologicae Lovanienses» 22 (1946) 70-89.

3. Desarrollos contemporáneos: el Antiguo Testamento y la fe cristiana

- Cazelles, H.: *Naissance de l'Église. Secte juive rejetée* (París 1968).
- «Recherches de science religieuse» 63 (1975), todo el fascículo dedicado al «significado del Antiguo Testamento para la fe cristiana».

- Beaude, P.-M.: *L'accomplissement des Écritures. Pour une histoire critique des systèmes de représentation du sens chrétien* (París 1980).
- Beauchamp, P.: *Ley, Profetas, Sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1977).
- Westermann, C.: *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik* (Munich 1960; trad. inglesa: *Essays on Old Testament Interpretation*, Londres 1963).

4. Discusión sobre la obra teológica de Gerhard von Rad

- Von Rad, G.: *Offene Frage im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments: «Theologische Literaturzeitung»* 88 (1963) 401-416.
- Conzelmann, H.: *Fragen an Gerhard von Rad: «Evangelische Theologie»* 24 (1964) 113-125.
- Von Rad, G.: *Antwort auf Conzelmanns Fragen: ibíd.*, 388-394.
- Jacob, E.: *Théologie de l'Ancien Testament*, p. XIII, ofrece más bibliografía sobre esta discusión.

III. UNA «NUEVA HERMENEUTICA» Y SUS PRESUPUESTOS

1. Bases lingüísticas

- Barr, J.: *The Semantics of Biblical Language* (Londres 1960).
- Linguistica Biblica. Interdisziplinäre Zeitschrift für Theologie und Linguistik*, edit. por E. Güttgemanns (Bonn, después de 1970).

2. Semiótica

- Grupo de Entrevernes: *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1979).
- *Análisis semiótico de los textos. Introducción, teoría y práctica* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982).
- Ricoeur/Bouillard/Vergote: *Exégesis y hermenéutica* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1976).
- Coreth, E.: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica* (Barcelona 1972).
- Marquis, A.: *Hermenéutica*, en *Conceptos fundamentales de Pastoral* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1983) 410-426, con amplia bibliografía.
- Sémiotique et Bible. Bulletin d'études et d'échanges publié par le Centre pour l'analyse du discours religieux*, dirigido por J. Delorme (Lyon, desde 1975).
- Ricoeur, P.: *La narrativité. Phénoménologie et Herméneutique* (París Centre de Phénoménologie, 1980).
- *La metáfora viva* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980).

3. Teoría del texto bíblico y problema del canon

- Paul, A.: *L'impertinence biblique. De la signification historique d'un christianisme contemporain* (París 1974); *Le fait biblique. Israël éclaté. De Bible à Bible* (París 1979).
- Sanders, J. A.: *Identité de la Bible. Torah et Canon* (París 1975).
- Childs, B. S.: *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Fildelfia 1979), especialmente la introducción (pp. 1-106) y la importante bibliografía adjunta.

IV. NOTA FINAL

Son numerosos los exegetas que han dedicado gran parte de su producción a estudios directamente teológicos. Una lista de sus trabajos sería inagotable. Tampoco ofreceremos una lista de «teologías» del Antiguo o del Nuevo Testamento, dado que el acento lo hemos puesto en la cuestión metodológica. Recordaremos, por sus excelentes cualidades: G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 1: *Tradiciones históricas*, y 2: *Tradiciones proféticas* (Salamanca 1972); E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1968), con extensa bibliografía; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, I: *Dios y pueblo*, 478 págs.; II: *Dios y mundo, Dios y hombre*, 535 págs. (Madrid, Ed. Cristiandad, 1975).

La elaboración de una teología del Nuevo Testamento es muy difícil. Para un primer esquema bibliográfico, cf. R. Schnackenburg, *Présent et Futur: Aspects actuels de la théologie du Nouveau Testament* (París 1969), y del mismo autor, *Reino y reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico* (Madrid 1970); M. Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid 1963); el fácil compendio de W. G. Kümmel, *Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen, Jesus, Paulus, Johannes* (Gotinga 1969); R. Bultmann, *Teología del NT* (Salamanca 1982); R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (París 1966), punto de vista de un teólogo católico sobre Bultmann; E. Käsemann, *Ensayos exegeticos* (Salamanca 1972), traducción del alemán, aparecido en 1960 y 1964, que, a pesar de su carácter fragmentario, contiene importantes aportaciones, como ha observado P. Gisel en su síntesis sobre el pensamiento de este autor, *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité: Ernst Käsemann* (París 1977); K. H. Schelkle, *Teología del NT*, 4 tomos (Barcelona 1974ss); J. Jeremias, *Teología del NT*, I: *La predicación de Jesús* (Salamanca 1974); son inapreciables, por su sencillez y método, las dos introducciones de E. Lohse: *Introducción al NT* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1975) y *Teología del NT* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1978).

CAPITULO II

TEOLOGIA HISTORICA

[YVES CONGAR]

SUMARIO. I. La historia, ingreso en una tradición: 1. «Teología histórica»: problemas de vocabulario; 2. Ventajas del conocimiento de la historia. Atención al sentido histórico. II. La historia de la Iglesia: 1. La historia; 2. Objeto y contenido de la historia de la Iglesia; 3. Naturaleza o estatuto de la historia de la Iglesia. 4. Historias de la Iglesia. III. Historia de los dogmas. IV. Historia de las instituciones y del derecho. V. Patrología o patrística. VI. Historia de la liturgia. VII. Historia de la espiritualidad. VIII. Historia y ecumenismo.

I. LA HISTORIA, INGRESO EN UNA TRADICION

Desde hace veinte años, todos los planes de renovación de los estudios teológicos recomiendan que se aborden las cuestiones de dogmática o de ética por el camino de su génesis. De ello se hace eco el decreto del Concilio Vaticano II sobre la formación de los sacerdotes, *Optatam totius*¹. Ya Aristóteles había dicho que una realidad se comprende mejor cuando se conoce su génesis (*Politica* I, II, 1). No se trata de un simple movimiento inicial, sino de un principio que especifica una realidad e interviene en todo su proceso. Podemos pensar en la «información» de los genetistas, en el ADN que programa un ser vivo. Se trata de comprender el ser, la vida, la fe de la Iglesia o del pueblo de Dios a partir del camino que ha seguido desde sus orígenes. ¿Cómo y por qué se ha llegado ahí? Es como si uno quisiera comprender su propia nación

¹ Este es el texto (16, 3): «Ordénesse la teología dogmática de forma que, ante todo, se propongan los temas bíblicos; expóngase luego a los alumnos la contribución que los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente han aportado a la fiel transmisión y comprensión de cada una de las verdades de la revelación, y la historia posterior del dogma, considerada incluso en relación con la historia general de la Iglesia». En nota se cita este pasaje de la encíclica *Humani generis* de Pío XII, 12 agosto 1950: «... las disciplinas sagradas se vigorizan siempre con el estudio de las sagradas fuentes; mientras que, por el contrario, la especulación que olvida la investigación ulterior del sagrado depósito, como sabemos por experiencia, se hace estéril».

y comprenderse a sí mismo como ciudadano a partir de la formación del territorio, de las ideas, la cultura y las artes, las luchas externas e internas, las instituciones que han desembocado en lo que hemos heredado y vivimos. De hecho nos hallamos inmersos en una historia. Somos precedidos, somos herederos. Aparecemos un momento en esa serie de vivientes que seguirá después de nosotros, donde otros serán los herederos de lo que hemos heredado y de algún modo acrecentado.

Hay un pasado de las especies animales, de las plantas, de la tierra. En este sentido hay una historia de la tierra y de las plantas. Es posible descifrar y describir la sucesión de cambios que los han afectado. Pero no hay verdaderamente historia más que donde hay memoria y una continuidad de actos que se encadenan en el tiempo. Esto excluye que haya historia en el mundo de los ángeles². Puede haber historia de un individuo, la de los cambios que han afectado su vida o su pensamiento. Pero lo que se llama la historia supone una vida social. Habrá una historia del pueblo de Dios y, por tanto, también de las ideas que lo animan.

Esto podría ponerse en duda en nombre de la trascendencia de la revelación y de la gracia del Espíritu Santo. El hecho de que estas realidades sobrenaturales no pasen con lo que pasa es lo que asegura al pueblo de Dios su unidad y su identidad a través del espacio y el tiempo. Pero tales realidades han entrado en la historia y han sido, y siguen siendo, recibidas por hombres situados en el tiempo y en un espacio geográfico y cultural. Estas realidades han sido recibidas por seres vivos y de modo vivo; han sido pensadas, vividas en proyectos, en acciones, en empresas. Más aún, nadie puede ignorar hoy el papel que ha desempeñado el pensamiento bíblico para hacer tomar conciencia de la historia como tal entre un principio y un fin³. Así, la unicidad de la revelación y de la gracia se combina con la variedad de sus realizaciones concretas: de ahí el aspecto propiamente *social* de ese tesoro que, desde su origen en Israel, en los profetas, en Jesucristo y en los tiempos apostólicos, ha llegado hasta nosotros y constituye una experiencia, un punto de partida⁴. El dato originario nos llega vivido a lo largo

² San Buenaventura dice acerca de la Iglesia militante: «in tempore nascitur et procedit, non sicut angeli, qui subito creati sunt et simul firmati». *Colaciones sobre el Hexamerón*, XXII, 3 (*Obras completas*, BAC, Madrid).

³ Cf. P. Gibert, *La Bible à la naissance de l'histoire au temps de Saül, David et Salomon* (París 1979).

⁴ Este aspecto *social* fue bien explicado, durante las discusiones de principio de siglo, por el padre B.-M. Schwalm, *Les deux théologies, la scolastique et la positive*: RSPT (1908) 674-703.

de los siglos y en muchos espacios culturales por un pueblo estructurado, la Iglesia. Es una rica herencia. La encontramos en nuestra infancia el día de nuestro bautismo, pero para poseerla debemos hacernos conscientes de ella, disfrutarla. Esto, en el plano cristiano, es comparable a la cultura que heredamos al nacer en nuestro país. Es algo que está ahí y que debemos apropiarnos.

No es sólo cuestión de lecturas y estudio. Hay otros caminos para entrar en una *tradición*: vivirla, ponerla en movimiento, dejarse impregnar y formar por su espíritu⁵. Aquí nos limitamos al aspecto de estudio y de saber.

1. «Teología histórica». Problemas de vocabulario

El nombre de «teología histórica» se ha difundido desde principios de siglo⁶. Tiene la ventaja de aplicarse a un campo muy amplio. Pero plantea algunos problemas cuando se urge el sentido de las palabras y se consideran las discusiones que han ocupado el primer tercio del siglo (bibliografía en el artículo *Théologie* del DTC, XV, 471). Estas discusiones tenían un contexto: la introducción de las disciplinas históricas y de los métodos comparativista y crítico en las ciencias religiosas, lo cual fue una de las causas de la crisis modernista. ¿Qué relación había entre los logros de la historia crítica y las afirmaciones de la fe, que interpreta y sistematiza la teología? ¿Cuál es el estatuto exacto de esas disciplinas afines y qué diferencias hay entre historia de los dogmas, teología positiva, teología histórica, historia de las doctrinas y de la teología, historia de la Iglesia, del cristianismo, de las religiones?

⁵ Véase lo que hemos escrito en *La tradición y las tradiciones*. II. *Ensayo teológico* (San Sebastián 1964), o en forma más breve: *La tradition dans la vie de l'Église* (París 1963).

⁶ Los profesores (jesuitas) de la Facultad de teología del Instituto católico de París habían programado en 1904 una «Biblioteca de teología histórica» en 66 vols. de 350 a 500 páginas. El proyecto fue luego realizado por el editor Beauchesne; aparecieron 55 vols. antes del verano de 1980. En Alemania, algunas colecciones católicas de historia de la Iglesia, iniciadas en Munich en 1899 y en Breslau en 1902, adoptaron respectivamente en 1921 y 1922 el título de «Studien zur historischen Theologie»; en el campo protestante, la colección publicada en Gotinga se denomina, desde 1929, «Beiträge zur historischen Theologie». A. Ehrhard acertó a subrayar el amplísimo radio de la «teología histórica» y su carácter englobante de sus diferentes ramas o secciones. Considera el problema, para él falso, de una diferencia y de una oposición entre afirmación dogmática y prueba histórica: *Die historische Theologie und ihre Methoden*, en «Festschrift Sebastian Merkle», edit. por W. Schellberg (Düsseldorf 1922) 117-136.

Historia de las doctrinas es más amplio que historia de los dogmas, pues esta última sólo se ocupa de las doctrinas que llegaron a ser dogmas, en sentido estricto (desembocando en una fórmula precisa, como las de Nicea, Calcedonia, Vaticano I), o bien en sentido amplio (existe el dogma de la Redención, pero no ha sido objeto de fórmula). La vida doctrinal de la Iglesia es mucho más amplia. La historia de la teología sería sólo una parte, pues en la vida pastoral, en la vida cultural, etc., se dan elementos doctrinales no teologizados. Desde el punto de vista epistemológico, todo esto pertenece a la pura historia. Dedicaremos un apartado especial a la historia de la Iglesia, donde encontraremos la cuestión que se plantea ya en estas diferentes disciplinas históricas: dado el objeto de cada una, ¿influye el hecho de ser o no creyente, incluso católico, en la calidad del trabajo, en su valor científico?

El problema que plantea la «teología histórica» se refiere al sustantivo. Tomado en su sentido formal, designa un saber en la fe, que se supone referido a ciertos criterios dogmáticos. Este sentido se da en la categoría «teología positiva». Es *teología* la actividad por la que el teólogo estudia el material documental, bíblico e histórico, del que se nutre su elaboración de los misterios de la fe o de la vida sobrenatural de la Iglesia. Esta teología tiene en cuenta unos criterios que califican esos documentos y que, por lo demás, no provienen sólo del «magisterio», sino también del sentido cristiano, de la experiencia y de las exigencias de la comunidad eclesial, del acuerdo de los miembros más destacados del mundo teológico. Ahora bien, la teología histórica también pertenece al mundo de los teólogos. Se propone alimentar, al menos indirectamente, el trabajo teológico. Pero es teológica sólo en un sentido material; no es formalmente teología en el sentido de la «teología positiva». Es más bien una rama de la historia de la Iglesia en forma de monografías cuyo objeto afecta a las ideas y representaciones. El proyecto de los profesores del Instituto Católico (véase nota 6) se presentaba como «una gran obra consistente en monografías y estudios especiales sobre la teología de los maestros, sobre el movimiento de la teología y de las ideas teológicas». En este sentido aceptamos el término de teología histórica. Desde este proyecto de principios de siglo, la materia se ha ensanchado y diversificado. Para una investigación histórica al servicio de la teología tendremos que tener en cuenta una decena de campos. Se trata de una opción práctica en función de esta *Iniciación*: al querer articular historia y teología desde el punto de vista de la práctica de la teología, no tenemos intención de hacer de la teología la *regina scientiarum* negando la autonomía de la historia. Se trata

de mostrar cómo el estudiante, para hacer teología, debe superar el encasillamiento universitario.

2. Ventajas del conocimiento de la historia. Atención al sentido histórico

En su *Introduction à l'Histoire* (1945), Louis Halphen enumeraba los beneficios obtenidos por la práctica de la historia: modestia, equidad en los juicios, prudencia opuesta a toda prisa intempestiva, duda razonada y razonable, sensatez y moderación. Estos son resultados de una ascesis intelectual. Quien conoce y practica la historia rechaza las falsificaciones o camuflajes apologeticos y busca un culto incondicionado a la verdad. Atacado por las ciencias críticas, el catolicismo del siglo XIX recurrió frecuentemente a una apologetica a ultranza que hacia decir a Huvelin: «La apologetica ordinaria no vale nada; a menudo es ingeniosa, pero totalmente falsa. Está hecha de figuras geométricas, de gran regularidad, pero sin realidad alguna» (Carta de mayo de 1886 a Fr. von Hügel). Ahora bien, lo verdadero es verdadero, lo que ha sido ha sido. Hay que reconocerlo y comprenderlo en su perspectiva y en su contexto.

Dada la precisión en la documentación y el análisis a que ha llegado hoy la historia religiosa, una información sobre su trabajo puede suscitar y fomentar una agudeza de miras y, por tanto, de inteligencia. Pensamos sobre todo en los estudios que se refieren a lo que se llama la historia contemporánea, es decir, del período que va de la Revolución a nuestros días: es nuestra historia, la formación de nuestros problemas y de nuestra situación. Véase, por ejemplo, la *Histoire religieuse de la France, XIX^e-XX^e siècles. Problèmes et Méthodes*, bajo la dirección de Jean-Marie Mayeur (París 1975). Si existe un peligro, será el inherente a todo proceso de análisis riguroso, es decir, el de suprimir la convicción, la coherencia, la legítima ingenuidad de nuestra representación. El problema se generaliza cuando nos entregamos a un examen crítico. Es el de encontrar una segunda ingenuidad, informada y adulta. Por eso es bueno acompañar el estudio con una vida de caridad y con la celebración doxológica de los misterios (liturgia).

Es una ventaja ver claro. El conocimiento de la evolución y planteamiento de un problema permite ver claro, apreciar el valor de los presupuestos y argumentos utilizados en una determinada época y la suerte que han tenido, las consecuencias que han entrado. Así puede uno situarse lúcidamente. Pensemos, por ejemplo, en la actitud tomada, en un sentido o en otro, por los católicos

en 1848, en 1851 (golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte)⁷. Hay que insistir en el conocimiento de los contextos para apreciar las empresas que se han hecho extrañas a nuestra mentalidad, como las Cruzadas o la Inquisición, o bien ciertas crisis, como la del jansenismo con la condena de las «cinco proposiciones» y la bula *Unigenitus*⁸, o también los actos del «magisterio», como el *Syllabus* de Pío IX y el dogma de 1870⁹... El conocimiento de la historia aporta la solución de muchas dificultades y permite encontrar la «segunda ingenuidad», la de un adulto informado.

Algunos tienen por instinto el gusto y el sentido de la historia, pero hay lecturas o experiencias aptas para despertarlos y fomentarlos. Entendemos por «tener sentido de la historia» tener conciencia de que cambia todo lo que proviene de los hombres, de que los textos y hechos están fechados, tienen un contexto, se colocan entre lo que les ha precedido y condicionado y lo que les sigue y ellos condicionan. Es difícil aconsejar lecturas, dado que las condiciones varían de una persona a otra. He aquí algunas sugerencias:

El ideal sería que uno mismo hiciese una experiencia y, por tanto, una investigación diacrónica sobre un tema. Los «seminarios» se prestan a ello. Una exposición histórica sobre un tema vital sería muy elocuente. Dos ejemplos: a) J. T. Noonan, *Contraception et Mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne* (París 1969); b) el camino entre el *Syllabus* (8 diciembre 1864) y la declaración conciliar sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae personae* (7 diciembre 1965). Véase, por ejemplo, R. Aubert, *L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIX^e siècle sur le libéralisme*, en *Tolérance et communauté hu-*

⁷ Los estudios son abundantes: los libros clásicos de Lecanuet, Bruguerette, Capéran y Dansette; después, M. Prélot y F. Gallouédec-Genuys, *Le libéralisme catholique* (París 1969); P. Pierrard, 1848... *Les pauvres, l'Évangile et la Révolution* (París 1977).

⁸ Estudio sobre la mentalidad del medio ambiente: Lucien Goldmann, *Le Dieu caché* (París 1955). Restitución del contexto circunstancial de la condena de las Cinco proposiciones: trabajos de J. Orcibal, L. Cognet y especialmente L. Ceyssens: cf. R. Aubert, *La historia de la Iglesia, clave necesaria para interpretar las decisiones del magisterio*: «Concilium» 57 (1970) 98-110.

⁹ Cf., por ejemplo, además de R. Aubert, *El pontificado de Pío IX*, tomo 21 de la *Historia de la Iglesia* de Fliche/Martin (Valencia 1977), Y. Congar, *L'Éclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, en *L'Éclésiologie au XIX^e siècle* (París 1960) 77-114; V. Conzemius, ¿Por qué tuvo lugar en 1870 la definición del primado pontificio?: «Concilium» 64 (1971) 69-78.

maine (París 1951) 75-103; R. Aubert, E. Borne, M.-D. Chenu, *Recherches et Débats*, núm. 50 (marzo 1965); J. Courtney Murray, *Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse*, en *Vatican II. La liberté religieuse* (Unam Sanctam 66; París 1967) 111-147.

Si aquí recomendamos el procedimiento de hacer la historia de la historia (historiografía) no es por prurito de erudición. Ello se debe a que es muy instructivo ver cómo y por qué un personaje o una parte de historia se ha presentado de tal manera y luego de otra. Se ve por qué, en virtud de qué preocupaciones, de qué intereses o, simplemente, de qué ignorancia, en un momento y lugar concretos, las cosas se han comprendido y presentado de tal forma. Una vez informados podemos adoptar una postura personal. Esa historia de la historia se ha hecho con frutos en algunos temas importantes¹⁰. Esta investigación se revela especialmente fecunda en el terreno ecuménico. Permite con su esclarecimiento liquidar algunos puntos de bloqueo y llevar a cabo esa liberación-purificación, esa «catarsis» de que habla H. I. Marrou¹¹. Además,

¹⁰ Sobre Focio: Fr. Dvornik (París 1950). Sobre el episodio de Canosa, 1077: H. Zimmerman, 1975 [cf. RHE (1978) 88-90]. Sobre el movimiento cátrato: Et. Delaruelle, *Cathares en Languedoc: «Cahiers de Fanjeaux»* 3 (1968) 19-14. Sobre Iutero, cf. nuestro artículo *Luther vu par les catholiques: RSPT* 35 (1950) 507-518, reproducido, con una ampliación, en *Chrétiens en dialogue* (París 1964) 437-451, y R. Stauffer, *Le catholicisme à la découverte de Luther* (Neuchâtel 1966); J. Lortz, *Historia de la Reforma*, 2 tomos (Madrid 1972); íd., *Historia de la Iglesia II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 96-116; T. Tüchle, *Reforma y Contrarreforma*, en *Nueva Historia de la Iglesia*, tomo II (Ed. Cristiandad, Madrid 1966), especialmente pp. 61-131; *Lutero ayer y hoy: «Concilium»* 118 (1976), dedicado en su integridad a Lutero y con excelentes estudios. Sobre el Concilio de Trento: H. Jedin, *Historia doctrinal del Concilio de Trento*, 3 tomos (Pamplona 1972ss) [cf. RSPT 35 (1950) 399ss]. Sobre la noche de San Bartolomé, 24 agosto 1572: Ph. Joutard, J. Estèbe, E. Labrousse, J. Lecuir, *La Saint-Barthélemy ou les résolutions d'un massacre* (Neuchâtel 1976). Sobre los camisards: Ph. Joutard, *La légende des Camisards* (París 1972). Sobre 1789: M. D. Halévy, *Histoire d'une histoire* (París 1939). Por último, sobre la historia de las religiones, cf. L. Bouyer, *Le rite et l'homme* (París 1962) 27ss; M. Meslin, *Aproximación a una historia de las religiones* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978) y, sobre todo, M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 tomos (Editorial Cristiandad, Madrid 1976-84).

¹¹ *De la connaissance historique*, libro aconsejable (París 1954) 273ss: «La toma de conciencia histórica realiza una verdadera catarsis, una liberación de nuestro inconsciente sociológico, un poco análoga a la del psicoanálisis en el plano psicológico... Aquí invoco su paralelo muy seriamente, en uno y otro caso observamos ese mecanismo a primera vista sorprendente, por el que 'el conocimiento de la causa pasada modifica el estado presente'. En uno y otro caso, el hombre se libera del pasado que hasta entonces pesaba oscuramente sobre él, no por olvido, sino por el esfuerzo para encontrarlo,

la historiografía nos permite evaluar los límites de la concepción positivista de la historia y nos hace más atentos a la función de lo imaginario, a la interpretación y a la situación del historiador en la reconstrucción del pasado y en la elaboración de la historia.

II. LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Una vez presentado brevemente el movimiento contemporáneo relativo a la historia, precisaremos el objeto o extensión de la historia de la Iglesia y luego su naturaleza o estatuto. Por último, presentaremos los logros principales.

1. La historia

No se trata de recordar todos los modos de concebir y de escribir la historia desde la antigüedad. Recordemos solamente los que nosotros hemos vivido. En la Iglesia, sin quitar importancia a obras muy valiosas e incluso extraordinarias (L. Duchesne, F. Mourret, A. Dufourcq...), se ha hecho muy frecuentemente una exaltación del pasado, una presentación apologetica de matiz triunfalista. En la historia profana dominaba una especie de positivismo: los hechos, la historia detallada de las guerras, tratados, reinos y crisis de sucesión, lo que F. Simiand ha llamado «historia de acontecimientos». Representantes: Ch. V. Langlois, Ch. Seignobos. Se buscaba de buen grado lo accidental, el azar que desbarata previsiones y concatenaciones. Pero Marc Bloch y Lucien Febvre han fundado lo que se llama la escuela de los *Anales* (1929), que había sido precedida por la obra de H. Pirenne y la «Revue de Synthèse» de H. Berr¹². Se tiende a una historia total; se considera que la historia humana no es plenamente real si no es social de base econó-

para asumirlo en plena conciencia y poderlo integrar. En este sentido se ha repetido frecuentemente, de Goethe a Dilthey y a Croce, que el conocimiento histórico libera al hombre del peso de su pasado. Aquí también aparece la historia como una pedagogía, el terreno de nuestro ejercicio y el instrumento de nuestra libertad».

¹² *Annales d'Histoire économique et sociale*. Hoy: *Annales économies-sociétés-civilisations*. Manifiestos: M. Bloch, *Apologie pour l'histoire*; L. Febvre, *De 1892 à 1933. Examen de conscience d'une histoire et d'un historien*, lección inaugural en el Colegio de Francia, reprod. en *Combats pour l'Histoire* (París 1953); F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (París 1949). Ofrece una idea de los aspectos o enfoques del trabajo histórico en nuestros días con el artículo «Histoire» de la Encyclopaedia Universalis, vol. 8, 423-433 (amplia bibliografía).

mica (sin materialismo de tipo marxista). Su material no consiste sólo en los documentos escritos, sino también en la comprensión de los hechos económicos, de los movimientos sociales, de las corrientes colectivas de pensamiento. Más recientemente se han afirmado nuevas ramas, como la historia serial o cuantitativa (P. Chaunu entre otros), la historia de lo imaginario, etc.: cf. la *Nouvelle Histoire*, dirigida por J. Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel (París-Metz 1978).

La historiografía religiosa ha seguido un movimiento parecido¹³: véase, por ejemplo, la *Histoire religieuse de la France XIX^e-XX^e siècles. Problèmes et Méthodes*, dirigida por J. M. Mayeur (París 1975).

2. Objeto y contenido de la historia de la Iglesia

El modo de concebir el objeto y contenido de la historia de la Iglesia no ha dependido sólo del modo de ver la historia en general, sino también de los movimientos internos de la Iglesia y de la manera como ella se comprende a sí misma, lo cual implica un modo de ver a «los demás» y su relación con ellos. En una Iglesia que se considera ante todo como «sociedad, sociedad perfecta, sociedad desigual o jerárquica», se tendrá una historia estrictamente limitada a la Iglesia católica, donde no sólo las otras comuniones son tratadas como desviaciones, de modo crítico, sino que no se tienen en cuenta los movimientos internos en desacuerdo con la línea oficial; se tendrá una historia donde el papado y sus actos ocuparán el centro y serán elogiados, exaltados («no se hace el *balance* de un pontificado, sino el elogio»), etc. Por el contrario, una Iglesia que se considera ante todo como pueblo de Dios en el itinerario humano, se interesa por la vida de todo el cuerpo, por su «base»; no considera a la Iglesia en relación de dominio, sino de intercambio con el mundo, con la cultura, etc. Por eso las historias de la Iglesia más recientes tienden a ser historias del pueblo de Dios, a dejar sitio a los movimientos de espiritualidad y de devoción, a las expresiones culturales, a la religión vivida: por eso muchas páginas son también sociología religiosa.

¹³ En su artículo *¿Nuevas fronteras en la historia de la Iglesia?*: «Conciliium» 57 (1970) 66-85, G. Alberigo escribe: «En esta perspectiva se ha registrado la superación del privilegio que se venía concediendo a la historia política y diplomática y se ha llegado a una valoración más correcta del elemento sociológico como objeto propio de la ciencia histórica, al reconocimiento de la interdependencia dinámica de los distintos aspectos de la realidad, a la integración de elementos psicológicos, doctrinales y espirituales que durante largo tiempo habían mirado el positivismo histórico con desconfianza» (p. 75).

El movimiento va más lejos. Muchos desean una historia *del cristianismo*¹⁴. En ella tendrían su lugar las Iglesias jóvenes, el protestantismo, los ortodoxos, e incluso las Iglesias nestorianas y «monofisitas»¹⁵. Se desea una historia donde tengan su lugar las «herejías» y los «cismas», los movimientos disidentes, los «cristianos sin Iglesia»¹⁶, los vencidos de la historia y no sólo los vencedores. Y también los olvidados: los obreros, los campesinos, en parte las mujeres... Las principales de estas realidades, al menos las que duran, son tratadas actualmente en lo que se llama «confesionología», eclesiología comparada¹⁷. ¿Es posible concentrar todo esto en una historia? ¿No rebasa las posibilidades razonables? Al menos habrá que tratar de modo más positivo, y como realidades eventualmente importantes, cosas como los movimientos populares más o menos antieclesiásticos del siglo XII¹⁸, el hussitismo, etc.

La historia del cristianismo ha sido a veces escrita (o proyectada) bajo el signo de la expansión de la fe (Latourette), de la palabra de Dios (Ruperto de Deutz, † 1135) y, de modo más riguroso, como la historia de la explicación de la palabra de Dios identificada por la Escritura canónica¹⁹. Pero ¿no es esto suponer que

¹⁴ Así K. S. Latourette, *200 ans de christianisme*. Puede leerse L. Génicot, en RHE 65 (1970) 68-80; E. Poulat, en «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 25 (1975) 422-440.

¹⁵ Lo han solicitado especialmente algunos científicos protestantes. Citamos a G. Arnold, *Unparteyische Kirchen- u. Ketzerhistorie. Vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688* (Frankfort 1729; Hildesheim 1967); K. S. Latourette, *History of Expansion of Christianity* (Nueva York 1937-1945); E. G. Léonard, *Nécessité et Directives d'une conception nouvelle de l'histoire de l'Église: «Études de théologie et d'action évangélique»* de la Facultad libre de teología protestante de Aix-en-Provence 2 (1941) 119-140; íd., *Histoire du Protestantisme* (París 1950, 1956); íd., *La Réformation (Des origines à 1564); l'«Établissement» (1564-1700); Déclin et Renouveau (XVIII^e-XX^e siècles)*, 3 vols. [París 1961-62; cf. J. Budillon, «Istina» 9 (1963) 319-330]; J. Chambon, *Was ist Kirchengeschichte? Massstäbe u. Einsichten* (Gotinga 1957); E. Benz, *Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht* (Leyden 1961). En gran medida, esta posición de científicos protestantes responde al deseo de no hacerlo comenzar todo con la Reforma, sino de asumir la herencia cristiana de la antigua Iglesia.

¹⁶ Título de la obra de S. Kolakowski (Gallimard, París 1969).

¹⁷ Por parte católica, H. Fries y otros (Paderborn 1969) dieron nueva forma y una distribución más orgánica a la documentada obra de K. Algrmissen. Citamos la *Konfessionskunde* de Fr. Heyer, con amplia colaboración (Berlín 1977). Ni en francés ni en español existe nada comparable a esta obra.

¹⁸ Algunas páginas en nuestra *L'Église de St. Augustin à l'époque moderne* (Cerf, París 1970) 198-214 (bibliogr.).

¹⁹ Propuesta de G. Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift* (Tubinga 1947), reprod. en *Wort Gottes u. Tradition*

la Escritura es el único medio por el que Dios se comunica con nosotros? Ebeling responde incluyendo en la exposición de la Escritura la acción, el sufrimiento, el culto y la oración, las decisiones personales, la organización y hasta la política eclesiástica. Se incluye casi todo, pero bajo el signo soberano de la palabra de Dios. La historia de las misiones depende de la historia general de la Iglesia. Sería incluso perjudicial que se hiciera autónoma. Si constituye de hecho una sección propia de la historia del pueblo de Dios, con sus colecciones y revistas, es sólo por razones prácticas de documentación específica, eventualmente de conocimientos de las lenguas.

3. Naturaleza o estatuto de la historia de la Iglesia

Autores católicos, de los que algunos tienen talla de historiadores, han defendido que la historia de la Iglesia es una disciplina teológica no sólo por su contenido, sino por su estatuto de ciencia. Esta posición se ha defendido sobre todo en Alemania y, en primer lugar, por H. Jedin, el historiador clásico del Concilio de Trento²⁰. Así justifica su posición: «El objeto de la historia de la Iglesia es el desarrollo, en el tiempo y en el espacio, de la Iglesia instituida por Cristo. Puesto que el saber que le proporciona el objeto se funda únicamente en la fe, es una disciplina teológica distinta de la historia del cristianismo». El paralogsimo es manifiesto. La

(Gotinga 1964) 9-27; cf. K. D. Schmidt, *Grundriss der Kirchengeschichte* (Gotinga 1954); H. Bornkamm (1949), y H. Karpp (1949), citados por Alberigo, *art. cit.* (n. 2), n. 15; A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église* (Neuchâtel-Paris 1961) 43-52.

²⁰ H. Jedin, *Die Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers*: TThZ 61 (1952) 65-78; *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte*: «Saeculum» 5 (1954) 119-128; *Die Stellung der Kirchengeschichte im theologischen Unterricht*: TThZ 76 (1967) 281-297; *Kirchengeschichte als Theologie*: «Seminarium» 25 (Roma, enero 1973) 39-58; *L'Histoire de l'Église: Théologie ou histoire*: «Revue internat. Communio» 4 (nov.-dic. 1979) 38-45; G. Gieraths, *Kirche in der Geschichte* (Essen 1959); J. Wodka, *Das Mysterium der Kirche in Kirchengeschichtlicher Sicht*, en *Mysterium Kirche*, ed. por F. Holböck/Th. Sartory (Salzburgo 1962) 347-477 (pp. 368, 374-380, 419ss); H. Dickert/hof y G. Denzler (1969), citados por Alberigo, *art. cit.* (n. 2), 72, n. 14, bastante cercano a nuestra posición; H. Grotz, *Der wissenschaftstheoretische Standort der Kirchengeschichte heute*: ZKTh 92 (1970) 146-166. A veces se suele remitir, como antecedente, a J. A. Möhler († 1838), pero éste se interesó, sobre todo, en ver y hacer ver una idea orgánica de la unidad de la Iglesia en dependencia de sus principios interiores. Por parte protestante, omitiendo las referencias alemanas a H. Karpp (1949), M. Geiger (1953), J. Chambon (1957), W. Zeller (1971), podemos mencionar a J. Ellul, *Note problématique sur l'histoire de l'Église*: «Foi et Vie» 47 (1949) 297-324.

frase en cursiva es una definición del tratado teológico sobre la Iglesia, enfocada de otro modo por los historiadores. Esta institución y comunidad divina está formada por hombres, y sus instituciones sobrenaturales (revelación, sacramentos, ministerios) tienen visibilidad histórica, siendo así accesibles a la descripción del historiador. Naturalmente, en cuanto realidades sobrenaturales dependen de la fe, aunque algunos *signos* de este carácter sobrenatural sean perceptibles en lo que existe históricamente. La apologetica emplea estos signos para remitir de la Iglesia visible a la Iglesia objeto de fe. Para ello utiliza criterios teológicos, y en este sentido es teología. No ocurre lo mismo con la historia ni con la sociología religiosa. Es cierto que el historiador cuenta con el carácter sobrenatural de la Iglesia al menos en cuanto dato afirmado por ésta. Tal dato es un *hecho* que debe incorporar a su análisis y exposición, haciendo, por decirlo así, su fenomenología. Como historiador, también puede manifestar que determinados hechos o rasgos de la vida de la Iglesia pertenecen a un orden distinto del de la sociedad profana: por ejemplo, Francisco de Asís, el heroísmo de los grandes santos, Lourdes, etc. Pero no hace juicios doctrinales. En efecto, tal juicio corresponde a la ciencia de la fe, a la teología. Estamos, pues, de acuerdo —contra Jedin, al que estimamos en sumo grado como historiador— con otros historiadores como R. Aubert (cf. *infra*), G. Alberigo (*art. cit.*, pp. 70-71) y V. Conzemius²¹. Por lo demás, una exposición como la de J. Wodka es más bien *eclesiología* ilustrada con datos y referencias históricas. Un teólogo puede hacer historia, lo cual es incluso muy aconsejable, pero un historiador no debe recurrir a *criterios* de fe y de teología.

Sin embargo, a todo esto hemos de añadir dos observaciones importantes:

1. El historiador que trata los hechos cristianos debe tener, si no una experiencia religiosa personal, sí cierta simpatía con respecto a los testimonios de esta experiencia. Por eso bajo determinadas condiciones el creyente está en mejor disposición para ello que el no creyente²². La condición es la autocrítica y, para llegar a la objetividad, la facultad de distanciarse de las propias convicciones. Desde esta perspectiva, tal convicción puede dirigir la atención que se da a tal documento, a tal enfoque del sujeto. Esto

²¹ *Kirchengeschichte als «nichttheologische» Disziplin*: ThQ 155 (1975) 187-197.

²² Cf. R. Aubert, *Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse*: «Recherches et Débats» 47 (1964) 28-43.

puede tener su importancia a nivel de la síntesis, del equilibrio, del espíritu y de las percepciones que animan el conjunto. Las posiciones teológicas generales de un autor tienen su influjo en la valoración de los documentos. Ejemplo: la interpretación de las pretensiones de papas como Gregorio VII o Bonifacio VIII, ¿son más temporales y políticas (*Weltherrschaft*) que sacerdotales? ¿Tienen valor ecuménico los concilios de Pisa, Constanza y Basilea (*sic* los galicanos), o no? La Historia universal de la Iglesia católica de Rohrbacher (29 vols.: 1842-1849) está escrita con una visión ultramontanista, y ha favorecido de hecho a la corriente ultramontana: hechos estudiados en la obra de R. F. Costigan (Roma 1980). En todo caso, es seguro que el reconocimiento y conocimiento *adecuados* de lo que es la Iglesia compete a la fe y a la teología. La historia, por ejemplo, no llegará nunca a percibir su fundamental carácter escatológico.

2. Existen varios datos que obligan a que se reconozca la originalidad de un determinado tiempo de la Iglesia: a) la calidad sacramental de lo que realiza la Iglesia cuando actualiza un misterio pasado, la Pascua de Cristo, para hacerlo hoy vida suya con miras a la escatología. Esto no lo percibe la historia; b) los acontecimientos de gracia de las «misiones», visibles o invisibles, del Verbo y del Espíritu. El conjunto de estos acontecimientos constituye la historia de salvación, que es más amplia que la historia de la Iglesia, pues es coextensiva a la humanidad. Ciertamente, algunos hechos de gracia se manifiestan en sus signos o en sus efectos: por eso pueden ser observados por el historiador. Pero la mayor parte son secretos. «La historia verdadera, auténtica, de la Iglesia es la historia de la fe, de la esperanza y de la caridad en el mundo. No es posible describirla, pues en la dimensión histórica exterior únicamente emerge uno de sus aspectos; el otro, mucho más importante, permanece oculto en las almas, en la interioridad del reino de Dios. Se ven los impulsos que transforman el mundo, pero no pueden establecerse científicamente sus causas del mismo modo que se establecen las causas terrenas. Una oración sola, desconocida, un solo sufrimiento oculto unido al de Cristo puede haber abierto amplios campos de eficacia visible. Ciertamente, el Espíritu Santo en la Iglesia es un factor histórico, pero no intrahistórico»²³.

²³ H. Urs von Balthasar, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'Histoire* (París 1970) 131.

4. Historias de la Iglesia

Historia de la Iglesia, comenzada bajo la dirección de A. Fliche y V. Martin, 24 vols. en la edición original francesa, 32 vols., más dos suplementos, en la edic. española dirigida por J. M. Janvier (Edicep, Valencia 1974ss).

Daniel-Rops, 6 vols. de títulos y orientación un poco triunfalistas, desde *L'Église des Apôtres et des Martyrs* (1948), hasta *L'Église des Nouveaux Apôtres* y *Ces chrétiens nos frères* (1965), edición española: *Historia de la Iglesia de Cristo* («Círculo de amigos de la Historia», Madrid 1969-70).

A. Latreille, J.-R. Palanque, E. Delaruelle, R. Rémond, *Histoire du catholicisme en France*, 3 vols. (París 1957, 1960, 1962).

L. J. Rogier/R. Aubert/M. D. Knowles, *Nueva Historia de la Iglesia*, 5 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1964-77). I. *Desde los orígenes a San Gregorio Magno* (1-600), 600 págs. II. *La Iglesia en la Edad Media* (600-1500), 536 págs. III. *Reforma y Contrarreforma* (1500-1715), 480 págs. IV. *De la Ilustración a la Restauración* (1717-1848), 544 págs. V. *La Iglesia en el mundo moderno* (1848-1970), 653 págs. Todos los tomos aparecen enriquecidos con numerosas ilustraciones y mapas. Es el primer intento de estudiar el proceso histórico de la Iglesia en el entorno histórico, cultural y social en que se fue desarrollando. Sólo así se puede entender y valorar, ya que la historia de la Iglesia es un trozo de la historia universal, de la que nunca se puede separar.

Otra obra importante sobre el tema en nuestro idioma, en magnífica traducción y cuidada impresión, con copiosos mapas e ilustraciones, es la *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, 2 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1982), obra ya clásica e insustituible como manual de estudio y consulta. Tomo I. *Antigüedad y Edad Media*, 632 págs. Tomo II. *Edad Moderna y Contemporánea*, 680 págs.

H. Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, 8 vols. (Herder, Barcelona 1978ss), obra excepcional por su rigor y objetividad.

Las reseñas y la bibliografía de la *Revue d'histoire ecclésiastique* (Lovaina 1900ss) son inestimables.

De la Iglesia en España tenemos una magnífica historia, dirigida por R. García Villoslada: *Historia de la Iglesia en España*, 7 tomos (BAC, Madrid 1979ss). Es notable y debe tenerse siempre en cuenta, por su rigurosa documentación, el *Diccionario de*

Historia eclesiástica de España, dirigido por Q. Aldea Vaquero/ T. Marín Martínez y J. Vives Cetell, 4 tomos (Madrid 1972).

III. HISTORIA DE LOS DOGMAS

Dogma, palabra proveniente del griego, significa decreto (véase Lc 2,1), máxima, pero también opinión. Desde el siglo XVIII se entiende por «dogma» el enunciado de una verdad contenida en la revelación y propuesta para ser creída por el magisterio de la Iglesia mediante una fórmula auténtica, un juicio solemne o, al menos mediante su magisterio ordinario y universal o la fe que ella profesa y celebra (es el caso del «dogma» de la redención y el de la Iglesia, por ejemplo). El dogma, en el sentido preciso del término, es, por tanto, menos extenso que las doctrinas cristianas. A veces se mezclan los dos campos, como en la *Dogmengeschichte* publicada por Herder a partir de 1951. Que las doctrinas cristianas pueden ser objeto de historia es evidente. Los dogmas también lo son, dado que los puntos doctrinales que formulan sólo han llegado al estado de madurez y de precisión del «dogma» progresivamente, muchas veces después de formulaciones en las que la Iglesia no reconocía la expresión de su fe, por lo que las rechazaba como «herejía» o error. La ortodoxia sólo preexiste en el estado de sentido de la fe, de convicción nacida de la oración y de la vida. El choque con lo que propone otra cosa es lo que la hace expresarse mejor: una verdad no es definida hasta que no ha sido negada, ha dicho Newman en su obra *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Londres 1878), que sigue siendo clásica en este punto, aunque hoy ya disponemos de otros estudios importantes²⁴.

Desde el punto de vista de su estatuto epistemológico, la historia de los dogmas introduce nuevos matices respecto de lo que hemos dicho sobre la historia de la Iglesia. En efecto, es la historia de un proceso, a menudo complejo y sinuoso, a lo largo del

²⁴ Cf. L. de Grandmaison, *Le Dogme chrétien. Sa nature, ses formules, son développement* (París 1928); H. Rondet, *Les dogmes changent-ils?* (París 1960); Y. Congar, *La foi et la théologie* (París 1962) 54ss, 93ss. Muy aconsejable: W. Kasper, *Dogma y palabra de Dios* (Bilbao 1968). Remitimos también al § 5 de la declaración de la Congregación para la doctrina de la fe *Mysterium Ecclesiae* (24 junio 1973), que al gran reconocimiento de la historicidad de las fórmulas une la afirmación de su valor permanente: DC, número 1636, 15 julio 1973, pp. 667-668. Texto importante.

cual se han producido eventualmente algunas intervenciones reguladoras, e incluso normativas, de la Iglesia, clausuradas por una determinada intervención final. Ciertamente, todo historiador, incluso no creyente o no católico, puede y debe reconocer y describir estas intervenciones. El historiador católico trabaja partiendo del presupuesto de una homogeneidad de sentido desde los orígenes, por poco explícitos que sean, hasta el final, a través de los momentos del proceso. Se ha hecho una distinción entre tradición puramente histórica y tradición dogmática²⁵. Esto tiene una importancia especial tratándose de los dogmas modernos de 1854, 1870 y 1950. El peligro podría estar en imponer a una investigación puramente histórica un criterio de ortodoxia, como sucede, por ejemplo, en la obra, por lo demás notable y todavía útil, de L. Saltet, *Les réordinations. Études sur le sacrement de l'ordre* (París 1907).

Aquí no vamos a hablar de los problemas teológicos planteados por el desarrollo del dogma: causas y caminos de ese desarrollo, manera de concebirlo, medios de verificar su homogeneidad y condiciones de tal procedimiento. (cf. *supra*: Claude Geffré, «Pluralismo de las teologías y unidad de la fe»).

Las intervenciones del magisterio tienen un valor muy desigual. Una colección como el Denzinger, incluso con las indicaciones históricas de Schönmetzer, tiene el peligro de ser engañosa a este respecto²⁶. Los textos necesitan una hermenéutica. No conocemos actualmente ninguna criteriología teológica que esté al nivel de lo que permiten y exigen el estado de las investigaciones históricas, la sociología del conocimiento y la reordenación de los valores eclesiológicos. El Concilio Vaticano II ha vuelto a abrir el capítulo de la vida conciliar de la Iglesia. Igualmente en el campo de los estudios, Hefelé-Leclercq sigue siendo muy útil²⁷, pero hay una nueva colección²⁸, y se han hecho nuevos estudios

²⁵ Cf. nuestra obra *La Tradición y las tradiciones*, I. *Ensayo histórico* (San Sebastián 1964) 341-352. Puede leerse con provecho M. Blondel, *Histoire el Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne: «La Quinzaine»* (enero-febrero 1904), reprod. en *Les premiers écrits de Maurice Blondel* (París 1956) 149-228.

²⁶ Cf. nuestro *Du bon usage du 'Denzinger'*, en *Situation et Tâches présentes de la Théologie* (París 1967) 111-133.

²⁷ *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, 8 tomos en 16 vols. (París 1907-1921), completados por los tomos IX (P. Richard, 1930-1931), X (A. Michel, 1938) y XI (Ch. de Clercq, 1949).

²⁸ *Histoire des Conciles oecuméniques*, bajo la direc. de G. Dumeige, en 12 vols. (París 1963ss).

históricos sobre Lyon II²⁹, Constanza³⁰, Florencia³¹, Trento³², Vaticano I³³ y, en fin, sobre los concilios antiguos y la relación entre papa y concilio³⁴. Se ha demostrado que la fórmula «anathema sit» de los cánones no implica necesariamente que la proposición condenada sea *herética*, y que a lo más el término «haeresis» tenía en la Edad Media, y todavía en Trento, un sentido más amplio que hoy³⁵.

Esta última observación es válida para el conjunto de los textos antiguos. Las palabras no tienen siempre el mismo sentido o, en todo caso, el mismo contenido o las mismas connotaciones que hoy. *Sacramentum* está lejos de significar siempre lo que entendemos por «sacramento»³⁶. *Ecclesia* significa en san Agustín «la comunidad cristiana». El epíteto de *inmaculada* atribuido a la Virgen María no significa en el siglo XII (san Bernardo, Guerrico d'Igny) lo que entendemos por «Inmaculada» en el dogma de

²⁹ 1274 *Année charnière* (C.N.R.S., 1977). Cf. nuestro artículo: 1274-1974. *Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident*: RSPT 58 (1974) 355-390. Pablo VI juzgó este concilio no «ecuménico», considerándolo «el sexto de los concilios generales celebrados en Occidente» (Carta al card. Willebrands, 5 octubre 1974, DC del 19 enero 1975, p. 63). No existe una lista oficial de los concilios ecuménicos.

³⁰ Estudios sobre todo alemanes; en francés, la discusión del P. De Voogt sobre el alcance exacto del decreto *Haec Sancta*. Cf. nuestro libro *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne* (París 1970) 314-327 y los Boletines de la RSPT a partir del de N. Walty en 1967, 732-760.

³¹ J. Gill, *Le Concile de Florence* (París 1970).

³² H. Jedin, *Historia doctrinal del Concilio de Trento*, 3 vols. (Pamplona 1972ss).

³³ R. Aubert, *El pontificado de Pío IX*, vol. 21 de la «Historia de la Iglesia» de Fliche/Martin. Existen numerosos estudios alemanes sobre la minoría en el concilio; cf. los Boletines de la RSPT.

³⁴ Sobre la idea que ha existido sobre los concilios desde el de Nicea, cf. J. Sieben, *Die Konzilsidee der alten Kirchen* (Paderborn 1979). Muy importante el estudio de W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques* (París 1974). «Concilium» 187 (1983): «El concilio ecuménico y la estructura de la Iglesia», se dedica íntegramente al tema, con artículos de verdadero valor, como G. Tavard, *Elementos que determinan la ecumenicidad de un concilio* (pp. 67-74); G. Alberigo, *El papado en el concilio ecuménico* (105-116); F. Wolfinger, *El concilio ecuménico y la recepción de sus resoluciones* (117-123).

³⁵ Referencias en nuestro estudio *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium salutis* IV/1, 371-410; sobre el concepto de herejía, pp. 441-471.

³⁶ J. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot «Sacramentum»* (Lovaina 1924); cf. LThK, 2.ª ed., tomo IX, col. 225; R. Schulte, *Vida de la Iglesia en sus sacramentos*, en *Mysterium salutis* IV/2, 70-115; P. Neuenzeit/H. R. Schlette, *Sacramento*, en CFT, II (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 601-615; R. Schulte, *Sacramentos*, en SM, VI (Barcelona 1976) 163-179.

1854. Desgraciadamente, en la Edad Media e incluso desde la época patristica, se ha atribuido un contenido jurídico, que responde a la ideología política del Bajo Imperio, a los siguientes términos de la Escritura: *potestas*, *dare potestatem*, *gubernator*, *imperium*, *subiectum*, etc.³⁷ Juan Escoto Erigena ha traducido por «sacra potestas» la palabra *hierarchia* del Pseudo Dionisio, que en este autor no tenía ese sentido. Se comprueba, pues, que la filología, como dice L. Ganshof, es «la madre nutricia de la historia». Un conocimiento mejor del sentido de las palabras y una mayor exigencia de verdad histórica han inspirado en nuestros días revisiones críticas de determinadas adquisiciones o juicios del pasado.

Es fácil de percibir el interés de estos medios de conocimiento para lograr una mayor veracidad y para el trabajo ecuménico. Monseñor Andrea Pangrazio, obispo de Gorizia, en su intervención conciliar del 25 de noviembre de 1963, insistió en el aspecto histórico en ecumenismo³⁸. Esto le llevó a proponer el tema de la «jerarquía de verdades» que el decreto *Unitatis redintegratio* incorporó en su exposición (núm. 11) y que se revela de gran fecundidad.

Además del viejo Tixeront (*Histoire du Dogme catholique*, 1912-14, reeditado en 1930), disponemos de los vols. de la *Dogmengeschichte*, de numerosas monografías, de la breve pero densa *Histoire du Dogme catholique* de R. Draguet (París 1941), de J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église* (París 1968). Por último, algunos artículos de diccionarios proponen una historia de los dogmas por ellos tratados.

IV. HISTORIA DE LAS INSTITUCIONES Y DEL DERECHO

En este apartado no se trata de definir la Iglesia como institución ni de precisar su tipo propio de institucionalización (para esto remitimos a la correspondiente sección de eclesiología). Con mucha frecuencia, la noción de institución resulta vaga y excesivamente amplia. G. Le Bras dice: «una estructura duradera, dispuesta para la vida colectiva»³⁹. Esta definición podría aplicarse a la *organización*, concepto menos riguroso que el de institución, pero que

³⁷ Cf. W. Ullmann, *The Bible and Principles of Government in The Middle Ages*, en *La biblia nell'alto medioevo* (Spoleto 1963) 181-228.

³⁸ Texto en *Discursos conciliares*, editados por Y. Congar, H. Küng, D. O'Henlon (Ed. Cristiandad, Madrid 1964) 192-196.

³⁹ *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale* («Fliche-Martin», XII; París 1964) 9.

comporta la nota esencial de duración. Por otra parte, institución tiene que ver con *instaurare, stare*. Para algunos teóricos⁴⁰, la institución es una fundación que implica futuro y que se opone a lo contractual, aun cuando esto desemboque en una corporación. Por lo que se refiere a la Iglesia, la institución es inseparable de ciertos procesos instituyentes, como la confesión de fe y los sacramentos⁴¹. Por otra parte, la historia de algunas instituciones (sacramentos, papado) entra en relación con la historia de los dogmas y podría ser sólo una parte de la historia de la Iglesia considerada desde el punto de vista documental y jurídico propio. Así, el concepto de institución no debe ser tomado de una concepción filosófica, especialmente positivista, del derecho, sino del misterio mismo de la Iglesia: es ese sentido propio de la Iglesia que conviene sólo al primer nivel, del que hablaremos después.

Al mismo tiempo, el teólogo o jurista teólogo procurará no confundir derecho y norma jurídica o legal. En efecto, el derecho en la Iglesia es a la vez confesional y jurídico. El bautismo, por ejemplo, es a la vez confesional, epiclético, eclesial y jurídico. El derecho no puede, pues, reducirse a la ley so pena de identificar lo que es institución en el misterio mismo de la Iglesia con la voluntad del legislador. (Desde 1917, el derecho canónico proviene en la Iglesia católica de una fuente legislatora única, el papa, puesto que procede de una codificación y no de una compilación a partir de diferentes fuentes). Tomando otra vez el ejemplo del bautismo, se observará que éste es tanto instituyente (la Iglesia) como instituido.

Para mayor claridad, en las instituciones pueden distinguirse varios niveles cualitativamente diferentes⁴², recordando que sólo el primero se aplica plenamente a la concepción teológica de la

⁴⁰ G. Renard, *La théorie de l'institution. Essai d'ontologie juridique* (Sirey 1930); *L'Institution* (Paris 1933); P. Caron, *Il concetto di 'institutio' nel diritto della Chiesa: «Il diritto ecclesiastico»* 70 (1959) 328-367.

⁴¹ Sobre el lugar que ocupa esta definición respecto a otras: M. Bergmann, *L'Institution: «Verbum Caro»* 80 (1966) 42-66. Para una reflexión propiamente teológica: H.-M. Legrand, *Grâce et Institution dans l'Église: les fondements théologiques du droit canonique*, en *L'Église: institution et foi* (Bruselas 1979), y A. M. Rouco-Varela, *Grundfragen einer katholischen Theologie des Kirchen rechts: «Archiv für katholisches Kirchenrecht»* 148 (1979) 341-352. Sobre la historicidad de las instituciones y sus reformas: *Lumen gentium*, 48, 3, y *Unitatis redintegratio*, 6.

⁴² Cf. la distinción muy usada por P.-A. Liégé, por ejemplo en *Place à l'institution dans l'Église. Légitimations doctrinales*, en *L'Église: institution et foi* (Bruselas 1979) 173-193. Notemos que el título «Place à l'institution dans l'Église» no debe entenderse como si la Iglesia pudiera existir antes que los procesos (instituciones) que la hacen existir.

institución extraída del misterio de la Iglesia. En el primer nivel se colocarán las instituciones recibidas de la Iglesia apostólica: Escritura, sacramentos (bautismo y eucaristía en primer lugar), ministerio apostólico y ministerio de Pedro... Estas instituciones de derecho divino existen concretamente en la historia, de la que dependen sus formas concretas: el derecho divino de las instituciones existe concretamente en algunas formas de derecho humano⁴³. Piénsese en las liturgias eucarísticas, en las formas que ha revestido el papado... El segundo nivel, de mayor organización, es aún más relativo. Es el de las instituciones eclesiásticas establecidas por la Iglesia para vivir su vida y ejercer su misión. Pongamos aquí los concilios —si la conciliaridad es esencial a la Iglesia, los concilios, de los que ha existido más de una forma, son creaciones de la Iglesia—, los rituales, la vida religiosa y sus reglas, las hermandades, el diezmo, el cardenalato, los servicios y ministerios sin ordenaciones...

El tercer nivel es el de las instituciones temporales de la Iglesia, llamadas frecuentemente «instituciones cristianas»⁴⁴: escuelas, hospitales, corporaciones y organizaciones económicas, Estado del Vaticano (como apoyo temporal del ministerio del papa).

Todas las realidades que hemos nombrado han sido y son estudiadas en una historia asombrosamente rica. El conocimiento de esta historia tiene gran importancia para el estudio y para una elaboración sería de la teología moral y dogmática. Sin é! es imposible hacer una buena teología, por ejemplo, de la función papal o del sacramento del orden, o bien ver las posiciones en torno al problema de las ordenaciones anglicanas, o el valor de las decisiones del Concilio de Constanza (1414-1418).

Pocos son los instrumentos de estudio que se mantienen fuera del nivel de los especialistas. La *Histoire des Collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, de P. Fournier y G. Le Bras, 2 vols. (París 1932), es más para consulta que para lectura. En cambio, el vol. XII de Fliche-Martin (cf. *supra*, bibliografía de Historias de la Iglesia) es muy sugestivo: muestra la organización y la vida del pueblo cristiano, pero sin estudiar, desgraciadamente, las relaciones entre la liturgia y el derecho. Para conocer lo que determina o afecta al derecho de la Iglesia puede verse P. Andrieu-Guitrancourt, *Introduction à l'étude du droit en général et du droit canonique con-*

⁴³ Nuestro artículo *Jus divinum*, en RDC 28 (diciembre 1928: Mélanges J. Gaudemet) 108-122.

⁴⁴ Cf. «Esprit» (oct. 1967) 575ss; sobre el Vaticano como Estado y organización: P. Poupard, *Connaissance du Vatican* (París 1974).

temporain en particulier (Sirey 1963). La segunda parte del libro IV, p. 568s, resume la historia de la constitución del derecho eclesial a partir de sus diferentes fuentes a través de los siglos. Para una historia del derecho y de las instituciones de la Iglesia en Occidente puede verse la obra dirigida por G. Le Bras (†) y J. Gaudement, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, 16 vols., hasta ahora (edic. Cujas). También tenemos historias del papado y de sus auxiliares (Curia)⁴⁵. Todavía mejor es hacerse uno por su cuenta una investigación sobre un punto como, por ejemplo, la práctica y la teología de las ordenaciones⁴⁶. No se olvide que la Iglesia no se limita a Occidente ni al mundo latino.

V. PATROLOGIA O PATRISTICA

Hay que distinguir (en principio) los «Padres» de los «escritores eclesiásticos»: los primeros se recomiendan por la doctrina, son reconocidos por la Iglesia como autoridades. Pero la distinción no siempre es neta: Tertuliano y Orígenes son más que autores eclesiásticos... Y algunos indiscutibles «Padres» han podido tener errores (Ireneo: su milenarismo). Comúnmente se define a los Padres por criterios que deben tomarse acumulativamente: ortodoxia de la doctrina, antigüedad, santidad de vida, aprobación por la Iglesia, sobre todo por la Iglesia romana, en cuya comunión esos autores han vivido y han muerto⁴⁷.

Estos han escrito, hablado y obrado en la Iglesia, de la que han sido hijos («Ecclesiam docuerunt quod in Ecclesia didicerunt»: san Agustín, *Op. imp. c. Iul.* I, 117). En ella son doctores y «padres» sólo en la medida en que sus enseñanzas están conforme

⁴⁵ Para una visión de conjunto, V. Martin, art. «Pape», en DTC, XI, 1878-1944. Sobre el papel exacto que han desempeñado las *Falsas Decretales*, papel sobrestimado completamente por Döllinger, hemos presentado en RSPT 59 (1975) 279-288 el exhaustivo estudio de H. Fuhrmann. Sobre el papel actual del papado y las estructuras organizativas de la Iglesia en sus diferentes niveles, M. Dortel-Claudot, *Églises locales, Église universelle. Comment se gouverne le peuple de Dieu* (Cholet 1973), con buena bibliografía; un poco de historia; también examina las Iglesias orientales. Puede verse también nuestro artículo sobre los títulos dados al papa: *Títulos dados al Papa: «Concilium»* 108 (1975) 194-206; íd., *Le Pape et le Vatican: «Lumière et Vie»* 133 (1977).

⁴⁶ Véase H. Legrand, *infra*: «Eclesiología».

⁴⁷ Remitimos a nuestro libro *La Tradición y las tradiciones*, II. *Ensayo teológico* (San Sebastián) 251ss (y 350-356); el número de abril-junio 1969 de «Seminarium», revista editada por la Obra de vocaciones eclesiásticas, Congregación para la Educación católica (Roma).

con su sentimiento, no por ciertas posiciones que, si se dan, serían particulares y personales de ellos⁴⁸. Pero merecen el nombre de «padres» porque han tenido la misión y la gracia de determinar algo en la vida de la Iglesia. Desde la época postapostólica y la de los apologistas, algunos hombres, como san Ireneo, han formulado la fe contra las herejías. Pero entre el Concilio de Nicea (325) y el fin del siglo V, la Iglesia, libre para organizar su vida en el cuadro del Imperio, ha debido determinar los cimientos de su fe, las formas de su liturgia, las reglas de su vida canónica. Se ha servido para esta obra de hombres que fueron grandes inteligencias, santos, la mayoría de las veces obispos: los Padres⁴⁹. Estos, con su labor, han determinado algo en la vida de la Iglesia. Cuando confesamos la divinidad de Cristo, lo hacen en nosotros san Atanasio y san Hilario, que han sufrido por esta causa, como también los concilios de Nicea, Efeso y Calcedonia, después san León y más tarde san Máximo el Confesor y el concilio del 680-81. Cuando confesamos la divinidad de la tercera Persona, san Basilio y el concilio del 381 lo hacen en nosotros. Igualmente las liturgias que llevan sus nombres siguen siendo nuestra oración, las *Reglas* de Basilio y Benito, nuestra legislación. Somos la descendencia de esos hombres; éstos están en el origen de la familia a la que pertenecemos. No hay que sacarlos de la historia: pertenecen a su tiempo, a su cultura. Es necesario estudiarlos histórica y críticamente. Pero es en cuanto testimonio de la tradición como tienen mucho que aportarnos. El procedimiento que interesa, aquel que puede aportarnos el beneficio de la «vuelta a las fuentes», la frescura y la vida de éstas, no consiste en extraer de sus escritos algunos «dicta probantia», alguna sentencia fuera de todo contexto para apoyar una «tesis» escolar, cosa demasiado frecuente en el «probatur ex traditione» de los manuales. Hay que tomar a los Padres más íntegra y orgánicamente como portadores de la tradición. Ellos nos comunican el espíritu del cristianismo, el sentido de la Iglesia: el *sensus Ecclesiae* como instinto profundo y vida, mucho más allá del conformismo⁵⁰. La tradición hace una síntesis orgánica de los

⁴⁸ Así el agustinismo en materia de pecado original, gracia y predestinación; los *Anatematismos* de san Cirilo de Alejandría.

⁴⁹ Aconsejamos, a quienes puedan adquirirla y examinarla bien, la *Synopsis Scripturarum Ecclesiae Antiquae ab A.D. 60 ad A.D. 460*, edic. Willy Roussseau (Uccle, Bélgica 1954). Presentación de G. Dumeige.

⁵⁰ Ejemplar es el papel desempeñado por el descubrimiento de los Padres en autores como Newman, Möhler (más tarde Scheeben), precisamente los mismos que abrieron los caminos del pensamiento teológico del siglo XIX. Para nuestra época, véase H. de Lubac, *Catholicisme* (1938). Cuando Möhler publicaba su *San Atanasio* escribía a su amigo Lipp, obispo de Rottenburgo:

datos dispersos de la revelación y de las realidades eclesiales. Los Padres —y esto es común a todos, a pesar de su gran diversidad: por algo los llamamos «los Padres», en plural y colectivamente— tienen la habilidad de llevarlo todo siempre al centro: Dios, que en sí mismo es trino, se ha hecho hombre para que el hombre se haga divino. Esto explica que los Padres no hablen de la eucaristía, por ejemplo, sin hablar de la encarnación, de la Iglesia, del Espíritu, del hombre a imagen de Dios...

Bossuet habla de «esa pura sustancia de la religión..., ese espíritu primitivo que los Padres han recibido más cerca y con más abundancia de la fuente misma»⁵¹. No hay que idealizar demasiado, como se ha hecho a veces con la idea un poco romántica de «Iglesia indivisa»; pero es un hecho: los Padres han actuado en un tiempo en que todavía se conservaba un vínculo inmediato entre la Iglesia y sus propias fuentes. En su doctrina, que con frecuencia tenía el estilo de catequesis y donde habían entrado pocos elementos no bíblicos, la Iglesia conservaba todavía la riqueza de lo específicamente cristiano. El servicio de los Padres hace que ésta permanezca en tal estado, a pesar de la importancia del elemento helenístico ya absorbido por la teología y el culto, mientras su vocación consistía también en operar el paso de las catacumbas a la publicidad del Imperio, a sus trampas, a los honores, a la cultura, a una organización más desarrollada. La importancia de los Padres se debe fundamentalmente al hecho de haberse ocupado en explicar las Escrituras canónicas. Ellos han sido los «divinorum librorum tractatores, Scripturarum tractatores», como dice san Agustín⁵². Es verdad que no han empleado *todos* los recursos de nuestros métodos exegéticos y que a veces alegorizan de un modo que no podemos seguir. Su habilidad como hermeneutas también consiste en conducirlo todo al centro, ponerlo todo en relación con el «misterio» de Cristo, con la *realidad* de la historia

«En más de un aspecto me encontrarás cambiado. En otro tiempo veías en mí muchas cosas vacilantes, y otras cuyos límites estaban mal trazados. Ahora, si pudieras penetrar en mí, observarías un cambio total en las ideas religiosas. En otro tiempo no conocía de Jesucristo más que el nombre, de él no tenía más que una idea; hoy, una voz me dice en el fondo de mí mismo que es el verdadero Mesías o, al menos, que quiere serlo dentro de mí. El estudio severo de los Padres ha despertado en mí muchas cosas; en ellos descubro todo el cristianismo, lleno de vida y de frescura...».

⁵¹ *Défense de la Tradition et des saints Pères*, IV, 18.

⁵² *De lib. arb.* III, 21, 59; *De Trin.* II, 1, 2; *Serm.* 270, 3. En su *De doctrina christiana* 4, 6, escrito reanudado en la plena madurez de su función ministerial, Agustín presenta al sacerdote como «scriptorum tractator et doctor».

de salvación centrada en el misterio (exégesis tipológica). La constitución *Dei verbum* del Concilio Vaticano II recomienda (n. 23) el estudio de los Padres de Oriente y de Occidente para una mejor inteligencia de la Escritura.

En conexión con el estudio de los Padres se ha abierto en nuestros días un nuevo sector de investigación: la historia de la exégesis⁵³. Es un inmenso campo que ya cuenta con numerosos estudios, monografías, colecciones eruditas⁵⁴. El Instituto «Vetus Latina», de la abadía de Beuron (R.F.A.), recoge en un fichero actualizado centenares de miles de citas bíblicas latinas de los ocho primeros siglos. En Francia, A. Benoît y P. Prigent han creado, en la facultad protestante de teología de Estrasburgo, un centro de análisis y documentación patrística que recoge en fichas todas las citas o alusiones bíblicas de los autores antiguos⁵⁵.

Este mismo hecho y el trabajo conjunto que supone son ya un signo del interés ecuménico de la patrística. En la medida en que los protestantes tienen conciencia de que el cristianismo no ha comenzado en el siglo XVI, sino que su existencia y herencia arrancan de los apóstoles, se hallan interesados en el estudio de los Padres. Los anglicanos siempre se han destacado en su estudio. Para los ortodoxos, los Padres son una referencia viva y esencial. Es evidente el inmenso valor de la patrología en el campo ecuménico⁵⁶. El Concilio Vaticano II debe en gran parte su valor al hecho de haber restablecido, por encima de la Contrarreforma e incluso de la Edad Media, las grandes inspiraciones de los Padres.

¿Cómo estudiarlos? Podría hacerse siguiendo el hilo de la historia o bien siguiendo el desarrollo de un tema: es lo que hace

⁵³ Por lo que se refiere a las obras y a los métodos, puede verse G. Bardy sobre los comentarios patrísticos de la Biblia, en DBS II, 73-103; C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge* (París 1944). Para la inteligencia de esta exégesis, H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 vols. (París 1959-1964).

⁵⁴ Es imposible citar siquiera los principales estudios. Indicamos dos colecciones, publicadas en Mohr (Tubinga): *Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese*; *Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik*. Véase *supra*, P. Beauchamp, «Teología bíblica».

⁵⁵ Presentación en RHPR 46 (1966) 161-168.

⁵⁶ El pastor André Benoît escribe: «Sería fácil... enumerar los puntos sobre los que una vuelta a la teología patrística podría traer una aportación importante para el diálogo ecuménico actual. Los Padres, testimonio de la teología de una Iglesia unida, pueden ser para nosotros la ayuda que nos permita avanzar en la investigación de esa unidad que hemos perdido. Los estudios patrísticos desembocan en la investigación ecuménica»: *L'actualité des Pères de l'Église* (Neuchâtel-París 1961) 83-84.

la *Dogmengeschichte* de Herder y muchas monografías. Se puede incluso, sin método riguroso, seguir los motivos, volver a ellos con frecuencia, estar atento a lo que aparece, verificar las referencias que se encuentran y dejarse llevar por la lectura...

Hoy disponemos de excelentes instrumentos:

Textos

Los 221 vols. de la *Patrología latina* (1844-55) y los 161 de la *Patrología griega* (1857-66) de Migne, que completa el padre A. Hamman.

Corpus Christianorum seu Nova Patrum Collectio (Brepols 1953ss).

CSEL, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena 1866ss).

GCS, *Griechische Christliche Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte* (Leipzig 1897ss).

Sources chrétiennes (Cerf, París 1941ss), más de 300 vols. Texto original y traducción, con notables introducciones y notas.

En la BAC (Editorial Católica, Madrid) se han publicado en texto bilingüe buena parte de los Padres, en especial los más antiguos, con muy diversa fortuna, en buenas y mediocres traducciones. Los citamos, aunque de forma un poco vaga: Padres apostólicos, Actas de los mártires, Apologetas griegos (2 vols.), Juan Crisóstomo (3 vols.), Agustín (21 vols.), Ambrosio, León Magno, Padres españoles (Ildefonso, Leandro, Isidoro y Fructuoso) (2 volúmenes). También han publicado en la misma serie textos colectivos sobre un tema, en extremo valiosos, como *Textos eucarísticos primitivos* (2 vols.) y *Cristología gnóstica*, de A. Orbe (2 vols.).

Introducciones y manuales

D. George, *Petite Introduction à l'étude des Pères* (París 1948); íd., *Pour lire les Pères* (París 1955).

H. Tardif, *Qu'est-ce que la patrologie?* (Toulouse 1961).

A. Benoît, *Actualité des Pères de l'Église* (Neuchâtel-París 1961).

A. Hamman, *Guide pratique des Pères de l'Église* (París 1967).

B. Altaner, *Patrología* (Espasa-Calpe, Madrid ⁵1977).

J. Quasten, *Patrología* (BAC, Madrid 1961ss): I. Hasta el Concilio de Nicea; II. La edad de oro de la literatura patristica griega; III (preparado por el Instituto Agustinianum, de Roma):

La edad de oro de la literatura patristica latina. Es la mejor patrología existente y, por lo mismo, muy recomendable.

J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église* (París 1968).

Algunas publicaciones recomendables

G. Bardy, *En lisant les Pères* (Tournai 1921; ²1933); *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, 2 vols. (Tournai 1968, rev. por A. Hamman).

G. L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique* (París 1955).

F. van der Meer, *Saint Augustin pasteur d'âmes* (Colmar 1955).

P. Brown, *La vie de S. Augustin* (París 1977).

VI. HISTORIA DE LA LITURGIA

No se trata aquí de la liturgia por sí misma, de su contenido, de su teología, sino del estudio de su historia. Pues también ella tiene historia. Pío XII, el Concilio Vaticano II, la presentación general del *Misal Romano*, aprobada por Pablo VI (14 febrero 1969), distinguen, en la liturgia, lo que es inmutable, por ser de institución divina, y lo que está sujeto a cambio⁵⁷, lo cual es objeto de historia. Esta historia nos es ampliamente conocida gracias a investigaciones especializadas y a la edición de los textos antiguos, seguida con esmero creciente desde el siglo XVI hasta nuestros días; gracias a trabajos como la edición de los *Ordines Romani* (Lovaina 1931-1956) por Andrieu, que ha permitido datar exactamente diferentes ritos. Los especialistas trabajan con la ayuda de textos, ediciones críticas y revistas eruditas que no vamos a citar aquí.

El estudiante de teología dispone de una revista, *La Maison-Dieu*, y de obras suficientemente precisas, sin tecnicismos excesivamente pesados. Citamos muy especialmente:

A. Baumstark, *Liturgie comparée*, revisado por B. Botte (Chevetogne [B] ³1953).

⁵⁷ Pío XII, encíclica *Mediator Dei* (AAS 39 [1947] 42); Vaticano II, Constitución sobre la liturgia, núm. 21; Preámbulo de la presentación general (*Institutio generalis*) del *Misal Romano*, 1969. Tanto el preámbulo como la constitución apostólica del 3 abril 1969, que aprueba el *Misal Romano* renovado, dicen que tal renovación se debe al trabajo de historiadores en materia de textos litúrgicos.

J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa* (Madrid 1965).

A. G. Martimort y otros, *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie* (Desclée 1961).

Al leer estos libros, los fieles se asombran de tantas precisiones sobre las cosas que practican ingenuamente. Es importante prestar especial atención a las palabras, a la lengua.

Algunos ejemplos nos harán comprender el interés e incluso el peso decisivo de la historia de la liturgia para la teología y para las reformas que marcan la vida de la Iglesia: 1) El hecho de que desde finales del siglo II a finales del siglo IX hayan sido ordenados obispos de Roma, sin pasar por la ordenación sacerdotal, treinta y cuatro papas elegidos siendo diáconos⁵⁸, funda evidentemente el carácter sacramental de la ordenación episcopal: carácter ignorado por los escolásticos, pero reconocido y enseñado por el Concilio Vaticano II (*Lumen gentium*, 21). 2) Los escolásticos, incluso los más grandes y abiertos, carecían de informaciones históricas. Tomás de Aquino pensaba que la materia del sacramento del orden era la «entrega de los instrumentos» (hacer tocar el cáliz y la patena), y la forma, las palabras que la acompañaban, «accipe potestatem...». El Decreto para los Armenios, publicado por Eugenio IV el 22 de noviembre de 1439, siguiendo las huellas del concilio unionista de Florencia, y que se inspira a veces literalmente en el *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* de santo Tomás, había vuelto a tomar esta enseñanza (DS 1326). Pero la historia demuestra que hasta el siglo IX en Occidente, y siempre en Oriente, la ordenación se hizo mediante la imposición de manos. Pío XII se ha hecho cargo de ello y, por la constitución apostólica *Sacramentum ordinis*, de 30 de noviembre de 1947, ha precisado que la materia del sacramento del orden es precisamente la imposición de manos (DS 3857-3861). 3) El esclarecimiento del texto de la *Tradición apostólica* de san Hipólito (hacia el 215, en Roma) a partir de una traducción latina (texto mutilado, publicado por Haulee en 1900), de la Constitución de la Iglesia egipcia (Dom R. H. Connolly, 1916) y de las compilaciones canónicas antiguas nos han proporcionado el testimonio litúrgico más antiguo que poseemos⁵⁹. Se comprende cómo la renovación litúrgica, iniciada por el Vaticano II, ha tomado de aquí la fór-

⁵⁸ Cf. M. Andrieu, *La carrière ecclésiastique des Papes et les documents liturgiques du Moyen Âge*: RevSR (1947) 90-120.

⁵⁹ Ediciones críticas: G. Dix, *The Treatise on The Apostolic Tradition of St. Hippolytus* (Roma-Londres 1937); B. Botte, *La tradition apostolique de saint Hippolyte* (Münster 1963); «Sources chrétiennes», 11 (B. Botte), 1946.

mula renovada de la ordenación de un obispo⁶⁰ y una de las nuevas plegarias eucarísticas, la segunda.

Las tres plegarias eucarísticas que se han añadido al venerable «canon romano» están inspiradas en formas antiguas. Se expresan en un clima de historia de salvación y de acción de gracias por los dones de Dios; contienen dos epiclesis. Su repercusión en las Iglesias protestantes ha sido considerable. Una vez más, el espíritu de la «Iglesia indivisa» y de la época de los Padres se revela de un valor ecuménico decisivo. Con los ortodoxos tenemos en común un incomparable tesoro sacramental y litúrgico: las semanas litúrgicas de Saint-Serge (París) lo manifiestan cada año desde el punto de vista científico.

Para quienes se interesan no sólo por la historia de la liturgia, sino también por el movimiento litúrgico activo, son de gran importancia las obras de O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X* (París 1945) y P. Duployé, *Les origines du Centre de Pastorale Liturgique* (1943-1949) (Mulhouse 1968).

Para la historia de la liturgia hay que relacionar:

— el estudio del latín cristiano, cuya iniciadora es Chr. Mohrmann⁶¹;

— la epigrafía y la arqueología⁶²;

— la iconología o iconografía: pues las representaciones traducen visualmente, a menudo con los mismos símbolos, las realidades que celebra la liturgia. El arte paleocristiano y los iconos orientales contienen una teología muy profunda⁶³. Después, a través de los siglos, las artes plásticas han expresado la contemplación poética. Su conexión con el estado general de la cultura es también instructivo;

⁶⁰ Constitución apostólica *Pontificalis Romani* de Pablo VI, 18 junio 1968, que se refiere expresamente a Hipólito y añade lo que permanece en uso en los coptos y sirios occidentales. El núm. 94 (1968/3) de *La Maison-Dieu* contiene algunos estudios sobre las nuevas oraciones eucarísticas y sobre la constitución *Pontificalis Romani*. Se dan los textos.

⁶¹ *Études sur le latin des chrétiens*, 3 vols.

⁶² R. Aigrain, *Comment utiliser pour l'histoire les inscriptions chrétiennes?*: «Revue d'histoire de l'Église de France» (1952) 289-340. Evidentemente hay que conocer la inscripción de Abercio y la de Pectorio (esta última la más antigua inscripción cristiana en griego de Francia, Museo de Autun).

⁶³ O. Casel, *Aelteste christliche Kunst und Christumysterium*: JLV 12 (1932) 1-86; L. de Bruyne, *La décoration des baptistères paléochrétiens*, en *Miscellanea liturgica L. C. Mohlberg*, I (Roma 1948) 189-220. Ha quedado anticuado (1903) el artículo de B. S. Bour, *Art chrétien primitif*, en DThC I, 1995-2022.

— la historia de las devociones, que depende también de la historia de la espiritualidad;

— la historia de lo que se llama, no muy satisfactoriamente, religiosidad popular⁶⁴.

VII. HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD

Esta es objeto de una disciplina particular. Ciertamente, no se trata de algo extraño a los misterios que estudia el dogma y celebra el culto, ni a la vida moral animada por la gracia de Cristo y de su Espíritu. Se trata de ello en cuanto vivido, experimentado y testimoniado por figuras eminentes o como forma social que ha dejado su huella en la historia. Es un campo inmenso, muy trabajado hoy. Disponemos de exposiciones de gran valor. El teólogo estudia lo que ha sido vivido, experimentado, y el modo en que lo ha sido. También aquí los estudios *sobre* el tema son indispensables, pero nada es tan instructivo como el contacto directo con los autores, con los *originalia*.

Dictionnaire de Spiritualité (París 1937ss).

E. Ancilli (ed.), *Diccionario de espiritualidad*, 3 tomos (Barcelona 1983).

P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, 4 vols. (París 1931-1939).

M. Viller, *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens* (París 1930).

F. Cayré, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, III. *Maîtres modernes de la vie chrétienne* (París 1943).

Histoire de la spiritualité chrétienne, 3 vols. I. L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (1966). II. J. Leclercq/F. Vandembroucke/L. Bouyer, *La spiritualité du moyen âge* (1961). III*. L. Bouyer, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane* (1965). III**. L. Cagnet, *La spiritualité moderne* (1966; hasta Port-Royal; Aubier, París).

J. Leclercq, *Aux sources de la spiritualité occidentale. Etapes*

⁶⁴ F.-A. Isambert, *Religion populaire, sociologie, histoire et folklore*: «Arch. Sc. soc. des Rel.» 43 (1977) 161-184; en colaboración, Ph. Ariès y otros, *Religion populaire et réforme liturgique* (Cerf, París 1975); V. Lanternari, *La religion populaire*: «Arch. Sc. soc. Rel.» 53 (1982) 121-143; L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975); íd., *Génesis del catolicismo popular* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).

et constantes (París 1964); íd., *Témoins de la spiritualité occidentale* (1965).

A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII^e-XII^e siècles* (París 1975; excelente para situar la espiritualidad en la historia global; no olvida la práctica de los laicos).

Et. Delaruelle, *La piété populaire au moyen âge* (Bottega d'Erasmus, Turín 1975; notable colección de ricos y sugerentes artículos sobre la baja Edad Media).

Sobre la espiritualidad ortodoxa podemos citar algunos, aunque sólo sea a título de iniciación:

V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (París 1944; se ha hecho clásico).

M. J. Le Guillou, *L'esprit de l'orthodoxie grecque et russe* (París 1961).

J. S. Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la Mystique orthodoxe* (París 1959).

Como textos originales bastante desiguales: Nicolás Cabásilas, *La Vie en Jésus-Christ* (Amay 1932); *Récits d'un Pèlerin russe* (trad. J. Gauvain).

Se ha hablado de espiritualidad del laico, espiritualidad conyugal, espiritualidad del sacerdote diocesano. Estas distinciones son teológicamente discutibles, pero la historia del pasado puede reconstruir la génesis y el destino de esos intentos. No obstante, están demasiado cerca de nosotros para poder hacer esta historia. Podemos seguirla a través de las revistas correspondientes.

Procurando no caer en el sincretismo (cf. W. A. Wisser't Hooft, *L'Église face au syncrétisme*, Ginebra 1964) podemos iniciar en el estudio de las espiritualidades judía, musulmana, budista e hindú. Reconociendo por otra parte que, de dondequiera que venga, la verdadera profundidad espiritual alcanza la profundidad espiritual. Puede comenzarse por la declaración conciliar *Nostra aetate*, con los comentarios del volumen *Vatican II. Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes* (París 1966), bajo la dirección de A.-M. Henry. Para el judaísmo puede completarse con la *Declaración* de la Comisión romana del 1 de diciembre de 1974 (DC, 1668: 19 enero 1975, pp. 59-61): «La historia del judaísmo no termina con la destrucción del templo de Jerusalén, sino que continúa desarrollando una tradición religiosa cuyo alcance... sigue siendo rico en valores religiosos».

No podemos menos de añadir algunos títulos importantes:

J.-A. Cuttat, *La rencontre des religions* (París 1957).

R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et révélations prophétiques*, Introd. de J.-A. Cuttat (Tournai 1965).

E. Cornélis, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes* (París 1965).

Sobre el judaísmo: G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive* (París 1968).

Sobre el Islam, cf. «Concilium» 116 (1976): *Cristianos y musulmanes*.

VIII. HISTORIA Y ECUMENISMO

La conjunción «y» está abierta a varias posibilidades de relación. Puede expresar la historia del ecumenismo, e incluso indicar los intentos de reunión que lo han precedido y por qué han fracasado...⁶⁵ En este contexto puede representar la historia de los caminos sucesivos de acercamiento que han puesto en marcha las relaciones entre cristianos desunidos⁶⁶. El Concilio Vaticano II y sus resultados merecen un estudio particular. Pero puede expresar también el papel del conocimiento de la historia en el trabajo ecuménico. Puede funcionar de tres maneras: *a*) el conocimiento y la valoración de lo que nos es común, de la herencia de la «Iglesia indivisa»: Padres, liturgia, misión; *b*) el conocimiento de las causas y del desarrollo de las rupturas: ¿cómo se ha llegado a ellas?, ¿qué han querido exactamente los contestatarios? También los «motivos no teológicos» (culturales, políticos, pasiones humanas, individuos) se han conjugado con los motivos doctrinales, y a menudo de modo más determinante⁶⁷. El conocimiento de la historia verdadera llega a veces a la conclusión de que la división descansa en simples malentendidos⁶⁸, o bien permite volver a abrir

⁶⁵ M. Tabaraud, *Histoire critique des projets formés depuis 300 ans pour la réunion des Communions chrétiennes* (París 1824). Sólo en inglés existe la historia más completa: R. Rouse y St. Neill, *History of The Ecumenical Movement* (Londres 1958); *The Ecumenical Advance. A History of The Ecumenical Movement*, II. 1948-1968, edic. H. E. Frey (Londres 1970) [cf. «Irénikon» (1970) 110-123]. G. Tavard, *Petite histoire du Mouvement oecuménique* (París 1960). G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique* (París-Lovaina 1955; nueva edic. 1963).

⁶⁶ Y. Congar, *La rencontre des Confessions chrétiennes dans le passé et aujourd'hui: «Parole et Mission»* (enero 1959) 103-123; reprod. en *Chrétiens en dialogue* (Cerf, París 1964) 157-184; M.-J. Le Guillou, *Des controverses au dialogue oecuménique: «Istina»* (1958) 65-112.

⁶⁷ G.-H. Dodd, G.-R. Cragg, J. Ellul, *Les causes politiques et culturelles des divisions des Eglises* (Ginebra 1952).

⁶⁸ Pío XII lo ha reconocido para los «monofisitas» (que hoy se llaman «precalcedonios»): encicl. *Sempiternus Rex*, 8 sept. 1951 (AAS 43 [1951] 636-637); F. Heiler dice lo mismo para los «nestorianos»: *Ökumenische Einheit* (1948) 15ss.

una causa cuyos actos no habían sido bien hechos⁶⁹. c) El conocimiento de la vida, del estatuto y del régimen, de la teología, de la espiritualidad y de la liturgia que se han desarrollado en las demás confesiones desde la ruptura: tarea casi inabarcable.

También debe tenerse en cuenta la colaboración ecuménica en gran número de obras teológicas contemporáneas, desde la exégesis (por ejemplo, la traducción ecuménica de la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento [París 1972 y 1975]) hasta la dogmática (especialmente las comisiones ecuménicas mixtas)⁷⁰.

⁶⁹ Así la declaración común del grupo mixto de trabajo entre la Iglesia católica romana y la Iglesia jansenista de Utrecht: DC (1967) 24-26.

⁷⁰ Sobre los acuerdos teológicos, cf., por ejemplo, Y. Congar, *Diversités et Communion. Dossier historique et conclusion théologique* (Cerf, París 1982); J. E. Deseaux, *Dialogues théologiques et accords oecuméniques* (Cerf, París, 1982).

CAPITULO III

TEOLOGIA DOGMÁTICA

[ADOLPHE GESCHÉ]

SUMARIO. I. Necesidades externas: 1. Las ciencias humanas; 2. Crisis de la metafísica occidental; 3. La historia; 4. Una nueva hermenéutica del sentido y de la verdad; 5. Praxis y acción. II. Necesidades internas: 1. El movimiento ecuménico; 2. El redescubrimiento de la Escritura; 3. Las relaciones entre magisterio y teólogos; 4. La transformación de la teología fundamental. Conclusión. Bibliografía.

Nos gustaría que de algún modo la teología dogmática, cuya tarea es asegurar la inteligibilidad de la fe en su aspecto doctrinal, no corriera la misma suerte que otros saberes humanos: estar siempre situada en el espacio y el tiempo, es decir, sujeta a los plazos de la historia y los azares de la cultura. El sueño de las edades de oro (la patrística griega y latina, la gran escolástica de la Edad Media, la teología desde la posguerra hasta el Vaticano II, por ejemplo) asedia especialmente nuestros recuerdos y nostalgias. Pero no hemos de olvidar que esas edades de oro (y este plural ya es significativo), a pesar de su indiscutible y fascinante éxito, estaban vinculadas a una cultura histórica concreta. Y precisamente a ese arraigamiento han debido en su mayor parte su excepcional éxito. No podemos —los períodos vacíos de la teología lo atestiguan— faltar a la cita de la historia. Pero estas épocas, a primera vista desconcertantes, no deben producirnos inquietud y tampoco distraernos de las nuevas tareas que nos aguardan.

Ciertamente, y esto es lo que explica el desconcierto, la fe cristiana es y debe seguir siendo imperturbablemente fiel a la experiencia original que le asegura ese núcleo indispensable para seguir siendo ella misma. Además de todos sus recursos a la cultura y a sus instrumentos, la teología se especifica por estar centrada en la Escritura: *Sacra Pagina*, *Sacra Doctrina*, *Theologia dogmatica*, *Sacra Eruditio*, *Sacra Scriptura*, etc., son términos prácticamente equivalentes e intercambiables que muestran perfectamente el único lugar referencial de la apropiación teológica de la fe. Esto no impide que sea histórica, dado que toda ciencia del hombre —y la teología es una de ellas— tiene un estatuto humano. Yendo más al fondo podemos incluso preguntar si la fe misma

no se da siempre en un lugar estrictamente humano. Ciertamente, Dios en sí mismo, la revelación en su acontecimiento cristológico y la gracia en su carácter de donación intrínseca conservan siempre su trascendencia. Pero en la economía de donación, en este ser para nosotros, que actúa en cualquier momento, ¿quién podría negar que «estas cosas de la fe» sólo se nos revelan en un enunciado (una revelación) que sigue los meandros de nuestra historicidad, en un pensamiento, en un dicho? La realidad del hombre no tiene otra patria que la de la palabra y la del lenguaje, donde se concentra y configura todo lo que le acontece, aunque venga de Dios mismo. Con mayor motivo hay que decir lo mismo de la teología, cuya suerte, como lo ha comprendido perfectamente santo Tomás de Aquino, se juega en un pensar (*cogitatio fidei*) y en un decir (*enuntiabile, dicendum*). No hay conocimiento, de cualquier nivel que sea, que no esté marcado por esos condicionamientos culturales, sin los cuales no sería más que atemporalidad ilusoria y mítica.

Además, la teología ha estado desde siempre anclada en la situación general. Se trate del siglo IV, del XIII o del XX, ella busca los caminos de su defensa y de su esclarecimiento en los desafíos del tiempo tanto como en sus propios recursos. En el fondo —siempre que se entienda bien la palabra en su sentido genuino griego de instancia judicial, es decir, momento de discernimiento y de decisión— la teología se halla casi siempre en situación de «crisis». Toda gran época se anuncia con novedades y cambios, porque la historia es vida. En cada momento, estas novedades y cambios exigen un discernimiento que evalúe sus fallos y riquezas y unas decisiones que aseguren la oportuna corrección o consolidación. La historia cultural abre siempre necesidades nuevas cuya dimensión de trastorno, a menudo la más evidente, no debe ocultar la promesa, generalmente disimulada, de progreso y de ascenso. Con la única condición de que la teología no se comprometa con el cambio hasta el punto de disolverse.

Estas necesidades pueden ser internas o externas. Internas, cuando la vida de la fe se ve interpelada o sacudida por las dificultades o azares nacidos en su propio seno: grandes herejías de los primeros siglos, discusiones sobre el concurso de la gracia y la libertad en los siglos XVI y XVII, sobre la trascendencia y la immanencia a principios del siglo XX, etc. Externas, cuando la Iglesia se ve enfrentada a demandas o descubrimientos propuestos por el mundo profano: ataques del paganismo en la época de Orígenes, llegada del aristotelismo en el siglo XIII, afianzamiento de las ciencias entre los siglos XIX y XX. Estas rupturas pueden pertur-

bar la teología y sumirla en momentos de depresión con riesgo de hundimiento o disgregación. Pero tales rupturas adquieren un sentido porque procuran a la teología un nuevo empuje y aumentan su fecundidad. Siempre que la teología ha sabido, como es su deber, reaccionar con serenidad y discernimiento ante tales exigencias y encontrar el gesto decisivo y deseable, ha ganado una victoria determinante y ha conseguido un destino nuevo.

Creemos que hoy ha sonado la hora de un destino particularmente grandioso. Nunca quizá la sombra de la conjetura, fuera y dentro de casa, fue más inquietante: la era de la sospecha marca nuestra modernidad con un rasgo incisivo. Pero este malestar tampoco ha invitado nunca con tanta fuerza a abrir nuevos caminos. Y ello porque nunca la conciencia de los condicionamientos culturales en que nos hallamos había sido tan viva y porque, paradójicamente, cuando se dice adiós a la inocencia se aúnan las oportunidades de una nueva invención y los riesgos de una aventura. El día en que Icaro, renunciando a la ingenuidad de ignorar las leyes de la gravedad, aceptó tenerlas en cuenta, consiguió desafiar su fatalidad y emprender el vuelo.

I. NECESIDADES EXTERNAS

1. Las ciencias humanas

En nuestra modernidad quizá no hay nada tan significativo como la irrupción y el despliegue de las *ciencias humanas* en todos los ámbitos. Tales ciencias tienen evidentemente un pasado. Algunas de ellas —la historia, el derecho, la filología— desempeñaron un papel determinante en lo que se refiere a la Escritura (de la que la teología es siempre un comentario, aunque especulativo) efectuando un primer esbozo de distinción entre autoridad divina y autoridad humana. Pero las ciencias humanas han adquirido, además de nuevos campos (sociología, antropología, etc.), una amplitud y una actualidad cada vez mayores. Fundamentalmente ofrecen un análisis seguro de las normas del comportamiento humano, especialmente en el orden del conocimiento. Y ello con una abrumadora riqueza de procedimientos analíticos. No podemos desconocer sus lecciones. Estas consisten esencialmente en un desplazamiento del sujeto pensante y triunfante que Descartes, precedido por el semirracionalismo medieval y seguido por el idealismo alemán, había puesto en el centro de su veredicto sobre toda realidad. La sociología ha destronado al sujeto individual para sustituirlo, al menos en gran parte, por el condicionamiento de la complejidad

social: no hay saber que no esté marcado por la influencia del grupo, cosa que ignoraba el sabio encerrado en su torre de marfil. El psicoanálisis ha profundizado en el sujeto-yo recordándole que hay un «se» y un «ello» que desempeñan un papel decisivo: no hay conciencia que no vaya precedida de un inconsciente y acompañada de un subconsciente que la gobiernan en gran parte. Los estructuralismos y la antropología cultural, por poner un último ejemplo, aunque no llegan a proclamar la «muerte del hombre» como sujeto (Foucault) convertido en simple objeto, no dejan de determinar los mecanismos de construcción: algunas estructuras, anteriores a la posición del sujeto como persona, ejercen una importante función en la constitución de su lenguaje y de su conocimiento, en su aprehensión del mundo. Estamos lejos del romanticismo del sujeto que, desde el historicismo hasta el existencialismo, reservaba un lugar privilegiado al yo humano.

Como las demás disciplinas, la teología no debe dejarse intimidar por estos replanteamientos hasta el punto de creer que ha perdido el derecho a toda autonomía. Más aún cuando estas nuevas ciencias del hombre le reconocen una autonomía (Berger), y tampoco ellas están al abrigo de justas críticas. Antes bien, la teología debe aceptar sus lecciones con frialdad científica y ver en ellas una posibilidad para un mejor dominio de su objeto. Estas ciencias del hombre desempeñan en el fondo el papel antiguamente asignado a la teología negativa: dejar en suspenso la ingenua tendencia a creer que se puede poseer el propio objeto en una total inmediatez o transparencia. La situación en que se encuentra hoy la racionalidad, de «verdad fragmentada» (Ladrière), recuerda oportunamente al teólogo que su saber tiene el carácter parcial de un espejo (cf. 1 Cor 13,12), donde sólo se refleja la gloria de su Señor (cf. 2 Cor 3,18) y la perfección del «cara a cara» (1 Cor 13,12). La teología ya no puede, con la misma evidencia de antes, leer su Escritura y escrutar su tradición. Algunos instrumentos nuevos le recuerdan los límites de sus posibilidades. Aunque es ciencia de la fe, no se confunde con éstas y, menos todavía, con el término (*telos*) hacia el que tiende escatológicamente. Ninguna ciencia es inocente: ni con respecto a sus propios presupuestos —aun cuando puede y debe tenerlos— ni con respecto a las funciones ideológicas que se le asignan. La teología avanzará hacia la conquista de la verdad si se decide con mayor lucidez a aceptar un destino que la preserve de toda tentación de un saber absoluto y transparente. Todo razonamiento está condicionado por lo que quiero decir, por el público al que me dirijo y por el lugar en que hablo.

2. Crisis de la metafísica occidental

Hay un segundo campo en nuestra modernidad donde se presencia de modo ejemplar ese hundimiento de la subjetividad ingenua. Me refiero a la crisis de la metafísica occidental, que se ha entregado a una verdadera demolición de su propio programa. Cuando se conoce la importancia del apoyo que ha buscado la teología en la metafísica desde su origen, no se puede por menos de sentirse invitado a revisiones importantes. No es que la teología haya ignorado los riesgos de enfeudamiento. Las protestas paulinas y patrísticas contra las sabidurías de este mundo en favor de la locura de la cruz y las correcciones incansables del aristotelismo propuestas por la gran escolástica dan testimonio suficiente de ello. Pero la orientación general de la teología fue una «patriótica» confianza en los recursos de la razón filosófica, de la que ella hizo su principal auxiliar (*philosophia, ancilla theologiae*). Ciertamente, la teología no puede prescindir de esta mediación, pero tampoco puede hacer uso de ella ignorando los cambios que afectan al destino de la metafísica en su propio campo. Esta transformación ha tomado, como se sabe, los caminos de la crítica de la ontoteología, la cual considera a Dios como ser supremo y al ser bajo la forma del ente, sin hacer justicia a Dios ni al ser. Esta crítica de la ontoteología, expuesta por Kant, proseguida por Nietzsche y llevada a término prácticamente con Heidegger, puede llevarnos a una mejor apreciación de nuestros presupuestos, a un mayor dominio de los derechos propios de la fe y a una nueva aventura del Ser en el espíritu humano. Cuando se conoce la importancia de la *analogia entis* en teología, hay que estar en atenta alerta.

Al señalar que la metafísica occidental había olvidado la diferencia entre el ser (en su primordial y permanente fontalidad) y el ente (una forma de ser en una determinada manifestación fenoménica), Heidegger ha mostrado el camino de una nueva ontología. El ser no debe ser descifrado a partir del ente (meta-física), aunque sea el ente supremo (onto-teología), porque éste no ha de ser considerado como un simple ente, sino a partir de sí mismo (onto-logía). El drama de la metafísica occidental ha sido el de la representación, en el doble sentido del término, teatral y diplomático. Como si el ser pudiera hacerse presente en un ente, representado en la mirada del sujeto que lo refleja o en un concepto que lo reemplaza. La filosofía del ser debe eliminar lo óntico (el ente) para encontrar lo ontológico (el ser) allí donde se dice él mismo, abandonar, por tanto, el *Vorstellen* (representar) donde se habla «de antemano» y «en lugar de» (obsérvese el desplazamiento del

sujeto), para dejar hablar y poder escuchar el *Darstellen* (la presentación de la cosa por sí misma y ahí). El ser habla por sí mismo y, por tanto, somos invitados a *su* manifestación, no a nuestra precomprensión.

Esta demolición de la metafísica clásica no es de ningún modo la destrucción de un proyecto tan viejo como el mundo e indispensable a su pensamiento, sino la invitación a una reconstrucción en la que el ser vuelve a ser escuchado en su lugar natal y en su auto-manifestación. El adiós a las filosofías de la representación (Ladrière) no debe sonar como un adiós a la razón. Antes bien invita a recuperar el brillo y la luz. Las filosofías de la representación (la metafísica cosmológica o antropocéntrica) mantienen su objeto en la prisión de una visión especulativa (espejo), prisionero de un sujeto que le dictaba su aparición. Esta, en el fondo, tenía que ser imaginaria, encerrada en la identidad, solipsista, repetitiva (representación), desconocedora de la alteridad, de la diferencia (representación). No se trata, pues, de renunciar al ser, sino de hacerlo surgir «de otro modo» (Lévinas), en la gloria y en la grandeza de su propia realización.

Se ve en seguida —sobre todo si se piensa que en la palabra «Dios» hay todavía más que en la palabra «ser» (Ricoeur)— lo que implica para la teología especulativa semejante cambio de destino de la filosofía. Es sabido hasta qué punto la teología ha estado unida a la metafísica occidental, desde los Padres hasta nosotros, pasando por la gigantesca empresa escolástica. No se trata de denigrar nada: ¿dónde estaríamos si no se hubiese acometido esta alta tarea de racionalidad? Estaríamos condenados a las perpetuas tentaciones fideístas y fundamentalistas. Los derechos de la razón, don de Dios al igual que la revelación y patria del hombre en todas sus regiones, son imprescriptibles, y fuera de ellos el enunciado de la fe se precipitaría en los abismos de lo arbitrario y en los escollos de lo absurdo. Pero hay que volver a tomar esa tarea con nuevo empeño, teniendo en cuenta las advertencias dadas y en una alianza que no sea vasallaje, olvido de un derecho propio a manifestar la propia identidad.

Por lo demás, sin insistir en lo que la filosofía tiene que hacer para desprenderse de la ontoteología, nos importa desde ahora guiar la teología fuera de los senderos de lo que yo llamaría la *teoontología*, es decir, una teología en la que Dios es víctima de las prohibiciones (Bruaire) que le inflige el teísmo filosófico, el cual sólo ha conseguido construir un Dios a nuestra imagen y semejanza. Este es el Dios cuya desaparición cultural han denunciado los teólogos de la muerte de Dios.

Hoy se hacen numerosos esfuerzos para dejar que Dios sea Dios, tal como es en sí mismo (Ricoeur, Urs von Balthasar, Duquoc, Marion). La teología, sin renunciar a las indispensables mediaciones (las de una nueva ontología), debe reconquistar sus derechos y los de su fe y de su Dios, rompiendo con la filosofía representativa. Debe independizarse de ésta descubriendo los caminos que dejan lugar para una epifanía de Dios. La antigua palabra «revelación» encuentra todo su sentido. Es verdad que la teología no podrá prescindir de conceptos. Pero éstos deben conocer sus límites para demoler sin cesar los prejuicios y darse a conocer mejor como conceptos abiertos, dado que son considerados desde un punto de vista escatológico. La decadencia de la metafísica occidental no será la de la teología si ésta, entendiéndose al margen de los discursos de representación, prefiere considerarse en los de *advenimiento*: el advenimiento de un Dios que se manifiesta en los acontecimientos (la encarnación es su paradigma), en la historia y en el mundo más que en el reino de las ideas; en la alteridad más que en la identidad (ya lo presintió la regla de la analogía, que insistía más en las diferencias que en la semejanza); en la distancia y el exceso más que en la inmediatez de la mirada, de la visión y de la contemplación, que a menudo sólo ven su propio reflejo [la teología de la gracia —gratuidad— y del *auditus fidei* lo habían comprendido muy bien, recordando que «a Dios nadie lo ha visto nunca» (Jn 1,18), sino que Jesús había hablado de él: «y lo que yo digo contra el mundo es lo mismo que le he escuchado a él» (Jn 8,26)].

3. La historia

Esta ruptura con las filosofías de la representación va acompañada de una considerable aportación proveniente de otro horizonte del pensamiento, el de la historia. Es fácil ver que éste puede suponer un correctivo para una visión demasiado ideal del destino del pensamiento. No pensemos sólo, aunque haya que hablar de ello, en el papel desempeñado en teología por el desarrollo de las ciencias históricas en el siglo XIX. Esta cooperación, de orden positivo (no especulativo), ya ha prestado un doble servicio. Por una parte, el de proporcionar a la teología, en su función positiva y reflexiva, esa base de integridad constituida por una documentación debidamente establecida. Si, como proclamaba León XIII, la Iglesia —y nosotros añadiríamos la teología y la apologética— no tiene necesidad de engaños, es evidente que la crítica histórica, aplicada a las fuentes escriturísticas, patrísticas, conciliares y canónicas, ha

permitido a la teología dogmática no quedarse en un desconocimiento de los hechos. Por otra parte, todavía más importante, ese recurso positivo a las lecciones de la historia ha permitido a la teología, no sin dificultades, no quedarse en el sueño de la cronología. La disciplina histórica le ha aportado una preciosa posición de perspectiva sin la que es imposible apreciar y situar justamente sus datos.

Pero hoy hay más, decíamos al considerar el plano especulativo. En efecto, en algunos pensadores (Gadamer, Bruaire, Marrou, Ricoeur), el hecho histórico no se reduce a su facticidad. Afecta a la dignidad de la inteligibilidad: en lo histórico, en lo contingente, hay un factor de racionalidad que le permite no sólo su planteamiento, sino la posibilidad de ser pensado, e incluso de ser integrado en una racionalidad teórica. El hecho histórico es portador de sentido y fuente de verdad, no está abandonado simplemente a lo fortuito de la contingencia, pertenece a la emergencia misma de la verdad, tal como lo había presentido Hegel. Lo real está transido de inteligibilidad, pertenece tanto, o a veces más que la idea, al reino del pensamiento, desde el momento en que se le considera no sólo como acontecimiento, sino como advenimiento; no sólo como señal, sino también como revelación; no sólo como registro, sino también como instauración. Hay una razón histórica.

Se ve en seguida la importancia de este cambio en la aceptación del dato fáctico coextensivo al hecho cristiano. El cierto que muchos teólogos de la posguerra habían recuperado y restituido el sentido de la historia de la salvación. Pero no lo habían hecho sin la ingenuidad positivista y epistemológica que frenaba el paso a las exigencias especulativas del pensamiento. Ahora bien, con los autores citados, la historia ya no entra sólo accidentalmente en el quehacer teológico como con Pannenberg y Moltmann (ya en claro progreso con respecto al positivismo), sino en su construcción y elaboración. En efecto, ahora asistimos a la aparición de una positividad no meramente positiva, sino creativa. El dato histórico no es sólo un incidente de hecho, sino un acontecimiento de derecho, como ya había anunciado el existencialismo (tema de la historicidad del hombre): lo histórico es lugar de sentido y de verdad. Así, la tradición, tan ridiculizada por algunos movimientos «iluminados», pero de notable importancia en el cristianismo, no aparece simplemente como una colección casi estadística de datos, sino como producción axiológica de verdad. Es a la vez historia que (se) piensa y pensamiento de la historia. La tradición no es solamente letra, sino escena donde surge el espíritu. Este

cambio total tiene un alcance decisivo. Desde el momento en que lo histórico puede ser pensado y pensamiento, se puede superar la famosa aporía de Lessing en la época de la Ilustración: cómo algunas verdades (universales) podían depender de acontecimientos (particulares). Necesidad y contingencia, cuya aparente contradicción había pesado tanto sobre la conciencia teológica, quedan así reconciliadas. No sólo lo abstracto habla a nuestra inteligencia, sino lo concreto. Hay un universal concreto (Weil) o mejor un concreto universalizable que tiene valor intrínseco de verdad. La historia y las cosas hablan. Se trata de un nuevo desplazamiento del sujeto, característico, como dijimos, de nuestra revolución cultural.

Esta restauración de la nobleza especulativa de lo histórico es evidentemente capital para una teología como la de la encarnación, para la que el logos se ha manifestado en la carne de la contingencia. Sin temor a la vulgaridad y sin reticencias ante el acontecimiento hecho advenimiento, en adelante pueden tomarse especulativamente en serio las manifestaciones históricas de Dios. Él ser habla en la historia. Al mismo tiempo es posible renovar la comprensión de los atributos concretos de Dios (amor, pasibilidad, vulnerabilidad), lejos de las frías e intemporales atribuciones de la conceptualización clásica. Dios puede volver a ser el Dios de los hombres que han hecho de él una experiencia histórica.

4. *Una nueva hermenéutica del sentido y de la verdad*

Hay un cuarto ámbito en el que una aportación exterior se ha hecho decisiva para la teología dogmática. Se trata de la nueva hermenéutica. Esta avanza en dos direcciones: la del sentido y la de la verdad, para posibilitar que la teología sea buena noticia.

La hermenéutica es ante todo la actualización del sentido, dado que es ciencia de la interpretación. Actualización que encuentra en la fe una especie de complicidad, de doble elección. En primer lugar, porque la fe, en cuanto mensaje y don de salvación, es por sí misma portadora de significado, donadora de valores y promesa de razones para vivir. Se comprende por qué la hermenéutica encuentra aquí un campo privilegiado y por qué la teología encuentra en ella una posibilidad para poner particularmente de relieve su propósito. Según esto, la exigencia de la primacía del sentido sobre la simple preocupación por la verdad objetiva (teología racional clásica) augura una fecundidad especial para la teología. Es cierto que esta promoción del sentido deberá ser siempre controlada por el sello de la verdad: no es suficiente que algo tenga

sentido para que sea verdadero; sería caer en una nueva trampa positivista, la del positivismo hermenéutico. Pero, sin olvidar este deber, la teología dogmática recibe de la ciencia de la interpretación la riqueza de un despliegue de valores. Hasta la palabra «dogma» encuentra aquí su colorido de *doxa* (gloria, alabanza) con el que está emparentado y que señala su enfoque hacia los valores. Y la hermenéutica encuentra un segundo campo teológico privilegiado por el hecho de que la escritura de la fe está especialmente cargada de símbolos y ello por la naturaleza misma de un discurso que no puede apuntar a lo indecible y captar lo invisible más que por signos. El intenso esfuerzo de desarrollo de la expresión simbólica en hermenéutica, esfuerzo confirmado además por la exploración de los mitos en psicología y la promoción de imágenes y metáforas en lingüística, contribuirá a un verdadero rejuvenecimiento de la teología. Las páginas dedicadas en este volumen a la aportación de las ciencias del lenguaje deben manifestar esta exuberancia del lenguaje religioso, redescubierto por fin como un lenguaje propio e irreductible. Liberada de una obediencia demasiado estricta al concepto —cuya ayuda sigue siendo indispensable, pero que había precipitado a la baja escolástica en un juego vacío y pesado—, la teología dogmática recupera unas figuras mucho más vivas para dar curso a sus competencias y realizaciones como palabra. En especial, la teología sacramental se encuentra sometida a instrumentos que dan cuenta de la carga simbólica, reconocida siempre en los sacramentos («signos sensibles»), de otro modo que las categorías jurídicas (validez, licitud, etc.). El símbolo da que pensar, decía Ricoeur. Yo creo, como ya decía de la historia, que hoy no estamos lejos de poder afirmar que el símbolo piensa y es pensamiento.

Pero hay más. La nueva hermenéutica no se limita a descubrir el sentido. Es muy importante reconocer que sirve también para extraer la verdad de las cosas. En efecto, es obra de la realidad que, al hacerla hablar («las cosas hablan»), manifiesta su verdad. La hermenéutica no es mera exposición de significados, es una verdadera instauración de logos, una ontología. Se desarrolla como un intento de investigación de la verdad, profundizando en la cosa para mostrar su logos interior. Una vez más presenciamos un feliz desplazamiento del sujeto, que asemeja la hermenéutica a una mayéutica. En la teología clásica se buscaba fundamentalmente la verificación recurriendo a nociones extrínsecas al dato, donde el sujeto cognoscente ocupaba en cierto modo una posición fuera y por encima de la realidad: la ontoteología es un ejemplo importante de ello. Aquí se pide a la cosa misma que se manifieste y

manifieste su autocomprensión. Autocomprensión que nada tiene de solipsista, porque, encontrándose sólo en ella («yo soy el que soy»), no puede manifestarse sino en forma de revelación, de epifanía, de producción (Lévinas), en la que toda injerencia externa, si es totalitaria, se presenta como destructiva del hacer-ver, del dejarse-ver. Hoy se percibirá la verdad propia de una confesión de fe al descubrir su racionalidad (*logos*) interna. Por poner un ejemplo: ¿es posible comprender lo que dice y significa el dogma cristológico de «Jesús, Hijo de Dios» si se parte de una preconcepción de lo que es Dios, y si no se deja aparecer lo que implica esa confesión y que manifiesta un descubrimiento conmovedor e inaudito de Dios por parte de quienes fueron testigos de un cambio total de todas o casi todas las ideas recibidas?

5. Praxis y acción

Un quinto ámbito del pensamiento contemporáneo aporta a la teología la posibilidad de un nuevo objetivo. Me refiero a la praxis y la acción, de la que Blondel (*Filosofía de la acción*) ha demostrado que puede ser lugar original del pensamiento, y de la que nuestra civilización tiene un sentido agudo desde el punto de vista social y político. Después de hablar de la hermenéutica, que apunta al ser y a su interpretación, puede parecer extraño que nos fijemos ahora en la acción, la cual se refiere a un quehacer y a una transformación. La oposición es sólo aparente, o más bien sólo se da allí donde, víctima una vez más de los esquemas repetitivos de la representación, imaginamos la realidad como un sistema totalizado y cerrado, terminado, donde no puede surgir nada y donde la verdad se detiene al borde de la contemplación. Pero no es eso. «El que practica la verdad se acerca a la luz» (Jn 3,21). Si es cierto que la realidad física (*physis, phyein*) es devenir (Whitehead, Prigogine, Stengers), y no un dato simplemente disponible (Ladrière), sino un dato que se hace y en el que siempre pueden surgir nuevas figuras, no es menos cierto cuando se trata de la fe. En la lógica de la creación y de la gracia, sobre todo si es comprendida desde un punto de vista escatológico donde, a pesar del «ya», nos hallamos ante el «todavía no», estamos en régimen de llamamiento y de esperanza: «Es la fe anticipo de lo que se espera, prueba de realidades que no se ven» (Heb 11,1). El orden de la creación y de la gracia es aquel donde todo se hace nuevo» (véase Ap 21,5). La acción no se opone a la realidad, sino que la lleva a cumplimiento. Pues la realidad no es sistema, sino «horizonte universal de constitución (...) que preside (...) una génesis de sen-

tido», y «en relación con tal horizonte es como el concepto de práctica y, por tanto, el de acción, puede ser verdaderamente comprendido» (Ladrière).

Desde este punto de vista se comprende por qué *dogmática* y *moral* son difícilmente dissociables. Por lo demás, sólo en un pasado reciente, a partir de los siglos XVI-XVII, cuando la casuística y la controversia sobre las cuestiones particulares de la actuación cristiana adquirieron singular consistencia, estas dos disciplinas se disociaron; la dogmática tomó un giro de tal sequead que la moral se vio obligada a caminar por su propia cuenta. Pero todavía en tiempos de santo Tomás la reflexión sobre el comportamiento cristiano formaba un bloque con la doctrina de la fe. Por lo demás, si ésta es una virtud a la vez que un conocimiento, es comprensible que suponga una práctica y un comportamiento en su misma lógica y no sólo por razón de su aplicación. En esta línea de convergencia hoy tienden a encontrarse dogmática y moral (*fides et mores*), por encima de las inevitables distinciones de disciplinas debidas a la especificación de sus problemas. Si la praxis es coextensiva a la fe se comprende que hayan aparecido nuevos sectores en la teología, donde es muy difícil trazar una frontera entre dogmática y ética: las teologías políticas, de la liberación, de las realidades terrenas, etc., no son fácilmente encuadrables en una disciplina concreta. E incluso algunos temas más tradicionales, como el pecado original o la gracia, son fruto de una reflexión que tiene poco que ver con esas divisiones.

Acción y verdad nacen juntas en la historia real y práctica, concreta, lejos de discursos puramente ideales y abstractos. La *aleurgia* (Foucault), ese entramado de verdad y acción, se impone cada vez más como lugar de verificación mutua. Esta no se produce sólo en el firmamento de las ideas, lo cual sería idealismo; ni tampoco en el mero salto a la acción, lo que sería pragmatismo. La verdad va unida a la praxis y ésta corre la misma suerte que aquélla. La acción, conciliada por su misma naturaleza con un mundo que se hace y donde hay que actuar, se convierte a su vez en una hermenéutica de la fe, si es verdad que ésta no sólo es contemplación y posesión, sino creación y comprensión. En una palabra: aparición de significaciones siempre nuevas en virtud del voto creador y salvador que no ha dejado un mundo en barbecho, sino un mundo en que el hombre promete y realiza «la silenciosa, infatigable e incoercible esperanza» (Ladrière).

II. NECESIDADES INTERNAS

1. *El movimiento ecuménico*

Entre los acontecimientos internos de la Iglesia con consecuencias para la teología dogmática, sin duda debe mencionarse en primer lugar el movimiento ecuménico. De pastoral y voluntarista que fue en sus orígenes, y de institucional y organizado que es hoy, está pasando a una fase teológica que sin duda no había sido prevista. Ciertamente, se recurrió muy pronto a los teólogos (recuérdense las «Conversaciones de Malinas»), pero esta llamada apuntaba esencialmente a la consecución de trabajos útiles para desbloquear ciertas posiciones doctrinales. Estas, tratadas antiguamente en la aspereza y estrechez de las controversias, eran sometidas entonces a una investigación más irénica. Pero, gracias a estos contactos, los teólogos se han dado cuenta de que forman una «comunidad transconfesional» (Mehl); ya no cumplen un simple mandato, sino que abordan, si no en común, al menos en comunión, algunos problemas de fondo. Para bien de las cuestiones cristianas o del mundo, ya casi no preocupan las diferencias de pertenencia. No es que las confesiones cristianas no tengan ni conserven su carácter específico, ni que sea imposible descubrir en cada teólogo las huellas de su fidelidad. De todos modos, los intercambios parecen normales. Todos escuchan a Barth, Rahner, Lonergan o Evdokimov, por no citar más que cuatro testimonios, y a través de ellos a Lutero, Tomás de Aquino, Hooker y Palamas.

No es que las diferentes formas de pensamiento dejen de ser perceptibles y no sean asignables, pero prevalecen las convergencias y coincidencias. Unas veces porque algunas de esas diferencias no interesan porque ya no ocupan el centro de los debates vitales (el *Filioque*, por ejemplo); otros porque los contrastes se manifiestan como datos muy valiosos conservados entre los otros y un tanto olvidados en sus propias filas (escatología de los orientales, sentido de la tradición entre los católicos, oración anglicana, fidelidad a la Escritura entre los protestantes, etc.); o bien, y quizá sobre todo, porque el valor de una teología se mide esencialmente por su capacidad de servicio en el mundo (teologías políticas de Metz y de Moltmann). Los grandes problemas de nuestro tiempo, donde las Iglesias tienen un mensaje específico de salvación, requieren una solicitud y una madurez tales que quiten peso a los detalles internos y den más importancia a los contenidos evangélicos. La teología de controversia, que tanto pesó en la conciencia post-tridentina, cede actualmente el paso a una teología de comunión.

Todos reconocen que hasta las riquezas del judaísmo y del Islam aportan en este recorrido común tesoros insospechados.

2. *Redescubrimiento de la Escritura*

Otro elemento interno de las Iglesias es el redescubrimiento de la Escritura, sobre todo entre los católicos. La repercusión de las investigaciones exegéticas en la dogmática es evidente. Sin ceder a los espejismos del fundamentalismo, y siguiendo la tarea especulativa que le es propia, la teología recupera en un mayor acercamiento a la palabra original el lugar natural de su actividad. Una teología demasiado conceptual y racional se encontraría sin la experiencia fundadora y terminaría por dar vueltas en el juego solitario de sus propios instrumentos, medios convertidos en fines. Sólo una constante atención a sus fuentes vivas, no hipotecada por una paralizadora nostalgia de los orígenes, puede hacer que la dogmática siga su camino. Este retorno a las fuentes ha tenido, por otra parte, la gran ventaja de hacer descubrir la densidad cultural de los contextos vitales (*Sitz im Leben*) y de romper la secuencia argumentativa clásica, demasiado mecánica (tesis-Escritura-tradición-razón-conclusión teológica): la Escritura, por ser ya tradición y teología, no es un arsenal de pruebas ni un documento ahistórico caído del cielo que se pueda leer como un código. Es gesta de fe donde se recoge una experiencia única y venero siempre actual de una auténtica elocuencia de la teología.

Pero aquí, donde intentamos percibir los nuevos horizontes de la teología, no basta emocionarse por el hecho de que la teología se haya despolvoado y renovado. Hay que prestar atención a los cambios más recientes, aunque todavía no muy firmes, que están apareciendo en la aventura exegética misma y que van a repercutir en el campo teológico de un modo totalmente nuevo. Pienso ante todo en los análisis estructurales (Greimas, Marin), a pesar de sus tanteos y deficiencias: el análisis de las estructuras permiten alcanzar la deseada sistematización e integración propias de la finalidad dogmática. El estructuralismo abre caminos a una teología atenta a las estructuras de funcionamiento de la vida creyente (Delzant). Pienso también en los notables trabajos de la filosofía analítica del lenguaje (Ramsey, Evans, Austin), atenta a la densidad y originalidad del lenguaje bíblico y religioso en su realidad concreta. Este desciframiento lingüístico devuelve a la teología la elocuencia y la seguridad de un vocabulario específico que afecta a las fuentes mismas de una confesión de fe, de un *credo*, de un *confiteor*, al que la indispensable conceptualización

ciertamente debe prestar un servicio, pero no esclavizar. Pienso incluso en los comentarios «materialistas» (Belo, Clévenot), al margen de sus tendencias reductoras o simplificadoras, contra las que hay que ponerse en guardia. El descubrimiento de estratos socioeconómicos en el texto bíblico podrá ser útil a la teología en su preocupación por dirigirse al hombre en todos los niveles de su existencia en el mundo. Pienso asimismo en los desciframientos psicoanalíticos (Dolto, Depreux), a pesar de su carácter a veces aventurado: las resonancias de la psicología profunda autorizan a desarrollar ciertas armonías con la profundidad permanente del pensamiento humano, enfrentado con esquemas inmemorables cuya irracionalidad no debe asustar. Pienso, por último, en los ensayos etnoantropológicos (Girard). A pesar de su riesgo de difuminar lo específico judeocristiano, el descubrimiento de formas culturales facilita la anexión de la teología con las esperanzas profundas del hombre de hoy. Estos nuevos enfoques muestran una vez más ese desplazamiento del sujeto que caracteriza el pensamiento moderno. Pero al tomar sus distancias con respecto a una lectura demasiado centrada en el autor humano («lo que el autor ha querido decir»), ¿no enlazan de alguna manera estos enfoques con la idea cristiana de que su Escritura tiene un horizonte más amplio, como situado, al menos en parte, del lado de la conciencia personal (revelación)? El impacto de estos nuevos cometidos es todavía difícil de evaluar, pero al multiplicar los lugares en que se sitúa la teología, la obligan a replantear sus tareas. Palabra divina y palabra humana, en cualquier lugar que resuenen, no se hallan en concurrencia.

3. Las relaciones entre magisterio y teólogos

Este es el tercer ámbito de la Iglesia en que las cosas toman un giro nuevo. Nos referimos a las relaciones entre magisterio y teólogos, pero también, para darle todo su alcance a la cuestión, al problema de la relación de la teología con el dogma. En lo que se refiere al magisterio, nadie duda del incomparable servicio que presta a la comunidad. La fe no está en manos del teólogo como una propiedad personal y de la que podría disponer a su antojo. Pero lo que hoy se ventila es una concepción más pastoral que jurídica de esa necesidad; digamos de paso que de esta concepción jurídica es responsable, a partir del siglo XIX, una determinada teología que profesa el positivismo de la autoridad (cf. *infra*: J. M. Tillard). Hoy, a pesar de los contrastes, quizá se puede comprender mejor que las diferentes tareas saldrán beneficiadas si se

establece una mutua relación basada en la preocupación pastoral que da sentido y legitimidad tanto a la función magisterial como a la teológica. Los pastores son instituidos para una doble tarea: por una parte, para preservar el dato de fe y asegurar su transmisión y, por otra, para estar a la escucha de las indispensables investigaciones teológicas y de las exigencias de unos creyentes cada vez más formados. Todas estas voces deben ser atendidas, pues todas son voces del Espíritu. La indiscutible crisis cultural de la autoridad en que nos hallamos no podrá ser serenamente resuelta mientras, aceptando tanto las reglas de la libertad como las de la responsabilidad, no estemos convencidos de la primacía de la fe en el único Señor y Maestro. Tras este paso difícil ya podemos delinear, suponiendo que cada uno es intelectualmente generoso y valientemente fiel, los perfiles de un diálogo a cuatro voces (el Espíritu, los pastores, los fieles y los teólogos), el cual reportará grandes beneficios a la imprescindible función del teólogo.

Pero diríamos que existe un problema todavía más amplio y profundo: el de la relación de la teología con el dogma. El dogma quizá ha sido percibido, sobre todo desde Trento, como algo demasiado estrecho y molesto. En este punto es conveniente ampliar perspectivas. No hay duda de que la función dogmática, que en el fondo consiste en preservar la experiencia de fe mediante fórmulas, existe desde el Nuevo Testamento (Käsemann, Kasper). Y esta función no ha dejado de estar presente en la conciencia doctrinal de la Iglesia, sobre todo cuando se encuentra acuciada por las presiones de la herejía o de la controversia. Esta referencia al dogma es, pues, irrecusable, y la teología dogmática, como su nombre indica, no puede prescindir de ella. Pero esto no quiere decir que se pueda vincular totalmente la suerte de la teología —que, por lo demás, se llama también y equivalentemente teología especulativa, sistemática, doctrinal, etc.— a las fórmulas canónicas. Estas tienen una doble función. La primera, en forma negativa, se manifiesta cada vez que la Iglesia tiene conciencia viva de que sin una definición la confesión cristiana dejaría de ser cristiana. La segunda, en forma positiva, se cumple cuando la Iglesia intenta formular de modo preciso y no equívoco lo que es constitutivo de la recta (*orthos*) confesión (*doxa*) eclesial.

El dogma, como se ve, está totalmente al servicio de la confesión de fe, constituye en cierto modo lo que yo llamaría su cobertura, una preservación del sentido, pero con contornos tan precisos y delimitados que no impidan a la teología adentrarse en parajes más profundos. Ahora bien, el problema fundamental está precisamente en las confesiones de fe. Al expresarse en primera per-

sona, son sumamente autoimplicativas («yo creo» que «tú eres el Hijo de Dios») —la filosofía analítica del lenguaje lo ha puesto en evidencia—, pero al mismo tiempo son eminentemente heteroimplicativas («es el Padre quien te lo ha revelado»). En un segundo momento interviene la formulación en tercera persona («Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre»), más neutra y que sustituye el vocabulario de *credo*, *confitemur*, por una terminología de enseñanza: *dicimus* (Efeso), *docemus* (Calcedonia); con todo, no falta la conexión entre ambos tipos de lenguaje: *confiteri docemus* (Calcedonia), *si quis non confitetur* (Constantinopla II). La primacía corresponde claramente a la confesión de fe. Sin negar la función del dogma, la teología debe abrirse más allá de aquél, al movimiento profundo de la fe. Por lo demás, diríamos que la expresión «teología dogmática» apunta sobre todo a distinguir la teología cristiana de una teología natural y racional en que la fe no halla fácil lugar de expresión. La teología debe centrarse en el movimiento mismo de la fe, en su *Sitz im Glauben*, y en descubrir su propia racionalidad.

4. La transformación de la teología fundamental

Esta última observación nos conduce a considerar en un cuarto punto la transformación que debería conocer la teología fundamental. Esta, como su nombre indica, apunta a poner los fundamentos del discurso sobre la fe y, más generalmente, a establecer las condiciones que debe reunir este discurso para, por una parte, estar seguro de sus propios fundamentos, y por otra, ser capaz de definir su propia competencia frente a otras formas de racionalidad. Por esta razón, la teología fundamental ha tomado un giro principalmente apologetico a partir de los últimos siglos, bien para organizar los presupuestos de la fe (*praecambula fidei*), bien para garantizar su defensa. No se trata de perder este punto de vista, sino de modificar los planteamientos.

En el fondo, la teología busca esos presupuestos o apoyos sobre todo fuera, especialmente en esa gran aventura de la razón que es la filosofía. El resultado ha sido el desarrollo, un poco a ultranza, de una teología natural que pretendía establecer un discurso sobre Dios basado únicamente en la razón. No es que este programa no haya tenido éxito, además de que debe verse en él una legítima preocupación por mostrar, siguiendo al Vaticano I, que la afirmación de Dios es accesible a la razón común. Pero los éxitos de este programa se han logrado a costa de un discurso sobre Dios específicamente cristiano. El carácter trinitario de Dios,

manifestado claramente en su misterio de revelación, ha sido poco explicado en su contenido mismo, con todo lo que aporta de emocionante sobre el secreto de Dios y de molesto en relación con el discurso del teísmo.

Este es el punto en que nos encontramos actualmente. La atención que se le presta al Dios de Jesucristo muestra que la fe es el verdadero lugar del descubrimiento específico de Dios, incluso para la razón. Podríamos decir, con otras palabras, que la fe es racionalidad, un modo peculiar de razón. De ahí se sigue que los criterios de la teología fundamental deben ser buscados cada vez menos fuera, y cada vez más dentro de la lógica de la fe, de su logos; ¿hace falta señalar que nos hallamos ante un nuevo desplazamiento del sujeto? La afirmación de lo que yo llamaría el derecho de la fe no contradice en modo alguno la proposición vaticana, pues la fe es aquí reconocida como patria del logos. ¿No se recuperará así, con toda su carga etimológica, aquella antigua palabra de la apologetica, la credibilidad, desde la que uno se da cuenta que la fe es el verdadero lugar propio del saber sobre Dios: «Si llegas a creer verás la gloria de Dios» (Jn 11,40)? En verdad, la fe, que tiene sus razones, que la (simple) razón no conoce, encontrará la plena, responsable y saludable expresión de sus derechos y deberes en un discurso específico, situado en su propio lugar, aunque no aislado del continente de la razón, en el que hay muchas moradas.

CONCLUSION

¿Cuál es el imperativo de la teología dogmática para responder a las exigencias del momento y conservar sus posibilidades de futuro? Precisamente el de ser una teología responsable y salvífica.

Responsable con respecto a la fe, a la razón, a Dios y al hombre. Responsable con respecto a la fe, como siempre lo ha sido (*cogitatio fidei*). Pero descubriendo mejor de lo que lo ha hecho la tentadora teología natural (valedera en su propósito, pero peligrosa en su omnipresencia) que su lugar propio está en esa dimensión constitutiva del hombre que podríamos llamar el existencial de la fe, donde se sugiere y anuncia una verdad que no es accesible en ninguna otra parte. Responsable con respecto a la razón, como lo ha sido siempre (*fides quaerens intellectum*). Pero estando atenta más que nunca a todo lo que este mundo exige actualmente de apertura de espíritu a los análisis críticos de la «pura razón» (Kant) con vistas a una «razón más amplia» (Weil) que no puede

eludir. Responsabilidad con respecto a Dios, como fue evidentemente su tarea desde su nacimiento (*teo-logia*). Pero observando con mayor atención, que, en cierto sentido, es depositaria del misterio de Dios, el cual la ha confiado la misión de mostrar con claridad que él es salvación y buena noticia. Por último, con respecto al hombre, como hizo constantemente en su ambición por responder al deseo mismo de Dios (*fil-antropía*). Pero con una conciencia más viva de que el mundo de hoy, víctima de numerosas amenazas de muerte, necesita más que nunca que viva Dios para que viva el hombre. La teología no se puede permitir el lujo de un discurso ilusorio, debe servir. Debe situarse en el concierto de los discursos del hombre, sin timidez pero sin arrogancia, porque en el núcleo mismo de su anuncio sobre Dios posee una clave de humanismo. Incluso en el momento en que despuntan ciertas antropologías de la muerte del hombre, tendrá la misión de responder al desafío antihumanista en nombre de esa visión teo-icónica del hombre que hallamos en las primeras páginas de la Escritura.

También hemos indicado que la teología debe ser salvífica. Esta expresión parece un tanto extraña aplicada a un saber. Es evidente que, además de Dios, sólo la fe y las obras que nacen de la gracia son salvíficas: ningún discurso, por concluyente que sea, puede suplirlas, lo contrario sería pura ilusión gnóstica. Pero, puesto que es necesario el discurso, éste debe tener el carácter de una invitación a la salvación, so pena de perder su razón de ser y convertirse en «campana ruidosa o platillos estridentes» (1 Cor 13,11). Además, se trata también del carácter responsable de la teología: ser capaz de dar, en cuanto pensamiento y palabra, todas sus posibilidades de salvación, mediante unos conceptos realmente operativos y unos enunciados que expresen el dinamismo de la fe. Ciertamente, la salvación sólo se realiza en el salto existencial de la decisión que responde a la gracia. Sin embargo, es necesario que sea posible franquear este umbral en favor del salto epistemológico de la teología.

Aquí es donde se manifiesta su estatuto específico. Hoy se cuestiona mucho el carácter científico de toda ciencia. ¿No consistirá el de la teología dogmática en lo que yo llamaría «el principio de capacidad salvífica»? En teología es «justo y bueno, equitativo y saludable» lo que lleva a la salvación, y en este principio, en esta «prioridad», es donde la teología puede encontrar la primera palabra de su justificación y la última de su verificación. El concepto no parece demasiado preciso; pero, dado que la teología no se contenta con lo cuantificable y lo mensurable, ¿no consistirá su gloria en ser inexacta? De hecho, la realidad en cuestión es preci-

samente una realidad que rebasa toda medida, una realidad «inexacta», «lo que ojo nunca vio ni oreja oyó ni hombre alguno ha imaginado, (sino que) Dios ha preparado para los que lo aman» (1 Cor 2,9), la inexactitud (*inadaequatio*) es en el fondo la única forma admisible y posible de exactitud (*adaequatio*). El carácter «científico» de esta ciencia sería su capacidad salvífica, su capacidad para invitar a la salvación. La teología no sólo serviría a la fe, no dejándola en el vacío teórico, sino que estimularía a los creyentes a no dejarse llevar a la deriva por el vacío práctico, ya que estaría atenta a recordarles las exigencias de comportamiento y de acción por las que todos serán juzgados «en la tierra y en el cielo».

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de consulta

- Actas del congreso de teología en Bruselas, publicadas en «Concilium» (número extra 1970): *El futuro de la Iglesia*.
 Congar, Y. M. J., *Théologie*, en DTC XV, 1 (1946) 341-502.
 Geffré, Cl., *Théologie*, en *Encyclopaedia Universalis* XV (1973) 1087-1091.
 Rahner, K., *Reflexiones en torno a la evolución del dogma*, en *Escritos de Teología* IV (Madrid 1964) 13-52.
 Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 1 (BAC, Madrid 2^a1957).
 Tomás de Aquino, *Suma contra los Gentiles*, caps. 1-14 (BAC, Madrid 1952).
 Tshibangu, T., *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique* (París 1965).

2. Nuevas tareas

- Congar, Y. M. J., *Situation et tâches présentes de la théologie* (París 1967).
 Crespy, G., *Essais sur la situation actuelle de la foi* (París 1970).
 Dubarle, D./Widmer, G.-Ph./Poulain, J., etc., *La Recherche en philosophie et en théologie* (París 1970).
 Geffré, Cl., *Un nouvel âge de la théologie* (París 1972).
 Gesché, A., *Vrai et Faux Changement en théologie: «Collectanea Mechliniensia»* 53 (1968) 308-333.
 Gesché, A., *Mutation religieuse et renouvellement théologique: RTL* 4 (1973) 273-307.
 Jossua, J. P., *L'ensablement du discours chrétien: «Christus»* 79 (1973) 345-354.
 «Recherches actuelles» (París 1971-1972).

Refoulé, F., *Orientations nouvelles de la théologie en France*: «Le Supplément» 105 (1973) 119-147.
Théologie d'aujourd'hui et de demain (Paris 1967).

3. La teología como ciencia

Congar, Y. M. J., *Le moment «économique» et le moment «ontologique»*, en *La Sacra Doctrina, Mélanges offerts à M. D. Chenu* (Paris 1967) 135-187.
 Chenu, M. D., *La théologie est-elle une science?* (Paris 1957).
 Chenu, M. D., *La Foi dans l'intelligence* (Paris 1964).
 Chenu, M. D., *La théologie comme science au XIII^e siècle* (Paris 1969).
 Duméry, H., *La foi n'est pas un cri*, seguido de *Foi et Institution* (Paris 1959).
 Dumont, *La réflexion sur la méthode théologique*: NRT 83 (1961) 1034-1050 y 84 (1962) 17-35.
 Gabus, J. P., *Critique du discours théologique* (Neuchâtel 1977).
 Kasper, W., *Renouveau de la méthode théologique* (Paris 1968).
 Ladrière, J., *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi* (Paris 1970).
 Lonergan, B. J. F., *Pour une méthode en théologie* (Paris 1978).
 Macquarrie, J., *Principles of Christian Theology* (Londres 1966).
 Pannenberg, W., *Teoría de la ciencia y teología* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981).

4. Teología, Escritura y dogma

Denis, H., *L'Évangile et les Dogmes* (Paris 1974).
 Kasper, W., *Dogma y palabra de Dios* (Bilbao 1968).
 Laberthonnière, L., *Dogme et Théologie* (Paris-Gembloux 1977).
Parole et Dogmatique. Hom. a J. Bosc (Paris-Lausana 1971).
 Rahner, K., *Sagrada Escritura y teología*, en *Escritos de Teología VI* (Madrid 1969).
 Rahner, K., *¿Qué es un enunciado dogmático?*, en *Escritos de Teología V* (Madrid 1964).
 Rahner, K./Lehmann, K., *Kérygma y dogma*, en *Mysterium Salutis I* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 686-773.
 Rondet, H., *Historia del dogma* (Barcelona 1972).
 Schillebeeckx, E., *Revelación y teología* (Salamanca 1968).

5. Teología y filosofía

Chemins de la raison. Science, philosophie, théologie: «Recherches et Débats» 75 (Paris 1972).
 Gesché, A., *La méditation philosophique en théologie*, en *Miscellanea Albert Dondeyne. Todsdienstphilosophie. Philosophie de la religion* (Lovaina-Gembloux 1974) 75-91.

Ladrière, J., *Le langage théologique et le discours de la représentation*, *ibid.*, 149-176.
 Ladrière, J.: *El reto de la racionalidad* (Salamanca 1978).
 Lévinas, E., *Totalidad e infinito* (Salamanca 1977).
 Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haya 1974).
 Rahner, K., *Filosofía y teología*, en *Escritos de Teología VI* (Madrid 1969) 89-100.
 Ricoeur, P., *Ontologie*, en *Encyclopaedia Universalis XII* (1972) 94-101.
Savoir, faire, espérer: les limites de la raison, 2 vols. (Bruselas 1976).
 De Waelhens, A., *Heidegger*, en *Encyclopaedia Universalis VIII* (1970) 281-284.

6. Teología y hermenéutica. El lenguaje religioso

L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu, en *Colloques Castellí* (Paris 1969).
 Antiseri, D., *El problema del lenguaje religioso. Dios en la teología analítica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1976).
Débats sur le langage théologique, en *Colloques Castellí* (Paris 1969).
 Dumont, C., *De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie, orthopraxie, herméneutique*: NRT 92 (1970) 561-591.
 Gadamer, H. G., *Verdad y método* (Salamanca 1977).
 Gadamer, H. G., *L'art de comprendre* (Paris 1982).
 Geffré, C., *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).
 Ladrière, J., *La théologie et le langage de l'interprétation*: RTL 1 (1970) 241-267.
 Macquarrie, J., *God-Talk. Análisis del lenguaje y la lógica de la teología* (Salamanca 1976).
 Maréchal, R., *El problema teológico de la hermenéutica* (Madrid 1965).
 Ramsey, I. T., *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases* (Nueva York 1963).
 Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris 1974).
 Ricoeur, P., *La metáfora viva* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).
 Vergote, A., *Interpretation du langage religieux* (Paris 1974).

7. Teología y ciencias humanas

Congar, Y. M. J., *Théologie et sciences humaines*: «Esprit» 7-8 (1965) 121-137.
Chemins de la raison. Science, philosophie, théologie: «Recherches et Débats» 75 (Paris 1972).
 Prigogine, I./Stengers, I., *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science* (Paris 1979).

Ricoeur, P., *Sciences humaines et conditionnements de la foi*, en *Dieu aujourd'hui* (Semana de intelectuales católicos; París 1969) 147-156.

Science et théologie. Méthode et langage: «Recherches et Débats» 67 (París 1969).

8. Teología y praxis

Boff, Cl., *Teología de lo político. Sus meditaciones* (Salamanca 1980).

Boisset, L., *La théologie en procès face à la critique marxiste* (París 1974).

Gesché, A., *Un discours sur Dieu pour notre société*, en *Foi et Société* (Lovaina-Gembloux 1978) 41-61.

Ladrière, J., *Vérité et praxis dans la démarche scientifique*: RPL 72 (1974) 284-310.

CAPITULO IV

TEOLOGIA PRACTICA Y ESPIRITUAL

[RENÉ MARLÉ]

SUMARIO. I. Diversificaciones históricas de la teología: 1. Carácter espiritual y pastoral de la teología patristica; 2. Introducción de una nueva racionalidad: las «Sumas» de la Edad Media; 3. Distanciamiento progresivo entre teología y espiritualidad; 4. Lutero, defensor de una teología «práctica» frente a la escolástica tradicional; 5. Fragmentación de la teología; 6. Intento de reintegración de la espiritualidad en la teología; 7. Dos ejemplos recientes de teología espiritual; 8. Un dualismo rechazado en nuestros días. II. Nueva forma de hacer teología: 1. ¿Siguiendo las huellas del marxismo?; 2. La teología como teoría de las prácticas que remiten a la fe; 3. Un acercamiento al misterio. Bibliografía.

Cuando se habla hoy de *la* teología parecen olvidarse las diferentes fisonomías que ha adoptado en el curso de los siglos. El mismo nombre de teología no se inventó ni impuso en seguida, además de haber cambiado de contenido. En los primeros siglos cristianos todavía tenía demasiadas resonancias míticas, heredadas de su uso pagano, como para que se le aceptara sin resistencia. Durante mucho tiempo se aplicaba a la doctrina de Dios Trino y de sus relaciones internas, por oposición a la «economía», que trataba de la acción de Dios en la historia. Las Iglesias orientales siguen generalmente fieles a este uso. En la Edad Media, y en el mismo santo Tomás, se prefieren a menudo otros términos: *doctrina sacra*, *sacra pagina*...

I. DIVERSIFICACIONES HISTORICAS DE LA TEOLOGIA

1. *Carácter espiritual y pastoral de la teología patristica*

Particularmente, la modalidad del discurso teológico no ha dejado de modificarse. Durante toda la época patristica, y todavía durante una parte de la Edad Media, la forma de razonamiento fue, si no de modo exclusivo, sí fundamentalmente, la de un comentario a la Sagrada Escritura. Este comentario, lleno de ingeniosidad, que

reflejaba una profunda familiaridad con el texto del que se hacían enfoques, particularmente ilustrativos, estaba más cerca de la meditación que de los análisis técnicos de la exégesis contemporánea. Bajo esta forma la teología era inmediatamente espiritual, y también pastoral, pasando espontáneamente a la oración y exhortación.

2. Introducción de una nueva racionalidad. Las «Sumas» de la Edad Media

La pretensión «científica» de la teología comienza, en ambiente medieval, con la provocación de una filosofía nueva, el aristotelismo, transmitido especialmente por los árabes, y en el marco además de una nueva institución, la Universidad. Se ve obligada a definir su lugar frente a las otras expresiones del saber. Las «Sumas» nacerán como respuesta a esta nueva exigencia.

La idea misma de «Suma» indica con bastante claridad la intención, si no totalitaria, sí enciclopédica, del proyecto. Los límites de éste no podían venir sino del exterior, de la existencia de otras disciplinas (derecho, gramática, aritmética...). Los mismos autores de Sumas seguían produciendo eventualmente otras clases de obras, especialmente comentarios a la Escritura. Pero las Sumas como tales debían comprender, en un grado variable de elaboración, y eventualmente también según diversas perspectivas (así santo Tomás ha redactado a la vez una «Suma teológica» y una «Suma contra los gentiles»), el conjunto de la «doctrina sagrada». La teología, destinada a tratar del conjunto de las realidades de la fe, estaba autorizada a utilizar para ello todos los recursos de aquellas «ciencias humanas» de aquel tiempo, especialmente la filosofía en sus diferentes modalidades (lógica, dialéctica, ética...).

3. Distanciamiento progresivo entre teología y espiritualidad

El ambicioso proyecto de las Sumas no tardaría en dejar escapar ciertos aspectos de la tradición de fe, de los cuales estaba obligada a responder. La teología de las Sumas, queriendo tal vez abarcar demasiado, y prisionera de su propio método, vio muy pronto cómo se desarrollaban fuera de ella algunas corrientes sustanciales de esa tradición, especialmente la corriente «espiritual».

Sin duda, como ya se ha dicho, ella misma cambió sus formas en función de los diferentes objetivos perseguidos. Esto dio lugar a diversas «escuelas» que se expresaban en «estilos diferentes». Junto a la línea aristotélico-tomista, la línea agustiniana, por ejem-

plo, representada especialmente por la escuela de Hugo de San Víctor y después por san Buenaventura, produjo frutos más deliberadamente «espirituales», referidos más directamente a la *vida* de la fe.

Sin embargo, esta coexistencia de «escuelas» diversas, con «estilos» o «acentos» diferentes en el modo de tratar las realidades de la fe, iba a dar paso progresivamente, a través de verdaderas «crisis», a algunas escisiones y dicotomías. Junto al método racional, cada vez más cerrado en sí mismo, se desarrolla un método que trata esas mismas realidades en forma más exclusivamente «mística» o «afectiva». Estos dos métodos corresponden generalmente a que los lugares institucionales o sociales de producción son diferentes. Los conventos ya no son los únicos lugares donde se cultiva una reflexión espiritual que parece abandonar cada vez más la universidad. Con el nacimiento de los ayuntamientos y el desarrollo de la burguesía, la población laica comienza a manifestar sus nuevas exigencias. Surgen grandes autores que se preocupan de los «simples». Así, Gerson (1363-1320) escribe para ellos su *Montaña de la contemplación*. Para él, la «teología mística» en sentido más general está destinada a todos los cristianos que quieran abrirse a ella. Lo cierto es que la teología universitaria, a finales de la Edad Media, va configurándose cada vez más como una crítica, a menudo muy refinada y sutil, del lenguaje de la fe y de las posibilidades del discurso sobre Dios, y se difunde al mismo tiempo un creciente número de obras y opúsculos dirigidos a difundir a diferentes niveles la *experiencia* de fe.

En definitiva, lo que puede llamarse teología instituida, cuyo funcionamiento es cada vez más «abstracto», dado que las circunstancias la llevaron a «abstraer» más y más de la vida del pueblo cristiano, ya no llega a responder a la sed de ese pueblo, el cual, cosa muy natural, empieza a buscar otra parte donde poderla apagar: peregrinaciones, innumerables devociones entonces florecientes, vuelta a la Sagrada Escritura saboreada sin intermediarios en las pequeñas comunidades fervorosas, etc. Uno de los testimonios más famosos de esta búsqueda y de esta *devotio moderna* sigue siendo la *Imitación de Cristo*. Pero la búsqueda espiritual se manifiesta además en la aparición de numerosas asociaciones de piedad (Hermanos de la vida común, Hermanos moravos, beaterios diversos, etc.) y en las obras notables de autores místicos (Ruysbroquio, Suso, Taulero, etc.).

Esta situación de finales de la Edad Media llevó consigo profundas conmociones, entre las que se cuenta, no en último lugar, la Reforma; en ellas se encontró también mezclada la teología.

Ahora se extendía a todos los campos la descomposición de ese complejo compacto que había constituido en otro tiempo la Edad Media cristiana.

4. Lutero, defensor de una teología «práctica» frente a la escolástica tradicional

Empiezan a afianzarse dos caminos de teología opuestos entre sí, en correspondencia con la oposición de dos concepciones de la fe y, en definitiva, de dos Iglesias. En el catolicismo, la teología sigue el camino anteriormente trazado en la llamada «escolástica», no sin preocuparse por enriquecerla, por modificar algunos de sus rasgos y diversificar sus elementos. Lutero, por el contrario, ataca esta escolástica tradicional, infectada según él por la filosofía pagana, cuyo símbolo sigue siendo Aristóteles. «Para ser teólogo hay que renunciar a Aristóteles», escribe en su *Disputatio contra scolasticam theologiam*, de 1517. Mientras en el catolicismo sigue la teología conservando la forma de un sistema intelectual centrado en los objetos conceptuales de la fe, Lutero propone insertar la labor teológica en la subjetividad viva del creyente. «Sólo la experiencia hace al teólogo», dirá también en este sentido. Se trata de una teología resueltamente espiritual, incluso mística en cierto sentido y pastoral, pues en su propagación hace resonar la palabra de Dios que apela a la conversión. Y se trata también de una teología esencialmente «práctica», ya que Lutero mismo, haciendo uso de una palabra cuyo significado está todavía por precisar, declara: «La verdadera teología es práctica; su fundamento es Cristo y su muerte comprendida por la fe, mientras que quienes no comparten nuestra actitud y doctrina la hacen especulativa». De hecho, santo Tomás no había querido que la teología fuese fundamentalmente una disciplina «práctica». La definía como una disciplina «más bien especulativa» (*Suma Teológica*, I, q. 1, a. 2), sin que esté claro que las palabras tengan exactamente el mismo contenido en su vocabulario que en el de Lutero.

Por lo demás, la intuición de Lutero sobre este punto no se conservó siempre fielmente en el protestantismo. Pronto surgió una nueva «ortodoxia», que venía a ser otra forma de escolástica.

5. Fragmentación de la teología

En el catolicismo, desde el resquebrajamiento del edificio medieval, el conjunto del discurso cristiano, y concretamente el teológico, terminó por fragmentarse. En realidad, toda división es gene-

ralmente signo o factor de debilidad, pero para la teología es también condición de supervivencia, de significatividad en un momento en que, bajo la presión de exigencias y técnicas nuevas, el conjunto de la cultura no deja de diversificarse cada vez más. Así, a partir del siglo XVI, y sobre todo del siglo XVII, aparecen obras de teología «bíblica», «dogmática», «fundamental», «moral», «positiva», «mística», etc.

Sin embargo, tienden a imponerse tres grandes divisiones:

1) división entre una teología escolástica, de naturaleza especulativa, y una teología positiva que se propone exponer sobriamente los datos de la tradición, datos que las ciencias positivas, y especialmente la historia, permitirán destacar cada vez con mayor nitidez; 2) división entre teología dogmática y teología moral, esta última cada vez con más tendencia, especialmente entre los jesuitas, a imponerse como disciplina autónoma, que posee sus propios principios y deduce las oportunas aplicaciones prácticas; 3) por último, división entre teología escolástica y teología mística o afectiva, la cual se llamará también en su día teología espiritual.

De hecho, una serie de obras capitales del pensamiento cristiano se plasman, desde el siglo XVI, en escritos que no son de naturaleza teológica en el sentido estricto del término: *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola, escritos de san Juan de la Cruz y de santa Teresa de Ávila y de san Francisco de Sales, por citar sólo los más conocidos.

6. Intento de reintegración de la espiritualidad en la teología

La teología de escuela, que había olvidado un tanto las realidades de que hablan tales escritos, es decir, las de la experiencia del alma creyente y de su camino entre los combates de la fe, no tarda en querer recuperar lo que empezaba a expresarse fuera de ella.

Era posible encontrar en la historia razones para esa nueva empresa. Desde el siglo VI, el Pseudo-Dionisio había hablado de «teología mística». En el marco de la distinción entre «teología» y «economía», la teología mística añadía a la primera un matiz de interioridad, al desarrollar el conocimiento íntimo, secreto, de Dios a partir de la unión con él, experimentada en la oración. Ese conocimiento de Dios dado en la teología mística debía ser superior al que proporciona el solo razonamiento, o la simple fe, en cuanto ésta no está aún ejercitada en la contemplación.

A pesar de que la palabra recorre la Edad Media, donde el Pseudo-Dionisio goza de gran veneración, sólo a partir de los si-

glos XVI-XVII se confía a la teología mística el estudio de las cuestiones referentes a la vida espiritual. En el siglo XVII, los franciscanos y carmelitas la enseñan como disciplina teológica independiente.

Los dominicos, aunque siempre han procurado mantener la unidad de la teología, no podían permanecer indiferentes a las nuevas exigencias de la conciencia cristiana. Algunos de sus teólogos trataron de incorporar a la teología heredada el tema de la vida espiritual. Este es particularmente el caso de Vicente de Contenson en su *Theologia mentis et cordis* (1668ss).

Por el mismo tiempo, los jesuitas producen numerosas e importantes obras espirituales en la línea de los «Ejercicios espirituales» de su fundador: así, la *Doctrina espiritual* de Luis Lallement (publicada después de su muerte, en 1694), los *Fundamentos de la vida espiritual* de Juan Surin (publicados también después de su muerte, en 1674). No faltan grandes teólogos, como Diego Laínez (1512-1565), Pedro Canisio (1521-1597), Roberto Belarmino (1542-1621), etc., que escriben también obras no despreciables de espiritualidad. Pero las obras teológicas y espirituales de estos últimos se desarrollan en claves distintas, lo mismo que se desarrolla en la Compañía de Jesús la enseñanza de la moral en paralelo con la de la dogmática.

7. Dos ejemplos recientes de teología espiritual

En su aspecto a la vez teórico y práctico, la teología espiritual ha sido ampliamente divulgada por un sulpiciano francés, A. A. Tanquerey (1854-1932). Espíritu enciclopédico, encargado especialmente de la formación de los futuros sacerdotes, y luego de los que se preparaban a su vez para ser sus formadores, Tanquerey se da a conocer por la publicación de numerosos manuales, o «Compendios», acompañados a menudo de «Resúmenes» para un público más amplio, todos los cuales conocieron una gran difusión.

Después de publicar en 1902 una *Synopsis theologiae moralis et pastoralis* (seguida de una *Brevior Synopsis*, en 1911), que proponía una pastoral centrada en los sacramentos y su dimensión canónica, publicó en 1923, siendo superior del noviciado de los sulpicianos, un *Compendio de teología ascética y mística*, seguido en 1927 de una *Síntesis de teología ascética y mística*. Se trataba de llegar no sólo a los seminaristas y sacerdotes, sino también a los laicos e incluso a las «almas sencillas que viven en las aldeas más alejadas», a los «fieles piadosos», a las «comunidades», a los «colegios e internados católicos».

La teología ascética y mística de Tanquerey está construida sobre un esquema firmemente definido: exposición de las «grandes verdades de fe que sirven de fundamento a la vida interior»; deducción de comportamientos prácticos derivados de estas verdades; examen de las dificultades que pueden encontrarse en el camino y propuesta de los tipos de resistencia que deben ponerse en práctica; definición de la perfección a la que se tiende, que no es otra que «la unión íntima con Dios». «Espiritualidad activa», subraya el autor, en la que es necesario un constante esfuerzo que se sabe sostenido por «la gracia de Dios, quien da santas energías para triunfar de todos los obstáculos». Se reconoce aquí el esquema del catecismo de la época, que a su manera también vulgarizaba la misma doctrina espiritual.

Otra obra, esta vez de un jesuita, las *Lecciones de Teología espiritual* de J. de Guibert, puede considerarse clásica de esta disciplina en el siglo XX. El autor define así su objeto: «La teología espiritual, por ser una teología práctica, se distingue fácilmente de la dogmática: ésta, ciencia especulativa, estudia las enseñanzas de la revelación acerca del mundo sobrenatural; aquélla, como la teología moral y pastoral, estudia las enseñanzas de esa revelación acerca de lo que debe hacerse para alcanzar nuestro fin sobrenatural». J. de Guibert se esfuerza por distinguir la teología espiritual de las otras dos clases de teología «práctica», que, según él, son la teología moral y la teología pastoral. Mientras la teología moral, ordenada de hecho especialmente «a la formación profesional con vistas al ministerio de la confesión», está «dominada por la categoría de lo permitido y lo prohibido», la teología espiritual se ordena a la definición y búsqueda de la perfección. Por lo que se refiere a la teología pastoral, aun cuando la búsqueda de la perfección —tanto la de los fieles como la de los pastores— está incluida en su propósito, su finalidad es más profesional: hacer al pastor «más apto para cumplir su misión junto a los fieles». J. de Guibert propone una definición de la teología espiritual: es «la ciencia que, apoyándose en las enseñanzas de la revelación, estudia en qué consiste la perfección de la vida cristiana y cómo el hombre puede en este mundo tender a ella y alcanzarla. Se la llamará *ascética* en cuanto que nos enseña los ejercicios mediante los que el hombre, ayudado por la gracia, puede aplicar activamente sus esfuerzos a la adquisición de esta perfección. Se la llamará *mística* en cuanto que nos enseña las gracias, dones y caminos por los que Dios atrae al hombre, lo une a él y lo eleva a la perfección; o también, en sentido más restringido, en cuanto que trata de las gracias

eminentes de la contemplación infusa mediante las que son eficazmente llevadas las almas a esta perfección».

Como se ha señalado, la construcción de J. de Guilbert está edificada sobre continuos dualismos: dualismo del orden natural y del sobrenatural (que se refleja en el dualismo de la moral y de la vida espiritual: la primera compete primordialmente a la razón y se centra en los «preceptos» o leyes; la segunda se refiere a los «consejos» evangélicos y se desarrolla por un camino «ordinario» y otro «extraordinario») y dualismo no menos fundamental del fin y de los medios. Dientras la teología dogmática estudia gratuitamente, por así decirlo, «las enseñanzas de la revelación acerca del mundo sobrenatural», la teología espiritual, como sus compañeras, la moral y la pastoral, se refiere a la «práctica» y se centra en los medios que permiten traducir a la vida, individual o social, las verdades establecidas en la teología dogmática.

8. *Un dualismo rechazado en nuestros días*

Ese dualismo choca en nuestros días y se intenta superar. Pero esto no es posible sin dar otro estatuto a la teología en general y especialmente a esos tipos de teología que se preocupan sobre todo de llevar a la práctica las realidades de la fe en el plano de los sujetos creyentes, trátase de teología espiritual, pastoral o práctica...

La teología se siente hoy llamada a percibir de un modo nuevo la relación entre la práctica y la teoría, característica del conjunto de la cultura contemporánea. Esta ha llegado al término de una evolución que tiende a integrar cada vez más la práctica en el proceso del conocimiento. Desde la aparición de la ciencia experimental, el hombre piensa poder desvelar la realidad a través de sus intervenciones activas. Al tiempo que la práctica se convierte en camino del saber, la «teoría» que la acompaña cambia también de sentido. Esta ya no es contemplación de unas «ideas» que serían un duplicado de la realidad, su modelo ejemplar, y que podrían seguir produciéndose mediante el funcionamiento de una razón fiel únicamente a sus propias leyes. La teoría es anticipación, hipótesis provisional de lo que la experiencia o, en el mismo sentido, la «práctica» deben continuamente verificar, transformar y enriquecer.

II. NUEVA FORMA DE HACER TEOLOGIA

Desde estas perspectivas comienza a tomar forma un nuevo tipo de teología. Esta, para hablar de la acción de la fe en el hombre, no se considera ya como teología «aplicada», dependiente de una teología dogmática previamente constituida. Lejos de ser un anexo de esa teología, pretende ser uno de los componentes de la investigación teológica en su conjunto. A menudo será incluso uno de sus principales motores, aun cuando recurra a otros enfoques de las realidades de la fe dentro de un fecundo contraste.

Este nuevo modo de entender la teología, que se podrá llamar práctica, ¿coincide con la línea que reclamaba Lutero? Sí y no. Sí, en cuanto se propone no separar el objeto de la fe, del que debe dar cuenta la teología, de la actividad del sujeto creyente que lo experimenta. No, en cuanto el sujeto creyente es considerado por Lutero, desde el principio, independientemente de sus operaciones sobre el mundo y sobre la sociedad y como interpelado inmediatamente por la palabra de Dios.

Todavía en Schleiermacher (1768-1834), a quien con frecuencia se considera como padre de la teología práctica de los tiempos modernos y que veía en ella la «corona de la teología», teología práctica, aunque unida a la «conducta de la Iglesia» y nutrida por la experiencia religiosa, se sigue concibiendo en las perspectivas idealistas de la época, las cuales atribuyen al saber universitario como tal la preeminencia sobre lo que procede efectivamente de la práctica. El conocimiento no se entiende todavía como un fruto luminoso de la práctica. De la noche a la mañana no se impone una nueva forma de hacer teología.

En el catolicismo, los caminos de esta nueva forma de hacer teología se han abierto con mucha suavidad, mediante la introducción de la experiencia y de las preocupaciones pastorales en la formación de los sacerdotes, lo cual, desde hace algunos siglos, es uno de los motores más importantes de la actividad teológica. Así, el año de «formación pastoral» de los seminaristas después de sus estudios teológicos, y en relación con una experiencia realizada en «equipos pastorales», ha promovido el desarrollo de la «teología pastoral», no ya en el sentido de sacar deducciones de los datos dogmáticos para ponerlas en práctica, ni de un simple aprendizaje para la buena gestión de los sacramentos, sino en el de tomar seriamente en consideración las situaciones en las que, por ejemplo, tiene amplio lugar el problema de la incredulidad o de las deficiencias en la fe. Esta teología pastoral se va transformando en «teología de la evangelización», siguiendo la evolución que P.-A. Liégé, uno

de los pioneros en este campo, introdujo progresivamente en su enseñanza.

Tal teología pastoral, en la que no están ausentes los problemas de la espiritualidad, la catequesis y la educación de la fe, da hoy la impresión de un género un tanto híbrido. El calificativo de «pastoral» define más su finalidad que su método. Para subrayar la originalidad de este nuevo enfoque, el término «teología práctica», usual desde hace tiempo entre los protestantes, se difundió en el mundo católico. Por lo demás, no se trata de influencia confesional, sino más bien de una repercusión de los datos culturales sobre la teología, datos que consisten en una nueva valoración de la relación teoría-práctica.

1. ¿Siguiendo las huellas del marxismo?

Sin duda, la teología tiene que reconocerse, en cierto modo, deudora del pensamiento de Karl Marx, quien ha contribuido más que nadie a poner de manifiesto la importancia decisiva de la praxis para captar, incluso intelectualmente, la realidad. Marx ha marcado a este respecto toda la cultura contemporánea, y la teología viva no podía permanecer ajena a tal influjo.

Esta ha sentido incluso la tentación, en algunos de sus representantes, de revestirse con el esquema marxista de las relaciones entre praxis y teoría, proponiendo, por ejemplo, interpretaciones «materialistas» de algunos datos de la tradición. Ciertos teólogos de la liberación o de la revolución han recurrido también al análisis marxista. Sin embargo, aun cuando la teología puede sacar provecho de la aportación parcial de algunos análisis inspirados en el marxismo, éste, debido a su materialismo, no puede dar cuenta de modo satisfactorio de esa práctica particular que es la específicamente humana de la palabra, y más en concreto de ese ejercicio eminente de la palabra que es la confesión de fe, con la apertura a todo el campo simbólico.

2. La teología como teoría de las prácticas que remiten a la fe

La teología práctica, como las demás formas de teología, no puede vaciarse en el molde de ningún sistema. Sus procedimientos, todavía titubeantes, cuya naturaleza la condena quizás a contentarse con intentos parciales, reducidos y limitados, consisten en hacer aparecer a través de algunos análisis la estructuración original, la «combinatoria» específica, determinada en un grupo humano, en

una psicología, en un discurso..., mediante la referencia a una palabra inaferrable a la que responde la fe con su confesión.

Esta teología es práctica por dos razones: es fruto de una operación efectuada en un campo determinado; por otra parte, esta operación, en contacto directo con la realidad y sujeta «a prueba» de los hechos, conduce, a través de los factores que intervienen y de su interacción, a abrir el ámbito de la acción, que la libertad se encargará de colmar.

3. Un acercamiento al misterio

En este sentido, la teología práctica no puede identificarse inmediatamente con una teología «espiritual». Sería más bien la condición negativa de ésta, aun cuando de alguna manera hace tocar en sus efectos el misterio vivo que suscita y nutre la fe.

A decir verdad, ¿es posible abrazar este misterio en un discurso humano? ¿No está obligada toda la teología a precaverse de esa ilusoria pretensión? Además, ninguna teología podría combatir en absoluto ninguno de sus métodos o procedimientos, todos los cuales son incompletos y exigen un complemento. El complemento de la teología práctica, tal como hoy se entiende, podría ser una teología de tipo «estético» y, en este sentido, también «espiritual», teniendo muy en cuenta, como corresponde a su naturaleza de teología, los diferentes elementos de la tradición cristiana, dentro de la misma y en el universo particular de su lenguaje.

BIBLIOGRAFIA

Sobre la teología espiritual, su concepto y su historia, podemos mencionar a J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle* (Toulouse 1955), teniendo presente el punto de vista particular adoptado por el autor y sobre el que hemos llamado la atención en este capítulo.

Algunos elementos históricos sobre la constitución de esta rama particular de la teología se encuentran también en el artículo *Théologie* de Y. Congar, en DTC XV/1, 423-424.

Sobre la historia de la espiritualidad y de la mística, cf. la bibliografía indicada *supra* por Y. Congar.

Sobre la teología práctica, su concepto y su historia, puede consultarse R. Marlé, *Le projet de théologie pratique* (París 1979).

En esta última obra, después de una presentación del estatuto asignado a la teología práctica por no pocos teólogos contemporáneos (K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann, P. Gisel), se remite a los trabajos de algunos representantes de esta disciplina (G. Casalis, G. Ot-

to, G. Defois, J. Audinet). Los trabajos de J. Audinet parecen particularmente apropiados para hacer comprender los procedimientos, especialmente su artículo *Théologie pratique et pratique de la théologie*, en el volumen *Le déplacement de la théologie* (París 1977) 91-108, y también *Action, confession, raison*: RSR 65 (1977) 567-578.

Pueden verse también las páginas dedicadas por V. Schurr a la teología pastoral en la obra *La teología en el siglo XX III* (Madrid 1974) 313-372.

En alemán se puede consultar el *Handbuch der Pastoraltheologie*, ed. por Fr. X. Arnold/K. Rahner/V. Schurr/L. M. Weber (Friburgo 1964ss) y A. Adam/R. Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon* (Friburgo 1980).

En español, la obra más reciente es la dirigida por C. Floristán/J.-J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de Pastoral* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).

Por fin, el último tomo de esta «Iniciación» desarrolla una teología práctica tal como puede entenderse en estos momentos.

CAPITULO V

PRACTICA DE LA INTERDISCIPLINARIEDAD

DOS EJEMPLOS

I

REPERCUSION DE LAS CIENCIAS DEL LENGUAJE
EN LA EXEGESIS Y LA TEOLOGIA

[JEAN DELORME]

SUMARIO. 1. Diacronía/sincronía. 2. Condiciones externas/internas del significado: a) lo oral y lo escrito; b) el decir y lo dicho; c) comunicación y significado. 3. Frase/discurso. 4. Pistas de reflexión. Para un estudio ulterior.

El extraordinario desarrollo de las ciencias del lenguaje interesa a los biblistas y teólogos dedicados al estudio de los textos y a la exploración del sentido. Nos interesa sobre todo la *lingüística*, que estudia las lenguas naturales, y la *semiótica*, que busca el «cómo» de la significación, sea cual fuere el canal (lenguaje, mimo, imagen...), pero ante todo mediante el lenguaje. No es necesario hacer la historia detallada de las escuelas y de las investigaciones recientes para reducir algunas orientaciones comunes. Estas tienden a modificar nuestra actitud con respecto a los textos, haciéndolos pasar de una comprensión aparentemente intuitiva del sentido a una elaboración razonada del significado. Este cambio se realiza mediante una serie de desplazamientos: desde un estudio de los textos en la historia (en la *diacronía*) hasta su consideración simultánea (en la *sincronía*); desde las condiciones externas del significado hasta sus condiciones inherentes al lenguaje; desde el examen de las frases y de sus vínculos gramaticales y estilísticos hasta la investigación de una organización del discurso subyacente a las frases.

1. *Diacronía/sincronía*

Los estudios bíblicos y teológicos están ampliamente dominados por la preocupación del sentido histórico de los textos. Se les trata como documentos que interesa situar en su medio ambiente original, en su sucesión, en sus relaciones de influencia y dependencia. Pueden incluso ser el resultado de una elaboración por etapas que habría que reconstruir. La llamada crítica «literaria» se propone reconstruir una evolución en el tiempo, una «diacronía».

Nadie discute los progresos realizados gracias a estas investigaciones. Y está claro que la fe cristiana no puede expresarse sin referencia a la historia de Israel, de Jesús, de la Iglesia. El hecho es que los orígenes de los textos, en su mayor parte, deben ser reconstruidos por el examen de lo que son, tal como se presentan a la lectura. Hay que leerlos ante todo independientemente de su historia. De aquí una cuestión previa: ¿qué es lo que los hace legibles, traducibles y comparables a pesar de sus distancias en el tiempo y en el espacio? Esta cuestión rebasa la de la competencia lingüística y filológica necesaria para estudiarlos en su lengua original. Remite a una organización del sentido lógicamente anterior a su manifestación en una lengua o en un texto dado. De lo contrario, ¿cómo podría pasar el sentido de una lengua a otra, de un discurso a otro? Esta es una de las cuestiones que fundan la semiótica: ¿qué es lo que hace que una manifestación de sentido en el lenguaje sea *significante*? La respuesta exige el examen de todos los componentes del lenguaje que concurren al mismo tiempo para producir el efecto de sentido global (estudio sincrónico).

Esta exigencia está bien ilustrada por los estudios evangélicos. Para establecer la diacronía de los evangelios a partir de sus materiales (tradiciones y fuentes) ha sido preciso desmembrarlos y separar los elementos que pueden atribuirse a un «texto primitivo» y los que dependen de uno o varios redactores posteriores¹. Pero ¿qué es lo que hace que el texto tenga consistencia antes de descomponerlo en pedazos y tal como se ofrece a la lectura? La nueva crítica redaccional o retórica reivindica la unidad del libro manifestando su composición literaria y la continuidad de sus temas. El análisis semiótico estructural va más lejos. Dando por sentado que las relaciones prevalecen sobre los elementos, ve que la cohe-

¹ Cf., por ejemplo, R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttinga 1931; con suplemento adicional en 1958, rev. 1962); hay trad. ingl., *The History of The Synoptic Tradition* (Oxford 1968), y francesa, *L'Histoire de la tradition synoptique* (París 1973); M. E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles*, vols. 1 y 3 (Cerf, París 1972 y 1977).

rencia del libro se construye a partir de sus estructuras inmanentes. Los materiales utilizados, las variadas formas literarias, los temas que los cruzan, forman un todo unido desde dentro por una matriz estructural profunda, y comienzan a producir significado no como si estuviesen aislados, lo mismo que las piedras de una catedral se hacen solidarias no en virtud del arquitecto, sino por las fuerzas arquitectónicas inherentes al edificio.

Este punto de vista permite una lectura original. Al cuidado por los encadenamientos que aseguran la continuidad del texto en su desarrollo (*lectura sintagmática*), se añadirá el cuidado por las relaciones que se establecen entre las partes o fragmentos comparables por manifestar estructuras homologables en zonas diferentes de la cadena textual (*lectura paradigmática*)². Así, el prólogo de Marcos (1,1-13), el epílogo (16,1-8) y la digresión sobre la muerte de Juan (6,17-29) dan lugar a un dispositivo interpretativo del conjunto del relato. Estos textos traspasan al lector la tarea que no llevan a su término los discípulos que aparecen en la escena: ¿cómo comprender la acción-pasión de Jesús? Se podrán comparar igualmente las parábolas (4,1-34) y los milagros que siguen; este conjunto y la «sección de los panes» (6,30-8,26); o, dentro de esta sección, los pasajes que están en paralelo: el dar de comer a la multitud, los episodios entre Jesús y los discípulos en la barca y, de manera sorprendente, la oración de Jesús en el monte (reconocimiento secreto en relación con el cielo) y el rechazo de un signo del cielo pedido por los fariseos (modo excluido de un reconocimiento público de la relación tierra-cielo). Así, poco a poco, el significado del libro se revela en la sincronía de todos sus componentes.

Se abren nuevos caminos para la comparación sinóptica de los evangelios (¿afectan sus diferencias a sus estructuras profundas?), pero también para la comparación de bloques textuales distantes en el tiempo, en el espacio o en el género literario: relatos de milagros y parábolas, evangelios y cartas de Pablo, libros «históricos», proféticos y sapienciales. O también se valorarán las consecuencias de los tres estados de la Biblia (texto hebreo, Setenta y canon cristiano) para la lectura de sus escritos: Isaías, por ejemplo, no se presta a la misma interpretación según se lea en una u otra de estas tres colecciones.

Y si se admite que toda traducción, comentario o lectura modi-

² Cf. J. Delorme, *L'intégration des petites unités littéraires dans l'Évangile de Marc du point de vue de la sémiotique structurale*: «New Testament Studies» 25 (1979) 469-491.

fica el texto-fuente y genera un nuevo discurso, habrá que buscar cómo las diferencias afectan a las estructuras y se sitúan en un sistema de constantes y variables a partir de una matriz común. Así se renovaría el estudio de los comentarios, y más en general de la tradición³. Se hace posible saber por qué los textos bíblicos no generan cualquier tipo de lectura o de teología y descubrir las organizaciones de valores semánticos que caracterizan las tradiciones judía, cristiana, islámica, o las diversas síntesis teológicas. Al distinguir en su desarrollo los estados estructurales entre los que aparecen transformaciones, los análisis sincrónicos, lejos de sustituir las investigaciones históricas, darán lugar a otras⁴.

2. Condiciones externas/internas del significado

La exégesis clásica considera que el sentido de los textos debe determinarse por sus condiciones históricas de producción y de comunicación: ¿quién se dirige a quién?, ¿en qué circunstancias?, ¿con qué finalidad? Se intenta precisar las intenciones del autor, las necesidades y preocupaciones de los destinatarios originales, las funciones comunitarias que provocaron el nacimiento de los textos o condicionaron su uso. Las ciencias del lenguaje llaman la atención sobre la organización significativa del lenguaje mismo. El estudio histórico de los escritos antiguos postula un análisis interno previo. Y éste cuenta hoy con instrumentos capaces de modificar profundamente nuestra manera de referir los textos a sus condiciones externas de significado.

a) Lo oral y lo escrito.

La comunicación oral supone la presencia de los interlocutores. En sus palabras interfiere constantemente su situación, sin la cual la conversación corre el peligro de ser incomprensible. El problema cambia con la comunicación escrita: puede leerse en ausencia del autor y por otros además de sus primeros destinatarios. Conlleva de alguna manera, explícita o implícitamente, sus condiciones de

³ Cf. L. Panier, *Récit et Commentaire* (Tentación de Jesús en el desierto. Aspecto semiótico del discurso interpretativo), que aparecerá en las ediciones Klincksieck; *Sémiotique du commentaire: problématique et procédures d'analyse*: RevSR 52 (1978), núms. 3-4. Respecto a los problemas de traducción, cf. la aportación de semiotistas en *Texte et prétexte. La traduction de la Bible*, trabajos del coloquio de Nancy de 1977, en la colección de Coloquios internacionales del CNRS.

⁴ Su fecundidad se conoce por los historiadores de análisis estructurales de las tradiciones indoeuropeas (Dumézil) y de los mitos griegos (Vernant y Dérienne).

comprensión. Estas emergen del análisis del texto literario y no inmediatamente de las situaciones externas de escritura o lectura.

b) El decir y lo dicho.

El análisis del texto (el enunciado) puede interesarse por los hechos que el escrito dice o refleja, o por el hecho de ser dicho (escribir), o por el hecho de estar dicho (escritos). En el primer caso, el análisis se pone al servicio de la historia y le pide una aclaración. El género literario, por ejemplo, será considerado como un factor de transformación de la verdad histórica que hay que reconstruir más allá del texto. En el segundo y tercer casos, la atención se concentra en el enunciado como un hecho de por sí, pero considerado bien como acto de palabra o de discurso (enunciación), bien como un texto fijado, ofrecido a la lectura.

Insistir en la enunciación es hacer resaltar en lo dicho el acto de decir o de comunicar. En esta línea se intentan precisar las funciones del texto en cuanto lenguaje⁵, sus relaciones explícitas o implícitas con la situación en que se escribe o se lee⁶, o también el tipo de acción que ejerce sobre la relación entre emisor y receptor del mensaje⁷. Más generalmente se habla de «pragmática» del texto o de su «efectividad»⁸.

Estas investigaciones interesan a los biblistas, que habitual-

⁵ A las tres funciones de expresión (del emisor), de apelación (al receptor) y de representación (del mundo de referencia), distinguidos por K. Bühler (*Sprachtheorie*, Jena 1934), R. Jakobson añade otras tres funciones: la relación del mensaje a su código, a su propio enunciado y a la comunicación entre los interlocutores (*Essais de linguistique générale* [París 1963] capítulo XI).

⁶ Cf. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (París 1966), V: «L'homme dans la langue».

⁷ J. L. Austin ha observado que algunas fórmulas, por ejemplo, de promesa o de orden, realizan lo que expresan por el simple hecho de ser pronunciadas: éstos son los actos «performativos» de lenguaje (*Quand dire, c'est faire*, trad. franc. París 1970). Apoyándose en eso, J. R. Searle habla de la «fuerza ilocutoria» de la palabra, que afecta a la relación entre los interlocutores (por ejemplo, el acto de afirmar, de preguntar, de prometer), distinta al acto «perlocutorio» por el que el acto de la palabra sirve para algo más que decir (por ejemplo, una promesa puede servir para engañar, para seducir). Lo «perlocutorio» escapa al análisis lingüístico (*Les actes de langage*, trad. franc., ed. Hermann 1972).

⁸ Ha sido el americano Ch. W. Morris quien ha distinguido sintaxis (relaciones entre los signos), semántica (relación entre los signos y el significado) y pragmatismo (relación entre los signos y los interlocutores que obran por ellos mutuamente) (*Foundation of The Theory of Signs*, Chicago 1938). La *Textlinguistik* alemana define el «texto» por un doble componente: lingüístico (estructura interna del enunciado) y social (o juego social de actos de comunicación, que pueden reconocerse por medio de reglas).

mente leen los textos en situación de comunicación y como mensajes. Renuevan el interés por la historia en el sentido en que la historicidad no es extrínseca a la escritura y a la lectura⁹. Son acontecimientos de palabra, individuales y sociales, que se insertan en una historia, personal o colectiva. Remiten a sus condiciones psicológicas y sociológicas.

Pero estas investigaciones son delicadas y a menudo muy empíricas. Tienen más fácil verificación en lo oral, en las frases aisladas o en los mensajes cortos, prácticos, más inmediatamente dependientes de las circunstancias de su comunicación que los textos largos. Podemos hablar de la fuerza «ilocutoria» o «performativa» de una orden, de una promesa, de una pregunta, pero ¿cómo aplicar esta noción a un libro?

Por otra parte, estas investigaciones han progresado sólo porque se ha distinguido la efectividad inscrita en el enunciado (por ejemplo, en una fórmula de promesa o en una pregunta) y la efectividad vinculada a la situación y que escapa al análisis lingüístico (por ejemplo, se puede por cortesía dar una orden diciendo: ¿quiere usted hacer esto?). Se distinguirá la persona a quien se dirige en concreto esa frase del destinatario interno de la pregunta¹⁰. Este se halla implícito en el enunciado como sujeto eventual de un querer-hacer, mientras que la primera es interpelada, en esta circunstancia, como sujeto de un deber-hacer. Se aprende a caracterizar así la enunciación según el enunciado y no sólo según lo que puede saberse aparte de su acto de elocución. Se evita la confusión de las instancias de emisión y de recepción implicadas por el texto con el autor y el lector «reales», históricos, de ese texto. Para los textos bíblicos, esta distinción permite al lector de hoy distanciarse del destinatario inmanente al texto y, a la vez, asumir libremente su papel al apropiárselo. La efectividad, en vista de la cual el texto se ha escrito, podrá reconocerse sin confundirla con la eficacia que le viene de su lectura en situación, ya se trate de circunstancias particulares que hacen al lector más sensible a un determinado aspecto del mensaje, ya de protocolos que regulan su recepción o su uso en la Iglesia como texto sagrado.

c) Comunicación y significado.

Lo que acabamos de decir introduce en un debate más fundamental. ¿Es el lenguaje ante todo un instrumento de comunica-

ción?, ¿no puede comprenderse más que en dependencia del emisor y del receptor que lo encuadran? La lingüística de Hjelmslev¹¹ y la semiótica de Greimas¹² consideran que la comunicación, lejos de ser la base o la regla de significado, es una consecuencia o caso particular de éste. Por ejemplo, en un paisaje, en una guía de ferrocarriles, en un poema, podemos leer significados que no dependen de ninguna intención de comunicar. No se dirá: hay sentido porque hay comunicación, sino: el enunciado es comunicable porque es significativo. Esta posición se revela especialmente fecunda para el estudio de los escritos, sobre todo de los escritos antiguos. Obliga a llevar lo más lejos posible el análisis inmanente para poner de manifiesto toda la carga de significación que allí se encuentra programada.

Tal disciplina hace prestar atención a la comunicación tal como está representada en los textos: por los diálogos entre los personajes, por las relaciones «yo/tú», «nosotros/vosotros», en las cartas o discurso de exhortación o de persuasión. Pero se sabe que dos papeles explícitos de enunciatario y de enunciatario así manifestados no son suficientes para definir la enumeración. La intencionalidad del texto, su «querer decir», no procede en primer lugar de la voluntad del autor, ni del «yo» o del personaje que lo representa en el enunciado. Emerge de un «poder decir» determinado por las estructuras inmanentes de la significación. Estas construyen, para uso del lector, un «poder leer» que condiciona la lectura del texto incluso por su autor o sus representantes enunciados. ¿Qué clases de estructuras? Eso es lo que hay que precisar todavía.

3. Frase/discurso

Los progresos exegéticos se distinguen por un movimiento que los lleva constantemente desde el estudio de la historia a la que se refiere o pertenece el texto hasta el examen de su literariedad. Esta se impone a la atención por las cuestiones de crítica textual, de análisis filológico y de traducción que plantea. Por mucho tiempo tales cuestiones han sido debatidas en el marco de la frase (vocabulario, sintaxis). Se examinan también las relaciones entre frases que representan un «estilo» y que marcan relaciones lógicas (causalidad, finalidad...) de mayor dimensión que las de la frase (se ha-

¹¹ *Le Langage* (trad. franc., ed. Minuit 1966).

¹² Véase sobre todo *Du sens* (París 1970), y *Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques* (París 1976).

⁹ Cf. A. Paul, *Le fait biblique* (París 1979).

¹⁰ Cf. O. Ducrot, *Structuralisme, Enonciation et Sémantique: «Poétique»* 33 (1978) 107-128, con bibliografía.

blará de «macrosintaxis»). Se reconoce que la unidad de significado no se construye por la suma de significados de las frases y así se encamina uno hacia la idea de una red de relaciones subyacentes entre unidades de sentido que no corresponden ni a las palabras ni a las frases que las asocian.

Es el análisis del relato, resultado de los trabajos del pionero ruso Vladímir Propp¹³, quien ha inaugurado una semántica no ya de la frase, sino del discurso, compuesto ordinariamente de varias frases. Ahora se sabe que todos los elementos de un relato mantienen su cohesión gracias a un sistema de funciones y de actantes. El interés de esta gramática, llamada narrativa, se ha incrementado al descubrir que no era exclusiva del discurso narrativo. En un relato ella organiza no sólo los acontecimientos narrados, sino también lo que los personajes conocen acerca de estos acontecimientos o unos acerca de otros, por ejemplo, los conflictos de interpretación de la actividad de Jesús en los evangelios. Esta dimensión del conocimiento es especialmente importante cuando se trata de implantar a un sujeto para que haga algo y cuando, al final, la acción cumplida es reconocida y valorada con los valores adquiridos y las cualidades del sujeto agente. Ahora bien, estas dos fases del relato dan lugar a discursos autónomos: el discurso de persuasión, que tiende a hacer que alguien adquiera una convicción o un querer, y el discurso de valoración o reconocimiento de un mérito o demérito, de un beneficio o de un daño. La gramática «narrativa» se refiere, pues, a los discursos que no pertenecen a los relatos. Reglamenta incluso el discurso científico, didáctico y teológico, donde la adquisición y la transmisión del saber son el contenido de una transformación que obedece a las mismas reglas de coherencia que la adquisición y la transmisión de un tesoro de un cuento¹⁴.

Esta gramática del discurso desempeña el papel de una sintaxis que rige el encadenamiento lógico de los elementos en su sucesión. Se hace cargo de las unidades de sentido de mayor dimensión que las palabras y que están representadas por las situaciones y acciones escenificadas, y por las cualidades y transformaciones enunciadas¹⁵. Por sus enlaces, semejanzas y oposiciones, estas unidades

¹³ *Morfología del cuento* (Ed. Fundamentos, Madrid 1971). Los análisis de cuentos de Propp han provocado la investigación de la gramática de los relatos en general, cf. *L'analyse structurale du récit: «Communications»* 8 (1966), y las investigaciones de R. Barthes (*S/Z*, París 1970), de C. Bremond (*La logique du récit*, París 1973) y de Greimas (cf. nota 12).

¹⁴ Cf. A. J. Greimas, E. Landowski (edit.), *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales* (París 1979).

¹⁵ La obra de Cl. Lévi-Strauss sobre los mitos amerindios es típica de un análisis semántico del discurso.

seleccionan entre sus virtuales sentidos valores semánticos más elementales (los «semas»), que se repiten a lo largo del texto bajo diferentes figuras¹⁶ y se organizan de acuerdo con una matriz estructural característica. Sólo a partir de este nivel profundo puede hablarse de un «universo de sentido» interno al texto, siempre distinto de lo «real» exterior, aun cuando el texto se presente como imagen de lo real. Es precisamente el lenguaje el que organiza el universo como universo de sentido.

Gracias a este tipo de análisis, los conjuntos textuales, mediante los que la crítica histórico-literaria procura llegar a los ambientes de pensamiento (paulino, joánico, apocalíptico...), serán considerados como universos semánticos en expansión¹⁷. Más inmediatamente, el análisis semiótico influye en los modos de leer los textos.

La lectura, sobre todo para los escritos transmitidos por una tradición religiosa o cultural, sigue fácilmente algunos caminos trazados de antemano y el texto corre el peligro de quedar prisionero en el relicario de las interpretaciones recibidas. El análisis puede despejar algunos caminos bloqueados. Por ejemplo, la imagen de un Dios celoso del poder del hombre en el relato de la torre de Babel proviene de una apreciación negativa de la multiplicidad de lenguas. Esta apreciación no corresponde a la organización de los valores del texto, donde la confusión de lenguas impide más bien las consecuencias catastróficas de una unidad donde todos dirían y harían lo mismo. Ella permite la dispersión en la diferencia¹⁸.

La lectura procede también de ordinario por selección de palabras o de temas de los que saca partido. Le es difícil integrar en su comprensión todos los componentes del texto. Asimismo, los estudios sobre los evangelios se ingenian para dividirlos, para descomponerlos en fragmentos o en capas consideradas más inteligibles en su estado separado. La semiótica tiende a una lectura que respete las articulaciones internas del conjunto. Un bloque considerado heterogéneo, como el de las parábolas o el de enseñar y

¹⁶ Se debe a Hjelmlev la hipótesis fecunda de las unidades de significado elementales más pequeñas que las palabras. Son éstas las que determinan las isotopías, o planos homogéneos de significados, que aseguran la coherencia semántica del discurso.

¹⁷ Este punto de vista se revela fecundo para el análisis de las ideologías mantenidas por los textos, cf. P. Geoltrain y F. Schmidt, *Pour une histoire des idéologies juive et chrétienne antiques*, en *Histoire des idéologies* de F. Chatelet, I (París 1978).

¹⁸ Cf. Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos. Introducción, teoría, práctica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 187-226.

dar de comer a la multitud, seguidos de la oración de Jesús en el monte y de la marcha sobre el mar, depende de un sistema de relaciones que hace significativo el menor detalle¹⁹. La semiótica no se propone, sin embargo, establecer una lectura única. La capacidad expresiva de un texto se actualiza forzosamente en lecturas particulares diversificadas. Pero es posible evaluar cuánto se apartan de las posibilidades de lectura ofrecidas por la organización interna del texto.

4. Pistas de reflexión

a) La semiótica puede dar a la exégesis y a la teología la conciencia de sus propios discursos en cuanto productores de sentido. Uno podrá buscar mediante qué procedimientos producen un saber y procuran convencer, sobre qué acuerdos implícitos descansan estos procedimientos y qué organizaciones de valores comportan. Estas cuestiones se imponen a la reflexión actual sobre su estatuto de conocimiento (epistemología) y sobre sus métodos. Las características de su discurso en cuanto histórico, literario e interpretativo exigen un análisis, lo mismo que su relación con la palabra de Dios-Sagrada Escritura.

b) Puede verse cómo se le devuelve su dignidad al escrito, estructurado para resistir a la usura del tiempo, y a los actos de escritura y de lectura, por los que se vincula a su otro, el hombre, y a otros textos, es decir, hallazgo de otros significados. Lejos de quedar absorbido en la referencia a sus orígenes o en la representación de lo que sucede fuera de él, el texto construye un mundo significativo desfasado con respecto al mundo de las cosas. Se abre hacia adelante en dirección a sus lectores futuros. Este nuevo descubrimiento devuelve todo su valor al título tradicional de «Sagrada Escritura». La teología de la palabra de Dios nunca puede olvidar la condición escrituraria de esta palabra.

c) Que una escritura sea leída como palabra de Dios es además un problema de lenguaje y de significado. ¿Cómo dependen los escritos bíblicos, como cualquier texto, de los requisitos impuestos por el lenguaje y de las posibilidades que éste ofrece, y cómo implican la autoridad que el creyente les reconoce a diferencia de otros textos? A las estructuras de enunciación se les debe interrogar sobre este asunto. Quienesquiera que sean los enunciadores y los destinatarios humanos, ellas remiten frecuente-

mente al enunciador divino. El enunciado se encuentra de este modo revestido de los atributos de ese remitente. Y tiende a hacerse leer por un destinatario capaz de asumir la verdad y de orientarse a la práctica que le son propuestas. Estas particularidades de la enunciación bíblica han sido aprovechadas para constituir la Biblia como «canon», es decir, como *corpus* textual revestido de autoridad para una comunidad creyente. La Biblia se ha hecho en cierto modo atemporal, o mejor, siempre contemporánea de sus lectores. Por ella y para ellos, la palabra de Dios sigue siendo verdadera y persuasiva.

d) En el recinto del canon hay universos de valores que se yuxtaponen o se oponen. Los libros de la ley, los profetas, los escritos sapienciales, los evangelios, etc., enfrentan maneras de concebir al hombre en sus relaciones con el mundo, con los otros y con Dios. Pensemos en los conflictos entre Jesús y los fariseos: están presentes dos mundos de sentido. ¿Cómo prepara el texto el paso de uno a otro? Aparece ya cómo el discurso evangélico se comporta de otro modo que el cuento o el mito. El cuento se interesa por la restauración por medio del héroe de un orden anterior perturbado por el antihéroe. El mito intenta superar unas contradicciones para hacerlas compatibles. Los evangelios, en cambio, ponen en escena las acciones de Jesús, que, frente a las representaciones de un orden establecido, introduce un nuevo lenguaje²⁰, una nueva definición y distribución de los valores (del pecado y del perdón, de la justicia y del poder...).

e) Por estar cerrado, el canon bíblico ha dado y sigue dando pie a otros discursos. Funciona como un dispositivo de apertura a nuevas posibilidades de palabra y de escritura. La tradición, releyendo incesantemente las traducciones, comentarios y predicaciones, multiplica los lugares fecundos (a veces escleróticos) del sentido. Su estudio semiótico, especialmente el de la relación que esas lecturas mantienen con los textos fundantes, debería hacer avanzar el reconocimiento que tenemos de los caminos y procedimientos de la interpretación. Al hacernos comprender una hermenéutica en acción, proporciona unas bases nuevas para una reflexión teórica sobre el sentido y los sentidos de la Escritura.

Esta reflexión se ve estimulada cuando se cuestionan las definiciones del sentido «literal» y del sentido «espiritual». El primero, concebido como sentido «histórico» original del texto, ya está construido y presupone que el texto es legible antes de situarlo

¹⁹ Cf. Grupo de Entrevernes, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979), cap. II.

²⁰ Según Greimas, es un discurso innovador (*Op. cit.* en la nota 19, pp. 236-237).

en su contexto histórico. Hay que admitir un primer estrato del sentido, accesible por el examen lingüístico y semiótico del texto. Por lo que se refiere al sentido «espiritual», éste tiene con frecuencia el aspecto de un cajón de sastre. Ya casi no se habla del sentido «pleno», que podría ser considerado a partir de las transformaciones impuestas a la comprensión cuando se amplía el texto al que se refiere la lectura o el conjunto de lecturas hechas a lo largo de la historia.

Las antiguas teorías de los cuatro sentidos de la Escritura podrían obtener una nueva actualidad.

PARA UN ESTUDIO ULTERIOR

1. Centros y revistas de iniciación e investigación

Diversos campos de la semiótica: el seminario de A. J. Greimas en la Escuela de Estudios Superiores de Ciencias Sociales de París, y el «Boletín» del grupo de investigaciones semiolingüísticas de París. Cf. la obra colectiva *Sémiotique. L'école de Paris* (París 1982): sobre los diversos tipos de discurso y de lenguaje explorados por la escuela de semiótica de Greimas en Francia.

Texto bíblico y discurso religioso: el centro para el análisis del discurso religioso (CADIR) y la revista «Sémiotique et Bible» (Lyon); los seminarios sobre el cristianismo primitivo en la Escuela Práctica de Estudios Superiores (París). Existe un centro de investigación de semiótica religiosa en la Universidad Vanderbilt (Nashville, EE. UU.). Las revistas «Lingüística Bíblica» (alemana), «Semia» (americana), «Cahiers bibliques Foi et Vie» (francesa), traducidos en buena parte al castellano por Verbo Divino (Estella), y «Theolinguistics» (belga).

2. Publicaciones

Iniciación: cuadernos bíblicos «Foi et Vie» 14 (1974): *Lectures de textes johanniques. Introduction à l'analyse structurale*; 15 (1976): *Études sur l'Apocalypse de Jean*; «Cahiers Évangile» 16 (1976): *Une initiation à l'analyse structurale*; Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos. Introducción-Teoría-Práctica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982); A. Fossion, *Lire les Écritures* (teoría y práctica de la lectura estructural, col. «Lumen Vitae», Bruselas 1980).

Introducción a las ciencias del lenguaje (con bibliografía): O. Ducrot y T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* (París 1972).

Análisis de textos y reflexión, en X. Léon-Dufour (ed.), *Exégesis y Hermenéutica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1976. Estudios fundamentales de

Barthes, Beauchamp, Ricoeur y Vergote); Varios, *Analyse structurale et exégèse biblique* (Ginebra 1971); L. Marin, *Sémiotique de la Passion* (París 1971); C. Chabrol/L. Marin, *Le récit évangélique* (París 1974); Grupo de Entrevernes, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979); D./A. Patte, *Pour une exégèse structurale* (París 1978); J. Calloud/F. Genuyt, *La première Épître de Pierre. Analyse sémiotique* (París 1982); A. Gueuret, *L'engagement d'un récit. L'Évangile de l'enfance selon saint Luc* (París 1982). Buena parte de las obras de Greimas están traducidas al español, como *Semiótica estructural* (Madrid 1971), *En torno al sentido. Ensayos semióticos* (Madrid 1973), *Semiótica y Ciencias Sociales* (Madrid 1980).

3. Semiótica, teología y hermenéutica

P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (París 1969); *íd.*, *La Metáfora viva* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980: incidencias de la lingüística y de la semiótica en la hermenéutica); P. Beauchamp, *Ley-Profetas-Sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977: ensayo de comprensión global de la Biblia como libro unitario); J. P. Gabus, *Critique du discours théologique* (Neuchâtel 1977); A. Delzant, *La communication de Dieu* (París 1978); Y. Almeida, *L'opérativité sémantique des récits-paraboles* (Lovaina-París 1978: semiótica narrativa y textual y hermenéutica del discurso religioso); A. Paul, *Le fait biblique* (París 1979); G. Lafon, *Esquisse pour un christianisme* (París 1979); C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).

II

LA SOCIOLOGIA RELIGIOSA:
PLANTEAMIENTOS, ACEPTACION Y UTILIZACION
EN LOS AMBIENTES CRISTIANOS

[ANDRÉ ROUSSEAU]

SUMARIO. 1. Comparar, clasificar, medir. 2. Funciones sociales de la religión. 3. Lectura de los clásicos: a) Durkheim; b) Marx-Engels; c) Max Weber; d) E. Troeltsch. Bibliografía.

Por ser sumamente sucinta la presentación que aquí se hace de la sociología, conviene señalar dos puntos esenciales. Por una parte, si se la sitúa en el marco general de las ciencias sociales, la sociología de la religión no plantea problemas epistemológicos originales, a excepción de que —dato capital— históricamente ha proporcionado el paradigma de una ciencia de los hechos sociales¹. Por otra parte, ofrece la particularidad de interesarse por fenómenos que socialmente es improbable y difícil proponer como objetos de ciencias.

Estos dos rasgos son característicos de la bibliografía, extremadamente desigual, incluida bajo el epígrafe «sociología de la religión». Deben tomarlos en serio quienes se dedican a la teología y disponen de una clave para interpretar los hechos y temas por los que se interesa la sociología. Si se dice que ésta trata de las relaciones entre religión y sociedad, puede crearse un equívoco que tal vez haría desaparecer la lectura de las primeras páginas de Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Pasando por este pórtico se puede abandonar el prejuicio de que la sociología se interesa por las leyes de difusión del mensaje religioso: esto lo hace tan sólo considerando tales mensajes como hechos sociales. Igualmente sería simplificador definir la sociología de los hechos religiosos a la manera de un determinado tipo de sociología del conocimiento, como la búsqueda de «correspondencia» entre creencias y propiedades sociales de los creyentes (o de sus destinatarios). Si una lectura de Marx y Engels puede desembocar en tal

proposición, a veces ingenuamente reductora, se debe a no haber percibido siempre suficientemente la importancia de los conflictos, tradiciones y leyes propias del funcionamiento del campo religioso, es decir, de todo lo que hace que los fundadores de religiones no sean creados de la nada, sin ser por eso una emanación de «condiciones económicas».

Si es útil insistir en algunas simplificaciones es porque las imágenes sociales de la sociología se sitúan entre dos polos: uno, que la coloca del lado de la estadística de comportamientos y de creencias; otro, que la mantiene dependiente del análisis de los mitos. Por lo demás, las demandas que se hacen a la sociología se refieren la mayoría de las veces a las técnicas de encuesta o sondeos de opiniones, o incluso al análisis del discurso.

Pero, pensándolo bien, esta relación instrumental de la sociología plantea quizá menos problemas que la confusión mantenida frecuentemente por los mismos sociólogos entre la sociología y la filosofía social de la que ha nacido, y que hace considerarla como una hermenéutica. Esto sucede porque la adhesión a una escuela, en la que un investigador puede estar interesado en mantenerse por mucho tiempo, incita a reflexionar sin practicar. Pero practicar una ciencia sin reflexionar en ella es un modo de llegar a un callejón sin salida a propósito de la relación que se mantiene con los objetos y los hechos sociales.

Todas estas objeciones explican la línea que hemos elegido para esta presentación: exponer —sin afán de exhaustividad— los grandes rasgos de la sociología de la religión (limitada al cristianismo). Para hacer inteligible esta exposición se subrayará en lo posible hasta qué punto algunos problemas sociológicos mantienen estrechas relaciones con la evolución religiosa. Así, esta guía de lectura proporcionará al menos algunos elementos que permitan al lector clarificar su postura frente a la sociología.

1. Comparar, clasificar, medir

La gran diversidad de los fenómenos religiosos ha dado lugar espontáneamente a ciertos enfoques morfológicos que utilizan la clasificación y la tipología, pero también la estadística. Así se pueden diferenciar y comparar las formas de experiencia religiosa, las formas de organización de los grupos (iglesia, secta, mística), los modos y grados de pertenencia a tales grupos, etc. Por supuesto, el método comparativo tiene en cuenta las variantes geográficas e históricas de los fenómenos.

¹ Especialmente en Durkheim y en otra tradición: Saint-Simon, Comte, Proudhon, Marx y Engels; cf. H. Desroche, *Socialismes et Sociologie religieuse* (Paris 1965) 455.

Por lo que se refiere al cristianismo occidental, este enfoque morfológico se ha constituido alrededor de la ambiciosa intención de medir «la situación religiosa» de las poblaciones. Así, Gabriel Le Bras (1891-1970) cristaliza en torno a su obra una investigación cuyas indagaciones sobre la práctica religiosa representan el aspecto más conocido de los ambientes cristianos, hasta el punto de que la sociología religiosa se identifica a menudo con este método de observación. De hecho, Le Bras, historiador del derecho, se interesaba por las articulaciones que vinculan el derecho romano, el derecho eclesiástico y las formas de regulación social de las instituciones religiosas. A este interés se añadían las relaciones universitarias con los sociólogos durkheimianos y con algunos historiadores como Marc Bloch. Estas influencias desempeñaron un papel decisivo en la maduración de un proyecto, lanzado en 1931, para una amplia encuesta sociohistórica sobre la situación religiosa de Francia y de otros países europeos. Se trataba de realizar «un cuadro donde figurasen todos los franceses, por parroquia, cantón o comarca, según el grado razonablemente determinado de su práctica religiosa»².

Dando toda su importancia a los aspectos formales de la vitalidad religiosa, este proyecto obligaba a calcular los fieles, a objetivar las zonas de influencia de la Iglesia y la relación entre su influjo social y las culturas. Hay que subrayar que Le Bras y sus émulos universitarios y eclesiásticos³ se interesaban al menos tanto por los practicantes como por los «no conformistas» religiosos, viendo en éstos un índice histórico no sólo de las instituciones religiosas, sino también de las estructuras sociales. De las informaciones de Le Bras tomó Fernand Boulard los primeros elementos de los análisis que presentó en *Problèmes missionnaires de la*

² G. Le Bras, *Statistique et histoire religieuses. Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les différentes régions de la France*: «Revue d'histoire de l'Église de France» (octubre 1931) 425-449.

³ Por lo que se refiere a los universitarios, mencionamos la fundación en 1954 del grupo de sociología de las religiones, en el cuadro del CNRS, donde se dan a conocer Henri Desroche, François-André Isambert, Jacques Maître, Émile Poulat y Jean Ségué; el canónigo Fernand Boulard (muerto en 1977) y algún grupo de sacerdotes en torno a él (en el ambiente del Centro pastoral de misiones del interior) llevaron a la práctica el proyecto de Le Bras sobre el conjunto del territorio francés entre 1947 y 1965; asociamos a este nombre los de F. Charpin, H. Carrier, Y. Daniel, A. Luchini, E. Pin, J. Verscheure. En Bélgica, el canónigo Leclerc fue el iniciador de una «Conferencia internacional de sociología religiosa» que desde 1948 reúne cada dos años a los eclesiásticos, sobre todo hasta casi el año 1969; a partir del cual se unen cada vez más también los universitarios.

France rurale; el mismo método le permitía proseguir y publicar en 1947 un «mapa religioso de la Francia rural»⁴.

Entre las condiciones que han hecho posibles tales procedimientos hay que mencionar sin duda esa especie de catolicismo republicano evidente en Gabriel Le Bras⁵; pero estos trabajos están en profunda interacción con el nuevo despliegue del catolicismo en «movimientos» misioneros entre 1930 y 1950. Si el grupo católico resulta objetivable es porque su identidad es problemática y, a la vez, porque se le asignan objetivos en la sociedad. Por otra parte, es significativo que los trabajos de sociología religiosa hayan sido promovidos no sólo por instituciones pastorales, sino también por organismos de proyección «social».

Esta sociología, perfectamente legítima (cuando se la calificaba de «pastoral»), se podía aplicar sin dificultad a las instituciones religiosas, puesto que su trayectoria podía figurar como la forma técnica que debía darse a la visión de lo misionero; más aún, esta forma de dar una dimensión histórica a los hechos religiosos podía entroncar con las investigaciones teológicas desarrolladas en los años treinta, especialmente en Le Saulchoir⁶. Sin embargo, esta legitimación teológica solía mostrar una prudencia extrema en la interpretación; como subraya con ironía Henri Desroche, el clero, queriendo poner la levadura en la masa, aceptaba hacer una sociología de la masa, pero consideraba inútil una sociología de la levadura...⁷ Aquí podría citarse en su totalidad el prólogo de Le Bras a los *Premiers Itinéraires* de F. Boulard (pp. 7-10): «Hay sectores donde el católico no se atreve a investigar, como el de la revelación. Pues mientras los mitos de los pueblos arcaicos son una invención, una explicación, una réplica (o, si se quiere, una hipótesis) de la tribu, del clan, los misterios cristianos son un dictado de Dios al hombre, que éste se limita a traducir a su lenguaje».

Esta distinción entre lo sociologizable y no sociologizable cons-

⁴ En «Cahiers du Clergé rural» 92 (1947) 403-414. Una segunda edición, más precisa, en 1952 sirve de punto de partida a los *Premiers Itinéraires en sociologie religieuse* (París 1954; reeditado en 1966).

⁵ Especialmente en su obra póstuma *L'Église et le Village* (París 1976) y, sobre todo, el pasaje referente a las relaciones entre el maestro y el cura (pp. 194-204) como pilares de las instituciones.

⁶ M.-D. Chenu, *Position de la théologie*: RSPT (1953), y *Une École de théologie: le Saulchoir* (Tournai-Étiolles 1937); algunos fragmentos amplios de estos textos figuran, de manera muy sintomática, en *Introduction aux sciences humaines des religions*, simposio recogido por H. Desroche y J. Ségué (París 1970) 53-77.

⁷ H. Desroche, *Sociologies religieuses* (París 1968) 128. Esta obra recorre de manera original el conjunto de obras y de géneros.

tuye, en formas diversas, uno de los grandes prejuicios de toda investigación sociológica; ella tiene su ejecutoria en teología, con las distinciones fe/religión, mensaje/enunciado, esencia/rostro de la Iglesia, etc.

Esta sociología preponderantemente morfológica no se limitaba a clasificar, medir, calcular correlaciones, etc. Se hacía intervencionista, fundamentando sobre esos datos objetivos unos programas de «pastoral de conjunto» y unos proyectos para establecer lugares de culto; en una palabra: unos estudios de comunicación y de impacto. Sobre todo, implicaba proyectos y contradicciones: se divulgaban las obras clásicas de sociología y, a la vez, la misma área religiosa debía modificar sus planteamientos. Los estadísticos habían abierto el camino a los reformadores.

2. Funciones sociales de la religión

A finales de los años 1960 y principios de 1970, la enseñanza de la sociología a los estudiantes de teología consistía en responder a una exigencia sustancialmente ética y mostrar que una ciencia tiene respuestas para las preguntas que se le plantean en su lengua. En el entusiasmo de la «presencia en el mundo», promovida por el Vaticano II, se trataba sólo de una reflexión crítica sobre las instituciones, la autoridad, la pedagogía de la catequesis, los nuevos conjuntos urbanos, las clases sociales, la ideología, etc.

Este estado de ánimo hacía audible y aprovechable una «vulgata» sociológica en la que los autores clásicos (Marx, Durkheim, Troeltsch y Weber) eran presentados (pero no siempre citados) en forma de una sociología funcionalista. Se trata del discurso sociológico más inmediatamente accesible y que tiene como centro la idea de que existe una interdependencia entre los diversos aspectos de los fenómenos sociales.

Comprender las instituciones religiosas (ritos, prácticas, doctrina, cuerpo sacerdotal, etc.) a través de sus *funciones* más que a través de una clasificación y de una medida significa preguntarse sobre lo que hace una religión en una sociedad: consagrar sus valores, integrar sus clases mediante una moral o una teodicea, subvertir su orden mediante una ética profética, integrar las personalidades permitiendo a los sujetos interpretarse, etc.

Se ve que se ha progresado con respecto al enfoque morfológico. Pero también se vislumbra qué lugar podía (y puede) tener ese planteamiento en el modo de proceder de grupos religiosos que intentan definir una actitud positiva y pragmática en una sociedad liberal y secularizada. El modo más simple de hacer comprender

esto consiste en presentar brevemente las líneas de una obra representativa de este tipo de sociología que tuvo un indiscutible éxito en los ambientes religiosos: la de P. L. Berger.

Este autor representa en la sociología contemporánea un caso típico de síntesis entre las ambiciones teóricas (o filosóficas) de la sociología europea y las investigaciones de la psicología social americana. No es casual que la teoría de la religión se vincule en su obra a una teoría de la cultura, e incluso se confunde con ella. En 1966, P. L. Berger había publicado con Th. Luckmann una obra titulada *La construcción social de la realidad*⁸, en la que elaboraba una teoría de la cultura: el mundo social es una creación de la conciencia, pero los resultados de esta creación se imponen a través de los esquemas de pensamiento, de las instituciones y las leyes, como una especie de dato natural: las estructuras de este mundo objetivo son interiorizadas y conforman la conciencia que las reproduce.

En *El dosel sagrado*⁹, Berger va más lejos al presentar la religión como una especie de modelo de toda cultura e institución; las doctrinas, las prácticas religiosas y sus representaciones constituyen un cosmos sagrado que es a la vez piedra angular de un orden social y velo que impide ver la realidad tal como es. La religión, factor de legitimación, es también factor de alienación. ¿Cómo explicar la crisis de las religiones y la secularización? Berger las interpreta como una pérdida de credibilidad de las legitimaciones religiosas bajo la presión de las racionalidades técnicas, pero también bajo la presión de una especie de secularización interna de la religión, especialmente en el cristianismo, en cuanto que éste desacraliza el universo.

La secularización se despliega en dos planos que se transforman mutuamente: privatización de la religión y pluralismo religioso que, al poner a las Iglesias y a las sectas en concurrencia, permite relativizarlas o reducirlas a un denominador común trivial (como puede verse en la sociedad norteamericana).

En una fase ulterior de sus escritos¹⁰, Berger desarrolla este punto reflexionando sobre los medios de que disponen las orga-

⁸ P. L. Berger/Th. Luckmann, *Construcción social de la realidad* (Buenos Aires 1979).

⁹ P. L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (Nueva York 1967), reedit. *The Social Reality of Religion* (Londres 1969), trad. española: *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión* (Buenos Aires, 1971).

¹⁰ P. L. Berger, *A Rumor of Angels* (Garden City 1970), trad. española, *Rumor de ángeles* (Barcelona 1975).

nizaciones religiosas para liberarse de esta situación de «minorías cognoscitivas» (constituídas alrededor de evidencias no dominantes en la sociedad). Estas pueden transformarse en sectas, pero entonces deben concurrir con las otras vías por las que una sociedad integra a sus miembros en una moral, en un consenso; pueden a la inversa adaptarse al contexto y a los valores dominantes de acuerdo con los medios escogidos por las teologías radicales de la secularización y de la «muerte de Dios».

Berger reelabora como teólogo los elementos de una doctrina inductiva y liberal que es prolongación lógica de la sociología.

De este modo, si una sociología funcional puede unirse a una teología, también puede rebasar los planteamientos eclesiásticos.

Así, Th. Luckmann¹¹, basándose en los fundamentos de la teoría de la cultura elaborada por P. L. Berger, sitúa la sociología de la religión y la religión misma en el centro de una antropología social. Esto significa que no se interesa exclusivamente por las instituciones religiosas o por tal o cual confesión particular, sino por la esencia de la religión, para, mediante la teoría de la religión, construir una teoría de la sociedad.

En consecuencia, Luckmann abandona los planteamientos específicamente eclesiásticos, tales como si existe todavía religión o si una determinada manifestación es más o menos religiosa. Para él, el problema verdaderamente importante es hasta qué punto la cultura es religiosa. Cree, en efecto, que la esencia de la religión se capta en el proceso de socialización, en la integración de los individuos en una sociedad.

De estas premisas puede deducir una clasificación de los fenómenos religiosos: 1) *las visiones del mundo* que dan sentido a la existencia; 2) *las instituciones religiosas* como tales: representaciones separadas, que constituyen un cosmos sagrado y eventualmente una iglesia; 3) *las formas personales de visiones del mundo*, es decir, el sistema de significación que constituye la personalidad; 4) *la religiosidad*, es decir, las formas personales más o menos derivadas de las instituciones religiosas.

El campo de una sociología de la religión no se limita, por tanto, a la segunda forma mencionada y, según Luckmann, la sociología, cuando se reduce a este tipo de manifestación, engendra pseudoproblemas como el de la «secularización». Algunos objetos y temas, tales como la autonomía del sujeto, el sexo, la familia, la

¹¹ *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Friburgo 1963); *The Invisible Religion* (Nueva York 1967; trad. española, *La religión invisible*, Salamanca 1973); *Belief, Unbelief and Religion*, en R. Caporale y A. Grumelli, edit., *The Culture of Unbelief* (Berkeley 1971) 21-37.

movilidad social, son para él terrenos en los que la sociología puede encontrar lo que él llama «la religión invisible», que constituye la materia de la cultura.

3. Lectura de los clásicos

a) Durkheim (1858-1917).

Llegados a este punto encontramos una de las dimensiones realmente fundamentales de un análisis sociológico de los hechos religiosos, que consiste en considerarlos como instrumentos de conocimiento y de comunicación. Los sistemas religiosos estructuran las prácticas sociales y son estructurados por éstas. Tal es la idea que Durkheim se propone demostrar en *Las formas elementales de la vida religiosa*: la religión es interpretada como una de las formas fundamentales de cohesión de una sociedad, en cuanto que realiza un acuerdo de los individuos y de las clases sobre la lectura del mundo natural y social. Nos hallamos, pues, ante una interpretación de la religión efectuada en una perspectiva de sociología del conocimiento: las categorías religiosas del pensamiento aseguran, según Durkheim, el conformismo moral de una sociedad al asegurar su conformismo lógico. La religión desempeña un papel análogo al de la lengua: es un conjunto de representaciones colectivas que expresa realidades colectivas. «Las creencias son cosa del grupo y fundan su unidad; los individuos se sienten unidos unos a otros por el mero hecho de tener una fe común...». Estas afirmaciones que hallamos al comienzo de *Las formas elementales* parecen tener su complemento en la conclusión de la obra. La religión no es sólo un sistema de representaciones: «el creyente que está de acuerdo con su dios no es sólo un hombre que ve verdades nuevas, ignoradas por el no creyente, es un hombre que *puede más*», y esta sensación particular le viene de la acción colectiva, es decir, «de la sociedad en acto»; «lo que domina la vida religiosa es la acción por el hecho de que la sociedad es su fuente»; «la idea de la sociedad es el alma de la religión». «Una sociedad no puede crearse ni recrearse sin crear al mismo tiempo un ideal. Esta creación no es una especie de acto supererogatorio por el que se complementaría la sociedad una vez formada; es el acto por el que se hace y rehace periódicamente».

b) Marx-Engels (1818-1883; 1820-1895).

A estas formulaciones parecen oponerse punto por punto los juicios de Engels sobre las relaciones entre las luchas de clases y los

conflictos religiosos de la Alemania del siglo XVI. «Incluso en lo que llamamos guerras de religión del siglo XVI, se trataba ante todo de unos instintos materiales de clases muy positivos... Si estas luchas de clase constituían entonces un signo de reconocimiento religioso, si los intereses, necesidades y reivindicaciones de las diferentes clases se encubrían bajo la máscara de la religión, esto no cambia las cosas y se explica fácilmente por las condiciones de la época». De hecho, Engels se interesa por las luchas de clases, mientras que Durkheim está obsesionado por la integración social y la restauración de un ideal unitario. Tan pronto como se plantea el problema del estatuto de la religión en una sociedad dividida en clases y donde algunas formas de conocimiento se han emancipado de la teología, resulta —parafraseando a Engels— que los dogmas de la Iglesia no pueden ser los axiomas políticos de todo el mundo. «Está claro —continúa Engels— que todos los ataques dirigidos en general contra el feudalismo eran ante todo ataques contra la Iglesia, y todas las doctrinas revolucionarias, sociales y políticas eran al mismo tiempo y principalmente herejías teológicas. Para poder tomar contacto con las condiciones sociales existentes era indispensable quitarles su aureola sagrada».

c) Max Weber (1864-1920).

En contraste con muchas opiniones, la sociología de la religión elaborada por Weber no se reduce a una tesis sobre las «afinidades» entre la ética de las sectas protestantes y el pensamiento capitalista. En todos los aspectos —objeto, método, alcance de las conclusiones— Weber ha hecho mucho más. Ciertamente, todos sus escritos sobre la religión se proponen, de acuerdo con los términos de su *Ética*, responder a esta cuestión: «¿De qué manera algunas creencias religiosas determinan la aparición de una 'mentalidad económica', es decir, el *ethos* de una forma de economía?». Pero Weber engloba esta cuestión en un método que explícitamente da paso a la hipótesis inversa, confirmada, por ejemplo, por las religiones asiáticas o por el judaísmo: su metodología no consiste, pues, en dar preeminencia a un factor sobre otro, sino, como muestra en sus *Ensayos sobre la teoría de la ciencia*¹², en crear tipos útiles para la comprensión de los fenómenos sociales.

Esta precaución metodológica se explicita también al principio de *El judaísmo antiguo*, obra enorme aunque inacabada, que se abre con una descripción del entorno físico y de las estructuras sociales, a la que sigue una reflexión sobre el derecho y las teolo-

¹² M. Weber, *Essais sur la théorie de la science* (trad. fr., París 1967).

gías. Weber se muestra aquí más cerca de Engels que de Durkheim, pero sin que la oposición sea irreductible. Al poner en el centro del judaísmo el concepto de alianza, que antes de la monarquía da cohesión a las tribus federadas, ¿lo considera Weber como un caso típico de organización social donde la ideología tiene un papel determinante? No cae, sin embargo, en una especie de «monocausalidad», y habla incluso, a propósito de la alianza, de «pretendido fundamento de las relaciones legales y morales», sugiriendo que la ideología, al configurar la sociedad, produce ignorancia. Una sociedad se organiza de acuerdo con un modelo religioso ignorando que ella ha creado esa religión. Desde esta misma óptica describe ampliamente el carisma profético como socialmente condicionado tanto por la evolución política global como por los intereses específicos de sus destinatarios y *el origen* de sus portadores, los cuales carecen de todo apoyo social y se dirigen a unas clases marginadas en un contexto de conmociones políticas.

La lectura de *El judaísmo antiguo* muestra además que Weber trata los hechos religiosos, especialmente las éticas, como instrumentos de dominio del mundo social. Toda la habilidad de los levitas consiste en construir medios que permitan pensar todo lo que puede suceder: identificar el pecado, poder repararlo, englobar todo en la certeza de que Dios ha manifestado claramente su voluntad. Esta ética racional es solidaria de una racionalización de la vida (tanto privada como pública), entendiendo que la regulación social se realiza por caminos diferentes a los del «destino», y que las técnicas de dominio de la vida social obedecen a un modelo menos imprevisible que las técnicas de la magia o de la adivinación. Weber atribuye esa transformación de la religión en ética (y en cura de almas) al sedentarismo y a la urbanización, pero muestra igualmente qué afinidades mantiene tal proceso con los comportamientos económicos. En este marco, la ética de los profetas difiere de la acción religiosa de los sacerdotes sólo en intensidad: aquéllos tratan los acontecimientos extraordinarios y colectivos, mientras que los sacerdotes se encargan de lo cotidiano e individual. Por consiguiente, los profetas configuran también la religión en el sentido de una ética racional capaz de interpretar los acontecimientos políticos; como viene a decir Weber, los acontecimientos dramáticos de la historia de Israel permitían elaborar una religión de la historia capaz de dar justificación religiosa a un destino nacional y transformar así ese destino en voluntad. Basta trasladar esta formulación al marco de la estructura de las clases para percibir que los conflictos de las éticas religiosas mantienen una relación (analizada de cerca por Weber en *Economía y socie-*

dad) con los conflictos sociales. Las «construcciones utópicas» típicas del mago, del sacerdote y del profeta aparecen así como instrumentos conceptuales que rebasan la sociología de las religiones y formulan los principios de una sociología que unifica los conocimientos, la economía y la política.

d) Ernst Troeltsch (1865-1923).

Colega y amigo de Max Weber, teólogo liberal y profesor de filosofía, Troeltsch recurre a una sociología histórica del cristianismo para comprender las dificultades de éste en la sociedad contemporánea y revalorizar su papel. El núcleo de su importantísima obra está formado por un estudio de las enseñanzas sociales del cristianismo, su génesis, su estructura y sus funciones.

Las posiciones teológicas liberales de Troeltsch le permiten ver la esencia del cristianismo en su historia total, bajo sus variantes ortodoxas y heterodoxas. Esta posición relativista le permite también reflexionar sobre las relaciones entre las manifestaciones del fenómeno cristiano y el mundo «profano».

El balance de esta investigación histórica es asimismo una formulación sociológica sumamente fecunda de los tipos de expresión de la idea cristiana en la historia. Esta formulación consiste en una tipología que permite situar en un plano positivo la cuestión de las diferenciaciones internas del cristianismo, más allá de la oposición dogmática entre ortodoxia y herejía.

A partir del mensaje cristiano primitivo, mezcla inestable de ideología de cambio y de principio de orden, y que no postula una organización social determinada, el cristianismo se desarrolla siguiendo una triple lógica social.

El *tipo Iglesia*: «institución que, habiendo recibido después de la obra redentora el poder de dispensar la salvación y la gracia, puede abrirse a las masas y adaptarse al mundo, pues en cierto modo puede hacer abstracción de la santidad subjetiva en interés de los bienes objetivos que son la gracia y la redención». La *secta* es «una libre asociación de cristianos austeros y conscientes que se reúnen, se separan del mundo y se cierran en pequeños círculos»; la *secta* pone el acento en la ley y no en la gracia, su práctica radical de la ley del amor y su espera del reino la colocan en conflicto con la sociedad global. El *tipo místico* representa «la interiorización e inmediatización de las ideas esclerotizadas en forma de dogmas y cultos (vigentes en la Iglesia) con vistas a una posesión realmente personal e íntima»; reúne grupos flotantes estructurados por vínculos personales.

Para Troeltsch, las enseñanzas sociales y los dogmas varían de

acuerdo con las formas de los grupos cristianos, y éstos se hallan en correlación con el lugar que ocupan dichos grupos en la sociedad. Así, la Iglesia, institución multitudinaria, se considera coextensiva a la sociedad global y acentúa en su autointerpretación los rasgos que la presentan como el instrumento generador del reino, que continúa la redención mediante los sacramentos y la predicación. Intenta cristalizar su teología en un sistema filosófico (las Iglesias protestantes no escapan a esta regla, aunque ponen el acento en la predicación); de ahí resultan algunas relaciones positivas con las autoridades constituidas y una ética de compromiso entre los ideales del reino y las obligaciones de la moral dominante. La secta, por ser agrupación selectiva, impugna a la sociedad en que vive; rechaza todo sistema dogmático. Como la secta, la mística no se puede desarrollar más que en un espacio social pluralista; en cambio, tolera los sistemas informales (en esto se diferencia de la Iglesia y de la secta); su teología de la salvación pone el acento en la unión del alma con Dios; su ascesis radical es individual, no comunitaria como en las sectas, y su culto empuja hasta el extremo la indiferenciación de las funciones, relativamente presente en la secta y rechazada en la Iglesia.

BIBLIOGRAFIA

1. Introducciones recomendadas

P. L. Berger, *Invitation to Sociology* (Penguin Books, 1966); *íd.*, *Rumor de ángeles* (Barcelona 1975); *íd.*, *Para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona 1981); R. Robertson (ed.), *Sociology of Religion* (Penguin, Harmondsworth G. B. 1969); D. Zadra (ed.), *Sociologia della religione* (Milán 1969); M. Hill, *Sociologia de la religión* (Editorial Cristiandad, Madrid 1976).

2. El aspecto morfológico

G. Le Bras, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, 2 vols. (París 1942 y 1945); o también: *Études de sociologie religieuse*, 2 vols. (París 1955 y 1956). A estas fuentes metodológicas se añadirán dos balances sociohistóricos referentes a Francia y a Bélgica: F. Boulard y J. Rémy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles* (París 1968), interpretación y explicación de los niveles de práctica por un factor unido de larga duración: las culturas regionales. F. A. Isambert y J. P. Terrenoire, *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France* (París 1980). Cf. el enfoque, por procedimiento cartográfico,

de todo lo que ha sido recogido en materia de práctica religiosa, con los datos políticos y económicos, de Liliane Voyé, *Sociologie du geste religieux. De l'analyse de la pratique dominicale en Belgique à une interprétation théorique* (Bruselas 1973).

Pero el aspecto morfológico no concierne solamente a la «práctica dominical»; para profundizar en este aspecto se aconsejará, por tanto, la lectura de: J. Wach (1898-1955), *Sociologie de la Religion* (París 1955), donde se encontrará un procedimiento sociológico de los tipos de experiencia y de organización de los grupos religiosos (la traducción francesa incita a aconsejar el original: *Sociology of Religion* [Chicago 1944, Londres 1947, y en Paperback Phoenix Books, Chicago 1958]).

3. El aspecto funcional

Es un género anglosajón. Pueden aconsejarse: Th. Odea, *The Sociology of Religion* (Londres 1966); J. M. Yinger, *Religion, société, personne* (París 1964), pero son preferibles R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion* (Oxford 1970) o N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-industrial Society* (Nueva York 1970).

4. Obras clásicas indispensables

Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid 1982).

Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen* (Tubinga 1912). El conjunto de la obra de Troeltsch ha sido estudiado por J. Séguy en *Christianisme et Société. Introduction à la pensée de Troeltsch* (París 1980).

F. Engels, *Escritos: historia, economía, crítica social, filosofía* (Edicions 62, Barcelona).

F. Engels, *La Guerra de los Campesinos en Alemania*, en la que habla de Lutero, Thomas Müntzer y los príncipes alemanes; un clásico sobre el tema religión y clases sociales.

K. Marx y F. Engels, *Sobre la Religión*, 2 vols. (Salamanca 1979), colección de textos esenciales.

Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Alianza Editorial, Madrid); *Le Judaïsme antique* (París 1970); *Economía y sociedad*, 4 vols. (Fondo de Cultura, México).

5. Revistas e instrumentos bibliográficos

«Archives de sociologie des religions» 1956-1972, denominado a partir del núm. 18 (1973) *Archives de sciences sociales des religions*, editados por CNRS (París), con un boletín bibliográfico muy rico.

Social Compass—Revue internationale des Études socio-religieuses, editado desde 1955 por el Centro de investigaciones socio-religiosas de la Universidad de Lovaina y la Federación internacional de cen-

tros de investigaciones socio-religiosas. Dimensión muy internacional de los temas que en él se tratan, sobre todo de las religiones no cristianas.

El Instituto *Fe y Secularidad* ha editado dos densos volúmenes de bibliografía temática internacional, introducción histórica, índices: *Sociología de la Religión y Teología*, 2 vols. (Madrid 1975-78).

C) LUGARES Y MEDIOS

CAPITULO PRIMERO

LA TEOLOGIA EN ESPAÑA

[M. GESTEIRA GARZA]

SUMARIO: I. La contribución de España a la teología. II. La teología española entre el Vaticano I y el Vaticano II. III. En los umbrales del Vaticano II. IV. La Iglesia española en la etapa posconciliar. V. Situación de la teología española en la última década (1970-1983): 1. Principales tendencias de la teología actual; 2. Otras vertientes de la teología en España.

No fue exigua la contribución española a la historia de la teología. Tanto por los hombres que descollaron en el saber bíblico y en el teológico como por las numerosas instituciones que en nuestra patria florecieron a lo largo de siglos, la Iglesia española colaboró eficazmente en la ardua tarea de la reflexión y la formulación de la fe cristiana.

Por eso resulta tanto más insólito todo ese proceso de progresiva decadencia que sufrió la teología en España a lo largo de los dos últimos siglos de nuestra historia; algunas de cuyas causas intentaremos dilucidar en este trabajo. Es verdad que este proceso de decadencia afectó también a toda la teología católica europea. Pero en menor grado, pues mientras en la teología centroeuropea hubo un laudable intento de diálogo con la Ilustración, la Iglesia española se replegó en querellas domésticas y se encapsuló en sí misma en vez de aceptar el reto formidable de la modernidad, abriéndose a sus nuevos interrogantes y aportando una palabra esclarecedora al mundo moderno que irrumpe con fuerza en la segunda mitad del siglo XVIII. Es verdad que la revolución ilustrada actuó a veces de forma agresiva y hasta cruenta contra la Iglesia (sobre todo en Francia, España e Italia); pero ello no debería ser razón para que, a la larga, la Iglesia se cerrase ante la realidad de la Ilustración.

I. LA CONTRIBUCION DE ESPAÑA A LA TEOLOGIA

1. De los Padres de la Iglesia
a la universidad medieval

En otros muchos momentos cruciales de su historia la Iglesia española acertó a estar a tono con las situaciones que le tocó vivir. A partir de la desmembración del Imperio romano, ya en los siglos VI y VII, España fue la nación que primero y en mayor grado contribuyó al enriquecimiento de la tradición cristiana a través de grandes figuras que pasaron a engrosar las filas de la patrística. Hombres como Leandro e Isidoro de Sevilla, Ildefonso o Julián de Toledo brillan con luz propia en la constelación de los teólogos y escritores eclesiásticos y su actuación contribuyó a iluminar los caminos de la sociedad de su época. Y aunque el dinamismo que impulsó a la Iglesia visigótica española se agostó relativamente pronto debido a las convulsiones originadas por la irrupción de los árabes a comienzos del siglo VII (711) y por las consiguientes guerras de reconquista, el importante legado teológico de estos escritores españoles —en especial el de Isidoro— continuó ejerciendo un poderoso influjo en Europa durante los siglos posteriores, influjo que se hace patente, durante los siglos VIII y IX, en el florecimiento teológico que impulsado por Carlomagno y la escuela palatina de Aquisgrán se extiende por el ámbito francogermano en lo que se ha dado en llamar el «renacimiento carolingio».

Después del paréntesis del siglo X, el «siglo de hierro», en el que sobreviene una paralización casi total del pensamiento teológico en Europa, España no puede ofrecer, durante los siglos XI y XII, un elenco tan variado de teólogos como los que presentan otros países, como Francia o Italia. Pero sí puede afirmarse, en cambio, que nuestra patria se incorpora muy precozmente —aun a pesar de sus dificultades internas— al nacimiento de las primeras universidades europeas. A principios del siglo XII surge la «universitas» como una nueva fuerza social —junto al *Sacerdotium* y el *Imperium*, el *Studium*— por la agrupación de anteriores escuelas promovidas por la Iglesia, bien catedralicias, bien conventuales o monásticas (y sólo en algún caso aislado —como en el de Nápoles— por iniciativa y fundación regia).

Es difícil poder fijar con precisión el momento inicial en que estas escuelas se constituyen en «*Studium Generale*» o «Universitas». Pero parece que hacia 1100 era ya reconocido en Italia el «*Studium*» de Derecho en Bolonia y hacia 1167 el de Oxford, mientras en París (cuyos inicios se situarían hacia 1150) se crea

en 1200 la Sorbona como cátedra de teología. Muy poco tiempo después, en 1208, surge la primera universidad española, el «*Studium*» de Palencia, con facultad de enseñar teología (aunque con una existencia efímera, pues se extingue hacia 1260), y en 1215 Salamanca, sin facultad aún de teología¹.

Aunque a lo largo de los siglos XIII y XIV surgen en España varias universidades (Salamanca en 1215, Valladolid en 1250, Sevilla en 1254, Lérida en 1300, Perpiñán y Huesca en 1354, Barcelona en 1400), ninguna de ellas tuvo al principio facultad teológica, aun cuando fueron formuladas varias veces peticiones a la curia pontificia (en 1346 para Valladolid, en 1382 y 1398 para Lérida) con objeto de que estableciera cátedras de teología, sin que se obtuviera la deseada respuesta. Lo que resulta tanto más sorprendente cuanto que los papas habían concedido facultades de teología en 1366 a la universidad de Toulouse y poco después a Montpellier, así como posteriormente a Heidelberg (1386), Colonia (1388) y Viena (1389). Sólo en 1396 se le otorga por primera vez y de forma estable a Salamanca una facultad de teología (ciento sesenta años después de su fundación inicial), concesión seguida por la de Valladolid en 1418 y Lérida en 1430.

Los motivos de esta actitud reticente por parte de los pontífices radica al parecer en la desunión entre los reinos españoles implicados en la larga guerra de Reconquista. Pero la razón principal estriba, sin duda, en la infeliz coincidencia del auge de las facultades de teología con la época del «cautiverio de Aviñón» (1309-1377), en la que el papado, sometido a la férula de la política francesa, favorecerá las instituciones de esta nación. Por otra parte, el acentuado centralismo de la curia pontificia de Aviñón, así como el creciente temor ante una posible división en la cristiandad, llevó a centralizar la teología en unas pocas universidades francesas (y de aquí la promoción de París, Toulouse y Montpellier), muy estratégicamente situadas. En cambio, el posterior fraccionamiento que provocó en la Iglesia el gran cisma de Occidente (de 1378 a 1417) favorecería en mayor grado la creación de facultades de teología en otras universidades europeas, entre ellas la de Salamanca.

¹ La mayor parte de los datos que se aducen a continuación sobre las universidades españolas están tomados de M. Andrés, *Las Facultades de Teología en las Universidades españolas*: RevEspTeol 28 (1968) 319-358; íd., *La Teología española en el siglo XVI* (Madrid 1976) I, 66-81; F. Martín, artículo *Universidad*, en Q. Aldea/T. Marín/J. Vives (eds.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (Madrid 1975) IV, 2605-2612, así como art. *Universidades Españolas*, íbid., 2612-2674.

Muy pronto, sin embargo, habrá en España abundante floración de cátedras de teología que contribuirá poderosamente al esplendor del Siglo de Oro español. En el siglo xv son ya seis las facultades de teología erigidas: la de Valladolid (1418), Lérida (1430), Palma de Mallorca (hacia 1438), Gerona (1446) y Barcelona (1450), así como las universidades «menores» o colegios de Sigüenza (1489) y Alcalá (que se inicia en 1499). Todas estas facultades son ya posteriores al año 1417, en el que el Concilio de Constanza pone fin al cisma de Occidente. La de Valladolid es fruto de la gestión ante el papa Martín V del embajador de Juan II en Constanza.

2. Del Siglo de Oro a la progresiva decadencia

En el siglo xvi realiza España un denodado esfuerzo en la promoción de la teología: dieciséis nuevas facultades teológicas son creadas en las universidades españolas y vienen a añadirse a las ocho anteriores. De ellas, once se establecen en la primera mitad del siglo (Valencia, 1500; Sevilla, 1505; Toledo, 1520; Santiago de Compostela, 1526; Sahagún y Granada, 1534; Oñate y Baeza, 1542; Gandía, 1546; Osuna, 1548; Avila, 1550) y cinco en la segunda mitad (Almagro, 1553; Zaragoza, 1542; Burgo de Osma y Orihuela, 1555; Tarragona, 1572). Pero a este enorme esfuerzo de la Iglesia española hay que añadir la importante contribución de España al nacimiento de las primeras universidades en la América hispana, donde son fundadas, en este mismo siglo, cinco universidades, todas ellas con facultad de teología: la primera en Santo Domingo (1538), luego las de Lima y México (1551), Bogotá (1580, por los dominicos) y Quito (1586, por los agustinos). La aportación española en pro de la cultura en América fue, además de generosa, sumamente precoz, anticipándose en casi dos siglos a las primeras universidades de América del Norte, que bajo la colonización francesa, holandesa y británica empiezan a aparecer en el siglo xviii (Columbia y Princeton en 1754 y 1756; quizá Yale se inicia como colegio en 1701).

El rápido incremento de facultades de teología en España no es ajeno al desarrollo de la teología española en los siglos xvi y xvii, así como al dinamismo de la Iglesia en aquella época; pero sobre todo sirvió también de cauce a la eclosión del Siglo de Oro español, uno de cuyos ingredientes fundamentales fue la teología: sin ella no sería explicable la mayor parte de las manifestaciones culturales y artísticas desarrolladas durante esa época. La litera-

tura, el teatro, la pintura o la música, la arquitectura y la escultura llevan casi siempre una innegable impronta teológica.

Todavía a comienzos del siglo xvii se crean otras cinco facultades teológicas: Tortosa en 1600, Oviedo en 1604, La Laguna en 1612, Solsona en 1614 y Pamplona en 1624, mientras se acrecienta notablemente la obra cultural española en ultramar, donde se erigen siete universidades con facultad teológica: Córdoba en Argentina (1613), Santiago de Chile (1622), Manila (1624), Guatemala (1675), Cuzco (1648), Huamanga (Ayacucho, 1680) y la de los jesuitas en Quito (1693).

De este modo se llega en España, en el primer tercio del siglo xvii, a veintiséis facultades de teología, número exagerado para los apenas ocho millones y medio de españoles en 1600. Esta excesiva proliferación «señala, como un hito estremecedor, el comienzo del declive de las facultades de teología en España»². Esta multiplicidad contribuyó, por una parte, a reducir el nivel de la exigencia y el rigor académico. Por otra, la pugna entre las órdenes religiosas (dominicos, jesuitas, agustinos) por crear sus propios centros llevará en ocasiones a una innecesaria multiplicación de instituciones o de cátedras paralelas (sobre todo a partir de 1600) según las diversas escuelas teológicas, y a unas disputas o controversias con frecuencia estériles. «Estas luchas de escuela, de corto alcance, entre los religiosos constituyó una auténtica desgracia nacional para las facultades de teología»³.

A principios del siglo xviii contaba España con veinticuatro universidades, todas ellas con facultad de teología: tres mayores (Salamanca, Valladolid y Alcalá) y veintiuna menores (Sevilla, Valencia, Granada, Avila, Almagro, Baeza, Cervera, que por orden de Felipe V vino a sustituir en Cataluña, en 1714, a las universidades de Lérida y Barcelona; Gandía, Huesca, Irache, que sucede a Sahagún; Osma, Oviedo, Oñate, Osuna, Orihuela, Palma de Mallorca, Santiago, Sigüenza, Toledo, Pamplona y Zaragoza).

En lo que respecta a la teología impartida en estas instituciones es preciso advertir cómo, aunque dentro del espíritu de la Contrarreforma, la teología española mantuvo generalmente una personalidad propia, ajena a la colonización extranjera. Ya desde mediados del siglo xvi se deja sentir cierta reacción frente a un escolasticismo rígido: en 1542 se crea en Baeza y en 1546 en Gandía una cátedra de «teología positiva» (que luego aparecerá también en otras facultades, como Pamplona en 1624). Este intento de

² M. Andrés, *Las Facultades de Teología*: RevEspTeol 28 (1968) 327.

³ *Ibid.*

retorno de la teología a las fuentes y al dato positivo se hace patente en España desde principios del siglo xvi con el interés por el estudio de la Escritura, así como de las lenguas bíblicas (la Políglota Complutense) y tiene su reflejo en las frecuentes controversias que surgen entre escrituristas y teólogos en Alcalá y Salamanca en esta época.

El alumnado de estas facultades era pluriforme: estaban abiertas a estudiantes tanto laicos como clérigos (aunque de hecho sólo varones). Únicamente la facultad de Baeza es fundada por Juan de Avila para candidatos al sacerdocio, mientras Gandía es la primera facultad erigida por la Compañía de Jesús.

En lo que atañe a la distribución geográfica, en el siglo xvi —la época de mayor esplendor y mayor prestigio de las facultades de teología— la expansión iniciada en Castilla la Vieja (Palencia, Salamanca, Valladolid) se propaga primero hacia Aragón-Cataluña (Lérida, Gerona, Perpiñán, Barcelona, Mallorca) y luego hacia Levante (Valencia y Gandía) y Andalucía (Sevilla, Granada, Baeza, Osuna). Las regiones menos favorecidas fueron Galicia y Asturias (al principio sólo Santiago), Cantabria y Vasconia (Oñate) y sobre todo Castilla la Nueva y Extremadura, sin ningún centro.

En 1807 se lleva a cabo, por orden de Carlos IV, la primera supresión de facultades teológicas: son clausuradas diez de las universidades menores (Avila, Almagro, Baeza, Gandía, Irache, Osma, Oñate, Orihuela, Sigüenza, Toledo) y sus dotaciones incorporadas a las trece universidades restantes. Posteriormente, en 1824, el ministro Calomarde, en el reinado de Fernando VII, reducía a diez las universidades españolas, de las que sólo cinco (Madrid, Oviedo, Sevilla, Valladolid y Zaragoza) conservaban la facultad de teología.

El 21 de mayo de 1852 hay un primer intento gubernamental de supresión de las facultades de teología en las universidades estatales, transfiriéndolas a los seminarios denominados «centrales» (Toledo, Valencia, Granada y Salamanca), pero vuelven a abrirse el 26 de agosto de 1854 debido al elevado número de estudiantes de teología matriculados. De este modo, las facultades de teología se mantienen incorporadas a la universidad civil española hasta el 21 de octubre de 1868, en que son suprimidas definitivamente⁴.

II. LA TEOLOGÍA ESPAÑOLA ENTRE EL VATICANO I Y EL VATICANO II

1. *El colonialismo exterior*

Durante todo el siglo pasado la teología española había perdido la vitalidad que poseyó en los siglos anteriores. Apenas si existe en el siglo xix figura alguna destacable. Un signo de esta decadencia es el hecho de que los libros de texto que, en los diversos planes de estudios para las facultades de teología elaborados desde 1824, se proponen tanto para el estudio de la Escritura como de la Teología son en su totalidad de autores extranjeros, sobre todo franceses, belgas y austriacos⁵. Esta colonización exterior perdura prácticamente en nuestra patria hasta finales de siglo, si bien en el último tercio del siglo xix, una vez concluido el Vaticano I, hay una marcada preferencia por las obras de autores italianos, sobre todo profesores de la Universidad Gregoriana (como G. Perrone, L. Taparelli o J. B. Franzelin).

Sólo en la última década del xix se imprimen algunos manuales de teología de autores españoles, como los de Manuel de Castro, Pedro Fernández OP o José Mendive SJ, publicados entre 1890 y 1896. Posteriormente, ya a principios del siglo xx, Honorato del Val Osa, profesor de El Escorial (en 1906) y J. Muncunill SJ en 1909s, publican sendos tratados de teología dogmática, mientras A. Arregui SJ y J. B. Ferreres editan, en 1915 y 1917, respectivamente, sus tratados de teología moral.

El infausto desenlace de la crisis modernista y las cauciones que imponía la condenación paralizaron, en buena parte por miedo, tanto el avance de los estudios bíblicos como de la teología. Resultaba en aquellos momentos menos arriesgado atenerse a unos textos cuya ortodoxia estuviese asegurada. De este modo, durante algo más de cuarenta años, adquieren total predominio en nuestro país un nutrido grupo de teólogos, que se imponen por las garantías de ortodoxia que ofrecen y cuyas obras servirán de manual de estudio a numerosas generaciones de clérigos. Todos ellos son autores no españoles: L. Billot, A. Tanqueray, H. Noldin, M. Prümmer, cuyos manuales —publicados algunos, como el de Billot, ya a finales del siglo pasado— se mantendrán en uso hasta el comienzo de los años cincuenta, alcanzando en algún caso más

⁵ Cf. M. Andrés, *ibid.*, 336-344, así como M. de Castro Alonso, *Enseñanza eclesíástica en España* (Valladolid 1898) 129ss. Para el ámbito bíblico y la época inmediatamente siguiente cf. L. Arnaldich, *Los estudios bíblicos en España desde el año 1900 al año 1955* (Madrid 1957).

⁴ Cf. M. Andrés, *ibid.*, 333-358, así como, del mismo autor, *La supresión de las Facultades de Teología en las Universidades españolas* (Burgos 1977).

de treinta ediciones. Esto es un claro índice de la fosilización de la reflexión teológica en general, pero sobre todo en España, donde este envejecimiento de los manuales de teología no encuentra un paralelo similar en los libros de texto de otras ciencias utilizados por la universidad civil española.

Es bien significativo, por otra parte, que la época de mayor reaccionarismo y cerrazón de la Iglesia española coincida con los momentos de máxima pobreza intelectual, de un mayor colonialismo teológico y con la ausencia de un pensamiento propio, original y autóctono, capaz de ofrecer una respuesta adecuada a los problemas específicos de nuestro pueblo. Vinculado a todo ello va la decadencia de la predicación y la catequesis, así como la ausencia de grandes iniciativas pastorales en la Iglesia española durante todo este período. La predicación, desprovista de un substrato teológico propio que le suministre vigor y contenidos, va a beber a fuentes secundarias como son los sermones de los grandes predicadores franceses, de Lacordaire, Monsabré, etc.

2. *Las secuelas de la condenación modernista*

El despertar modernista, que representaba en principio un intento por tender un puente entre la fe y la modernidad en busca de una «teología ilustrada», tuvo bastante repercusión en Europa, sobre todo en Francia, Italia e Inglaterra, pero apenas halló eco en España. No se encuentra en territorio español ningún adicto al modernismo digno de mención, lo cual, aunque pueda parecer positivo, es también indicio del desinterés de nuestra teología por la problemática que a principios de siglo preocupaba en Europa.

La tajante condenación del modernismo en 1907, aparte de que no dio respuesta a ninguna de las graves cuestiones que éste planteaba (y que volverán a surgir cincuenta años más tarde), tuvo unas consecuencias negativas para la reflexión teológica. Por una parte la teología orientó su mirada hacia el pasado, retornando a los esquemas más tradicionales y seguros de la neoescolástica. Por otra preferirá, por temor, no entrar en las cuestiones actuales más candentes, manteniéndose en la discusión de problemas periféricos, un tanto abstractos y menos peligrosos. Por último, el interés se centra en la refutación de los errores modernistas, con lo que se agrava aún más aquel espíritu polémico que caracterizó en buena parte a la apologética del siglo XIX, en la que la teología católica en vez de pensar por propia cuenta y atreverse a plantear cuestiones nuevas al mundo moderno, se dejó arrastrar al terreno partidista del «adversario», perdiendo así toda iniciativa propia a partir

del evangelio y yendo a remolque de otras preguntas y otras iniciativas seculares.

La reacción neoescolástica y el retorno a santo Tomás no era en realidad más que la última secuela de la polaridad, acentuada en la Contrarreforma, entre la Escritura y la Tradición, por la que, en vez de insertar a la Escritura en el corazón y en la vida concreta de la Iglesia (interpretándola, por tanto, y sobre todo desde el presente de los problemas siempre vivos de la Iglesia y no sólo desde el pasado), se la situó en estrecho paralelismo y en vinculación con la tradición y por ello con una realidad pretérita como única clave de comprensión y de exégesis bíblica. Por otra parte, el retorno a un pasado en toda su pureza resulta quimérico, pues el pasado aparece inexorablemente tamizado por el conjunto de la historia posterior y únicamente puede ser asumido en cuanto reactualizado y revitalizado desde el presente de la vida de la Iglesia. Así, el pretendido retorno a la obra y el pensamiento de Tomás de Aquino (interpretado ya por comentaristas posteriores que habían dado soluciones nuevas a problemas que el Doctor Angélico no se había planteado), al centrar en él toda la tradición anterior de la Iglesia, originó —sobre todo en los países latinos— numerosas controversias estériles que se disputaban la interpretación correcta del pensamiento tomista. España fue uno de los principales escenarios de estos torneos, en buena parte dialécticos, en los que, hasta bien entrados los años cincuenta, la discusión se movía en torno a cuestiones un tanto abstractas, ajenas al hombre de la calle, desprovistas en gran medida de sentido pastoral y catequético y cuyas soluciones dependían en último término de la perspectiva —más filosófica que teológica— de la que se partía en la contemplación y el análisis de las mismas. Con estas disputas esotéricas la Iglesia perdió sin duda una magnífica ocasión de realizar una teología más abierta, más profunda a la vez que más viva, capaz de responder a los interrogantes del mundo. Y lo que es peor: la teología cayó en un considerable descrédito en todo el ámbito eclesial; todavía hoy para numerosos clérigos la palabra «teología» despierta con demasiada frecuencia la imagen de algo abstruso, inútil para la vida cristiana o para la pastoral práctica, y que a lo sumo complica la existencia en vez de clarificarla y esclarecerla.

Esta teología, escrita en latín, iba dirigida casi exclusivamente al ámbito clerical. Y las escasas obras orientadas hacia el mundo seglar eran en la práctica una mera versión al castellano de las ideas y los planteamientos de esa teología escolástica. No se llegó en España ni siquiera a un intento de reformulación de esta teolo-

gía, en categorías más actuales, similar al que realizaron en Francia J. Maréchal o J. Maritain.

Hay que achacar a esta teología la deficiente atención que presta al texto bíblico asumido en clave demasiado literal sin una exégesis rigurosa. Algo similar puede decirse del uso que hace de las referencias de los Padres de la Iglesia o de los concilios, cuyos textos se utilizan de una forma literalista al margen del contexto histórico, así como del espíritu y el ámbito en que fueron pronunciadas y por ello del sentido que las anima. Hay que reconocer, sin embargo, como un valor positivo de esa teología, la lógica férrea con la que trabajaba, la precisión de los conceptos y sobre todo la clara trabazón de la doctrina en una estructura bien organizada (aunque con suma frecuencia le haya faltado a este esqueleto el nervio y la vida capaz de animarlo).

Esta teología escolástica llegará hasta los umbrales del Vaticano II y en algunos casos aislados perdurará todavía algún tiempo después del concilio. Su canto de cisne está representado por la *Sacrae Theologiae Summa*, que, publicada por teólogos de la Compañía de Jesús, sirvió de manual de estudio —durante los años cincuenta y parte de los sesenta— en numerosos seminarios de España y de América (la obra fue publicada por la BAC en 4 vols.).

3. La teología de la posguerra española

Con el paréntesis de la trágica guerra civil española y la convulsa situación que la precedió y la siguió de inmediato, toda actividad teológica queda prácticamente paralizada entre los años 1933 y 1943. Sólo se publican durante este tiempo algún libro y algunos artículos de profesores españoles residentes en Roma, en su totalidad biblistas.

Una vez iniciada la década de los cuarenta se constata en España un tímido resurgir tanto en el campo bíblico como en el de la investigación patrística. Cabe señalar, por ejemplo, la edición crítica del texto griego del Nuevo Testamento realizada por J. M. Bover, cuya primera edición sale en 1943, así como sus aportaciones a la teología bíblica. En esta época se inician también las Semanas Bíblicas y la revista «Estudios Bíblicos» promovidas por el Instituto Francisco Suárez, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Si bien puede decirse que las mayores preocupaciones de los biblistas españoles durante este período se centran principalmente en temas un tanto periféricos o preliminares como eran la naturaleza de la inspiración y la inerrancia bíblica, así como la

discusión en torno a los diversos sentidos de la Escritura. Puede decirse que, en general, la contribución española a la exégesis bíblica no fue ni especialmente brillante ni copiosa.

En la investigación y el estudio de la patrística España fue también con retraso notable respecto a Europa. Carecemos todavía hoy de una edición completa, rigurosa y seria de las fuentes patrísticas similar, por ejemplo, a la colección francesa «Sources chrétiennes». Únicamente la Biblioteca de Autores Cristianos ha editado cierto número de obras de los Padres, pero sin una planificación ordenada y sin un criterio muy coherente. Cabe destacar, entre las obras publicadas, las de san Agustín, los Padres Apostólicos y Apologetas, así como las de algunos Padres españoles. Son dignos de mención también los trabajos de investigación de algunos autores (como el padre J. Madoz), así como los estudios que sobre la historia de la Iglesia española (sobre todo en torno a los concilios visigóticos y la liturgia mozárabe) surgieron en este período.

Hasta bien entrados los años cincuenta España permaneció al margen del movimiento de renovación litúrgica que, impulsado primero por I. Herwegen y O. Casel en María Laach y luego prolongado por R. Guardini en su vertiente teológico-pastoral, domina en la Alemania de los años veinte y que encontrará en Francia y Bélgica (Dom Guéranger y los monjes de Solesmes; Dom L. Beauquin) su traducción pastoral. Sólo a partir de la mitad de la década de los cincuenta estos movimientos empezarán a tener repercusión y a despertar nuevas inquietudes en España.

III. EN LOS UMBRALES DEL VATICANO II

1. Algunos signos de renovación

Al comienzo de los años cincuenta empiezan a correr los primeros aires de renovación en la teología en España. El protagonismo de esta renovación corresponde, sin embargo, no a teólogos profesionales, sino a un valioso grupo de seglares que en estos momentos representan la avanzadilla de la reflexión teológica española. Ellos son los primeros en tender un puente entre la fe y el mundo moderno. X. Zubiri, J. L. López Aranguren, J. Marías o P. Laín Entralgo fueron, con algunas de sus obras, mentores también de las generaciones que en aquella época se preparaban para el sacerdocio. Fueron igualmente los primeros en recoger los frutos más logrados de la teología que dominaba en Europa, pero sin quedar

cautivados por ella, antes bien asumiéndola como estímulo para ofrecernos su propio pensamiento personal y original.

El protagonismo de estos profesores, no siempre bien visto por la jerarquía de la Iglesia española, era fruto más o menos explícito de una nueva concepción eclesial que empezaba a imponerse. La eclesiología del «cuerpo místico», que preludiaba ya la posterior reflexión sobre la Iglesia como pueblo de Dios que el Vaticano II iba a impulsar, contribuyó poderosamente al desarrollo y la potenciación de la función y la responsabilidad de los laicos en la comunidad cristiana, así como a una inicial superación de todo reduccionismo eclesial a las puras instancias jerárquicas o clericales.

Por otra parte, hay que destacar, a partir de 1955, la resuelta iniciativa de un numeroso grupo de jóvenes teólogos que orientarán sus pasos no ya únicamente hacia la Universidad Gregoriana de Roma, sino a otras universidades de Centroamérica para ampliar estudios, presentando sus tesis doctorales en Lovaina o en París, en Munich, en Tubinga o en Innsbruck. Este contacto y esta ósmosis, con otra mentalidad y otros métodos de trabajo, distintos a los del ámbito latino, serán sumamente fecundos para la evolución de la teología española después del concilio.

2. El auge de las traducciones

El período inmediatamente anterior al concilio está caracterizado en España por un considerable esfuerzo de apertura a la universalidad de la Iglesia y por la irrupción a gran escala, así en nuestra patria como en la América latina, de la teología que se venía elaborando en Europa, especialmente en Francia y Alemania. Esta penetración tuvo lugar, sobre todo, por la vía de la traducción.

El auge de las traducciones alcanzó cotas tan altas que, si en 1950 la edición de libros de teología se remontaba a un 75 por 100 de obras nacionales y a un 25 por 100 de traducciones (en su mayoría del italiano), en 1955 las publicaciones nacionales se reducían al 38 por 100, mientras las traducciones (ahora del francés y el alemán) alcanzaban el 62 por 100. Este porcentaje se incrementó todavía más en los años siguientes: en el período del concilio —entre los años 60 al 66— un 72 por 100 son traducciones frente a un 28 por 100 de publicaciones autóctonas, llegando en los años posteriores al Vaticano II a un 90 por 100 de traducciones, mientras que la producción teológica nacional no alcanzaba el 10 por 100. En este mismo período de tiempo, y en lo que respecta a las publicaciones en el ámbito de otras ciencias o de las letras, en

España las traducciones no rebasaban la cota de un 25 por 100 frente a un 75 por 100 de producción de autores y obras nacionales⁶.

Esta profusión de traducciones puede ser calificada de positiva únicamente en el sentido de que, en un momento de estancamiento, pudo servir de estímulo y de reactivo a la Iglesia española abriéndola hacia otras dimensiones más amplias y universales y permitiéndole contemplar otras perspectivas y otros aspectos de la fe. Pero a la larga distó mucho de ser el ideal, bien porque implicaba la importación directa de un pensamiento teológico no hecho a medida de los problemas y la idiosincrasia específica de nuestro país, o bien porque, en determinados casos, la ingenuidad o el desconocimiento llevó a verter al español, de forma indiscriminada y escasamente selectiva, obras poco valiosas que no merecían los honores de una traducción.

A finales de los años sesenta empiezan a ser publicadas en edición castellana algunos libros de teólogos protestantes (O. Cullmann sería uno de los primeros). El hecho de que en una nación tan adicta a la Contrarreforma como lo fue España durante cuatro largos siglos fuesen valoradas de forma positiva obras de autores no católicos y aceptadas como un enriquecimiento de la propia perspectiva creyente (sin un rechazo notable, al menos a primera vista, pues estas traducciones no despertaron polémica alguna digna de mención) es signo evidente de una rápida y notable apertura ecuménica en la Iglesia española en sus diversos niveles.

IV. LA IGLESIA ESPAÑOLA EN LA ETAPA POSCONCILIAR

1. Un impulso de renovación

La aportación de los obispos y teólogos españoles a las deliberaciones conciliares fue bastante exigua y poco representativa en su conjunto. En algunas cuestiones, como en la libertad religiosa, tuvo visos de tentativa paralizante. En cambio, el concilio suscitó en la Iglesia española grandes esperanzas y encontró especial audiencia en una nación que necesitaba a todas luces abrirse a nuevos horizontes después de haber vivido cerrada sobre sí misma durante más de ciento cincuenta años, tanto en el plano sociopolítico como en el cultural y religioso.

⁶ Cf. *Asamblea conjunta Obispos-Sacerdotes* (Madrid 1971) 89-90.

La mayor parte del pueblo fiel aceptó con generoso acatamiento las decisiones conciliares, mientras surgían tensiones y enfrentamientos —en buena parte generacionales— en ciertos sectores, sobre todo clericales. No fueron las generaciones de jóvenes teólogos las que más se vieron sorprendidas por el concilio, pues habían asumido ya en gran medida en las aulas europeas las directrices teológicas que ahora veían respaldadas por el Vaticano II, sino otros sectores más conservadores.

Un reflejo del enriquecimiento doctrinal que supuso el concilio para la Iglesia nos queda en el nuevo talante que muestran los documentos emanados de la Conferencia Episcopal Española en la época inmediatamente posterior al concilio. Estos documentos ganan en riqueza doctrinal, en densidad bíblica y teológica y en una mayor matización y precisión de conceptos (en singular contraste con la notable pobreza de contenido de anteriores documentos episcopales de los años cuarenta y cincuenta). Este vigor teológico inicial, con todo, volvió luego a decaer notablemente.

2. El impacto de la «teología secular»

A partir de 1965 irrumpe en nuestra patria, por la vía de la traducción, la «teología secular» o «radical», que adquirió gran difusión y notable resonancia. Esta teología, proveniente del ámbito anglosajón, constituyó un intento de superar el dualismo radical entre Dios y la historia, así como el peligro de alienación que tal dualismo conlleva; pero la tentativa desembocó en una inadmisiblemente reducida del misterio de Dios a la realidad del hombre.

Los nuevos avances de la técnica, la rápida incorporación de España al desarrollo industrial, así como la transición acelerada desde una estructura económica fundamentalmente rural a un mundo urbano, propiciaron el desarrollo de la secularidad en nuestra patria, por lo que la teología radical encontró terreno abonado no tanto en la España rural cuanto en las grandes ciudades, de donde pasó a ejercer luego una influencia un tanto difusa también en el campo. La teología secular produjo un notable impacto, marcando con fuerza el espíritu y las convicciones de numerosos cristianos.

En el discernimiento crítico de los aciertos y los yerros de la teología secular prestó una activa colaboración un grupo de teólogos incorporados al Instituto Fe y Secularidad, creado en 1968 en dependencia de la Universidad Pontificia Comillas.

3. De la «teología de la esperanza» a la «teología de la liberación»

A finales de los años sesenta adquiere también resonancia en España la «teología de la esperanza» de J. Moltmann. De modo similar, la «teología política» de J. B. Metz tuvo también una importante repercusión. Ambas teologías destacaban la fuerza de la «reserva escatológica» inherente a la fe cristiana, así como el consiguiente talante crítico y el discernimiento que, a partir de la utopía del reino de Dios, puede ejercer la misma fe sobre las estructuras sociopolíticas de la ciudad terrena.

España vivía en esos momentos la realidad de un régimen de décadencia, sin una clara alternativa de futuro. Por ello ciertos ámbitos de la comunidad eclesial vieron en este tipo de teología un acicate y un estímulo que permitía avivar, desde la esperanza escatológica, nuevas esperanzas terrenas a la vez que de provisionalizar, desde el futuro escatológico, la exagerada absolutización de un régimen político, ejerciendo una crítica positiva sobre las estructuras sociopolíticas concretas. Cabe decir que estas teologías contribuyeron a iluminar y a esclarecer las actitudes de la Iglesia española en el posterior proceso de transición del país hacia la democracia.

Algo similar podría decirse de la «teología de la liberación», dependiente en buena parte de las dos anteriores. La teología de la liberación es una curiosa amalgama de elementos asumidos de estas teologías centroeuropeas, refundidos y reformulados desde los problemas y anhelos de los pueblos de Latinoamérica. Los orígenes de esta teología se sitúan en torno a 1965, época en que empieza a ser utilizado con cierta insistencia el concepto de liberación, que acabará encontrando respaldo oficial en Medellín (1968) y produciendo sus primeros frutos en 1969 en la *Teología de la liberación* de G. Gutiérrez. Nos hallamos aquí ante una teología autóctona de América latina que trata de dar respuesta a los problemas que en aquel ámbito se plantean.

Esta teología obtuvo una acogida cordial en España por el dinamismo de reforma y de renovación que implicaba. En junio de 1972, y organizadas por el Instituto Fe y Secularidad, se celebraron en El Escorial unas jornadas de reflexión sobre «Fe cristiana y cambio social en América latina», en las que participaron teólogos españoles y latinoamericanos.

Diversas aportaciones de los teólogos de la liberación en el campo de la cristología, la antropología teológica y los sacramentos han encontrado también resonancia en España. Digna de mención es asimismo la atención que esta teología presta a la religio-

sidad popular: junto con la situación social, económica y política del pueblo son asumidas también las manifestaciones religiosas populares como «lugar teológico» y como clave de interpretación de la revelación. A partir de 1973, diversos estudios publicados tanto en España como en Sudamérica analizan el factor de la religiosidad popular y su importancia para la debida aclimatación del cristianismo en las diversas culturas.

4. La proliferación de facultades de teología

Después de la clausura, en 1868, de las facultades teológicas incorporadas a las universidades del Estado, la teología se refugió en el ámbito de los seminarios. Ya en 1852 se habían habilitado como facultades los de Toledo, Valencia, Granada y Salamanca, a los que se añadirían en 1862 El Escorial, en 1876 Santiago de Compostela y La Laguna (Tenerife). León XIII urgió a los obispos españoles para que crearan nuevas facultades de teología, pero el llamamiento sólo obtuvo como respuesta la creación del Seminario Pontificio de Comillas en 1890 y la posterior habilitación como facultades —entre 1907 y 1917— de los seminarios de Sevilla, Tarragona, Burgos, Zaragoza y Valladolid. Pero la mayor parte de estos centros quedarían desposeídos de la facultad de dar grados académicos por la nueva reglamentación de los estudios teológicos establecida en 1931 por la constitución *Deus scientiarum Dominus* de Pío XI.

El 19 de marzo de 1904 Pío X otorgaba al Seminario Pontificio de Comillas la facultad de conferir grados académicos en filosofía, teología y derecho canónico, constituyendo así la Universidad Pontificia regida por la Compañía de Jesús. Pero ésta era una solución parcial: la teología continuaba clausurada dentro del marco estrictamente clerical, sin abrirse a la realidad de su tiempo y, sobre todo, sin dar cauce suficiente al necesario acceso de los laicos a los estudios teológicos.

El 25 de septiembre de 1940 era restaurada la facultad de teología en la Universidad Pontificia de Salamanca, junto con la facultad de filosofía y de derecho canónico. En un principio, al igual que la anterior, también esta facultad teológica se orientaba exclusivamente a la formación de seminaristas a partir de una teología escolástica, si bien los profesores eran aquí de diversa procedencia.

Posteriormente, en la época del Vaticano II y en los años siguientes, surgen en España, sin la suficiente planificación previa, diversas facultades teológicas. En 1967 se constituye la Facultad de Teología del Norte de España, con doble sede, Vitoria y Bur-

gos, regida por el clero secular diocesano. La Universidad de Deusto (Bilbao) se constituye en universidad católica el 10 de agosto de 1963, con facultad de teología que asume y prolonga la antigua facultad teológica jesuítica de Oña. En 1968, la diócesis de Barcelona erige la facultad de teología de San Paciano, que actuó en paralelo con la facultad teológica jesuítica de San Cugat del Vallés (que venía funcionando como tal para alumnos de la congregación desde 1864 y que se estableció como facultad abierta en 1967). El año 1967 se erige el Instituto Teológico de la Universidad de Navarra, regida por la institución del Opus Dei y en la que existía ya anteriormente una facultad de derecho canónico. En este mismo año se completa el traslado de la Universidad de Comillas a Madrid. Por último, en 1973 el antiguo estudio jesuítico de La Cartuja (Granada) pasa a ser facultad abierta de teología y en 1974 se establece la Facultad de Teología de Valencia, con doble sede (la diócesis en Moncada y los dominicos en Torrente).

La inadecuada distribución de las facultades de teología en el territorio español es evidente. Cuatro de ellas se concentran en un espacio muy reducido de la geografía española (Deusto, Vitoria-Burgos, Navarra), mientras carecen de facultad de teología otros extensos ámbitos de la nación como son todo el Noroeste (Galicia y Asturias), así como Castilla la Nueva, Extremadura y Andalucía occidental. Por otra parte, hay un claro predominio de facultades dirigidas por instituciones religiosas, que podía tener sentido en otros momentos de la Iglesia, pero hoy habría que ir dando paso a instituciones abiertas en las que, superando toda denominación concreta, participasen en total paridad personas cualificadas de los más diversos estados eclesiales: laicos, miembros de institutos religiosos, así como del clero diocesano. Por otra parte, estas facultades teológicas no deberían constituir un *ghetto* aparte, sino que deberían estar encuadradas en el marco de las instituciones universitarias de la nación.

* * *

De las revistas y publicaciones periódicas que nacen en el seno de estas facultades cabe reseñar: «Miscelánea Comillas» y «Sal Terrae» en la Universidad Comillas; «Salmanticensis» en la de Salamanca; «Archivo Teológico Granadino» en Granada; «Lumen» y «Scriptorium Victoriense» en Vitoria; «Burgense» en Burgos; «Scripta Theologica» en Navarra; «Revista Catalana de Teología» en Barcelona (sede San Paciano) y «Selecciones de Teología» y «Actualidad Bibliográfica» (sede San Cugat); «Anales Valentinus»

en la Facultad de Valencia (sede diocesana) y «Teología Espiritual» y «Escritos del Vedat» (sede dominicos).

Cabe mencionar, por último, la única institución teológica que en España es dependiente del Estado: el Instituto Francisco Suárez, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. En el marco de este instituto se celebraron durante treinta años las Semanas anuales de Biblia y de Teología, que contribuyeron a estrechar lazos de relación entre los teólogos españoles y sirvieron también de cauce y foro de expresión de la teología. De este centro emanan dos revistas: «Estudios Bíblicos» y «Revista Española de Teología». Sin embargo, este instituto lleva últimamente una vida lánguida, sin aportación alguna digna de mención a la marcha de la teología española.

V. SITUACION DE LA TEOLOGIA ESPAÑOLA EN LA ULTIMA DECADA (1970-1983)

1. Principales tendencias de la teología actual⁷

La renovación conciliar tiene sus primeras repercusiones prácticas en España en el seno de la liturgia y en el de la teología pastoral. En este contexto es preciso señalar la apertura en Madrid, el año 1963, del Instituto Superior de Pastoral, dependiente de la Universidad Pontificia de Salamanca, en el que han cursado estudios numerosas promociones de alumnos de España, Portugal y de América latina.

En el campo estricto de la teología sistemática cabe destacar, durante la década de los setenta, la aparición en España de una teología netamente autóctona y no meramente dependiente del ámbito foráneo, sino especialmente atenta a la situación peculiar de nuestro país, a la vez que en diálogo con la cultura y el pensamiento de nuestro tiempo.

Sin embargo, dentro de la teología española actual cabría distinguir tres líneas fundamentales. La primera estaría representada por algunas instituciones universitarias (como Burgos o Navarra) y algunos seminarios (como el de Toledo) que mantienen una ten-

⁷ Para lo que sigue cf. O. González, *La teología española actual y la libertad religiosa en España*: «Arbor» 217 (1964) 5-52; íd., *Situación actual de la teología española*: «Salmanticensis» 29 (1982) 5-41; íd., *El futuro de la teología española*: íbid., 383-423; así como M. Gesteira, *La Iglesia de España en la transición: La evolución de la teología*, en Homenaje al cardenal Enrique Tarancón (Madrid 1984).

dencia que pretende ser la heredera de la anterior neoescolástica, si bien reactualizada desde un mayor sentido de la exégesis y la teología bíblicas y retocada con ciertos visos —en ocasiones periféricos— de modernidad. No se trata, por lo general, de una teología polémica o agresiva, aunque sí muestra una clara tendencia a servir de contrapeso a otras líneas teológicas consideradas como menos ortodoxas. Hay que achacar a esta teología una dependencia demasiado servil a la letra de la tradición y del magisterio de la Iglesia (reducidos en ciertos casos a los documentos más recientes), con olvido de la necesaria hermenéutica de las fuentes. Es decir, la tradición se utiliza al servicio de una teología en vez de dejar que la tradición, en toda su riqueza y amplitud, pueda también juzgar y poner en cuestión determinados presupuestos de la teología actual. Por otra parte, esta tendencia teológica no tiene suficientemente en cuenta el diálogo interdisciplinar y continúa adoleciendo —aunque en menor grado— de aquella cerrazón ante el mundo moderno que caracterizó a la teología escolástica durante el último siglo. El mejor exponente de esta mentalidad es la colección «Historia Salutis», publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), que en el fondo es una continuación, aunque remozada, de la *Sacrae Theologiae Summa* de los años cincuenta.

Una segunda tendencia, sin duda la más amplia hoy y la de mayor relevancia en la actual Iglesia española por ser la que predomina en gran parte de las facultades de teología y los seminarios, intenta —desde un trabajo serio y riguroso— elaborar una teología que, desde una singular atención a la cultura y a los planteamientos del mundo moderno, ofrezca un estudio atento de la Escritura, así como de la patrística y de toda la tradición ulterior de la Iglesia en toda su pluriforme complejidad y sin caer en ingenuas simplificaciones. De esta línea teológica puede decirse que no desmerece de la teología que se está haciendo en otros países (salvo quizá en la labor analítica de investigación), y, aún más, en lo que implica de trabajo de síntesis, podría afirmarse que es en ocasiones superior a similares producciones europeas. De todos conocidos son ya diversos libros españoles, editados en los últimos diez años, sobre temas tan importante como la cristología y el tratado de Dios, la antropología teológica, la escatología, así como sobre teología sacramentaria (en especial bautismo y confirmación, eucaristía y penitencia). En cambio, falta todavía, en castellano, un estudio concienzudo y actualizado de una temática tan importante como es la eclesiología. En suma, esta tendencia intenta elaborar una teología densa y rigurosa, atenta a los avances de la exégesis bíblica, al igual que a la investigación y el estudio de la tradición,

a la vez que hace alarde tanto de un positivo talante ecuménico como de una apertura decidida al diálogo interdisciplinar y a la cultura de nuestro tiempo. Sobresale, además, por un mayor sentido pastoral e intenta ser respuesta a los interrogantes del hombre actual, a la vez que ser ella misma interrogante capaz de estimular, inquietar y despertar la conciencia, en ocasiones adormecida, de nuestro tiempo.

Queda, por último, una tercera línea teológica que, a diferencia de las dos anteriores, se sitúa más bien en el ámbito extraacadémico. Esta tendencia, que podría ser calificada de entrada como «teología crítica», se despliega en una doble vertiente. Por una parte, cabe mencionar la «teología popular», que intenta buscar en la estructura concreta de la comunidad cristiana popular los elementos fundamentales de la fe sobre los que debería reflexionar la teología a la luz de la palabra bíblica de Dios. Esta línea es válida en su intuición fundamental y tiene razón de ser en el sentido de que también la vida de la comunidad es un importante «lugar teológico»: los signos de los tiempos son un estímulo imprescindible para poder descubrir la hondura y el sentido de la revelación y la acción salvífica de Dios en Jesucristo, a la vez que son también una interpelación que nos exige poner en práctica nuestra fe. Pero hay que reconocer también que en determinados casos esta teología popular adolece de una notable superficialidad, reduciéndose a la aplicación a la Iglesia de análisis psicológicos o sociológicos demasiado manidos y de todos conocidos por su aplicación anterior a las estructuras de la sociedad civil. A partir de aquí cae a veces en un maniqueísmo un tanto pueril achacando a ciertos estamentos o ámbitos eclesiales (en especial a la jerarquía) todos los males de la Iglesia. Pero, sobre todo, cabe decir que adolece de falta de estudio y de un esfuerzo serio de investigación, por lo que sus afirmaciones carecen a menudo del suficiente fundamento y del rigor científico exigibles. Quizá el mayor problema al que se enfrenta esta línea teológica, más que la cuestión de su ortodoxia o heterodoxia, sea el hecho de su mediocridad.

Por otra parte, y dentro de esa misma corriente de teología crítica, habría que situar otra tendencia representada por un grupo muy exiguo de personas que, desde un positivismo exageradamente racionalista, incapaz de comprender el valor simbólico de la realidad, adopta una postura marcadamente crítica respecto al misterio cristiano afirmando una «imposible ortodoxia». Pero, curiosamente, este planteamiento (que algunos teólogos empiezan a considerar como ajeno ya a la fe cristiana), muy crítico respecto al cristia-

nismo, asume de forma mucho menos crítica los presupuestos seculares —en lo que atañe a la dimensión religiosa— de la sociedad en la que se inscribe.

Destaquemos, por último, como un valor importante de la más reciente teología española su dimensión ecuménica. También en este campo ha habido notables avances en España. El año 1963 surgía en Salamanca el «Centro Ecuménico Juan XXIII», dependiente de la Universidad Pontificia, iniciando en 1966 la publicación de la revista «Diálogo Ecuménico». A este centro se deben valiosas iniciativas que desembocaron en importantes contactos ecuménicos: primero con el anglicanismo (lo que condujo, en 1979, a la concepción del doctorado *honoris causa* por parte de la Universidad salmantina al doctor Michael Ramsey, primado de la Iglesia anglicana) y posteriormente con la Federación Luterana Mundial, que llevó a la celebración en 1981 del Congreso luterano-católico en torno a la Confesión de Augsburgo y en 1983, con motivo del centenario de Martín Lutero, a otro Congreso sobre el tema: eclesiología y ministerio eclesial.

2. Otras vertientes de la teología en España

Es preciso, además, hacer una breve referencia a la teología moral, que en España ha sufrido una renovación importante en los últimos diez años. En la actualidad se destaca por su mayor sentido bíblico y teológico, así como por una acentuación de los valores personalistas, al igual que del carácter evolutivo y progresivo de la humanidad y de la historia y por una mayor atención a las aportaciones de las ciencias antropológicas, la psicología y la sociología. Se halla, sin embargo, enfrentada con el enorme reto de la biología: los nuevos problemas que plantean el comienzo y fin de la vida humana, así como las diversas formas de su manipulación, entre ellas la que hoy se ha dado en llamar «ingeniería genética», que reclaman nuevas respuestas. También se plantea hoy muy vivamente la pregunta por las raíces y últimos fundamentos de la regulación ética humana. Diversos teólogos han contribuido en España a esta renovación de la teología moral. En este contexto es preciso destacar la fundación en Madrid, el año 1971, del Instituto de Ciencias Morales, que, regentado por los PP. Redentoristas, está agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Comillas. El instituto edita la revista «Moralia».

En el campo de la ciencia bíblica hay que resaltar asimismo, en los últimos tiempos, una serie de notables avances en España.

Baste recordar la edición del Nuevo Testamento trilingüe, así como las versiones, en algún caso novedosas, de la Biblia. Son también destacables algunas aportaciones en el campo de la crítica histórica y en el de la exégesis, que han encontrado fuerte resonancia en el extranjero. En este marco cabe aludir a los comentarios a los diversos libros de la Biblia, algunos de ellos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, muy notables, como los diversos tomos del «Comentario teológico y literario», dirigido por los profesores L. Alonso Schökel y J. Mateos. Han aparecido hasta el momento *Profetas*, en 2 tomos (1981), *Job* (1983), *Proverbios* (1984) y *El Evangelio de Juan* (2^a1983).

No olvidemos, por último, la iniciación de valiosas publicaciones (entre ellas las de numerosos targumes, así como el conjunto de la literatura intertestamentaria y de Qumrán), publicadas por Ediciones Cristiandad, bajo la dirección del profesor A. Díez Macho. Dejemos también constancia de la reciente celebración en Salamanca (agosto 1983) del Congreso Mundial de Antiguo Testamento, presidido por el español L. Alonso Schökel.

Una mención especial merece además la renovación del movimiento catequético, que inicia un nuevo camino al comienzo de la década de los sesenta, incrementando progresivamente su ritmo y su importancia. Una valiosa contribución cara a la preparación adecuada de catequistas y profesores de religión fue la fundación de Institutos de Catequética, entre los que cabe destacar el Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequética, que, creado por la Archidiócesis de Madrid, en dependencia de las Universidades Pontificias de Salamanca y Comillas, viene realizando con creciente eficacia la preparación de especialistas en catequesis, no sólo a escala diocesana, sino también nacional e internacional. El instituto ha iniciado la publicación de una revista bajo el título «Teología y Catequesis». También cabe mencionar el Instituto de Catequética San Pío X, que, regido por los Hermanos de las Escuelas Cristianas, radicó primero en Salamanca y fue trasladado posteriormente a Madrid. Publica la revista «Sinite».

Señalemos además la actuación en Madrid del Instituto de Teología de la Vida Religiosa, que, dirigido por los PP. Misioneros del Corazón de María (Claretianos), funciona en dependencia de la facultad teológica de la Universidad de Salamanca. Publica la revista «Vida Religiosa». Por último, en la Universidad Comillas se abrió en 1982 un Instituto de Espiritualidad.

Es obligada asimismo una breve referencia a la labor realizada en el campo de la historia de la Iglesia española por un nutrido

grupo de profesores que, además de numerosos trabajos sobre diversos momentos o aspectos de la historia eclesiástica española, han colaborado también en obras de gran relevancia como el *Diccionario de Historia de la Iglesia en España*, en el *Corpus Scriptorum Hispaniae*, el *Synodicon Hispanicum* o la nueva *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por R. García-Villoslada y publicada por la BAC.

Aunque algo más ajeno al campo de la teología, no quisiéramos pasar por alto las valiosas aportaciones de un selecto grupo de profesores en el campo de la fenomenología y la filosofía de la religión, así como de la historia de las primitivas religiones hispánicas, campos hasta ahora muy poco cultivados en nuestra patria.

En toda esta evolución es de justicia aludir, por último, a la valiosa colaboración prestada por diversas editoriales españolas en la difusión de la teología durante las últimas décadas. Recordemos, entre otras, la del Verbo Divino, en Estella (Navarra), o Ediciones Paulinas, en Madrid. Pero descuellan, sobre todo por el número de obras publicadas, las editoriales Cristiandad, en Madrid, y Sígueme, en Salamanca. La Editorial Sígueme ha vertido al español una amplia gama de obras foráneas, a veces de forma un tanto heterogénea. Ediciones Cristiandad se distingue por una mayor selección y rigor en los libros, por su cuidada y rigurosa versión al castellano y por la pulcritud de su impresión y tipográfica presentación. Ambas editoriales han prestado un especial y meritorio apoyo a la edición de las obras más recientes de teólogos españoles, ofreciendo así la ayuda y el soporte material imprescindibles para que la teología hispánica pueda hacerse presente en el mundo actual y adquirir la difusión que por su entidad merece.

CATALUÑA Y BALEARES

[S. PIÉ]

SUMARIO: I. El Concilio Vaticano II y la Facultad de Teología de Barcelona. II. Características de la teología posconciliar en Cataluña.

La enseñanza actual de la teología en Cataluña viene marcada por algo decisivo, que configura la identidad de este principado como pueblo. J. Vicens Vives, en su *Noticia de Catalunya* (Barcelona 1960), lo definió de una manera certera. En efecto, para este ilustrado historiador debe recordarse que Cataluña se realizó desde una plataforma concreta: la Marca Hispánica, un hecho esencial, ya que «un pueblo de Marca es siempre un pueblo de paso, en una situación histórica peligrosa, que conlleva el que surjan de su espíritu poderosas corrientes de resistencia que lo recrean en el transcurso de los siglos» (pp. 22s). Si nuestro mundo y nuestra Iglesia están en situación de paso, ¿cómo no lo estará la teología que quiera vivir y responder a esa situación?

La teología que actualmente se enseña en nuestras tierras está profundamente caracterizada por ser una obra —como Cataluña— de «marca», de paso, de frontera. Por un lado la impronta europea es clara y, por otro, la apertura al tercer mundo, especialmente Latinoamérica, continúa siendo importante, dentro de un trasfondo frecuente de formación romana, posible reflejo de aquel espíritu eclesial renovador propuesto por el doctor L. Carreras antes de 1936 con la expresión: «Nosaltres som romans» (nosotros somos romanos).

I. EL CONCILIO VATICANO II Y LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BARCELONA

El eje decisivo para comprender la situación actual de la teología en Cataluña es, sin duda, el Concilio Vaticano II (1962-65). En efecto, hasta ese concilio la enseñanza de la teología se centraba en los diferentes seminarios de las ocho diócesis del territorio y las casas de formación de religiosos, entre las cuales estaban las facultades San Francisco de Borja de filosofía y teología de la Provincia Tarraconense de los jesuitas, reservadas tan sólo a sus estudiantes. El concilio potencia una conciencia colectiva que posibilite

la creación de la Facultad de teología de Barcelona en 1967, como lugar de encuentro y centro superior de toda Cataluña para la teología.

En este sentido es significativo que en las Primeras Jornadas Catalanas de Teología, celebradas en diciembre de 1966, los presentes auspiciaron tal creación, y ya en la edición de las actas su presidente, doctor Perarnau, escribía: «Es un hecho (el de la creación de la Facultad de teología) de lo que todos nos felicitamos, porque será la gran ocasión para dar una dinamización muy fuerte a la teología entre nosotros» (*La teología del postconcilio*, Barcelona 1967, p. 8).

En esta línea, el teólogo tortosino doctor J. B. Manyà 1884-1977) escribía en sus últimos libros: «La erección de una Facultad de teología en nuestras tierras sería un buen paso de apertura de la teología al pensamiento moderno... Se deberá fomentar además en nuestra Facultad de teología posconciliar la oposición al colonialismo intelectual, es decir, al servilismo del pensamiento foráneo... Se deberá ir hacia cierta escuela catalana de teología, una teología escrita en el lenguaje propio, ya que una teología catalana sin pensamiento propio y en lengua extranjera no dejará de ser una teología colonial, provinciana...» (*Per una nova teologia?*, Barcelona 1966, p. 188).

Y ya que hemos citado al doctor Manyà, recordemos que hasta el Vaticano II, en nuestras tierras y en el extranjero, él y el padre Bartomeu M. Xiberta (1897-1967), carmelita, fueron los dos teólogos más conocidos. El doctor Manyà fue miembro de una generación ilustre, truncada en Cataluña el año 1936 (recordemos también al padre Ignacio Casanovas sj [1872-1936], el doctor Carles Cardó [1884-1958], el doctor L. Carreras [1884-1955]), conocido por todo el mundo teológico por su *Theologumena*, cinco volúmenes publicados en latín (1945ss), de cuño neotomista.

El padre Bartomeu M. Xiberta representa otro de los grandes teólogos catalanes anteriores al concilio y, sin duda, el más universal. Nacido en 1897, enseñó fundamentalmente en Roma y fue miembro de la Comisión Teológica del Vaticano II hasta que fue hospitalizado en 1964, muriendo posteriormente en 1967. Entre sus obras más conocidas recordemos *Clavis Ecclesiae* (21974), *Introductio in Sacram Theologiam* (21964), *Enchiridion de Verbo Incarnato* (1957), *Tractatus de Verbo Incarnato* (1964).

Al margen de estos dos grandes teólogos —Manyà y Xiberta—, poco encontramos en la Cataluña del preconcilio. Más aún, los dos apenas influyeron en los centros teológicos de aquel tiempo. En efecto, Manyà, después de unos años de docencia en el

seminario de Tortosa (1909-1921), es marginado en los momentos de su plenitud (edición de los cinco volúmenes de su *Theologumena*, 1945-1957) y nombrado profesor de religión del Instituto de Bachillerato de Tortosa (1940-1960). Xiberta, aparte de su relación con la escuela lulista de Mallorca y sus clases de bachillerato en Olot, enseñó siempre en Roma.

Poco antes del concilio la ebullición es evidente en los medios teológicos catalanes. Ya en 1955 la diócesis de Barcelona había solicitado la creación de una facultad de teología. En efecto, desde 1932, año de la aplicación de la constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus*, faltaba en Cataluña un centro teológico superior. Era el Seminario Central de Tarragona el que desde 1896-1897 confería los grados de filosofía, teología y derecho canónico, entroncado con aquella alta tradición —la de la Compañía de Jesús— que surge del barrio de Jesús de Tortosa en 1864 y nos lleva hasta las facultades de San Francisco de Borja.

La desaparición de la enseñanza superior de la teología, consumada el año 1932, sólo era una consecuencia de un largo proceso anterior. La aplicación, con todas sus consecuencias, del decreto de Nueva Planta había llevado el año 1717 a la desaparición de las universidades de Barcelona, Lérida, Solsona, Tarragona, Tortosa y Vic, refundidas todas ellas en la de Cervera, con las facultades de teología, filosofía, cánones, leyes y medicina. Trasladada a Barcelona, por el Real Decreto del 21 de diciembre de 1836, su Facultad de teología fue suprimida por Real Decreto, como las restantes de España, el 21 de mayo de 1852. Esta supresión de la facultades civiles de teología conllevó la habilitación provisional, hasta la erección de los cuatro seminarios centrales, de los seminarios de Toledo, Salamanca, Valencia y Granada, habilitación ratificada por Pío IX el 31 de octubre de 1852. Los cuatro centros definitivos fueron: Alcalá de Henares, Sacromonte de Granada, Salamanca y el Colegio del Patriarca de Valencia, a los cuales se añadieron en 1876 los seminarios de Santiago y Canarias. Con el breve Non mediocri cura de León XIII, del 25 de octubre de 1893, se facultó a los obispos españoles a aumentar el número, y así en el curso 1896-97 se otorgaron grados en los seminarios metropolitanos y centrales de Burgos, Sevilla, Zaragoza, Valladolid y Tarragona, que en 1932, como hemos dicho, perdieron tal facultad.

Ya en 1964 —en pleno Vaticano II— el seminario de Barcelona suscribió un convenio de vinculación con la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, por el que podía conceder el grado

de bachiller en teología. Finalmente, en el curso 1967-68 se inicia el camino de la Facultad de teología de Barcelona, erigida por la Sagrada Congregación de la Educación Católica el 7 de marzo de 1968, con dos departamentos, el de San Paciano y el de San Francisco de Borja, correspondientes a las dos instituciones ya existentes: la Facultad de teología de la Compañía de Jesús, con sede en San Cugat del Vallés, y el seminario diocesano de Barcelona. Su objetivo es dotar a Cataluña de un centro de estudios teológicos de investigación y aplicación acorde con el nivel de su influencia cultural en todo el país. En torno a la Facultad de teología de Barcelona se agrupan los seminarios de Barcelona, Tarragona, Vic, Solsona, Seu d'Urgell, Menorca y la mayoría de las casas de formación de religiosos.

II. CARACTERÍSTICAS DE LA TEOLOGÍA POSCONCILIAR EN CATALUÑA

Es difícil caracterizar en pocas líneas la teología posconciliar en Cataluña. Es indudable que la Facultad de teología ha actuado de catalizadora y propulsora y en su interior o bajo su patrocinio se ha desenvuelto esa teología. También la Asociación de Teólogos Catalanes, con sus jornadas anuales en diciembre, representan un foro teológico sugerente, siendo la mayoría de sus miembros y sus sucesivos presidentes profesores de la Facultad, como J. Perarnau, E. Vilanova, H. Vall y J. Gil. De manera parecida la Asociación Bíblica de Cataluña y las sesiones catalano-occitanas de moralistas. A su vez puede anotarse un pequeño núcleo de escritores y ensayistas libres que han recibido el nombre de representantes de una teología «salvaje», como J. Llimona, J. Dalmau, J. Leita, J. Casañas, según la caracterización dada por J. Lorés en el prólogo a la obra sobre *Jesús de Nazaret* de Llimona (Barcelona 1980, pp. 8s).

Ya el año 1961 definía J. Perarnau los principios básicos que debían revitalizar la teología en Cataluña, que eran, a su parecer, la aceptación plena de la realidad, urgencia de las cuestiones sociales, exigencia absoluta de romanidad y una seria preparación cultural (*Aspectes de la cultura catalana actual: «Crítèrium»* 8 [1961] 153). Veinte años después, R. Muñoz Palacios ha caracterizado así las colaboraciones teológicas incluidas en la *Gran Enciclopèdia Catalana*, publicada estos últimos años: se trata de una teología «ilustrada, crítica y universalista» («*Qüestions de Vida Cristiana»* 109 [1981] 126s).

Si quisiéramos ofrecer un esquema evolutivo de la teología en

Cataluña podríamos seguir sustancialmente el propuesto por J. Perarnau (*Esquema evolutiu de la teologia a Catalunya del 1931-ençà*: «*Qüestions de Vida Cristiana*» 90 [1978] 100-117). La dividiremos en tres períodos:

1. 1931-1936: *Cataluña será cristiana o no será*

La teología está presidida por los ideales de una sociedad cristiana (no de un Estado), elaborados por León XIII y concretados por hombres como Maura y Miralles en Mallorca y el obispo de Vic, doctor Torres i Bages, en Cataluña.

2. 1936-1965: *La teología de la España nacionalcatólica*

El catolicismo capitula en parte ante el resto de España y su teología se refugia en la trascendencia, mientras la vida vuelve a rehacerse de forma lenta y a veces poco perceptible. El concilio anunciado y su celebración empiezan a abrir perspectivas.

3. 1965-1983: *Pasos hacia una nueva época*

En 1965 termina el Vaticano II y en nuestro país ocurren muchas cosas:

- se celebra el II Congreso Litúrgico de Montserrat;
- poco después, en 1966, se inician las Jornadas Catalanas de Teología con título significativo: *La teología del postconcilio* (Barcelona 1967, 182 pp.);
- manifestación de 110 sacerdotes contra la tortura y «capuchinada», es decir, constitución del Sindicato de Estudiantes de la Universidad en los Capuchinos de Sarriá, ambos hechos reprimidos por la policía (se trata, sin duda, del preanuncio del mayo del 68 francés, más ligado a la Iglesia en Cataluña);
- edición del libro de Manyà *Per una nova teologia?* y el de J. Lorés *Problemes del nostre cristianisme*;
- se inicia la publicación de «*Documents d'Església*» por el Monasterio de Montserrat;
- creación de la Facultad de teología de Barcelona con el curso 1967-68. La promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico (1983), ¿puede iniciar una nueva época?

Recientemente Ch. Duquoc ha subrayado también dentro de este período la importancia del mayo de 1968 como hito decisivo para la comprensión teológica del momento presente de la teología francesa. Es indudable que sus efectos han sido importantes para

la teología en Cataluña, especialmente por la proximidad y sintonía de ambas tierras. Recordemos que la mayoría de los libros teológicos de aquella época eran traducciones del francés (*Situation de la Théologie en France*: «*Le Supplément*» 147 [1983] 593-601).

Quizá podríamos poner de relieve de forma más precisa las siguientes características de la teología posconciliar en Cataluña a partir de unos cuantos puntos, si bien con el riesgo de simplificar la situación:

1. *Referencia constante al dato bíblico*: Siguiendo la línea bíblica en Cataluña, que ya en la preguerra había publicado la *Bíblia de Montserrat*, la de la *Fundació Bíblica Catalana* y la *Obra del Sant Evangeli*, reimpresas en forma actualizada después del concilio, en los años ochenta se publican los Nuevos Testamentos en catalán de Ediciones Cristiandad, Claret y el Interconfesional, así como la magna obra de traducción de los textos y leccionarios litúrgicos. También debe recordarse la actividad de la Asociación Bíblica de Cataluña con sus jornadas, sus numerosos cursos de actualización y viajes a Tierra Santa.

2. *Consolidación de la perspectiva histórica*: En ésta se engloba tanto la recuperación de la teología forjada en nuestras tierras (así los estudios sobre R. Lull, Arnau de Vilanova... y el Seminario de Teología en los países catalanes de la Facultad), como la amplia potenciación de los estudios históricos, ya sean medievales, de historia social contemporánea o de historia de la teología en general.

3. *Sistematización de la hermenéutica y de la teología fundamental*: Encontramos aquí todo un esfuerzo de sistematización y de interpretación teológica atenta a los grandes temas teológicos (Dios, Jesucristo, la Iglesia, sacramentos, antropología teológica, escatología, moral, fenomenología de la religión, teología fundamental, hermenéutica teológica). Se constata un reencuentro de los planteamientos básicos de estos temas, con especial incidencia en el giro antropológico de la modernidad, ya sea desde perspectivas fundamentalmente realistas que recuperan la dimensión hermenéutica y simbólica del lenguaje de la fe, ya sea desde un interés emancipatorio y de incidencia social, o bien desde una orientación fundamentadora e interdisciplinar, que pone de relieve el estatuto humano de la revelación y de la fe en un contexto eclesial y evangelizador. En definitiva, tres acentos confluyentes y mutuamente implicados que nos hacen recordar la situación concreta de Cataluña como tierra de paso, de frontera y de necesaria síntesis.

4. *Contextualización eclesial y litúrgica*: La teología en Cataluña difícilmente puede entenderse sin esta dimensión que le da su realidad y contexto concretos. En efecto, el aspecto eclesial ha dominado fuertemente desde el concilio, sobre todo a partir de las constituciones *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*, y ha configurado también toda una perspectiva eclesial concreta muy viva en estos años. Recordemos, sobre todo, las diferentes asambleas diocesanas, con una eclesiología conciliar clara; el surgir de los consejos pastorales, y cierto relanzamiento a partir de los años sesenta de los movimientos especializados en perspectiva evangelizadora. Por otro lado, el aspecto litúrgico representa un punto de referencia central para la teología en un país que tiene como centro religioso a Montserrat.

Baste recordar la huella que dejó el Primer Congreso Litúrgico, celebrado en esa abadía en 1915, y el segundo, de 1965, también en Montserrat, una vez terminado el concilio. En esta línea se sitúa la prestigiosa actividad del Centro Pastoral Litúrgico de Barcelona, con sus publicaciones periódicas («Phase», «Missa Dominical», «Oración de las Horas») y su conexión con la Facultad a través de sus profesores y los cursos anuales del Instituto de Liturgia. Todo ello muestra la significación de la liturgia para la teología de nuestras tierras. Como dato curioso, se puede indicar que el único libro teológico catalán traducido a cuatro lenguas —castellano, italiano, francés e inglés— es precisamente de liturgia, *Litúrgia i espiritualitat*, de G. Brasó (Montserrat 1956).

5. *Diálogo y solidaridad con el mundo, desde un enraizamiento concreto en Cataluña*: La perspectiva evangelizadora y pastoral de la teología está ampliamente presente a partir del enraizamiento tanto en la sociedad como en la Iglesia de nuestras tierras, pero con una conciencia amplia de universalidad, propia de la vocación católica de la fe cristiana y, al tiempo, de su dimensión ecuménica. En este sentido pueden observarse las colaboraciones continuadas de teólogos de nuestras tierras en publicaciones, congresos, centros de estudio más allá de nuestro entorno, como la más continuada con Latinoamérica. La teología en Cataluña pasa hoy por una afirmación de su voluntad de presencia significativa en la cultura, en la lengua, como manifiesta el aumento de publicaciones en catalán, en el entramado social de nuestro pueblo y de sus instituciones autonómicas y en el compromiso que trata de la fe. De ahí la atención prestada a instituciones que faciliten esta dimensión pastoral, este diálogo y esta solidaridad, como el citado ICESB, el Centre d'Estudis Pastorals de las diócesis catalanas, el

Centre «Cristianisme i justícia» de los jesuitas, pastoral universitaria, movimientos eclesiales diversos, parroquias y sectores populares.

* * *

Sirvan estos puntos, en extremo genéricos y simplificados, para definir someramente la teología de los años posconciliares en Cataluña. Ahora podemos preguntarnos: ¿cuál es el futuro de esa teología? Es difícil, por no decir imposible, hacer un pronóstico. Con todo, no podemos negar el cambio experimentado en estos últimos años. Encontramos signos positivos en la vitalidad mostrada por diversas publicaciones: «Revista Catalana de Teologia», «Actualidad Bibliográfica», «Analecta Sacra Tarraconensia», «Phase», «Questions de Vida Cristiana», «Documents d'Església», «Selecciones de Teología», «Textos Catalans Antics», entre las más señaladas. Por otro lado, existen ya bastantes publicaciones propias, como «Collectánea San Paciano», «Horitzons» y «Saurí». A su vez se multiplica la presencia de los teólogos-exegetas-moralistas en catequesis, parroquias, movimientos, comunidades, consejos pastorales y otras formas nuevas de reflexión teológica.

Con todo, conviene ser conscientes de los retos y las urgencias que se presentan a nuestra teología hoy. En este sentido compartiríamos aquellos que recientemente ha planteado con lucidez O. González de Cardedal (*El futuro de la teología española: «Salmanticensis»* 29 [1982] 383-423). De modo particular quisiéramos señalar la necesidad imperiosa de un diálogo con la cultura y los intelectuales, ya sea desde una presencia comprometida y activa de los universitarios cristianos (en este sentido véase la experiencia del movimiento evangelizador, MUEC, en el apartado dedicado en nuestro libro *Dar razón de la esperanza: esbozo de teología fundamental*, Ed. Cristiandad, Madrid 1984), ya sea desde una presencia más institucional y de diálogo cultural (¿Facultad o cátedras de teología en la universidad civil?, presencia en manifestaciones culturales del país, diálogo-debate sobre la cultura catalana, en los que es dramáticamente significativa la ausencia de la teología, como ocurre en *Actes del III Congrés Universitari Català*, Ed. 62, Barcelona 1980, y en el libro en colaboración *L'aportació de la Universitat Catalana a la Ciència i a la Cultura*, Ed. Avenç, Barcelona 1981).

Otro aspecto no menos importante es la urgencia de una postura evangelizadora de la Iglesia en su relación con el mundo concreto, a partir de Cataluña en la España contemporánea, y la primacía de esta acción evangelizadora ante el riesgo de reducirse a

un *ghetto* —quizá ilustrado—, pero encerrado en sí mismo y sin incidencia en nuestra sociedad concreta y sus injusticias. La crisis de civilización que atravesamos necesita de una palabra, que la teología debe ayudar a articular, que, enraizada en la condición humana de perenne éxodo, vivido en esta tierra de paso, de frontera y de necesaria síntesis que es Cataluña, manifieste la fe cristiana como un universo de sentido y como sentido de todo auténtico universo y de fundamento último, siguiendo una expresión de uno de los poetas catalanes actuales, a «l'àmbit de tots els àmbits» (Miquel Martí i Pol).

* * *

Ofrecemos, a modo de complemento práctico, los principales centros de formación teológico-bíblica de Cataluña y Baleares.

FACULTAD DE TEOLOGIA DE BARCELONA

Integrada por dos secciones: San Paciano, Seminario Conciliar, Barcelona, y San Francisco de Borja, en San Cugat del Vallés (Barcelona).

Dependen de esta Facultad los siguientes centros:

Instituto de Teología de Barcelona (Diputación, 231, Barcelona).

Escuela Superior de Ciencias Sociales del ICESB (Enrique Granados, 2, Barcelona).

Escuela Universitaria de Formación del Profesorado de Religión (Diputación, 231, Barcelona).

Instituto de Teología de Tarragona (Seminario Conciliar, Tarragona).

Centro de Estudios Teológicos de Mallorca (Seminario, 4, Palma de Mallorca).

Todos estos centros de formación bíblica, teológica, pastoral y hasta vocacional dependen de la Facultad Teológica de Barcelona y desarrollan sus actividades de un modo coordinado con ella.

OTROS CENTROS DE FORMACION

Centre d'Estudis Pastoral (Rivadeneira, 6, Barcelona).

Institución de las diversas diócesis catalanas para el estudio y práctica de la pastoral. Organiza cursos bíblicos en colaboración con la Asociación Bíblica de Cataluña.

Instituto de Liturgia (Rivadeneira, 6, Barcelona).

Vinculado al Centro de Pastoral Litúrgica, imparte cursos sobre liturgia a profesores y especialistas.

Centro Salesiano de Estudios Eclesiásticos (Torelló, 8, Barcelona).

Depende de la Universidad Salesiana, de Roma, y se dedica a la formación teológica, pastoral y religiosa de los alumnos y miembros de la Congregación salesiana.

CENTROS DIOCESANOS DIVERSOS

Centre d'Estudis Diocesà de Girona (Pujada St. Martí, 12, Gerona).

Escola Diocesana de Teologia de Lleida (Canonge Bragulat, 11, Lérida).

Escola Diocesana de Teologia de la Seu d'Urgell (Casa del Bisbat, Seo de Urgel, Lérida).

Centre de Pensement Christià de Manresa (Verdaguer, 2, Manresa).

Escola de Teologia de Tortosa (Seminari Conciliar, Tortosa).

CAPITULO II

LA TEOLOGIA EN LATINOAMERICA

[JON SOBRINO]

SUMARIO: 1. La teología como nuevo fenómeno eclesial y social en Latinoamérica; 2. Centros y publicaciones teológicas; 3. Tipología de la teología en AL. Bibliografía.

La enseñanza actual de la teología en América latina, su finalidad, contenidos y pedagogía, sólo puede comprenderse desde lo que hoy significa la teología en ese grupo de países dentro de la Iglesia y desde lo que ambas cosas, Iglesia y teología, significan para la realidad histórica y social del continente latinoamericano. Este modo de enfocar la enseñanza de la teología siempre ha sido necesario, pero lo es especialmente por la quiebra histórica por la que están pasando el continente, la Iglesia y la misma teología. No se puede comprender, por tanto, la enseñanza teológica como comunicación pacífica de unos contenidos ya hechos y poseídos con la finalidad tradicional de ser comunicados a futuros agentes de pastoral, sobre todo sacerdotes, para que éstos, a su vez, los comuniquen pastoralmente a los fieles. Para comprender de qué se trata y qué es lo que está en juego en la enseñanza teológica hay que comprender más bien qué es lo que se quiere comunicar y para qué.

1. La teología como nuevo fenómeno eclesial y social en Latinoamérica

La misma teología, aun antes de ser enseñada, constituye hoy un nuevo fenómeno eclesial y social que refleja la quiebra histórica antes mencionada y a la que quiere dar respuesta. Esa novedad se echa de ver en el *crecimiento* de la teología, tanto cuantitativo en instituciones y medios de propagación, como cualitativo, al aparecer por primera vez después de cuatro siglos una teología más específicamente latinoamericana; y en la *diversidad* de las teologías que no conviven pacíficamente dentro de un pluralismo teológico, sino que están en confrontación. Ambas cosas, crecimiento y diversidad, afectan y se reflejan en la docencia; de ahí la prolifera-

ción de centros y publicaciones teológicas y la lucha sorda o clara por su control.

1.1. El origen del crecimiento de la teología en AL (utilizamos esta sigla de América latina) puede situarse, simplificando las cosas, alrededor del *Vaticano II*. Visto desde AL, los mismos contenidos fundamentales del concilio exigieron muy pragmáticamente una nueva y mejor teología en AL, simplemente para poderlo comprender. El concilio poseía su propia teología, sobre todo en sus afirmaciones más novedosas sobre la Iglesia, la revelación, la relación con el mundo, etc., proveniente de lo mejor de la teología centroeuropea progresista. En AL no existía entonces de forma suficiente ese tipo de teología, sino que imperaba lo que K. Rahner denominaba por aquel entonces la teología «normal», *ad usum*, tal como se enseñaba en España o Roma. La misma necesidad de comprender el concilio exigió, por tanto, superar la antigua teología, tenida por inmutable y eterna, en lo cual lo más importante fue precisamente admitir el hecho de que la teología tenía que avanzar, crecer y cambiar para mantenerse como teología.

Junto a esta razón circunstancial, el concilio propició el crecimiento de la teología por razones intrínsecas a su visión de Iglesia, razones que en directo más se aplicaban al primer mundo, pero que poco a poco fueron afectando a AL. La decisión de la Iglesia de servir al mundo, pero no de forma impositiva, sino razonable y dialogante, y la necesidad de dar razón de la esperanza cristiana en un mundo cada vez más secularizado exigía una nueva mediación intelectual de la fe, no simplemente la repetición autosuficiente de la antigua teología. El concilio insistió además en la buena preparación teológica de los futuros sacerdotes y agentes de pastoral, recalcando la formación bíblica como importante novedad dentro de la formación teológica. Enfatizó también en principio, después de siglos de centralismo eclesial, la dimensión local de las Iglesias, lo que movió al desarrollo de la liturgia en las Iglesias locales, pero animó también a la producción de una teología local en las iglesias.

No todas estas razones tuvieron igual peso por aquel entonces en AL; pero, al menos, se impuso la necesidad y urgencia de una buena preparación teológica y se comprendió la necesidad de romper la dependencia secular de la teología de tipo hispanorromano, aunque en los primeros momentos la ruptura se hiciese en la línea de la teología progresista centroeuropea.

Más decisivo fue el impacto de *Medellín* para el crecimiento de la teología en AL. Medellín fue, por supuesto, un importante acontecimiento eclesial e histórico; pero fue también un aconteci-

miento teológico, pues no sólo descubrió y denunció la situación latinoamericana, ni sólo exigió una respuesta eclesial, sino que hizo todo ello —desde el evangelio y el magisterio de la Iglesia, por supuesto— a partir de una determinada y nueva teología. Medellín desarrolló teológicamente algunos importantes contenidos teológicos como el pecado, la liberación, la Iglesia, los pobres y, más indirectamente, Dios y Cristo; pero ofreció, sobre todo, un modelo de cómo hacer teología. En germen, eso era la teología de la liberación.

El mismo éxito de Medellín como acontecimiento eclesial y social revalorizó la teología, pues ésta se mostró como algo verdaderamente útil, a diferencia de tanta lucubración estéril que conlleva su propio desprestigio, y exigió, aunque no lo dijese en palabras, un nuevo modo de hacer teología. En este sentido, Medellín, más aún que por sus exigencias explícitas a una mejor formación teológica para sacerdotes y agentes de pastoral —que las hizo, siguiendo al Vaticano II—, hizo crecer la teología por sus mismos logros. La teología se hizo necesaria y útil.

En concreto, Medellín mostró el lugar de hacer teología y de que ésta fuese evangélica y latinoamericana a la vez, verdaderamente cristiana y relevante. Como el Vaticano II, mencionó los signos de los tiempos, pero nombrándolos en concreto y comprendiéndolos como lugar teológico imprescindible por ser actual manifestación de la voluntad de Dios. Y al nombrar esos signos de los tiempos —la injusta y colectiva miseria que clama al cielo y los anhelos de liberación— apuntó a aquel lugar histórico y teológico desde el que se debe hacer teología y desde el que se debe integrar todo lo que la teología elabora a partir de sus fuentes, revelación, tradición y magisterio: el mundo de los pobres.

La teología, y esta teología, se hizo cada vez más imprescindible para una práctica eclesial e histórica que respondiese a las exigencias de Medellín. Así, la teología, manteniéndose como tal, se ha mostrado como instrumento apto para la evangelización y la concienciación; para orientar y juzgar prácticas liberadoras evangélicas y desencadenar otras nuevas, partiendo a su vez siempre de ellas; para ayudar a relacionar dialécticamente evangelio y realidad latinoamericana, origen y presente de la fe; para dilucidar problemas internos eclesiales generados por nuevas opciones y prácticas eclesiales y argumentar en favor de éstas; para defenderse de y desenmascarar los ataques de los poderosos contra la Iglesia que surgió de Medellín, cuando aquéllos argumentan en nombre de Dios y de la fe.

Medellín, por tanto, propició el crecimiento de la teología no

sólo por las razones válidas del concilio, pero un tanto universales y aun apriorísticas con respecto a AL, sino por la revalorización que hizo de ésta *in actu*. Una vez puesta en marcha esta teología, se ha hecho evidente su imperiosa necesidad y su eficacia. Ambas cosas, más allá de declaraciones genéricas sobre la importancia de la teología, es lo que la ha hecho crecer.

1.2. Además de su crecimiento, el Vaticano II y sobre todo Medellín fueron ocasión para la proliferación de diversas teologías y el conflicto entre ellas, que no es más que la expresión de un conflicto mucho más fundamental dentro de la Iglesia y dentro de la sociedad. Después de muchos siglos, quizá desde los tiempos de los obispos lascasianos, la teología en AL se hizo conflictiva eclesial y socialmente, lo cual es también señal de que su crecimiento no ha sido sólo cuantitativo, sino también cualitativo. La raíz de esta conflictividad está en cambios teóricos radicales sobre lo que es la misma teología, pero también y sobre todo en que las nuevas teologías ponen en peligro intereses seculares y suponen riesgos serios. Ante esta novedad, los espíritus se dividen en la Iglesia y en la sociedad.

El Vaticano II rechazó *in actu* la idea de que la teología ya estuviese hecha de una vez para siempre, tal como había cristalizado en los siglos XIX y XX. Esto no podía menos de generar rechazo o al menos debate entre aquellos para quienes la teología ya estaba más que suficientemente expuesta en los manuales tipo BAC, por ejemplo. Pero además sancionó algunos contenidos teológicos fundamentales, sobre todo eclesiológicos, que son explosivos en teoría y práctica: la supremacía del reino de Dios sobre la Iglesia, al cual ésta debe servir; la supremacía de la totalidad del pueblo de Dios sobre cualquiera de los estamentos eclesiales, incluida la jerarquía, aunque a ésta se le reconozcan importantes funciones eclesiales; la necesidad de encarnación de la Iglesia en los gozos y esperanzas reales de la humanidad. Estos principios no se aceptan con facilidad en la práctica y generan mecanismos teológicos de autodefensa. En AL supuso ya un incipiente conflicto entre la teología tradicional y la que empezaba a orientarse según la teología progresista centroeuropea.

Medellín agudizó la conflictividad de la teología porque inició una revolución copernicana al proponer como lugar eclesial y social de la teología el desde abajo de la historia, el mundo de los pobres, y al argumentar en sus momentos fundamentales con los «signos de los tiempos», es decir, con la actual e indeducible manifestación de Dios, libre y soberana, ante la cual la teología

y cualquier teología se ve cuestionada, se encuentra desprovista y desnuda y pierde, metodológicamente al menos, su seguridad adquirida.

La teología se va haciendo *teo*-logía, reflexión ante Dios aun con todas las mediaciones que el pasado de la fe ofrece para situarse ante Dios. Esto la puede hacer sumamente fructífera y creativa, pero la pone también en situación difícil, y los conflictos que genera no serán ya sólo conflictos de escuela, sino conflictos últimos y radicales. Además, en cuanto es *teo*-logía su ámbito no es sólo ya la Iglesia, sino el mundo, y de ahí que la conflictividad sea también social. Esta *teo*-logía, por ser fiel a los signos de los tiempos, analiza, juzga y remite al mundo, mundo clarísimamente de pecado; desenmascara a las divinidades en cuyo nombre se pretende mantener el *statu quo* opresor; anuncia como voluntad de Dios la liberación de ese mundo; y hace todo ello como *teo*-logía, no sólo como ética, con lo cual esa relación con el mundo le es esencial para la constitución de sus contenidos más fundamentales, pero con lo que también la conflictividad se hace última y radical. Sin ningún matiz retórico, la teología aparece inmersa en medio de la lucha de las divinidades, del Dios de la vida y de los dioses de la muerte, y estar inmersa ahí le es esencial y no optativo; no puede salirse de la conflictividad de ese mundo si no es pagando el precio de dejar de ser teología. De ahí también que novedosamente los poderes de este mundo tomen postura ante la teología, desde Rockefeller y Reagan por un lado hasta Fidel Castro por otro; que teologías y teólogos entren, lo quieran o no, en los conflictos ideológicos, y que teologías y teólogos en cuanto tales comiencen a ser perseguidos por los poderosos.

La conflictividad de la teología se agudiza porque los problemas teológicos y su diverso tratamiento se discuten no sólo en sus centros clásicos (seminarios, universidades, revistas especializadas), sino en la opinión pública. No sólo las prácticas y declaraciones eclesiales tienen incidencia pública, sino la teología como tal. Esto significa que la teología ha llegado a la conciencia colectiva del pueblo; lo cual no es de extrañar, pues ésta es una de las finalidades de la teología desde Medellín: llegar al pueblo y no dirigirse a una *élite*, y esto a su vez ha ocasionado que otras teologías luchan también por introducirse en la conciencia colectiva para contrarrestar aquélla.

Mucha gente sabe hoy en AL que existe la teología, habla de ella y se enzarza en discusiones sobre ella, no de forma técnica, por supuesto. El debate ideológico y cultural en el continente encuentra uno de sus cauces en la teología. Mucha gente del pueblo

sencillo y del pueblo ilustrado sabe que existe la teología de la liberación y contenidos importantes de ella: la liberación, el reino de Dios, la Iglesia de los pobres, el seguimiento de Jesús, el Dios de vida, la opción por los pobres, la inseparabilidad de fe y justicia, la persecución y el martirio. Mucha gente sabe también que existen otros conceptos teológicos que se usan para descalificar o contrarrestar la radicalidad de los anteriores: Iglesia popular, magisterio paralelo, reduccionismo cristológico, ideologización de la fe. Sabe que hay diversas teologías y que ambientalmente están en pugna, que sacerdotes y obispos defienden más una que otra. No hay más que leer los periódicos —quizá Nicaragua sea en la actualidad un ejemplo esclarecedor— para captar la presencia de la teología en la vida pública. Con esto se quiere decir que la teología se ha convertido en un fenómeno no sólo eclesial, sino social.

La razón de la significación social de la teología y de su conflictividad social no está por supuesto en la teología considerada en sí misma ni siquiera en cuanto esclarecedora puramente de los contenidos de la fe, sino en su relación con la realidad latinoamericana y sus graves problemas. Estos son presentados y discutidos desde el discurso político, ideológico, filosófico y cultural, pero también desde el discurso teológico. La religiosidad ambiental y el todavía importante influjo social de la Iglesia facilita ese fenómeno. De ahí que, por una parte, lo religioso tienda a politizarse, pero también, por la otra, que lo político tienda a teologizarse.

2. Centros y publicaciones teológicas

El fenómeno descrito se muestra con claridad en la proliferación de instituciones y publicaciones teológicas, la competencia y conflictividad entre ellas y el esfuerzo por su control. Enumeramos a continuación las principales instituciones y publicaciones teológicas, agrupadas según mínimos criterios teológicos, dejando para el siguiente apartado una tipologización más cuidadosa de las diferentes teologías que representan las diversas instituciones. En esta enumeración nos fijamos sobre todo en el área centroamericana, aunque se citen también instituciones y publicaciones de otras regiones latinoamericanas, pero más a modo de ilustración que con pretensión de exhaustividad.

a) Lo más llamativo es el surgimiento de nuevos centros de teología para mantener y continuar creativamente la línea de Medellín. Estos centros se han creado porque esa línea no encuentra cauce adecuado en los lugares convencionales de teología (semi-

narios y universidades), cuando no encuentra positiva oposición, aunque algunos seminarios y alguna universidad se han renovado en la línea descrita.

Entre estos centros se encuentran el Centro de Reflexión Teológica, el Centro Antonio Montesinos y el Centro de Estudios Ecueménicos, en México; el Centro de Reflexión Teológica y la Universidad Centroamericana, en San Salvador; el Centro Antonio Valdivieso y el Instituto Histórico Centroamericano, en Managua; el Departamento Ecueménico de Investigación (DEI) y el ITAC, en San José, Costa Rica; el Centro Gumilla y el Centro Intercongregacional de la Confederación Venezolana de Religiosos, en Caracas; el Centro de Estudios y Publicaciones, en Lima; varios otros centros en los países del cono sur y, sobre todo, en Brasil, donde, en general, buen número de instituciones tradicionales de teología se han renovado en la línea descrita. Al nivel latinoamericano está la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), con sede en Bogotá, y el Centro para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), con sede en México.

En general, todos estos centros imparten docencia teológica, bien en cursos amplios destinados a la formación académica de futuros sacerdotes, religiosos y religiosas y algunos laicos, bien en cursos y cursillos de formación abiertos a todos, laicos, agentes de pastoral, catequistas, delegados de la palabra. Pero más significativo que la docencia es la producción teológica que propician estos centros en la línea de Medellín, que aparece en libros y revistas. Entre éstas algunas son más estrictamente teológicas, las menos, y otras compaginan los artículos teológicos con los pastorales y sociopolíticos. Algunas de estas revistas son: «Servir» y «Christus», en México; «Diálogo-Guatemala»; ECA en San Salvador; «Diakonía» en Managua; «Sendero» en San José, Costa Rica; SIC en Caracas; «Páginas» en Lima; «Mensaje» en Chile; «Eclesiástica Brasileira», «Puebla», «Perspectiva teológica», «Grande Sinal», en Brasil; «Cristianismo y Sociedad» en Buenos Aires; «Boletín de la CLAR».

Algunos centros publican también libros y folletos de formación, a niveles más técnicos o más populares, y poseen editoriales propias: Editorial CRT en México; UCA-Editores en San Salvador; DEI en San José, Costa Rica; Centro Gumilla en Caracas; CEP en Lima; Vozes y Ediciones Loyola en Brasil. CEHILA publica también sus propias colecciones de historia de la Iglesia. Ediciones Paulinas publica, aunque eclécticamente, teología en esta línea, así como otras editoriales comerciales, como Indo-American Press en Bogotá y Carlos Lohlé en Buenos Aires.

Para completar el cuadro habría que mencionar otras instituciones fuera de AL que difunden y propician esta línea teológica, como la revista «Concilium», la editorial Orbis Books en Nueva York, IDOC internazionale en Roma, diversas revistas españolas, como la mencionada «Revista internacional de Teología Concilium», «Sal Terrae», «Misión Abierta», «Selecciones de Teología», «Iglesia Viva», «Misiones Extranjeras» y diversas editoriales como Cristiandad, Sígueme, Sal Terrae, Herder, Desclée de Brouwer, en España.

b) Junto a estos centros existe también la novedosa producción teológica de las comunidades eclesiales de base. Las incluimos porque elaboran una verdadera reflexión teológica sobre su propia fe y sus propias prácticas. Estas reflexiones no tienen evidentemente el carácter sistemático y abarcador propio del de los centros citados; pero es reflexión que busca lucidez teológica y se expresa en un producto teológico, bien en forma de reflexiones para la propia comunidad y para intercambiarlas con otras comunidades, bien en forma de mensajes abiertos, como sucede con frecuencia a propósito de importantes acontecimientos eclesiales, como la preparación de Puebla, viajes del Papa a países latinoamericanos, martirios eclesiales, etc.; bien en forma de comunicados sobre temas controvertidos que les afectan, como, por ejemplo, a propósito de la Iglesia popular y la Iglesia de los pobres.

Para su reflexión y la elaboración de sus productos teológicos estas comunidades se relacionan con mayor o menor organización con los centros citados; suelen también pedir de ellos materiales bíblicos, catequéticos, pastorales y teológicos. Pero tienen su propia significación teológica, tanto porque esas comunidades ofrecen el lugar óptimo para la inspiración de una teología desde los pobres como porque, al estar más directamente en contacto con la cruda realidad, presentan y confrontan a los centros más convencionales con problemas inmediatos, graves y no rehuibles para la teología, que pueden ser considerados como coyunturales, pero que poseen una densidad tal aun en lo coyuntural que fuerzan y favorecen incluso la elaboración teológica más sistemática.

c) En AL existen también varias universidades que de diferentes formas se relacionan con la Iglesia, y así con la teología. Las hay en Asunción, Bogotá, Buenos Aires, Caracas, Guatemala, Lima, Managua, Medellín, México, Panamá, Porto Alegre, Quito, Río de Janeiro, Santiago de Chile, São Paulo, Valparaíso y la ya citada de San Salvador. Junto a ellas existen también varias facultades universitarias de teología. En ellas se imparte docencia teológica, se

publican algunos libros y revistas, como «Ecclesiastica Xaveriana», en Bogotá; «Stromata», en Buenos Aires; «Teología y Vida», en Santiago de Chile.

Su impacto sobre la teología varía. Algunas continúan siendo tradicionales y aun retrógradas, otras están cada vez más abiertas a la teología surgida de Medellín. En general, con diferencias, no están vinculadas a proyectos pastorales reales y menos a las comunidades eclesiales de base. Tanto en la docencia como en la producción teológica adolecen de cierto academicismo y consideran como ideal en la práctica los contenidos, métodos y finalidad de la teología europea avanzada, lo cual encuentra cierta explicación porque en las universidades aparece la problemática de razón y fe, común con la problemática europea. En ese sentido, la producción teológica no es muy creativa desde un punto de vista latinoamericano, sino todavía repetitiva, aunque de forma más ilustrada.

Pero también se nota que la teología de la liberación se va abriendo paso en algunas de ellas, para ser al menos tratada científica y honradamente e incluso para ser incorporada paulatinamente, como se nota en varios artículos de las publicaciones citadas. En cualquier caso, algunas de esas universidades ofrecen una teología progresista que balancea el peso de otras teologías retrógradas o ignorantes y ayudan a incorporar los que son logros de la teología europea.

d) En todos los países existen seminarios diocesanos con diversa línea teológica. Algunos son todavía anticuados y no han asumido el Vaticano II; un buen número se orientan, al menos en la intención, según la línea del concilio y de Puebla; unos pocos intentan seguir la línea de Medellín. Su relación con la teología se reduce normalmente a la docencia para formar futuros sacerdotes o agentes de pastoral.

En los últimos años se nota la tendencia a controlar por parte del CELAM y de los obispos los seminarios, lo cual significa también un control de su teología con serias consecuencias. Existe la tendencia a superproteger a los seminaristas de cualquier innovación teológica y ciertamente de la teología de la liberación. Anteriores experimentos de que los seminaristas recibiesen su formación académica en los centros antes citados han sido suspendidos. En varios casos no se han admitido como profesores no ya a los llamados teólogos de la liberación, sino ni siquiera a teólogos muy ponderados de cuya ortodoxia no puede caber duda. Existe, pues, la tendencia a hacer de los seminarios lugares de ortodoxia segura ante todo.

Por otra parte, con muchas diferencias, existe una alarmante penuria de profesores, sobre todo en seminarios de países pequeños y de poca tradición católica. Casos hay en que prácticamente toda la formación teológica recae sobre un profesor, con lo cual el nivel intelectual que se alcanza tiene que ser forzosamente bajo.

Por todas estas razones los seminarios en general no ofrecen un lugar para la producción teológica. Esta es vista como peligrosa en sí misma por lo que de innovación tiene la producción, pero sobre todo porque la teología es concebida como aquello que se entrega, como depósito más o menos hecho, que irá acrecentándose en la medida en que lo enriquezca el magisterio eclesial, pero no a través de la reflexión teológica. La docencia que se imparte desde esa concepción de la teología se caracteriza formalmente por la rigidez y materialmente por una tendencia conservadora.

La teología de los seminarios está en gran medida y directamente condicionada por la jerarquía eclesiástica. De ahí que participe del movimiento involutivo bastante generalizado de la jerarquía en AL y que supere esa tendencia allá donde la jerarquía mantiene consecuentemente la línea de Medellín. Hay varios de estos casos en AL, sobre todo en Brasil, donde seminarios como los de Fortaleza, Recife o São Paulo, por poner algunos ejemplos, superan las deficiencias descritas y son centros de productividad pastoral y teológica.

e) Existen también varios centros de formación teológica de congregaciones religiosas o intercongregacionales. En las congregaciones religiosas se nota en su conjunto una mayor conciencia de la necesidad de una buena formación teológica y la disponibilidad consecuente a facilitarla a sus súbditos, creando para ello centros específicos o enviándoles a lugares más aptos. En esto ha sido importante la inspiración de la CLAR, además de su aportación concreta a través de los cursos que imparte.

También aquí la teología es vista más desde su función formadora que desde la producción, a no ser en los centros antes citados, dirigidos por religiosos. Pero aun así, cierta productividad es exigida en la misma docencia por la diversidad y novedad de los apostolados de los religiosos y porque en varios casos esos apostolados se hacen en lugares de avanzada. La formación en general no es vista simplemente para comunicar un depósito aprendido, sino para capacitar a responder a los retos no rehuibles del apostolado.

La línea teológica de esos centros de formación varía mucho dependiendo de las congregaciones religiosas que los llevan y, aun

dentro de una misma congregación, de los países. Los hay timoratos y aun retrógrados, pero los hay también que siguen fielmente la línea de Medellín. En conjunto, sin embargo, el interés por la formación teológica, la mayor movilidad de los religiosos, la alterabilidad de los superiores, que propicia menos el anquilosamiento y la rigidez, posibilita una mayor apertura a la teología, exigida además por los mismos religiosos y religiosas, que con frecuencia emprenden o simultanean los estudios teológicos con una cuestionante práctica pastoral.

f) El CELAM se ha convertido también en un órgano de producción y difusión de la teología a través de sus institutos, de su equipo de teólogos, de la organización de seminarios de reflexión sobre importantes temas teológicos, de equipos volantes que recorren los diversos países ofreciendo cursos a sacerdotes, religiosos, laicos y aun obispos, y por medio de sus publicaciones: boletín, la revista «Medellín» y numerosos libros. Además de estas actividades directamente teológicas su influjo sobre la teología es grande a través de su influencia sobre obispos y seminarios.

Su línea teológica en los diez últimos años es conocida. Negativamente, se puede caracterizar como de ataque frontal a la teología de la liberación y, a través de ella, a lo que denomina Iglesia popular. Prácticamente, todos los teólogos de la liberación y todas las instituciones y publicaciones antes nombradas han sido atacadas y a veces difamadas por medios estrictamente teológicos y por otros medios, como apareció ejemplarmente en la preparación y realización de Puebla. Positivamente, aunque no creativamente, su teología es repetitiva e interpretativa —según sus criterios— del Vaticano II, Medellín, Puebla y las declaraciones pontificias, sobre todo las que tienen que ver con la doctrina social de la Iglesia. Su finalidad es recuperar para sí lo que llama la auténtica teología de la liberación, aunque para ello tenga que tergiversar, caricaturizar y reducir selectivamente lo que de forma convencional se entiende por esa teología.

g) Digamos para terminar que no existen en general centros organizados y fuertes de retrogradismo eclesial, aunque exista esa teología en algunos seminarios, universidades y, por supuesto, en los grupos eclesiales que defienden sin pudor los intereses de los poderosos. Este retrogradismo no tiene, sin embargo, expresión pública académica, con la excepción quizá de la revista «Tierra Nueva», en Bogotá. Curiosamente, donde más se expresa es en artículos de periódicos, sean éstos religiosos o comerciales, y en algunos folletos que pueden llegar a ser libelos.

El breve panorama expuesto muestra que la teología se ha convertido en un importante fenómeno eclesial y social en AL. Fenómeno novedoso por su crecimiento, difusión e impacto en la vida pública; creativo, tanto en comparación con la anterior teología que se difundía en AL como en comparación con otras teologías europeas, la hispanorromana y la centroeuropea, de las que antes dependía; variado, pues existen muy diversas líneas teológicas; conflictivo, ya que éstas no coexisten en un pluralismo pacífico y complementario, sino en gran tensión; eficaz en la Iglesia y en la sociedad, lo cual explica el interés por controlar los diversos centros por parte de la Iglesia y de otras fuerzas sociales.

Lo que queda en claro es la revalorización de la teología en sí para los diversos proyectos eclesiales y sociales por su necesidad y su utilidad. Propiciar o controlar una determinada teología es lo que en definitiva está en juego en la enseñanza de la teología, pues ésta es un modo de su proclamación y, a través de quienes la estudian y propagan, de llegar a la conciencia colectiva de los cristianos.

3. Tipología de la teología en AL

La anterior descripción de los centros de teología muestra ya la diversidad de teologías. Queremos ahora analizar esa diversidad más en detalle ofreciendo una tipología de la teología. Elegimos como criterio de tipologización las diferentes tomas de postura hacia los contenidos y, sobre todo, el espíritu de Medellín. Y elegimos a Medellín porque a nuestro entender sigue siendo todavía el acontecimiento eclesial e histórico más importante para mostrar lo que debe ser la fe eclesial y su relación con el mundo en AL; es, pues, un criterio de comparación no sólo fáctico, sino normativo. Medellín, además, divide más claramente los espíritus, con lo cual son menos inocultables las diferencias teológicas y se facilita más la tipologización.

Medellín, como hecho objetivo, fue fruto de un determinado espíritu y ha desencadenado también un espíritu específico, que ha sido incorporado o no, o incorporado en diversos grados en el quehacer teológico. Según esto, podemos distinguir:

a) una teología que no acepta Medellín y lo rechaza eficazmente porque ve en él el origen de todos los males presentes en la Iglesia; más en concreto, lo que llaman marxistización y antijerarquismo;

b) una teología que acepta Medellín, pero que en diversos grados se defiende contra su radicalidad, amparándose para ello en el Vaticano II en lo que éste tiene de universal y genérico con respecto a AL, e invocando Puebla en lo que ésta tiene también de espíritu moderador;

c) una teología que acepta plenamente Medellín, en el que ve la concreción latinoamericana, necesaria y creativa, del Vaticano II y el intérprete, aunque sea anterior, de una adecuada lectura de Puebla.

La toma de postura hacia Medellín puede desglosarse en diversos subcriterios que iluminen más directamente las diferencias en el propio quehacer teológico. Son éstos:

a) el lugar de hacer teología, aun antes de impartirla, entendido este lugar eclesial y socialmente y en su relación con las fuentes de la teología ya dadas;

b) la relación de la teología, tanto en quien la hace como en quien la recibe, con la práctica pastoral, la práctica histórica liberadora y la espiritualidad;

c) la importancia del destinatario de la teología (los alumnos en sentido estricto o el pueblo cristiano en general) para su propia constitución;

d) el talante de la teología, creativo o repetitivo, tanto geográficamente, según se privilegie una teología concentrada latinoamericanamente, para de ahí acceder a su universalidad o a la inversa, como temporalmente, según se privilegie una teología en el presente para desde ahí recuperar la del pasado o a la inversa;

e) el significado de la totalidad del mensaje para la teología, según esa totalidad se vea indiferenciada o jerarquizadamente, según se decida qué es lo jerarquizante *a priori* o *a posteriori* en los signos de los tiempos;

f) la aceptación mantenida o la ruptura de la intrínseca dialéctica que es propia de los contenidos teológicos fundamentales: reino/de Dios, Jesús/Cristo, Iglesia/de los pobres, etc.;

g) la verificación de la verdad de la teología según criterios puramente *a priori* o *a posteriori*, según criterios puramente intraeclesiales o también históricos y mundanales;

b) la reacción de los poderes religiosos y civiles a la teología, más en concreto si le sobreviene o no algún tipo de persecución, característica acompañante de cualquier actividad auténticamente cristiana.

Veamos, según estos criterios, tres tipos de teología en AL.

3.1. El primer tipo de teología, que pudiéramos llamar retrógrada, no existe propiamente como teología explícita y coherente, producto de la creatividad conceptual, sino que aparece y se constituye como tal en el rechazo a cualquier teología de algún modo progresista y ciertamente a la teología de la liberación.

Su presupuesto teórico es que la teología ya está constituida «desde siempre» y por ello sólo debe ser transmitida de generación en generación, aunque quizá con mínimos retoques, tal como ha ocurrido pacíficamente durante generaciones. Si esta teología «de siempre» vuelve a salir ahora a la luz y de forma agresiva es porque es una teología profundamente interesada —y aquí está su presupuesto real— en mantener intereses religiosos, sociales, económicos y políticos y, en algunos casos, anacrónicos privilegios eclesiales, intereses que se ven amenazados por los movimientos liberadores y revolucionarios y por el triunfo del marxismo, que es considerado absolutamente como el peor de los males.

Esta supuesta teología «de siempre» no investiga obvios contenidos evangélicos, que han sido redescubiertos y sancionados por la Iglesia como evangélicos, y rechaza sin analizar la dialéctica de trascendencia e historia que les son inherentes. Defiende a ultranza el aspecto trascendente de esos contenidos (Dios, Cristo, Iglesia) sin analizar su aspecto histórico (reino, Jesús histórico, de los pobres), pues sospecha —con razón— que un mínimo análisis de éstos pondría en cuestión los intereses de esa teología. Implícita o explícitamente rechaza ese movimiento de historización y condena por ello al Vaticano II y a Medellín, en quienes ve sus orígenes, y con ello la raíz de todos los males presentes.

Esta teología es usada en círculos fuertemente reaccionarios, a veces por una dificultad insuperable, debido a la formación pasada y a la edad, de desprenderse de una teología que equiparan con la fe. No infrecuentemente su núcleo aparece en discursos de dictadores cuando atacan a los cristianos comprometidos; aparece también en artículos de periódicos y folletos. Pero también se imparte en algún que otro seminario. En ese caso, la teología da por supuesto que su lugar es la misma teología transmitida, pues ésta es considerada como algo hipostasiado y absolutamente autó-

nomo, cuya verdad es adecuada con la verdad de la misma fe, y por ello también intocable.

Metodológicamente, el quehacer teológico no ha pasado por ningún tipo de ruptura que aun la más ponderada crítica presenta a los textos de la Escritura y del magisterio, simplemente porque no se acepta que pueda existir tal tipo de crítica legítima y no digamos ya fructífera. Es por ello una teología profundamente ignorante que no ha incorporado los descubrimientos bíblicos y patrísticos, por no mencionar lo que la filosofía y las ciencias sociales han enriquecido a la teología sistemática. Se transmite la totalidad teológica que se ha enseñado siempre sin jerarquización, aunque ahora no sólo ya repetitiva y pacíficamente, sino agresiva y polémicamente. Los libros de texto que se usan son del tipo de la BAC, teniendo cuidado incluso con la edición de la Biblia que se usa, rechazando la Biblia de los profesores L. Alonso Schökel y J. Mateos e incluso la Biblia de Jerusalén por sus notas explicativas. La pedagogía es fundamentalmente memorística y rígida; la práctica pastoral y más la sociopolítica no son toleradas en los estudiantes si alcanzan un mínimo de compromiso y menos son vistas como fructíferas para el quehacer teológico, ni en cuanto generan preguntas útiles y menos sugerencias para la respuesta. La teología de la liberación es desconocida, caricaturizada intencionalmente y atacada sistemáticamente como el peor de los males para la teología. No se enseña, por supuesto, y se defiende celosamente a los estudiantes contra ella.

En su conjunto, pues, es una teología retrógrada con algunos atisbos de progresismo en algunos contenidos claramente proclamados por el Vaticano II, como sería el caso de la teología que maneja el *Opus Dei*, pero sin ningún progresismo en la liturgia, moral y compromiso cristiano histórico. Esta teología no necesita ninguna verificación de su verdad, pues es comprendida como algo tan verdadero como la misma fe. Ciertamente no es perseguida por los poderosos de este mundo, sino muchas veces usada por los perseguidores. Tampoco es perseguida por la Iglesia institucional, ni siquiera en el sentido en que es perseguida la teología de la liberación, aunque muy buena parte de la jerarquía no comparta esta teología.

En esta teología, por último, no hay novedad porque lo que le interesa es precisamente la ausencia de novedad religiosa y sociopolítica, mantener el *statu quo* en AL y defenderlo de las perniciosas innovaciones. Pero ni siquiera hay novedad teórica, aunque fuese para mantener el pasado, como es el caso del conservadurismo ilustrado. Por todo ello es una teología anacrónica y por eso

también débil. Aun para mantener sus intereses se necesita hoy de una teología más sofisticada, como lo muestra la sofisticación del pensamiento conservador en otras esferas ideológicas.

3.2. El segundo tipo de teología que vamos a describir es, al menos en la intención, la más generalizada en AL y la que respondería a los deseos de la mayoría de la jerarquía. Existe en muy diversos grados y por ello no es fácil tipificarla. Pero sus límites pueden ponerse entre el rechazo a la teología retrógrada por inadecuada, alienante y manipulable por la extrema derecha y el rechazo o recelo, según los casos, a la teología de la liberación por excesivamente radical, peligrosa y con la tendencia al sociologismo y la politización.

Común a esta teología es la aceptación del Vaticano II, el reconocimiento de su importancia y el juicio mínimo de que «así no puede ser» con respecto a la situación teológica anterior al concilio. La teología del concilio es más o menos conocida, aunque a veces ese conocimiento teórico sea suplido con una intuición cordial y una actitud honrada. Reconoce en el Vaticano II un nuevo espíritu también para el quehacer teológico, aunque con la tendencia —sobre todo cuando ese espíritu parece llevar demasiado lejos— a convertirlo puramente en doctrina. Acepta también en principio Medellín, aunque recalque los excesos y abusos en su interpretación y lo desagudice en su espíritu y contenidos fundamentales, sobre todo en el valor teológico de los signos de los tiempos, no tanto en cuanto éstos son hechos empíricos, miseria injusta generalizada y anhelos de liberación, sino en cuanto realidades que manifiestan la actual voluntad de Dios y decisivos, por tanto, para la teología y sus contenidos. Acepta, por último, Puebla en lo que tiene de serena afirmación de Medellín, pero también de freno a su dinamismo.

Por lo que toca a las fuentes de la teología, revaloriza la Escritura, acepta la tradición y toma en cuenta de alguna forma los signos de los tiempos. Pero en conjunto tiende a dar primacía al magisterio actual de la Iglesia. Esto se puede deber a superar una cierta confusión objetiva e inseguridad subjetiva que de hecho ha acaecido después de la innovación de Medellín. En este sentido se puede hablar de una supervaloración metodológica del magisterio para la teología, sin suficiente articulación del magisterio con la radicalidad del evangelio y la novedad de los signos de los tiempos y sin suficiente jerarquización de lo que en el magisterio hay de afirmaciones fundamentales y otras más secundarias, lo cual indicaría también un cierto miedo o pereza mental para la pro-

ducción estrictamente teológica; la que, aunque deba tener seriamente en cuenta al magisterio, no se reduce a su interpretación.

Por lo que toca a los contenidos fundamentales de la teología, avanza en algunos temas sobre la misión y esencia de la Iglesia, tales como la evangelización, la opción por los pobres, los nuevos ministerios, la pastoral y la liturgia, etc. Pero no avanza en temas de cristología y teología, ni siquiera en la eclesiología como tal, de lo cual Puebla es un buen ejemplo al no presentar, como es obvio, una eclesiología de la Iglesia de los pobres, aunque se digan muchas y buenas cosas de esa Iglesia. Por esa falta de nueva teoría teológica ante nuevos problemas, los contenidos teológicos no se jerarquizan suficientemente, sino que simplemente se yuxtaponen, como aparece ejemplarmente en el tratamiento de la Iglesia como pueblo de Dios y como institución jerárquica.

Esta teología se interesa en principio por las realidades históricas más hirientes y de más urgente solución, como la miseria, la injusticia, la violación de los derechos humanos, la guerra, etc., las cuales trata de iluminar, pero relacionándolas más directamente con la ética y la pastoral que con la teología como tal. En este sentido se apoya mucho en la enseñanza social de la Iglesia, entendida ésta más como cuerpo doctrinal que como conjunto de enseñanzas que, negativamente, establece los límites que deben ser aceptados para que la sociedad no se deshumanice y que, de forma positiva, apunta utópicamente a los contenidos de una sociedad según el reino de Dios. Presenta la doctrina social de la Iglesia como alternativa a las ideologías, con lo cual confunde el papel de ambas cosas, pues aquella, en cuanto pensamiento utópico, está más allá de los análisis sociales concretos de las ideologías, pero no los convierte en superfluos ni los puede sustituir. En los últimos años —a diferencia del tiempo de Medellín— se rehúye encarar agudos problemas sociales como la violencia, revolución, insurrección, etc., condenando todas sus formas por igual, pero sin analizarlas en su diverso grado de gravedad, de justicia o injusticia, sin analizar siquiera —como lo hicieron la *Populorum progressio* y Medellín— la posibilidad de su legitimidad. También se condenan por igual todas las ideologías, en concreto el capitalismo y el socialismo, pero sin analizar su maldad (o bondad) concretas en AL, con lo cual no se ilumina teológicamente la situación concreta y se favorece de hecho el *statu quo*.

La teología de la liberación puede ser conocida y estudiada por esta teología con mayor o menor interés y honradez, pero más como un tema que es necesario conocer por su actualidad que por hacer de la «liberación» un concepto histórico y teológico clave

para organizar el todo de la teología. En el mejor de los casos se reconoce y agradece la intuición fundamental de la teología de la liberación, aunque se insista en que la liberación deba ser «integral», lo cual se recalca para evitar peligros reduccionistas, pero, sobre todo, para quitar aristas a la necesidad de liberación histórica. En el peor de los casos, se la ataca, tergiversa y condena como reduccionista y marxista y se la presenta como una falsa y espuria teología de la liberación que no puede invocar a Medellín en su favor, ofreciendo en su lugar lo que denominan la auténtica teología de la liberación, como aparece en las publicaciones del CELAM. En estos casos, el núcleo original de la teología de la liberación muere la muerte de mil cualificaciones.

La verdad de esta teología es verificada positivamente por su capacidad de formar buenos agentes de pastoral con cierta creatividad litúrgica y pastoral y negativamente por evitar excesos secularizantes y politizantes. En la práctica, y eso cada vez más, la verificación consiste en la congruencia y docilidad al magisterio. Cuando esta teología es consecuente con el mínimo del Vaticano II, Medellín, Puebla y la doctrina social de la Iglesia representa una amenaza en países de exagerada opresión y represión y es por ello perseguida. Su excesiva universalidad, sin embargo, hace que pueda ser tolerada y cooptada por el sistema sin tener que llegar a la persecución. Puede ser también chantajeada con el argumento de que sus denuncias, aunque verdaderas, favorecerían al marxismo, lo cual, con frecuencia, la paraliza o la suaviza. Por otra parte, los detentadores de esta teología pueden convivir pacífica y pluralistamente con la teología de la liberación, pero pueden también perseguirla agudamente, como ocurre con el CELAM.

Por lo que toca a la enseñanza, esta teología presupone que existe una teología «universal» ya constituida, que debe ser primero enseñada y conocida, para poder después ser aplicada correcta y ortodoxamente a la situación latinoamericana. De ahí que se privilegien libros de texto que ofrezcan tal universalidad, aunque se elijan entre éstos a los de una línea progresista como *Mysterium Salutis*. Se pretende, por supuesto, que la formación académica vaya acompañada de una espiritualidad, pero ésta no se sigue en lo sustancial de aquella, precisamente porque, como decíamos antes, no se elaboran de forma creativa los contenidos más importantes de la teología, Dios, Cristo, Iglesia, que son los que realmente generan espiritualidad. Se fomenta la práctica pastoral durante la formación, no así prácticas con mayor incidencia sociopolítica; pero ni ésta —si la hay— sirve para cuestionar y potenciar la docencia y sus planteamientos fundamentales de la teología ni aqué-

lla sirve para profundizarlos, sino para aplicarlos. La razón está en que, aunque esta teología busque honradamente ser también para los pobres, para esclarecer la opción por los pobres, no hace de los pobres reales —ni del contacto real con ellos— lugar histórico y teológico para la teología. Según lugares y posibilidades, la docencia busca cierta excelencia académica, pero todavía según los criterios de la teología europea, en la línea centroeuropea en el mejor de los casos. En conjunto, esta teología mejor prepara —al menos en su intención— para aplicar lo aprendido que para desarrollar un hábito teológico creativo que capacite a los estudiantes a afrontar los nuevos problemas que les sobrevendrán.

Esta teología responde a los deseos de una buena mayoría de los obispos en AL. En su conjunto quiere avanzar sobre la teología anterior al Vaticano II, pero quiere evitar riesgos; quiere mostrar lo mejor del magisterio eclesial, pero no se atreve con la radicalidad del evangelio; quiere originar una conciencia ética, pero rehúye el profetismo; acepta la novedad en el continente y la Iglesia en AL, pero piensa que ya ha pasado el tiempo de seguir experimentando teológicamente y que toca volver a la seguridad doctrinal.

El mejor reflejo de la situación de esta teología es lo que originó y lo que ha desencadenado Puebla. Como decíamos al principio, esta teología se mueve entre dos amplios límites y, según se acerque a uno o a otro, así será la teología. Vistos desde Puebla, estos límites son los siguientes: el principio más bien extraeclesial de la opción por los pobres o el principio más bien intraeclesial de la comunión y participación; la consideración teológica de la opción por los pobres o la consideración meramente ética; el análisis histórico del pecado o la condena genérica de las ideologías; la preeminencia de los capítulos más históricos de Puebla (situación del continente, opción por los pobres) o los más universalmente dogmáticos (sobre Cristo y la Iglesia). Entre estos límites se mueve hoy una gran mayoría de la teología en AL. En principio, naturalmente, estos límites no son excluyentes, sino complementarios; pero según se enfatice uno u otro, y mucho más si se niega el otro, la teología irá tomando una dirección determinada.

3.3. El tercer tipo de teología que surge alrededor de Medellín es la teología de la liberación. Esta teología acepta Medellín como concreción legítima y necesaria para AL del Vaticano II y de su espíritu, y reconoce que todavía no se ha agotado el dinamismo y espíritu de Medellín ni ha sido sustituido por otros más adecuados, ni siquiera por Puebla.

No vamos a repetir ahora en qué consiste la TL (= teología de la liberación) ni su finalidad y método, sino que vamos a presentarla como quehacer teológico, ahora que la TL ha alcanzado ya una suficiente madurez y método y comienza a enseñarse de alguna forma como teología sistemática y no sólo como *teologoumenon* inspirador.

a) La TL se presenta no como teología regional que trata la liberación como uno entre muchos elementos de la fe cristiana, sino como teología abarcadora de toda la fe y, en ese sentido, sistemática. Hace de la «liberación» un concepto histórico y teológico, central y globalizante, desde el cual se puede y debe repensar la totalidad del mensaje y, desde el cual, además, se recobra mejor la totalidad del inicio de la fe, tal como aparece en la Escritura y en los momentos fundacionales de la Iglesia, y se incorpora más adecuadamente el desarrollo de ese inicio en la tradición, aceptando que el inicio y la tradición a su vez, apenas redescubiertos con más verdad, son también normativos y enriquecedores para la reflexión teológica en el presente. La TL cree que en la «liberación» se aúnan el origen y el presente de la fe, lo que ésta tiene de evangélica y de latinoamericana, y que la «liberación» es por ello una realidad óptima para mostrar la identidad y la relevancia de la fe.

El presupuesto fundamental para el quehacer teológico es la aceptación radical de los signos de los tiempos como manifestación de la realidad y de la voluntad de Dios y la convicción de que existen hoy cristianos que responden creyentemente a esa manifestación de Dios. En ese sentido, la teología no es otra cosa que elevar a concepto la realidad comprendida teológicamente, como manifestación realizada de Dios y como fe realizada de los creyentes. Esa concreta manifestación de Dios y la concreta fe de los creyentes no agota por supuesto la realidad teológica, pero representa hoy su núcleo central desde el cual habrá que desarrollar la totalidad. La insistencia en el presente de la manifestación de Dios y de la fe del creyente hace que esta teología sea pneumatológica, porque cree realmente en el «hoy» de Dios y en cuanto es de Dios, es decir, impredecible y novedoso. Pero reconoce que ese «hoy» es de Dios retrotrayéndose al acontecimiento de Jesús, en el que redescubre una coincidencia con los actuales signos de los tiempos y quien a su vez es redescubierto desde esos inconfundibles signos. Por estas razones esta teología es formalmente trinitaria, sin que podamos desarrollar ahora la importancia de esta afirmación para la TL y para la teología en general.

En los signos de los tiempos no sólo se manifiesta Dios, sino su voluntad, y no sólo aparece la aceptación creyente de esa manifestación, sino la respuesta a la exigencia de Dios. De ahí que por su origen teológico, así entendido, la TL sea también esencialmente práxica, porque trata no sólo de captar, sino de responder a los signos de los tiempos. La TL trata de elevar a concepto cuál sea y cómo se responde a la voluntad de Dios. Si, por ejemplo, la miseria generalizada «clama al cielo» y los pobres tienen «anhelos de liberación», entonces no sólo se sabe algo acerca de Dios, sino de lo que Dios quiere que se haga con esa miseria y esos anhelos.

Por tomar en serio los signos de los tiempos, la TL posee una dimensión esencialmente «coyuntural»; no puede constituirse al margen de ellos, como si fueran secundarios con relación a lo que ya se conoce teológicamente. De ahí que en su génesis histórica la TL haya desarrollado más explícitamente los temas que más inmediatamente se relacionan con esos signos: pecado, conversión, opresión y liberación, pobres, solidaridad eclesial, práctica de la justicia, el Jesús histórico y su seguimiento, bienaventuranzas, etc., y que haya privilegiado aquellos pasajes bíblicos del éxodo, los profetas y, sobre todo, de Jesús, discurso inaugural en la sinagoga de Nazaret y escena del juicio final que más iluminan el presente y sus exigencias. Tampoco ha rehuido el tratamiento de temas espinosos, pero exigidos por el presente: violencia, conflicto intraeclesial, análisis social, persecución y martirio.

Pero esa dimensión coyuntural no ha excluido *a priori* el tratamiento teológico de la totalidad del mensaje, sino que más bien lo ha ido forzando históricamente. Lo «coyuntural» pudiera ser considerado como lo meramente concreto y limitado, pero puede ser también considerado como el universal concreto. Esto no significa sólo una teoría filosófica que permite avanzar conceptualmente de lo coyuntural a lo universal, sino la constatación de que «lo coyuntural» con que tiene que vérselas la TL es de tal densidad que fuerza a su universalización. Si lo coyuntural de que se trata no es otra cosa que la vida y la muerte de los hijos de Dios, es ello mismo lo que fuerza a incluir en la reflexión teológica a Dios, el reino, la esperanza, la escatología, etc.

De hecho así ha ocurrido. Naturalmente, no todo se puede hacer a la vez y es comprensible que en un momento determinado más explícitamente se traten unos temas que otros. Pero porque la TL ha visto en lo coyuntural un signo de los tiempos ha ido explicitando paulatinamente todos los temas teológicos, algunos de los cuales sólo estaban implícitos en sus orígenes. Así ha ido tra-

tando los temas de Dios y reino, Jesús y el Cristo, el pecado y la gracia, la Iglesia como Iglesia de los pobres; ha explicitado cada vez más los temas teológicos que se refieren a la persona y el hombre nuevo, a la espiritualidad, la oración, el espíritu de las bienaventuranzas, etc.; ha ido desarrollando la totalidad del mensaje y aprendiendo también la importancia de desarrollar todos sus aspectos, de cultivarlos explícitamente, de que minusvalorar algunos de ellos sólo se hace con menoscabo de la fe e incluso con menoscabo de la intuición original de la TL. Esa totalidad, indudablemente, la ha tratado la TL de forma jerarquizada y no indiferenciada. Los criterios de jerarquización le vienen dados por un lado *a priori*: Dios, Cristo, la Iglesia; pero en concreto esos mismos criterios tienen su propia jerarquización dentro de sí mismos, según se vea a Dios, Cristo y la Iglesia desde la liberación. Esta jerarquización ha mostrado también que existen temas teológicos obsoletos y que su tratamiento nada aportaría a la totalidad del mensaje, sino que más bien lo desvirtuaría, si se les diese excesiva importancia.

b) Los signos de los tiempos tienen también su propio lugar para ser captados como tales: el mundo de los pobres. Así ocurre de hecho históricamente y así lo presupone la tradición bíblica. Reconocer que ése es un lugar de la teología significa no sólo un cambio noético, ni sólo un descubrimiento teórico de un nuevo lugar hermenéutico para la comprensión teológica de la fe; es también y en primer lugar conversión. Es la ruptura epistemológica, la conversión del teólogo en cuanto teólogo, necesaria para que la teología no caiga en la trampa de su propia concupiscencia de intentar llegar a Dios desde la inercia del hombre natural y en favor de sus intereses.

El mundo de los pobres, además, no sólo cuestiona, sino que evangeliza a teólogos y teologías, les proporciona lo sustancial de lo que es la buena nueva, que deberá ser después desarrollada teórica y bíblicamente. El mundo de los pobres exige de la teología no sólo que lo interprete correctamente como mundo de pecado y de esperanza, sino que ayude a transformarlo en la línea del reino de Dios. De ahí también que la TL se comprenda a sí misma como «el momento ideológico de una praxis histórica y eclesial» (I. Ellacuría).

Porque ese mundo de los pobres es realmente «mundo», realidad creada que hace referencia a Dios (con independencia lógica de la Iglesia) y porque a ese mundo debe servir la teología en nombre de Dios, la TL ve la necesidad en principio de usar cual-

quier tipo de conocimiento humano que sirva para comprenderlo y transformarlo en la dirección del reino de Dios. De ahí que la TL vea como un *desideratum*, y lo realice en buena medida, la inclusión en la teología sistemática de la filosofía y, más novedosamente, de las ciencias sociales. Esto no significa que la teología se convierta en sociología y menos en marxismo, como machacadamente se repite —aunque no se pueden excluir abusos, más en la práctica que en la teoría, de la TL—, sino la necesidad de usar, evaluándolo, cualquier conocimiento que ayude a analizar ese mundo de Dios y a transformarlo según la voluntad divina. En cuanto mundo de los pobres se necesita cualquier conocimiento que ayude a comprender su origen, su superación en cuanto pecaminoso, y el rescate de lo positivo que hay en él en cuanto mundo «de los pobres».

Junto a ese lugar histórico, verdaderamente teologal, la TL reconoce su lugar eclesial en una Iglesia de los pobres. En esa Iglesia encuentra el evangelio, la tradición, el magisterio, por una parte, y la fe realizada, por otra, y reflexionando conjuntamente sobre todo ello pone en palabra cristiana los contenidos teológicos. La TL no es, como se repite con frecuencia, antimagisterial. El que no siempre haya reflexionado explícitamente sobre los dogmas conciliares no quiere decir que los ignora y mucho menos que los rechaza. Sí quiere decir que integra la profunda verdad de los dogmas en el contexto de los signos de los tiempos y de la fe realizada de modo que se esclarezcan mutuamente. Tampoco la TL es antimagisterial, en el sentido más reducido del término, como si ignorase de manera sistemática o atacase el magisterio ordinario de la Iglesia en el presente y se constituyese en magisterio paralelo. Es cierto que no concibe la teología como pura interpretación del magisterio y es cierto también que no muestra el mismo entusiasmo *a priori* por cualquier declaración del magisterio ordinario. Pero esto no quiere decir ni que lo ataque sistemáticamente, ni que lo ignore por principio, ni que no vea como ideal el trabajo conjunto, cada cual según sus funciones, entre teólogos y jerarquía. La TL más bien analiza con frecuencia las declaraciones de la jerarquía, del papa y de los obispos; parte del presupuesto de que debe interpretarlas positivamente y así lo hace con gran frecuencia, aunque a veces también las analice críticamente como uno de los aportes de la teología al magisterio ordinario. Pero, además, en varios casos encuentra positiva inspiración teológica en declaraciones como las de los obispos brasileños, de monseñor Romero, por citar sólo ejemplos muy conocidos.

La TL, por último, encuentra su lugar en la Iglesia en el sen-

tido de que una de sus finalidades es la de ayudar a construirla como Iglesia de los pobres. Se concibe a sí misma como servicio al reino de Dios en la Iglesia o, si se quiere, como servicio a la Iglesia para que ésta sirva mejor al reino de Dios. El quehacer teológico se realiza con explícita conciencia eclesial para servir a los diversos estamentos eclesiales (comunidades, agentes de pastoral, jerarquía) y para dejarse servir también por ellos, por sus intuiciones, sus prácticas, en cuanto éstas inspiran a la teología y le ofrecen nuevos retos. Aunque la TL no descarga su responsabilidad específicamente teológica, concibe la teología en último término como labor de todo el cuerpo eclesial, aunque toca a los teólogos poner en palabra esa reflexión conjunta.

c) La TL, en la medida en que ha ido madurando orgánicamente y ampliando su temática, es también apta para ser enseñada en centros de formación teológica, incluso en aquellos que preparan para el sacerdocio y exigen, por tanto, que se enseñe una teología sistemática. De hecho así ocurre. Hay ya suficiente producción teológica en la línea de la TL para que se pueda abordar la totalidad de la teología desde ella. Lo específico de esa enseñanza es que se pretende tratar la totalidad del mensaje desde el núcleo de la «liberación», sin presuponer que ya existe una teología universal, de la cual la TL sería a lo sumo una aplicación legítima. El movimiento es más bien a la inversa. Esto no quita que se estudien otras teologías, tanto para mostrar por diferenciación lo específico de la TL como por dejarse enriquecer por ellas. De hecho, los textos que suelen usarse incluyen las obras más acabadas de la TL y los clásicos europeos actuales, además de obras exegéticas y patrísticas, de las cuales la TL no anda sobrada.

El que se enseñe TL influye también en la pedagogía fundamental. La docencia no es vista unidireccionalmente del profesor al alumno, aunque bastante de esto es obvio que es necesario. La enseñanza toma muy en serio a su destinatario para constituirse como enseñanza, en cuanto que el alumno trae las preguntas de la realidad, y se busca positivamente que las traiga, y esa realidad en la que siguen acaeciendo los signos de los tiempos cuestiona y potencia la enseñanza. Incluso las tensiones que aparecen entre profesores y alumnos son fructíferas para el avance de la teología. De ahí se sigue también que se modifique la pedagogía en el sentido más técnico. Dado por supuesto la necesidad de clases magistrales, de lecturas reposadas de libros de texto y de publicaciones más actuales, se fomentan los seminarios como modo de activa participación de los alumnos, para que una y otra vez sea la

realidad la que toma la palabra, sobre ella se reflexione y a ella se responda. De ahí también que se propicie que los alumnos tengan serias prácticas pastorales y aun sociales, para que puedan traer la realidad pastoral y social a la enseñanza.

Los signos de los tiempos son hechos objetivos que deben ser reflexionados intelectualmente y respondidos prácticamente. Pero son también hechos que apelan al espíritu del sujeto, profesores y alumnos, sobre cómo vivirlos, con qué actitudes y virtudes. En este sentido se pretende que la teología sea toda ella teología espiritual y la docencia sea también introducción a la espiritualidad. Desde este punto de vista no hay una separación en principio entre teología sistemática y teología espiritual, aunque se impartan cursos con temática más explícitamente espiritual sobre la oración, las virtudes, etc.; pero se presupone que la raíz de la espiritualidad aparece más radicalmente en los cursos sistemáticos sobre Dios, Cristo, la Iglesia y que a través de ellos se «cristianiza» la espiritualidad genérica. Por ello se suelen presentar en correlación los contenidos objetivos y los subjetivos. Así se presenta a Dios, pero en correlación con la fe y la esperanza, la oración y la gratuidad; así se presenta a Jesús, pero en correlación con su seguimiento y el talante del seguidor de Jesús descrito en las bienaventuranzas; así se presenta la misión de la Iglesia, pero en correlación con la fortaleza para aguantar el conflicto y la persecución, con la actitud de encarnación y activo abajamiento al mundo de los pobres, en la actualidad incluso con la disponibilidad al martirio. Indudablemente, todos estos temas pueden y en buena medida deben ser estudiados por separado. Pero es distinto cuando los mismos temas fundamentales son tratados de forma que incluyan desde el principio su relación a la espiritualidad. Esto al menos pretende la TL que se enseña.

El talante pastoral, práxico y espiritual de la enseñanza de la teología no significa reducirla a pura ayuda para la praxis o a pura motivación espiritual. La enseñanza se comprende más bien como actividad intelectual, de modo que la teología sea formalmente *teología*, es decir, ejercicio intelectual lo más riguroso posible. La razón para ello no consiste primariamente en que la teología deba de ser académica por su naturaleza, sino en la convicción, confirmada por la experiencia, de que la reflexión intelectual, en cuanto tal, puede ser un poderoso medio —no el único y, en último término, no el más importante— para el conocimiento cristiano de Dios y del mundo y para potenciar la misión cristiana. Se le reconoce, por tanto, a la teología en cuanto tal eficacia apostólica, siempre que se haga con los presupuestos descritos anteriormente.

La enseñanza de la teología pretende, por último, la adquisición del hábito de la teología, es decir, preparar al alumno a que pueda abordar después teológicamente los problemas reales y nuevos con que se encontrará. Se trata de que los alumnos aprendan a hacer teología más que a recordar contenidos, a que se habitúen al quehacer teológico, a integrar más como arte que como receta mecánica sus ingredientes evangélico, histórico, práxico, espiritual, eclesial y reflexivo.

d) La verificación de la TL se realiza sustancialmente en cuanto teología en la vida misma si de hecho ayuda a la liberación, tanto estructural como personal; si ayuda al crecimiento de la Iglesia; si, más en concreto, ayuda a los pobres en la Iglesia, a las comunidades eclesiales; si ayuda en la actualidad a mantener a los cristianos en la persecución, a que no decaiga su esperanza, a que crezca su entrega, solidaridad y santidad, a que madure su fe. Estos criterios son *a posteriori* y más de tipo práxico. Pero también acepta la TL someterse a los criterios *a priori*. Según eso, su verificación está en si acepta lo normativo para la teología, lo que ya se nos ha dado como fe. Sólo que en este caso no sólo se acepta el origen de la fe como normativo, sino que se recobra con más vigor y se esclarece con más verdad el mismo origen evangélico de la fe.

La TL, por último, ha sido y sigue siendo perseguida. Parte de la Iglesia institucional la ve con recelo y sospecha; en ocasiones algunos jerarcas la han atacado públicamente y a algunos de sus representantes se les ha pedido oficialmente explicaciones sobre su ortodoxia. Hasta ahora no ha habido condena oficial alguna. Con más claridad la han perseguido los poderosos de este mundo por la amenaza que supone para ellos. Pero esto último es más bien verificación de que algo profundamente verdadero ha dicho, y es lo que genera credibilidad entre los pobres a esta teología.

e) La TL está en proceso y además sólo puede comprenderse a sí misma como proceso siempre abierto a los signos de los tiempos, a lo que sigue diciendo el Dios de los pobres y a lo que los pobres siguen diciendo de Dios, al nuevo cielo y nueva tierra que Dios sigue anunciando para los pobres y a cómo los pobres realizan ese nuevo cielo y esa nueva tierra. Habrá que ver, pues, cuál es el futuro de la TL.

Por el momento es la teología más creativa en AL y la que más ha inspirado a otras teologías en otros lugares del tercer mundo y también del primer mundo. En la actualidad pasa por un momento de maduración y autoevaluación; pretende extender su

temática, avanzar en conocimientos técnicos, analizar otras esclavitudes (de los indígenas, afroamericanos, el mundo de la mujer) y otras liberaciones, sintetizar cada vez mejor liberación estructural y personal, etc.

La TL sabe que está, y que probablemente seguirá estando, en medio del conflicto social y eclesial. Pero hasta ahora nada de eso le ha hecho separarse del mundo real, ni mucho menos de la Iglesia. Como se mostró ejemplarmente en Puebla, la TL y sus teólogos siguen prestos a defender la causa de los pobres y a servir en la Iglesia. Con humildad, reconociendo y corrigiendo fallos y exageraciones, la TL pretende seguir fiel a su origen y está siempre dispuesta a dar razón de su esperanza.

BIBLIOGRAFIA

1. La teología en España

O. González de Cardedal, *Meditación teológica desde España* (Salamanca 1970); *id.*, *La teología española actual y la libertad religiosa en España*: «Arbor» 217 (1964) 5-52; *id.*, *La teología española: reciente, pasado y futuro, en España por pensar* (1984), publicado antes en «Sal-manticensis»: *Situación actual de la teología española*, 29 (1982) 5-41; *El futuro de la teología española*, *ibid.*, 383-423; M. Gesteira, *La Iglesia de España en la transición. Evolución de la teología*, en Hom. al cardenal Enrique Tarancón (Madrid 1984).

J. B. Manyà, *Per una nova teologia?* (Barcelona 1966); J. Perarnau, *La teología del posconcilio* (Barcelona 1967).

2. La teología en Latinoamérica

G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Lima 1971; Salamanca 81977); L. Boff, *Jesucristo, liberador* (1972), en *Jesucristo y la liberación del hombre* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981) 39-282; I. Ellacuría, *Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*, en Hom. a K. Rahner (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 325-350; H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca 1973); J. C. Scannone, *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*: «Stromata» 38 (1982) 3-40; *id.*, *El método de la teología de la liberación*: «Theologica Xavierana» 33 (1983); *id.*, *Teología de la liberación*, en *Conceptos fundamentales de Pastoral* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 562-579; L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (Santander 1980); *id.*, *Iglesia: carisma y poder* (Santander 1982); J. Sobrino, *Cristología desde América Latina* (México 21977); *id.*, *Jesús en América Latina* (El Salvador 1982); *id.*, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico en América Latina*: «Misión Abierta» 74 (1981) 225-240; G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Lima 1979); Varios, *Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla* (San Salvador 1978); Varios, *Espiritualidad y liberación en América Latina* (San José, Costa Rica, 1982); J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).

CAPITULO III

LAS REVISTAS EN EL TRABAJO TEOLOGICO

[FRANÇOIS REFOULÉ]

Las revistas constituyen uno de los lugares privilegiados de la «discusión científica» por vía escrita. Ellas permiten extender a un público más vasto los intercambios ordinarios: investigaciones y discusiones variadas donde se reflejan las diferentes corrientes. Por ser más rápidas y flexibles que el libro, aunque a menudo también más efímeras, animan la comunicación teológica; en realidad van más rápidas por basarse en presupuestos que se consideran conocidos o admitidos.

Ciertamente, la frontera entre el libro y la revista no siempre es evidente: algunos números especiales tienen el mismo equilibrio que un libro en el que colaboran varios autores, e incluso llegan a ser reeditadas bajo esta forma. Algunos autores, por su parte, reúnen a veces en un libro diferentes artículos aparecidos en revistas más o menos accesibles. Sigue en pie, sin embargo, que la revista es la expresión de una discusión, de una investigación que puede ser muy especializada o todavía incipiente, bien en forma de recensiones y boletines, bien en forma de artículos. Es, pues, el complemento indispensable del libro, que conecta toda una red de comunicaciones, y el eco de informaciones que, de no ser así, quedarían tal vez inaccesibles a la gran mayoría (por ejemplo, las actas de los congresos).

En el trabajo teológico es útil, por tanto, seguir algunas de las revistas más importantes, sabiendo que muchas de ellas son la expresión de una facultad, y aun de una escuela afiliada a una confesión o a una tendencia doctrinal. Así, cada revista tiene su historia, que es bueno conocer, pero que aquí no puede describirse.

Presentamos a continuación algunas publicaciones periódicas. Es imposible mencionarlas todas. La «Revue des sciences philosophiques et théologiques» recensiona regularmente cerca de un centenar. Eso mismo hace en España «Selecciones de Teología» (San Cugat del Vallés). El «Répertoire bibliographique des institutions chrétiennes» (RIC), difundido por el CERDIC (Estrasburgo), publica un índice con el argumento en cinco lenguas una vez

al año. «New Testament Abstracts» sigue regularmente más de trescientas revistas que se refieren al sector bíblico. Hemos tenido, pues, que hacer una selección, otorgándole el privilegio a las revistas occidentales más importantes y más accesibles; por eso no indicamos algunas revistas editadas, por ejemplo, en holandés, en sueco o en polaco, ni otras de Filipinas, de la India, o de otros países, a pesar de su indudable interés. Por el contrario, reservamos un lugar especial a las publicaciones en Francia y España, por juzgarlas más próximas al lector francés y español.

Señalamos, por último, que nuestra selección no comprende las revistas desaparecidas ni las demasiado especializadas (como la «Analecta Bollandiana» o algunas revistas propias de algunas órdenes religiosas como tales). Sin embargo, aunque limitemos esta nomenclatura a las revistas científicas, hay que recordar que existen otras dignas de interés por diversas razones, bien para la divulgación, bien para la espiritualidad cristiana («La Vie spirituelle», «Christus»), o bien para la cultura en general en conexión con la fe o para la actualidad eclesial y teológica («Herder Korrespondenz», las «Informations catholiques internationales», por ejemplo).

Biblia

- «Biblia y Fe» (Escuela Bíblica, Madrid).
- «Biblica» (Pontificio Instituto Bíblico, Roma).
- «Biblische Zeitschrift» (Paderborn).
- «Catholic Biblical Quarterly» (Washington).
- «Cultura Bíblica» (Julián Gayarre, 1, Madrid).
- «Estudios Bíblicos» (CSIC, Madrid).
- «New Testament Abstract» (Cambridge, EE. UU.). **Da un resumen de los artículos y libros aparecidos en el campo del Nuevo Testamento.**
- «New Testament Studies» (Cambridge).
- «Novum Testamentum» (Brill, Leiden).
- «Old Testament Abstracts» (Catholic Biblical Association, Washington). Como «New Testament Abstract», pero para el Antiguo Testamento.
- «Revista Bíblica» (Colegio Espíritu Santo, Buenos Aires).
- «Revue biblique» (Gabalda, París). Dirigida por la Escuela bíblica y arqueológica francesa de Jerusalén.
- «Sémiotique et Bible» (Cadir, Lyon).
- «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» (W. de Gruyter, Berlín).
- «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und altes Christentum» (W. de Gruyter, Berlín).

Historia e historia de las religiones

- «Annales» (A. Colin, París).
- «Cahiers d'histoire» (Revista de las universidades del Sudeste).
- «Numen» (E. J. Brill, Leiden).
- «Revue d'histoire de l'Église de France» (París).
- «Revue d'histoire ecclésiastique» (Bibliothèque de l'Université, Lovaina). Tablas muy detalladas.
- «Revue de l'histoire des religions» (PUF, París).
- «Zeitschrift für Kirchengeschichte» (W. Kohlhammer, Stuttgart).
- «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» (E. J. Brill, Colonia).

Mencionamos también tres revistas de *Sociología*:

- «Archives de sciences sociales des religions» (CNRS, París).
- «Revista Española de Sociología» (Universidad Complutense, Madrid).
- «Social Compass» (Lovaina la Nueva).

Liturgia

- «Ephemerides Liturgicae» (Roma).
- «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» (Münster).
- «La Maison-Dieu» (Cerf, París).
- «Liturgische Jahrbuch» (Münster).
- «Studia liturgica» (POB 25088 3001 Rotterdam). Interconfesional, en unión con las Actas de las Societas liturgica.
- «Tijdschrift voor Liturgie» (Mont-César, Leuven).

Pastoral litúrgica

- «Bulletin National de Liturgie» (Ottawa).
- «Célébrer. Notes de pastorale liturgique» (Cerf, París).
- «Communauté et Liturgie» (Ottignies).
- «Feu Nouveau» (Tournai).
- «Liturgy» (Londres).
- «Notitiae» (Vaticano). Revista de la Congregación para los sacramentos y el culto divino.
- «Phase» (Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona).
- «Questions liturgiques» (Mont-César, Lovaina). Con notas bibliográficas.
- «Vie liturgique» (Québec).

Teología

Se notará que estas revistas son muy diferentes en sus contenidos: unas insisten más en filosofía, otras en historia, otras, en fin, ofrecen números especiales sobre determinadas disciplinas como la exégesis, el derecho canónico, la liturgia, la moral, etc.

- «L'Année canonique» (París).
- «Archivo Teológico Granadino» (Facultad de Teología, Granada).
- «Augustinus» (Agustinos Recoletos, Madrid).
- «Bulletin de théologie africaine» (Zaire).
- «Bulletin de littérature ecclésiastique» (Toulouse, Francia).
- «Burgense» (Facultad de Teología, Burgos).
- «Catechesis Latinoamericana» (CELAM, Asunción).
- «Cathéchèse» (DDB, París). Para la catequesis, como lo indica su nombre.
- «Ciencia Tomista» (Estudio Teológico San Esteban, Salamanca).
- «Colligite» (Centro de Estudios «San Isidoro», León).
- «Communio» (Ed. Encuentro, Madrid). Calco, en línea tradicional, de «Concilium» y cimentada sobre la persona y obra de Urs von Balthasar.
- «Concilium. Revista internacional de Teología» (Ed. Cristiandad, Madrid). Creada por iniciativa de los teólogos más importantes y activos como asesores del Vaticano II y dirigida por un comité internacional de especialistas en teología y ciencias humanas.
- «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche esegetiche teologiche» (Bologna).
- «Cristianismo y sociedad» (Buenos Aires, Argentina).
- «Christus» (México DF, México).
- «Diakonía» (Managua, Nicaragua).
- «Didascalía» (Presidente Roca, 150, Rosario, Argentina).
- «Documentation catholique» (Bayard Presse, París). Publica en francés textos oficiales (obispos, papa) y artículos o informes relacionados con actos oficiales.
- «Ecclesia» (Alfonso XI, 4, Madrid). Órgano oficial del Episcopado español, donde se publican todos los documentos oficiales tanto de Roma como de España.
- «El ciervo» (Calvet, 56, Barcelona).
- «Ephemerides theologicae Lovanienses» (Lovaina). Con una bibliografía anual sobre los grandes tratados teológicos: el *Elenchus bibliographicus*.
- «Esprit et Vie» (antiguamente: «Ami du clergé») (Langres).
- «Estudios Eclesiásticos» (Pablo Aranda, 3, Madrid).
- «Études théologiques et religieuses» (Montpellier). Revista protestante.
- «Evangélische Theologie» (Ch. Kaiser, Munich). Protestante.
- «Fidélité et Renouveau» (Ouagadougou, Alto Volta). De orientación teológica y pastoral.
- «Foc nou» (Calvet, 56, Barcelona).
- «Foi et Vie» (París). Protestante.
- «Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie» (Paulus, Friburgo/S).
- «Gregorianum» (Universidad Gregoriana, Roma). Revista de la Facultad jesuita.
- «Harvard Theological Review» (Scholars Press, Missoula, EE. UU.).
- «Iglesia viva» (Almirante Cadarso, 11, Valencia).

- «Irénikon» (Amay, Chevetogne). Con una crónica del movimiento ecuménico.
- «Irish theological Quarterly» (St. Patrick's College, Maynooth).
- «Istina» (París).
- «Journal of Theological Studies» (Clarendon Press, Oxford).
- «Kerygma und Dogma» (Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga). De la Iglesia confesional protestante.
- «La ciudad de Dios» (Agustinos, El Escorial).
- «Laval théologique et philosophique» (Presses de l'Université, Laval).
- «Lumen vitae» (Bruselas). Revista de catequesis, atenta a los problemas internacionales, editada por el Centro Internacional de Estudios para la formación religiosa.
- «Lumière et Vie» (Lyon). Para un público bastante amplio.
- «Medellín» (Medellín, Colombia).
- «Mélanges de sciences religieuses» (Lille). Revista vinculada a la Facultad de teología de Lille.
- «Mensaje» (Santiago de Chile).
- «Misión abierta» (Claretianos, Madrid).
- «Moralia» (Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid).
- «Münchener theologische Zeitschrift (Max Huber, Munich).
- «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religions philosophie» (W. de Gruyter, Berlín).
- «Nouvelle Revue Théologique» (Casterman, Tournai). Revista de la Facultad jesuita. Numerosas reseñas.
- «Orientalia christiana periodica» (Instituto Oriental, Roma).
- «Quaderns de Pastoral» (Centre d'Estudis Pastoral, Barcelona).
- «Questions de Vida Cristiana» (Abadía de Montserrat, Barcelona).
- «Rassegna di teologia» (Nápoles).
- «Recherches de sciences religieuses» (París). De dirección jesuita. Boletines regulares sobre las principales disciplinas teológicas.
- «Recherches de théologie ancienne et médiévale» (Abadía de Mont-César, Lovaina).
- «Revista Catalana de Teología» (Facultad de Teología, Barcelona).
- «Revista Eclesiástica Brasileira» (Vozes, Petrópolis).
- «Revista española de teología» (Medinaceli, 4, Madrid).
- «Revista de Espiritualidad» (Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid).
- «Revue de droit canonique» (Palais universitaire, Estrasburgo).
- «Revue des études augustiniennes» (París).
- «Revue des sciences philosophiques et théologiques» (Vrin, París). De las Facultades de los dominicos de Saulchoir. Artículos, boletines continuos y reseñas detalladas de las principales revistas.
- «Revue des sciences religieuses» (Palais universitaire, Estrasburgo). Facultad católica de Estrasburgo.
- «Revue de théologie et de philosophie» (Epalinges, La Concorde). Facultad protestante de Lausana.
- «Revue théologique de Louvain» (Lovaina la Nueva). Revista de la Facultad de teología (católica) de la universidad de Lovaina.

- «Revue thomiste» (DDB, París). Dirigida por los dominicos de Toulouse (Francia).
- «Salmanticensis» (Universidad Pontificia, Salamanca).
- «Sal terrae» (San Leopoldo, 8, Madrid).
- «Scriptorium Victorien» (Facultad de Teología, Vitoria).
- «Selecciones de Teología» (San Cugat del Vallés, Barcelona).
- «Sendero» (San José de Costa Rica).
- «Sinite» (Instituto San Pío X, Madrid).
- «Spiritus» (París). Revista nacida en 1959 del acuerdo entre diez Institutos misioneros.
- «Stromata» (Buenos Aires, Argentina).
- «Studia Theologica» (Universidad de Navarra, Pamplona).
- «Studium» (Dominicos, Alcobendas, Madrid).
- «Le Supplément» (Cerf, París). Especializada en teología moral.
- «Teología y Catequesis» (Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequética, Madrid).
- «Theologica» (Braga, Portugal).
- «Theological Studies» (Baltimore). Editada por las Facultades jesuitas de EE. UU. Boletines bibliográficos.
- «Theologie und Philosophie» (Herder, Friburgo de B.).
- «Theologische Rundschau» (Tubinga). Ofrece boletines muy detallados.
- «Theologische Quartalschrift» (E. Wevel, Munich/Friburgo).
- «Theologische Literaturzeitung» (Leipzig). Amplias reseñas.
- «Theologische Zeitschrift» (Basilea). Protestante.
- «Theologische Revue» (Münster). Católica.
- «Theology Digest» (Duluth, Mn., EE. UU.). Divulgación teológica.
- «Zeitschrift für katholische Theologie» (Herder, Viena).
- «Zeitschrift für systematische Theologie» (Berlín).
- «Zeitschrift für Theologie und Kirche» (Mohr, Tubinga). Protestante, pone el acento en la historia.

Filosofía

- «Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología» (Facultad de Teología, San Cugat del Vallés, Barcelona).
- «Aporia». Revista de Actualidad Filosófica» (Madrid).
- «Arbor». Ciencia-Pensamiento-Cultura (CSIC, Madrid).
- «Revista de Filosofía» (CSIC, Madrid).
- «Archives de Philosophie» (Beauchesne, París).
- «Bulletin de la Société française de philosophie» (A. Colin, París).
- «Études philosophiques» (PUF, París).
- «Revista de Occidente» (Fundación Ortega y Gasset, Madrid).
- «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» (PUF, París).
- «Revue de métaphysique et de morale» (A. Colin, París).
- «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (PUF, París).
- «Revue philosophique de Louvain» (Lovaina).
- «Rivista critica di storia della Filosofia» (Florencia).
- «Rivista di Filosofia» (Turín).

TERCERA PARTE

EL CRISTIANISMO VISTO DESDE FUERA

A) EL CRISTIANISMO ENTRE OTRAS RELIGIONES

CAPITULO PRIMERO

EL CRISTIANISMO VISTO POR EL JUDAISMO

[ARMAND ABÉCASSIS]

SUMARIO: 1. La libertad religiosa en el judaísmo. 2. El verdadero Israel. 3. Evangelio y Torá. 4. Iglesia y Sinagoga. 5. La identidad de Jesús. 6. La palabra encarnada. 7. El arrepentimiento de la Iglesia. Bibliografía.

Como reacción a todas las violencias doctrinales e históricas que los judíos tuvieron que soportar de la cristiandad durante diecinueve siglos, no sería sorprendente descubrir en las víctimas desprecios y condenas, desconfianza e incompreensión frente a quienes creían obrar en nombre de Jesús. Al mismo tiempo que se la reprueba, nunca dejará de sorprender esa trágica traición al mensaje de amor que Jesús dio con su vida y mediante su muerte. Sin embargo, quienes tuvieron que sufrir las consecuencias —los judíos—, cuyo Dios era considerado como un Dios justiciero, fueron quienes mediante el amor y el sacrificio dieron testimonio, en el curso de su desgarradora historia en los países cristianos. Son ellos quienes siguieron la vía dolorosa desde la destrucción del segundo templo de Jerusalén, el año 70, hasta ese Gólgota que se llamaba Auschwitz. Del pueblo judío se ha podido decir siempre: «¡Había puesto en Dios su confianza! Si de verdad lo quiere Dios, que lo libre ahora; ¿no decía que era Hijo de Dios?» (Sal 22,9) ¹.

¿Por qué toda esta violencia? Porque el pueblo judío ha rechazado el mensaje de la Iglesia. Porque no ha reconocido en el advenimiento de Jesús el fin de los tiempos. Porque no ha querido dejar espacio, ni en su vida ni en su pensamiento, a la cristología. Porque, en una palabra, ha permanecido hermético a la teología

¹ Mt 27,43.

y a la dogmática cristianas. ¿Significa esto que, al condenar a los cristianos, ha condenado inapelablemente al cristianismo? ¿Significa que ha mandado al infierno a la Iglesia? De ninguna manera; creerlo sería desconocer la psicología y la religión de los fariseos, como también su historia real. ¿Cómo puede apreciarse la enseñanza de Jesús y reconocer su valor y verdad sin creer en ella? La historia y doctrina fariseas nos permiten dar una respuesta.

1. *La libertad religiosa en el judaísmo*

Hay que tener en cuenta ante todo que los rabinos nunca han entendido el judaísmo como una religión «no cristiana». Más plausible y cercano a la realidad sería lo contrario. Es la Iglesia la que salió de la Sinagoga y no al revés. En rigor, Jesús no era cristiano. Por una parte era judío, de padres judíos, y se sometió a las reglas, a los ritos y a la liturgia del rabinismo desde su circuncisión hasta su muerte. Por otra, para estar unido a Dios no tuvo necesidad de un intermediario, de una pasión ni de la creencia en una encarnación. Como todo judío de su época, estaba en relación directa con el Padre y no necesitaba ningún elemento accesorio para confiarse a él. Se trata, pues, de saber cómo la doctrina rabínica reacciona ante movimientos y personas que, a pesar de haber salido de la comunidad judía, parecen profesar unas ideas y prácticas distintas de las permitidas por la tradición.

Ya la constitución del canon bíblico, o Torá en sentido lato, demuestra una amplia y acogedora libertad religiosa. La Torá o Biblia hebrea contiene, como una biblioteca, obras variadas, y a veces contradictorias, compuestas por profetas, sabios, legisladores, historiadores, sacerdotes, místicos y racionalistas. Es, en suma, la literatura de un pueblo de bases religiosas. Y este espíritu de la Biblia ha dejado su huella en la historia del judaísmo subsiguiente al hebraísmo. El período más creador del pueblo judío fue, sin lugar a dudas, el de los siglos que precedieron y siguieron a Jesús y que se caracterizó por una gran proliferación de sectas y de fuertes e independientes personalidades cuyas controversias se han conservado en el Talmud. Hoy sabemos con certeza que entonces había cuatro sectas principales o «cuatro filosofías», según la clasificación seguida por Flavio Josefo. Pero también estamos seguros de que cada una de estas sectas —fariseos, saduceos, esenios y zelotas— estaba a su vez dividida en grupos diferentes, en escuelas separadas y en individuos que se oponían entre sí en la mayor parte de las cuestiones teóricas y prácticas. Bástenos recordar aquí

que la doctrina farisea oscilaba constantemente entre la escuela de Hillel y la de Shammai, entre Rabbí Aquiba y Rabbí Yishmael, entre Rab y Shemuel, entre Rab Huna y Rab Jasdá. Había varias formas de saduceísmo, y el término «esenio» se aplicaba a varias familias espirituales que se oponían severamente entre sí, como sabemos por los testimonios que nos han dejado los manuscritos del Mar Muerto. Por su parte, los samaritanos se separaban de todo ese conjunto por su oposición al centralismo litúrgico y ritual de Jerusalén. Si añadimos que esta misma diversidad también se encontraba en las comunidades de la diáspora, habremos completado el marco en que apareció el judeocristianismo primitivo, el cual sumó a esta variedad su vitalidad y audaz dinamismo. Es de notar que tales sectas no se han excomulgado nunca mutuamente en este mundo, a pesar de que los fariseos enseñaban que los saduceos «no tenían parte alguna en el mundo futuro» (Tratado Sanhedrin, Misná 10,1). La enseñanza del apóstata Elishá ben Abuya fue integrada en el Talmud, y el judaísmo oficial sigue transmitiéndola todavía hoy e incluso inspirándose en ella. Bar Kokba², según la opinión del Rabbí Aquiba, estaba animado e inspirado por fuerzas mesiánicas, si bien en realidad se manifestó como un Bar Kosiba (= hijo de la mentira). En el siglo XVI, el falso mesías Salomón Molkó fue considerado «un doctor de la ley y uno de los mejores hijos de Israel» por Rabbí José Caro, autor del código religioso que regula todavía hoy la vida cotidiana de los judíos ortodoxos y tradicionales. Y no se crea que esta apertura de espíritu se limitó a un uso interno y particularista de la comunidad judía. La tolerancia, o mejor la libertad religiosa, a excepción de algunos casos raros, fue desde un principio paradójicamente instaurada como un elemento constitutivo del particularismo de los rabinos. En efecto, la afirmación intransigente de la unidad de Dios y de su exclusividad es lo que ha impulsado a ciertos autores bíblicos a hablar, contra toda lógica, de una especie de legitimación del politeísmo. Recordemos el principio monoteísta rigurosamente enunciado en el Deuteronomio: «Reconoce hoy, y métetelo dentro, que el Señor es Dios arriba en el cielo y abajo en la tierra, y no hay otro» (4,39).

Pero el mismo libro, al propio tiempo que pone a Israel en guardia contra el paganismo, lo invita a la tolerancia religiosa del modo siguiente: «Al levantar los ojos al cielo y ver el sol, la luna y las estrellas, el ejército entero del cielo, no te dejes arrastrar a prosternarte ante ellos para darles culto; pues el Señor, tu Dios,

² Este nombre significa «hijo de la Estrella».

se los ha repartido a todos los pueblos bajo el cielo. En cambio, a vosotros os tomó el Señor y os sacó del horno de hierro de Egipto para que fueseis el pueblo de su heredad, como lo eres hoy»³.

La religión de las naciones paganas y su *ethos* específico estaban, pues, reconocidos y aceptados en el proyecto bíblico. Después del exilio, el profeta Malaquías reflejó la aspiración de los paganos hacia el único Dios: «De levante a poniente —dice él— es grande mi nombre en las naciones, y en todo lugar me ofrecen sacrificios y ofrendas puras» (1,11).

Y Pablo proclama la misma mentalidad bíblica en Atenas: «Atenienses, en cada detalle observo que sois en todo extremadamente religiosos. Porque paseándome por ahí y fijándome en vuestros monumentos sagrados, encontré incluso un altar con esta inscripción: 'Al dios desconocido'»⁴.

Y no es necesario recordar aquí que esta intuición es la que permite la aparición de la carta «noáquica» de la tolerancia religiosa tal como la concibe el judaísmo⁵. Sus estipulaciones, que se proponen eliminar la violencia y la injusticia de las naciones paganas, permiten a los no judíos «alcanzar el mundo futuro» lo mismo que el judío sometido a los 613 mandamientos divinos. En principio, el proselitismo judío no tiene razón de ser, ya que el pagano no necesita convertirse al judaísmo para salvarse⁶.

Con la aparición, en el seno del judaísmo, del monoteísmo cristiano —otra forma de ser fiel a la fe de Abrahán, de Isaac y de Jacob—, el paganismo fue desapareciendo en el plano histórico, y la Roma cristiana sustituyó a la Pax Romana a partir de la conversión de Constantino. El judaísmo medieval se dio cuenta de que los cristianos no eran ni judíos ni paganos y que era urgente elaborar una nueva doctrina sobre el lugar del mensaje de la Iglesia en el proyecto divino y en relación con la alianza de Israel. A ello les obligaron, entre otras razones, las necesidades prácticas, económicas y sociales de la vida comunitaria, las disputas religiosas impuestas a los rabinos por los obispos y arzobispos, la curiosidad intelectual y filosófica, y las razones doctrinales expresadas en la fórmula religiosa «hillul hashen», o «profanación del Nombre

³ Dt 4,19-20.

⁴ Hch 17,22-24.

⁵ Esta carta consta de siete leyes fundamentales de la conciencia moral universal. Tiene su origen en el Libro de los Jubileos, escrito en el primer siglo antes de nuestra era. Cf. Sanhedrín 56a; Abodah Zarah. Tossefta 9, 48.

⁶ Véase Hch 15,28-29. El Midrás sobre Jueces, sección 42 —Yalkut Chim'oni— y Gál 3,39.

Santo»⁷. Esta reflexión, que a partir del siglo VIII se desarrolló en primer lugar entre los judíos del mundo musulmán, fue reanudada y continuada por los judíos del mundo occidental dominado por los cristianos. Como ejemplos de la amplitud de miras y del sentido de la libertad religiosa que testimoniaron los maestros del pensamiento sefardí y askenasi⁸ podemos citar los siguientes textos:

«Los cristianos y los musulmanes son en cierto modo una preparación y una introducción a los tiempos mesiánicos que esperamos, fruto de ese árbol que al final deberán reconocer como su raíz, aunque lo desprecien por el momento» (Yejudá Haleví)⁹.

«Entre los antiguos paganos había quienes respetaban las siete leyes de Noé, es decir, quienes se abstendían del culto a los ídolos, quienes no blasfemaban el Nombre divino, quienes no querían ni cometían incesto alguno, ni eran crueles con los animales, y quienes tenían tribunales y gozaban de los mismos derechos que los judíos. ¡Cuánto más en nuestros días, cuando los paganos se distinguen por su religión y su respeto a la fe! Sin embargo, para santificar el Nombre divino también debemos conceder los mismos derechos a quienes no tienen un código de leyes» (Menahem Meiri)¹⁰.

Los rabinos nunca han discutido el carácter fundamental monoteísta de la religión cristiana, a pesar de la doctrina trinitaria. Es más, uno de los grandes comentaristas del Talmud en el siglo XII, Rabbí Isaac, declaraba: «A los paganos no les está prohibido asociar la fe en las criaturas con la fe en Dios»¹¹.

Maimónides, el águila de la Sinagoga, más indulgente en general con el Islam, en cuyo seno vivió, que con el cristianismo, que no conocía en concreto, escribía a su vez:

⁷ Manera de decir, en nombre de la verdad, del bien, del honor y de la dignidad del pueblo judío.

⁸ Los sefarditas son los judíos de España y del mundo afroasiático. Los ashkenazíes son los judíos del mundo occidental. A la España morisca se le designa con el término Sefarad y al Imperio germánico con el de Ashkenaz.

⁹ Judá Halévy, poeta y filósofo español de la Edad Media. Es el autor del célebre *Kouzari*, donde imagina las discusiones religiosas entre los responsables de las religiones monoteístas, un filósofo y el rey de los khazars.

¹⁰ Menahem Me'iri fue rabino en Francia en el siglo XIII. Escribió estas líneas mientras eran expulsados los judíos de Francia. Cf. Betsa'el Ashkenazi, *Chittav Meqoubbetset* (1961) 78a.

¹¹ Tossafot sobre el Sanhedrín 63b.

«Todas las palabras de Jesús de Nazaret y las de Mahoma, que vivió después de él, han sido dichas sólo para preparar el camino al Rey Mesías, que hará al mundo perfecto y capaz de servir a Dios, como está escrito: 'Yo voy a dar a todos los pueblos labios puros para que puedan rezar al Señor y servirle hombro con hombro'»¹².

Estas son, en síntesis, las tomas de posición histórica que el judaísmo, en la Biblia, en el Talmud y en sus corrientes filosóficas, ha mantenido frente a las alegaciones y afirmaciones cristianas, a menudo violentas y siempre amenazadoras para con él. Veamos ahora no ya la posición de los rabinos y de las comunidades judías frente a los cristianos, sino la concepción que el pensamiento judío tiene del cristianismo y de Jesús en su papel de Salvador, en su identidad divina y en su enseñanza.

2. El verdadero Israel

En primer lugar, el pueblo judío no puede aceptar de ninguna manera la pretensión de la Iglesia de ser «el nuevo Israel». Este esquema de la sustitución de la Sinagoga por la Iglesia, según el cual la nueva alianza descrita en los relatos evangélicos reemplazó hace diecinueve siglos la alianza mosaica, presenta al judaísmo como anacrónico y no deja a los judíos otra posibilidad que la conversión. Recordemos que éstos no tenían otra alternativa que la hoguera, la inquisición y la expulsión. ¿No se habla todavía hoy de Antiguo Testamento y Nuevo Testamento? ¿Cuántos son todavía los que creen que el pueblo judío es un pueblo testigo destituido de su elección después de Jesús? ¿Cuántos cristianos leen todavía la Torá a la luz de los evangelios, de modo que éstos aparezcan como el cumplimiento y plenitud de aquélla? No hace todavía mucho tiempo que la Iglesia ha dejado de leer el libro del Emmanuel, nacido de la joven esposa del profeta Isaías o de la joven reina y esposa del rey Acáz, como una prefiguración del nacimiento virginal de Jesús. También hace poco que los sacerdotes cristianos han comenzado a abandonar su interpretación de Is 53, donde veían a Jesús en la figura del siervo que sufre. Y lo más dramático es que ese esquema de sustitución se transforma en teoría racista cuando pierde su contenido puramente religioso. Los judíos son considerados entonces como una raza inferior, retrógrada, que de-

¹² Mishneh Torá. Abodah Zarah 9, 3.

bería desaparecer¹³: al parecer, el esquema de sustitución y la afirmación de la Iglesia como «nuevo Israel» encubre un complejo de superioridad que coloca a la Iglesia en el centro del universo, como garante y poseedora de la verdad divina que los pueblos deberían conseguir para obtener la salvación. «Fuera de la Iglesia no hay salvación» es el postulado que sustituyó al aforismo fariseo muchísimo más humilde: «Los justos de las naciones tienen derecho al mundo futuro como el judío que obedece a la Torá».

La teología cristiana se construyó a lo largo de la Edad Media sobre las convicciones y dogmatismos que conocemos: la libertad del evangelio es superior a la limitación de la ley; el amor y la gracia del Nuevo Testamento no pueden compararse con la justicia según las obras del Antiguo Testamento; el Dios del perdón encarnado por Jesús es preferible al Dios celoso y justiciero de Moisés; como escribió el papa Gregorio Magno, «el pueblo judío no ha sido fiel más que a la letra de los mandamientos divinos»¹⁴, mientras que la Iglesia se adhiere al espíritu; ¡y la figura del fariseo formalista, legalista, dado sólo a la exterioridad, ha terminado por convertirse en sinónimo de hipocresía! También aquí el complejo de superioridad, desprovisto de su espíritu religioso, se volcó en el principio biológico de que sólo el mejor adaptado debe sobrevivir. En consecuencia, el pueblo judío, por cerrarse sobre sí mismo y querer a Dios para él sólo, está llamado a decaer para dejar paso al cristianismo, a la sociedad abierta, a la universalidad de la Iglesia, y superior a la sociedad cerrada presentada por Israel.

Ahora bien, limitándonos a los textos de la Torá y de los evangelios, sólo Israel es considerado como pueblo elegido, y sólo el pueblo judío es llamado Israel. Entendemos esta elección como la entiendo el Talmud: elección para unas obligaciones y responsabilidades suplementarias sobre la base de la alianza con el Dios Uno, y no para unos derechos suplementarios; la elección no significa aquí superioridad, sino humildad. Por lo demás, según los rabinos, la humanidad entera está invitada a este particularismo. En los evangelios no hay un acontecimiento idéntico al del Sinaí, no hay llamada a todo un pueblo en cuanto pueblo para que se comprometa en la alianza. En consecuencia, el judaísmo es la única religión revelada, en el sentido estricto del término, donde Dios habla a un pueblo entero cara a cara y le revela sus mandamientos. La Iglesia no puede pretender ser el «nuevo Israel»:

¹³ Cf. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, 1.ª parte, cap. 11.

¹⁴ Cf. Calvino, *Comentario al Nuevo Testamento*, tomo 1.

esta expresión no existe en los apóstoles. La Iglesia no es un pueblo, ni un pueblo elegido; pretenderlo es ignorar la historia y el mensaje evangélico en el espíritu y en la letra. Los teólogos cristianos han forjado la expresión «nuevo Israel» porque se han dado cuenta de que el fin de los tiempos anunciado por Jesús no había llegado después de su muerte ni después de su resurrección. La historia, idéntica a sí misma, continuaba acarreado violencias e injusticias, enfermedad y muerte. A imagen del pueblo judío, la Iglesia decidió entonces instalarse en la historia para realizar, a todo trance, la era mesiánica en lugar de Israel, contra el pueblo judío. Su esperanza en el retorno de Jesús iba disminuyendo y esto la precipitaba en el mundo a fin de apresurar este retorno. De ahí se siguió una incompreensión de la naturaleza de la escatología testimoniada en Jesús y por Jesús, y una pérdida de paciencia, fe y amor entre los hombres. La ruptura con el pueblo judío fue tal que los papas no volvieron a fijar más la fiesta de la Pascua según la Pascua judía, es decir, de acuerdo con la fecha del acontecimiento de la pasión y resurrección, sino que se atuvieron a la referencia pagana de los ciclos solares. En este sentido, el Concilio de Nicea fue signo de una secularización y de una desvalorización de la escatología.

3. *Evangelio y Torá*

La Iglesia no puede constituir «el nuevo Israel» porque nació de Israel y es su hija. Esto significa que el evangelio no puede ser considerado como Torá. Esta, para la tradición judía, es revelada, dictada en lengua hebrea, y no sólo inspirada por Dios a Moisés y a los profetas. Jesús no conocía el evangelio, ni en hebreo, ni en arameo, ni en griego. Sus «Sagradas Escrituras» no eran otras que la Torá, la Biblia hebrea. Su tradición era la de los fariseos. El Dios al que invocaba y al que se dirigía en sus oraciones era el de los Padres. La liturgia, los ritos, las fiestas que seguía no eran otras que las de los rabinos. Su enseñanza no entrañaba diferencias fundamentales con la de Hillel, quien, algunas décadas antes, había basado todo el mensaje bíblico en el amor al prójimo.

Siguiendo seriamente el discurso de Jesús, colocándolo de nuevo en su contexto histórico y percibiendo al mismo tiempo su aspecto eterno y absoluto, vemos que Jesús nunca quiso fundar un pueblo que suplantara a su pueblo de origen, ni revelar otra Torá en lugar de la que había recibido, ni hacer caduca la alianza del Sinaí, ni mucho menos enseñar a leer la Torá a los judíos.

Escuchemos a quien ha contribuido enormemente a la ruptura entre la Iglesia y la Sinagoga, Pablo:

«Entonces me pregunto: ¿habrá Dios desechado a su pueblo? ¡Ni pensarlo! También yo soy israelita, descendiente de Abrahán, de la tribu de Benjamín. Dios no ha desechado a su pueblo¹⁵, que él se eligió... Si están consagradas las primicias, lo está también la masa, y si está consagrada la raíz, también lo están las ramas... Te han injertado a ti, que eres de acebuche; así entraste a participar con ellos de la raíz y savia del olivo. Pero no presumas con las ramas; y, si te da por presumir, recuerda que no sostienes tú a la raíz, sino que la raíz te sostiene a ti»¹⁶.

¡Pero la Iglesia se ha mostrado arrogante, como en el pórtico de la catedral de Estrasburgo! Ella se ha creído la raíz, cuando ésta es radical y definitivamente judía. La Iglesia ha olvidado la religión de Jesús, la de los fariseos. No obstante, piensa Pablo, «considerando el evangelio, son enemigos, para ventaja vuestra (vosotros los paganos); pero considerando la elección, son predilectos, por razón de los patriarcas, pues los dones y la llamada de Dios son irrevocables»¹⁷.

4. *Iglesia y Sinagoga*

Israel sigue siendo el pueblo elegido, garante del monoteísmo y de la alianza, solitario, hasta los tiempos mesiánicos. La Iglesia no puede de ningún modo pretender ser ni el «nuevo Israel» ni «el verdadero Israel». Y por esta razón es preciso dejar de aplicar a Israel las perspectivas y las categorías de la Iglesia. Con respecto a los cristianos, los judíos se han comportado estrictamente según las palabras del gran maestro fariseo Gamaliel:

«Israelitas, pensad bien lo que vais a hacer con esos hombres... En el caso presente, mi consejo es éste: no os metáis con esos hombres, soltadlos. Si su plan o su actividad es cosa de hombres, fracasarán; pero si es cosa de Dios, no lograréis suprimirlos y os expondráis a luchar contra Dios»¹⁸.

¹⁵ Cf. Sal 94,14; cf. también 1 Sm 12,22.

¹⁶ Rom 11,1-2 y 16-18. ¹⁷ Rom 11,28-29.

¹⁸ Hch 5,33-39.

Ahora bien, la Iglesia se ha mantenido, no ha desaparecido. El mensaje cristiano, aunque violentado por la Iglesia misma y por la cristiandad, no ha desaparecido y los judíos no se han puesto a luchar contra Dios. ¿Cuál es, pues, la función del cristianismo en relación con Israel?

El judaísmo está vinculado, en la Torá, a un pueblo, a una tierra y a una lengua. Estos tres elementos no son divinos en cuanto tales, pero son los tres medios por los que y en los que se encarna el proyecto de Yahvé. El pueblo judío no aspira a estas tres cosas más que en la medida en que respeta y ama la palabra divina. Con todo, el cristianismo no es ni una lengua, ni una tierra, ni un pueblo; no obstante, lleva la promesa divina. ¿Cómo? Precisamente por esas diferencias que colocan a Israel en su medio ambiente por excelencia: la historia. Por su parte, la Iglesia está por esencia fuera de la historia y de la tradición. Israel es el pueblo que dispone siempre de un futuro; vive siempre en este mundo volcado hacia el otro, aquí y allí al mismo tiempo. Por esta razón la historia universal es narrada en la Torá en el sentido de que no encuentra su centro más que en Israel, que la tiene sujeta «por el talón» y le impide dar vueltas sobre sí misma creyendo que avanza. El judío tradicional es el que aquí vive en otra parte, el que hoy está acuciado por el mañana. Es sed y hambre que se sacian principalmente de la misma sed y de la misma hambre. Su psicología y espiritualidad, su ética y tensión se transmiten a través de una lengua, una tierra y un pueblo. La revelación en Israel es esencialmente colectiva, lo que no significa ninguna desvalorización del respeto y de la responsabilidad del individuo. La pertenencia a la Sinagoga es un hecho de nacimiento, porque hay una tradición, una historia. La pertenencia a la Iglesia no es hereditaria: el pagano se hace cristiano, mientras el judío nace judío. Es cierto que uno puede hacerse judío por conversión, pero ésta no es la ley general, mientras que todo el problema de la Iglesia es el de la conversión de los paganos a la promesa de Abrahán, es decir, el de su judaización en cierto modo. Por eso mismo, el mensaje evangélico se sitúa fuera de la historia, en el fin de los tiempos, donde se realiza lo que estaba proyectado sólo hacia el futuro. En realidad eso es lo que ha dicho Jesús y lo que han repetido los apóstoles: la fe cristiana era la religión del «ya» donde se trataba más de realización *hic et nunc* que de transmisión enriquecida e indefinidamente creadora. El tiempo de Jesús era considerado desde el principio como el tiempo último, el del reino rea-

«Recorría Jesús todos los pueblos y aldeas enseñando en las sinagogas, proclamando la buena noticia del reino y curando todo achaque y enfermedad»¹⁹.

Encargó igualmente a sus discípulos que lo advirtiesen a las ovejas perdidas de la casa de Israel:

«No vayáis —les dijo— a tierra de paganos ni entréis en la provincia de Samaría; mejor es que vayáis a las ovejas descarriadas de Israel. Por el camino proclamad que ya llega el reino de los cielos»²⁰.

Después de la resurrección, los discípulos fueron enviados a la misión universal:

«Jesús se acercó y les habló así: Se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra. Id y haced discípulos de todas las naciones..., mirad que yo estoy con vosotros cada día, hasta el fin del mundo»²¹.

Por su resurrección, Jesús vive para siempre, es decir, es eternamente contemporáneo. La relación personal con Jesús pasa a ser condición de pertenencia a la Iglesia. La fe en él permite a todo pagano obtener la salvación e ir al Padre, es decir, al Dios de Israel. Si se comprende perfectamente que era necesario trazar a las naciones y a los paganos este camino de salvación, porque en realidad constituía el único camino para ellos, no se comprende que la Iglesia lo haya querido imponer al pueblo del que ha salido Jesús mismo. En este punto, el pensamiento judío ya no sigue el razonamiento cristiano. En efecto, lo que Jesús representaba para los paganos, el intermediario necesario, la inevitable mediación entre ellos y Dios, lo representa la Torá para el pueblo judío. No se podía ir a Dios y al reino de los cielos más que por dos caminos: Jesús o la Torá. Las naciones, según los rabinos, siempre han rehusado someterse a la Torá. Es una dicha que hayan aceptado la fe en Jesús. A diferencia de Mahoma, Jesús era un hijo de Israel, consagrado y ofrecido por los mismos a la profecía para las naciones. El sólo quiso que algunos maestros judíos lo siguieran y sacrificaran su vida, como él, para evangelizar a las naciones. Pero siempre supo que era imposible e inimaginable que la Iglesia sus-

¹⁹ Mt 9,35. ²⁰ Mt 10,5-7.

²¹ Mt 28,18-20.

tituyera a Israel y que el pueblo judío se convirtiera al evangelio. Volvamos a leer las palabras de Jesús sobre el centurión de Cafarnaún. Este presentía que Jesús no hacía nada por propia iniciativa, sino que estaba sometido, como él, a una autoridad. Sabía que era Dios el que le había dictado la ley a la que Jesús se sometía, como él mismo se doblegaba a las órdenes de su emperador. Esta predisposición es lo que Jesús admiraba en él y no había encontrado muchas veces en sus propios correligionarios. Y exclamó:

«Os aseguro que en ningún israelita he encontrado tanta fe. Os digo que vendrán muchos de Oriente y Occidente a sentarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios; en cambio, a los ciudadanos del reino los echarán afuera, a las tinieblas. Allí será el llanto y el apretar de dientes»²².

Es exactamente la estipulación rabínica: los hijos del reino son los judíos, que, por otra parte, se lo tienen que merecer, aunque sean sus herederos legítimos. Pero los judíos que no respeten la ley de Dios no entrarán en él, mientras que los paganos justos sí pueden entrar. Jesús no intentaba, por tanto, judaizar a las naciones, sino prepararlas para el festín escatológico en Jerusalén con los herederos que merecieran el reino²³.

Ahora podemos hacer el balance entre esta reflexión doctrinal y las informaciones históricas que nos han servido para introducirla; para los autores bíblicos, israelitas, Dios propuso en vano su alianza a todas las naciones, pero la falta de Adán, el crimen de Abel, la generación del diluvio y la de la torre de Babel mostraban que la elección de un pueblo dentro de la humanidad era necesaria para la realización del proyecto divino, que, en lo sucesivo, se internaba en el camino estrecho del particularismo, condición del auténtico universalismo. Así, el pueblo de Israel debía funcionar como una fuerza mesiánica para la humanidad, a la que no se pedía más que el respeto a los datos morales universales: justicia, no matar, no ser disoluto, etc. Dentro de esta misma alianza con Israel, colocada a su vez en el centro de la alianza con la humanidad, se despliega la profecía de Jesús, que declaró la posibilidad y puso las condiciones para la conversión de los paganos al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. A excepción de algunos principios, su enseñanza, aunque discutida en el Talmud, era idéntica a la de

²² Mt 8,5-12.

²³ Cf. Lc 13,28-29.

los fariseos. Estos nunca habían aceptado que fuera imprescindible judaizar a las naciones para esperar los tiempos mesiánicos. Jesús tampoco lo pensó ni lo quiso. El mensaje evangélico se dirigía, por tanto, en primer lugar y exclusivamente, a las naciones, las cuales, aunque intentaran rebasar la moral con una espiritualidad que los condujera al Padre de la humanidad y al Creador del mundo, tenían que reunirse en torno a Jesús y fundar su fe en él y en su palabra. Pero es verdad que el judío hoy debe saber encontrar el núcleo de la enseñanza deuteronomica y del pensamiento fariseo en las palabras de Jesús: palabras de amor, de unidad entre interioridad y exterioridad, de libertad y de Espíritu.

5. La identidad de Jesús

Jesús no se limita a dicha función. El no era para los paganos simplemente lo que la Torá para los judíos. Se proclamó, o se le proclamó distinto. En cuanto a su identidad, distan mucho de coincidir la Iglesia y la Sinagoga. El Talmud guarda un impresionante silencio sobre Jesús, mientras que discute a menudo su enseñanza. Lo que los fariseos rechazaban en Jesús no era precisamente su pretensión mesiánica. La Torá, por boca de Isaías, ya había declarado que el rey persa Ciro era un mesías por haber permitido a los judíos volver a sus tierras y levantar el templo de Jerusalén, destruido por Nabucodonosor. Algunos siglos antes, el hijo del rey impío Acaz también había sido considerado mesías. Algunos exegetas han interpretado el libro del Enmanuel, que debía nacer de una «muchacha», refiriéndolo a Ezequías, el hijo de Acaz. Los rabinos habían convencido a sus comunidades de que el período de Esdras y Nehemías era un período de «dolores de parto del Mesías». Seis siglos después, a mediados del siglo segundo de la era vulgar, Rabbí Aquiba consideró a Bar Kokba como el mesías nacido para eliminar a los paganos y a los romanos de la tierra santa. Su discípulo Rabbí Shimón Bar Yohay percibió signos mesiánicos en las victorias de los partos sobre las legiones romanas estacionadas en el Oriente Medio. Decía: «Si ves un caballo parto atado a un árbol en Tierra Santa, sábetelo que el Mesías ha llegado». Esperaba ver a los partos expulsando a los romanos de la Tierra prometida.

El hecho de que Jesús se presentara también como mesías no tenía por qué perturbar a los fariseos. En realidad, lo que los rabinos consideraron blasfemo fue su pretensión divina y la idea de la encarnación de Dios en «el hijo de una mujer». El pueblo judío

no podía, ni puede hoy, sino rechazar con todo su ser tal pretensión, tal naturalización y tal humanización del poder divino. La oposición estallaba ya en el sermón de la montaña, no entre la enseñanza de Jesús y la de los fariseos y la Torá, sino entre la Torá como fuente y la afirmación, tantas veces repetida, «pero yo os digo». Ahora bien, si la verdad y la originalidad del evangelio se refieren más a la persona de Jesús que a su enseñanza, la revelación mosaica no tenía más remedio que contradecir la revelación cristiana en su afirmación esencial. Ni Jesús mismo podía pretender autoridad alguna sobre la Torá: sólo Dios la había revelado; sólo él era su dueño eterno. El pueblo de Israel sólo podía interpretarla, adaptarla, desarrollarla, profundizarla, pero de ningún modo cambiarla. Esto es lo que Jesús decía en calidad de profeta:

«¡No penséis que he venido a derogar la Ley o los Profetas! No he venido a derogar, sino a dar cumplimiento, porque os aseguro que no desaparecerá una sola letra o un solo acento de la Ley antes que desaparezcan el cielo y la tierra, antes que se realice todo. Por tanto, el que se salte uno solo de esos preceptos mínimos y lo enseñe así a la gente será declarado mínimo en el reino de Dios»²⁴.

Era perfectamente legítimo que Jesús estuviera autorizado para interpretar la Torá, con el fin de hacerla más viva y más concreta. ¿No consistía en eso la función precisa de profeta y de rabino? La interpretación autorizada de Jesús era tanto más auténtica cuanto que se presentaba ella misma como una revalorización de la Ley y como una afirmación de su autoridad eterna. Pero entonces, ¿qué significa exactamente «pero yo os digo...»? En el sermón de la montaña, ¿se equiparaba Jesús a Yahvé en el Sinaí cuando dijo: «Yo soy Yahvé tu Dios, que te ha sacado de Egipto, de la casa de la esclavitud»? La conciencia de sí que Jesús tenía, ¿era la de un Dios o la de un profeta? Al rabino le venía su autoridad de la Torá, al profeta en cuanto tal le venía de Dios. Esa experiencia y la que tenía la muchedumbre cuando acudía a las palabras de Jesús, el profeta: «Al terminar Jesús este discurso estaba la gente asombrada de su enseñanza, porque les enseñaba con autoridad, no como sus letrados»²⁵. Pero ¿haber recibido su autoridad de Dios significaba tener autoridad sobre la Torá y sobre la alianza concluida en el Sinaí? Sin duda que no, pues Dios no se arrepiente de los pasos que da, y Jesús lo sabía. Para hablar de un «Antiguo

²⁴ Mt 5,17-19.

²⁵ Mt 7,28-29; cf. Mc 1,22; Lc 4,32.

Testamento» o de una «Antigua Alianza», para declarar a la Iglesia como «nuevo Israel», para afirmar que la ley del evangelio era superior a la Torá, sería indispensable dar a Jesús otro estatuto que el de la Torá con respecto a Israel, y el de profeta del pueblo judío para los paganos.

Sería indispensable, además, hacerlo depositario del poder divino; sería indispensable creer no ya que Dios hablaba a través de la voz de Jesús, sino que había descendido a la tierra adoptando la carne de Jesús y que el «Verbo se había hecho carne». Sería imprescindible ante todo admitir que, después de haber propuesto a las naciones su alianza mediante la revelación natural, Dios la había confiado al pueblo de Israel mediante una revelación sobrenatural, pero ante el fracaso, o después del cumplimiento de esta segunda etapa de la alianza, Dios ya no se limitaba a proclamar su palabra ni su Verbo; decidía, en una tercera etapa de la alianza, encarnarse o, más precisamente, encarnar uno de los aspectos de su persona infinita. La prueba estaba en que, en la Torá, sólo Dios podía perdonar los pecados. Y Jesús los perdonaba. Además, sólo Dios era capaz de amar a los enemigos. Y Jesús los amaba. La pretensión divina de Jesús —a menos que no la tuviera nunca en el sentido en que lo ha entendido la teología medieval— era inaceptable, por varias razones, para los fariseos.

6. La palabra encarnada

En primer lugar, si pueden distinguirse tres etapas en el proyecto divino —la alianza con las naciones, la alianza con Israel y la de Jesús, en la que Dios encarna un aspecto de su persona—, nada impide prever una cuarta etapa, que sería quizá el último momento de la realización total y definitiva de la promesa divina. La Iglesia lo formula en el concepto de «segunda venida de Cristo» sin poder demostrar de una manera decisiva que esa venida esté prevista ya en los evangelios y en las palabras de Jesús. La Sinagoga afirma que esta última etapa es la que ella espera como una realización prometida desde Abraham y que nunca se ha producido hasta ahora bajo ninguna forma. Los judíos siempre están en la espera del cuarto patriarca, el que sigue a Abrahán, Isaac y Jacob; esperan el octavo día después del Sábado, el Hijo del hombre después del tiempo del hombre, Israel después de Jacob. Saben que Israel es «el primogénito de Yahvé»²⁶ y que los demás pueblos

²⁶ Ex 4,22.

son los otros hijos de Dios. Saben sobre todo que esta filiación es metafórica y que significa responsabilidad, fidelidad y transmisión, debido a su misma naturaleza metafórica. Por el contrario, el atributo de realeza de Dios es real; el reino de Dios debe realizarse hoy y aquí, constantemente, en la medida en que todos los pueblos se reconozcan como súbditos del Creador del mundo; o también, en la medida en que el «primogénito» esté enteramente consagrado a la custodia y realización de ese reino, de siglo en siglo, de país a país, de padre a hijo. En ese «ya», en potencia en la existencia pura y simple de Israel, los judíos tienen por acto fundamental y por rito esencial el «todavía no». Los judíos siguen intentando ser Israel, pueblo mesías, salvador del mundo.

Por eso, y en segundo lugar, la concepción que tienen de la perfección les impide creer que un día llegue a realizarse. Yahvé respondió a Moisés, cuando éste le suplicó que se le mostrara: «Nadie puede verme y quedar con vida»²⁷. No sólo no podrá encarnarse nunca Yahvé, sino tampoco ninguno de sus aspectos. Los judíos no pueden tener la tentación de divinizar a Israel en cuanto hijo de Dios, ni la Torá en cuanto palabra de Dios, ni el pueblo judío en cuanto encarnación perfecta de la Torá. Esta es la palabra de Dios, y no puede ser otra cosa que la palabra de Dios, es decir, medio de comunicación entre dos seres radicalmente diferentes y distintos entre sí. La palabra de Dios no es Dios; no es Israel, el hijo de Dios; ella sólo nos permite descubrir la voluntad de Dios para la humanidad: tender al «cara a cara» expresado por el diálogo y también por la visión; tender, no confundirse; palabra, nunca comunión. La perfección del hombre es la de su perfectibilidad; no es un estado que pueda alcanzarse. Cualquiera que sea la perfección alcanzada por un hombre o por un pueblo, será siempre siendo humana y en ningún caso puede confundirse con un aspecto de Dios.

La noción de creación, en tercer lugar, impide al pueblo judío aceptar el principio de la encarnación de la divinidad. Crear significa separar, distinguir, diferenciar. Dios creó, es decir, separó la luz y el día de la oscuridad y de la noche. La luz creada está igualmente separada de Dios: no es una emanación, pues ha sido creada por la palabra: «Dijo Dios: Que exista la luz. Y la luz existió»²⁸. Del mismo modo, el firmamento del segundo día separa las aguas. Podemos leer todo el primer capítulo de la Biblia y comprobar que la noción de creación significa diferencia y separación. Si es así, Dios no es el mundo ni las fuerzas cósmicas.

²⁷ Ex 33,20. ²⁸ Gn 1,3.

Lo infinito del universo no es de la misma naturaleza que el Infinito que habla al ser humano. La noción de creación se opone al panteísmo. Dios no es el hombre, ni la humanidad, ni la sociedad. La trascendencia del hombre con relación al hombre no es de la misma naturaleza ni tiene el mismo sentido que la de Dios con relación al hombre. Dios no es la proyección al infinito de una de las cualidades humanas. Dios es Dios y el hombre es hombre: ninguno de los dos puede pretender tomar la naturaleza del otro. Cada uno es lo que es; sólo a este precio es posible el diálogo auténtico. Creación y encarnación son dos nociones contradictorias e irreductibles entre sí. Lo que las une es la noción de revelación, y por eso no hay revelación judía más que por la palabra que franquea la nada que separa a Dios del hombre.

La Iglesia ha sido construida sobre el escándalo de la encarnación y, en consecuencia, del nacimiento virginal de Jesús. Llamemos a este escándalo misterio, para significar el respeto y, a la vez, el rechazo de los judíos hacia él, así como la fuente de que se nutre la fe cristiana. La alternativa es seria, y tan grave que ha llevado a la Iglesia a la incomprensible e inaceptable acusación de deicidio con respecto al pueblo de Jesús, al pueblo judío. O se proclama que Dios ha muerto y ha resucitado; que ha muerto por culpa de la humanidad y por el mal del mundo para realizar la salvación universal, o bien se cree que Dios no ha muerto, y que no puede morir, ni siquiera por las culpas del hombre, pues «cada uno debe morir por su propia culpa» o expiarla y pedir su perdón definitivo. Digamos que Dios se ha escondido, que se ha eclipsado por culpa del mal que el hombre introduce escandalosamente en la creación, pero que sigue vivo eternamente, esperando el arrepentimiento de la humanidad.

7. El arrepentimiento de la Iglesia

El arrepentimiento de la humanidad debe comenzar por el de la Iglesia y expresarse en la formulación de una teología nueva en ruptura con la antigua, la cual ha producido malos frutos proporcionando fuerzas espirituales al antisemitismo. Hay que construir el amor cristiano sobre nuevas bases y transmitir el mensaje de Jesús a los paganos con el mismo espíritu con que Jesús lo proclamó hasta su muerte y mediante su muerte misma. La Iglesia, pues, debe recuperar ante todo su matriz judía. Sólo volviendo a poner las palabras y la vida de Jesús en su contexto fariseo podrá captar concretamente su sentido eterno. Los evangelios están en continuidad con la Torá, tanto en el contenido como en la forma. Quien

no conoce el método y el espíritu fariseos no puede comprender el mensaje evangélico más que a través de la sabiduría de los paganos, es decir, la filosofía. ¿No tocamos aquí con el dedo la falta precisa de la teología, que ha intentado introducir el logos griego en los textos semíticos?

La Iglesia debe también admitir que sólo hay un Israel: el pueblo judío. La humildad que aquí se le pide la capacita para realizar el proyecto divino con el pueblo judío, y no contra él ni en su lugar. En su historia y en su mentalidad debe asumir la experiencia dos veces milenaria que ha tenido del pueblo judío: éste no ha sido asimilado porque es inasimilable. Va a Dios por la Torá, porque es precisamente Israel, el pueblo responsable ante Dios de toda la humanidad. De ningún modo tiene, por tanto, necesidad de pasar obligatoriamente por Jesús para ir al Padre. El mismo es el hijo primogénito de Dios, del Dios de Jesús. De ello se deduce que quien no pueda pasar por la Torá sólo puede ir al Padre por la palabra y la enseñanza de Jesús.

La Iglesia debe, en fin, comprender que el mesianismo judío tiene una doble dimensión: particular y universal, espiritual y geográfica. La vuelta del pueblo judío a la tierra que Dios le ha prometido hace ya treinta y cinco siglos —se realice hoy o mañana— está incluida en el proyecto divino. La relación de Israel con su tierra es a la vez de orden metafísico y físico. Según la voluntad de Dios, Israel debe vivir en ella bajo su mirada, separado de toda otra ideología o religión. En la tierra prometida debería la Iglesia ayudar al pueblo judío a construir la sociedad que Dios está esperando desde Abrahán, para que ésta pueda construir a su vez la humanidad que el mismo Dios de Abrahán está esperando desde Jesús.

Israel es un pueblo, una tierra y una lengua, escogidos por Dios para hacer a la humanidad capaz de dialogar con él... La Iglesia es un espíritu de amor y de apertura a todos, sin distinción alguna, difundido sobre todos los hombres para participar mejor en la tarea de Israel. Queda evidentemente por preguntar si el pueblo judío se hace cada día capaz de su atributo de Israel y si los cristianos están a la altura de la Iglesia para construir sobre el espíritu de Pedro, tal como lo quiso el Rabbí, el profeta, el hombre de Dios: Jesús. Entonces será cuando, dejando de ahondar el abismo que las ha separado durante dos milenios, la Iglesia y la Sinagoga comprenderán que las dos han sido llamadas por un mismo Padre, que está en los cielos, a enseñar a los hombres a ensalzarlo. No se trata ni podría tratarse más que de la gloria exaltante del Creador del universo y Padre de todos los hombres.

BIBLIOGRAFIA

1. *Textos judíos*

Los documentos de la controversia con el cristianismo han sido reunidos por D. J. Eisenstein, *Otzar Vikkubim* (Nueva York 1925): se trata de una antología de discusiones medievales, en hebreo. Puede encontrarse una presentación temática, de más fácil acceso, en la obra de David J. Lasker *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages* (Nueva York 1977).

Una nueva presentación del tema, apoyándose en autores modernos, ha sido hecha por Walter Jacob, *Christianity through Jewish Eyes. The Quest for Common Ground* (Cincinnati 1974): en este nuevo planteamiento han intervenido, sobre todo, los judíos liberales. La antología abarca desde Mendelssohn hasta Fackenheim, pasando por Benamozegh, Rosenzweig, Leo Baeck, Klausner, Martin Buber.

A. Altman, *Tolerance and The Jewish Tradition* (Londres 1957): obra de un historiador que es también gran escritor.

J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance* (Oxford 1961): ortodoxo; lo específico del cristianismo no está considerado en sí mismo. El punto de vista es el de la posición de los «otros» en general respecto al judaísmo.

Aunque hayan sido muy leídos y escuchados, tanto por cristianos como por judíos, no debe subestimarse la importancia de los escritos en que Martin Buber ha hablado del cristianismo: *Judaïsme* (trad. francesa, París 1981) y *Zwei Glaubensweisen* (Zurich 1950). El primero, sobre todo, contiene apreciaciones muy rigurosas que seguirán teniendo valor.

Robert Gordis, *The Root and The Branch: Judaism and Free Society* (Chicago 1962): punto de vista «conservador».

André Néher, *L'existence juive* (París 1962) pp. 232-237: contiene un artículo bastante duro, escrito en el tiempo del Concilio Vaticano II, y una presentación del diálogo entre Rosenzweig y Rosenstock (pp. 204-231).

Eliane Amado Lévy-Valensi, *La Racine et la Source. Essais sur le judaïsme* (París 1968): con numerosas aportaciones de gran interés y un estudio psicológico sobre la relación entre judíos y cristianos.

F. E. Talmage, *Disputation and Dialogue. Readings in The Jewish-Christian Encounter* (Nueva York 1975).

Arthur A. Cohen, *The Myth of the Judeo-Christian Tradition* (Nueva York 1957; 1971): hace un balance de los malentendidos y de las posibilidades.

Etan Levine, *Un judío lee el Nuevo Testamento* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980). El autor es profesor de la Universidad de Haifa y expone las reacciones que la lectura del NT produce hoy en un judío.

2. Textos cristianos

M. T. Hoch y B. Dupuy, *Les Églises devant le judaïsme. Documents officiels 1948-1978* (París 1980): colección de textos fundamentales que definen la posición actual de las Iglesias: los diez puntos de Seelberg, documentos del Consejo ecuménico de las Iglesias, declaración del Concilio Vaticano II con los estados sucesivos del texto, documentos nacionales y confesionales.

Para seguir el desarrollo de la investigación de las Iglesias durante estos últimos años, investigación que todavía hoy continúa, pueden consultarse las revistas «Cahiers sioniens» (publicada de 1945 a 1953 en París) y las tres siguientes revistas, publicadas también en París: «Sens» (Boletín de la «Amitié judéo-chrétienne de France», especialmente los núms. 1973/IV, 1975/I), «Rencontre. Chrétiens et Juifs» (especialmente los núms. 25-26, 31, 40, 44, 46, 49), y «Les Nouveaux Cahiers» (publicados por la Alianza israelita universal, especialmente los núms. 49, 54, 67) y SIDIC (Servicio internacional de documentación judeocristiana, Roma).

«Concilium. Revista internacional de Teología» dedicó el núm. 98 (octubre 1974) al encuentro de cristianos y judíos. Es un número realmente importante, con el análisis de todos los problemas que ese «necesario» encuentro suscita.

Jacques Maritain, *Le mystère d'Israël et autres essais* (París 1965). (Del libro de Léon Bloy, *Le salut par les juifs* [París 1949] recibió Maritain su visión sobre el papel actual de Israel en el misterio de la salvación. Condena el «pecado de antisemitismo». Considera al pueblo de Israel como un «cuerpo místico», cuyo destino específico sigue estando al lado del de la Iglesia).

F. Lovsky, *Antisémitisme et Mystère d'Israël* (París 1955); *La déchirure de l'absence* (París 1971): dos obras muy juiciosamente documentadas, escritas por un historiador, en las que el antisemitismo aparece verdaderamente como lo que es: una infidelidad cristiana.

3. Investigaciones contemporáneas

La obra de los pioneros que han contribuido a una relectura de los evangelios y de los Padres de la Iglesia siempre merece ser tenida en cuenta. Las cuestiones por ellos planteadas y sus críticas a ciertas interpretaciones consideradas como recibidas por la tradición no han tenido todavía en su conjunto respuestas definitivas: Jules Isaac, *Jésus et Israël* (París 1948); *L'enseignement du mépris* (París 1962); *Genèse de l'antisémitisme* (París 1956); *L'antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes?* (París 1960); *Actes du Colloque de Rennes 1977* (París 1979); James Parkes, *The Conflict of The Church and The Synagogue* (Nueva York 1969); *Fin d'exil* (París 1964).

Se ha abierto ciertamente una nueva era con la publicación de la obra capital de Franz Rosenzweig: *L'Étoile de la Rédemption* (traducción francesa, París 1981): esta obra, magistral y única, data de 1921.

Es uno de los libros más importantes de toda la literatura filosófica contemporánea, escrito con un estilo casi inspirado. Cuando apareció era tan nueva que apenas fue comprendida. La muerte de Rosenzweig en 1929 y, después, el choque del genocidio hitleriano la hicieron caer por un momento en el olvido. Promete, sin embargo, un gran porvenir. St. Mosès, *Système et Révélation* (París 1981), ha hecho una excelente presentación de esta obra.

Paul Van Buren, *Discerning The Way. A Theology of The Jewish Christian Reality* (Nueva York 1980): obra escrita en la línea de apertura teológica promovida por Rosenzweig. Primera parte de un conjunto que debe comportar otras tres partes. El autor, que hacia 1960 formó parte de los «teólogos de la secularización», vuelve sobre sus posiciones anteriores, que el encuentro con el judaísmo le han hecho superar. Obra muy importante.

Franz Mussner, *Tratado sobre los judíos* (Salamanca 1983): libro simple y claro a pesar de su erudita presentación, que recuerda de manera segura y muy felizmente los grandes principios de una sana exégesis de los textos bíblicos referentes al judaísmo.

D. Bourel, A. Derczanski, B. Dupuy, P. Lenhardt, etc., *Aperçus sur le fait juif*: «Recherches de Science religieuse» 66 (1978), número especial.

Gregory Baum, *Les Juifs et l'Évangile* (París 1965).

Edouard Flannery, *L'angoisse des juifs* (París 1964).

Marcel Simon, *Verus Israël* (París 1964).

Pierre Pierrard, *Juifs et Catholiques français* (París 1971).

Lazare Landau, *De l'aversion à l'estime. Juifs et catholiques de France de 1919 à 1939*. Prólogo de Jacques Madaule (París 1980).

Pierre Dabosville, *Foi et culture dans le monde d'aujourd'hui* (París 1979) 183-204 y 409-504.

Sobre Auschwitz: Franklin H. Littell, *The Crucifixion of The Jews. The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience* (Nueva York 1975); Eva Fleischner (ed.), *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust* (Nueva York 1977).

Sobre el itinerario de los judíos actuales: *Colloques des intellectuels juifs* (PUF, París): doce volúmenes aparecidos desde 1963 a 1980; A. Finkelkraut, *Le juif imaginaire* (París 1980).

D. Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975): la obra más representativa de una investigación judía contemporánea sobre Jesús, por un profesor de la Universidad de Jerusalén. Del mismo autor: *Iabadut ou-meqorot ha-notzurut* (El judaísmo y los orígenes del cristianismo) (Tel Aviv 1979) y *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem. Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht. Bericht über neueste Forschungsergebnisse* (Stuttgart 1982).

CAPITULO II

EL CRISTIANISMO VISTO POR EL ISLAM

[MOHAMED TALBI]

SUMARIO: 1. Visión musulmana de la historia de la salvación; 2. Jesús: el profeta precursor de Mahoma; 3. Valor del cristianismo.

1. Visión musulmana de la historia de la salvación

Para comprender cómo percibe un musulmán el cristianismo es indispensable tener en cuenta la visión musulmana global de la economía de la salvación. El eje de esta visión consiste en la afirmación de la unidad fundamental del mensaje divino. *Dîn Allah wâhid*: la religión de Dios es una. Ateniéndose al núcleo esencial del mensaje, todos los mensajeros (*Rusul*) han transmitido invariablemente la misma palabra, refractada siempre, más o menos —ya volveremos sobre el problema de la alteración (*tabriř*)—, a través del prisma deformante de nuestra imperfecta y cambiante humanidad. Esta es la afirmación central sobre la que descansa toda la teología musulmana. El mensaje de Dios, aunque haya sido muy diferente en su contenido práctico (aspecto *shar'ia*, comportamiento y culto), nunca ha cambiado en lo esencial: la invitación dirigida al hombre para que tome conciencia de su privilegiada relación con el Creador. Por tanto, el Islam no se opone a las revelaciones anteriores; al contrario, las autentica, las integra, las depura y las perfecciona (Corán 5, 48). El Corán se dirige así ante todo a los hombres en general y después a Mahoma en particular: «El os ha abierto, por lo que se refiere a la religión (*dîn*), el camino que ya había recomendado a Noé, y que es el mismo que Nosotros te hemos revelado y que habíamos recomendado antes a Abrahán, a Moisés y a Jesús, es decir: celebrar el culto de Dios sin hacer de él causa de división» (42, 13).

En esta perspectiva nunca ha cesado Dios de revelarse a los hombres en todos los lugares a través del tiempo, desde la creación de Adán. No conocemos a todos los profetas que han transmitido su «guía» (*hudan*); entre ellos, los profetas bíblicos —y en particular Abrahán, Moisés y Jesús—, aunque hayan jugado un papel determinante, no constituyen, al menos numéricamente, más que

una minoría muy pequeña. La tradición musulmana cifra, en efecto, el número de profetas en decenas de millares¹. Su número, que varía entre 120.000 y 124.000, no tienen naturalmente ninguna base seria. Pero indica hasta qué punto domina en la conciencia musulmana la idea de que Dios ha hablado siempre a los hombres en todo tiempo y lugar. Por eso insiste el Islam en la complementariedad y progreso gradual de las Escrituras, que proceden todas de una misma fuente, el *Umm al-Kitāb*, el Libro-madre de la presciencia divina, es decir, del plan del Creador sobre la creación (Corán 13, 39 y 43, 4). Creer en todas las Escrituras es así un artículo de fe fundamental del credo musulmán: «Decid: Creemos en Dios, en lo que nos ha sido revelado, en lo que ha sido revelado a Abrahán, a Ismael, a Isaac, a Jacob y a las [doce] Tribus, en lo que ha sido confiado a Moisés y a Jesús y en lo que ha sido confiado a [todos] los profetas por su Señor. Para nosotros no hay diferencia alguna entre ellos, y nos remitimos a Dios» (Corán 2, 136; lo mismo en 3, 84; cf. también 2, 285).

Así, consideradas en su esencia, las religiones son todas iguales. Tal es la posición tradicional, y todavía actual², de la teología musulmana. Desde esta óptica, el Islam en su *'aqida*, en su formulación de la fe, no es una religión nueva. En el plano ontológico, Adán ya había recibido potencialmente todo el designio de Dios sobre su posteridad. «Dios enseñó a Adán todos los nombres» (Corán 2, 31). El fue el primer ser que recibió el depósito de lo sagrado (*amāna*), que iba a revolucionar su condición y determinar su relación de Islam, es decir, las relaciones confiadas y conscientes que lo vinculaban a Dios. En cierto sentido, Adán fue el primer profeta: fue el primero en recibir la palabra. A la pregunta primordial: «¿No soy yo vuestro Señor» (Corán 7, 172), la humanidad había respondido en él con el «sí» que había sellado, con un pacto recíproco, la condición humana y la naturaleza particular de la relación que vincula la criatura al Creador. Es la única alianza que reconoce el Islam.

Ahora bien: el Islam, en su esencia, no es sino la fidelidad a ese «sí». La palabra, que deriva de una raíz de la que provienen también nuestros términos paz (*silim*) y salvación o salud (*salām*),

¹ Cf. Cheick Si Boubakeur Hamza, *Le Coran, traduction nouvelle et commentaires* (París 1972) I, 658, que remite a las fuentes. En español existe una buena traducción de Julio Cortés (Madrid 1979). «Concilium» dedicó el número 116 (junio 1976) a las relaciones entre cristianos y musulmanes.

² Se expresa con particular nitidez en la obra del Dr. Kāmil Husayn. Cf. J. Jomier, *Le Val Saint (al-Wād al-Muqaddas) et les religions, du Docteur Kāmil Husayn: «Islamochristiana»* (publicada por el Pontificio Instituto de Estudios Arabes, Roma 1977) III, 58-63.

incluye la idea de una entrega de sí confiada, voluntaria, serena y consciente en manos de Dios, es decir, la adhesión al plan del Creador sobre nuestra humanidad. *Anâ muslim*, que se traduce por «yo soy musulmán», significa de hecho «yo soy el que se entrega a Dios». Se comprende así mejor la afirmación coránica: «Desde siempre, la única religión a los ojos de Dios es el Islam» (Corán 3, 19). Por lo demás, así es como se manifiesta en toda su pureza este Islam por boca de uno de sus mejores representantes en la tradición coránica, Abrahán³: «Y así oraba Abrahán, con Ismael, cuando levantaban los muros del templo: ¡Señor, acepta esta obra nuestra! Tú eres el que oyes y conoces todo. Señor, haz de nosotros hombres que cumplan tu voluntad (*muslimim*), y de nuestra posteridad una comunidad dedicada a tu servicio (*muslima*). Enséñanos el modo de celebrar tu culto y acepta nuestra penitencia. Tú eres Perdón y Misericordia» (Corán 2, 127-128).

Pero las modalidades del culto y de la organización ético-social (*sharâ'i*) sí variarían hasta el infinito en el tiempo y en el espacio, a medida que la evolución programada por el Creador seguía su curso. Si, en definitiva, la *'ağida*, en cuanto mirada de confianza y dependencia de la criatura con respecto a su Creador, constituye algo invariable, las *sharâ'i*, en cuanto praxis, son eminentemente variables. La palabra *shar'â* (pl. *sharâ'i*) significa literalmente «camino» y, por lo mismo, un modo de organización del espacio sagrado y profano de manera que asegure el mejor equilibrio entre lo espiritual y lo temporal, para desembocar finalmente en la totalidad del Más-allá, finalidad totalizante y última que da su pleno sentido a la vida. Así, todos los profetas que habían precedido a Jesús estaban encargados de *sharâ'i* específicos, destinados a sus *ummahs*, a sus comunidades respectivas. Moisés⁴ es el tipo mismo de estos profetas «nacionales», con una *shar'â*, un camino —es el sentido de la palabra Torá— o una ley particularmente rigurosa destinada a su pueblo (*qa-wmih*), lo que no disminuye en nada la ejemplaridad de su mensaje. En efecto, en el Libro que le fue revelado hay «una luz y una guía (*hudan*) para los hombres» (Corán 6, 91) en general.

Pero el viraje decisivo no se producirá a partir de Jesús. Jesús es la «señal de la hora» (Corán 43, 61), de la inmanencia de un camino capital en la economía de la salvación. A partir de ese momento, el mensaje divino comenzará a tomar un carácter universal. Ciertamente, la misión de Jesús estaba destinada directa-

mente «a los hijos de Israel» (Corán 5, 72 y 61, 6), y era entre ellos donde él había desarrollado su actividad. Pero la personalidad del mensajero, las circunstancias de su nacimiento y de su vida, el contenido del mensaje y el eco que había encontrado fuera de Israel indicaba que se estaba produciendo un cambio capital.

Ahora bien, en la óptica musulmana, Jesús anunciaba a Mahoma y lo preparaba. Es, pues, con el Islam como se realiza plenamente el cambio y se hace absolutamente nítido. El mensaje coránico —dejemos a un lado el problema de la correspondencia mantenida por el Profeta con los principales soberanos del momento— es claramente universal. Ciertamente, la palabra de Dios está revelada «en un árabe perfectamente claro» (Corán 25, 195; cf. también 22, 2; 13, 37; 20, 113; 39, 28; 41, 2; 42, 7 y 43, 3). Pero en el fondo poco importa el idioma. «Si hubiéramos revelado el Corán en una lengua extranjera (*'ajamiyan*) se diría: ¡Oh!, si al menos sus versículos pudiesen entenderse con claridad. ¡Cómo!, ¿un idioma bárbaro (*â-'ajamiyun*) y en [ambiente] árabe?—Diles: Este Corán es Guía y Curación para todos los que creen. En cuanto a los no creyentes, de todos modos tienen los oídos tapados, y su ceguera no puede percibirlo. La llamada les llega tan de lejos que de ningún modo pueden oírlos» (Corán 41, 44).

Por ser mensaje universal, el Corán no se dirige a los árabes *en cuanto tales*. La palabra *'arab* (árabes), por sorprendente que pueda parecer, no se encuentra en ninguna parte. De entre los árabes, el Corán sólo se dirige a los beduinos (*'arâb*) en unos cuantos versículos pertenecientes a cuatro suras (9, 10; 9, 97-99; 9, 101; 9, 120; 32, 20; 48, 11. 16, y 49, 14), la mayoría de las veces con bastante dureza por razón de su inconstancia e indiferencia y por su impermeabilidad religiosa. «Los beduinos (*'arâb*) dicen: Nosotros creemos.—Diles: Vosotros no creéis. Decid mejor: Nos sometemos. Pues la fe no ha penetrado aún en vuestros corazones...» (Corán 49, 14). En el Corán, la palabra se dirige constantemente al hombre: al hombre sin distinción de sexo, en singular (*insân*, 65 veces), en plural de pequeño número (*unâs*, 5 veces) y sobre todo como colectivo (*ins*, 18 veces, y *al-nâs*, 241 veces); se dirige a los seres de ambos sexos (*dhakar wâ unthâ*: 3, 195; 4, 134; 13, 8; 16, 97; 35, 11; 40, 4; 53, 45; 75, 39), y particularmente a las creyentes y a los creyentes (*mu'minâtum*, *mu'minûn*, 231 veces), sin contar los otros términos, muy numerosos, derivados de la raíz *âmana* (creer)⁵.

³ Cf. M. Talbi, *Foi d'Abraham et foi islamique*, en «Islamochristiana» (Roma 1979) V, 1-5.

⁴ Citado 135 veces en el Corán.

⁵ No hemos enumerado los términos *rajul* y *mar'* (hombre en el sentido de *vir*), lo mismo que *imra'a*, *nisâ'*, y *niswa* (mujeres).

Otro cambio radical en la historia de la salvación, que señala para la humanidad el principio de la era de la madurez, es el paso decisivo a la racionalidad. El Corán confirma los milagros de los profetas anteriores, especialmente los realizados por Jesús. Pero Mahoma, aunque la tradición —contra toda evidencia y con cierta ingenuidad— le haya atribuido milagros, no los hizo. Sin embargo, se los pedían con insistencia (Corán 2, 118; 4, 153; 6, 8. 35-37. 50. 124. 158; 10, 15. 20; 11, 12; 13. 7. 27; 17, 90-93; 25, 7-8; 64, 6). La respuesta dictada por Dios fue la siguiente: «Di: ¡Gloria al Señor! ¿Qué soy yo sino un simple mensajero humano?» (Corán 17, 93). La época de los milagros, en efecto, se había cerrado. Por lo demás, en el pasado el milagro había tenido una eficacia limitada (Corán 4, 153; 64, 6). Con los tiempos que comienzan, su valor persuasivo se vuelve nulo. Porque el prodigio es un desafío de la razón. Y para una humanidad mayor de edad, la convicción de fe exige previamente la adhesión de la razón. Por otra parte, la materialidad del prodigio, fuera del pequeño círculo forzosamente restringido de testigos —¡y ni aun así!— nunca puede establecerse con certeza absoluta. Corresponde a cierta edad mental.

Con el Corán ya no se trata de desarmar la incredulidad desarmando la mente mediante el estupor. La «prueba» cambia de naturaleza. «¡Hombres! una prueba (*burhân*) os ha llegado de parte de vuestro Señor, y os hemos hecho bajar una espléndida luz» (Corán 4, 174). La «prueba» es una luz, la que trae la palabra de Dios. Esta está constantemente ofrecida a todo hombre que la busca y desea ser iluminado por ella. En el Corán la mente se ve constantemente solicitada a salir de su sombra, de su rutina y de su parálisis, para contemplar el universo con una mirada nueva e inquisitiva. La prueba no es la del lenguaje matemático. Dios no se prueba. O, al menos, no de esa manera. No; se trata de una meditación sobre los signos (*âyat*) que se leen por todas partes en la creación, desde lo infinitamente pequeño a lo infinitamente grande, desde lo más humilde a lo más grandioso entre las infinitas manifestaciones de lo existente.

Todo el Corán —podría citarse casi entero— es una insistente invitación a escrutar el inmenso libro del universo... y a meditar. Esta meditación iluminada es la que prepara los corazones y las mentes para abrirse a Dios, encontrarlo y recibirlo. Dios no puede ser probado, sino descubierto y encontrado. No será, pues, presuntuoso pensar que la función esencial de la razón consiste en ofrecer al hombre la posibilidad de recibir a Dios y de comprender su

relación con el Absoluto, siendo las demás actividades, por revolucionarias y deslumbrantes que parezcan, accesorias frente a esta función primordial. Si tenemos en cuenta los aspectos puramente materiales, el reino animal nos ofrece, después de todo, ejemplos superiores de adaptación al medio ambiente. Los animales no necesitan inventos, ni industria, ni psiquiatras, para sacar del ambiente que los rodea, sin confusión alguna, las condiciones mejores para su bienestar. Lo que distingue al hombre —más que sus inventos, que no vamos a despreciar en nombre de una absurda actitud oscurantista— es su capacidad para relacionarse con el Absoluto y aceptar a Dios. Y si es capaz de hacerlo, es porque ha sido «humanizado» por el Sopro o el Espíritu (*Rûh*) divino (Corán 15, 29; 32, 9; 38, 72), el cual ha encendido en él la chispa de la conciencia y de la racionalidad. A esta chispa —al principio demasiado vacilante para poder prescindir de la ayuda de lo sobrenatural, y después suficientemente luminosa para hacer posible el cambio de registro— es a la que el Corán se refiere incansablemente, abriendo así el principio de una nueva era, la del fin de la revelación profética y la de la presencia de la palabra.

En la concepción musulmana de la historia de la salvación, Mahoma es de hecho «el sello de los Profetas» (Corán 33, 40). Con él, el papel de guías, confiado a estos últimos, llega a su término. Jesús, que lo había anunciado y preparado, como ya se ha dicho, había llevado al ideal ético hasta su límite extremo. El representa en la tradición musulmana «el sello de la santidad»⁶, y por eso es el modelo de los místicos. En adelante, puesto que el ciclo de la revelación está cerrado, el hombre es invitado a recibir directamente de la palabra divina, definitivamente concretada y presente en el Corán —que autentica, recapitula y da remate a las Escrituras anteriores (Corán 5, 48)— la luz que puede iluminar su fe y su vida.

Todos los hombres están, pues, invitados a abrazar el Islam. «Quienquiera que busque fuera del Islam otra religión no será aceptado absolutamente por Dios, y en la otra vida se encontrará entre los perdedores» (Corán 3, 85). Se puede comprender este versículo, como de hecho lo ha sido desde hace mucho tiempo hasta nuestros días, en el sentido siguiente: fuera del Islam no hay salvación. Veremos, sin embargo, que sobre este punto preciso la teología musulmana, que nunca ha sido tan monolítica, se ha matizado mucho y ha evolucionado considerablemente, dejando

⁶ Cf. L. Massignon, *La Passion de Hallâj* (París 1975) III, 221.

amplio margen, en el marco previo de la sinceridad y de la recitud, a la pluralidad de caminos hacia Dios⁷.

2. Jesús: el profeta precursor de Mahoma

Los musulmanes sienten gran veneración por Jesús⁸, y de él hablan con amor y respeto. Pero hablan de él de otra manera. Sobre un punto tan capital no conviene ocultar, según una expresión muy justa del padre M. Lelong⁹, que si las convergencias son a veces profundas, también las divergencias son fundamentales. «Para suscitar... actitudes ilustradas, respetuosas y religiosas»¹⁰, de una y otra parte, no se deben minimizar las primeras ni disimular las segundas. Así se evitarán amargas desilusiones y se construirá la amistad sobre el respeto a las diferencias y sobre la claridad.

En primer lugar veamos las convergencias. El Corán presenta así la anunciación a María: «Los ángeles dijeron: María, Dios te ha escogido, te ha purificado y te ha elegido entre todas las mujeres del universo. María, ora al Señor, póstrate e inclínate con los que se inclinan ante él... Los ángeles dijeron: María, Dios te anuncia una buena nueva: un Verbo que emana de él. Su nombre es el Ungido (*Masîh*), Jesús, Hijo de María. El será ilustre en este mundo y en el venidero, y estará entre los allegados del Señor. El hablará a los hombres desde la cuna hasta la edad adulta, y será contado entre los santos.—Ella dijo: Señor, ¿cómo voy a tener un hijo si nunca me ha tocado ningún hombre?—Dijo el ángel: Dios

⁷ Señalemos que Kasimirski, tomando la palabra *Islâm* en su sentido amplio y genérico, da una interpretación diferente de este versículo. El traduce: «Quien desee otro culto fuera de la resignación a Dios (Islam), ese culto no le será aceptado, y en el otro mundo será contado entre los desgraciados» (*Le Coran* [Garnier-Flammarion, París 1970] 77, versículo 79). Cf. Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'ân* (ed. The Islamic Foundation, Leicester 1975) 145, nota 418. R. Blachère (*Le Coran* [éd. G. P. Maison-Neuve, París 1957] 87, versículo 79) lo comenta así: «... el presente versículo parece sobrentender: quien busque otra religión fuera del Islam, después de haberlo abrazado, eso no será admitido». Cheick Si Boubakeur Hamza (*op. cit.*, I, 131) no hace comentario.

⁸ La bibliografía es demasiado abundante para ser citada en un artículo de estas dimensiones. Pero puede consultarse: Wismer Don, *The Islamic Jesus, An Annotated Bibliography of Sources in English and French* (Nueva York 1977).

⁹ En la contracubierta de su libro *Deux fidelités, une espérance. Chrétiens et musulmans aujourd'hui* (París 1979).

¹⁰ M. Lelong, *op. cit.*, 87.

crea lo que quiere. Cuando él ha decretado algo, dice: 'Existe', y eso existe» (Corán 3, 32-47; véase también la sura «María»: 19, 16-36). Acerca de María, los conceptos musulmanes y cristianos—al menos en la formulación de los católicos—coinciden, por así decirlo, perfectamente, a excepción de algunas divergencias¹¹ de detalle. El Corán es quizá el texto sagrado en el que se afirma con mayor fuerza y claridad el dogma de la concepción virginal de Jesús. El Corán rechaza con indignación «la horrible infamia» levantada (*bubtân 'azîm*, Corán 4, 156) contra la Virgen.

A ella se le dedica una sura entera (Corán 19). Hasta nuestros días, Maryam (= María) es un nombre muy corriente en las sociedades musulmanas. Es el único nombre de mujer citado en el Corán, en el que figura treinta y cuatro veces (pudiendo designar también a la hermana de Moisés). Por otra parte, se da por supuesto que María no estuvo contaminada por el pecado original, pero simplemente porque esta noción es ajena al Islam. El Corán insiste, sin embargo, en el hecho de que Dios la ha purificado de modo especial, preparándola así a recibir la visita del Espíritu (Corán 19, 17). Con esto queda claro el lugar privilegiado que ocupa María en la piedad musulmana. Pero al mismo tiempo el Islam rechaza enérgicamente todas las formas de mariolatría. Condena con fuerza una herejía que diviniza a María poniéndola, como una diosa, al lado de Jesús (Corán 5, 116). Y, naturalmente, en la fe musulmana, que no admite ningún culto fuera del culto al Dios único, no hay para una hiperdulía mariana. Existe, pues, veneración, pero no culto, de cualquier clase que éste sea.

A propósito de Jesús, encontramos la misma veneración circunscrita siempre a los límites estrictamente humanos. A Jesús se le designa en el Corán, de forma concomitante o separadamente, con tres expresiones que ya hemos encontrado: *al-Masîh*, *Isâ* y *Ibn Maryam* (= hijo de María). La expresión «el Hijo del hombre», tan frecuente en los evangelios, no se encuentra nunca. *Al-Masîh* significa en árabe «el Ungido» y corresponde muy exactamente al arameo *Mešîkhâ*, o al hebreo *Masîah*, traducido en griego por *Christos* (= Cristo). Pero en el Corán la expresión *al-Masîh*, que ha intriguado mucho a los comentaristas, no hace referencia alguna al concepto de liberador anunciado y esperado. Por eso hemos evitado traducirlo por «Mesías», como se hace con frecuencia, para evitar las ambigüedades y confusiones que se podrían derivar de esta traducción. En efecto, para el Islam, Jesús

¹¹ Sobre estas divergencias, por lo demás fácilmente conciliables, véase Cheick Si Boubakeur Hamza, *op. cit.* I, 611-616.

no es el Mesías, ya *llegado* para los cristianos y *esperado* para los judíos. Jesús era simplemente «el Ungido», el que había recibido la unción sagrada propia de los profetas¹² y también de los sacerdotes de Israel, sin ninguna alusión al reino ni a los tiempos mesiánicos. *Ísá*, cuya etimología plantea algunas dificultades morfológicas, corresponde al nombre arameo de Jesús, *Iešua*, traducido en griego por *Iesous* (= Jesús). *Al-Masîh* *Ísá* es, pues, literalmente, con inversión de términos, *Iesous Christos* (Jesucristo).

El Corán habla de él en estos términos: Jesús es un «Verbo (*Kalima*, literalmente: una palabra) que emana de Dios» (Corán 3, 45); «Su Verbo (*Kalimatuhu*) dirigido a María, y un Espíritu que emana de él» (Corán 4, 171); «una partícula del Espíritu infundida en María» (Corán 66, 12); «él está sostenido por el Espíritu Santo (*Rûh al-Qudus*)» (Corán 2, 87. 253; 5, 110); Juan Bautista lo anunció en cuanto «Verbo (*Kalima*) que emana de Dios, un señor (*ayyid*), un hombre casto y un profeta entre los santos» (Corán 3, 39).

De estos textos, los musulmanes no sacan como conclusión que Jesús sea de una naturaleza particular, porque es imposible concebirlo así en el contexto coránico. Jesús permanece entera y *únicamente* hombre. El término *kalima* que se le aplica, y que hemos traducido según el uso corriente por «Verbo», se presta a confusión. No tiene la misma resonancia para los cristianos que para los musulmanes. Este término, que aparece veinticinco veces en el Corán con significados muy diferentes¹³, se refiere aquí exclusivamente a la concepción —milagrosamente virginal— de Jesús, concepción que procede del *Kun*, es decir, del *Fiat* eminentemente libre del Creador. En efecto, «con respecto a Dios, sucede con Jesús lo que con Adán, al que formó de la tierra y después le dijo: 'Existe', y existió» (Corán 3, 59). En cuanto al Espíritu (*Rûh*), éste fue ante todo infundido en Adán (Corán 15, 29; 30, 9; 38, 72) —de ahí que en todo hombre haya algo de divino— y después no ha cesado nunca de sostener a los profetas y a todos los creyentes (Corán 12, 87; 16, 2 y 102; 26, 193; 40, 15; 58,

¹² Cf. Lv 4,3.5.16; también 1 Sm 10,1-12; 16,11-13. Sobre la espera mesiánica, cf. Is 11,1-9. Entre las fuentes musulmanas pueden verse tres comentaristas: Tabarî (muerto en 923), *Tafsîr* (El Cairo 1954), VI, 35; Râzî (muerto en 1209), *Tafsîr* (El Cairo, sin fecha), VIII, 52; Ibn 'Ashûr (muerto en 1973), *Tafsîr* (Túnez 1969), III, 245-247.

¹³ «Una buena palabra» (*Kalima tayyiba*, Corán, 14, 24); «una mala palabra» (*kalima khabîtha*, Corán 14, 26); «una palabra de incredulidad» (*kalimat kufr*, Corán 9,74); «una palabra de condena» (*kalimat al-'adhbâb*, Corán 39, 19. 71); «un término medio» (*kalima sawâ*, Corán 3, 64); la palabra de Dios opuesta a la de los infieles (Corán 9, 40); etc.

22). Y, por tanto, no hay ninguna encarnación ni ninguna consustancialidad.

Y tampoco filiación alguna, puesto que Dios no lo ha engendrado ni ha sido engendrado (Corán 112, 3). Esta filiación —evocada dos veces como implicando una compañera¹⁴ (Corán 6, 101; 72, 3)— está considerada como blasfema y escandalosa, y se denuncia con insistencia (Corán 4, 171; 10, 68; 17, 111; 18, 4; 19, 35. 88-93; 21, 26; 23, 91; 25, 2; 39, 4; 43, 31). «Son igualmente infieles (*kafara*) los que dicen: El Ungido hijo de María es Dios» (Corán 5, 17. 72), o quienes profesan que «Dios es el Tercero de Tres» (*Thâlitbu Thalâthin*)» (Corán 5, 73).

¿Crítica con esto el Corán el misterio de la Trinidad? ¿O crítica más bien una triada, y un triteísmo, en los que los cristianos —dejando aparte ciertas herejías hoy día desaparecidas— no se reconocen? Para Denisse Masson¹⁵, los textos coránicos «no tocan absolutamente los dogmas de la Trinidad ni de la encarnación tal como la Iglesia los profesa». Y para el padre Robert Caspar, «el Cristo, el evangelio y los cristianos (*Nasârâ*) del Corán no tienen nada que ver con el Cristo histórico ni con el verdadero evangelio»¹⁶.

Que los cristianos no se reconozcan —o ya no se reconozcan— en los dogmas condenados por el Corán no puede sino alegrar a los musulmanes y ofrecer mayores posibilidades para un mutuo acercamiento. Pero sería exponerse a amargas desilusiones pensar que el misterio trinitario, sean las que fueren las sutilezas del lenguaje con que se expresa o los progresos de la demitización, pueda conciliarse con el monoteísmo tal como lo profesan los musulmanes. Triada, triteísmo o Trinidad da lo mismo. Lo que condena el Corán es un lenguaje sobre Dios viciado por las ambigüedades y los excesos (Corán 4, 171; 5, 77). Como ha dicho A. Merad, «se trata, para el Corán, de poner en cuestión el misterio trinitario en cuanto está en desacuerdo con la visión fundamental de la pura y simple fe monoteísta»¹⁷.

¹⁴ ¿Debería verse una alusión más o menos lejana al concepto de «Dios-Esposo»? Sobre este símbolo puede consultarse la obra reciente de A. Manranche, *Des noms pour Dieu* (París 1980) 265-273, que remite a Mc 2,19-20, Mt 25,1-3 y Jn 3,29. En realidad se trata de un simbolismo que, sea el que fuere el grado de abstracción y la profundidad de la relación de amor, a los ojos del Islam, es muestra de un lenguaje inadmisiblemente sobre Dios.

¹⁵ *Monothéisme coranique et Monothéisme biblique, doctrines comparées* (París 1976) 98.

¹⁶ *Témoignage oecuménique en Terre d'Islam: «Parole et Mission»* 48 (1970) 74.

¹⁷ *Dialogue islamo-chrétien: pour la recherche d'un langage commun: «Islamochristiana»* (1975) I, 5.

Para los musulmanes, Jesús sólo tiene una naturaleza, la de su humanidad¹⁸. El Corán, al mismo tiempo que confirma su concepción excepcional y sus milagros (Corán 3, 49; 5, 112-114, con una alusión a la eucaristía), precisa: «El es un mensajero enviado a los hijos de Israel» (Corán 3, 49; cf. también 61, 6); está así inserto en toda una tradición; «El confirma la Torá» al tiempo que suaviza la Ley (Corán 3, 50; cf. también 5, 46). «El no es más que un servidor (*'abd*) al que hemos colmado de favores y propuesto como modelo a los hijos de Israel» (Corán 43, 59). «El Ungido, hijo de María, no es más que un mensajero, al que habían precedido otros mensajeros» (Corán 5, 75; cf. también 5, 46 y 57, 27). «El Ungido no considera indigno ser un servidor (*'abd*) de Dios» (Corán 4, 172). Frente al Creador no tiene privilegio alguno particular; en efecto, lo mismo que a todos los habitantes de la tierra, si Dios lo quisiera podría hacerlo perecer (*yublik*), a él y a su madre (Corán 5, 17); la esencia de su mensaje consiste en decir: «Dios es mi Señor y el vuestro. Adoradlo: éste es el camino recto» (Corán 3, 51).

Como mensajero de Dios, Jesús recibe y transmite el *al-Injil*, el evangelio —en singular—, que «contiene una guía (*budan*) y una luz (*núr*)» (Corán 5, 46). El evangelio es un libro revelado con el mismo título que lo es la Torá, a la que confirma y continúa —los dos textos, evangelio y Torá, siempre son citados juntos, a excepción de una vez, e íntimamente unidos— y de igual manera que el Corán, que le sigue, autentica y da remate (Corán 3, 3. 48. 65; 5, 46-47. 66. 68. 110; 7, 157; 9, 111; 48, 29; 57, 27). Estas pocas líneas son suficientes para subrayar lo diferentes que son las concepciones cristiana y musulmana. Para los musulmanes, el evangelio es la revelación, de la que Jesús no es más que el mensajero. Para los cristianos, la revelación es Jesús, y los evangelios, únicamente su testimonio. Empleando la misma palabra, los cristianos y los musulmanes no dicen lo mismo.

Para los musulmanes, el evangelio —el texto revelado— no ha llegado hasta nosotros, al menos en su integridad y plena autenticidad, y los evangelios no son más que una Vida de Jesús, una *Síra*, una narración edificante que debe usarse con las debidas reservas exigidas por su género literario, tanto más cuanto las traducciones sucesivas y la proliferación de versiones plantean serios

¹⁸ Los interrogantes de A. Merad —«¿Es tan absoluta la humanización de Jesús en el Corán? ¿No está allí definido como 'Verbo de Dios' (Corán 3, 5), como 'Su Verbo'... y 'Espíritu que sale de él' (Corán 3, 171)?»— pertenecen a un intelectual de cultura musulmana que vive en medioambiente europeo. No son representativas del pensamiento del Islam.

problemas. De ahí la doctrina del *tabriř*¹⁹, o *tabdíl*, es decir, de la alteración —algunos dicen de la falsificación— de las antiguas Escrituras. La exposición más completa de esta doctrina nos la facilita al-Juwaynı (muerto en 1085) en su *Shifā al-ghalıl fi-l-tabdıl*²⁰. En el Corán (2, 75. 146. 159. 176; 4, 46; 5, 13-15. 41), la acusación de *tabriř* hecha a las antiguas Escrituras se refiere sobre todo a la Torá —con una alusión a la escritura humana del Talmud, considerada divina (Corán 2, 79)— y se dirige especialmente a la actitud hostil y sarcástica de los judíos de Medina. Lo cierto es que la doctrina del *tabriř*, en lugar de servir de estímulo para la investigación, no ha suscitado interés alguno. Es cierto que algunos autores musulmanes la habían aplicado a los evangelios que circulaban en sus ambientes geográfico-culturales, a veces con gran honestidad —es el caso concreto del historiador al-Ya'qūbı (muerto hacia el 905) cuando relata la vida de Jesús—, pero, como escribe A. Ferré, se tiene a pesar de todo «la impresión de encontrarse en presencia de una cierta actitud de desconfianza frente a los evangelios por parte de estos autores, actitud a la que no es ajena sin duda la doctrina del *tabriř* de las Escrituras»²¹. La actitud opuesta, que habría desembocado en una lectura musulmana, y naturalmente crítica, de las antiguas Escrituras, habría estado, sin embargo, más en consonancia con el espíritu coránico. En efecto, el Corán se sitúa sin ambigüedad alguna en la corriente de la tradición bíblica, de la que es el broche final. En él se lee, dirigiéndose a Mahoma: «Dios —no hay más Dios que él—, el que vive, el que subsiste, te ha revelado el Libro en su completa verdad, al mismo tiempo que te ha confirmado las Escrituras precedentes, como en otro tiempo había revelado la Torá y el evangelio» (Corán 3, 2-3). Y también se lee, dirigiéndose al escepticismo de los *mekkois* a propósito de la profecía: «Si no sabéis, preguntad a quienes han recibido las Escrituras (*abl al-dhiker*)»²², lo que habría podido abrir, con prudencia y cuidado, el camino a

¹⁹ Sobre esta cuestión puede consultarse la tesis (no publicada y bastante discutible) de Mahoma Hassanein, *Le Tabriř des Évangiles d'après les théologiens musulmans. Contribution à l'étude de la controverse islamo-chrétienne* (Universidad de La Sorbona, París IV, 1980).

²⁰ Cf. Michel Allard, *Textes apologetiques de Guwaynı* (Beirut 1968), que da el texto árabe con su traducción anotada y remite a otras fuentes. Véase también Cheick Si Boubakeur Hamza, *op. cit.*, I, 237-242, que remite a las fuentes y resume algunas posturas modernas.

²¹ *L'historien al-Ya'qūbı et les Évangiles: «Islamochristiana»* (1977) III, 82.

²² Corán 16, 43. Véase el comentario de Tabarı, *Tafsır* (El Cairo 1954) XIV, 108.

algunos cambios. El clima de conflicto y las desconfianzas recíprocas habían obstruido este camino. ¿Lo abrirá el diálogo en curso? Paciencia, prudencia, perseverancia y esperanza. No obstante, señalemos que se ha dado un paso en esta dirección, de acuerdo con el pensamiento del exegeta medieval Fakhr al-Dîn al-Razî (1148-1209), por medio del hindú Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) en su *Commentary on The Holy Bible*²³, pero este autor no ha tenido después imitadores ni continuadores.

El *tabriř* va unido al espinoso problema sobre el anuncio de Mahoma en las antiguas Escrituras. En la economía coránica de la revelación, Jesús era «la señal de la inminencia de la hora» (*wa innabu la-alamun*²⁴ *li-l-sâ'a*, Corán 43, 61) —sin alusión alguna al reino—, es decir, la señal de una aceleración de la historia en la ruta que conduce al hombre al término que Dios le había fijado. De este modo anunciaba y preparaba el final del ciclo de la profecía y la llegada del ciclo de la presencia de la palabra. Esta palabra es el Corán, que, dictado de modo sobrenatural, «descendió por medio del Espíritu Santo en toda su verdad, de parte de Dios» (Corán 16, 102) y fue depositado por el Espíritu fiel en el corazón de Mahoma (Corán 26, 193), para que se nos fuera transmitiendo y permaneciera con nosotros para siempre. Mahoma no habla, pues, de sí mismo. El era el último mensajero anunciado —afirma el Corán con insistencia y nitidez (2, 129; 3, 81; 7, 157; 26, 196; 61, 6)— por las antiguas Escrituras y encargado de cerrar el capítulo de la revelación. La exégesis musulmana remite²⁵ de modo general a: Gn 17,20 y 49,10; Dt 18,15-22; Is 8,23; 42,1-5 y 52, 13-15; Dn 7,13-14; y, sobre todo, a Jn 14,15-17 y 16,5-15. Pero ¿cómo interpretar de modo convincente para todos, y con certidumbre, textos que nos han llegado bajo la fórmula de oráculos, francamente más o menos sibilinos? ¿Habrá que incriminar al *tabriř* por estar amasado con la misma pasta de nuestra condición

²³ Cf. sobre esta obra Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan on Matthew 5,17-20: «Islamochristiana»* (1977) III, 99-105, que da un ejemplo de la manera de proceder del escritor. La obra de M. Lelong, *Deux fidélités, une espérance. Chrétiens et musulmans aujourd'hui* (París 1979), que pone en paralelo los pasajes de la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento) y del Corán, significa también un paso acertado, con la prudencia y simpatía necesarias para el éxito, en la dirección más positiva.

²⁴ Lección adoptada por la Vulgata es *la-silmun* (una ciencia). Pero la que hemos retenido, y que también es perfectamente canónica, nos parece preferible. Cf. R. Blachère, *Le Coran* (París 1957) 523.

²⁵ Cf. Cheick Si Boubakeur Hamza (*op. cit.*, I, 380 y II, 769-770, 1100), así como Hamidullah (*Le Coran*, París 1959, 58, 359, 545), que remiten a las fuentes.

humana —todos somos prismas más o menos deformantes— o se trata de un lenguaje a sabiendas parabólico y que una mente superior a la nuestra deberá descifrar? Lo cierto es que en tales condiciones toda polémica es estéril, dado que cada cual descubre con buena fe, en textos que por naturaleza se prestan a ello, lo que ya había más o menos inconscientemente en cada uno. En definitiva, la polémica se había polarizado en torno a la noción de Paráclito, con los riesgos que supone la trashumancia de esta noción al griego —lengua indoeuropea— a partir del ya perdido arameo, lo que implica la elección deliberada de una interpretación y de un sentido que no traduce forzosamente con certeza ni exactitud el término semítico original. ¿Habrá entonces que leer *Parakletos*, con sus diversos sentidos (invocado, abogado, intercesor, director o, según el uso que ha prevalecido, consolador), o *Pariklytos* (El Alabado, en árabe: Mahoma), lo que iría a parar a una identificación más neta y nominal del Paráclito con el Profeta del Islam? En definitiva, hay que reconocer honestamente que las interpretaciones y las posiciones judías, cristianas y musulmanas descansan en presupuestos de fe y se mantienen totalmente inconciliables.

El último punto de divergencia que evocaremos se refiere al final de Cristo. Este ha muerto ciertamente. La enseñanza del Corán es clara y formal sobre este punto (Corán 3, 55; 5, 117; 19, 33)²⁶. Pero ¿murió en la cruz? El Corán no niega que haya habido efectivamente una escena de crucifixión y de ejecución. Pero, respondiendo a las arrogantes crucifixiones de los judíos —en este caso, personificados en los de Medina—, que se gloriaban de haber hecho ejecutar y crucificar a Jesús, el Corán precisa: «Ellos no lo han matado; no lo han crucificado; eso fue más bien una ilusión (*wa lakin shubbiha labum*). Quienes piensan lo contrario están

²⁶ Señalemos que Malik (muerto en el año 795), fundador de la escuela *mâlikita*, dice que murió de muerte natural a los treinta y un años. Véase T. Ben Achour, *Tafsir* (Túnez 1969) III, 258, y la obra de Mahmûd Shaltût —de gran autoridad— *al-Fatâwâ* (El Cairo 1969) 50-70. Sin embargo, por diversas influencias, algunas tradiciones de factura popular mezclan a Jesús con la muy conocida leyenda del Mahdí (cf. la *Encyclopédie de l'Islam*). Para los shiítas el Mahdí es su Imán, de la casta de Mahoma, que salió ocultamente de este mundo sin morir y está destinado a reaparecer al fin de los tiempos para instaurar el reino de paz, de justicia y de bondad absolutos para todos los hombres. Este no tiene otro Mahdí, replican algunos de sus adversarios apoyados en tradiciones adecuadas, que Jesús, el cual durante su parusía matará a al-Dajjâl (cf. la *Encyclopédie de l'Islam*), es decir, al Anticristo, y asegurará el triunfo definitivo del Islam. La traducción del Corán de Cheick Si Boubakeur Hamza (*op. cit.*, I, 122, por ejemplo) está influida por esta leyenda; eso mismo ocurre con la de Abdullah Yusuf Ali, *op. cit.*, 1337, nota 4662.

en el error. Ellos no tienen ningún conocimiento seguro de esto, no hacen más que seguir una conjetura. Con toda seguridad (*ya-qinan*), ellos no lo han matado. Antes bien, Dios lo ha elevado (*rafa'ahu*) hacia sí. Dios es Omnipotencia y Sabiduría» (4, 157-158). Este versículo, colocado en su contexto, podría prestarse a interpretación (*ta'wil*). En efecto, si en Jesús se hubiera querido matar, de modo envilecedor, al Mensajero de Dios en su certeza y realidad profunda, nadie habría sido capaz de ello. «Eso no fue más que una ilusión»²⁷. Toda la ambigüedad del versículo gira en torno a ese *wa lakin shubbiha labum*, que los traductores han interpretado de diferentes maneras²⁸, atestiguando así su dificultad. Ante esta ambigüedad, la exégesis tradicional²⁹, negando «el hecho de la crucifixión» de acuerdo con el sentido literal del principio del versículo, ha optado generalmente por la explicación según la cual intervino un doble —que para algunos no es otro que Judas mismo—, el cual habría sido crucificado en lugar de Jesús. Posteriormente, la teología musulmana apenas ha evolucionado en este punto. El *Tafsir* reciente de T. Ben Achour desarrolla las mismas ideas³⁰, y Kāmil Husayn, el autor de *Qarya Zālīma (La ciudad inicua)* —obra traducida en muchas lenguas y que consiste en una meditación sobre el proceso de Jesús— subraya que «lo que los cristianos llaman el hecho de la crucifixión de Cristo no podría ser considerado como un hecho»³¹, habida cuenta, entre otras cosas, de las circunstancias, de los errores judiciales, etc.

²⁷ Al comentar esta expresión, se ha asimilado con frecuencia la posición del Islam a la del docetismo (cf., por ejemplo, H. Michaud, *Jésus selon le Coran*, Neuchâtel 1960, 67-71, que remite a otros estudios). Ahora bien, la diferencia entre las dos posiciones es total. Para el docetismo, Jesús sólo tiene una naturaleza, la divina. De ahí se deriva que la crucifixión, aunque muy real, sólo afecta a su carne aparente. El Islam se coloca exactamente en el lado opuesto de esta doctrina. Jesús no tiene más que una naturaleza, la de su humanidad. Si se admite el «hecho de la crucifixión», ésta tiene que haber afectado necesariamente a su única y real carne humana.

²⁸ Cf., por ejemplo: R. Blachère, *Le Coran* (París 1957) 128; Kasimirski, *Le Coran* (París 1970) 103; Cheick Si Boubakeur Hamza, *op. cit.*, I, 203-204. Señalemos también que en la traducción de inspiración Ahmadita de Maulawi Sher 'Alī (Rabwa, West Pakistan 1960), la expresión se ha interpretado así: «Ellos no lo mataron ni crucificaron, sino que él se les presentó bajo la forma de un crucificado...».

²⁹ Tabarānī, *Tafsir* (El Cairo 1954) VI, 12-17; Rāzī, *Tafsir* (El Cairo, s. f.) XI, 99-110; Zamakhsharī, *Kashshāf* (El Cairo 1935) I, 312.

³⁰ Túnez 1971, VI, 18-24.

³¹ J. Jomier, *Le Val Saint...: «Islamochristiana»* III, 59.

3. Valor del cristianismo

El Ungido, Jesús, hijo de María, es así un lazo que une fuertemente a cristianos y musulmanes y, al mismo tiempo, un punto de discordia. El Islam lo reivindica y exalta. Pero, como corolario inevitable, Jesús está también en el punto focal de las divergencias que oponen a cristianos y musulmanes. Honestamente debe reconocerse que estas divergencias no pueden superarse. Un ambiente de escucha recíproca, en el respeto consciente y mutuo de las diferencias, puede, sin embargo, sustituir por una apertura de acogida mutua la polémica³², que a lo largo de los siglos ha hecho tanto daño y contribuido a endurecer las posiciones. Ya ha pasado el tiempo en que alegremente se arrojaba al fuego a los adversarios de fuera y también a los de dentro.

Los musulmanes más clarividentes, de acuerdo con lo más puro de su tradición, se interrogan e interrogan a la palabra de Dios que está en el centro de su fe. Ahora bien, ¿qué nos dice esta palabra? Nos dice precisamente que no sustituyamos a Dios ni nos pongamos a juzgar en su lugar. En efecto, «sólo el Señor sabe mejor que nadie lo que se desvía de su camino, y mejor que nadie sabe lo que está en buena dirección». Esta invitación a evitar el triunfalismo pueril y a dar prueba de humildad respetando el misterio de Dios aparece cuatro veces en el Corán (6, 117; 6, 125; 53, 30; 68, 7), y pueden citarse otros dos versículos de igual opinión (17, 84; 26, 56).

En el seno del Islam tampoco ha puesto nadie en discusión que el cristianismo sea una experiencia religiosa auténtica. Cuando se descartan los manejos hostiles y se asegura la rectitud de los corazones, el Corán habla con elogio y respeto de los cristianos. Dios ha puesto especialmente en los corazones de los adeptos de Jesús, hijo de María, «caridad y mansedumbre» (*ra'fa wa rahma*, Corán 57, 27). La vida monacal, tan típica del cristianismo, cuando se observa con plena sinceridad y pureza, es fuente de «bendición divina» (Corán 57, 27). Es también a los cristianos a quienes de nuevo estos dos versículos hacen alusión: «Entre los

³² Sobre esta polémica medieval puede consultarse A. Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam, textes et auteurs (VIII^e-XIII^e s.)* (Lovaina-París 1969), que ofrece además una exposición muy clara sobre la visión clásica que el cristianismo tiene del Islam, pp. 9-30. Sobre el aspecto musulmán de esta polémica puede consultarse la tesis de A. Charfi, *al-Fikr al-islāmī fi al-radd'ala al-nasārā ilā nihāyat al-garn al-rabī'ī* (El pensamiento musulmán frente a la polémica contra los cristianos desde el siglo IV a finales del siglo X; Universidad de Túnez, manuscrito).

depositarios de la Escritura se constituye una comunidad recta. Durante la noche recitan los versículos de Dios y se prosternan. Creen en Dios y en el Último Día. Recomiendan el bien, reprueban el mal y compiten en las buenas obras. Ellos se cuentan entre los santos. Nunca se les negará el bien que hacen. Pues Dios conoce perfectamente a los virtuosos» (Corán 3, 113-115). En fin, «quienes dicen: somos cristianos» son los más cercanos a los musulmanes, «pues entre ellos se cuentan sacerdotes y monjes, y no se inflan de orgullo» (Corán 5, 82). Así, algunos valores entre los más característicos del cristianismo —caridad, mansedumbre, humildad, donación total a Dios en la contemplación y en la oración— no sólo son reconocidos, sino también exaltados y propuestos como ejemplo a todos los creyentes que, «compitiendo en las buenas obras», se preocupan del perfeccionamiento espiritual.

La mayor parte de los exegetas clásicos mantienen, sin embargo, que estos elogios se refieren sólo a los cristianos que, en razón a su rectitud, habían reconocido la validez del mensaje coránico y habían respondido a su llamada en buena fe. Algunos citan incluso nombres u ofrecen listas³³. Esta interpretación restrictiva es propia naturalmente de quienes creen que fuera del Islam no hay salvación. Ahora bien, esta interpretación —que, por lo demás, nunca había sido objeto de unanimidad absoluta— es hoy cada vez más denunciada. En efecto, está evidentemente marcada con el sello del clima conflictivo —con los inevitables anatemas y rechazos recíprocos— que había prevalecido durante siglos y que está lejos, hay que reconocerlo, de haber desaparecido totalmente.

A quienes hoy la ponen en discusión se reprocha que no están en sintonía con el espíritu coránico. Ciertamente, el Islam es una religión universalista. El llamamiento hecho a todos los hombres, y en particular a los fieles de la tradición bíblica (Corán 3, 64), es siempre válido. Pero el mensaje no obliga más que cuando se abre camino en los corazones. El Corán afirma con absoluta claridad: «ninguna coacción en religión»³⁴ (2, 256), y los musulmanes están todos de acuerdo en este punto. En efecto, lo que constituye el valor de la fe es la libre adhesión y, por tanto, la libertad

³³ Tabarí, *Tafsír*, IV 52; VII, 1-2; Râzi, *Tafsír*, VIII, 200.

³⁴ Las circunstancias de la revelación de este versículo merecen ser expuestas. Los comentaristas (Tabarí, *Tafsír*, III, 14; Râzi, *Tafsír*, VII, 15-16; Ibn Kathír, *Tafsír* [El Cairo s. f.] I, 310-311; T. Ibn 'Ashûr, *Tafsír*, III, 28) nos hacen saber unánimemente que algunos musulmanes de Medina (o un musulmán) había querido obligar a sus hijos, nacidos en el cristianismo o en el judaísmo —o convertidos a una de estas religiones—, a abrazar el Islam. El Profeta lo reprobó. Después, con este versículo se llegó a prohibir formalmente cualquier presión en materia religiosa.

de conciencia. Esta libertad es tan intangible, tan fundamental, que Dios se dirige en estos términos a sus mensajeros: «Edifica. No tienes más misión que edificar. No estás investido de poder alguno para coaccionar a nadie» (Corán 88, 21-22). Citemos también, dirigido al Profeta: «¡Cómo! ¿Vas a obligar a la gente a ser creyente?» (Corán 10, 99); «llama al camino de tu Dios con sabiduría y edificando con dulzura; discute con la mayor cortesía...» (Corán 16, 125); y a los musulmanes en general, en sus relaciones con los depositarios de la tradición judeocristiana: «No discutáis con las gentes del Libro más que con la mayor cortesía, a excepción de quienes den prueba de injusticia entre ellos. Decidles: Creemos en lo que nos ha sido revelado y en lo que os ha sido revelado. Nuestro Dios y vuestro Dios son uno solo, y a él nos remitimos» (Corán 29, 46).

Así es el espíritu coránico. Dicho de otro modo: cuando con toda la buena fe la presentación del mensaje coránico no ha sido convincente, los demás caminos de salvación siguen teniendo todo su valor, y entre éstos el cristianismo goza de un especial privilegio. Esta es en particular la opinión de una de las mayores autoridades del Islam de todos los tiempos, Ghazâlî (1058-1111)³⁵. Sigue esta opinión, con gran apertura de espíritu, Mahoma 'Abdû (1849-1905), el jefe de fila de la *Nabda*, el movimiento reformista islámico moderno. Este se apoya en el versículo 2, 62: «Quienes creen [en el Islam], los judíos, los cristianos y los sabeos, todos los que creen en Dios, en el Último Día, y hacen el Bien, tendrán su remuneración junto al Señor. No les inflijáis nunca miedo, y no serán entristecidos»³⁶.

Pero las reticencias permanecen. Rashîd Ridhâ (1865-1935), el discípulo de mayor influencia de Mahoma 'Abdû, vuelve a tomar las ideas del «Eminente Maestro» (*al-Ustâdh al-Imân*) en un sentido mucho más restrictivo, en un tono difuso que refleja bastante su dificultad. La opinión mayoritaria, la que tiene mayor influencia en las masas, no está todavía completamente madura, en efecto, para una apertura que corre el peligro de relativizar lo

³⁵ Cf. *Faysal al-Tafriqa* (El Cairo 1901) 75-78; también R. Caspar, *Le salut des non-musulmans d'après Ghazâlî*: «Ibla» (1968, fasc. 2) 301-313; del mismo autor, *Le salut des non-musulmans d'après Abû Hâmid Muhâmad al-Ghazâlî*: «Islamochristiana» III, 47-49.

³⁶ Este versículo está confirmado una vez más con algunas variantes (Corán V, 69, al igual que en II, 111-112). Cf. R. Caspar, *Le salut des non-musulmans d'après le commentaire coranique du Manâr*: «Islamochristiana» III, 50-57. Sobre las controversias originadas por este versículo y sus diferentes interpretaciones cf. M. Talbi, *Islam et dialogue* (Túnez 1972), nota 1, 28-32.

absoluto de la fe. Un buen representante de esta opinión es el tunecino T. Ibn 'Ashûr (muerto en 1973), que, en su comentario al versículo en cuestión³⁷, explica que se trata sólo de los depositarios de las antiguas Escrituras que habían llevado una vida buena en conformidad con sus religiones respectivas *antes de la aparición del Islam*, o de aquellos que, viviendo en la época de la revelación coránica, se habían convertido.

Algunas voces, incluso en las filas de los tradicionalistas, siguen predicando, sin embargo, la apertura. Mahmûd Shaltût, antiguo rector de al-Azhar —la Universidad de teología de mayor audiencia del Islam actual— da pruebas de una excepcional apertura de espíritu. En su autorizada obra *El Islam, credo y praxis*³⁸, vuelve a tratar, desde el punto de vista de la fe en general, las ideas de Ghazâlî a propósito de la condición previa a la presentación convincente del mensaje que produce la íntima certeza. «Rechazar, total o parcialmente, el credo» del Islam, escribe³⁹, no ocasiona automáticamente la privación de la salvación. La ocasiona sólo si este rechazo, a pesar de la íntima certeza adquirida en la conciencia, se da por razones «de obstinación perversa y vano orgullo o por deseo de bienes percederos y falaces honores, o también por fútil miedo a la reprobación»⁴⁰. Esta duplicidad y falsedad es lo que Dios no perdona. Y el autor concluye con este versículo: «Ellos negaron [nuestros signos] —aunque estén convencidos de ellos en su fuero interno— movidos por la maldad y la arrogancia» (Corán 27, 14).

Por último, el pensador musulmán contemporáneo más decidido y el más representativo de la apertura a los fieles de la tradición bíblica (Ahl al-Kitâb), con espíritu resueltamente ecuménico, es indudablemente el *shaykh* egipcio Mahmûd Abû Rayya (1889-1970), de formación exclusivamente tradicional. «He dedicado mi vida entera —escribe— a predicar la unión de los hombres de religión, a describir la profunda unidad de sus tradiciones religiosas»⁴¹. En efecto, está convencido, según la expresión de A. Merad, de que «la apologética tradicional, con su visión maniquea del mundo»⁴², es un callejón sin salida. Abû Rayya se inspira

³⁷ *Tafsîr*, I, 509.

³⁸ *al-Islâm, 'aqîda wa sharî'a* (El Cairo 1964).

³⁹ *Op. cit.*, 31-32. R. Caspar ha traducido este pasaje en «Islamochristiana» III, 56-57, nota 12.

⁴⁰ M. Shaltût, *op. cit.*, 32.

⁴¹ Citado por A. Merad, *Un penseur musulman à l'heure de l'œcuménisme: Mahmud Abu Rayya (1889-1970): «Islamochristiana»* (1978) IV, 115, según *Dîn Allah wâhid...*, p. 33.

⁴² En «Islamochristiana» (1978) IV, 152.

en el principio —ya lo hemos evocado— de la unidad de base de todos los mensajes religiosos. En sintonía con Afghânî (1838-1897) y con 'Abdû (1849-1905), combatiendo por el acercamiento de todos los que creen en un Dios Unico, Creador y Remunerador, titula así su obra: *La religión de Dios es una en boca de todos sus mensajeros*⁴³. En esta obra, que merece ser traducida por entero —es el deseo del autor—, tres capítulos especialmente son dignos de mención: *Los diez mandamientos revelados a Moisés, que él sea bendito* (cap. 4, pp. 69-78); *Los judíos y los cristianos no son infieles ni politeístas* (cap. 6, pp. 107-114; trad. por A. Merad en *Islamochristiana* IV, 158-163), y *La unión de los tres monoteísmos* (cap. 9, pp. 125-139).

La obra del Dr. Kâmil Husayn (1901-1977) —hombre de ciencia, médico— sigue la misma línea⁴⁴. Pretende «revalorizar la conciencia y los valores psicológicos de los hombres con vistas a unirlos en el respeto profundo de la actitud personal de cada uno frente a Dios»⁴⁵. La introducción de una dimensión relativamente nueva —la psicología— en el debate le hace escribir: «El conflicto entre adeptos de diversas religiones se reduce a oposiciones de estructura psicológica y a la oposición de las imágenes en las que se expresa la influencia de los diversos factores de purificación. En otras palabras: las manifestaciones de la religión difieren según la posición tomada frente a la fuerza suprema por la que son guiados quienes creen en lo incognoscible. Difieren igualmente según sea nuestra posición frente a Dios. Esta posición frente a Dios sólo puede ser de miedo, de amor o de esperanza. Estos tres elementos se encuentran en todo hombre religioso, pero en cada caso uno de esos elementos es más importante que los otros, y eso depende del temperamento propio de cada uno»⁴⁶. Así, según el elemento dominante, se está con Moisés (miedo), con Jesús (amor) o con el Islam (esperanza).

La discusión continúa. En un mundo ya demasiado pequeño para nuestros sueños y en el que ya no estamos inmovilizados por la gravitación, no es posible pensar en términos de caricatura, de ignorancia o de exclusión. Toda religión que se encierra en su atalaya se condena inexorablemente a la asfixia. «Naturalmente, en un remoto futuro —escribe W. Montgomery Watt⁴⁷— podría

⁴³ *Dîn Allah wâhid 'alâ al-sinat jamî al-rusul* (El Cairo 1970).

⁴⁴ Cf. J. Jomier, *Le Val-Saint (al-Wâdi al-Muqaddas) et les religions, del doctor Kâmil Husayn: «Islamochristiana»* (1977) III, 58-63.

⁴⁵ J. Jomier, *op. cit.*, III, 59.

⁴⁶ Trad. de J. Jomier, *op. cit.*, III, 59.

⁴⁷ En *Islamic Revelation in The Modern World* (Edimburgo 1969) 127.

esperarse que sólo hubiere una religión para todo el mundo, aunque pudiese en sí misma contener algunas variantes permitidas, comparables a los cuatro ritos legalmente admitidos en el Islam sunnita». Nosotros no hemos llegado a ese extremo. Esperamos, por el contrario, que nuestras sociedades se instalen en el pluralismo y, de acuerdo con lo que precede, que nuestros contemporáneos⁴⁸ tomen conciencia de ello cada vez con mayor claridad. No hay nada que deplorar en este fenómeno, pues con toda seguridad va caminando como una etapa necesaria dentro del plan de Dios. Demos algunas citas: «Si tu Señor lo hubiese querido, quienes están en la tierra, todos sin excepción, habrían sido creyentes» (Corán 10, 99); o también: «A cada uno le hemos asignado un camino y una dirección. Si Dios lo hubiese querido, habría hecho de todos vosotros una sola comunidad. Pero os ha querido probar mediante los condicionamientos que os ha impuesto. Competid, pues, en las buenas obras. Todos volveréis junto a Dios. Entonces él os instruirá sobre las discrepancias que os oponen» (Corán 5, 48).

Dios, por lo demás, habría podido poblar la tierra con ángeles (Corán 27, 95), es decir, reemplazarnos por los ángeles (Corán 43, 69). El ha preferido dar confianza al hombre —un hombre que comete la injusticia y derrama sangre— con gran escándalo, justamente, de los ángeles (Corán 2, 30), pues sabía que el hombre, a pesar de los baches del camino, merece en definitiva tal confianza. ¿Cómo, a su vez, el hombre no confía en Dios? Nuestras divergencias, nuestras oposiciones, con el cariz trágico que asumen algunas veces, forman parte del insondable misterio que constituye el tejido de nuestra condición humana. Si nos aceptamos mejor a nosotros mismos, superaremos mejor esas diferencias y nos superaremos a nosotros mismos. Apoyándonos en nuestras divergencias

⁴⁸ Evidentemente, los malentendidos, la tergiversación de algunos textos y el triunfalismo no han desaparecido, cosa que debemos reconocer. Citemos tres ejemplos entre otros muchos: G. Basetti-Sani, *The Koran in the Light of Christ. Islam in The Plan of History of Salvation* (Chicago 1977); cf. una reseña en «Islamochristiana» (1979) V, 286-289, donde da el autor una interpretación cristiana del Corán, al que le reconoce —lo que en cierto sentido es positivo— una especie de carácter sagrado; Ahmad Shafaat, *The Gospel According to Islam* (Nueva York 1979), donde el autor reconstruye un evangelio conforme a los datos del Islam a partir esencialmente del Corán, pero empleando también el Antiguo y el Nuevo Testamento, a veces retocados, al igual que algunas fuentes docetas, esenias o judeo-gnósticas; y, por último, bástenos citar el título de la obra de Ali Arsalan Aydin, *Islâm-Hristiyan Diyalogu ve Islamın Zaferi* (*Diálogo islamo-cristiano y victoria del Islam*; Ankara 1977); cf. la reseña de la publicación periódica «Islamochristiana» (1979) V, 291-292.

profundas nos será posible trabajar para una mayor armonía, en el respeto al derecho que el otro tiene a la diferencia⁴⁹, con la esperanza de que todos nos sumergiremos un día en la luz de Dios (Corán 24, 35; 33, 43). Algunos místicos, como Ibn 'Arabî (1165-1240), tan admirado y discutido a la vez dentro del Islam, han podido en algunos casos, en el corto instante de su «arrebato espiritual», sumergirse en esa luz y escribir: «Mi corazón se ha hecho capaz de recibir cualquier forma. Es una dehesa para las gacelas, un convento para los monjes cristianos, un templo para los ídolos, la Ka'ba para los peregrinos, las Tablas de la Ley y el libro del Corán. Yo soy la religión del amor»⁵⁰.

Pero, de hecho, el sincretismo es más un callejón sin salida que una solución. Sin embargo, con el respeto y la estima de las riquezas espirituales del otro, y colocándonos en el plano superior de la fe, podemos invertir la fórmula que habíamos evocado al principio del capítulo y decir: si nuestras divergencias doctrinales son profundas e irreductibles, nuestras convergencias en el amor de Dios, en el culto del Señor y en la oración son fundamentales. En resumidas cuentas, ¿quién se atreverá a pensar que el diploma de la salvación le será otorgado a quien, en el umbral del Señor, entregue el mejor manuscrito de ciencias religiosas? «Aquel Día las riquezas y los hijos no serán ya de utilidad y nada tendrá importancia sino presentarse ante Dios con un corazón puro» (Corán 26, 88-89).

Terminamos con este versículo: «Di: ¡Trabajad! Dios, Su Mensajero y la asamblea de los creyentes serán vuestras obras. Después, volveréis junto a Aquel que conoce lo Visible y lo Invisible. Entonces El os revelará [el sentido de] lo que hacéis» (Corán 9, 105).

⁴⁹ Cf. M. Talbi, *Une communauté de communautés, le droit à la différence et les voies de l'harmonie*: «Islamochristiana» (1978) IV, 11-25.

⁵⁰ Citado por Cheick Si Boubakeur Hamza (*op. cit.*, I, 242), según B. Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islâm* (París 1921-1926) V, 229.

CAPITULO III

EL CRISTIANISMO VISTO POR EL BUDISMO

[MOHAN WIJAYARATNA]

SUMARIO: 1. La persona de Jesucristo; 2. La enseñanza de Jesucristo y la del cristianismo; 3. La Iglesia. Bibliografía.

En esta aportación, destinada especialmente a lectores cristianos, es inútil decir cómo los budistas *deberían* ver el cristianismo, o bien cómo *podrían* verlo. Lo más útil y justo por nuestra parte es exponer aquí cómo lo ven *de hecho*. Partiremos, por lo mismo, de los budistas de países con tradición budista, especialmente Sri-Lanka (Ceilán) o Tailandia, y no de los budistas occidentales convertidos recientemente a esta religión, los cuales, aunque aceptan el pensamiento y el método budistas, conservan un conocimiento interreligioso a la vez budista y cristiano.

En este capítulo vamos a considerar los tres puntos siguientes:

1. ¿Cómo ven los budistas la persona de Jesucristo?
2. ¿Cómo consideran la enseñanza de Jesucristo y la del cristianismo?
3. ¿Qué piensan de las Iglesias?

1. La persona de Jesucristo

En Sri-Lanka, en Tailandia y en Birmania los budistas siguen siendo mayoría absoluta. La mayor parte pertenece a las provincias. Practican su religión tradicional, el budismo mezclado con las prácticas religiosas populares¹. No condenan las demás religiones, aunque piensen que la suya es la mejor. Por lo demás, no tienen tiempo para comparar las religiones ni conocimiento para hacerlo.

¹ Cf. G. Obeyesekere, *Theodicy, Sin and Salvation in a Sociology of Buddhism*, en *Dialectic in Practical Religion* (ed. E. R. Leach; Cambridge 1968); M. Nash, *Anthropological Studies in Theravada Buddhism* (Yale University Press, New Haven 1966); S. J. Tambiah, *Buddhism and Spirit Cults in North-East Thailand* (Cambridge 1970); Spiro, *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes* (Londres 1971); M. M. Ames, *Religious Syncretism in Buddhist Ceylon* (Tesis no publicada, Harvard University 1962); R. F. Gombrich, *Precept and Practice* (Oxford 1971).

En general, no saben nada de la persona de Jesucristo o de la de Mahoma. Pero imaginemos que alguno tuviese conocimiento de Jesucristo: lo conocería no por los evangelios, sino seguramente por las imágenes suyas que ve delante de las iglesias. Sin duda, el 50 por 100 de los budistas ha visto, al menos una vez en su vida, alguna imagen de Jesús. En Sri-Lanka, el 90 por 100 de los budistas conoce a Jesucristo por las imágenes que se hallan delante de las iglesias de los pueblos y aldeas. Por estas imágenes saben que Jesús ha sido clavado en una cruz y que está triste. Es normal que la impresión de los budistas ante tales imágenes sea diferente de la que tienen los cristianos, que conocen a Jesucristo por su fe.

Cuando alguien contempla a un líder religioso intenta naturalmente compararlo con el suyo. De hecho, para valorar los elementos de una religión, el hombre se sirve de los criterios de su propia religión. Cuando los budistas ven la figura de Jesús en la cruz la comparan con la de Buda. Evidentemente estas dos figuras son distintas: Buda está sentado con los pies cruzados, sobre una flor de loto, con una pequeña sonrisa, tranquilo y sereno, mientras que la imagen de Jesús da la impresión de fatiga, de debilidad, unida al sufrimiento de la muerte; la primera representa la perfección, la segunda el gran sacrificio que tuvo lugar la víspera de la perfección. Pero los budistas no saben nada de la teología de la cruz. Tampoco saben que Jesucristo redimió mediante ese acontecimiento todos los pecados del mundo. Para los cristianos, la crucifixión de Jesús ha traído la salvación al mundo; el segundo Adán ha traído esta solución singular por su gran obediencia; para comprender esto es necesario tener una gran fe. ¡Pero los budistas no la tienen! Para ellos, morir de esa manera no tiene nada de maravilloso, es una gran tragedia. Para ellos habría sido mejor que Jesús hubiese podido escapar de esa catástrofe. Preferirían que Jesús estuviese un poco sonriente. Por eso, la imagen que tienen delante no les causa buena impresión.

A decir verdad, tampoco los hindúes admiran una imagen tan triste. Estos también preferirían ver a Jesús sereno y feliz, precisamente como su Vishnú o Krishna. Quizá por eso una pintura india ha representado a Cristo como un asceta, sin barba, pero con rostro sonriente. Tal como lo habría querido ver. ¡A los pueblos asiáticos les gustan los rostros sonrientes!

Los budistas mejor informados saben que Jesús era inocente, y que a pesar de eso fue condenado y crucificado por los sacerdotes judíos y por los romanos. Vivir o morir por la felicidad de los demás es el mayor principio de los *bodhisattas* del budismo. Los

budistas admiran y veneran a los *bodhisattas*. Un día estaba yo hablando con un budista y le dije: «¿Por qué no podemos considerar a Jesús como un *bodhisatta*? El ha sacrificado su vida por la felicidad de los demás». Mi amigo budista, «mejor informado», me respondió: «En el sacrificio de la vida, querer dar la propia vida es un hecho importante e indispensable. Pero Jesucristo no había querido morir: fue condenado sin su voluntad; él no se había decidido a morir ni siquiera la víspera del acontecimiento. ¿No dijo: 'Padre mío, si no puede pasar este cáliz sin que yo lo beba, que se haga tu voluntad'? Jesús es aquí un simple instrumento de su Padre». Mi amigo budista ignora la relación teológica entre el Hijo y el Padre. Para él, esto no tiene importancia. Además, no cree que haya un Hijo, como tampoco cree que haya un Padre.

Otro punto importante es la explicación que los budistas dan sobre el hecho de condenar a Jesucristo. Si alguno, a pesar de su inocencia, ha sido condenado a muerte es porque en sus vidas anteriores ha cometido —según los budistas— una acción malvada. De acuerdo con esta explicación, Jesús ha sido crucificado porque sin duda ha cometido un homicidio en sus reencarnaciones anteriores. Con esta explicación, los budistas no intentan en modo alguno denigrar a Jesucristo ni desvalorizar su postura. Ellos se fundan en la teoría de la acción y de sus resultados (*kamma, kamma vipâka*). Así interpretan también los budistas algunos acontecimientos dolorosos de la vida de Buda. Este, por ejemplo, tenía a veces dolores de riñón, resultado —según los budistas— de una mala acción en sus vidas anteriores: una vez nació atleta, y, combatiendo, lesionó a otro atleta. Buda tenía dolores de espalda como huella de esta mala acción. También el venerable Moggallana, el segundo gran discípulo de Buda, fue herido mortalmente por dos ladrones, pues en una de sus vidas anteriores había hecho una acción tremendamente malvada: había ofendido a su padre y a su madre. Por esta acción sufrió mucho en varias de sus vidas, y en la última fue herido mortalmente. No es, pues, de extrañar que los budistas expliquen la crucifixión de Jesús de la misma manera. En efecto, ¿no es esto lo que afirma el gnóstico Basílides, el cual explica los sufrimientos de los mártires como expiación de las faltas cometidas «en otro tipo de vida»? ²

Para los cristianos, Jesucristo se presenta como salvador del

² Cf. E. de Faye, *Gnostique et Gnosticisme* (París 1925) 42. J. Kennady, *Buddhist Gnosticism, The System of Basilides* (J. Roy A 1902) 377-415; J. Filliozat, *La doctrine des brahmanes d'après saint Hippolyte*: «Revue de l'histoire des religions» 130 (1945) 90.

mundo. Pero los budistas son incapaces de aceptarlo como el Salvador o un salvador. La noción de «salvador» en el sentido judeo-cristiano es un concepto completamente extraño a los budistas. Tampoco suelen considerar al mismo Buda como su salvador ³, sino como un guía (*magga desaka*) que muestra el camino recto, como un maestro (*sattâ*) que enseña los métodos correctos para alcanzar la salvación, como un amigo noble (*kalyâna mitta*) ⁴ que da consejos para resolver los problemas interiores y personales y como un médico que prescribe las medicinas que no hacen daño.

Uno puede preguntarse cuál es la actitud de los budistas frente a los milagros de Jesucristo. Los milagros de la Biblia no son considerados como hechos de interés; y esto por tres razones:

1) En los textos budistas hay una gran cantidad de milagros ⁵. Los budistas no se admiran, por tanto, de los milagros de la Biblia.

2) La capacidad para hacer milagros no significa esencialmente la perfección del individuo que los hace, pues también las personas imperfectas son capaces de hacerlos.

3) Algunos milagros, como las resurrecciones, no les llaman la atención a los budistas, pues éstos, incluso los más simples, no creen que se pueda resucitar a los muertos. Lo mismo hay que decir de la resurrección de Jesucristo. La razón de esta «no creencia» no está en el hecho de que todos los budistas conozcan profundamente el aspecto biológico de la muerte, sino en el hecho de que no suelen creer en la resurrección, pues es una noción totalmente extraña no sólo para el budismo, sino también para cualquier otra religión india: jainismo, hinduismo, etc. Según el budismo, la muerte es el fin de la vida, pero también es el resultado inevitable del nacimiento ⁶. Para no morir hay que evitar el naci-

³ En cierto sentido a Buda se le puede llamar salvador, lo mismo que en la lengua corriente puede decirse que el médico salva la vida del enfermo. A decir verdad, el médico no puede hacer otra cosa más que ayudar a mejorarse: la curación, como la enfermedad, es una cuestión individual. Véase A. Wayman, *Bouddha as Savior*: «Studia Missionalia» 29 (1980) 191-207.

⁴ Cf. J. W. Boyd, *Buddha and 'Kalyana mitta'*: «Studia Missionalia» 21 (1972).

⁵ Cf. E. Gyömriö Ludowyk, *The Role of The Miracle in Early Pali Literature* (Tesis, University of Ceylan, Peradeniya, Sri-Lanka).

⁶ Que se sepa, Buda nunca intentó resucitar a un muerto. Sin embargo, todos los budistas conocen la siguiente historia: un día, una joven madre que llevaba en brazos a su hijo muerto se encontró con Buda y le pidió que le devolviera la vida a su hijo. ¡Buda le mandó que le llevase un puñado de mostaza cogido de una casa donde nunca hubiese muerto nadie! La joven madre, después de haber buscado en vano, comprendió la lección, enterró a su hijo y se hizo religiosa en la orden de monjas budistas.

miento (*jāti mirodho jarā marana nirodhā*). En vez de resurrección, los budistas creen que después de la muerte hay nacimientos. La muerte sólo puede evitarse si se evitan estos nuevos nacimientos. Y para evitar estos renacimientos uno debe hacer todo lo posible para alcanzar el más alto estado de progreso interior antes de la muerte.

2. La enseñanza de Jesucristo y la del cristianismo

Los monjes budistas intentaron a veces interpretar el cristianismo en términos búdicos⁷. Los sabios cristianos también intentaron identificar las nociones búdicas con las cristianas⁸. Estas confrontaciones son admirables y útiles sobre todo en el campo del diálogo entre las religiones.

Para los budistas, como para los cristianos, existen diferencias entre el budismo y el cristianismo. Y es totalmente normal que haya diferencias entre dos religiones nacidas en dos países, en dos climas espirituales, en dos épocas diferentes y en un medio ambiente de bases culturales diferentes entre sí.

¿Cuáles son las diferencias doctrinales? El budista medio ignora los detalles por una razón evidente: la mayor parte de los budistas no lee la Biblia, como tampoco la mayoría de los cristianos lee los textos búdicos. Un sacerdote católico decía un día ante un grupo religioso que los misioneros habían distribuido en el Japón dos millones de ejemplares de la Biblia en tres años. Una persona del auditorio preguntó con mucha perplejidad: «¿Padre, ¿tan interesados están ellos por la Biblia?». El sacerdote respondió: «Desgraciadamente, no. La aceptan por cortesía, pero la mayor parte no la leen. A veces la arrojan a la basura». La «Bible Society» distribuye en Sri-Lanka y en Tailandia ejemplares de la Biblia entre los budistas, pero éstos no muestran gran entusiasmo por leerla.

Si un budista, por casualidad, comienza a leerla se siente extraño al medio ambiente de los hechos bíblicos. Especialmente el Antiguo Testamento no es para los budistas un libro agradable.

⁷ Buddhadasa, *Christianity and Buddhism* (Bangkok 1967); *Two Kinds of Language* (Bangkok 1968).

⁸ M. Zago, *L'annonce du message chrétien en milieu bouddhiste*: «Lumen vitae» 29 (1974) 77-82; Y. Raguin, *Bouddhisme, Christianisme* (París 1973); J. E. Bruns, *The Christian Buddhism of St. John: New Insights into The Gospel* (Nueva York 1971); J. Fozdar, *The God of Buddha* (Nueva York 1974). Cf. Bibliografía.

Cuando lo leen se encuentran ante una civilización completamente diferente de la suya. Para los budistas se trata de la historia de una nación (hebrea, judía) que no tiene parentesco alguno con las civilizaciones de Asia a las que están acostumbrados. Los budistas se extrañan ante un concepto como el de «pueblo elegido». Los nombres, lugares, historias, conceptos y actitudes de los pueblos del Antiguo Testamento son prácticamente extraños a los budistas. Además, el dios del Antiguo Testamento es un dios celoso; monta en cólera y crea problemas a los demás pueblos. Esta situación de un dios nacional, de un dios de las montañas o de la guerra puede identificarse con dioses como Indra y Varuna, que se encuentran en los *Vedas*, pero para los budistas es inaceptable el hecho de un dios celoso o de un dios colérico, como también es inaceptable la idea de un Padre universal.

Cuando los budistas llegan al Nuevo Testamento ya se sienten más a gusto. A los budistas intelectuales, por ejemplo, les gustan —leyendo el evangelio— las enseñanzas de Jesucristo, como el sermón de la montaña (Mt 5,1-12) o la enseñanza sobre lo puro y lo impuro (Mt 5,10-20). Admiran la actitud de Jesús en Jn 8,1-11 (episodio de la mujer adúltera) por su bondad, su benevolencia y su gentileza. La enseñanza sobre lo puro y lo impuro recuerda la enseñanza de Buda sobre el mismo tema. Sin embargo, en las enseñanzas de Jesucristo los budistas también quedan confundidos por las ideas de un Dios que interviene sin cesar. Por ejemplo: «Dichosos los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios...». Aquí está claro que las enseñanzas de Jesucristo giran en torno a la noción central de Dios. Si ahí no estuviera Dios todo sería inútil, todo vano. Así, la voluntad de Dios es el único criterio de los valores morales: si algo es bueno lo es porque es bueno para Dios. Sin embargo, los criterios budistas para decidir el bien y el mal son bastante diferentes, y no son teístas⁹.

Para los budistas que leen la Biblia, el Dios del Nuevo Testamento es mucho más amable que el del Antiguo Testamento. Pero, en general, los budistas rechazan la idea de Dios¹⁰. Ellos no quie-

⁹ Para discernir entre el bien y el mal los budistas tienen varios criterios no teístas: cf. M. Wijeyaratna, *Comment un bouddhiste perçoit-il la personne de Jésus-Christ?*: «Cahiers universitaires catholiques» 5 (1980-81) 29, nota 2. Cf. también S. Tachibana, *The Ethics of Buddhism* (Londres 1926); K. M. Jayatilke, *Ethics in Buddhist Perspective* (Kandy, Sri-Lanka 1972); H. Saddhatissa, *Buddhist Ethics* (Londres 1970); R. H. Thouless, *Christianity and Buddhism*: «Milla wa-Milla» 2 (noviembre 1962).

¹⁰ Los budistas no creen en Dios, pero creen en la existencia de dioses en los estados celestiales. En los textos canónicos, estos dioses se revelan

ren aceptar el mandamiento principal de Jesucristo (Mt 22,36). Están además en desacuerdo con las enseñanzas cristianas que se basan en las nociones de creación y de Dios creador. No creen en esa historia de creación: en este campo, como ha observado Marcel Zago¹¹, tienen sus propios argumentos:

— La creación debería ser instantánea y general, pero esto contradice los hechos que muestran en el universo unos comienzos progresivos.

— La creación debería ser total, pero esto se opone al *kamma*, a la ley de la acción y a sus consecuencias.

— Si el creador es la única causa de todo lo que sucede, el esfuerzo humano es entonces vano, y el hombre ya no es libre.

— La naturaleza se explica por sí misma: la causalidad contingente es una explicación suficiente, y una causalidad creadora exterior es superflua.

— No hay tiempo sin universo; por tanto, no puede darse una creación al principio.

Otros argumentos apuntan a la imposibilidad de un creador y de su acción:

— Las motivaciones de la creación son contradictorias: si el creador obra sin deseo, entonces está creando dependiente de alguna otra cosa; si, por el contrario, desea, depende entonces de eso que desea, y en ningún caso puede quedar a salvo su soberanía.

— El creador debe ser todopoderoso y bueno. ¿Por qué entonces el sufrimiento?

— Si la causa no tiene comienzo, ¿cómo puede tenerlo el efecto?

Según estos puntos de vista y estos argumentos, los budistas rechazan la noción de Dios y la de creación¹². Y es normal que también rechacen las enseñanzas de Jesucristo basadas sobre tales nociones. Hay, además, otra razón para este rechazo: los budistas

menos potentes que los hombres virtuosos. Por tanto, los budistas no pueden creer que esos dioses sean más poderosos que Buda o los Arahantas. Además, los dioses de los budistas no son omnipotentes ni inmortales. En las prácticas religiosas populares, los budistas laicos hacen ofrendas a los dioses y les piden «el pan cotidiano», pero nunca les piden por la salud.

¹¹ Cf. «Église et théologie» 6 (1975) 40ss. Véase también Nyanaponika, *Buddhism and The God Idea* (Kandy, Sri-Lanka), Buddhist Publication Society, núm. 47; K. N. Jayatilleke, *Facets of Buddhist Thought* (Buddhist Publication Society, 1971); H. von Glasenapp, *A Non-Theistic Religion* (Londres 1970) 35-47.

¹² Este rechazo de las nociones de creación y de Dios creador ha sido formulado en primer lugar en el encuentro de la teología brahmánica. Actualmente, los budistas simples utilizan esos argumentos con respecto a las teologías judía y cristiana.

no encuentran en las enseñanzas de Jesucristo sus propias nociones: la ley de la acción y de la retribución (*kamma*, *kamma-vipāka*)¹³, la reencarnación (*punabbhava*), la ley de la producción condicionada (*paticca-samuppāda*), etc. Para los cristianos, los budistas son no creyentes porque no creen en Dios; para los budistas, sin embargo, los cristianos son no creyentes porque no creen que haya una retribución «automática» para sus buenas o malas acciones, y no creen que haya nacimientos después de la muerte.

3. La Iglesia

La mayor parte de los budistas no tienen idea alguna sobre la interpretación teológica de la Iglesia de Cristo. La conocen sólo como la organización de algunos responsables del cristianismo. En ellos hay a veces alguna confusión, sobre todo en lo que concierne a la diversidad de las Iglesias cristianas. La mayor parte de los budistas no saben qué diferencia existe entre la Iglesia católica y las Iglesias protestantes. Tampoco saben que todos los católicos son cristianos y que todos los cristianos no son católicos. Los budistas más informados saben que el papa es el jefe de los católicos. Pero no tienen ideas precisas sobre la autoridad que ejerce, ni sobre el origen, ni sobre su tradición en la Iglesia. Los budistas ven a la Iglesia, católica o protestante, desde dos puntos de vista: el primero unido a la historia, el segundo desde los hechos que se han producido durante la última década.

Cuando los budistas miran a la Iglesia desde el ángulo de la historia, ven a los sacerdotes cristianos como misioneros, que para ellos son los representantes de la Iglesia católica o protestante. Políticamente hablando, los misioneros han ido a los países budistas no con la paz, sino con la guerra. La razón es muy evidente: los misioneros han llegado con los invasores. En Sri-Lanka (Ceilán) se presentaron primero con los soldados portugueses. La historia del colonialismo demuestra que entre el soldado y el sacerdote había solidaridad. Si se trata de imponer un poder político es natural que se exploten todos los medios posibles, incluso la religión. Naturalmente, el soldado ha matado a los budistas que se le resis-

¹³ Los budistas mejor informados piensan que Jesucristo ha afirmado de alguna manera la acción y su resultado (Mt 6,19; 7,17; 11,33-35). Pero los resultados vienen de Dios (Mt 6,4; 6,14-15.18). Los budistas no están de acuerdo sobre este punto; para ellos, la retribución de los actos es absolutamente automática. No existe un juez supremo para pesar vicios y virtudes, crímenes y buenas acciones, mal y bien.

tían. El sacerdote estaba allí para dar su bendición al soldado. Pues no se trataba simplemente de una «conquista temporal», sino también de una «conquista espiritual»¹⁴. Debe notarse que la gran época de las misiones, desde comienzos del siglo XVI, fue también la época de la lucha contra las religiones «anticristianas». La Iglesia católica se ha sentido obligada a salvar a las «naciones paganas» y a conducir las al reino de Dios por la conversión y entrada en la Iglesia visible¹⁵. Desde esta perspectiva, los misioneros no han dudado en destruir los ídolos «paganos» y en quemar las reliquias «paganas». Ellos han ido tan lejos porque han estado motivados por el amor, por el deseo de salvar a los no cristianos de las artimañas de Satanás. En realidad, para los misioneros, el budismo y las creencias populares de los países budistas eran artimañas de Satanás. Y por el contrario, para los budistas, los misioneros y sus amigos, los invasores extranjeros, eran los representantes de Mara¹⁶. En Sri-Lanka, por ejemplo, a partir de 1505 comenzó a propagarse el catolicismo. En 1602 llegaron los holandeses y se hicieron los dueños de la situación. Comenzaron a perseguir a los católicos y a los budistas en las provincias marítimas del sur. Con estos invasores holandeses vinieron los misioneros calvinistas. Y, a partir de 1796, bajo el régimen británico, la Iglesia anglicana desplegó allí su actividad¹⁷.

Por último, a partir del siglo XX, se debilitó el colonialismo. Hubo luchas, no sangrientas, contra los colonizadores, contra los

¹⁴ F. Y. Souza, *Asia portuguesa* (Lisboa 1666-75); Padre F. de Queyroz, *Conquista temporal e espiritual de Ceilão* (Colombo 1916); Tikiri Abhayasingha, *Portuguese Rule in Ceylon, 1594-1612* (Colombo 1966).

¹⁵ Cf. A. Pieris, *The Church, The Kingdom and The Others Religions: «Dialogue»* 22 (octubre 1970) 3-7.

¹⁶ Anagarika Dharmapala, *Return to Righteousness: A Collection of Speeches Essays and Letters of Anagarika Dharmapala*, edic. de A. Gurugē (Government Press, Colombo 1965) 484. Sobre las semejanzas entre Satán y Mara, cf. J. W. Boyd, *Satan and Mara: Christian and Buddhist Symbols of Evil* (Leyden 1975).

¹⁷ Los primeros colonizadores habían gobernado solamente las provincias marítimas del sur de Sri-Lanka. Los pueblos cingaleses habían conservado su independencia en las demás provincias; su rey residía en Kotte o en Kandy. También los ingleses gobernaron en un principio sólo las provincias marítimas, pero, con gran habilidad estratégica, pudieron penetrar en el país e invadieron completamente la isla en 1815. Sin embargo, no se trataba de una verdadera invasión; en 1815 se firmó un acuerdo entre los indígenas y los representantes del soberano británico. Este se empeñaba a proteger las tradiciones cingaleses y las instituciones budistas. Cf. Tennakoon Wimalananda, *Buddhism in Ceylon under The Christian Powers and The Educational and Religious Policy of Britain Government in Ceylon 1797-1832* (Colombo 1963).

poderes extranjeros: había llegado el momento del nacionalismo. Los pueblos de los países budistas comenzaron a reflexionar sobre sus propios valores culturales. Querían restablecerlos. En estas luchas, los sacerdotes, los pastores protestantes y los demás cristianos estaban de parte de los colonizadores¹⁸. Por sus costumbres, por sus palabras y modo de vida, se presentaban como extranjeros. De ahí que para los budistas cultura extranjera fuera sinónimo de cultura cristiana¹⁹. Esta es la razón por la que la Iglesia se convertía también en objeto de descontento para los pueblos que querían su independencia²⁰: para éstos, la Iglesia era el símbolo, acaso el *medium*, del poder extranjero en sus países. Las revueltas de Birmania no fueron sólo manifestaciones de descontento contra el régimen extranjero, sino también contra el «cristianismo» de los misioneros que habían ayudado al colonialismo²¹. En 1956, ocho años después de la independencia, los líderes budistas de la lucha nacional de Sri-Lanka atacaron a la Iglesia, y más en concreto a la Iglesia católica. Según ellos, la Iglesia católica era la que los había privado de sus privilegios nacionales²².

Los recuerdos del pasado con respecto a la Iglesia no son, pues, muy agradables. Pero, afortunadamente, durante los diez últimos años la situación ha evolucionado mucho. Por una razón evidente: desde que terminaron las luchas nacionales, el poder político ha caído en manos de los budistas. Estos recuperaron los

¹⁸ K. M. de Silva, *Christian Missions in Sri-Lanka and Their Reponse to Nationalism 1910-1948*, en *Studies in South Asian Culture*, ed. J. E. Van Lohuizen de Leeuw (Leyden 1978) 221-233; K. Malagoda, *The Buddhist-Christian Confrontation in Ceylon 1880-1888: «Social Compass»* 20 (1973/2) 171-200.

¹⁹ Por esto, entre otras cosas, sigue siendo el cristianismo una religión extraña en los países budistas. Como ha observado el padre Amyot, en Tailandia, ser *thai*, con la mentalidad de un *thai*, es ser budista. Por tanto, para un *thai*, ser cristiano significa —hasta cierto punto y en la práctica— dejar de ser *thai*. El padre Amyot escribe: «Si pregunto a un *thai*: ¿eres cristiano?, me responderá: no, soy *thai*. Y un *thai* cristiano me dirá: los *thais* son los budistas». Cf. *Le monastère dans le contexte humain du bouddhisme Théravada: «Rythmes du monde»* 17, núms. 1-2 (1969) 25; debe notarse que en Sri-Lanka los cristianos no han asimilado las costumbres nacionales como la fiesta de Año Nuevo (en abril), etc. Cf. Ch. Fernando, *How Buddhists and Catholics of Sri-Lanka see Each Other — A Factor Analytic Approach: «Social Compass»* 20 (1973/2) 321-332.

²⁰ Debe notarse que, incluso en la India, desde la independencia, el gobierno prohíbe su actividad a los misioneros extranjeros.

²¹ E. Sarkisyanz, *Buddhist Background of Burmese Revolution* (La Haya 1965).

²² Cf. *The Betrayal of Buddhism: The Report of Buddhist Committee of Inquiry* (Dharmavijaya Press, Balangoda, Sri-Lanka 1956).

privilegios que habían perdido. Desde entonces ya no tienen nada que temer de los cristianos. La actitud de desconfianza con respecto a los cristianos ha ido disminuyendo gradualmente. En la actualidad, los budistas de Sri-Lanka tienen relaciones amistosas con los cristianos. Los monjes budistas y los sacerdotes católicos o los pastores protestantes se reúnen de buen grado. En las fiestas cristianas los budistas aportan gustosamente su colaboración. Por ejemplo, cuando el papa Pablo VI fue a Sri-Lanka en 1970, los budistas no dudaron en ayudar a los católicos para organizar mejor ese acontecimiento. En Tailandia también existe una amistad muy buena entre los budistas y los cristianos.

En los monasterios budistas son muy bien acogidos los sacerdotes cristianos²³.

Para esta buena armonía entre budistas y cristianos hay una razón muy fuerte que viene de la Iglesia misma: el entusiasmo nacido del Vaticano II. Esta nueva actitud de la Iglesia frente a las demás religiones —para ver «la santidad que hay fuera de la Iglesia cristiana» (cf. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, II, 15)— ha dado vía libre a los sacerdotes de las parroquias para mostrar simpatía y amabilidad hacia los no cristianos, sin intención de convertirlos. Los budistas consideran esto muy positivo.

De este modo, el diálogo ha comenzado. Los budistas no tienen miedo al diálogo. Además, no tienen necesidad de una autoridad como la del Vaticano II para comenzar el diálogo²⁴. En el canon budista encuentran varios lugares en que Buda y sus discípulos han discutido con otros líderes religiosos contemporáneos. En su larga historia, los budistas jamás han tenido una guerra santa o *djihad*²⁵. Por esta actitud de tolerancia frente a las ideas de los demás, entre otras cosas, los budistas tienen la costumbre de escuchar a los cristianos o a los hindúes que vienen a dialogar con ellos.

En el campo del diálogo, la contribución de los misioneros cristianos en los países budistas es muy amplia²⁶. Fueron ellos quienes comenzaron las investigaciones sobre diversos aspectos del budis-

²³ Cf. J. Ulliana, *Pour un dialogue avec nos amis bouddhistes en Thaïlande*: «Rythmes du monde» 16, núms. 2-3 (1968) 130-135.

²⁴ En el budismo, en ninguna parte se encuentra nada que pueda compararse con el Vaticano.

²⁵ Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha* (París 1961) 22.

²⁶ A decir verdad, incluso antes del Vaticano II, los misioneros en los países de Asia (como los jesuitas Nobili, Ricci, etc., y también los pastores protestantes) han sentido la necesidad de dialogar con las religiones de Asia. Los budistas más informados saben que algunos protestantes de Alemania e Inglaterra se mostraban abiertos al budismo.

mo. En el campo de la vida espiritual, los cristianos, especialmente los monjes, se han sentido muy atraídos por el budismo²⁷. La razón es muy simple: en la vida monástica actual hay muchos puntos comunes entre estas dos religiones²⁸. Pero desgraciadamente los budistas no tienen generalmente un buen conocimiento de este aspecto del cristianismo semejante al que tienen en general los cristianos del monaquismo búdico.

Sin embargo, los budistas más informados tienen ocasión de participar en seminarios internacionales e interreligiosos sobre la espiritualidad, organizados por los cristianos²⁹. Los budistas aprecian la diligencia de los cristianos en querer compartir el patrimonio espiritual de Asia. En 1969, el patriarca de los monjes budistas (*sangharâja*) de Tailandia participó en la ceremonia de inauguración del encuentro entre monjes cristianos en Bangkok. En septiembre de 1981, un grupo de monjes budistas originarios del Japón pasaron un mes en diversos monasterios cristianos de Europa. Los maestros Zen japoneses fueron invitados repetidas veces a enseñar los métodos de meditación en centros cristianos, como *Meditationum Centrum* de Tholey, en Schaumberg (Alemania Federal). Estos ejemplos nos muestran que la participación de los budistas en el diálogo es bastante frecuente y eficaz.

Al terminar su estancia en Europa, los monjes budistas japoneses decían: «Durante nuestra permanencia hemos podido descubrir la caridad desinteresada y la ferviente fe de los monjes cristianos en su vida cotidiana; y nos hemos alegrado mucho de encontrar en ellos lo que consideramos como el valor religioso

²⁷ El padre Thomas Merton decía en 1969, en su última conferencia: «A mi entender, la apertura al budismo, al hinduismo y a todas esas grandes tradiciones asiáticas, nos ofrece la maravillosa oportunidad de captar mejor las posibilidades de nuestras propias tradiciones, dado que aquéllas las penetraron desde el punto de vista natural mucho más profundamente que nosotros...» (*Marxisme et vie monastique*: «Rythmes du monde» 17 [1969] núm. 1-2, p. 48). Cf. también: *The Asian Journal of Thomas Merton* (Londres 1973); B. de Givé, *Le sujet de l'expérience religieuse en Orient et en Occident*: «Collectanea Cisterciensia» 3 (1978) 182-194; *Une retraite bouddhiste*: «Bulletin de l'A.I.M.», edit. por el Secretariado AIM (Vanves) 26 (1980) 75; P. Massein, *Le point de vue bouddhiste et le point de vue chrétien dans les techniques de méditation*: «Bulletin de l'A.I.M.», edit. por el Secretariado AIM (Vanves) 27 (1980) 50-55.

²⁸ Sobre el aspecto histórico de este tema, cf. Mohan Wijeyaratna, *La notion de renoncement dans le monachisme bouddhique Theravâda et dans le monachisme chrétien au désert*, IV^o s. (Tesis de doctorado, Universidad de París-Sorbona 1980).

²⁹ *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie*, ed. por el Secretariado AIM (Vanves 1973).

fundamental y que nosotros llamamos *ji bi*, es decir, el amor...»³⁰. Los recuerdos de encuentros y cortas frases significativas se podrían multiplicar. En 1973 hubo al menos tres delegaciones budistas que fueron recibidas en el Vaticano³¹. Los jefes de los monjes de Laos se dirigieron al papa llamándolo «Santo Padre», y éste llamó a su vez al Dalai Lama «Vuestra Santidad». Por ambas partes se notan los esfuerzos de comprensión recíproca. El Dalai Lama hacía esta declaración: «Si Dios significa la verdad última, entonces yo también creo en Dios», mientras que el Papa hacía uso de un término budista fundamental al desearle que el «mérito» del viaje de su interlocutor «diese fruto para un futuro mejor»³². En todo caso, parece que el mejor diálogo que los cristianos pueden entablar con los budistas se sitúa en el terreno de la vida espiritual.

BIBLIOGRAFIA

1. El budismo en general

- Bareau, A., *Buddha* (París 1962): presentación, selección de textos y bibliografía.
- Bareau, A., *Les religions de l'Inde: Bouddhisme* (París 1966).
- Brewster, E. H., *Gotama le Bouddha* (París 1929): la vida de Buda según las escrituras palis.
- Bugault, G., *La mystique du Bouddhisme indien*, en *Encyclopédie de la mystique*, 3 vols. (París 1978) 313-394.
- Conze, E., *Le Bouddhisme dans son essence et son développement* (París 1952).
- Eliade, M., *De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, tomo II de *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).
- Grimm, G., *La religion de Bouddha. La religion de la connaissance* (trad. del alemán; París 1959).
- Ikeda, D., *The Living Buddha: An Interpretative Biography* (traducción de B. Waston: Nueva York-Tokio 1976).
- Mahathera Nayanaponika, *Initiation au Bouddhisme* (trad. S. Stork; París 1968).
- Mahathera Naynatiloka, *La parole du Bouddha: schéma du système éthico-philosophique du bouddhisme suivant les citations du canon pali* (trad. M. La Fuente; París 1978).

³⁰ F. de Béthune, *Séjour de moines bouddhistes dans les monastères européens*: «Bulletin de l'A.I.M.» 27 (1980) 46-49.

³¹ Boletín 8/23-24, del Secretariado para los no cristianos.

³² El tema «mérito» (o «acción meritoria») evoca la noción búdica *Kamma* (en sánscrito *Karma*), que significa el acto y su retribución.

- Rahula, W., *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens* (París 1961; reed. 1978); estudio seguido de una selección de textos.
- Silburn, L., *Le Bouddhisme* (París 1977): textos reunidos, traducidos y presentados por L. Silburn en colaboración con otros especialistas.

Señalemos también los artículos aparecidos en la *Encyclopaedia Universalis*, vol. I (1975) 471-499, y en la *Histoire des Religions* de la *Encyclopédie de la Pléiade*, tomo I (1970) y tomo III (1976).

2. Sobre el «Dios de Buda»

- Fozdar, J., *The God of Buddha* (Nueva York 1974). Según J. Fozdar, Buda habría admitido ser una parte o una dependencia del Absoluto, del omnisciente Brahman. Esta tesis ha suscitado una fuerte reacción contraria por parte de uno de los responsables de la «World Federation of Buddhism». Siri Buddhasukh, *Unacceptable Logic*: «Bangkok Post» (24 marzo 1974) 14; *The God of Buddha*: «World Federation of Buddhism Review» 11/2 (1974) 39-47.
- Wayman, *Budismo*, en *Historia Religionum* II (Ed. Cristiandad, Madrid 1973) 363-452.

3. Relaciones entre budismo y cristianismo

Falta una bibliografía sobre el modo como el cristianismo es visto por el budismo (tema de este capítulo), a excepción de algunos intentos señalados en las notas a pie de página. Sí hay, por el contrario, algunos estudios sobre sus relaciones, como:

- Budismo y Cristianismo*: «Concilium» 136 (junio 1978), con magníficos estudios y boletines.
- «Dialogue», revista editada por el Study Centre for Religion and Society, 49015 Havelock Road, Colombo 6, Sri-Lanka.
- Le Vide, expérience spirituelle en Occident et en Orient*: «Hermès» 6 (1969).
- Voies de salut*: «Studia Missionalia» 30 (1981).
- Johnston, W., *The Inner Eye of Love* (San Francisco 1978).

B) CRITICAS DE LA RELIGION

CAPITULO PRIMERO

CRITICAS MARXISTAS

[ERIC BRAUNS]

SUMARIO: I. Feuerbach y la crítica a la religión. II. K. Marx y F. Engels: 1. Crítica filosófica a la religión; 2. Crítica política; 3. Crítica económica. III. Evolución de la crítica marxista a la religión: 1. Algunas etapas; 2. Aportación de Gramsci; 3. La forma de las cuestiones. IV. Posiciones actuales de la crítica marxista a la religión: 1. El humanismo prometeico; 2. El cristianismo considerado como ateísmo; 3. Una antropología de la religión. Bibliografía.

1. Lo que se reúne bajo la expresión «crítica marxista de la religión» no constituye un todo homogéneo. Hemos, pues, de trazar los límites de nuestro trabajo.

Ante todo, la crítica marxista de la religión no se confunde con la crítica que hacen de las religiones los diferentes partidos comunistas de Europa o de otras partes. El marxismo no se identifica con el comunismo: pertenece también a las corrientes socialistas, a los movimientos de liberación del tercer mundo y, básicamente, al pensamiento contemporáneo.

Cuando se habla de crítica marxista de la religión es necesario precisar que esta crítica no apunta solamente al cristianismo y, menos aún, sólo al catolicismo: Marx y Engels analizaron sobre todo el luteranismo; Lenin se centró en la ortodoxia; Gramsci estudió las formas del catolicismo italiano; algunos investigadores marxistas han considerado las religiones del mundo antiguo; otros, las de los pueblos llamados «primitivos»; otros, en fin, estudian el Islam. Crítica marxista de la religión: «religión» en singular para significar que se la considera como el conjunto de representaciones y prácticas religiosas sin jerarquizarlas de acuerdo con su antigüedad u origen.

La crítica marxista de la religión tampoco es sinónimo de estrategia política respecto de unas comunidades religiosas. El mar-

xismo está en la base de *diversos* proyectos de sociedad y no de uno sólo. Por tanto, no se puede decir que el marxismo sea una «doctrina» que implica una política única, y que esta política se deduce de un ideal del hombre en quien ha desaparecido la creencia religiosa. Los estudios marxistas tienen hoy suficiente historia detrás de sí para ser reconocidos en su diversidad y no quedar reducidos a la forma de política deductiva que funciona en la realidad concreta. Todo pensamiento honesto reconocerá al marxismo el derecho a no ser puramente asimilado a lo que de él ha hecho «un régimen socialista medio zarista todavía», según la sabrosa expresión de E. Bloch¹.

2. Una vez hechas estas dos advertencias, quedan por plantear los motivos que han guiado esta presentación. La cuestión del ateísmo en el marxismo no repite la de la crítica de la religión, aunque ambas tengan una evidente relación. No se tratará, pues, del ateísmo marxista, el cual no es un accidente de la historia ni un corolario del materialismo histórico y dialéctico. El ateísmo en el marxismo posee un estatuto histórico —y no solamente teórico— que es necesario estudiar en sí mismo por razón de su complejidad.

De la misma manera, deliberadamente hemos descartado toda investigación sobre las aportaciones que una buena parte de la teología cristiana reconoce haber recibido del marxismo. Se trata de otro estudio distinto que no puede ser tratado por vías de alusión.

El marxismo está unido al movimiento obrero en el mundo, a todos los pueblos comprometidos en el camino de su liberación: este hecho obliga a la crítica marxista de la religión a tomar unos caminos originales según que se le encuentre en Asia, en América latina o en el África negra.

3. Nuestro objetivo es presentar las fases determinantes de la constitución y desarrollo de la crítica marxista de la religión. Para no olvidar los puntos de apoyo anteriores a Marx, comenzaremos por una visión de L. Feuerbach; veremos luego la evolución de las posiciones de Marx y de Engels; después expondremos algunas líneas fundamentales de la historia de la tradición marxista, para concluir presentando algunas cuestiones abiertas en la actualidad.

Para no multiplicar hasta el infinito los preliminares, daremos por supuestas algunas definiciones. Se trata de levantar acta de un hecho: el marxismo, filosofía y ciencia de la historia, materia-

¹ E. Bloch, *L'athéisme dans le christianisme*, trad. E. Kaufholz y G. Raulet (París 1978), Prefacio, p. 9.

lismo dialéctico y materialismo histórico, que se basa en la obra teórica de Marx y actualmente en pleno vigor, ha renovado de manera decisiva la inteligencia de la cultura humana y en particular de sus aspectos religiosos. Por esta razón, la indiferencia de un teólogo contemporáneo hacia el marxismo sería difícilmente justificable.

I. LUDWIG FEUERBACH Y LA CRÍTICA A LA RELIGION

La Esencia del Cristianismo, obra aparecida en 1841, ha marcado profundamente el pensamiento alemán. El autor estuvo a punto de darle el título de «Crítica de la sinrazón pura»; tres años antes del nacimiento de F. Nietzsche, Feuerbach se separaba de la filosofía clásica representada por Kant y Hegel, y esta ruptura tomaba la forma significativa de una crítica de la religión.

1. Marx y Engels heredaron de Feuerbach la *crítica de la religión* como objeto filosófico. ¿Qué significa tal crítica en Alemania a mediados del siglo XIX? La religión había sido ya un tema privilegiado en la filosofía de Hegel. En el sistema hegeliano, la religión, y en particular el cristianismo en tanto que culmen de las religiones de la humanidad, es la única de las manifestaciones del Espíritu que no llega a ser transparente a sí misma más que en la *filosofía*. La religión no debe ser abolida, sino superada y conservada: hacer la filosofía de la religión es asumir lo que ella nos revela, a su manera, del Espíritu.

Para Feuerbach, romper con Hegel significa separarse de su filosofía de la religión. Esta empresa, en la que la *crítica* sustituye a la *filosofía*, consuma la ruptura. La crítica de la religión es simultáneamente crítica de la filosofía de Hegel.

2. La crítica de la religión es la partida de nacimiento de la filosofía. Filosofar es en primer lugar criticar la religión en la que el espíritu humano se ha extraviado. La filosofía subvierte el orden puesto por la religión, corrige la inversión que hace vivir al hombre creyente su relación consigo mismo como si se tratase de una relación con Dios.

«*El ser absoluto*, el Dios del hombre, es *su propia esencia*. El poder que *el objeto* ejerce sobre él es, pues, *el poder de su propia esencia*»². Para Feuerbach, el objeto primario y connatural de la conciencia es la esencia humana: el hombre no tiene otro objeto

² L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, trad. L. Althusser (París 1960) 62.

de pensamiento que él mismo. Ese mismo objeto es el que la conciencia contempla en Dios cuando se presenta bajo la forma concreta de conciencia religiosa. «El sentimiento es tu conciencia más íntima y, sin embargo, al mismo tiempo, un poder distinto e independiente de ti, está *en ti por encima de ti*: es tu esencia más personal, pero te apresa *como lo haría un ser distinto de ti*; en una palabra, es tu *Dios*; ¿cómo quieres entonces distinguir de ese ser que está en ti un segundo ser objetivo diferente de ti? ¿Cómo quieres escapar a tu sentimiento?»³. El análisis del proceso por el que dicho sentimiento (*Gefühl*) se objetiva, se representa y, finalmente, se propone a sí mismo bajo los rasgos de Dios, constituye lo esencial de la investigación de Feuerbach.

«La religión, al menos la religión cristiana, es la relación del hombre consigo mismo»⁴. La verdadera filosofía intenta sustraer el hombre a la religión para convertirlo en objeto de estudio de la antropología.

En la VI tesis sobre Feuerbach, Marx, en 1845, toma la formulación de Feuerbach para rebasarla. El objeto de la conciencia es la esencia del hombre; pero dado que Marx define la esencia del hombre como «el conjunto de las relaciones sociales», el objeto de la conciencia humana pasa a ser ese conjunto y nada más. El conjunto de las relaciones sociales será estudiado en cuanto realidad efectiva de la esencia humana, contrariamente a Feuerbach, para quien *el hombre* sólo es una abstracción, ya que no es sino la esencia divina despojada de sus oropeles religiosos. Para Marx, Feuerbach ha comprendido bien que el *contenido* del mundo religioso era el mundo humano; su error está en haber creído salvar esa verdad del hombre, prisionero dentro de las representaciones religiosas, desterrándolo sencillamente de la mitología. La exégesis abstracta del mundo religioso permite hablar del hombre, pero esta antropología no es más que un residuo empobrecido del universo religioso. Marx enriquece con un nuevo contenido la esencia del hombre, contenido que se encuentra como alusión invertida en las representaciones religiosas y que consiste en la realidad práctica de las relaciones sociales.

3. Hemos de señalar también la deuda de Marx y de Engels respecto de esta gran obra. Feuerbach lega a sus contemporáneos un *objeto*, la religión, el luteranismo de los grandes predicadores como Schleiermacher, y también un *método* filosófico, la crítica.

³ L. Feuerbach, *op. cit.*, 69.

⁴ L. Feuerbach, *op. cit.*, 73.

La noción de crítica ha cambiado de sentido a partir de Kant y a través de Fichte, Schelling y Hegel. En el vocabulario kantiano, la crítica es *trascendental*: es la búsqueda de las condiciones de posibilidad, de las condiciones *a priori* para el ejercicio de una facultad o desarrollo de un proceso. Hacer evidente el funcionamiento de un aparato racional o de una «máquina» cualquiera conduce inevitablemente a la voluntad de reformar su uso. La crítica pasa de trascendental a *normativa*. El estudio de las desviaciones del recto uso de una facultad o de un proceso determina el tipo de crítica que debe responder del origen de su objeto: la crítica es la genealogía con Feuerbach. La investigación del origen de los procesos se pregunta la significación global de los objetos. La crítica es interpretativa, se transforma en *hermenéutica*. Tomando el término «crítica», incluso en el subtítulo de *El Capital*, Marx sigue los pasos de la filosofía alemana, pero poco a poco la operación correspondiente a la palabra cambia de sentido, como se verá.

En la Alemania de Marx, entre 1840 y 1848, no parece posible ningún verdadero debate de ideas. La monarquía prusiana, que desde 1815 había vuelto a dominar la Renania, censura la prensa, las universidades y las asociaciones. En esta región, ganada para las ideas del 1789 y francesa desde 1793 a 1815, Prusia intenta sofocar toda veleidad de sedición. A ello colabora la Iglesia luterana, la Iglesia del Estado. En tal contexto histórico, en el que no se puede oír ningún discurso filosófico, político, e incluso jurídico o económico, se habla en exceso de religión. Al mismo tiempo, la religión aparece como el cerrojo de la opresión social. Para el movimiento de los «jóvenes hegelianos», o izquierda hegeliana, al que pertenecen tanto Feuerbach como Marx y Engels, la crítica de la religión no es una ocupación secundaria. También ahí los jóvenes hegelianos se separan de Hegel y se oponen a los apoyos de un Estado político que no pueden atacar de frente.

II. KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS

Esquemáticamente, se pueden distinguir tres etapas en la crítica de la religión hecha por Marx y Engels: cada etapa —que corresponde a las obras precisas que citaremos— está marcada por una idea dominante, primero filosófica, más tarde política y, finalmente, económica. La sucesión está en evidente relación con unos determinados momentos de la biografía de Marx, con unos lugares diferentes (Alemania, París, Londres) y con unos acontecimientos políticos de primera importancia.

1. Crítica filosófica a la religión

La primera forma de crítica, análoga a la de Feuerbach, corresponde a tres obras: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (escrita en 1841-1842 y publicada en 1932), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (escrita en 1843, publicada en 1927; la Introducción apareció en los *Anales franco-alemanes* en 1844) y los *Manuscritos de 1844*, llamados también *Manuscritos económicos y filosóficos* (publicados en 1932).

«En lo que concierne a Alemania, la crítica de la religión está esencialmente terminada, y la crítica de la religión es condición preliminar de toda crítica»⁵. Estas palabras con que comienza la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* indican la orientación del período. La crítica de la religión es una cuestión previa, porque en Alemania la religión enmascara la realidad del Estado. Se ha asumido la obra de Feuerbach: es preciso enfrentarse con la verdad de la religión, es decir, con la sociedad política. La crítica de la religión es el pórtico para la crítica del Estado; obliga, por tanto, a desahuciar a Hegel, cuya filosofía del derecho sirve de «cobertura» al Estado. «Este Estado, esta sociedad producen la religión, conciencia invertida del mundo, porque ellos mismos son un mundo a la inversa»⁶. El contenido de la religión es jurídico y político. La hermenéutica a que se entrega Marx desemboca a su vez en una crítica social y en la construcción de una antropología filosófica.

La crítica social muestra que la contradicción real, la explotación, hace necesaria la existencia de un anestésico para uso de las clases dominadas. «La angustia religiosa es, por una parte, *expresión* de la angustia real, y por otra, *protesta* contra la angustia real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, en la misma medida en que es el espíritu de unas condiciones sociales en que el espíritu está excluido. Es el *opio* del pueblo»⁷. En *La esencia del cristianismo*, el mundo religioso se presenta como fruto de la vida misma del sentimiento. Desde estos textos de juventud, Marx subraya la heteronomía de la religión, a diferencia de Feuerbach: no es espontáneamente del corazón del hombre de donde surge la idea de lo divino, sino de una opresión real, objetiva y exterior.

El tema de la *alienación* (*Entfremdung*) aparece a lo largo de los *Manuscritos de 1844*. El hombre ha llegado a ser extraño a sí

mismo por culpa de todas las amenazas que sufre provenientes del mundo natural o social. En las religiones antiguas, la humanidad exorcizaba las fuerzas naturales que la dominan, hipostasiándolas en unas divinidades que se hacían propicias por el culto. En el mundo industrial, la humanidad está también amenazada por unas fuerzas no menos oscuras: las clases explotadas son desposeídas de su libertad, de su poder y del fruto de su trabajo. Extraño a sí mismo por la división y la organización del trabajo, que no comprende ni domina, el hombre proyecta en el cielo la libertad y la felicidad que le son inaccesibles aquí abajo. Así nacen los dioses.

«Si yo sé que la religión es la *alienada* autoconciencia del hombre, sé que en la religión en cuanto tal no es mi autoconciencia la que encuentra su confirmación, sino mi conciencia alienada. Entonces sé que mi conciencia, que procede de sí misma, de su esencia, se afirma no en la *religión*, sino en la religión *aniquilada, abolida*»⁸. Se puede dar razón de la sinrazón y liberarse de la alienación. La crítica social del derecho y la crítica filosófica de la alienación sugieren la posibilidad de describir lo que sería una humanidad desalienada. A manera de esbozo, los *Manuscritos de 1844* ofrecen una antropología positiva, la imagen de un hombre en plena posesión de sí mismo, liberado de sus temores y fantasmas, capaz de vivir unas relaciones sociales transparentes.

Partiendo de la religión para llegar a la alienación, Marx piensa su propio método como un remontarse de la inteligencia a lo sensible, del efecto a la causa, del síntoma a la raíz del mal. Rompe la pantalla religiosa para encontrar la pantalla jurídica y, más allá, se vuelve a encontrar con la sórdida y brutal realidad de la producción. Se aleja de Feuerbach, porque el hombre buscado ya no es la esencia, sino el trabajador considerado en sus relaciones de producción. Durante este período, la crítica social de Marx se dedica todavía a luchar con la sombra de Hegel. «El Estado es el del discurso hegeliano. Al mismo tiempo se anuncia con claridad la exigencia de una profundización de la economía política. La alienación, uno de cuyos signos es la religión, debe llegar a ser objeto de una *ciencia*»⁹.

Marx, unido desde ahora a Engels por la amistad, va a encontrarse con algunos hombres que no han tenido necesidad de pasar a través de la visión hegeliana para percibir la condición proletaria: los socialistas franceses.

⁸ K. Marx, *Manuscrits de 1844* (París 1969) 141.

⁵ Citado en el libro de K. Marx y F. Engels *Sur la religion* (París 1972) 41.

⁹ Sobre la crítica del Estado resultante de la crítica de la religión, nos remitimos a los análisis de B. Quelquejeu, en K. Marx *a-t-il constitué une théorie du pouvoir d'État?*: RSPT 63 (1979).

⁶ *Ibid.*, 41. ⁷ *Ibid.*, 42.

2. Crítica política

A partir de 1844-1845 Marx se encuentra en París, donde conecta con las diversas corrientes del socialismo. El movimiento obrero le sorprende por su organización, y sus inspiradores, tales P. J. Proudhon, L. Blanc, A. Blanqui, le hacen descubrir la línea de los teóricos de la sociedad que se han sucedido en Francia desde J. Meslier hasta Babeuf¹⁰. Marx recoge abundantes informaciones, lee los escritos comunistas, por ejemplo, el *Voyage en Icarie*, de E. Cabet, aparecido en 1840. Naturalmente, traba conocimiento con el medio ambiente de los emigrados alemanes en el que se han constituido igualmente unas asociaciones de obreros como la Liga de los Justos de W. Weitling. Es imposible resumir en pocas palabras todos los elementos recogidos por Marx y Engels en este período y que van a influir por mucho tiempo en su pensamiento.

Por lo que se refiere a su crítica de la religión, hay que destacar dos hechos. En primer lugar, Marx y Engels se inician en el ateísmo que acompaña en Francia a la filosofía de la Ilustración y que es muy diferente del que produce en la persona de Feuerbach la filosofía clásica alemana. El ateísmo francés está ligado desde sus orígenes a la voluntad de reforma política, a la idea de una posible ciencia de los fenómenos sociales y también a un materialismo. Para esta tradición atea, la abolición de la religión es radical; no tiene nada que ver con la superación (*Aufhebung*), que hace del humanismo alemán (¿romántico?) un coronamiento de la religión. En segundo lugar, se debe también subrayar la ruptura con el comunismo cristiano de Weitling. Una rama vigorosa del socialismo ha pensado y teorizado la síntesis del movimiento popular de liberación y del evangelismo cristiano: por parte francesa citaremos a P. Leroux, C. Pecqueur, Lamennais, Buchez y Saint-Simon, y por parte de los socialistas alemanes a W. Weitling y H. Kriege. Este movimiento, que intenta hacer de la Biblia uno de los motores de la revolución social, es importante y poco conocido: un hombre como A. Ruge, amigo de Marx, estaba también persuadido de la importancia de una inspiración religiosa para la lucha revolucionaria. Recordemos que si Marx y Engels combaten resueltamente la amalgama de representaciones religiosas y programa

¹⁰ Sobre las raíces del socialismo francés, puede consultarse: A. Soboul, *Lumières. Critique sociale et Utopie pendant le XVIII^e siècle français*, en *Histoire générale du socialisme* (bajo la dirección de J. Droz), tomo I: *Des origines à 1875* (París 1972) 103ss. Sobre los años a los que nos referimos, remitimos al artículo de J. Bruhat, en la obra citada, *Le socialisme français de 1815 à 1848*, 331ss (estos dos artículos van seguidos de sus respectivas bibliografías).

político, es porque están convencidos de la fragilidad, si no de la incoherencia de tal simbiosis. Para organizarse más allá de las fronteras nacionales y llevar su lucha con posibilidad de éxito, el proletariado necesita una teoría segura y no una mitología.

Marx y Engels, sumergidos en la lucha política, piensan esta teoría no como una «filosofía social» a la manera de la *Filosofía de la miseria* de Proudhon, sino según el modelo de las ciencias, es decir, como una «física social». La crítica de la religión cambia de estatuto: forma parte de un desmontaje del espíritu revolucionario, que es preciso liberar de la *ideología* para que pueda sentar las bases de una ciencia de su propia práctica. La crítica de la religión está englobada, en la crítica de la ideología, con la moral, la metafísica, la filosofía del derecho y la estética. La ideología designa precisamente esta superabundancia de ideas con que la burguesía alemana compensa su impotencia para hacer su revolución mientras que las burguesías inglesa y francesa ya han realizado la suya.

Las obras representativas de esta etapa son principalmente: *La cuestión judía* (1845), *La Sagrada Familia* (1845), *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach* (textos escritos en 1845-1846 y publicados en 1932). Marx y Engels «saldan sus cuentas», según sus propios términos, con su «conciencia filosófica de antaño». Rompen con el movimiento de los jóvenes hegelianos, con lo que ellos ridiculizan acudiendo a la expresión de «crítica crítica». Estos edificios filosóficos no tienen más que efectos ilusorios sobre la realidad social.

El análisis es político: se investiga el funcionamiento social de la religión. Desde el punto de vista del concepto de clase que han adoptado, Marx y Engels sólo están atentos a los efectos políticos de la religión. Desde esta perspectiva no hay diferencia entre discurso religioso dominante y discurso filosófico dominante: esta indistinción es interpretada recurriendo al concepto general de *ideología*.

«La producción de las ideas, de las representaciones y de la conciencia está directa e íntimamente unida a la actividad material y al comercio material de los hombres: es el lenguaje de la vida real. Las representaciones, el pensamiento y el comercio intelectual de los hombres aparecen aquí nuevamente como la emanación directa de su comportamiento material. Igual ocurre con la producción intelectual tal como se presenta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc. Pero los hombres reales, los que obran,

y en la medida en que están condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y de las relaciones correspondientes, incluyendo las formas más amplias que éstas puedan tomar. La conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si, en toda ideología, los hombres y sus relaciones se nos presentan invertidos, como en una cámara oscura, este fenómeno se debe a su propio proceso de vida histórica, absolutamente como la inversión de los objetos en la retina se debe a un proceso directamente físico»¹¹.

Este texto denota de manera clara el desplazamiento del pensamiento hacia un nuevo objeto, la investigación de una ciencia de la historia, de una teoría científica de los hechos sociales. Pero las ambigüedades siguen subsistiendo porque, para suprimir el dominio de la filosofía, hay que invocarla sin cesar. Algunas fórmulas, como «el ser consciente», son simples proposiciones idealistas invertidas. La «cámara oscura» parece un pariente cercano de la inversión feuerbachiana. ¿Será suficiente invertir la ideología para que nazca mágicamente la ciencia? Hay, en fin, un tono que recuerda el de la Ilustración: la emancipación humana sería el efecto de una victoria de la ciencia sobre la ilusión, de la claridad sobre las tinieblas.

La obra de Marx y Engels no se acaba ahí: no intentaron publicar durante su vida *La ideología alemana* y se consagraron a una nueva crítica: la crítica de la economía política.

3. Crítica económica

La tercera forma de crítica se encuentra en las obras de Marx escritas a partir de 1857 (*Fundamentos de la crítica de la economía política; Contribución a la crítica de la economía política; El Capital*) y en las de Engels (*Anti-Dühring; Dialéctica de la naturaleza; Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*). Hablar de crítica «económica» de la religión es una expresión ambigua: de hecho, durante estos años se perfila algo distinto de una crítica, que designaremos con el nombre de «teoría de la religión».

a) En un primer momento, Marx había tratado de la religión como tal; en la segunda etapa, la religión había llegado a ser un objeto secundario, una simple región dentro de la ideología. En la última parte de la obra de Marx y Engels, la religión no es considerada por sí misma, ni siquiera como ideología particu-

¹¹ K. Marx y F. Engels, *L'idéologie allemande* (París 1968) 50-51.

lar, sino como componente de un funcionamiento social que precisa de una ciencia propia. Marx y Engels hacen evidente la necesidad de *cambiar de terreno* para dar cuenta de fenómenos como la religión. Este otro terreno es la crítica de la economía política y, al mismo tiempo, lo que ello comporta: el materialismo histórico.

A priori, en el mundo humano, todo es social: desde los instrumentos de producción a las normas morales o jurídicas, todo es relación de relaciones, nacida de una historia material. La religión es una relación social unida a las relaciones de producción, exactamente como el derecho. Para percibir esto es preciso *desplazarse*, no partir ya de la religión, sino ocuparse de la producción y reproducción de la vida social por los hombres. El análisis de la religión, desde el punto de vista de la filosofía o de la teología, no conduce más que a sustituir unos pensamientos por otros pensamientos: se interpretan unos discursos, se describen, pero no se les explican. El mundo de las categorías filosóficas no proporciona la clave de la religión, porque presenta el mismo estatuto social que el de la religión. Marx y Engels se esfuerzan —en y contra la economía política— en construir un conocimiento global de los fenómenos sociales, del proceso complejo y contradictorio por el que los hombres producen lo que ellos son en sociedad. A partir de esta ciencia, se puede construir una teoría de los hechos religiosos.

Sobre el efecto benéfico del cambio de terreno no hay que detenerse: se trata de alejarse del circunloquio que caracteriza la filosofía de la religión. Pero ese cambio de terreno no lleva infaliblemente a la invención de una teoría «científica». Adoptar como punto de partida el análisis de la estructuración económica de las sociedades concretas puede conducir a una especie de indiferenciación de los fenómenos sociales. Ningún objeto es ya específico, sino el de la ciencia que trata de la economía; puesto que hay identidad y unicidad de la causa, hay igualación de efectos. Si hay una teoría marxista de la religión, no consiste en el monismo explicativo de todo hecho social. El reconocimiento de la especificidad de los fenómenos ideológicos será una de las adquisiciones de la tradición marxista.

b) No siendo interpretación filosófica ni resultado de los efectos políticos, la teoría de la religión intenta explicar cómo la humanidad, en cuanto vive en sociedad, produce su creencia religiosa al mismo tiempo que su existencia material. Los elementos se apoyan en una teoría que da cuenta de la existencia necesaria

de las religiones como parte de un proceso sin comienzo ni fin asignables, que engloba la manera de producir su subsistencia, de repartir los productos del trabajo, de regir las relaciones de poder y de representarse el mundo humano.

Ni Marx ni Engels han construido esta teoría de la religión: sólo unas indicaciones, en nota y como al margen, se nos suministran en los escritos que se extienden desde 1857 hasta la muerte de Marx. Entre estos elementos dispersos, hay que subrayar dos: el pasaje sobre el fetichismo y la nota sobre la tecnología, ambos extraídos de *El Capital*.

Lo propio del capitalismo es haber sido capaz de dar a todos los productos del trabajo humano la misma forma de *mercancía*. En el texto acerca del «carácter fetichista de la mercancía y su secreto», Marx se pregunta cómo la generalización de la forma mercantil acierta a imponer a los hombres, productores o intermediarios, la creencia ilusoria según la cual el *valor* de una mercancía está ligado a la cosa misma. El fetichismo de la mercancía consiste en creer que el valor proviene del objeto, de su naturaleza, cuando en realidad tiene como fuente el *trabajo*. Marx reconstruye los trámites que van desde el trabajo privado a la mercancía en el mercado para mostrar que el fetichismo es necesario. El reino de la mercancía, que sólo es posible en un estado de relaciones sociales de producción, está inevitablemente unido al reino del fetichismo. La mercancía segrega el fetichismo y, recíprocamente, el fetichismo sustenta el sistema de la mercancía.

A lo largo del desarrollo, Marx se va deslizando al mundo religioso, que califica de «reflejo del mundo real».

«En general, el reflejo religioso del mundo real no podrá desaparecer hasta que las condiciones de trabajo y de la vida práctica presenten al hombre unas relaciones transparentes y racionales con sus semejantes y con la naturaleza. La vida social, cuya base reside en la producción material y las relaciones que ésta implica, sólo será liberada de la nube mística que encubre su rostro el día en que se manifieste la obra de los hombres libremente asociados, actuando conscientemente y siendo dueños de su propio movimiento social. Pero esto exige en la sociedad un conjunto de condiciones de existencia material que no pueden derivarse más que de un largo y doloroso desarrollo»¹².

La religión aparece ahora como una ilusión necesariamente segregada por un estado de las relaciones sociales. Cada estado de contradicciones tiene su propia nube mística. Saber que hay ilusión

¹² K. Marx, *El Capital*, Libro I, sección 1, cap. I, § 4.

no libra de la ilusión; Marx ha abandonado la crítica de la Ilustración.

El fin de la religión está unido a un cambio completo de las relaciones sociales, desde la producción hasta las relaciones ideológicas. ¿Se puede invocar este texto como una descripción hecha por Marx de la sociedad comunista atea? ¿Es una proposición *científica* la sustitución del velo religioso en la sociedad por unas relaciones transparentes y racionales? Marx indica aquí simplemente la estrecha relación que existe entre creencias religiosas y modo de producción: en una metáfora utópica invierte la realidad presente. El conjunto del texto está por otra parte en el tono de una «robinsonada», una proyección de la sociedad ideal, y la última frase del párrafo citado no deja dudas acerca de sus intenciones.

El segundo texto es una nota en el capítulo sobre «el maquinismo y la gran industria». En ella Marx saluda con regocijo el advenimiento de la tecnología entendida como historia de los órganos productivos del hombre. Esta ciencia de las máquinas y de los utensilios sería para los hombres lo que es la «tecnología natural» de Darwin, que estudia los órganos de las plantas y de los animales como medios de producción para su vida.

«La tecnología pone al desnudo el modo de acción del hombre frente a la naturaleza, el proceso de producción de su vida material y, por consiguiente, el origen de las relaciones sociales y de las consiguientes ideas o concepciones intelectuales. La historia de la religión misma, si se prescinde de esa base material, carece de criterio. En efecto, es mucho más fácil encontrar por el análisis el contenido, el núcleo terrestre de las concepciones nebulosas de las religiones, que hacer ver por una vía inversa cómo las condiciones reales de la vida adoptan poco a poco una forma etérea. Ese es el único método materialista y, por consiguiente, científico»¹³.

A través de estas líneas se puede medir la ruptura de Marx con toda filosofía de la religión, con la crítica en sentido clásico. La nueva crítica, que llamaremos con S. Breton «una génesis socio-económica de las ideologías»¹⁴, no se contenta con un análisis semántico de la religión. Es fácil mostrar las relaciones reales transformadas en representaciones religiosas; es menos fácil mostrar en qué medida llevan en sí mismas la razón de su transposición. La exégesis de una «proyección» es una cosa y otra la teoría del me-

¹³ K. Marx, *El Capital*, Libro I, sección 4, cap. XV, § 1.

¹⁴ S. Breton, *Marxisme et Critique* (París 1978) 77ss.

canismo de la proyección. Definiendo los rasgos de un análisis materialista, Marx señala a sus continuadores las cuestiones que ellos deberán afrontar. Será preciso explicar cómo esas contradicciones adoptan en la imaginación humana formas ilusorias. ¿Por qué esas mismas contradicciones originan en el seno de la misma sociedad unas regiones ideológicas diferentes: religión, moral, arte, etcétera? ¿Porqué tal religión y no tal otra se mantiene viva en una determinada formación social?

El interés de estos textos de Marx y de Engels, después de 1857, es considerable a pesar de un carácter fragmentario, pero no son más que orientaciones.

Las relaciones de producción y las religiones constituyen un sistema, pero la cuestión de la naturaleza del vínculo causal que hace depender las religiones de la «base material» permanece intacta. Los silencios son demasiado numerosos para hablar de teoría constituida: representan una espera de conceptualización a la que la tradición marxista todavía hoy intenta dar respuesta.

c) El problema del porvenir de la crítica marxista de la religión debe plantearse con claridad. Marx y Engels limitaron su trabajo a la teoría del modo de producción capitalista; la teoría de la religión es un corolario de esa teoría del modo de producción capitalista que nunca se ha hecho por completo, puesto que va unida a la práctica revolucionaria en el seno de dicha formación social.

La teoría de la religión es la teoría del *modo religioso* de producir la propia existencia social, íntimamente relacionado con la forma directamente material de producir esa existencia: es un aspecto del materialismo histórico. La crítica marxista de la religión sigue inacabada. La crítica filosófica ha sido abandonada, la crítica política ha sido juzgada insuficiente y la crítica económica se mantiene. El viraje tomado resueltamente a partir de 1857 hacia la economía política no tiene el sentido de un rechazo del análisis filosófico y político de los hechos religiosos. Las condiciones de estos análisis serán cambiadas radicalmente.

Dos datos explican parcialmente que en adelante se haya hablado de una crítica marxista de la religión como hecha y completa. En primer lugar, un tipo de lectura de los textos, según la cual Marx dejaría entender con toda evidencia que la crítica económica es la correcta; en otros términos: la ciencia de la religión sería la ciencia de las causas económicas de los hechos religiosos. En segundo lugar, los ensayos de Engels en que aplica el materialismo histórico a la historia religiosa llevan a pensar que la clave se da

por sentada; por ejemplo, los dos artículos de la «Nueva Gaceta Renana», titulados «La Guerra de los Campesinos en Alemania» (1850). Engels es también el iniciador de la famosa tesis de la decadencia de la religión que él apoya sobre reflexiones concernientes a las religiones de la antigüedad. Hemos visto de qué forma, en el pasaje sobre el fetichismo, Marx propone esa hipótesis: cuanto más transparentes son las relaciones sociales, menos constituyen un terreno favorable para la aparición de la ideología religiosa.

Estos dos hechos esclarecen la actitud inmediatamente posterior de Marx y Engels. En el marco de un largo período de economismo, la crítica económica llega a ser crítica económica de la religión. Así se explica quizá una contradicción tenaz: unas veces los herederos del marxismo se guardan de toda política antirreligiosa cuando se prevé la incertidumbre de una desaparición próxima de la religión (Lenin), otras se manifiesta brutalmente la tentativa de arrancar de raíz el fenómeno religioso en razón de su persistencia, porque, por el hecho de existir, niega el cambio de las relaciones sociales (Stalin). Otros factores intervienen en esta contradicción, ya que el marxismo es inseparable del movimiento obrero internacional y, al mismo tiempo, de los rasgos nacionales de las políticas que preside.

Vamos a intentar resumir las principales aportaciones, después de Marx y de Engels, a la crítica marxista de la religión, repitiendo que la referencia a la historia económica y política no entra en el cuadro de nuestra exposición, por lo cual se limita su alcance.

III. EVOLUCION DE LA CRITICA MARXISTA A LA RELIGION

A grandes rasgos vamos a resumir algunas épocas significativas, después diremos una palabra acerca de las aportaciones de Gramsci y, finalmente, indicaremos la forma que adoptan poco a poco ciertas cuestiones.

1. *Algunas etapas*

a) De 1890 a 1935 el marxismo se difundió gracias a las traducciones de las obras de Marx y de Engels. El movimiento obrero enriquece la teoría de sus primeras grandes victorias, como la revolución de octubre de 1917, y también de sus fracasos, como el hundimiento de la II Internacional. La época está marcada por un

economismo casi general: las contradicciones cada vez más agudas del capitalismo lo llevan a su perdición irremediable. Las expectativas que se derivan de una certidumbre *científica* en cuanto a la teoría transforman la herencia de Marx en una sociología marxista que explica todos los fenómenos sociales por su causa económica o incluso simplemente tecnológica. Un representante de esta «sociología» es sin duda N. Bukharin¹⁵. Una obra como la de L. Henry, titulada *Los orígenes de la religión*, ilustra lo que el economismo puede hacer de la crítica de la religión¹⁶. Ninguna religión tiene autonomía, ni siquiera relativa, y no es más que la *expresión inmediata* de las relaciones económicas de que es contemporánea. Añadamos que el economismo impulsa a resolver la cuestión del Jesús histórico como un mito elaborado en todos sus detalles.

El marxismo se desarrolla igualmente en la socialdemocracia alemana. Los trabajos de K. Kautsky, aunque reflejan el mismo economismo, no carecen de interés sobre todo en la medida en que impulsan el pensamiento marxista a investigaciones históricas precisas. Kautsky escribe acerca de las religiones griega y romana y acerca de los movimientos religiosos del siglo XVI en Alemania: Lutero y Münzer.

De todos modos, la obra de Lenin es decisiva. Este escribe poco acerca de la religión, pero sus intervenciones en la filosofía enriquecen la conceptualización, en particular acerca de la «teoría del reflejo». Recordemos que esta expresión es de Marx a propósito del fetichismo: «El mundo religioso no es más que el reflejo del mundo real». Lenin no aborda la cuestión del reflejo a propósito de la religión, sino en su debate sobre el *conocimiento* con los empiristas críticos. Lo que puede ser considerado más como una metáfora que como un concepto será utilizado por él igualmente en artículos sobre la literatura. En la medida en que recurre al «reflejo», Lenin destruye progresivamente el carácter intuitivo y empírico de la imagen. La ideología es un reflejo sin medio reflectante, es decir, sin espejo, a menos de caer en la dicotomía espíritu/materia. El reflejo es de la misma naturaleza que lo reflejado. El reflejo tampoco es la imagen duplicada de un objeto: lo que se refleja es la contradicción, no sus términos. La forma contradictoria de las representaciones es la transposición de la contradicción de la realidad práctica. El reflejo, deformante, hace aparecer algunos elementos en una configuración fantástica, desfasada.

¹⁵ Cf. N. Boukharine, *La théorie du matérialisme historique* (París 1927): manual popular de sociología marxista.

¹⁶ L. Henry, *Les origines de la religion* (París 1936).

En fin, el reflejo no es nunca contemporáneo de lo que refleja. Lenin subvierte poco a poco todo lo que esta imagen física o fisiológica encubre de mecánica, obstruyendo el camino a sus utilizaciones por ser demasiado evidentes.

b) En el transcurso de los años 1935-1945, en tiempos de Stalin y del Komintern, se establece un humanismo ateo que no aporta nada de nuevo a la crítica de la religión. Una reacción al economismo tiene lugar con Lukács, cuyo marxismo llega a ser un historicismo absoluto. La obra esencial de Gramsci existe ya, pero es desconocida. La oposición abierta de la corriente socialdemócrata y del movimiento comunista tendrá para nuestro tema un efecto positivo, porque los teóricos de los dos bandos van a rivalizar en la publicación de las obras inéditas de Marx y Engels. La edición de los *Manuscritos de 1844*, de *La ideología alemana* y de la *Dialéctica de la naturaleza* modifica la comprensión de la génesis teórica del marxismo y deja al descubierto ciertas caricaturas del sistema. Debemos señalar también la huella viva dejada en ese momento por B. Brecht, quien sin intervenir como teórico reconocido, sino como hombre de teatro, ha tenido más de una intuición fecunda en el análisis de los hechos religiosos.

c) Después de la segunda guerra mundial, en situación de guerra fría, tampoco puede hablarse de un intenso trabajo teórico acerca de la religión. Las primeras obras de R. Garaudy prolongan el economismo de los años 1920; su tesis, *El Marxismo y la persona humana*, es un buen testimonio de este clima. En Alemania, E. Bloch construye en el aislamiento su obra, juzgada heterodoxa. Curiosamente, estos años ven cada vez más cómo algunos intelectuales cristianos se interesan por el marxismo, en particular en Francia. En un ambiente de anticomunismo y de antimarxismo exacerbados, han intentado ofrecer algunas exposiciones con frecuencia rigurosas y muy documentadas del marxismo, rectificando así las contraverdades de una propaganda hostil. Citemos los nombres de P. Bigo, H. C. Desroches, J. Y. Calvez y J. Lacroix¹⁷. La atención de los cristianos a la crítica marxista de la religión entablará un diálogo y relanzará el trabajo de los marxistas.

d) A partir de los años 1960, los acontecimientos de la historia mundial aparecen aún menos aislables de un estudio del marxismo: destino político de la China, relaciones entre los partidos

¹⁷ A título de ejemplo, cf. J. Lacroix, *L'homme marxiste*, «Semaine sociale de France 1947» (publicado en 1951 por la Pensée catholique, Lieja, y por el Office général du livre, París).

comunistas y la Unión Soviética, difusión del análisis marxista en los movimientos de liberación del tercer mundo y participación de los cristianos en la lucha política de los partidos que se denominan marxistas. Nos contentamos con señalar en el terreno filosófico algunos de estos procesos. Los textos fundadores del marxismo-leninismo continúan siendo traducidos y editados, y en consecuencia van siendo conocidos. Las obras de algunos marxistas como Gramsci, Bloch y Lukàcs se difunden lentamente. El marxismo, tal como lo demuestra la trayectoria de un Sartre, forma parte de la cultura intelectual, y la confrontación entre sus diversas corrientes —entre otras, la de la Escuela de Francfort— es inevitable. Los pioneros de algunas «ciencias humanas», antropología o lingüística, han buscado su camino desde una perspectiva marxista: R. Barthes y C. Lévi-Strauss no han renegado de este punto de partida.

Inevitablemente, y desde el momento en que de alguna manera adquiere derecho de ciudadanía, el marxismo inspira una serie de estudios sobre las religiones cuyos puntos de apoyo teóricos divergen considerablemente: trabajos de antropólogos (M. Godelier), de historiadores (P. Vidal-Naquet, J. P. Vernant, P. Lévêque), de sociólogos (M. Dion, G. Michelat y M. Simon) y de filósofos (L. Goldmann) dispersan una crítica marxista de la religión hasta entonces relativamente unificada. La renovación de las cuestiones y su difusión no se hacen siempre en detrimento del marxismo, aunque sea difícil sintetizar resultados. Por esta razón, en lugar de pretender reunir esas investigaciones, nos limitaremos a describir la forma que han tomado algunas cuestiones, no sin antes destacar el caso excepcional de Gramsci.

2. Aportación de Gramsci

Fundador del partido comunista italiano en colaboración con P. Togliatti, A. Gramsci fue hecho prisionero por el fascismo desde 1926 a 1937, es decir, hasta su muerte. Estos años de cárcel, a pesar de estar enfermo, le permitieron reflexionar sobre las causas del fracaso del movimiento obrero frente a Mussolini. Sus *Cuadernos de prisión* son un arsenal de nuevos análisis y la contribución más importante al avance del marxismo después de Lenin¹⁸. La reflexión de Gramsci se refiere principalmente a la na-

¹⁸ Los escritos de Gramsci se están publicando, en francés, en Gallimard (París): *Escritos políticos I y II (1914-1922) (1974-1975)*; *Cuadernos de prisión (de 10 a 13) (1978)*; *Cartas de prisión (1971)*.

turalidad del Estado y al funcionamiento de las relaciones políticas. El conjunto de estructuras ideológicas, sin las que el poder del Estado no se ejercería, constituye uno de los obstáculos afrontados por los comunistas italianos. Entre estas estructuras se encuentra el catolicismo. Así, en oposición a la mayoría de los marxistas de la época, Gramsci atribuye a los fenómenos ideológicos una eficacia social y, por consiguiente, política.

Gramsci afina el concepto: la ideología dominante, que forma un bloque a pesar de sus propias contradicciones internas, se enfrenta a varias ideologías dominadas. Las clases explotadas no tienen de sí mismas igual imagen y esta ausencia de unidad de pensamiento permite la difusión de la ideología dominante. La lucha política debe tener en cuenta esas contradicciones en las ideologías que ostentan el poder, así como en las que están dominadas; debe reconocer igualmente la forma específica que toma la ideología dominante según sus destinatarios: filosofía para los intelectuales, religión para la pequeña y mediana burguesía y folklore para las masas populares. Los agentes de cada ideología están también distribuidos jerárquicamente: la religión tiene sus teóricos profesionales, los teólogos; sus censores siempre vigilantes, los obispos y cardenales; sus agentes cualificados, los sacerdotes; y, en fin, sus agentes consumidores, los fieles. Estos estatutos diferentes son necesarios para implantar el poder ideológico, pero son también origen de competencia y de contradicción. El análisis marxista de la religión no puede tratar el cristianismo, por ejemplo, como una doctrina en sí, como un conjunto sistemático de representaciones.

Como Lenin, Gramsci distingue el espíritu de clase y la conciencia de clase. El primero es espontáneo y de naturaleza ideológica, inestable y contradictorio, mientras que la conciencia de clase presenta una racionalización coherente y, en consecuencia, progresivamente adquirida. Existe una ideología del proletariado que no se confunde con la conciencia clara de las posiciones de clase. La religión, cuando las clases sociales se la apropian, pacta con el espíritu y la conciencia de clase. Toda intervención en la lucha ideológica que no vea este enraizamiento de la religión diferenciado por clases está abocado al fracaso.

Gramsci se aparta de un tipo de discurso marxista que había puesto hasta entonces como clara y distinta la dicotomía de la ciencia y de la ideología. La ciencia, concebida como una *práctica* en continuo desarrollo, jamás se disocia por completo de las representaciones y, por consiguiente, de los discursos ideológicos. El marxismo no es un positivismo: cuando el proletariado usa el materialismo histórico como una ciencia, continúa haciéndolo dentro

de una ideología política que nunca es perfectamente consciente de sí misma. En fin, una última adquisición del análisis del catolicismo hecho por Gramsci es descubrir que ninguna ideología existe, ni subsiste, sin una institución que regule los discursos, las prácticas y los comportamientos; en una palabra: una religión no existe sin Iglesia. El estudio de las relaciones que ligan el funcionamiento de estos aparatos ideológicos con el aparato del Estado debe completar el estudio de la formación social.

3. La forma de las cuestiones

Como ocurre con la cuestión del arte, la crítica de la religión descubre los problemas del conjunto del marxismo. Querríamos insistir ahora en la relación entre la crítica de la religión y las cuatro cuestiones siguientes, cuya forma sigue siendo hoy digna de ser destacada.

a) La necesidad que el marxismo tiene de definir la naturaleza del hecho religioso lo remite a su propia definición: si llega a explicar la religión, a reducirla y a suplantarla en las conciencias, ¿no es el marxismo una *concepción del mundo*? ¿No han proporcionado Marx, Engels y Lenin al proletariado universal la nueva concepción del mundo que le es necesaria para llevar a cabo su lucha de clases con la ayuda de un instrumento verdaderamente contemporáneo del mundo científico? Si el marxismo se identifica con una concepción del mundo émula de la intención globalizante de la religión, se atribuye al mismo tiempo una competencia en la moral, en la antropología y en la determinación de los fines y valores. La discusión no se refiere tanto al derecho como al hecho: si, en la realidad, el marxismo busca desalojar la religión para ocupar su *lugar*, ¿no se condena a desempeñar la misma función y, por tanto, no cae bajo el golpe su propia crítica de la religión? El ateísmo representa, pues, el papel de un teísmo invertido. La cuestión presenta una triple dificultad: la del estatuto del ateísmo, de la filosofía y de la ciencia en el marxismo.

b) La ideología es un proceso social mediante el cual los individuos concretos se constituyen en «sujetos». Toda formación ideológica, moral, jurídica o religiosa se perpetúa y ejerce su eficacia social porque unos individuos se adhieren a ella, y en ella se reconocen «actores libres y conscientes», es decir, sujetos. La subjetividad no es un dato, sino un *resultado*, y el sujeto producido por cada ideología particular es particular: la persona jurídica no es el creyente religioso y, de un modo más preciso, el fiel del

cristianismo no es el fiel del Islam. El marxismo tiene la misión de analizar estas subjetividades específicas en su constitución y transformación. El trabajo todavía incompleto se presenta, según palabras de L. Althusser, como «el problema del concepto de las *formas de existencia históricas de la individualidad*»¹⁹.

c) Muy pronto, Marx había indicado el carácter contradictorio de la religión, a la vez *expresión* de la miseria y *protesta* contra ella. Toda religión desempeña esas funciones contradictorias de justificación del orden establecido al que da un sentido y de denuncia de tal orden. Pero el hecho de constatar la contradicción exige una teoría explicativa. Mostrar cómo el mismo cristianismo, en la misma época, inspira dos comportamientos políticos tan opuestos como los de Lutero y Münzer no carece de interés: hay que dar cuenta de esta contradicción no sólo mediante un análisis de las clases y de las relaciones de producción, sino también dentro de la religión cristiana. De no hacerlo así, la ideología religiosa cristiana aparece sin especificidad, como un cuerpo de doctrina maleable a capricho al que se puede hacer decir cualquier cosa. El cristianismo está formado por elementos diversos, tradiciones, representaciones, prácticas, una Escritura, que forman un conjunto original atravesado por unas contradicciones que le son propias. Otra tarea propuesta a la crítica marxista de la religión consiste en situar esas contradicciones específicas del cristianismo para mostrar a continuación qué relación tienen con los antagonismos sociales.

d) La evolución de la crítica de la religión depende de los progresos de la teoría en cuanto a las relaciones entre infraestructura y superestructuras. Estas dos últimas nociones son reconstruidas a partir de la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1857, donde Marx presenta el modo de producción y la formación social como un juego de construcción: la base o infraestructura designa las fuerzas productivas existentes en las relaciones de producción, y las superestructuras abarcan los aparatos ideológicos, jurídicos y políticos que forman el Estado. Este esquema arquitectónico, con base y cima, se propone sin más reafirmar la determinación en última instancia por lo económico: su simplismo de imágenes incita al economismo. Marx señala un eje de pensamiento fecundo invitando a unos análisis concretos. La idea mecánica de causalidad no puede hacer las veces indefinidamente del modo de concebir la relación entre base y superestructuras.

¹⁹ L. Althusser, *Lire Le Capital* (París 1968) tomo I, 140.

Lo específico de esta causalidad debe ser pensado fuera del modelo físico-mecánico. El concepto de *producción*, tan importante para quien no quiere apartarse del materialismo, marca el carácter procesual de la realidad, que nunca coincide con la clase de resultado independientemente de los funcionamientos que la han producido.

La eficacia de las superestructuras sobre la formación social se expresa mediante el concepto de *reproducción de las relaciones sociales*: la ideología es el elemento en el que se reproduce, por ejemplo, la división del trabajo, o la desigualdad de las clases, de los sexos, o las relaciones de dominio. Queda por aclarar el mecanismo de la identificación ideológica para mostrar cómo los «sujetos» que ella fabrica se integran voluntariamente en una sociedad conflictiva y desempeñan unas funciones preestablecidas.

La cuestión de la diferenciación de las «regiones» de la ideología permanece abierta: es preciso mostrar de qué modo el mecanismo de reproducción de las relaciones sociales funciona específicamente en la moral, en el arte, en la religión, en el derecho o en la forma del Estado. Esta investigación no tiene sentido más que para un marxismo desgajado del economismo y capaz de dar cuenta de la autonomía de las superestructuras, de su capacidad para sobrevivir a las mismas y desarrollar una configuración *original* de sus contradicciones. En sus estudios, A. Gramsci, L. Koltzky y más recientemente F. Houtart han subrayado la necesidad teórica de considerar en sí misma la instancia religiosa a fin de producir el modelo satisfactorio de su proceso, que nunca es inmediatamente el discurso, calco de las relaciones sociales económicas.

Desde hace poco, se reprocha al marxismo el hecho de ignorar la importancia de lo imaginario y del funcionamiento simbólico para el individuo y en la vida social. Si se considera el economismo que ha prevalecido en las investigaciones marxistas, el reproche está justificado. Pero no hay que engañarse: el marxismo no tratará de lo imaginario o de lo simbólico en sí, como suele hacer el discurso dominante vulgarizador de las ciencias humanas. Adoptar sin más la ideología de las «estructuras simbólicas» significaría para el marxismo el abandono del *materialismo* y de la *dialéctica*, o, en otras palabras, su autosupresión: «Imaginario» y «simbólico» desiguarán para el marxismo procesos y no arquitecturas eternas.

IV. POSICIONES ACTUALES DE LA CRITICA MARXISTA A LA RELIGION

Quisiéramos terminar ampliando la perspectiva sobre tres visiones actuales de la religión. La crítica marxista de la religión sirve de punto de apoyo para la constitución de una visión filosófica del hombre en la vida social.

1. *El humanismo prometeico*

«Prometeo es el más noble de los santos y mártires del calendario filosófico»²⁰. Esta frase, con la que Marx concluye el prefacio a su tesis doctoral en 1841, tendrá una posteridad abundante en la filosofía marxista. Todavía podría servir de divisa a la tendencia mayoritaria del marxismo en los países socialistas.

Prometeo roba a los dioses el fuego, símbolo de la habilidad artística y, sobre todo, de la ciencia. El marxismo, en cuanto humanismo prometeico, devuelve al hombre lo que éste había depositado en la religión. Los dioses nos privan del conocimiento liberador: es necesario arrancarles la ciencia para dársela a aquellos de quienes ellos están celosos y que mantienen en esclavitud por la ignorancia. Cuanto más se acerca la humanidad al conocimiento del mundo y de sí misma, tanto más disminuye el poder de los dioses. Hay una concurrencia absoluta entre ciencia y religión: desde Epicuro y Lucrecio, esta convicción está viva a lo largo de toda la historia del materialismo.

La creencia religiosa ocupa el terreno del conocimiento y expresa de manera errónea la aspiración de la humanidad al saber. En este sentido, la religión pertenece al tesoro de la humanidad que es necesario salvaguardar: desalienar la religión, desembarazarla de su propia forma religiosa, es ayudar a la humanidad a tomar conciencia de sí misma, es decir, de lo que ella tiene de mejor.

El beneficio teórico del humanismo no es despreciable. En un clima práctico de tolerancia, los autores marxistas toman en consideración la totalidad de la literatura religiosa; con el fin de extraer los valores contenidos en el cristianismo, algunos, como V. Gardavsky y M. Machovec, reconocen incluso una importancia excepcional a Jesús de Nazaret, ejemplar de humanidad fuera de lo común. La negación de la religión no equivale a una supresión, sino a un cumplimiento, a una fructificación. La religión llega a

²⁰ Citado en K. Marx y F. Engels, *Sur la religion* (París 1972) 14.

su madurez cuando salva su contenido de sabiduría y lo dona a la humanidad después de haberlo purificado de su forma mítica. El análisis puede apoyarse, por otro lado, en la observación del fenómeno de secularización de las creencias.

Al menos de estar cegado por un oportunismo práctico, se puede aceptar que este humanismo prometeico es una vuelta al hegelianismo. El contenido de la religión, tratada en sí, sería independiente de la forma. Para el materialismo, las ideas son solidarias de prácticas e instituciones, porque son *de la misma especie*. Es, por tanto, un retroceso atribuirle un estatuto autónomo, condición *a priori* de su recuperación. A modo de ejemplo: ¿cómo tratará el marxismo la proclamación de la filiación divina de Cristo, una de las afirmaciones decisivas de la teología cristiana? Se ve claramente la posibilidad de entender y apropiarse positivamente de unos valores morales, de una antropología, pero no de un dogma. La cuestión de la relación de Jesús con Dios, ¿será considerada como algo derivado de la *forma* religiosa —supersticiosa— o del *contenido* teórico? Estas dos categorías, contenido y forma, se revelan como un instrumento impropio: sólo otros conceptos permitirán plantear la cuestión de una *transformación* de la religión.

2. El cristianismo considerado como ateísmo

E. Bloch está igualmente convencido de que en la religión, y en concreto en el cristianismo, el marxismo tiene una herencia que asumir. Para exhumarla, es preciso identificar antes dicha herencia y reconocer la religión cristiana por lo que ella es. La obra de Bloch es más una investigación minuciosa acerca de las contradicciones de la tradición cristiana que un intento de integración de ciertos elementos en la teoría marxista.

En la Biblia, E. Bloch lee la crítica de toda teocracia; levanta acta de lo que él denomina «la voz irritada de los hijos de Israel» contra la injusticia, del enfrentamiento del profetismo con el poder, especialmente en Amós, y de la condena radical de la idolatría religiosa. Le sorprenden ciertas osadías inauditas: llamar a Jesús «el Hijo del hombre» y hacerle igual a Dios es negar a Dios en su representación *no humana* común a todas las religiones. El Dios de la zarza ardiente se opone a la idea de un Dios que se afirma como Dios futuro: «Yo soy el que seré». El cristianismo, siguiendo al judaísmo, se revela como una corriente de *éxodo*, de tensión hacia la esperanza, y no como el culto de un orden fijo. La escatología, con la utopía que engendra, y la oposición de la

historia que ella subvierte, se opone a toda exaltación de lo eterno, de lo definitivo. Ni siquiera el más allá es algo fijo.

La aguda crítica de Bloch frente a un ateísmo estrecho le permite no falsear el cristianismo. La religión ha sido pervertida, desviada de su sentido, mutilada para servir a la opresión y predicar la paciencia a los humillados. Es imprescindible, pues, liberar al ateo de sus tabúes y al creyente de su ideología. Devolver la religión a sí misma, tal es la nueva misión de la crítica marxista. La religión es como antaño opio y fermento de rebelión; estos papeles históricos inconciliables se explican por las contradicciones específicas de la teología cristiana: contradicción entre el presente y el «futuro contenido en el presente», entre escatología y trascendencia, entre el rechazo de todo lo de «arriba» que acarrea la pérdida del hombre y el hecho de nombrar a Dios. El cristianismo encierra su propia negación: es arreligioso. En efecto, existe un antagonismo entre la *religión*, que quiere decir *reunión (religio)*, y, por tanto, unidad y estatismo, y la invitación a un reino de la libertad para este mundo, invitación a transformarlo.

«En el marxismo, en tanto que mediatiza el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad, ¿no existe toda esa herencia tan subversiva como extraña al estatismo, que aparece en la Biblia misma, y que ha permanecido tanto tiempo soterrada y no significa reunión? En la salida del estatismo hay siempre una protesta y un arquetipo del reino de la libertad. Se trata de la superación dialéctica de todo lo de 'arriba' donde el hombre no aparece, de trascender por la rebelión, una rebelión acompañada de la trascendencia aunque no haya trascendencia. Y esto es verdad en la medida en que la Biblia puede en fin ser leída desde la óptica del *Manifiesto comunista*»²¹.

La reivindicación principal del autor es la mutua fecundación entre marxismo ateo y un cristianismo transformado: el precio de esta convergencia es expropiar al marxismo de la noción de *ciencia* y concebir un cristianismo sin *Iglesia*. El valor que se concede a este proyecto no puede ocultar el problema que implican esos retoques del marxismo y del cristianismo.

²¹ E. Bloch, *L'athéisme dans le christianisme* (París 1978) 88.

3. Una antropología de la religión

a) Algunos marxistas franceses proponen de manera original el problema de la religión, disociando el marxismo del ateísmo. L. Sève distingue el teísmo, creencia en un dios revelado y personal, del deísmo, hipótesis racional. El marxismo para él no es *ateo* (ni *a fortiori* adeísta) porque el ateísmo es también una manera de situarse con respecto a la religión, contra ella. A semejanza de cualquier saber científico actual en el que la palabra «Dios», ausente, no designa ningún concepto, el marxismo es un materialismo radical *ajeno* a la cuestión de la fe o no fe²². El vínculo histórico del marxismo con el ateísmo se explica en gran medida por el peso que tiene la herencia de Feuerbach para Marx y Engels.

La religión puede coexistir con el materialismo histórico a condición de que renuncie a imponer a las ciencias una verdad revelada y deje de competir en ese terreno del saber científico. La religión existe entonces en cuanto que se hace cargo, *a su modo*, de una cuestión que actualmente es insoluble en las ciencias. «La fe religiosa se presenta así no ya como *repulsa del saber materialista* para sustituirlo por otra cosa en el mismo terreno, sino como *libre donación* de lo que estima un 'plus de sentido' con relación al saber materialista en vías de desarrollo ilimitado. En consecuencia, en la contradicción entre materialismo científico y fe religiosa, el desarrollo de *aquél no presupone la supresión de ésta*»²³. Según L. Sève, se pasa así de una contradicción antagónica a una contradicción no antagónica.

b) La permanencia del hecho religioso plantea una nueva pregunta al materialismo histórico: ¿cómo se explica esta permanencia sino por la *naturaleza* de lo que está implícito en la cuestión del sentido? Definir la crítica marxista de la religión como una *teoría de la alienación* entraña una tesis nueva que formula M. Bertrand: «Si la fe en la trascendencia divina es la contrapartida de la impotencia y de la alienación humanas, no hay razón para que esta fe desaparezca: puede cambiar de forma y de contenido sin ser abolida»²⁴. La persistencia de la religión expresa la persistencia de la alienación. No toda alienación es de naturaleza social y algunas se perpetúan. Una alienación social es objeto de una lucha y de la esperanza de una supresión, pero la conducta humana obliga a sufrir otras alienaciones, siendo la de la muerte

²² L. Sève, *Une introduction à la philosophie marxiste* (París 1980) 408-411, § 5. 23.

²³ L. Sève, *ibid.*, 407.

²⁴ M. Bertrand, en «Masses ouvrières» 362 (julio-agosto 1980) 30.

la más absoluta. «En la medida en que las bases del sentimiento religioso no son todas de origen social, la hipótesis de una permanencia de la religión (como forma de la conciencia) no queda excluida. Puede ser reducida a ciertos momentos, puede marginarse (sobre todo si otras formas de la conciencia toman el relevo), sin por eso desaparecer»²⁵. Así podría nacer una antropología de las necesidades específicas asumidas por los sistemas de creencia que explicara la reproducción de tales sistemas.

c) Señalemos tres dificultades. La primera es que la cuestión del ateísmo sigue en pie: el ateísmo, legado de Feuerbach, es también el del socialismo francés. Y el ateísmo, en Francia, no es solidario, como en Alemania, de la inflación de críticas teológicas. La frontera «entre el laboratorio y el oratorio», según la célebre expresión, no es tan fácil de invocar. El ateísmo ha representado un papel en el materialismo histórico que no se reduce al del «método». Este papel está sin determinar. La segunda dificultad se refiere al empleo constante del concepto de *alienación*. Dado su origen y su lógica típicamente feuerbachianas, este concepto parece remitirnos al punto de partida, es decir, a una inversión filosófica de la teología como cuestión previa a una restauración del hombre en su integridad. La última dificultad se refiere al desplazamiento de la crítica hacia una antropología de la religión. Aparte de que la idea misma de antropología está quizá severamente criticada por el materialismo histórico, el hecho de vincular la forma de relación religiosa en el mundo con la permanencia de ciertas alienaciones esenciales dificulta la explicación de la especificidad de cada formación religiosa histórica. La antropología inducida por la *cuestión del sentido* no se integra en el análisis histórico de la fuerza de las *instituciones* y de los aparatos. La permanencia del cristianismo, desde el punto de vista materialista, ¿depende más del carácter pertinaz de ciertas cuestiones que de la robustez y de la adaptabilidad de instituciones tales como la Escritura bíblica o la estructuración del grupo? La cuestión sigue abierta.

La realización de la religión en el humanismo prometeico, la confluencia del marxismo y del cristianismo para el bien de la utopía revolucionaria y la teoría de la «coexistencia pacífica» del materialismo y de la fe cristiana son tres figuras actuales de la crítica marxista de la religión que convendría relacionar con las situaciones políticas concretas de las que son prueba y, en cierto modo, justificación.

²⁵ M. Bertrand, *Le statut de la religion chez Marx et Engels* (París 1979) 184-185.

«Conviene no olvidar, sin embargo, que sin el interés dirigido en primer lugar a la religión, y sin la crítica de la religión que de ello se sigue, el concepto marxista de alienación y la teoría de la mercancía apenas habrían podido tomar cuerpo»²⁶. Sin exagerar, podemos decir con E. Bloch que la crítica de la religión ha sido una de las condiciones de posibilidad del marxismo. El proceso de integración en la teoría de lo que ha sido su obertura o su preludio, así como las transformaciones que sufre al mismo tiempo su punto de partida, no han terminado. Por esta razón, nuestra exposición no puede darse por concluida. Los resultados, ya importantes, no se presentan como definitivos, y en cuanto tales constituyen ya para la teología cristiana el camino de un examen suficientemente serio de las condiciones de su producción para no ser deformados.

BIBLIOGRAFIA

Esta bibliografía no es exhaustiva; en ella sólo se ofrecen los datos esenciales para un estudio más profundo del tema. En nuestra selección hemos descartado todas las obras puramente polémicas, los folletos de propaganda o vulgarización y las colecciones que no aportan para el debate ningún elemento de orientación filosófica. Tratamos igualmente de indicar obras asequibles a nuestros lectores, a ser posible en francés o en español.

La bibliografía comprende tres partes:

- I. Estudios generales sobre la crítica marxista de la religión.
- II. Textos marxistas sobre la religión.
- III. Estudios no marxistas sobre la crítica marxista de la religión.

I. ESTUDIOS GENERALES SOBRE EL MARXISMO

- R. Mondolfo, *Sulle orme di Marx* (1948).
- G. A. Wetter, *El materialismo dialéctico* (Madrid 1967).
- , *Filosofía y ciencia en la Unión Soviética* (Madrid 1966).
- G. A. Wetter/W. Leonhard, *La ideología soviética* (Barcelona 1964).
- K. Papaioannou, *El marxismo, ideología fría* (Madrid 1967).
- J. Monnerot, *Dialéctica del marxismo* (Madrid 1968).
- J. L. L. Aranguren, *La ética marxista*, en *Ética y política* (Madrid 1968) 163-177.
- J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia* (Madrid 1968).
- M. Cornford, *Dialectical Materialism. An Introductor and Course*, 3 volúmenes (Londres 1961-63).

²⁶ E. Bloch, *L'athéisme dans le christianisme* (París 1978) 330.

- M. Rossi, *La génesis del materialismo histórico* (1971).
- G. Rodríguez de Yurro, *El marxismo. Exposición y crítica*, 2 vols. (Madrid 1976).
- R. Alberdi, *Introducción crítica al estudio del marxismo* (Vitoria 1977).
- G. Girardi, *Fe cristiana y materialismo histórico* (Salamanca 1978).
- P. Vranick, *Historia del marxismo*, 2 vols. (Salamanca 1977).
- H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979, 1981). Es el libro más agudo, mejor informado y, seguramente, más sólido sobre lo que llamamos «Modernidad», la época que se abre con Descartes y de la que estamos a punto de salir, si es que no la hemos abandonado ya, época de la duda, la «Razón» y la suspicacia. Dedicamos cuatro amplios estudios a Hegel (pp. 189-265), Feuerbach (pp. 269-304) y Freud (pp. 365-466), que debe leer quien desee adquirir idea precisa de lo que esas figuras han significado en la historia y el pensamiento occidentales.

Se han publicado dos obras colectivas, en extremo importantes, sobre el tema. Una de ellas, dirigida por G. Girardi/J. Gevaert/V. Miano y en la que colaboran los más importantes filósofos, teólogos y sociólogos del momento, se titula *El ateísmo contemporáneo*, 5 grandes vols. (Ed. Cristiandad, Madrid 1971-1973). En ella se estudia con gran detención y seriedad el pensamiento de todas las grandes figuras del marxismo y su repercusión en el desarrollo de las ideas contemporáneas. En el último tomo, *El cristianismo frente al ateísmo*, los más eminentes teólogos —Rahner, Metz, Congar, Chenu, Kasper, etc.— abordan los planteamientos del materialismo histórico en todos sus aspectos.

La segunda de las obras importantes a que aludimos, *Marxismo y democracia*, fue traducida del alemán y publicada por Ediciones Rioduero (Editorial Católica, Madrid 1975ss) en 39 vols. Es en extremo recomendable. Está ordenada por materias: conceptos fundamentales, filosofía, historia, derecho, economía, sociología y política, comprendiendo diversos volúmenes cada una de esas secciones.

II. TEXTOS MARXISTAS SOBRE LA RELIGION

1. *Ludwig Feuerbach*

La esencia del cristianismo (Salamanca 1975).

F. Engels, *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (San Sebastián 1968).

F. Grégoire, *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach* (Louvain 1957).

L. Arvon, *Feuerbach ou la transformation du sacré* (París 1957).

A. Aless, *L'ateísmo di Feuerbach. Fondamenti metafisici* (Roma 1975).

C. Fabro, *L. Feuerbach: «La esencia del cristianismo»* (Madrid 1977).

2. Marx, Engels, Lenin

- Marx/Engels, *Sobre la religión*, tomo I (Salamanca 21979).
Lenin/Trotsky/Mao, *Sobre la religión*, tomo II (Salamanca 1975).
J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel* (París 1955, 21983).
H. Lefèvre, *Pour comprendre la pensée de Marx* (París 1947).
—, *Marx, sa vie, son oeuvre* (París 1964).
—, *Sociologie de Marx* (París 1966; trad. española, 1969).
L. Althusser, *Pour Marx* (París 1967; trad. española, 1967).
R. N. Hunt, *Political Ideas of Marx and Engels* (Londres 1976).
M. Bertrand, *Le statut de la religion chez Marx et Engels* (París 1979).
W. Post, *La crítica de la religión en Karl Marx* (Barcelona 1972).
L. Althusser, *La revolución teórica de Marx* (México 121974).
G. Guijarro Díaz, *La concepción del hombre en Marx* (Salamanca 1975).
E. Menéndez Ureña, *Karl Marx economista. Lo que Marx quiso decir* (Madrid 1977).
E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (México 71978).

Marx se ha traducido íntegramente al español. Citamos las dos principales: *El Capital*, 7 vols. (Madrid 61978) y *Miseria de la filosofía* (México 71979).

Sobre marxismo y religión recomendamos los libros siguientes: M. Varret, *Les marxistes et la religion* (París 21961); L. Kolakowsky, *Chrétiennes aux Église* (París 1969); Varios, *Philosophie et religion* (París 1974).
Fr. Houtart, *Religion et modes de production précapitalistes* (Bruselas 1980).

De Engels se han hecho numerosas traducciones al español, sobre todo a finales del siglo XIX y principios del XX, como *El origen de la familia, de la propiedad y del Estado*; *Socialismo utópico y socialismo científico* (1968). Recientemente tradujo M. Sacristán *El anti-Düring o la revolución de la ciencia* (Barcelona 1964). Textos de Lenin en *Lénine et la religion* (Ed. Sociales, París 1949).
Lenin, *El humanismo y el Estado* (Madrid 1977).

3. E. Bloch

- Thomas Münzer, *teólogo de la revolución* (Madrid 1968).
El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del reino. Traducción de J. A. Gimbernat (Madrid 1983).
El principio esperanza, 3 vols. Trad. de F. González Vicén (Madrid 1977-79).
H. Küng, *El hombre trascendente: Ernst Bloch*, en *¿Existe Dios?* (Ed. Cristiandad, Madrid 41981) 656-675.
J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza* (Madrid 1983).

4. A. Gramsci

Las obras de Gramsci están traducidas en su totalidad al español. Citamos las principales: *La alternativa pedagógica* (Barcelona 21976); *Cultura y literatura* (Barcelona 21973); *La política y el Estado moderno* (Barcelona 21973); *La formación de los intelectuales* (Barcelona 1974); *Revolución rusa y Unión Soviética* (Barcelona 1976); *Política y sociedad* (Barcelona 1977); *Pequeña antología política* (Barcelona 21978). Cf., sobre Gramsci, H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse* (París 1974).

III. ESTUDIOS NO MARXISTAS SOBRE CRÍTICA MARXISTA DE LA RELIGIÓN

1. Análisis filosóficos

- P. Bigo, *Marxisme et Humanisme* (París 1953): introducción a la obra económica de K. Marx.
S. Breton, *Théorie des idéologies* (París 1976).
—, *Marxisme et Critique* (París 1978).
J. Y. Calvez, *El pensamiento de Karl Marx* (Madrid 1966).
H.-Ch. Destroches, *Signification du marxisme* (París 1949) (B).
—, *Marxisme et religions* (París 1962).
P. Dognin, *Initiation à Karl Marx* (París 1970).
D. Dubarle, *Pour un dialogue avec le marxisme* (París 1964).
J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne* (París 41958).
—, *Marxisme, existentialisme, personnalisme* (París 71950).

2. Reflexiones sobre la fe a partir de la crítica marxista

- J. Bauberot, *La marche et l'horizon* (París 1979): jalones para una fe posmarxista.
R. Coste, *Analyse marxiste et foi chrétienne* (París 1976).
G. Girardi, *Marxisme et Christianisme* (París 1968).
—, *Cristianismo y liberación del hombre* (Salamanca 1976).
H. de Lubac, *El drama del humanismo* (Epesa, Madrid).
M. Simon, *Comprendre les idéologies* (Lyon 1978).
Varios, *Le marxisme vivant*, Dossier de la Lettre, núms. 233-234 (París 1978).
Ch. Wackenheim, *Christianisme sans idéologie* (París 1974) (B).
Ph. Warnier, *Marx pour un chrétien* (París 1977).
Y los números monográficos de las siguientes revistas:
«Lumière et Vie», tomo XXIII (1974), núms. 117-118: *Cristiano marxista*.
«Les Quatre Fleuves» 8 (París 1978): *Cristianos ante Marx y los marxismos*.
«Concilium» 16 (junio 1966): *Fe cristiana y ateísmo contemporáneo*; 23 (marzo 1967): *Reflexiones pastorales sobre el ateísmo*; 125 (mayo 1977): *Cristianismo y socialismo*.

CAPITULO II

CRITICAS DEL PSICOANALISIS
A LA RELIGION

[YVES LEBEAUX]

SUMARIO. I. La conciencia religiosa de sí y sus escollos: 1. La conciencia religiosa de sí; 2. Lo imaginario como desconocimiento. II. El fantasma inconsciente y la creencia religiosa: 1. El Padre ideal; 2. La Madre arcaica; 3. El Hijo maravilloso; 4. Complejidad de las relaciones entre fantasma y creencia religiosa; 5. Freud; 6. Jung. III. El reconocimiento del deseo: 1. Fantasma y verdad; 2. Interrogantes a la religión; 3. Psicoanálisis e ideología. Bibliografía.

De algún modo puede decirse que el psicoanálisis ha nacido a partir del momento en que Freud ha dejado a sus pacientes decir todo lo que se les ocurriera, sin guiar ni interrumpir el curso espontáneo de sus asociaciones. La conjunción de esta asociación libre y de la atención flotante por parte del terapeuta abre un espacio nuevo donde puede desplegarse otro tipo de palabra, desligada de las sujeciones que marcan habitualmente la comunicación verbal y la reflexión introspectiva. En tal espacio, toda palabra puede ser dicha, es admisible, tiene asegurada una audiencia y está libre del cuidado de la coherencia, del rigor lógico, de la comprensión en el plano de los enunciados. Nos hallamos ante una suspensión del juicio que selecciona los buenos y los malos pensamientos, lo aceptable y lo inaceptable, lo que conviene y lo que no conviene decir o creer, y también ante la posibilidad de decir todo lo que pueda tener un significado y, por consiguiente, ante la posibilidad de oírse a sí mismo.

Es imprescindible partir de la apertura primera e inaugural de este espacio analítico para hablar de las relaciones entre la religión y el psicoanálisis. Este último no se presenta en primer lugar como una construcción teórica, científica o ideológica que opusiera sus tesis a las de la religión. Consiste ante todo en un modo de proceder siempre singular, humilde y balbuciente en el que se puede decir y oír todo lo que es palabra. Pero aquí ya interviene una primera dimensión crítica. Al ser formuladas y recibidas con los mismos derechos que las demás palabras, las creencias y representaciones religiosas pierden su privilegio de ser algo aparte, algo

separado del resto de las producciones psíquicas del sujeto. Se encuentran sujetas a extrañas vecindades y a singulares asociaciones. Gracias a la sorpresa provocada por estas conexiones inesperadas, puede abrirse una distancia e introducirse un espacio libre en la relación que el sujeto mantiene con sus propias convicciones religiosas. Experiencia de una nueva libertad que será eventualmente vivida como una conmoción de todo el modo de funcionamiento subjetivo anterior, del cual formaba parte la religión.

I. LA CONCIENCIA RELIGIOSA DE SI Y SUS ESCOLLOS

Uno de los primeros efectos del procedimiento analítico será, pues, presentar las creencias y las prácticas religiosas en su dimensión de identificaciones imaginarias, es decir, de representaciones que dan forma a la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo y que sostienen su narcisismo proporcionándole la imagen de un yo ideal valorizante. ¿Cuáles son las características de esta red o sistema de identificaciones?

1. La conciencia religiosa de sí

Estas identificaciones constituyen justamente un sistema que inserta al sujeto en una totalidad que lo envuelve por completo, puesto que le proporciona la representación de un origen y de un fin transhistórico. Esto puede aplicarse sobre todo al cristianismo, que se presenta como la revelación absoluta y definitiva del sentido de toda la historia. Adhiriéndose a él, el hombre recibe una imagen de sí mismo que le hace identificarse a la vez con su origen y con su último fin. Comprensión en principio completa, ya que toda realidad y todo acontecimiento puede encontrar una significación dentro del designio de Dios. Unificación virtualmente total, pues todo conflicto y toda visión subjetiva remiten a una interpretación superior y más radical.

Esta unificación se opera bajo el signo de lo ideal. Aceptando verse en el espejo del amor absoluto e incondicional del Padre, el hombre participa de la dignidad de la imagen perfecta de Dios, el Hijo. Imagen indestructible sobre la que la muerte no tiene poder. Vida nueva cuya sustancia es un amor exento de todo egoísmo, de todo retorno sobre sí. Llamada a una perfección que supera todos los vínculos de la carne y de la sangre. Acceso a una libertad que escapa a las exigencias de la familia, de la riqueza, del poder y del sexo. Debilidades y flaquezas que vendrán a corro-

borar a su vez esa imagen ideal que no es creada y sostenida a cada instante más que por el perdón gratuito de Dios con respecto a los pecadores que se reconocen tales. Todo desvío y toda división pueden interpretarse en términos de pecado y remitir al poder más fuerte de la gracia.

Las identificaciones sostenidas por el cristianismo tienen además un carácter positivo. Lo que el sujeto debe creer, hacer y ser, lo que debe pensar de sí mismo y de su situación en la existencia, está prescrito por una tradición que le precede y que lo envuelve, que somete su conciencia de sí a la autoridad de un saber que le es externo. Identificación y pertenencia institucional están aquí intrínsecamente unidas. El saber del Otro es al mismo tiempo poder, ya que alcanza al individuo en lo más íntimo de sí mismo, determinando la imagen con la que debe identificarse, a la vez que le sitúa en una institución que se presenta como un orden jerárquico constituido por una serie de relaciones: de los padres y primeros educadores a los sacerdotes, a los obispos y al papa, de éstos a los apóstoles, a los textos fundantes, y, finalmente, a Jesús y a Dios mismo. La conciencia que el sujeto adquiere de sí mismo sólo puede ser refrendada y legitimada por su referencia intrínseca a un saber y a una autoridad exteriores.

2. Lo imaginario como desconocimiento

Calificar de imaginario tal sistema de representaciones no significa que se le considere *a priori* como falso e ilusorio. Desde el punto de vista del psicoanálisis, el sujeto humano pasa necesariamente por la constitución de un yo formado de representaciones, de proyectos y de ideales que corresponden a otras tantas identificaciones y que tienen una revestimiento narcisista sin el cual no es posible. «Imaginario» no tiene, pues, aquí una connotación peyorativa y designa simplemente un aspecto del funcionamiento psíquico, una dimensión y un momento dialéctico de la instauración de las relaciones del sujeto con otro ser y con él mismo en el seno de una realidad accesible y significativa. Pero lo imaginario es también lo que la investigación analítica descubre como algo que tiende a cerrarse en una autosuficiencia ilusoria, es decir, como lo que contribuye al desconocimiento de la necesaria articulación de la conciencia de sí con otra dimensión de la subjetividad. En la medida en que se despliega y opera en este registro de identificación imaginaria, el cristianismo comparte sus azares y refuerza sus escollos. ¿Cómo?

Es preciso volver a esa palabra diferente cuya aparición es po-

sible según la regla analítica y también a aquello que ésta puede hacer surgir de irreductible con respecto al sistema de representaciones en que se funda la conciencia religiosa. Defectos del discurso, emociones, fantasmas y sueños vienen a manifestar, de manera repetitiva, la existencia de una subjetividad oculta que escapa a las manifestaciones usuales y que busca oscuramente darse a conocer. Tal conocimiento no se da sin una resistencia que entraña malestar y conflicto en la medida en que altera y cuarteo el orden y la unidad que lo imaginario tenía precisamente que salvaguardar. Pero este conocimiento es al mismo tiempo experiencia de una relación nueva del sujeto consigo mismo, ruptura del círculo en cuyo interior le hacía girar la introspección y promesa de un cambio real. En este proceso, el cristianismo puede sufrir un giro radical, desplazarse hacia la resistencia al proceso analítico y aparecer como un escollo destructivo.

Todo lo que en él funciona como ideal podrá manifestarse como punto de apoyo de una fuerza de ignorancia y de negación que hace al hombre extraño a toda una parte de sí mismo: la sublimidad del amor evangélico llega a ser entonces la coartada de un rechazo del cuerpo y de la pulsión y prevención del encuentro efectivo con otro; la buena nueva del perdón divino aparece como una trampa que concluye en un callejón sin salida, porque fomenta sin cesar la culpabilidad a la que parece responder; la promesa de una vida liberada y reconciliada es percibida como un señuelo que impide al sujeto aceptarse tal como es y romper las sumisiones infantiles que se crea constantemente para escapar de su libertad; la total comprensión de sí mismo que encuentra en la fe le aparece como ficticia con respecto a la experiencia que hace de una verdad que se ofrece de manera imprevista, siempre parcial, y que le aleja cada vez más del sueño de captarse en la unidad de una imagen o de un sentido abarcables. Lo que constituía la fuerza y la seducción del sistema de identificación fundado en el cristianismo es precisamente lo que constituye su fragilidad con respecto a un procedimiento que niega las pretensiones de la conciencia a cerrarse sobre sí misma.

Sin embargo, tal planteamiento no es propio del psicoanálisis. Este se suma a otras críticas de los sistemas ideológicos y de las ilusiones subjetivas de las que aquéllos son a la vez reflejo y agente. La aportación específica de Freud ha sido el descubrimiento de una estructura fantasmática inconsciente que constituye como la matriz y fuente del pensamiento y de la actividad consciente. A partir de ahí ha elaborado sus hipótesis sobre el origen de las creencias religiosas.

II. EL FANTASMA INCONSCIENTE Y LA CREENCIA RELIGIOSA

Aparentemente abocada a un destino indefinido y puramente contingente, la palabra asociativa está dominada por unos determinismos específicos. Interferencias e interrupciones llegan poco a poco a poner de relieve un determinado número de tendencias y a manifestar la existencia, más allá del encadenamiento de enunciados y representaciones conscientes, de una red de pensamientos latentes, de fantasmas inconscientes dotados de una articulación y de una lógica propias. A través de la multiplicidad y de las variaciones individuales de estos esquemas fantasmáticos, Freud ha sabido reconocer la importancia particular de una organización que condiciona la constitución de todo sujeto deseoso de algo; esto halla su expresión típica en el mito de Edipo. Realización de un deseo reprimido, el fantasma inconsciente testimonia así la permanencia de una vida pulsional arcaica que hunde sus raíces en la infancia y continúa influyendo sobre las producciones psíquicas más evolucionadas. Por lo que respecta a la religión, tendrá lugar un cambio de perspectivas: mientras, en nuestra anterior perspectiva, el cristianismo aparecía como el sostén de un sistema identificatorio que excluía el cuerpo, la pulsión y el sexo, en beneficio de una conciencia narcisista, ahora se muestra como un lugar privilegiado de expresión y de fijación de la sexualidad infantil. El juego de las asociaciones mostrará, en efecto, la existencia de unas relaciones estrechas entre las diferentes figuras de lo divino, propuestas por la tradición religiosa, y las principales imágenes alrededor de las cuales se organizan los fantasmas inconscientes.

1. El Padre ideal

Consideremos la imagen del Padre ideal formada durante la infancia (*imago*). Esta figura del rival, a la vez amada, envidiada y detestada, es el eje alrededor del cual gira, aunque también pueda bloquearse, la crisis edípiana. El padre aparece aquí como el portador del atributo fálico, que le asegura la posesión de la madre y le confiere una omnipotencia mítica, y como el autor arbitrario de la prohibición, que impide al niño realizar los deseos de una libido de la que el órgano sexual ha llegado a ser el polo organizador, el lugar privilegiado de expresión. La figura paterna idealizada se convierte al mismo tiempo en el modelo obligado de toda promoción en el camino del deseo y en obstáculo insuperable que le cierra el acceso. Esta problemática presenta el peligro de en-

cerrar al joven sujeto masculino en la alternativa fantasmática ruinosa de una rebelión homicida y destructora o de la erotización de una sumisión pasiva: en ambos casos, no podrá asumir ni su sexo ni su lugar en un orden genealógico en que podría reconocerse a la vez hijo y padre en potencia. Este escollo sólo puede ser superado a través de la confrontación en la realidad con un padre que pueda soportar la expresión de agresividad sin ser destruido ni responder con la violencia, y testimoniar que la aceptación de la ley que prohíbe el incesto abre la posibilidad de un deseo autónomo, de un porvenir deseable. La salida está entonces para el muchacho en la aparición de una identificación nueva, distinta de la imposible identidad imaginaria postulada por el fantasma. La hija, por su parte, debe renunciar a rivalizar con su madre y a esperar de un padre idealizado la satisfacción inmediata de sus deseos fantasmáticos, para acceder a una identificación sexual estable que le permita encontrar su propia vía hacia la feminidad y la maternidad.

Es fácil ver cómo la religión puede llegar a impedir este proceso y a favorecer la fijación en unas posiciones fantasmáticas regresivas. Se corre el peligro de que Dios ocupe el lugar del Padre ideal y de hacer insignificante la relación con el padre real. La obediencia total a la voluntad divina permitirá evitar todo enfrentamiento, todo conflicto, y realizará los deseos de sumisión masoquista del fantasma, como medio indirecto de adquirir la ilusoria omnipotencia atribuida al padre. El carácter insuperable de la dependencia frente al creador sellará la fijación de una posición en la que el hijo no puede sino permanecer como niño que no tiene la libre disposición de su sexo ni la posibilidad de acceder a la paternidad. Reprimidos, los deseos de rebelión y de homicidio ya no proliferarán, y fomentarán una culpabilidad agobiante porque no tienen salida: imposible enfrentarse con un Dios todopoderoso que, además, es todo amor.

2. La Madre arcaica

El Padre ideal no se distingue fácilmente de otra imagen inconsciente formada durante la infancia: la de la Madre arcaica todopoderosa, seno nutricio, refugio envolvente, fuente llena de bondad, consuelo nostálgicamente buscado y mirada benévola de la que depende todo amor y toda estima de sí. La unión total y perfectamente satisfactoria con tal Madre es el deseo inconsciente que nutre los anhelos edípicos. Deseo profundamente ilusorio, ya que está sostenido por los rasgos de una relación primaria que, por

definición, está perdida. Deseo además mortífero, ya que se opone al proceso de individuación y de separación a través del cual se constituye la autonomía psíquica del hijo.

Esto es como decir que la unión fantasmática con la madre está hecha, al mismo tiempo que de amor, de un paroxismo de odio, de rabia destructora y de culpabilidad. La fusión buscada es a la vez temida, porque impide comenzar a vivir verdaderamente, ser uno mismo; la dependencia que sostiene imaginariamente la existencia es tal que resulta de vital importancia que se rompa para acceder a la autonomía; el amor que sólo permite amarse a sí mismo es el que hay que atreverse a perder para comenzar a desear por cuenta propia. También aquí se comprende que la religión pueda representar una salida ilusoria que permite preservar el deseo fantasmático de unión con la madre, dejando sin superar la terrible ambivalencia que lo caracteriza. Fuente de toda vida, más íntimo al sujeto que sí mismo, bondad envolvente y perfectamente rebosante, amor siempre disponible, el Dios cristiano se presta fácilmente a tales transposiciones. Pero también se convierte en una prisión de la que nada puede escapar, ni siquiera la muerte, en el odiado seno del que el sujeto no tiene esperanzas de salir y en la sombra terrible que esteriliza y envenena todo deseo de autonomía.

3. *El Hijo maravilloso*

El deseo de preservar la unión fantasmática con el amor y la mirada maternas es tan fuerte porque sostiene la permanencia de otra imagen, la del Hijo maravilloso, base inconsciente del narcisismo, algunas de cuyas expresiones conscientes hemos analizado antes. Se trata de una autosuficiencia que eliminaría todo recurso a algo exterior, a una alteridad, y que establecería una perfecta unicidad. La cuestión del origen es resuelta, al mismo tiempo que suprimida, mediante un fantasma de autogeneración que anula toda distancia con respecto al sujeto. La unión y el deseo sexuales de los padres son tildados de insuficiencia frente a esta génesis que funda una absoluta coincidencia de sí consigo mismo. Belleza, perfección y plenitud son los atributos del Niño-Rey, consagrado a un destino especial que le hace escapar del orden trivial y menesteroso de las generaciones.

Es fácil concebir las relaciones que pueden establecerse entre un fantasma de este tipo y la figura de Jesús como niño divino, convertido en objeto de adoración desde la primera manifestación de su presencia. De un modo más radical, es Dios mismo quien

puede llegar a ser el espejo privilegiado del que surge la imagen de un sí mismo absoluto, *causa sui*, sin alteridad ni límite. Que éste sea pensado como el Totalmente-Otro y como la diferencia absoluta, no le impedirá poder funcionar a un nivel distinto como el apoyo fantasmático de una autosuficiencia ilusoria. Sin embargo, conservar esta figura viviente, este monumento fálico en que se convierte el sujeto, tiene unas exigencias y consecuencias desastrosas: tendrá que renunciar a todo cumplimiento real, ya que éste denunciaría la separación existente entre la realidad y el ideal que lo tiraniza, con el que busca desesperadamente identificarse. El Hijo maravilloso es también el Hijo odiado al que es imprescindible matar o impedir nacer para poder comenzar a vivir.

4. *Complejidad de las relaciones entre fantasma y creencia religiosa*

A través de la evocación de estos pocos ejemplos, se entrevé la complejidad de las relaciones entre fantasma y creencia religiosa. Por una parte existe una indudable semejanza entre las imágenes inconscientes y las diferentes figuras de lo divino. Pero, por otra, existe una dimensión de la estructura fantasmática constantemente marginada por el discurso religioso. Es el caso, por ejemplo, de la *imago* de la Madre, la cual no está directamente presente en la metáfora, referida a Dios, de la paternidad y la filiación, tema central en el cristianismo.

Esto es especialmente cierto en lo que se refiere a todos los aspectos negativos, crueles u hostiles de la relación del sujeto con sus imágenes inconscientes. Desde este punto de vista, el hecho de creer aparece como el resultado de una elaboración o de un compromiso que proporciona una expresión aceptable y una salida a lo imaginario inconsciente, a la vez que acentúa su inhibición haciendo más inaccesibles determinados contenidos. Un autor como Maurice Bellet ha podido hablar a este respecto de un «Dios perverso», un inhibido específico que acecharía el discurso cristiano y reuniría justamente los rasgos negativos excluidos por tal discurso. Sea lo que fuere, la existencia de unas relaciones entre el fantasma inconsciente y la creencia religiosa es un hecho que muy pronto ha sido puesto en evidencia por el psicoanálisis. Esto ha dado lugar a dos interpretaciones; una de ellas puede ser calificada como reduccionista y la otra como integradora, asociadas respectivamente a los nombres de Freud y de Jung.

5. Freud

Para Freud, esas relaciones se explican por su común origen mítico: al comienzo de la cultura se daría el asesinato del jefe y padre de la horda primitiva a causa de la rebelión de los hijos, a quienes él habría prohibido la posesión sexual de las mujeres del grupo. La consecuencia de ese homicidio habría sido la idealización del padre muerto, tan admirado y amado como detestado, la interiorización de su prohibición, la aparición de la culpabilidad y la instauración de una ley. El culto del padre y la prohibición del incesto se convierten en fundamento de todo orden social y matriz de toda creencia religiosa. El sacrificio cultural, con su doble aspecto de conmemoración del asesinato y de comunión con el antepasado común, es el prototipo de todos los ritos ulteriores (*totem y tabú*). La humanidad habría pasado por un desarrollo gradual que iría desde el padre primitivo a las divinidades tribales y al Dios único de las grandes religiones monoteístas. El cristianismo se distinguiría del judaísmo por haber desplazado sobre la figura de un Hijo divino el asesinato inaugural del padre (*Moisés y el monoteísmo*).

En esta perspectiva, la religión no es sino una transposición camuflada de los fantasmas edípicos; la creencia es una ilusión alimentada por la culpabilidad y la negativa a renunciar a las imágenes parentales, idealizadas, que han presidido el primer desarrollo de la sexualidad infantil; el rito religioso es el equivalente social de los rituales obsesivos mediante los cuales la neurosis intenta conjurar la angustia provocada por las pulsiones homicidas y reprimidas (actos obsesivos, etc.). La crítica es aquí radicalmente reduccionista: el destino de la religión es el de lo imaginario inconsciente, y ambos están abocados a perder su ascendiente a medida que el hombre se somete a la claridad del *logos*, a las exigencias del pensamiento científico (*El porvenir de una ilusión*). El camino de la verdad es también el de una sabiduría resignada que sabe renunciar a las satisfacciones y a unas soluciones ilusorias vinculadas a una etapa superada del desarrollo psíquico.

6. Jung

Se sabe que sobre este punto, como sobre otros, Jung se separó muy pronto de Freud y propuso una interpretación diferente de la organización fantasmática inconsciente y de la naturaleza de la energía pulsional. La semejanza entre las *imágenes*, constantemente encontradas en el análisis, y las figuras de lo divino, propuestas

por la religión, testimonian para él la participación de todo ser humano en un inconsciente colectivo que, más allá de las vicisitudes de la historia de cada uno, se organiza alrededor de un determinado número de arquetipos que gobiernan el desarrollo psíquico y la evolución de la libido. Su reapropiación permite al individuo a la vez integrarse armoniosamente en el Todo y ensanchar su subjetividad hasta las dimensiones de un *Sí mismo* que sobrepasa la fatal separación entre lo consciente y lo inconsciente.

La libido no se reduce a la sexualidad infantil descubierta por Freud, sino que viene a ser una energía psíquica unificadora, cuyo empuje está secretamente animado por un objetivo teleológico. Desde este enfoque, las diferentes religiones obedecen a otras tantas expresiones y encarnaciones históricas contingentes de los arquetipos del inconsciente colectivo. Lo que ahora se criticará será la pretensión de una fe, decidida a elevar al rango de lo absoluto exclusivo las particularidades de su propio sistema de representaciones, y la tendencia de las instituciones religiosas a reducir la creencia a un trámite voluntarista y racional capaz de arrancar al sujeto de sus raíces inconscientes.

III. EL RECONOCIMIENTO DEL DESEO

Toda esta discusión sobre el origen y el significado de las relaciones entre *imágenes* inconscientes y figuras de lo divino permanece, sin embargo, encerrada en una problemática que, de alguna manera, toma el fantasma al pie de la letra y se limita a hacer el inventario de sus contenidos y a organizar sus formas. Algo así como si el descubrimiento de lo imaginario inconsciente fuera la manifestación inmediata de una verdad oculta del sujeto.

1. Fantasma y verdad

Poner en evidencia el carácter falaz de esta inmediatez constituye uno de los temas más importantes de la enseñanza de Lacan y de su relectura de la obra de Freud. Situados de nuevo en el movimiento del proceso analítico, los esquemas fantasmáticos, a través de los que se articula y parece fijarse lo imaginario inconsciente, aparecen como gobernados por una negación, que es su auténtico organizador. La rivalidad con el Padre ideal permite mantener la creencia ilusoria en la existencia del falo como órgano de una potencia y de un goce sin límites —a no ser que se convierta en propiedad exclusiva e inaccesible de uno solo—, y negando así el ca-

rácter ineluctable de la castración simbólica, la insuficiencia que mantiene al deseo.

La *imago* de la Madre arcaica se basa en una negación de la diferencia de los sexos mediante la reunión de todos los atributos en una sola figura todopoderosa; la búsqueda nostálgica de la unión con ella permite negar la separación y el hueco que ella misma ha creado.

El Hijo maravilloso es el resultado de una negación de la división del sujeto y de la distancia infranqueable en la que se sitúa con relación a su origen. Haciendo que sus fantasmas se expresen mediante la palabra, el analista descubre poco a poco que la actuación y el funcionamiento de lo imaginario inconsciente obedecen a unas necesidades y remiten a una estructura que son de otro orden. La ley que antes había aparecido como la prohibición arbitraria de una voluntad despótica viene a ser, desde este punto de vista, expresión de una lógica férrea, el efecto ineluctable de la inserción del hombre en el orden del lenguaje. En la medida misma en que se esfuerza por negarla, el fantasma testimonia la inserción del sujeto en un orden simbólico estructuralmente primario.

Efectivamente, el niño sólo llega a la subjetividad cuando es nombrado y entra en conversación con otro y, por tanto, está pendiente de un deseo que le asigna un lugar desconocido, pero determinante. Para satisfacer sus necesidades precisa suplicar a otro y recurrir a unos significantes preexistentes que, por definición, dejarán escapar siempre algún aspecto de su singularidad y harán de la verdad de su ser el supuesto secreto de un mítico Maestro del lenguaje, es decir, de un Otro que pasa a constituir la piedra angular de toda estructura subjetiva. Previo a las cosas solicitadas y obtenidas, previo a las relaciones efectivamente entabladas con el entorno, habrá siempre, por tanto, un resto, una sombra de la que el fantasma será precisamente plasmación inconsciente: en este lugar vendrán a depositarse y a manifestarse los primeros intentos de respuesta del sujeto al supuesto deseo del Otro; también en este lugar se constituirá toda una serie de objetos imaginarios capaces de colmar la insatisfacción radical y el interrogante indefinido provocados por la inserción en el orden del lenguaje.

Lo que permite entender la prohibición del incesto es que el Otro, cuyo lugar ha ocupado antes la madre, es inaccesible, que la satisfacción sexual inmediata no está permitida al joven sujeto que habla, que su órgano debe recibir el sello de una castración simbólica que eleva el falo al rango de significante del gozo y, en definitiva, que el objeto imaginariamente preservado por el fan-

tasma es un objeto radicalmente perdido cuya carencia fundamentalmente precisamente el advenimiento y la permanencia del deseo. Lo real se constituye así para el hombre como lo imposible cuyo encuentro queda necesariamente frustrado, ya que el sujeto no surge más que en la distancia infranqueable que el símbolo pone entre la cosa y él. El lugar del Otro, que detentaría el secreto de la verdad instaurada por el surgimiento de la palabra, es un lugar vacío, y el padre mismo se encuentra sometido a la ley y a la carencia que le constituyen en un ser anhelante. La única salida que se ofrece al deseo es en definitiva el reconocimiento de las necesidades estructurales, que le constituyen como deseo del Otro, y la interpretación de los procesos a través de los cuales se constituye, al par que se significa, punto de partida de un vagabundeo hacia la escasa cantidad de verdad y de libertad que el hombre puede lograr.

2. Interrogantes a la religión

Tal perspectiva entraña evidentemente una reformulación de las críticas dirigidas por el psicoanálisis a la religión. Uno podría quedar impresionado por la semejanza que existe entre la posición del sujeto como deseo del Otro, más allá de los señuelos de todas las satisfacciones imaginarias de la relación con la realidad, y la proclamación por parte del cristianismo de la apertura de una relación de amor a Dios que constituiría la vocación y la esencia últimas del hombre. Se han hecho diversas tentativas para establecer desde ahí una articulación entre procedimiento psicoanalítico y fe cristiana. Pero conviene no disimular las antinomias que hacen aventurados, y tal vez imposibles, tales intentos. Desde el punto de vista del psicoanálisis, el cristianismo, al prometer al deseo humano la obtención del Bien Supremo, ignora y subvierte la ley que fundamenta precisamente la aparición del sujeto anhelante. Haciendo que Dios ocupe el lugar vacío del Otro y anunciando la posibilidad del encuentro, permite el acceso a lo que constituiría el único gozo total, pero corre el riesgo simultáneo de anular la distancia que protege al sujeto de la realización letal de los esquemas fantasmáticos donde se convierte en objeto del goce del Otro.

Relativizando, y limitando al máximo, placer sexual y satisfacciones pulsionales, el evangelio señala lo que el deseo puede tener de irreductible, pero con ello puede mantener la ilusión de una falsa infinitud que elude la castración simbólica: el poner fuera de juego al sexo permitiría preservar la positividad imaginaria del falo y mantener el espejismo de un goce fálico que escaparía al

límite intrínseco del placer. Su proyección infinita es lo que permite considerar como infinito un deseo que, de hecho, está sujeto a unas limitaciones muy precisas. El encuentro del hombre y la mujer es justamente el lugar donde se manifiestan de manera privilegiada estos límites y donde se descubre lo imposible de la relación sexual con respecto al deseo de complementariedad armoniosa tal y como se presentan. Basar en un amor totalizante la relación del hombre con el otro, y con Dios, puede llevar a eludir la división puesta en la subjetividad por el deseo, precisamente en cuanto deseo del Otro: lo que me constituye en deseante y deseado es irreductible a toda imagen o significado, en el que podría unificarme, y remite a un objeto necesariamente perdido y ausente. El sujeto humano se da sólo dentro de un campo simbólico cuyas leyes mismas hacen imposible todo acceso directo a lo significado; el psicoanálisis descubre en el fundamento de la relación del hombre con la verdad una ética que le prohíbe el goce de ese sentido último y desbordante que parece ser el objetivo de la religión.

3. *Psicoanálisis e ideología*

En este campo existen varios riesgos: que la teoría analítica sea idealizada y considerada como un saber que posee y dicta la última palabra sobre la condición humana; que se adhiera a un dualismo que convierte el conflicto y la contradicción en principios de una visión pesimista del mundo; que presente como sistema de afirmaciones, en último término de carácter metafísico, que descubriría la verdad última de la relación del hombre con lo real. El psicoanálisis se encontraría entonces al mismo nivel que las filosofías o las religiones que critica, conduciendo el debate a una opción entre tesis opuestas. Aunque es indiscutible que, por algunos de sus aspectos, el pensamiento freudiano puede dar lugar a tal interpretación, intentaremos mostrar que la investigación psicoanalítica, en lo que tiene de más específico, va en otra dirección.

Digamos, ante todo, que lo propio del proceso interpretativo es no cerrarse jamás en un significado último. Freud lo había ya observado a propósito de la interpretación de los sueños: hay como un cordón umbilical que une la cadena de los pensamientos latentes del que sueña con una base o con una fuente ocultas en una zona inaccesible. Pero esta constatación se puede extender a toda realidad y representación, que no intervienen en el campo psicoanalítico más que como eslabones de una cadena indefinida de alusiones y metáforas. El racionalismo y el positivismo constituyen seguramente el contexto intelectual e ideológico en el que ha

nacido el psicoanálisis, pero éste subvierte los presupuestos en la medida en que se mueve en la dimensión de un sentido irreductible a una realidad empírica, aunque psíquica, o al descubrimiento de unas relaciones estructurales formalizables.

Aunque implique un aspecto explicativo y permita la comprensión de un determinado número de mecanismos psicológicos, la interpretación abre a una verdad que no es la de un sistema explicativo cerrado en sí mismo. Desemboca, por el contrario, en lo que Guy Rosolato ha podido llamar «la relación de lo desconocido»: más allá de los límites de lo pensable que constituyen las figuras fantasmáticas de la femineidad, de la madre y de la muerte, toda organización significativa y toda vida psíquica se muestran en relación con un desconocido innaccesible, centro y fuente inidentificables a los que, sin embargo, se halla vinculado intrínsecamente la constitución del sujeto humano. De este modo, el descubrimiento de algunas determinantes singulares, que asignan a cada uno su lugar en el campo simbólico, deja intacta la cuestión del sentido del destino y la tarea de responder al mismo.

Lo que el psicoanálisis pone en tela de juicio es la pretensión de un determinado idealismo a plantear esta cuestión del sentido en el plano de la pura conciencia de sí e independientemente de su inserción corporal, fantasmática y mítica. Pero el reconocimiento y el proceso de esta red de relaciones simbólicas en que se inserta el sujeto es también lo que permite a este último situarse de una manera nueva en relación con su destino, asumirlo como lugar de una pregunta que permanece en definitiva siempre abierta e inagotable. Si, en ciertos momentos y en determinados aspectos, la investigación y la teoría analítica pueden presentarse como un proceso de desciframiento que esclarece lo que constituía un enigma, ellas llevan en definitiva al reconocimiento de la realidad como misterio que apela no a la explicación, sino precisamente a la interpretación. Los fantasmas individuales pueden así ser considerados como versiones o variantes de mitos que permiten a cada sujeto insertar su historia en un orden significativo con valor de destino.

El proceso analítico se revela aquí solidario de una antropología para la que la referencia al mito constituye el horizonte infranqueable de toda actividad psíquica. Si la función del discurso mítico consiste en aportar a la cuestión del origen y del sentido una respuesta que escapa por definición a los límites de la racionalidad, se ve que el psicoanálisis se inserta en un espacio que decididamente no es el de una verdad objetiva y científica en el sentido usual del término. Tampoco se plantea como doctrina que

narra la verdad sobre lo verdadero, constituyendo de ese modo una nueva mitología. El psicoanálisis intenta la localización, nunca totalmente lograda, de las coordenadas simbólicas con respecto a las que se constituye un sujeto humano y ayuda, «en el mejor de los casos, a transformar un misterio, de paralizante, en creador»*.

El psicoanálisis no entra aquí en concurrencia con la religión, cuyo papel consiste en proponer unas doctrinas y unas prácticas que aseguran una interpretación y una regulación determinadas por unas relaciones del hombre con el campo mitológico en el que está inevitablemente inserto; remite a opciones propias, pero abriendo en el sujeto el espacio de una pregunta que impide a toda creencia ignorar su raíz pulsional e inconsciente y constituirse sólidamente en sistema negador del deseo subjetivo que la mantiene. Esta pregunta, lo hemos visto ya, está encaminada a poner de nuevo en tela de juicio algunos presupuestos a partir de los cuales se vive e interpreta generalmente al cristianismo. Entraña, de todas maneras, una modificación profunda de la relación del creyente con su propio mundo religioso.

BIBLIOGRAFIA

Para encuadrar las diferentes corrientes psicoanalíticas puede consultarse:

Fages, J.-P., *Histoire de la psychanalyse après Freud* (Toulouse 1976).

Psicoanálisis y religión

Citamos algunas obras significativas sobre las posibles relaciones entre psicoanálisis y religión (especialmente la cristiana):

Bellet, M., *Foi et psychanalyse* (París 1973).

Id., *Le Dieu pervers* (París 1979).

Dolto, F., y Severin, G., *El Evangelio ante el riesgo del psicoanálisis* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).

Id., *La Foi au risque de la psychanalyse* (París 1981).

Durandeaux, J., *Les chrétiens au feu de la psychanalyse* (París 1972).

Granger, E., *Le croyant à l'épreuve de la psychanalyse* (París 1980).

Plé, A., *Freud et la religion* (París 1968).

Id., *Freud et la morale* (París 1969).

Pohier, J., *Au nom du Père... Recherches théologiques et psychanalytiques* (París 1972).

* J.-P. Valabrega, *Phantasme, Mythe, Corps et Sens* (París 1980) 268.

Id., *Le chrétien, le plaisir et la sexualité* (París 1974).

Id., *Quand je dis Dieu* (París 1977): véase la aclaración que el autor hace en *Débat autour d'un livre* (J. Colette y Cl. Geffré): «Le Supplément» (septiembre 1978) 427-460, después de la advertencia hecha por el episcopado y por Roma.

Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud* (París 1965).

Id., *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique* (París 1969).

Rosolato, G., *Essai sur le symbolique* (París 1969).

Rubenstein, R. L., *L'imagination religieuse. Théologie juive et psychanalyse* (París 1971).

Sagne, J. C., *Péché, Culpabilité, Pénitence* (París 1971).

Vergote, A., *L'interprétation du langage religieux* (París 1974).

Id., *Dette et désir. Deux axes de la dérive pathologique* (París 1979).

CAPITULO III

EL ESTUDIO ANALITICO
DE LOS ENUNCIADOS TEOLOGICOS

[FRANCIS JACQUES]

SUMARIO. 1. Significación y validez: una cuestión radical. 2. La corriente analítica en filosofía: del objeto al método. 3. Evolución del programa del estudio analítico. 4. Un callejón sin salida: el análisis verificacional. 5. Análisis funcional de los juegos de lenguaje: una actitud más positiva ante los enunciados teológicos. 6. Hacia un enfoque analítico integrado. 7. La referencia en teología. 8. Dios, un referente con estatuto de persona. 9. Del planteamiento analítico a la filosofía de la religión. Bibliografía.

El estudio analítico, desarrollado principalmente en los países anglosajones¹, hace del análisis del lenguaje contextual una cuestión previa al planteamiento de cualquier problema filosófico. Se mueve esencialmente en el plano de los enunciados. También interesará a la filosofía de la religión por el sesgo de los enunciados religiosos y especialmente de los teológicos.

Los contextos religiosos son diversos, y variados los tipos de enunciados que en ellos se emiten: himnos y salmos, relatos, legislaciones, proverbios, escritos sapienciales, profecías, etc. La discusión de los filósofos se ha centrado en un campo restringido de esta enorme diversidad: los enunciados teológicos, tomados en sentido amplio, que expresan el discurso de los creyentes sobre Dios. A la vez, por tanto, el lenguaje de la fe viva y su objetivación. En esta última, dentro de los límites de este trabajo², no distinguiremos entre la teología interpretativa de los textos, donde se articula la experiencia religiosa, y el lenguaje sistemático de la teología especulativa.

Simplificando, se dirá que el lenguaje teológico es un lenguaje de *segundo grado*, un metalenguaje que tiende a la objetivación. Presupone otro lenguaje en el que se expresa la experiencia religiosa de la salvación que aquél se limita a explicitar. El lenguaje

¹ Habría que mencionar también a algunos lógicos católicos polacos, partidarios de una teología deductivista y constructiva.

² No pierda de vista el lector la finalidad puramente didáctica de una obra de iniciación como ésta.

teológico se presenta como un discurso cargado de historicidad, que, por su cuenta y riesgo, utiliza la conceptualización existente para hacer transparente a sí mismo el discurso originario con el que el hombre confiesa su fe y se propone designar a Dios. La corriente de pensamiento que tiene por fundadores a B. Russell y G. E. Moore ha considerado que es ahí donde se plantea el problema crucial; en una confesión de fe, en una predicación, en una liturgia, en una invocación lo específico no es la súplica o el reconocimiento, ni siquiera la creencia, sino el hecho de dirigirse a Dios y esperar de él una respuesta. Lo que no está claro es el concepto de comunicación con una persona incorporeal, espiritual, sobrenatural. Las dificultades para comprender las demás formas del lenguaje religioso nacen de los enunciados sobre Dios.

Ahora bien, el análisis al que nos referimos aborda la religión desde la perspectiva de aquello que fundamenta la *validez* de los enunciados. Se pregunta cómo éstos tienen un significado, es decir, cómo adquieren a la vez sentido y referencia de acuerdo con su estatuto lógico y lingüístico. Aquí residiría la principal fuente de perplejidad, al mismo tiempo que la posibilidad de establecer el examen sobre un terreno más objetivo. Esta aclaración no necesita justificación suplementaria. Su interés es intrínseco, pues se trata de una dimensión que no puede eliminarse de la crítica. Puede incluso contribuir a un interrogante radical sobre la posibilidad del quehacer teológico.

1. Significación y validez: una cuestión radical

Este estudio comparte con el enfoque hermenéutico de la tradición alemana la preocupación por ser una «crítica del lenguaje» y el postulado general de que la mediación del lenguaje es inevitable. Fuera de eso no hay más que «el silencio y la ausencia». La experiencia religiosa se articula siempre en un discurso. Aunque sea extrínseco, el análisis lógico-lingüístico goza de una especie de prioridad. Pues hay una textualidad de la fe bíblica que le es específica, una cuasi-precedencia del discurso respecto de la vida de fe misma. Tanto del lado analítico como del hermenéutico, se conviene paralelamente en ciertos contenidos semánticos. Por ejemplo: la idea de que la exégesis no debe dejarse fascinar por los modelos estructurales que hacen del texto en sí una hipótesis³ al consi-

³ Para una comprobación divertida, M. H. Abrams, *How to Do Things with Texts*: «Partisan Review» 4 (1979) 516-517.

derar la lengua como un sistema de signos sin apariencia exterior. El exegeta deberá tener en cuenta, en su totalidad, el modo como están distribuidos los significados, qué significación comporta el lenguaje mismo, a qué se refiere y los usuarios del lenguaje para los que y entre los que el lenguaje significa algo. Los dos enfoques recomiendan igualmente prestar atención a los análisis del discurso y a sus instancias propias, los enunciados. El texto no es más que un momento en la cadena de comunicación que el exegeta delimita y restituye para los lectores de hoy.

Aquí conviene evitar un equívoco. En seguida aparece una serie de diferencias. La filosofía analítica de la religión se interesa esencialmente por las cuestiones de *justificabilidad* en términos de significado y verdad de los enunciados. Hasta el punto de invertir el orden de la investigación con relación a la hermenéutica. El trabajo del hermeneuta se mueve en el círculo famoso de creer para comprender. De este creer toma sus presupuestos. No es cuestión de interpretar el discurso teológico sin haber interpretado antes la palabra de Dios, que en la Escritura se dirige a los hombres. El enfoque analítico quiere ser decididamente ahistórico. En vez de partir de la plenitud de los textos para buscarles un sentido, parte de los criterios de significación, establecidos teóricamente, para otorgarles o negarles un sentido. No se pregunta si el modo de revelación de la Biblia condiciona el modo del análisis; el discurso teológico y la actividad religiosa serán justificables o no según que se preste sentido o no a los enunciados que se refieren a Dios. El problema específico que plantea el lenguaje religioso es el de su *significación*. La cuestión es bastante radical, pues la posición difiere tanto de la del ateo tradicional como de la del teísta. ¿Qué razones tenemos para aceptar la proposición que dice que el mundo es creado, gobernado por un Dios personal, todopoderoso y sumamente bueno? El ateo sostiene que esa proposición es falsa; el teísta, que es verdadera. Pero, ante todo, ¿está provista de sentido? Ni siquiera el agnóstico inicia su marcha hasta no haber planteado esta cuestión previa.

Lo que se ha convenido en llamar «corriente analítica» parte del problema filosófico tal como quedó expuesto en la *Crítica de la razón pura* de Kant y en los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume. En efecto, Kant había hecho ver la ficción de las demostraciones teóricas de la existencia de Dios, reservándose la posibilidad de una prueba práctica. Se mantenía, al menos, que la razón puede concebir a Dios, aunque no tenga el derecho de plantear su existencia. Hume había sido más negativo: dado que nuestra facultad cognoscitiva está desprovista de todo poder objetivo

fuera de la experiencia sensible, que es finita, no podríamos elevarnos hasta la idea de lo perfecto o de lo infinito. Eso significaba poner en tela de juicio la existencia misma de la idea de Dios en nosotros.

Los filósofos analíticos parten del dilema que de ahí resulta: o bien no podemos formarnos un concepto del Dios infinito, o bien, si somos capaces, no estamos en condiciones de demostrar su existencia. El planteamiento hermenéutico sostiene que sólo queda abierto el camino para una teología histórica o revelada. El analítico vuelve a tomar la cuestión fundamental para radicalizarla y precisarla. En efecto, en el dilema precedente queda por explicar de dónde viene la ilusión que se destruye y de dónde viene que uno haya podido creerse en condiciones de superarla. No se trata sólo de saber si hay alguna experiencia pertinente para la formación de la idea de Dios, se trata de que la cuestión está planteada a nivel del lenguaje religioso para preguntar si éste es significativo y qué funda su significado.

Otra diferencia más: el estudio analítico procura permanecer en el plano de los enunciados, mientras que el hermenéutico conecta la teoría general del discurso con una teoría general del sentido, y el sentido mismo, aun estando inserto en una escritura, con una teoría de la *intencionalidad*: el sentido es intencional dentro de la instancia del discurso. La aventura del texto comienza independientemente de la intención de su autor, pero la posibilidad de escribir y el campo escriturario en su totalidad descansan en el carácter intencional del sentido con relación al acto que lo intenta y debe recobrarlo. Por el contrario, el estudio analítico considera el plano de los enunciados en su autonomía y no lo rebasa más que *in extremis*, cuando éste se hace insostenible.

2. *La corriente analítica en filosofía: del objeto al método*

¿Cómo explicar esas dos primeras diferencias que son realmente constantes? El enfoque analítico en filosofía de la religión depende de la amplia historia del enfoque analítico en filosofía. De él copia su amplitud —entre el análisis *verificacional*, inspirado en el positivismo lógico, y el análisis *funcional* y pluralista de los juegos de lenguaje, inspirado en el segundo Wittgenstein— y la marcha hacia un análisis más comprensivo y más integrado. Pero, tras la considerable diversidad de esta «corriente» de pensamiento, hay un campo de acuerdo, un parecido de familia. Se da por cierto que la

filosofía no se confunde con ninguna de las ciencias empíricas⁴: no busca ninguna síntesis de conocimiento; tiene por campo la esfera del *significado*; su lenguaje funciona como el último metalenguaje con respecto a los enunciados objetivos. A diferencia de la ciencia, que se propone constituir un mundo de objetos capaces de ser asociados a unos enunciados bien formulados, la filosofía examina el significado de éstos exactamente lo mismo que el de los enunciados formulados por los matemáticos, teólogos, moralistas, etcétera.

En este sentido —y es el primer principio de este nuevo planteamiento— su objeto es de segundo orden, y los conceptos, por los que la filosofía se detiene a explicitar la relación de los simbolismos con la experiencia que *organizan*, son meta-conceptos.

Segundo principio: el objetivo primario de la filosofía es el significado *por medio del lenguaje*; no se trata de objetos ni de actos, ni siquiera del lenguaje como objeto (a la manera de la lingüística), sino del significado de los simbolismos elaborados en las diferentes esferas culturales, incluida la religión. Este segundo principio es tan ampliamente aceptado que G. Ryle ha podido decir que la historia del siglo xx en la filosofía anglosajona es, con mucho, la historia de la noción de significado. Añadamos: lingüístico.

Sólo cuando se trata de esclarecer la relación de los diversos lenguajes con la experiencia humana, y también religiosa, es decir, el significado del significado, nos encontramos con una diversidad dentro de la corriente analítica. Sin embargo, todavía hay un acuerdo realizado sobre una idea fuerza. Y, en primer lugar, sobre un rechazo. Se rechaza el psicologismo. Y el modo de Frege o Wittgenstein es mucho más radical que el de Husserl. El sentido no es la imagen o la representación en el sentido psicológico. Se produce en función de las reglas de un lenguaje cuyo funcionamiento es autónomo. Esto tiene por resultado denegar toda fundamentación sobre los actos, operaciones o incluso intenciones de un sujeto trascendente. Además, para abolir la idea o la imagen en sentido filosófico, la investigación irá más allá de las palabras separadas, aisladas, discretas. Es en el contexto de una frase donde la palabra es significativa y donde tiene su uso.

Sobre este axioma de *contextualidad* descansa toda la semántica de los lógicos que se han dejado influir por Frege: el sentido de las palabras debe ser captado a partir del sentido de las frases. ¿Qué quieren decir, aplicados a Dios, los predicados positivos

bueno en «Dios es bueno», *ama* en «Dios nos ama», o los predicados negativos como *infinito*, *intemporal*, *incorpóreo* en «Dios es infinito...», etc.? Y el sentido de las palabras se reduce a lo que aportan al sentido de las frases donde figuran. El sentido de las frases —especialmente de las precedentes— descansa en la noción de condición de verdad. Conocer lo que significa una frase es conocer las condiciones que deben satisfacerse para que su enunciado sea verdadero. El hecho de que la proposición sea la única capaz de ser verdadera o falsa es otro índice de que la significación (*meaningfulness*) implicada en las palabras es abstracta y parcial. Este supuesto de *veracidad condicionada*, que une significado y verdad, pone a toda esta semántica en afinidad con los enunciados de la ciencia. Se adivina que el enfoque del lenguaje religioso podrá hacerse muy crítico, a menos que se renueve drásticamente toda su concepción.

Encontramos naturalmente —como un tercer principio— lo que fundamenta el enfoque analítico: la proposición o el *enunciado* (siempre en contexto) es el lugar propio del significado. El hecho de estar o no provisto de sentido se refiere a las frases completas, en cuanto éstas son susceptibles de ser verdaderas o falsas. Ahí, y no en otra parte, será posible percibir el modo como están estructurados nuestros conceptos.

Queda por saber cuál es el método adecuado. De nuevo una plataforma unánime: el análisis y no la síntesis. Precisemos. No directamente el análisis conceptual, sino —cuarto principio— *el análisis del significado de los enunciados*. Y no es que la filosofía analítica se confunda en tal caso con la filosofía del lenguaje como tema distinto (por la misma razón que el deseo o el poder). Comportaría a lo sumo una filosofía del lenguaje —en torno a la cuestión esencial de saber en qué condiciones puede ser significativo— apta para justificar su pretensión, apta para demostrar que el análisis lógico del significado puede tener alcance filosófico. Es decir, a partir del examen crítico de las condiciones de posibilidad del significado de los enunciados correspondientes puede tratarse filosóficamente de las matemáticas, de la política, de la percepción o de la teología. Los trabajos iniciales de Russell y Moore, y después los de Carnap y Wittgenstein, mostraron claramente que se estaba abriendo una gran clave para la investigación.

El modo de analizar los enunciados teológicos va a depender a la vez de las opciones que dan al análisis del sentido un alcance filosófico (podrá distinguirse una herencia empírica, nominalista, pero también trascendental), del contenido fijado por el análisis

⁴ Así L. Wittgenstein, *Tractatus* 4.111.

(el enunciado *stricto sensu* o el sistema teórico donde se integra), y, por último, de los enfoques correlativos.

3. *Evolución del programa del estudio analítico*

Históricamente, el enfoque analítico fue en primer lugar *sintáctico*, centrado en la forma lógica de los enunciados. Hubo un tiempo en que sólo se consideraba teoría rigurosa y desarrollada la sintaxis formal⁵, mientras que la semántica era simplemente un comentario intuitivo e informal de aquélla. En tal caso se trataría de estudiar el lenguaje desde el punto de vista de las relaciones existentes entre los signos mismos (C. Morris). Hasta aquí se quiere ignorar la función referencial del lenguaje y el papel de quienes lo interpretan, a fin de estudiar más de lleno las propiedades formales del mismo lenguaje.

No es indiferente ver establecida la irreductibilidad entre dos construcciones de base para el verbo «creer»: creer que (con la forma derivada «lo creo») y creer en que (con la forma derivada «creer en»). Sin llegar al rigor axiomático en la esfera de la teología sistemática, un autor como J. L. Mackie se esfuerza por tratarla a la manera de un sistema deductivo⁶. Pero ya A. Tarski había demostrado que se podían caracterizar lógicamente las nociones de referencia⁷, verdad y suficiencia. Así, resultaba evidente que era posible limitarse a apreciar la adecuación sintáctica del lenguaje de la fe con relación a unas normas internas del lenguaje mismo: con relación a la Escritura y a la tradición, y, para la Iglesia, con relación a las declaraciones del magisterio. No era posible limitarse a examinar la coherencia sistemática entre los axiomas de una teología dogmática y los principios que aparecían en el lenguaje de la fe viva. Por lo demás, la contradicción aparente que surge en un enunciado como «Dios está comprometido en la historia y, sin embargo, no está sujeto al cambio» indica sin duda que es imprescindible una investigación ulterior de tipo semántico. Es preciso pronunciarse sobre el uso apropiado de los términos «Dios», o «sujeto al cambio», o «perfecto», aplicados a Dios; y negativamente, cuando se rechazan las cualidades referenciales que

⁵ R. Carnap, *La syntaxe logique du langage* (1934).

⁶ J. L. Mackie, *Evil and Omnipotence: «Mind»* 64 (1955).

⁷ En el presente contexto llamaremos *referencia* a la capacidad del discurso para referirse a una realidad extralingüística. El discurso es concebido menos como objeto que en su valor de mediación, en lo que él es respecto a lo que no es él mismo.

no le convienen. Es la única forma de hacer desaparecer las extravagancias que aparecen en la estructura sintáctica de la teología sistemática⁸. También es imprescindible clarificar el registro *referencial* de los enunciados teológicos que intentan declarar algo acerca de Dios (que él es y lo que es).

El estudio *semántico* del lenguaje religioso es solidario de la reflexión epistemológica sobre la ciencia moderna. La concepción tradicional de la analogía, en su forma tomista, era un intento para salvar el valor de la verdad y el carácter indicativo de los enunciados teológicos, evitando los dos escollos del agnosticismo y de la caída en el equívoco. Todo estudio de la referencia de los enunciados religiosos debe partir del hecho de que el soporte metafísico de la *analogía* no tiene ya valor alguno.

Recordemos que Aristóteles había asignado a la metafísica una doble función: tratar del ser en cuanto ser, tomado en sentido universal⁹, y estudiar la sustancia no sensible e inmóvil¹⁰. La unidad del ser no es equívoca. Tampoco es simple homonimia: existen algunas analogías de proporción entre objetos que caen bajo categorías diferentes. Pero, de todos modos, para Aristóteles algunas de esas analogías no constituyen el objeto de una ciencia legítima.

Santo Tomás, que no renunció al carácter científico de la metafísica, deduce de ésta, como ciencia del ser inmaterial e inmóvil (teología racional), la garantía suprema capaz de legitimar la analogía. La teología especulativa hace de la filosofía la sierva de la teología, pues ha comprendido que, una vez demostrada mediante una prueba —que *no hace* uso de la analogía— la existencia del primer motor, su causalidad particular puede fundar las analogías de los seres. Estos dependen del primer motor, que les proporciona principio y fin. El fundamento de la analogía es la eminencia del Creador sobre la criatura natural. La naturaleza está penetrada de un significado que la rebasa, y el movimiento de los seres lleva la marca del primer motor, que lo causa y lo sostiene.

Es sabido que, desde Galileo, la teoría física ha adoptado el principio de inercia de un movimiento sin causa. Con razón, la teología racional se ha sentido amenazada: no sólo quedaba invalidado el mundo de la analogía en la naturaleza, sino que también quedaba minada la prueba misma del primer motor. La teología, en efecto, hacía uso del principio de causalidad y de la distinción

⁸ Cf. I. Crombie, en *New Essays*, op. cit.

⁹ *Métaphysique Kappa* 4, 1061 b, 25.

¹⁰ *Op. cit.*, *Lambda* 1, 1069 b.

entre el acto y la potencia. Y éstos, por no requerir una unidad, se aplican a conceptos demasiado diferentes de la materia: a la vez a la sustancia sensible y eterna, a las sustancias corruptibles y a las sustancias sujetas a movimiento local. Y la única unidad pensable parece ser la de la analogía misma. Lo que J. Vuillemin llama *círculo del dogmatismo* se hacía manifiesto. La identidad de la analogía es problemática entre dos cosas heterogéneas. ¿Cómo deducir de la corrupción la transferencia local si no es dándole a la categoría de causalidad un uso trascendente?

Kant, que ha tomado nota de que la materia del físico se reduce a la extensión físico-matemática, lo puso en entredicho en la *Crítica*. Después de él, el problema de la *analogía entis* ha dejado de plantearse en filosofía. No es causal que este resultado negativo haya coincidido con el desarrollo moderno de una concepción conjuntista de las matemáticas y de una lógica extensional¹¹. Sin duda, es difícil recurrir a la analogía para fundamentar la referencia de los enunciados teológicos. Más tarde veremos cómo dar un sentido a la lógica de la analogía, pero para eso es imprescindible reinterpretar de muy distinto modo el proyecto especulativo de la teología.

Durante mucho tiempo, la semántica posterior a Frege, con sus axiomas de contextualidad y de veracidad funcional a los que nos referimos antes, se consideró una teoría rigurosa y bien desarrollada, mientras que el planteamiento *pragmático*, que concierne a un tercer elemento de la situación de significado, es decir, la relación a los usuarios del lenguaje (y no ya sólo el lenguaje mismo y aquello a lo que se refiere), no era más que un objeto informal abierto a la especulación.

Hoy, los primeros esfuerzos para construir una teoría pragmática rigurosa se han puesto de manifiesto al renovarse el planteamiento analítico. Con éste, el paradigma de la *comunicabilidad* tiende a suplantar el paradigma de la expresividad en filosofía del lenguaje. Se desarrolla una teoría del uso, de la dependencia en contexto extralingüístico. Tras los puntos de vista histórico y estructural, que han aparecido sucesivamente a partir del siglo XIX, el punto de vista pragmático consiste en descubrir las determinaciones del simbolismo que hacen posibles los actos de comunicación, a los que están ordenados los lenguajes naturales. El análisis se enriquece. Este podrá tratar del alcance semántico de los aser-

¹¹ Sobre la eliminación progresiva de la noción aristotélica de «potencia» en física, en matemáticas y, por último, en lógica, cf. J. Vuillemin, *De la logique à la théologie*, op. cit., 224ss.

tos, en consideración a un contexto de uso en la comunidad donde se realiza la comunicación. Sólo entonces entra en concurrencia con el planteamiento hermenéutico como *arte de interpretar* textos en general, de descubrir lo que no es manifiesto, al mismo tiempo que arte de salvar la distancia cultural que nos separa de los textos y la diferencia que separa el discurso de lo que debe decir.

Por supuesto, la calidad de los resultados no es tal vez la misma que la del planteamiento hermenéutico. Pero se compensa con el rigor de uno anterógrado que avanza por complicación creciente de su modelo hacia una aprehensión estricta de las condiciones lógicas para una situación de significación. Ya el punto de vista lógico rebasa la simple sintaxis para recoger sucesivamente las dimensiones primero semántica, después pragmática. Los recursos del análisis se han acrecentado para tratar de la comunicabilidad mediante un sistema de signos en general. El lógico-filósofo admite que el hombre está presente en la lengua que le sirve para referirse al mundo. El hombre, o más bien la comunidad científica de los especialistas, cuando se trata de analizar los enunciados de la ciencia, y la comunidad histórica de los creyentes, cuando se trata de analizar los enunciados religiosos. Este modo de proceder es el que tenemos que seguir ahora al examinar algunas posturas significativas con respecto a lo específico del lenguaje teológico.

Hemos visto el prejuicio tomista: la teología es una ciencia que debe satisfacer los cánones aristotélicos. La labor del teólogo consistirá en la determinación científica mediante un discurso en modo indicativo que designa y describe lo que es. Ahora bien, para los positivistas del Círculo de Viena y para quienes recibieron su influencia, el lenguaje religioso no presenta (como tampoco la metafísica) las garantías lógicas ni las justificaciones empíricas que permiten que un conjunto de proposiciones estén dotadas de sentido.

4. *Un callejón sin salida: el análisis verificacional*

Recordemos el principio. Estos filósofos son empiristas (todo conocimiento viene de la experiencia) y lógicos (todo contenido formal del conocimiento viene de la sintaxis lógica del lenguaje). Ahora bien, el lenguaje teológico pretende ser cognoscitivo. ¿Qué querrá decir, refiriéndose a un enunciado, «tener un eventual valor cognoscitivo»? Que creará una diferencia según sea verdadero

o falso, responde Schlick siguiendo a Pierce¹². Decir que un enunciado es *significativo* quiere decir que expresa un estado de cosas posibles dentro de los límites de la experiencia. Un enunciado auténtico representa la construcción de un hecho posible para los objetivos de la experiencia. Dicho de otro modo: debe ser posible partir del enunciado sintético en cuestión y estipular las condiciones según las cuales el estado de cosas existe o no existe. En una palabra: ser significativo quiere decir ser verificable.

En su forma estricta, el criterio invoca la noción de enunciados *protocolarios* que expresan directamente los datos de la experiencia: un enunciado sintético es significativo únicamente cuando se le puede asignar un contenido factual por medio de enunciados protocolarios deducibles de él. Determinar estos enunciados equivale, pues, exactamente a establecer el significado del enunciado en cuestión. En este sentido, su significado reside en la posibilidad de deducir una serie de enunciados protocolarios. Es, pues, una propiedad fundamentalmente lógica. Se ve en seguida la coherencia entre el criterio de empiricidad del sentido y el criterio de traducibilidad a la lengua extensional, pues ningún enunciado estará provisto de sentido si su organización formal no lo hace apto para tal deducción.

No hay que reflexionar mucho para ver que los enunciados teológicos son de suyo inverificables y, por consiguiente, desprovistos de sentido: no representan ningún estado de hecho posible y al mismo tiempo tampoco resultan de ningún procedimiento de análisis lógico. El referente «Dios» es un pseudoobjeto, y cuando por casualidad el teólogo razona o prueba, la prueba se derrumba en sus premisas, las cuales no pueden ser formuladas en la sintaxis lógica. La inspiración empirista tradicional (Hume) sigue en pie: ni siquiera puede formularse la idea de Dios. ¿Cómo podríamos probar su existencia? (Kant). El comportamiento lógico de la palabra «Dios» es tal, insiste Findlay, que la cuestión de su existencia no puede plantearse siquiera a propósito de su referencia, puesto que nos referimos a él como a un ser necesario e infinito, fuera de la existencia y del tiempo, causa única del mundo como totalidad. Además de que tal referente es inobservable, las reglas analíticas para el empleo correcto de los términos «necesario» y «exis-

¹² Todavía en *Testability and Meaning*, cuando el criterio empirista ya ha sido rectificado y debilitado, R. Carnap sigue manteniendo: «Como empiristas, deseamos que el lenguaje esté en cierto modo limitado; que los predicados descriptivos y, en consecuencia, las proposiciones sintéticas no sean admitidas sin que tengan alguna conexión con las posibles observaciones, conexión que debe estar convenientemente caracterizada».

tencia» se anticipan a la formulación de cualquier proposición en la que «Dios» aparecería como sujeto lógico¹³.

Con mayor motivo, es difícil sostener que los enunciados de creencia religiosa son *asertos* auténticos. Desde el momento en que se hace una afirmación, se hace una declaración que tiene un valor de verdad, y, por consiguiente, deben darse sus condiciones de verdad. Por lo demás, no se puede determinar siquiera el género de prueba que se requeriría para convencer de falsedad una creencia religiosa que alguien tiene por verdadera. Como muestra A. Flew con el célebre ejemplo del jardinero desconocido, a cada intento de «falsificarla», el creyente cede en algún punto sin abandonar su creencia. Y el aserto religioso muere con la muerte de las mil restricciones. Más vale abandonar la idea de que se trata de una afirmación o incluso de una hipótesis.

En realidad, el intento de A. Flew, después de D. Cox y de J. N. Findlay, para demostrar la imposibilidad lógica de algunos conceptos, reduciendo el aspecto asertivo del discurso teológico a afirmaciones inverificables, conduce a sospechar de la pertinencia del análisis verificacional. Especialmente las paradojas, extravagancias e hipótesis, tan frecuentes en el lenguaje teológico (por ejemplo, sobre el mal, sobre la libertad, sobre la muerte), no podrían ser asimiladas a enunciados necesariamente falsos, a simples contradicciones o a síntomas de confusión lingüística.

Esto, que desde hace tiempo se ha considerado como superación del *logos* y clave de la trascendencia, funciona como sustituto de algunos usos creadores del lenguaje, que es ocasión estimulante para formulaciones teológicas más profundas, y que más bien es síntoma de penetración lingüística. El procedimiento que consiste en desacreditar ciertas terminologías tradicionales muy antiguas, en traducirlas a un vocabulario técnico y manifestar una sorpresa ante las confusiones lógicas que de ahí resultan, es un procedimiento demasiado cómodo para ser convincente.

No avanzaremos mucho en la comprensión del lenguaje teológico si lo sustraemos de toda experiencia posible o lo hacemos analíticamente imposible. Máxime cuando el criterio de verificabilidad se revela al mismo tiempo *imposible de encontrar*. A fuerza de corregirlo y rectificarlo se va debilitando. El empirismo moderno renuncia a ello. Más aún, Quine ha rechazado la distinción entre los enunciados analíticos y sintéticos, tan utilizada por la filosofía neopositivista del significado; la sintaxis lógica del lenguaje

¹³ Cf. la postura crítica de S. Breton, *Foi et Raison logique*, op. cit., 107-109, y F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., cap. 1, § 3.

ha estallado; los sistemas lógicos divergentes han aparecido junto a los sistemas clásicos; la conceptualidad lógica se ha ensanchado, permitiendo conciliar la modalidad y la cuantificación. Es posible una nueva concepción del sentido, de sus condiciones formales, como también de sus condiciones empíricas, donde el problema semántico debe considerarse independiente del problema de la comprobación empírica¹⁴.

5. *Análisis funcional de los juegos de lenguaje:
una actitud más positiva ante los enunciados teológicos*

Una nueva concepción del lenguaje renueva el enfoque analítico y permite concebir de otro modo el análisis de los enunciados teológicos¹⁵.

Los últimos escritos de Wittgenstein nos ofrecen, en efecto, un modelo alternativo: más que una invención instrumental útil para comunicar hechos empíricos, el lenguaje se presenta como un organismo en crecimiento natural, comparable a una ciudad antigua: «... un dédalo de pequeñas calles y plazas, con casas viejas o más recientes, que incluyen ampliaciones añadidas de épocas diversas. Y todo ello rodeado de barrios nuevos con sus calles derechas y sus casas uniformes»¹⁶.

Reemplazando el típico análisis verificacional, es posible un análisis del sentido *funcional* y pluralista. Para este análisis, el lenguaje será un producto social complejo, que posee un gran número de usos igualmente legítimos. No es igual la eficiencia de una pregunta, de una promesa, de un mandato, de una descripción empírica. Baste pensar en la multiplicidad de los juegos de lenguaje por medio de los siguientes ejemplos: informar sobre un acontecimiento, inventar una historia, hacer conjeturas sobre un suceso, formular una hipótesis, pedir, maldecir, rezar, y así sucesivamente *ad libitum*...¹⁷. En pocas palabras, el lenguaje en sus diversos juegos es considerado como un fenómeno natural.

¹⁴ En lugar de confundirlos, como hacen los filósofos del Círculo de Viena, es preciso disociarlos: el primero es de naturaleza semántica; el segundo de naturaleza metodológica. Sobre este punto, cf. M. Bunge, *Foundations of Physics* (Berlín 1967).

¹⁵ Se evitará asimilar la filosofía analítica a una determinada filosofía del lenguaje, como tampoco debe reducirse a una de sus formas históricas: el atomismo lógico del *Tractatus* difiere de los positivistas vieneses al igual que de la Escuela de Oxford o del empirismo americano de Quine.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 23.

¹⁷ *Ibid.*

Según esto, cambia la actitud del analista. Se parece más a un biólogo llamado a observar y a clasificar especies naturales que a un técnico que escoge el instrumento más útil para un fin específico. El filósofo ya no tiene que ofrecer unas definiciones preconcebidas acerca de la significación. Si bien el análisis funcional de los juegos de lenguaje utiliza en parte el principio del empirismo, lo hace de otra manera: describe, clarifica y compara escrupulosamente los usos y los contextos. Así ocurre con el método formal con que F. Ferré¹⁸ examina las reglas que limitan el uso de las palabras dentro de los tres tipos de discursos teológicos: ya sea que el teólogo subordine el significado de sus enunciados a la única autoridad de la Escritura (lógica de obediencia), ya que la fundamente en la experiencia de un encuentro con Dios (lógica de encuentro), ya que se apoye en la analogía (lógica de analogía). Pero el filósofo hará bien manteniendo su espíritu crítico, porque la habilidad en el uso no garantiza una comprensión adecuada de las reglas que gobiernan dicho uso. Como dice G. Ryle, no hay que confundir el «conocer cómo» y el «conocer que».

Consideremos, por ejemplo, la «lógica de analogía». Dado el desmoronamiento de sus fundamentos ontológicos, a lo sumo se le puede pedir que aporte criterios para un uso disciplinado de la lengua natural dentro de los contextos religiosos. Una vez que la analogía ha sido tratada con el «método formal», el único problema es saber cómo el lenguaje, a pesar de su naturaleza antropomórfica, puede recibir un uso que evite a la vez la univocidad, causa del antropomorfismo, y la mera sinrazón del equívoco. Se trata de producir las *reglas que limiten el uso* de palabras tomadas de contextos ordinarios cuando son utilizadas teológicamente, es decir, en fórmulas que contienen el término «Dios», el cual evoca otros términos como «infinito» y «trascendente». Es preciso que exista ya una razón en el universo del discurso teológico (dogma, credo...) para sostener que una determinada cualidad o relación se deriva de la actividad característica de Dios. Lo mismo sucede con la analogía de proporcionalidad. Se dirá que una palabra puede ser tomada de un contexto secular solamente cuando puede aplicarse a Dios tal como permiten los axiomas fundamentales y las reglas de deducción que gobiernan todo el sistema del discurso teísta.

Se admite que el análisis funcional corresponde a un enfoque *pragmático* en teoría del lenguaje, aunque la dimensión pragmática

¹⁸ F. Ferré, *Language, Logic and God*, op. cit., caps. 6-8 (trad. francesa: *Le langage religieux a-t-il un sens?*, París 1970).

no haya recibido su alcance formal. Tal análisis invita a no desplazar el lenguaje de su matriz en la comunidad social. No obstante, sigue existiendo la misma convicción esencial al enfoque analítico. Tanto si el análisis es correctivo y normativo como si es simplemente descriptivo, se sostiene que, mientras el lenguaje no se emplea, es generador de perplejidades. Estas desaparecen en cierta medida cuando se le somete a un análisis adecuado. Pero desde ese mismo momento se trata de investigar los usos efectivos que muestran el significado de una palabra, de una expresión o de un enunciado. Si los separamos del contexto en que tienen su función real, surgirán falsas cuestiones y verdaderas incomprendiones.

Así nos encontramos en mejores condiciones para dar un sentido al lenguaje de la fe, a condición de descubrir su contexto real. Nada nos impide justificar su disparidad de caracteres. Por ejemplo, el que haga referencia a unos acontecimientos, implique un compromiso, incluya la perspectiva de una referencia escatológica. Los enunciados del lenguaje religioso no son simplemente descripciones de una realidad, sino que incluyen un aspecto *autoimplicativo* y asimilador, ya que ponen en juego actitudes de compromiso y de reconocimiento del locutor¹⁹. Este acepta una palabra por la que se declara íntimamente afectado. Un análisis en términos de juegos de lenguaje permite rebasar el psicologismo de las actitudes. En efecto, éstas componen la fuerza ilocutoria propia de los enunciados teológicos. La «fuerza» consiste en la dimensión constitutiva del sentido²⁰ que convierte un enunciado en acto de invocación, en palabra de anuncio o también en promesa y acción de gracias. Aun cuando el lenguaje religioso tenga la forma de un relato, no se limita a referir acontecimientos: pone en marcha activamente su significado.

La novedad del procedimiento (que a más de un lector parecerá quizás relativo) es que el discurso teológico no ve reconocido su sentido a partir de una criteriología extrínseca, sino dentro de una *forma de vida* —la vida de fe precisamente— en la que se revela su significado. Al mismo tiempo, debemos recordar que es a partir de la fe misma, de su discurso, como se constituye la aprehensión

¹⁹ El análisis lingüístico de D. Evans aclara el problema del estatuto de la revelación y de la salvación hecha por Cristo. Cf. *The Logic of Involvement*, op. cit., 204, 215, 267-268. Observemos que para él el lenguaje autoimplicativo es una parte del uso performativo, pero cubre la totalidad del uso expresivo del lenguaje.

²⁰ Sobre este punto capital, puede consultarse nuestro análisis en *Dialogues I: Recherches logiques sur le dialogue*, Investigación III, cap. 1, § 6.

racional del teólogo en su lenguaje de segundo grado. Así resulta posible afirmar que el lenguaje de la fe tiene sus propios criterios. No es que lo que se dice en el lenguaje de la fe sea idéntico al compromiso o al reconocimiento mismo por los que se hace efectivo: incluso si tal tipo de discurso presupone unas actitudes por las que el locutor se une a lo que está diciendo, el nivel de ejecución del lenguaje de la fe no agota su significado. Sería un error absolutizar el enfoque pragmático en detrimento de una relación de referencia que es preciso analizar con respecto a la dimensión autoimplicativa.

6. *Hacia un enfoque analítico integrado*

No se trata de insistir en la dimensión pragmática hasta el punto de ignorar los aspectos del sistema y de la referencia. A la inversa, algunos se dedican tan de lleno a examinar la posibilidad de una referencia significativa que quisieran ignorar cualquier otra cuestión. La preocupación por las cuestiones semánticas no debe llegar a ser obsesiva, como lo fue para el análisis verificacional. En definitiva, el principio de verificación de los positivistas era una regla semántica (de alcance epistemológico) para evaluar y controlar la capacidad referencial de lenguaje cognoscitivo.

Nadie debe condenar un tratamiento del lenguaje teológico simplemente porque no sea capaz de tener en cuenta todas sus dimensiones, haciendo así un análisis completo. Cada dimensión merece una atención particular. Pero toda pretensión de producir una comprensión completa del discurso teológico es por lo menos prematura mientras se ignore o se trate de manera inadecuada una o varias dimensiones de la situación de significado.

Por supuesto, el análisis funcional de inspiración wittgensteiniana, en términos de juegos de lenguaje, no es definitivo ni suficiente. No se puede persistir en ese pluralismo antropológico sin renunciar a los derechos de la teoría en materia de lenguaje y sin perder la especificidad de la creencia religiosa. Ha llegado el momento de indicar la vía de una *superación* acorde con las exigencias más generales del enfoque analítico en filosofía. Por lo demás, éstas son esenciales para comprender su novedad, así como para medir la seriedad de la tarea.

1. Respeto a las considerables adquisiciones del análisis en el plano de la sintaxis y de la semántica. Algunos autores, como Searle y Hintikka, intentan salvar la opción extensional en materia de lógica, si bien tienen en cuenta la dimensión pragmática de sus

enunciados. Así, la teoría de los actos de lenguaje del primero y la semántica de los mundos posibles del segundo dan testimonio de ello.

2. Se procede por complicación del modelo de análisis primitivo, de acuerdo con un método progresivo. Jamás deberá perderse de vista la ley del género cuando se quieren apreciar los resultados. Esta es sin duda la primera vez que se ve aparecer un trabajo colectivo y coherente en filosofía y, hasta cierto punto, acumulativo.

3. Intentando conferir un estatuto a la lengua ordinaria, la filosofía analítica ha tomado desde comienzos de siglo diversas posturas en el plano de la filosofía primera. La tendencia anti-hegeliana en contra de Bradley y antifenomenológica en contra de Meinong es extremadamente profunda en Russell. Este se nutre de unas razones lógico-epistemológicas difíciles de refutar. Por más que la filosofía comparada resalte las revalorizaciones parciales de ciertas tesis entre tradiciones rivales, unas veces por parte del movimiento analítico (H. P. Grice, W. Sellars) y otras de la fenomenología (P. Ricoeur), salvo un eclecticismo injustificable del que los autores son conscientes, este género de revalorización resulta limitado.

Sin embargo, puede hacerse una lectura trascendental de autores como Frege y Wittgenstein que subraye la afinidad de éstos con la problemática de los límites. La instancia trascendental no es ya el tema originario. Lo que constituye directamente una magnitud trascendental es el lenguaje. Pero no es imposible fundamentar el enfoque analítico en otra instancia originaria. Mantener un esquema trascendental exige articular dos tipos de relaciones: la del hombre con las cosas en calidad de referentes —en el sentido de la semántica de los lógicos— y, simultáneamente, la del hombre con el hombre como interlocutor. No basta reinterpretar la relación clásica de objetivación como una relación de referencia: hay que completarla con una segunda relación, la de interlocución. La relación de un yo con un objeto no se transforma en relación de referencia entre un locutor y lo que dice sin que el yo entre en relación de pertenencia virtual con una comunidad histórica donde hay innovadores y también ortodoxos. El lenguaje sólo puede estar vinculado a las cosas si está animado por la relación interlocutiva o relacional.

Como he mostrado en otra parte²¹, disponemos de la primera

²¹ En *L'espace logique de l'interlocution* (París 1984).

generación de teorías que permiten instalar la *relación interlocutiva* en el origen y fundamento de los efectos de sentido: teoría de los actos de lenguaje, semántica ampliada a los mundos posibles y teoría de los juegos de estrategia, a condición de modificarlas para asegurarles una consistencia relativa. Tales teorías pueden explicar los efectos dinámicos que entraña la relación entre los interlocutores: transacción semántica, interacción comunicativa y acciones conjuntas. La lingüística francesa de la enunciación puede ser utilizada dentro del mismo esquema a condición de que se le vuelva a centrar como lingüística de la intercomunicación.

Para mostrar lo que puede a este respecto un enfoque analítico *integrado*, tomemos el ejemplo de los *enunciados de creencia* (eventualmente religiosa). Hemos aprendido de los sintácticos que la construcción «creer que» es irreductible a la construcción «creer en que». En el plano semántico, la especificidad conceptual del creer está establecida por su valor de modalidad. Los lógicos han desarrollado una lógica epistémica a partir del mismo principio que la lógica modal. La idea consiste en advertir que el operador de creencia (a ejemplo de los operadores modales «es posible que», «es necesario que») induce a la consideración de varios mundos posibles: la función de creencia es parecida a la función de verdad, y tratada así de manera extensional con ayuda de un referencial ampliado. Según esto, decir «creo que *p*» equivale a decir: «*p* es verdadero en todos los mundos posibles que son compatibles con lo que creo». Los objetos individuales son objetos de creencia en el sentido en que aparecen como miembros de los mundos posibles especificados por la cláusula «*x* cree que *p*»²². El lógico puede formular unos operadores reiterados tales como «yo sé que tú crees» y dar cuenta de las inferencias en su contexto. El lector notará que la creencia se libra del psicologismo cuando se hace neutra con respecto a la ontología. La construcción «creer que» se define *semánticamente* con relación a la verdad y a un referencial.

Naturalmente, la semántica de las actitudes proposicionales destaca un significado lexical del verbo «creer» dentro de un campo semántico más vasto, puesto que expresa a la vez la conjetura y la hipótesis, la simple aparición de una idea tanto como la adhesión intelectual, lo plausible y lo verosímil, la duda tanto como la confianza depositada. Además, la primacía conferida a la construcción en «que» es desmentida por los sintácticos. Sin embargo, es pre-

²² J. Hintikka, *Individuals, Possible Worlds and Epistemic Logic*: «Nous» (1957) 33-62.

ciso observar que la lógica epistémica no carece de fuerza para dar cuenta de ciertas extensiones interesantes. En primer lugar permite seguir la confrontación de los estados de creencia en contexto de diálogo²³. Por primera vez la teoría permite expresar al enunciador —el creyente— en relación al cual son seleccionados los mundos posibles, e incluso la relación que existe entre los interlocutores, puesto que su confrontación discursiva puede ser descrita en la teoría. El análisis puede seguir el modo como la clase considerada de mundos posibles se delimita poco a poco hasta que los interlocutores se ponen de acuerdo sobre un protocolo de la forma «nosotros creemos que *p*». En todo momento, los enunciados de creencia reciben su valor en un referencial de mundos posibles, compatibles con lo que presuponen y declaran los interlocutores como creencia propia de un determinado momento de su conversación. Una creencia, antes de ser común en un credo, ha sido comunicada²⁴.

La forma «creer que», evidentemente, no es simple ni obvia. Remite a la cuestión de lo *otro*, ya que el menos importante de los enunciados de creencia se pronuncia sobre la base de presupuestos comunes. Además, el creer hace intervenir la cuestión del *tiempo*, dado que un enunciado de creencia aparece virtualmente dentro de una secuencia de enunciación. Aquí el enfoque pragmático adquiere una amplitud mayor que en la semántica de las actitudes proposicionales extendida hasta la confrontación de creencia entre dos interlocutores. Se trata de reglas *pragmáticas* que rigen unos actos implícitos de lenguaje, tales como preguntar, responder, objetar, afirmar, según unas normas estratégicas que presiden la elaboración de un último protocolo en «nosotros», lógicamente de forma modal cuantificada, sobre el que los interlocutores pueden ponerse de acuerdo. El planteamiento analítico de los enunciados de creencia en general está en la mejor de las posiciones para abordar los enunciados de creencia religiosa, aunque sólo sea para determinar dónde reside lo irreductible o para designar las tareas próximas del análisis. Se comprende que los enunciables dogmáticos pueden ser lógicamente relativos a la comunidad eclesial que los elabora como forma dogmática a unos protocolos de acuerdo en «nosotros». Cuando los considero míos, recito el *Credo*.

Pero ¿qué ocurre si lo *irreductible* de la creencia religiosa se

²³ Yo mismo he entendido el modelo epistemológico en esta dirección, de acuerdo con la lógica de las «wh-questions», en *Dialogiques*, op. cit., Investigación IV.

²⁴ Cf. nuestro *Croyance commune et croyance communiquée* (3): «Dialectica» 33/3-4 (1979) 263-280.

coloca en la segunda construcción: «creer en que», o, de un modo derivado, en la forma «creer en»? Se ha visto que ésta connota el compromiso del creyente, ese elemento autoimplicativo que el análisis funcional se ha limitado a hipostasiar y a describir como juego de lenguaje. Hasta cierto punto, un enfoque analítico integrado permite reducir la expresión «*x* cree en *y*» a la expresión «*x* cree que *y*...». Avancemos con prudencia. En primer lugar, esta forma aparece por una parte como el resumen de las razones que *x* tiene para creer lo que concierne a *y*. Así, en el *Credo* creo que Dios es único, creador, que vive unas relaciones trinitarias, etcétera. En segundo lugar, tal compendio está más bien en el final que en el principio de una lista de enunciados del tipo «creer que», a que recapitula al mismo tiempo que rebasa, ya que la lista no es limitativa. En fin, «*x* cree en *y*» por el testimonio de otros miembros de la comunidad hablante. Y cuando un fiel cree en el testimonio de otro miembro de la comunidad de creencia, la expresión «*x* cree a *z*» presenta de nuevo un estatuto *metalingüístico*. De nuevo una secuencia discursiva es calificada desde el punto de vista de la comunicación: se indica que *x* acepta como punto de partida el mismo conjunto de presupuestos que *z* y, por tanto, que considera, en este cuadro semántico, lo que dice *z* como digno de crédito.

Ahora bien, en los dos casos aparece un exceso de sentido. El carácter abreviativo y metadiscursivo de las fórmulas apunta hacia él como hacia algo irreductible. A. Flew tenía razón: los enunciados de creencia religiosa no son afirmaciones, ni conjeturas, ni hipótesis que como tales fueran verificables o falsificables. Pero atención: tampoco son fórmulas emotivas, carentes de contenido cognoscitivo que expresen el temor o el deseo de estar libre de cuidados. Su modo de asentimiento es *sui generis*. Nada impide llamar, con la tradición, *articula fidei* al correlato de este modo de asentimiento. Como dice santo Tomás en el *De veritate*, el misterio revelado de aquel en quien creo es el correlato del acto de fe y no la serie de enunciables dogmáticos.

No carece de interés el hecho de encontrar, mediante el análisis, un resultado tradicional en teología: la red de creencias enunciada dogmáticamente en el *Credo* no es directamente el objeto de la fe, sino que es relativa a la comunidad eclesial que las elabora históricamente como protocolo de acuerdo, generalmente tras un período de crisis (nosotros creemos que), y relativo también al misterio revelado (nosotros creemos en él). Aquel en quien el fiel cree se ha revelado como trascendente y personal. Esta afirmación tampoco se resiste al análisis. Veamos por qué.

7. La referencia en teología

Los textos bíblicos tienen como referente último un ser personal y trascendente. Por tanto, si el análisis quiere llegar a ese referente en el nivel del discurso primario, que es el suyo, por relación a los enunciados teológicos de tipo especulativo que intentan hacerlo inteligible, deberá aplicarse a esas expresiones originarias de la fe que son las narraciones, las profecías, los himnos, los salmos, las legislaciones, los escritos sapienciales, las fórmulas litúrgicas y las oraciones. Propiamente hablando, no se *nombra* en ellas a Dios, el cual se presenta ante Moisés como el innominable. Tales expresiones tienen carácter de referencia. Y este modo de referencia es variable y múltiple, pero articulado.

Así es como reinterpreto la polifonía bíblica de que habla P. Ricoeur²⁵. Sostengo con prudencia que podría considerarse sin artificio el modo de referencia a Dios desde un triple punto de vista. Tenemos en primer lugar los textos en que Dios se presenta en la historia de la salvación como protagonista en los relatos de liberación en los que el creyente se implica como fiel: son las narraciones. Tenemos los textos en los que es invocado o alabado: los salmos y los himnos. Y tenemos en tercer lugar los textos en los que habla por boca del profeta, que se expresa en su nombre. Ahora bien, todos estos textos se refieren a Dios, de manera diferente, pero no indiferente. El modo de referencia es triple. Dios es el actante por excelencia en la confesión narrativa de los acontecimientos fundantes. Pero ese *El* soberano está compensado por el *Tú* de la invocación o de la alabanza; él tiene su fiador en el *Yo* legislador, autor de la Ley, que habla en el discurso profético.

Este modo de referencia esencialmente triple comporta, por poco que se le unifique, una referencia típica a *Alguien*. Antes de explicar esto, recordemos un punto esencial: se ha señalado que la promulgación de la Ley está orgánicamente vinculada al relato de la liberación y que ambas cosas son inseparables del discurso profético. De manera análoga, la referencia a Dios es referencia a una Persona en cuanto que podemos, por análisis, distinguir tres modos de referencia y recuperar en ellos las tres posiciones o funciones de un acto de comunicación. En efecto, ¿qué es una persona sino un ser capaz de reconocerse —o ser reconocido— en cuanto objeto de un discurso que *le* concierne como un *él* y, simultáneamente, que es capaz de recibir la interpelación de otro que le dice *tú*, al mismo tiempo que, tomando la palabra para hablar a los otros, dice yo?

Volvamos a las expresiones originarias de la fe. Notemos en primer lugar que Dios, como referente, escapa a cualquier intento de ser captado separadamente; en segundo lugar, él es su referente común, y en tercer lugar, es identificable como alguien, a poco que se llegue a recuperar su modo de referencia. La exégesis recibe aquí las garantías de la lógica de la identidad personal, mientras que la teología especulativa corre el riesgo de transformar la referencia a Dios en un discurso puramente delocutivo²⁶. Un riesgo análogo al que corremos cuando pretendemos transformar un saber sobre el yo personal en simple representación. En calidad de persona, Dios es el que comunica algo de sí en su alianza con su pueblo, y se reserva como el más allá de tal comunicación. A mí entender, la recuperación de las tres instancias de la comunicación de Dios queda abierta en la medida en que tal recuperación transinstancial es difícil y porque nunca se realiza efectivamente en un texto dado. Y en esta misma medida el referente Dios se nos escapa hasta el infinito.

Pero hay otra razón que permite ver en Dios el archirreferente de un discurso enteramente específico.

Intentemos una hipótesis sobre la articulación de los textos bíblicos. Por ejemplo, en el Pentateuco, entre el discurso narrativo y el discurso prescriptivo. El contenido de las exigencias y de los mandamientos deriva del relato de la liberación. Por estar orientadas a la liberación, estas recomendaciones no tienen ya nada de apremiantes. Si siguen siendo prescriptivas, ¿cuál es su contenido? Precisamente, las condiciones de la relación de alianza entre Dios y su pueblo. Para comprender qué forma ha podido tomar un mensaje de liberación, es decir, de libertad delante de Dios, es necesario tener en cuenta las condiciones antropológicas de nuestra existencia. Se comprende que tal mensaje debería aparecer:

1. En una forma metacomunicacional que invada toda la confesión de fe: son las condiciones para una cabal alianza entre personas. El estatuto general de las recomendaciones es metalingüístico.

2. Como una revelación histórica que implica un modo completamente distinto de relación canónica. Entiéndase, totalmente diferente de la relación habitual basada en la violencia y en la astucia. Revelación que está vinculada muy contingentemente a unos acontecimientos fundantes que es preciso expresar en forma narrativa.

²⁵ *Nommer Dieu*, en *Études théologiques et religieuses* (1979).

²⁶ Cf. nuestra obra *Différence et subjectivité*, op. cit., cap. 1.

3. Tal mensaje debe aparecer en la forma prescriptiva que tiene la ley. Esta existe en tanto en cuanto el hombre no se atreve a vivir en libertad delante de Dios. Y porque, como consecuencia del *modus deficiens* de la relación con él, cualquier precepto debe naturalmente recordar al hombre cómo descubrir la libertad en Dios. Por supuesto, para el cristiano, el mandamiento nuevo, que es una réplica del Deuteronomio, interfiere con el relato evangélico del Hijo, el Liberador.

8. *Dios, un referente con estatuto de persona*

Al final de este análisis se habrá comprendido en qué medida los textos bíblicos, como nuestros enunciados de creencia religiosa, tienen por referente último a Dios. Un referente que tiene estatuto de persona, que se identifica por coincidencia entre el archilocutor de la profecía, el archidestinatario del salmo o del himno y el archiactante de los relatos de la liberación. Además, Dios tiene estatuto de persona eminente en cuanto que es implicado por un discurso muy particular: desde el aspecto lógico de los niveles de lenguaje, se trata de una palabra sin precedentes, que se refiere al carácter canónico de las relaciones humanas. Palabra que anuncia lo que puede ser el paradigma de una relación interpersonal que se realiza como amor o como palabra. Este discurso tiene, pues, estatuto metacomunicacional. Y su referencia última, que es Dios, se identifica en teología dogmática como el Dios trino, manifestado en la vida trinitaria. Pero antes ese referente superior se había dado en las relaciones fundamentales que vinculan a lo largo de la historia de la salvación a las personas humanas con la persona canónica, a la vez principio y fin, es decir, que crea y exige la conversión.

Sin duda, dado que la comunicación en su estructura tripersonal es tan esencial al hombre como el origen de su ser, suponemos la comunicación, y el dogma de la Trinidad nos deja entrever que tal comunicación ya estaba en Dios mismo antes de que comenzara la creación.

9. *Del planteamiento analítico a la filosofía de la religión*

Así se esboza la filosofía de una religión que podría servir de trasfondo al enfoque analítico. Terminamos con algunas alusiones.

A mi entender, la identidad personal que se establece para cada uno de nosotros entre personas comunicantes —por el amor, la palabra no truncada— es el mejor espejo de la Trinidad. Pero, cuidado: cuando la persona humana se vuelve hacia sí, se presenta a sí misma en su trinitariedad transinstancial: «El yo se dice yo, o tú, o él. En mí hay tres personas. La Trinidad. La que tutea al yo; la que lo designa como 'él'» (P. Valéry).

Así como lo que Dios es en sí se revela por el hecho de que Padre, Hijo y Espíritu Santo son a la vez distintos con relación a los demás e iguales con relación a sí mismos. El dogma trinitario, arquetipo de la humanidad tripersonal en el lenguaje teológico, funda en lo absoluto del ser la hipótesis de que el fondo de la persona humana es relacional.

Por lo demás, el dogma de la *creación* no está desvinculado del dogma *trinitario*, sino que forma con él un conjunto magnífico. Dios crea todas las cosas para que estén en relación las unas con las otras. En rigor, la persona humana sólo existe en la medida en que Dios la pone en la existencia, y esto por un acto de amor, de suscitación graciosa y gratuita. A su vez, la persona humana es capaz de manifestarse en el curso de su vida de relación y ante todo de acoger la revelación de Dios trino. Crear un ser capaz de esta acogida es la cima de la creación. Los dos problemas del ser y de la relación del hombre con el ser se presentan y resuelven conjuntamente en el plano dogmático.

De este modo, lo extraordinario surge del mundo más ordinario de nuestros acontecimientos y referencias. Los escritos bíblicos conciernen a nuestro mundo. Pero la dimensión referencial de los textos se constituye de manera singular para servir de marco a la identificación esencialmente inacabada e inacabable del Principio.

BIBLIOGRAFIA

1. *Carácter analógico de los predicados teológicos*

Santo Tomás, *Suma Teológica* I, q. 13; Cayetano, *La Teología de los Nombres*.

Sobre el debate relativo al lenguaje analógico: A. L. Mascal, *Existence and Analogy* (Londres 1949); F. Ferré, *Language, Logic and God* (Nueva York 1961) 103-116; A. Kenny, *The Five Ways* (Londres 1969).

2. Discusiones recientes sobre filosofía analítica

A. Flew/A. MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology* (Nueva York 1955); D. Cox, *The Significance of Christianity: «Mind»* 59 (1950); J. N. Findlay, *Can God's Existence be Disproved?*, en *New Essays*, op. cit.; R. M. Hare, *Religion and Morals*, en *Faith and Logic* (Londres 1957); W. Hepburn, *Christianity and Paradox* (Londres 1958); F. H. Cleobury, *Christian Rationalism and Philosophical Analysis* (Londres 1959); A. MacIntyre, *The Logical Status of Religious Belief*, en *Faith and Topic*, op. cit.; Crombie, *The Possibility of Theological Statements*, y J. Wisdom, *Gods*, en A. Flew, *Essays in Logic and Language* (Oxford 1951); C. S. Lewis, *On Obstinacy in Belief*, en *They Asked for a Paper* (Londres 1962); W. F. Zuurderg, *An Analytical Philosophy of Religion* (Nashville 1958); C. B. Martin, *Religious Belief* (Ithaca, N. Y., 1957); I. T. Ramsey, *Religious Language* (Londres 1957); J. M. Bochenski, *The Logic of Religion* (N. Y., U. P., 1965); D. Evans, *The Logic of Self-Involvement* (Londres 1963); D. Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry* (Londres 1970); id., *Religion without Explanation* (Oxford 1976); D. Stewart, *Exploring the Philosophy of Religion* (Englewood Cliff 1980).

3. Interpretación simbólica de los enunciados religiosos

G. Santayana, *Reason in Religion* (Nueva York 1905); R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief* (Cambridge 1955); W. M. Urban, *Symbolism and Belief* (Boston 1957); Ph. Wheelwright, *The Burning Fountain* (Bloomington 1954).

4. El lenguaje religioso como forma «mítica»

E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols.: I. *El lenguaje*; II. *El pensamiento mítico*; III. *Fenomenología del conocimiento* (México 1973); P. Ricoeur, *Nommer Dieu*, en *Études théologiques et religieuses* (1979). En realidad, todos estos trabajos exceden el enfoque analítico.

5. El lenguaje religioso como forma autónoma de discurso

W. T. Stace, *Time and Eternity* (Princeton, N. J., 1952); P. Tillich, *Systematic Theology* (Chicago 1951-1963), trad. española, *Teología sistemática*, 3 vols. (Barcelona); L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (Oxford 1966); D. Stewart, *Exploring The Philosophy of Religion* (Prentice-Hall 1980).

SIGLAS UTILIZADAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Roma 1909ss.
AG	<i>Analecta Gregoriana</i> , Roma 1930ss.
ATHANT	<i>Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments</i> , Zurich 1942ss.
BJRL	«The Bulletin of the John Rylands Library», Manchester 1903ss.
BZ	«Biblische Zeitschrift», Friburgo de Br. 1903-1929, Paderborn 1931-1939, Nueva edición, 1957ss.
CBQ	«The Catholic Biblical Quarterly», Washington 1939ss.
CD	<i>Christus Dominus</i> . Vaticano II, Decreto sobre los cargos apostólicos de los obispos.
CSCO	<i>Corpus scriptorum christianorum orientaliu</i> , París 1903ss.
CSEL	<i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i> , Viena 1866s.
DBS (SDB)	<i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i> , París 1928ss.
DC	<i>Documentation catholique</i> , París.
DTC (DThC)	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i> , París 1930s.
DzS (D o DS)	Denzinger-Schönmetzer, <i>Enchiridion Symbolorum</i> , Barcelona 1963.
ETL	«Ephemerides Theologicae Lovanienses», Brujas 1924ss.
EvTh	«Evangelische Theologie», Munich 1934ss.
FZTP (FZThPh)	«Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie», Friburgo 1954ss.
GCS	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i> , Leipzig 1897ss.
ICI	«Informations catholiques internationales», París.
JBL	«Journal of Biblical Literature», publicada por la Society of Biblical Literature and Exegesis, Boston 1881ss.
JLW	«Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», Münster 1921-1941.
JTS	«The Journal of theological Studies», Londres 1899ss.
Kittel	Cf. TWNT.
KuD	<i>Kerygma und Dogma</i> , Gotinga 1955ss.
LG	<i>Lumen gentium</i> . Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia.
LMD	Cf. MD.
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , Friburgo 1930-1938, ² 1957ss.

LV	«Lumière et Vie», Lyon.
MD (LMD)	«La Maison-Dieu», París 1945ss.
MSR	<i>Mélanges de sciences religieuses</i> , Lille 1944ss.
NBE	<i>Nueva Biblia Española</i> , trad. de A. Schökel y J. Ma-teos.
NRT	«Nouvelle revue théologique», Tournai-Lovaina-París 1879ss.
NTS	<i>New Testament Studies</i> , Cambridge-Washington 1954ss.
PG	<i>Patrologia Graeca</i> (J.-P. Migne), París 1857-1866.
PL	<i>Patrologia Latina</i> (J.-P. Migne), París 1878-1890.
PO	<i>Presbyterorum ordinis</i> . Vaticano II, Decreto sobre el ministerio de los sacerdotes.
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> , Stuttgart 1941 (1950ss).
RB	«Revue biblique», París 1892ss.
RDC	«Revue de droit canonique», Estrasburgo 1951ss.
RE	<i>Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche</i> , Leipzig ³ 1896-1913.
RevSR	«Revue des sciences religieuses», Estrasburgo 1951ss.
RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , Tubinga 1909-1913, ³ 1956-1962.
RHE	«Revue d'histoire ecclésiastique», Lovaina 1900ss.
RPL	«Revue philosophique de Louvain», Lovaina 1945ss.
RHPR	«Revue d'histoire et de philosophie religieuses», Es-trasburgo 1921ss.
RSR	«Recherches de science religieuse», París 1910ss.
RSPHTh (RSPT)	«Revue des sciences philosophiques et théologiques», París 1907ss.
RT (RThom)	«Revue thomiste», París 1893ss.
RTAM	«Recherches de théologie ancienne et médiévale», Lovaina 1929ss.
SC	<i>Collection sources chrétiennes</i> , París, Cerf.
SDB (DBS)	<i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i> , París 1928ss.
ThB	«Theologische Blätter», Leipzig 1922ss.
ThGI	«Theologie und Glaube», Paderborn 1909ss.
ThLBI	«Theologische Literaturblatt», Leipzig 1880ss.
ThQ	«Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss.
ThW	Cf. TWNT.
ThR	«Theologische Rundschau», Tubinga 1897ss.
ThZ	«Theologische Zeitschrift», Basilea 1945ss.
TWNT (ThWNTh, ThW)	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , ed. por G. Kittel, cont. por G. Friedrich, Stuttgart 1933ss.
UR	<i>Unitatis redintegratio</i> . Vaticano II, Decreto sobre el ecumenismo.
US	Colección <i>Unam Sanctam</i> , París, Cerf, 1937ss.

VTB	<i>Vocabulario de Teología bíblica</i> , ed. por X. Léon-Dufour, Barcelona ² 1973.
WA	Martin Luther, <i>Werke. Kritische Gesamtausgabe</i> , Weimar 1883.
ZAW	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und Religionswissenschaft», Münster 1950ss.
ZKR	«Zeitschrift für Kirchenrecht», Berlín 1861-1863, Tubinga 1864-1890; DZKR: Tubinga 1900-1916.
ZKTh	«Zeitschrift für Katholische Theologie», Viena 1877ss.
ZNW	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», Giessen 1900, Berlín 1934ss.

COLABORADORES DE ESTE TOMO

- JEAN GRANIER, profesor de filosofía en el UER de la Universidad de Rouen, «Saber, ideología, interpretación».
- PAUL RICOEUR, profesor de filosofía en la Divinity School de la Universidad de Chicago y en la Sorbona de París, «Poética y simbólica».
- MICHEL MESLIN, director del Departamento de Ciencias de la Religión y vicepresidente de la Universidad de París IV, «El mito y lo sagrado».
- JEAN-FRANÇOIS MALHERBE, profesor en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad católica de Lovaina, «El conocimiento de fe».
- CLAUDE GEFFRÉ, OP, profesor de teología fundamental en el Instituto Católico de París, «Diversidad de teologías y unidad de fe».
- PIERRE GISEL, profesor de la Facultad de teología protestante de la Universidad de Lausana, «Verdad y tradición histórica».
- JEAN-MARIE ROGER TILLARD, OP, profesor del Colegio de filosofía y teología de los dominicos de Ottawa (Canadá), «Teología y vida eclesial».
- PAUL BEAUCHAMP, SJ, profesor de exégesis bíblica en el Centro Sèvres de París, «Teología bíblica».
- YVES CONGAR, OP, maestro en teología, «Teología histórica».
- ADOLPHE GESCHÉ, profesor de teología dogmática en la Facultad de teología católica de Lovaina, «Teología dogmática».
- RENÉ MARLÉ, SJ, director del Instituto superior de Pastoral catequética del Instituto católico de París, «Teología práctica y espiritual».
- JEAN DELORME, profesor de exégesis bíblica en el Instituto católico de Lyon y en el CADIR, «Repercusión de las ciencias del lenguaje en la exégesis y en la teología».
- ANDRÉ ROUSSEAU, sociólogo (Brest), «La sociología religiosa: planteamientos, aceptación y utilización en los ambientes cristianos».
- MANUEL GESTEIRA GARZA, profesor de teología en la Universidad Comillas y en el Estudio Teológico del Seminario de Madrid, «La teología en España».
- SALVADOR PIÉ I NINOT, profesor de teología fundamental en la Facultad de San Pací (Barcelona), «La teología en Cataluña y Baleares».
- JON SOBRINO, SJ, profesor en la Universidad Centroamericana de San Salvador, «La teología en Latinoamérica».
- FRANÇOIS REFOULÉ, OP, director de la Escuela bíblica y arqueológica francesa en Jerusalén. Director literario de Ediciones du Cerf hasta 1982, «Las revistas en el trabajo teológico».

- ARMAND ABÉCASSIS, profesor de filosofía en la Universidad de Burdeos, «El cristianismo visto por el judaísmo».
- MOHAMED TALBI, profesor de historia en la Universidad de Túnez, «El cristianismo visto por el Islam».
- MOHAN WIJAYARATNA, sociólogo e historiador de las religiones (Sri Lanka-París), «El cristianismo visto por el budismo».
- ERIC BRAUNS, encargado de formación en la «Mission de France», «Críticas marxistas de la religión».
- YVES LEBEAUX, psicoanalista (París), «Críticas del psicoanálisis a la religión».
- FRANCIS JACQUES, profesor de filosofía en el UER de filosofía de la Universidad de Rennes, «El estudio analítico de los enunciados teológicos».

NUEVA BIBLIA ESPAÑOLA

Traducción de los idiomas originales por

L. ALONSO SCHÖKEL y J. MATEOS
profesores de los Institutos Bíblico y Oriental de Roma

1966 págs. Enc. en skivertex

«Nueva» no significa aquí la más reciente, aunque lo sea en realidad, sino que alude a los criterios lingüísticos y literarios con que se realizó la versión, nuevos en la traducción completa de la Biblia.

Hasta ahora se había traducido de forma literal, palabra por palabra según aparecen en el diccionario, y sin la menor preocupación lingüística. «Nueva Biblia Española», en cambio, se tradujo por estructuras idiomáticas o «dinámicas», es decir, las estructuras hebreas y griegas (modismos, refranes, frases hechas, topónimos, etc.) por sus correspondientes castellanas.

Otro tanto ocurre con las palabras aisladas, vertidas por las que tienen hoy en nuestro idioma el mismo significado que la utilizada por el escritor sagrado en hebreo o griego. De este modo adquieren los textos una fisonomía diferente y el lector puede leer en nuestro tiempo Isaías y Job, Juan y Pablo como sus lectores inmediatos. La Biblia deja así de ser una colección de viejos libros, de ambientes extraños e ininteligible lenguaje, para convertirse en libros contemporáneos.

Esta maravillosa traducción, sin nada similar en ningún otro idioma moderno, conseguirá que el pueblo pueda nuevamente leer y entender la Biblia. Es la única versión que no sólo trasvasa al castellano el contenido íntegro de los textos, sino su estilo y formas literarias.