

**Iniciación**  
a la  
**práctica**  
de la  
**Teología**

\*\*\*\*\* **La Práctica**  
**Acciones Pastorales**

INICIACION  
A LA  
PRACTICA DE LA TEOLOGIA

Publicada bajo la dirección de  
BERNARD LAURET  
Y  
FRANÇOIS REFOULÉ

Tomo V

EDICIONES CRISTIANDAD

MADRID 1984

ETICA  
y  
PRACTICA

Colaboradores

G. MATHON - R. MEHL - F. RIGAUX - J.-C. ESLIN  
J. AUDINET - M. PHILIBERT - J.-P. JOSSUA  
C. FLORISTÁN - A. GODIN - G. PIÉTRI - O. DE LA BROSE  
A. MOUSSIAU - V. COSMAO - M.-TH. VAN LUNEN-CHENU

*Joseph Bastien*



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

Publicado por  
LES ÉDITIONS DU CERF

París, 1983, con el título  
*Initiation à la pratique de la Théologie*

V. LES LIEUX DE L'ÉTIQUE  
Y  
PRATIQUE

\* \* \*

Traducción de  
J. F. ZULAICA/R. GODOY

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  
Nueva reimpresión, 1984

Derechos para todos los países de lengua española  
EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.  
28020 Madrid, 1986

ISBN: 84-7057-348-9 (Obra completa)  
ISBN: 84-7057-392-6 (Tomo V)  
Depósito legal: M. 12.407.—1985 (V)

*Printed in Spain*

CONTENIDO SUMARIO

PRIMERA PARTE

LUGARES DE LA ETICA  
(Continuación)

Cap. III: La economía [Gérard Mathon] ... ..	13
Cap. IV: La política [Roger Mehl] ... ..	82
Cap. V: El derecho [François Rigaux] ... ..	105
Cap. VI: La cultura [Jean-Claude Eslin] ... ..	135

SEGUNDA PARTE

LA PRACTICA

*Acciones pastorales*

Introducción: ¿Qué es una teología «práctica»? [Jacques Audinet] ... ..	185
Cap. I: La experiencia humana a través de las edades de la vida [Michel Philibert] ... ..	194
Cap. II: La evangelización [Casiano Floristán] ... ..	220
Cap. III: El diálogo pastoral [André Godin] ... ..	246
Cap. IV: La catequética [Gaston Piétri] ... ..	275
Cap. V: La predicación [Olivier de la Brosse] ... ..	307
Cap. VI: La liturgia [Albert Houssiau] ... ..	346
Cap. VII: Servicios a la sociedad [Vincent Cosmao] ... ..	390
Cap. VIII: Mujeres, feminismo y teología [Marie-Thérèse Van Lunen-Chenu] ... ..	418
Índice general ... ..	474

## ABREVIATURAS DE LOS LIBROS BÍBLICOS

Abd .....	Abdías	Jon .....	Jonás
Ag .....	Ageo	Jos .....	Josué
Am .....	Amós	Jr .....	Jeremías
Ap .....	Apocalipsis	Jue .....	Jueces
Bar .....	Baruc	Lam .....	Lamentaciones
Cant .....	Cantar de los Cantares	Lc .....	Lucas
Col .....	Colosenses	Lv .....	Levítico
1 Cor .....	1. <sup>a</sup> Corintios	1 Mac .....	1.º Macabeos
2 Cor .....	2. <sup>a</sup> Corintios	2 Mac .....	2.º Macabeos
1 Cr .....	1.º Crónicas	Mal .....	Malaquías
2 Cr .....	2.º Crónicas	Mc .....	Marcos
Dn .....	Daniel	Miq .....	Miqueas
Dt .....	Deuteronomio	Mt .....	Mateo
Ecl .....	Eclesiastés	Nah .....	Nahún
Eclo .....	Eclesiástico	Neh .....	Nehemías
Ef .....	Efesios	Nm .....	Números
Esd .....	Esdras	Os .....	Oseas
Est .....	Ester	1 Pe .....	1. <sup>a</sup> Pedro
Éx .....	Éxodo	2 Pe .....	2. <sup>a</sup> Pedro
Ez .....	Ezequiel	Prov .....	Proverbios
Fim .....	Filemón	1 Re .....	1.º Reyes
Flp .....	Filipenses	2 Re .....	2.º Reyes
Gál .....	Gálatas	Rom .....	Romanos
Gn .....	Génesis	Rut .....	Rut
Hab .....	Habacuc	Sab .....	Sabiduría
Heb .....	Hebreos	Sal .....	Salmos
Hch .....	Hechos	Sant .....	Santiago
Is .....	Isaías	1 Sm .....	1.º Samuel
Jds .....	Judas	2 Sm .....	2.º Samuel
Jdt .....	Judit	Sof .....	Sofonías
Jl .....	Joel	1 Tes .....	1. <sup>a</sup> Tesalonicenses
Jn .....	Juan	2 Tes .....	2. <sup>a</sup> Tesalonicenses
1 Jn .....	1. <sup>a</sup> Juan	1 Tim .....	1. <sup>a</sup> Timoteo
2 Jn .....	2. <sup>a</sup> Juan	2 Tim .....	2. <sup>a</sup> Timoteo
3 Jn .....	3. <sup>a</sup> Juan	Tit .....	Tito
Job .....	Job	Tob .....	Tobías
		Zac .....	Zacarías

## SIGLAS UTILIZADAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Roma 1909ss.
CFP	<i>Conceptos fundamentales de Pastoral</i> , Ed. Cristianidad, Madrid 1983.
DBS (SDB)	<i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i> , París 1928ss.
DzS (D o DS)	Denzinger-Schönmetzer, <i>Enchiridion Symbolorum</i> , Barcelona 1963.
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , Friburgo 1930-1938, <sup>2</sup> 1957ss.
MD (LMD)	«La Maison-Dieu», París 1945ss.
MisAb	«Misión abierta», Madrid 1972ss.
NRT	«Nouvelle revue théologique», Tournai-Louvain-París 1879ss.
PastMis	«Pastoral misionera», Madrid 1965ss.
RB	«Revue biblique», París 1892ss.
RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , Tübinga 1909-1913, <sup>3</sup> 1956-1962.
RHPR	«Revue d'histoire et de philosophie religieuse», Estrasburgo 1921ss.
RPhL	«Revue philosophique de Louvain», Lovaina 1945ss.
RSPHTh (RSPT)	«Revue des sciences philosophiques et théologiques», París 1907ss.
RSR	«Recherches de science religieuse», París 1910ss.
RT (RThom)	«Revue thomiste», París 1893ss.
SC	<i>Collection sources chrétiennes</i> , París, Cerf.
SelTeol	«Selecciones de Teología», Barcelona 1962ss.

## PRIMERA PARTE

### LUGARES DE LA ETICA

(Continuación)

### CAPITULO III

## LA ECONOMIA

[GÉRARD MATHON]

#### INTRODUCCION

Este capítulo está especialmente marcado por el contexto de la actual situación económica y social. La «crisis» de las actividades económicas se deja sentir en todas partes y, de modo particular, el mundo desarrollado tiene que afrontar el fracaso de las grandes *ideologías* y de los *sistemas* en los que éstas pretendían apoyarse. Tanto los países del Este como los occidentales estaban convencidos de poseer las explicaciones últimas del desarrollo económico y, por consiguiente, los caminos y medios para hacer que la prosperidad económica lograra la felicidad de los hombres. Sin embargo, tanto los sistemas como las ideologías parecen haber agotado sus virtualidades<sup>1</sup>. Aunque algunos dirigentes políticos siguen mencionándolos en sus discursos, en realidad están más preocupados por las decisiones a corto plazo, cuando no tienen que improvisar sobre la marcha.

Esta evolución vuelve a ofrecer algunas posibilidades a la ética en el campo de la economía, del cual se hallaba casi totalmente alejada. De hecho, la llamada moral «social» de las Iglesias cristianas no es, propiamente hablando, una ética económica, ya que sólo pretendía —y no era poco— orientar constantemente la economía hacia objetivos sociales. El liberalismo económico, los socialismos y el marxismo estuvieron durante mucho tiempo de acuerdo en afirmar que la interpretación «científica» del desarrollo económico bastaba para precisar los objetivos y para determinar las etapas de su realización.

Comencemos recordando brevemente lo que significa la economía y sus relaciones en el ámbito social, al que siempre debió es-

<sup>1</sup> Cf. A. Gorz, *Les chemins du paradis*, 14: «En esta situación (de agotamiento de las ideologías), las ortodoxias y el 'realismo' resultan igualmente mortíferos. La crisis presente rompe la continuidad con dos siglos de historia marcados por el progreso de la industrialización y la extensión de los contactos comerciales. Exige una ruptura en nuestros hábitos mentales y en nuestros proyectos».

tar supeditada. La única razón de ser de la producción es el hombre, su subsistencia y su desarrollo. Por consiguiente, la planificación económica debe situarse en el amplio marco de la vida social.

¿Por qué se llegó a pensar que la economía podía regularse por sí sola y que bastaba con conocer y precisar mejor sus «leyes»? A este respecto cabe evocar las tesis principales del liberalismo y del marxismo, que llevaban en concreto a la eliminación de toda reflexión ética. Con todo, sigue en pie la pregunta: ¿por qué la economía —actividad más que teoría— resulta tan difícil de controlar? La doctrina social cristiana no se ha planteado propiamente un problema que, si bien incumbe sobre todo a la sociología y la filosofía, no puede ser abandonado por la ética. ¿Por qué extrañarse, pues, de que los profesionales de la economía hayan considerado el mensaje social como un tanto fuera de lugar? Una de nuestras principales preocupaciones será introducir en la presentación de la ética económica un análisis, aunque sólo sea aproximado, de los obstáculos con los que sigue enfrentándose incluso en nuestros días.

Esta misma preocupación preside nuestras reflexiones sobre el *homo oeconomicus*: el hombre atormentado por su «codicia», como decían los antiguos, y actualmente manipulado por los medios de comunicación social. Recurriremos a la psicología, como ya hemos hecho al tratar de la sexualidad, para discernir mejor las diversas relaciones que mantenemos unos con otros a través de nuestras riquezas, por modestas que sean. Esto resulta aún más necesario si tenemos en cuenta que la sociedad industrial, en sus formas más recientes, se ha servido de los mecanismos de publicidad para utilizar en su propio «beneficio» las complejas relaciones que el hombre establece con los bienes a través de los cuales se hace valer.

Después de mencionar los obstáculos presentaremos una serie de reflexiones encaminadas a reintegrar la ética en el ámbito de la economía.

La doctrina social de las iglesias, y más especialmente de la Iglesia católica, es un dato que en este punto no podemos pasar por alto. Sin llegar a explicitar todos sus elementos, recordaremos brevemente lo que representa, teniendo en cuenta las críticas a que recientemente se ha visto sometida.

A continuación aludiremos a las grandes referencias que pueden orientar la reflexión del cristiano cuando se sitúa en este terreno de los bienes y de su distribución, de la riqueza y de la pobreza, no sólo de los hombres, sino también de las naciones.

La Escritura ha tocado estos problemas desde un punto de

vista concreto, de acuerdo con las culturas en cuyo contexto se enunciaron sus preceptos. Además, nos ofrece perspectivas fundamentales sobre la creación y sobre el fin de los tiempos, que no pueden dejar de orientar el sentido de lo que intentamos realizar colectivamente en el «tiempo intermedio» del reino, ya presente, aunque todavía no consumado. La reflexión clásica a partir de la virtud de la *justicia* puede compararse con la que nosotros podemos hacer a partir de los *derechos económicos*, todavía poco desarrollados, pero que el creciente interés por los derechos humanos en general podría contribuir a ampliar y profundizar. A este respecto, frente a las exigencias de la justicia, parece necesario mencionar la delincuencia económica, frecuentemente silenciada, y que, no obstante, es parte integrante de una reflexión sobre el tema.

La última parte del capítulo no intenta presentar una elaboración sistemática, ya que la lista de los problemas que sometemos a examen y su misma complejidad impedirían toda exposición de ese tipo; para ella remitimos a otras obras. Por nuestra parte, hemos preferido centrar la reflexión en el tema de la recuperación de las propias responsabilidades económicas por los hombres de hoy. Se trata de una aspiración cada vez más extendida, y que aparece incluso en las exhortaciones pontificias más recientes: que cada uno, de acuerdo con su situación, particularmente en el ámbito económico en que actúa con su trabajo, su consumo y su tiempo libre, se convierta también en sujeto.

Si el hombre, ante los grandes objetivos del desarrollo de un mundo más comunitario, se esfuerza por ajustar sus decisiones a esos objetivos, no dejándolas en manos de los «sistemas» —y esto desde abajo y en relación con todas las jerarquías—, entonces la economía no obedecerá únicamente a la fuerza de sus propias estructuras, por lo general cerradas en sí mismas, sino que se convertirá en tarea de todos y cada uno. El primer momento de la moralidad es el despertar de la conciencia.

## I. ACTIVIDAD ECONOMICA Y VIDA SOCIAL

### 1. La actividad económica: su objeto

En un primer enfoque aproximativo, la actividad económica puede definirse como el conjunto de los procesos de *producción*, de *intercambio* y de *consumo* de «bienes», y cada vez más de «servicios», a través de los cuales se ponen en relación mutua los diferentes polos de la vida económica (transportes, seguros, etc.).

El sentido de la palabra «bienes» se ha ampliado mucho. Se trata, en primer lugar, de bienes materiales de primera necesidad correspondientes a las necesidades esenciales de cada individuo. Pero las capacidades y orientaciones de la producción industrial han puesto también en el mercado productos cuyo valor procede en gran parte no de lo que representan en sí mismos, sino de determinadas proyecciones de orden cultural.

Así ocurre con el automóvil, en principio simple medio de transporte entre muchos otros, pero cuyo carácter individual y utilitario ha polarizado una importante inversión cultural. El «coche» se ha cargado de significaciones, a través de las cuales muchos expresan sobre todo su éxito social. Tal tipo de consumo, lo mismo que los gustos suntuarios de la etapa preindustrial, revela que, entre los hombres, la mediación de las relaciones económicas *no es nunca de orden puramente económico*.

Esto se expresa mejor con otro planteamiento, ampliamente extendido entre los teóricos de la economía política que buscan un paradigma unificador de las diferentes operaciones que intentan dominar: el valor. Así, la economía se define como la dimensión específica de un «comportamiento humano que se esfuerza por organizar el mundo exterior en razón de la tensión existente entre los *deseos ilimitados* y los medios limitados de los sujetos»<sup>2</sup>, o también: «el proceso de asignación de medios *escasos* en un mundo de *finés múltiples y alternativos*»<sup>3</sup>.

Estas definiciones son demasiado generales y demasiado concretas al mismo tiempo. En efecto, se pueden aplicar perfectamente a actividades de otros campos de acción, como el arte militar o la educación, que no pertenecen propiamente a la economía. Además, la mencionada precariedad de medios y posibilidades pone de manifiesto uno de los factores de la tensión y el conflicto que atraviesa la vida económica. Dado que un producto representa, más allá de lo que es materialmente, una inversión ulterior, el vendedor le atribuye un *valor*, significado por un *precio*, que el comprador ratifica o no adquiriendo el producto o recurriendo a otros, de acuerdo con el sistema de *competencia* vigente en el *mercado*.

El valor, que todos apreciamos, se encuenera, pues, en el corazón del mercado, en el lugar central de la *actividad económica* y también en el centro de las teorías *económicas*, que, al ir intro-

<sup>2</sup> R. Barre, *Économie politique*, t. I, p. 11.

<sup>3</sup> J. Ladrière, *Sur la signification de l'économie*, en Geruna, *Technique économique et finalité humaine* (Gembloux 1972) 40.

duciendo parámetros cada vez más numerosos y complejos, han formalizado los procedimientos que intervienen en su determinación, su funcionamiento y su evolución<sup>4</sup>.

La distinción entre actividad y teoría económicas ha engendrado ciertas actitudes positivistas en el campo de la interpretación y control de la economía, las cuales han influido notablemente en la marginación de la ética. Nos detendremos un poco en este punto a fin de delimitar con claridad el ámbito de nuestra reflexión.

En el sector de la economía, esta distinción es análoga a las realizadas en otros campos de actividad, cuando a la observación empírica sucedió la voluntad de llegar más lejos en la comprensión de los *mecanismos* existentes para dominarlos mejor.

Como veremos más adelante, su aparición y aplicación tienen lugar en el momento en que el método científico empieza a aplicarse a las ciencias de la naturaleza. La visión científica del mundo y la interpretación «científica» de la economía han conocido una evolución simétrica, de tal manera que los descubrimientos realizados en el marco de la primera, al trasladarse mediante la técnica al naciente mundo industrial, acentuaron todavía más el impacto de éste en la vida social.

Las teorías económicas no han tomado en consideración este vínculo entre la *vida económica* y la *vida social*, pensando que con el tiempo podría ser recuperado automáticamente. De ahí su pretensión de excluir la reflexión ética, signo indiscutible de una disociación entre la dimensión económica de la condición humana considerada «en estado puro», y la vida social considerada sobre todo en su aspecto político (intervencionismo estatal).

Ahora bien, la justa comprensión de la actividad económica, objeto de la ética, depende en primer lugar de la justa comprensión de las dimensiones sociales generales de la existencia humana. Los «deseos ilimitados» y los «finés múltiples» mencionados en las definiciones antes citadas son buena muestra de ello. Una vez definido su objeto, y antes incluso de aclarar las significaciones antropológicas de la economía, es preciso situarla en el horizonte de la vida social.

<sup>4</sup> Habría que comentar detenidamente lo que representa el «valor» en la economía. Éste tiene, evidentemente, un fundamento objetivo, sobre todo en lo referente a las materias primas, pero también elementos subjetivos que no tienen en consideración de la misma manera al vendedor y al comprador. De ahí las múltiples interpretaciones y los esfuerzos por reducir estos márgenes.



## 2. La vida social, horizonte de la economía

La vida social es «el movimiento de universalización por el que los individuos y grupos son rescatados de su particularidad e insertados en redes cada vez más amplias de solidaridad y de reciprocidad para realizarse a sí mismos compartiendo un contenido común de vida y de valores. Se trata de alcanzar una forma universal de existencia, pero bajo la forma de un *universal concreto*, no de la simple universalidad de un concepto»<sup>5</sup>.

Ésta es la significación dada o buscada explícitamente por todos los hombres en las relaciones que les impone la *necesidad* de vivir juntos, aunque no al modo de las abejas de una colmena. Sin duda, determinadas normas, junto con la experiencia, les han ayudado a poner en práctica esas relaciones en comunidades cada vez más amplias. En ellas surgieron muy pronto encuentros de diverso tipo (desde la *violencia* hasta la *fiesta* y la *celebración*), que permitían expresar libre y recíprocamente las esperanzas y el sentido que cada uno quería dar a su propia existencia personal y colectiva.

La vida social no es el simple «establecimiento de una red formal que sólo afecta a los individuos desde fuera, siguiendo esquemas funcionalistas y utilitaristas, sino que más bien implica todo su ser, es decir, cuanto pertenece a la autodeterminación de la existencia»<sup>6</sup>. La vida social tiene, pues, un contenido ético relacionado con el reconocimiento mutuo de las libertades, ya que éstas se hallan solidariamente comprometidas en toda clase de actividades, *entre ellas las actividades económicas*, pero también las formas políticas de acceso al poder y a su ejercicio, las formas religiosas de celebración, las formas sociales de parentesco, etc.

Desde esta perspectiva, la actividad económica se revela como el conjunto de realizaciones que han permitido al hombre hacerse relativamente dueño de su mundo, encontrando no sólo los recursos necesarios para su cuerpo (alimento, vestido) y para su misma existencia (casa e incluso ciudades), sino también una ocasión para desarrollar las virtualidades de su inteligencia constructora y ordenadora, no sólo especulativa.

Estas actividades han originado constantes enfrentamientos, pero también importantes ejemplos de solidaridad y experiencias colectivas. Podríamos citar a este respecto la gran aventura de nuestra humanidad cuando, en 1969, tres hombres pusieron el pie en la luna, gracias a la utilización de diversos artefactos, llevando

a cabo un viaje que requería técnicas sumamente complicadas y una inmensa inversión económica. La necesidad de que los astronautas se protegieran con escafandras nos sugiere que sólo dominando los condicionamientos más duros se puede desarrollar la libertad. Todo esto es un símbolo de la economía, en cuyos recursos —no sólo materiales— descubrimos también importantes limitaciones e incluso las cargas intolerables que recaen sobre los individuos cuando se trastornan los mecanismos o se les imponen orientaciones injustas. Entonces la economía, como toda fuerza, tiende a consolidar el poder de los fuertes, en este caso los ricos, y la debilidad de los pobres.

Las actividades económicas no encuentran su fundamento ni su culminación sino dentro de las relaciones sociales a las que se hallan constitutivamente subordinadas. Para mejor comprenderlo nos bastará evocar el alcance social, político o religioso de los gastos puramente suntuarios de las grandes civilizaciones tradicionales.

Precisamente esta subordinación, así como el establecimiento de las normas orientadas a hacerla respetar, es el objetivo de la ética económica. Ésta produjo momentos de esplendor y obras prestigiosas debidas a grandes filósofos de la Antigüedad y a no pocos pensadores de la Edad Media, preocupados por desarrollar sobre todo las implicaciones de la virtud de la justicia en el seno de las relaciones ciudadanas.

De esto precisamente han querido prescindir las teorías económicas, pretendiendo establecer «leyes» económicas cuya observancia bastaría para mantener el equilibrio feliz de las producciones y de los intercambios. Antes de proseguir nuestra reflexión intentaremos profundizar algo más en esta ruptura con el pasado.

## II. LA ETICA, EXCLUIDA DE LA VIDA ECONOMICA

### 1. Las corrientes del liberalismo económico

Prácticamente desde la aparición de los primeros tratados de economía política, el pensamiento liberal se dedicó a atacar, muchas veces explícitamente, la reflexión ética, no aceptando valores o normas de funcionamiento que no procedieran de un orden natural que los hombres no podían modificar o bien —por desarrollo de la propia lógica científica— de las conclusiones a que conducen análisis bien realizados y sin posible escapatoria.

En su punto de partida, la postura de los primeros economistas suele ser pragmática. Se trataba de evitar que la autoridad pública

<sup>5</sup> J. Ladrière, *op. cit.*, 41.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 41.

(en aquel momento, J.-B. Colbert y sus seguidores) interviniera en el comercio para consolidar su poder, en detrimento del de los comerciantes. Un inglés, sir Dubley North, lo expresa claramente en sus *Discursos sobre la competencia* (1691): «No es competencia de la ley fijar el precio en el comercio, pues los niveles deben fijarse y se fijan por sí solos. Toda medida en favor de un comercio o de un interés y en contra de otro es un abuso y disminuye el beneficio del público»<sup>7</sup>.

El autor deja entrever la nueva fuente de su concepción «mecanicista» de la formación automática de los precios. Su intención es considerar el comercio de una forma diferente de la habitual: «Quiero hablar en términos filosóficos. Este método de razonamiento se ha introducido con la nueva filosofía. La antigua se ocupa de las abstracciones. Pero con la aparición del excelente discurso de Descartes, *De methodo*, tan generalmente aprobado y aceptado en nuestros días, se han disipado todas estas quimeras. Por eso el conocimiento se ha hecho, en gran medida, mecánico, palabra que me limitaré a interpretar indicando que significa conocimiento basado en verdades claras y evidentes»<sup>8</sup>.

Es imposible reflejar con más claridad la ambición de equiparar la reflexión sobre las realidades económicas a la que comenzaba a desarrollarse en las ciencias y en las técnicas. En ambos casos se trata de destacar los vínculos que rigen mecánicamente las causas, su desarrollo y sus efectos.

En el siglo XVIII, Quesney y sus seguidores fisiócratas hablan de una doctrina del orden natural garantizado por Dios y que explica la eficacia de las ciencias. Esta doctrina adquiere gran difusión en los salones de la época. El citado orden natural se aplica también a la vida social, a los mecanismos que gobiernan las relaciones entre los hombres y que, entre otros problemas, explican la desigualdad: «Esta desigualdad no puede considerarse como justa ni como injusta, en su principio; es consecuencia de la combinación de las leyes de la naturaleza: los hombres no pueden penetrar en los designios que tuvo el Ser supremo al construir el universo, por lo que tampoco pueden comprender el sentido de las reglas inmutables que introdujo para la formación y la conservación de su obra. Si reflexionamos sin prejuicios, veremos que estas causas (del mal aparente) producen infinitamente más bien que mal y que sólo se han introducido con buen fin»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Discourse upon trade* (Londres 1691; reedición 1954) 513, citado por H. Denis, *Histoire de la pensée économique*, 146.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 510-511.

<sup>9</sup> Quesnay, *Oeuvres* (1888) 368.

Un seguidor de Quesnay, Le Mercier de La Rivière, transfirió este mismo tipo de razonamiento a la economía política, al ocuparse explícitamente del *orden natural y esencial de las sociedades políticas* (1767). Es imposible que el hombre no viva virtuosamente en un Estado que haga respetar perfectamente las leyes económicas naturales y, en primer lugar, el derecho de propiedad<sup>10</sup>.

A pesar de su mayor sensibilidad para los conflictos entre el orden económico y sus repercusiones sociales, Adam Smith llegó a las mismas conclusiones que los fisiócratas de su tiempo. Las desigualdades engendradas por las diferencias de condición en el ejercicio de la libertad se resuelven por sí solas, y los pobres, a fin de cuentas, participan en el incremento del lujo de los ricos. Es famoso el siguiente texto: «Sólo los ricos eligen en la masa común lo más delicioso y más raro. En realidad, casi no consumen más que el pobre; y a pesar de su avidez y de su egoísmo... comparten con el último obrero el producto de los trabajos que mandan hacer. *Una mano invisible parece obligarlos a colaborar en la distribución de las cosas necesarias para la vida*, logrando la misma situación que se habría producido si la tierra se hubiera repartido a partes iguales entre cada uno de sus habitantes; y así, *sin quererlo*, e incluso sin saberlo, el rico sirve al interés social y a la multiplicación de la especie humana. La providencia, al distribuir la tierra entre un grupo reducido de hombres ricos, no ha abandonado a quienes parece haber olvidado al hacer el reparto, ya que ellos participan de todo lo que aquélla produce...»<sup>11</sup>.

Así, la interacción e interdependencia de las acciones de un gran número de individuos, movidos únicamente por su propio interés, lleva, a través del mecanismo de los precios, a un resultado que beneficia finalmente a todos, sin que nunca lo hayan intentado.

A lo largo del siglo XIX, la economía política realiza grandes progresos de sistematización. Al mismo tiempo, los autores que estudian los enormes problemas sociales engendrados por la industrialización y los primeros análisis socialistas siguen incorporando a sus interpretaciones elementos hasta entonces desconocidos. Sin embargo, se duplica su confianza en el carácter científico de la economía y al mismo tiempo tratan de eliminar las referencias a la

<sup>10</sup> *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, 355.

<sup>11</sup> *Théorie des sentiments moraux* (Paris 1830), t. I, 340-341. Sobre esta mano invisible, véase el comentario de J. P. Dupuy, *Shacking the invisible hand*, en su obra *Ordre et désordre* (Paris 1982) 253-270.

ética, por considerar que pertenece a un orden de cosas distinto del de la economía.

Un buen ejemplo de esta justificación es el de L. Walras (1834-1910). Su aportación a la formulación matemática de los parámetros que intervienen en el cálculo del equilibrio general de los precios es considerable. Pero su pensamiento sigue determinado por la preocupación reflejada en el título de su tratado: *Elementos de una economía política pura* (1974). «Pura» quiere decir aquí que se halla al margen de toda consideración no directamente relacionada con la determinación de los hechos científicos.

Distingue entre hechos *naturales* y hechos *humanitarios*. Pero con respecto a éstos hay que distinguir entre «los que son resultado de la voluntad en cuanto actividad del hombre que se ejerce sobre las fuerzas naturales y los que son fruto de la voluntad en cuanto actividad humana ejercida sobre otras voluntades, sobre la actividad de otros hombres, en definitiva, las relaciones de unas personas con otras»<sup>12</sup>. La primera categoría comprende los hechos económicos y corresponde al ámbito de la investigación científica, pues tales hechos no son verdaderamente hechos humanitarios. Estos últimos son competencia de la moral.

Lo mismo ocurre con el valor de cambio, que no dependería del vendedor ni del comprador y tampoco de un contrato entre ambos. «El dato del valor de cambio adquiere, una vez establecido, el carácter de un *hecho natural*, natural en su origen, natural en sus manifestaciones y en su manera de ser. [Por representar una magnitud, es competencia de las matemáticas. Por tanto,] la economía política pura, o la teoría del valor de cambio y del cambio es, como la mecánica o la hidráulica, una ciencia físico-matemática»<sup>13</sup>.

Con respecto a la insistencia en lo que podríamos llamar marginación de la reflexión ética, citaremos finalmente a uno de los más recientes representantes de la economía liberal: Milton Friedman, premio Nobel y alma de la escuela de Chicago. En este caso, la regulación económica aparece hipostasiada hasta el punto de convertirse en la regulación social por excelencia.

Se parte, una vez más, del mercado como centro de todo: «Los precios resultantes de las transacciones voluntarias entre compradores y vendedores pueden coordinar la actividad de millones de personas, cada una de las cuales conoce sólo su propio interés, de suerte que mejore la situación de todos. El sistema de los precios

<sup>12</sup> L. Walras, *Éléments d'économie politique pure* (1974) 21.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 31-32.

cumple esta tarea en ausencia de toda directriz central y sin que sea necesario que los individuos se pongan de acuerdo ni se amen. El orden económico es consecuencia, no intencional ni deseada, de las acciones de un gran número de personas movidas por sus intereses<sup>14</sup>.

Toda esta tradición liberal está dominada por una afirmación central: la vida económica, por su misma complejidad, escapa al conocimiento de sus actores. Cada uno, situado en una posición concreta, no puede aspirar a dominarla ni a transformarla sin peligro. Como cada uno busca *su propio interés*, el equilibrio resultante debe ser, en la actual situación, el mejor.

En épocas pasadas, los espíritus religiosos veían en ello una manifestación de la providencia, y los filósofos, una objetivación del orden natural. Hoy se recurre más a una analogía con la cibernética y se habla de una acumulación en la memoria colectiva de los procedimientos a partir de los cuales se produce la evolución hacia equilibrios más perfectos. Pero no es misión del hombre dominar mecanismos tan complejos; su misión consiste, más bien, en regular sus instintos para entrar en el equilibrio «espontáneo» de las grandes reglas colectivas del juego social.

Por eso son las ciencias sociales, y no la reflexión ética, quienes deben deducir las grandes leyes que rigen estas relaciones: disciplina de la libertad individual, de la igualdad jurídica de los derechos, de la propiedad privada, pero también del mercado y la libre competencia<sup>15</sup>.

No podemos realizar aquí una crítica adecuada de este tipo de liberalismo. Señalemos simplemente su *persistencia* y también la *atracción* que sigue ejerciendo sobre los profesionales de la economía. El liberalismo ha sido igualmente constante en entorpecer los esfuerzos de quienes, ante las dramáticas consecuencias sociales de la evolución industrial, han intentado corregir sus efectos poniendo en tela de juicio algunos principios erróneos.

Con todo —y sobre este punto volveremos más adelante—, la complejidad de las regulaciones económicas es demasiado grande para pretender llegar a conocerlas de modo exhaustivo. No cabe pensar que una transparencia total podría permitirnos crear un

<sup>14</sup> M. Friedmann, *Free to Choose* (1981) 5, citado por J. P. Dupuy, *Ordre et désordre*, 256.

<sup>15</sup> Cf. H. Lepage, *Le marché est-il rationnel? d'Adam Smith à J. A. Hayek*: «Commentaire» 22 (verano de 1983) 345-353. Sobre la difusión del pensamiento de Hayek y los límites de esta interpretación de la sociedad véase P. Valadier, *La justice sociale, un mirage? A propos du libéralisme de J. A. Hayek*: «Études» (enero de 1983) 67-82.

«sistema» capaz de suprimir todas las contradicciones y conflictos en este ámbito.

Una de las paradojas de este liberalismo consiste en haber favorecido la sumisión de los hombres a mecanismos que no pueden dominar, y esto en nombre de la emancipación de todas las formas religiosas o políticas de la trascendencia o de la soberanía, sin caer en la cuenta que se atribuía ese mismo carácter al «todo» económico-social al afirmar que su comprensión escapaba a nuestro entendimiento, precisamente en un momento en que sólo se emitían juicios basados en la racionalidad más objetiva: la de las formulaciones matemáticas.

El liberalismo económico no se puede reducir únicamente a la corriente que hemos mencionado. Podrían citarse otros nombres que, sin dejar de ser liberales, se han preocupado al menos por someter a justa crítica la excesiva estrechez de esta supuesta racionalidad. Destaquemos las figuras de Schumpeter, Myrdal, Galbraith, Guitton, Piettre y F. Perroux.

Eso no impide que, como toda ciencia en su aparición y en sus primeros pasos, el liberalismo económico, al intentar mejorar sus formulaciones, pudiera escapar a la tentación del positivismo. «La ciencia económica, en su actual configuración, separa profundamente la praxis y la significación, ignorando a esta última, y se encierra en un mundo tecnológico en que la significación y el valor se presentan como realidades neutras, dadas de una vez por todas»<sup>16</sup>.

El objetivo de nuestra reflexión son los comportamientos éticos concretos, por lo que no nos es posible debatir más ampliamente las condiciones a que debería someterse la *reflexión económica en cuanto tal* para abandonar este sendero del *economismo*. El problema queda, pues, abierto. Sería preciso coordinar las preocupaciones epistemológicas (la economía como ciencia), filosóficas (las significaciones) y psicológicas (desciframiento de las motivaciones profundas de los actores de la economía mediante el psicoanálisis), a fin de que las preocupaciones éticas dejaran de aparecer como algo marginal o introducido desde el exterior para corregir las desviaciones más escandalosas<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> F. Dumont, *La dialectique de l'objet économique* (París 1970) 273.

<sup>17</sup> B. Crousse, *Esquisse de quelques éléments d'une problématique et d'une méthodologie de la science économique*, en Geruna, *Techniques économiques...*, op. cit., 221-259.

## 2. El marxismo

En el reducido marco de esta exposición no es posible estudiar la situación del marxismo y de los socialismos por lo que respecta a la ética económica. En cuanto a los socialismos, sería preciso tener en cuenta la evolución que han experimentado<sup>18</sup>. Nos limitaremos a la negación más radical: la del marxismo. Por encima de su crítica de que el funcionamiento de la moral favorece a la ideología burguesa, la concepción que el marxismo tiene de la *praxis* elimina, lógicamente, toda auténtica preocupación moral. Cuando se pretende un conocimiento «científico» de la praxis, la ética no tiene nada que hacer.

Marx tuvo el mérito de presentar un enfoque sociológico de la ética de su tiempo, que revela su «funcionamiento» en beneficio de la ideología dominante. En este plano sigue siendo un modelo en su género. Constata que la ética no es más que uno de los elementos de los que se sirve la clase dominante para justificar las situaciones adquiridas y, por tanto, sus propios privilegios, controlando a las clases dominadas con normas que se les ha hecho aceptar so capa de vocación o de ideal y que sólo sirven para alienarlas todavía más. Analizando el contenido de las palabras vocación, tarea e ideal, Marx dice: «Las condiciones de existencia de la clase dominante se expresan idealmente en las leyes, la moral, etcétera, a las que los ideólogos de esa clase dan, más o menos conscientemente, un carácter de autonomía teórica. En la conciencia de los individuos de esa clase pueden adquirir la significación de una 'misión', y se propondrán a los individuos de la clase oprimida como normas de vida, bien para embellecer o hacer consciente el dominio o bien para servirle de instrumento moral. Estos ideólogos, como todos, invierten por completo el sentido de las cosas y ven en su ideología la fuerza motriz y el objetivo de todas las relaciones sociales, cuando en realidad no es más que su expresión y su síntoma»<sup>19</sup>.

Por consiguiente, es necesario poner las cosas en su debido sitio y liberarse de las trabas de la moral burguesa, en especial de los derechos sociales, de los que se sirve para perpetuar su explotación de los oprimidos.

Marx espera la transformación de la sociedad esencialmente de la exacerbación de las contradicciones de la sociedad capitalista y

<sup>18</sup> Buena introducción en el artículo *Socialisme* de la *Encycl. Universalis* XV (1973) 5-36.

<sup>19</sup> *Idéologie allemande*, trad. fr. de M. Rubel, *Pages de Marx pour une éthique socialiste* II (París 1970) 17.

de una revolución sociopolítica en la que se implantará, por el tiempo que sea necesario, la dictadura del proletariado: «Esto sólo se podrá lograr, al comienzo, por una despótica supresión del derecho de propiedad y del régimen burgués de producción, es decir, por la adopción de medidas que, si bien económicamente parecen insuficientes e insostenibles, serán progresivamente superadas, y son indispensables para acabar con todo el actual sistema de producción»<sup>20</sup>.

Como muchos teóricos del liberalismo, Marx no espera arreglar la economía con una mejor ordenación de la misma a sus fines sociales, sino cambiando su estructura a partir de la modificación de algunas de sus normas y, ante todo, con la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Sin embargo, sabe que esta ordenación sólo podrá hacerse desde el exterior, mediante la unión de todas las clases obreras en la Internacional, cuyo objetivo es la emancipación económica de la clase obrera por la conquista del poder político y la utilización de ese poder para conseguir fines sociales<sup>21</sup>.

Este punto de vista del Marx teórico de la revolución debe completarse con el del Marx filósofo de la sociedad global y, sobre todo, de la *humanidad* considerada como un *ser genérico* que no deja de autoengendrarse y de desarrollarse gracias a la *praxis* social, cuya comprensión hay que tener siempre presente. Los defensores de la economía política clásica no podían tener tal comprensión, dado que el punto de partida de su reflexión era el individuo y su valoración; pero éste sólo es un «reflejo» de su clase y, por tanto, no es capaz de captar las leyes del funcionamiento del conjunto. «El fundamental 'deber' del sujeto individual es comprender la naturaleza de la *praxis* social y sus contradicciones y situarse en el punto de vista correcto para captar, en una lectura 'científica', la contradicción de las fuerzas productivas en un momento dado y la dinámica de ese momento. La tarea del individuo consiste, por una parte, en despojarse de las ilusiones que le impiden comprender adecuadamente las contradicciones sociales y, por otra, en adherirse dinámicamente al movimiento histórico real»<sup>22</sup>.

Resulta curioso que, en la lógica del idealismo que Marx creyó convertir en materialismo, aunque conservara sus mecanismos, la *praxis* no sea fruto de las decisiones que pudieran tomarse con respecto a ella, sino que se desprenda con toda naturalidad de una

<sup>20</sup> *Manifeste du Parti communiste* (París 1936) 30.

<sup>21</sup> *The World*, 18 julio 1871, Rubel (ed), *op. cit.* III, 83.

<sup>22</sup> P. Valadier, art. *Morale*, en DS X (1980) cols. 1702-1703.

visión «justa» de la sociedad, que sólo puede serlo en nombre de la ciencia más reciente: la economía política marxiana.

«Esta estructura no deja lugar para la moral, el juicio, la decisión ética, pues la única decisión moral es la que opta por el conocimiento (de la ciencia)»<sup>23</sup>.

Pero este aspecto gnóstico de la salvación por el conocimiento va acompañado por otro, mucho más temible cuando sus efectos se dejan sentir en el ámbito político: el pragmatismo.

Esta actitud es consecuencia de la transposición al campo social —al que pertenece la economía— de los métodos de las ciencias y de las técnicas, pues se recurre precisamente al conocimiento «científico» para regular la praxis. «Sólo cuenta lo que influye en nuestro comportamiento, y sólo tiene valor lo que se puede someter a experimentación. Lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, son consecuencias de la experiencia positiva; lo que no se puede comprobar así carece de todo valor»<sup>24</sup>.

La moral se reduce a aplicar los procedimientos de control y de *verificación* propios de la ciencia. Pero de este modo desaparece la decisión propiamente moral, pues la moral consiste en reconocer lo que se impone efectivamente y en acomodarse a ello.

Sí, en el plano «teórico», el marxismo se sitúa frente al liberalismo, en el plano práctico, al estar marcado por el «realismo» atribuido a la visión científica del mundo social, acaba poniéndose de su lado, también en detrimento de la moral, pues la libertad humana y sus consecuencias no tienen ocasión alguna de manifestarse, a no ser *inclinándose*... y, por tanto, desapareciendo.

### 3. ¿Por qué esta difícil transparencia de la economía?

Intentaremos explicar, al menos parcialmente, las dificultades que, de algún modo, surgen de la negativa de las ideologías a tener en cuenta la reflexión ética; de las intervenciones de la Iglesia, que sólo se plantean el problema de la moral económica *indirectamente* a través de las repercusiones sociales de las actividades económicas, y de los testimonios de los actores de la vida económica. Muchos confiesan su incapacidad no para comprender las finalidades últimas de la economía, sino para mantener la orientación de sus acciones en el estrecho margen de libertad de que disponen dentro de un sistema tan sumamente complejo.

Es un problema difícil, del que sólo podemos esbozar algunas

<sup>23</sup> *Ibid.*, col. 1705.

<sup>24</sup> *Ibid.*, col. 1706.

orientaciones. Nos basaremos en el análisis de la intervención de los actores económicos, pero también en la consideración del complicado desarrollo de las *instituciones económicas*: el sistema industrial, el sistema bancario, la extensión del comercio internacional, etc.

*Función de los actores económicos.* Utilizamos esta expresión deliberadamente, en la medida en que connota un rasgo esencial de la economía, el de la *anticipación*, cualquiera que sea el polo por el que la abordemos.

Esta actitud está ya latente en la definición de la economía: asignación de medios escasos entre fines múltiples e ilimitados. Por razones que mencionaremos más adelante, al hablar del *homo oeconomicus*, los fines esperados, que no son sólo de orden material, tenderán siempre, por su misma extensión, a imponerse sobre la realidad siempre limitada del objeto «codiciado» y luego consumido. El cuento de la lechera no es sólo una amable fábula de intención moralizante. Expresa algo que se vive en los comportamientos de todos los actores económicos: la anticipación, cuyo alcance antropológico no hay que dejar nunca de lado, pues está necesariamente vinculada a la concepción y al uso que hacemos del tiempo.

El hombre, que no es sólo un ser de necesidades, sino también de deseos, es capaz de renunciar temporalmente a la satisfacción *inmediata* del objeto de su deseo en la medida en que es capaz de prever una satisfacción futura todavía mayor. En nombre del futuro sacrifica el presente, pero al mismo tiempo, de alguna manera, hace presente el futuro anticipado. «Una economía del consumo puro no sería una economía. Hay economía en todo el sentido del término a partir del momento en que se aplaza el consumo; en el intervalo así creado —cuyo signo sería el dinero, por ejemplo [añadiríamos nosotros que el crédito sería el signo inverso de la actitud diametralmente opuesta]— se inscriben actividades que introducen nuevas posibilidades, que cambian poco a poco el sentido de las intenciones iniciales y abren el campo a nuevas intenciones y nuevas iniciativas. Todo ello es posible gracias a la anticipación»<sup>25</sup>.

De esta manera se modifica la relación del agente económico con un tiempo que no domina, lo que introduce la noción de *riesgo*. Y, puesto que ocurre lo mismo con todos los actores de la vida económica, y así lo manifiestan con prácticas como el ahorro capitalista, el crédito y la inversión, se establece un *sistema de*

<sup>25</sup> J. Ladrière, *Vie sociale et destinée* (1973) 107.

*interferencia de anticipaciones.* Cada uno de los elementos remite a los otros en un proceso circular, donde un juego de espejos repite sus imágenes sin cesar y hasta el infinito. Pero la parte propia de la decisión de cada actor se reduce considerablemente o, al menos, queda pendiente de las decisiones de los otros y de sus incertidumbres. De ahí la tentación de dominarlos a todos apelando a las «reglas del juego», a las teorías económicas, sobre todo cuando éstas se revisten con el halo de lo científico.

Este proceso es, además, de carácter acumulativo. En efecto, si los proyectos de uno son factores de los proyectos de los otros, y al revés, su descubrimiento puede modificar el proyecto inicial, abrir nuevas posibilidades insospechadas. La acción de cada uno se encuentra integrada en la acción de los demás, por lo que adquiere posibilidades que antes no tenía y es capaz de suscitar proyectos cada vez más amplios... Así, gracias a la anticipación y a los cambios de perspectiva que ella hace posible, cada uno ve cómo se produce una multiplicación de su eficacia por la de los otros y una ampliación incansante de actividades en las que todos corren riesgo de verse arrastrados, pues sólo controlan en parte algo que nadie controla en su totalidad y que acaba pareciéndose a un *sistema*. Entonces se es tentado, como A. Smith, de recurrir a la interpretación «mítica» de la mano invisible, pues ya nadie puede reconocer concretamente la propia.

De todo esto no dejan de surgir consecuencias que, en definitiva, implican también una marginación de la ética, pues el sistema encuentra su fin en sí mismo y no en la referencia a la vida social: «Dado que trata de disponer de las cosas, no en su ser inmediato, sino por la disponibilidad misma —y esto en razón de esa anticipación en que se ha creído poder reconocer la estructura fundamental del orden económico—, el agente económico corre el peligro de verse arrastrado a una especie de proceso acumulativo que llega hasta el infinito y cuyo absurdo sólo puede quedar enmascarado para sus víctimas. Aquí está la raíz de una *tendencia a la autonomía* que domina el orden económico en virtud de su misma *naturalidad* y que le permite convertirse en un sistema autosuficiente»<sup>26</sup>.

*El peso de las «estructuras pesadas»*<sup>27</sup>. Esta tentación es tanto mayor cuanto que el proceso acumulativo no perdona tampoco a las organizaciones nacidas de la creciente complejidad de la vida

<sup>26</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>27</sup> Tomamos esta expresión de la reciente *Appel aux hommes et femmes d'espérance*, del Centro de Villemétrie (1983) 18ss.

económica: las empresas, bancos, etc. Mediante las asociaciones, fusiones, participaciones en el capital de unas y otras se distribuyen en *grupos* de los que se dice que «pesan» tantos millones, y suelen estar estructurados en la mayoría de los casos de manera que tengan más coherencia y, por tanto, puedan responder mejor a las exigencias de la competencia. Un buen ejemplo de ello son las empresas multinacionales o algunos establecimientos bancarios de alcance internacional, y que forman parte del «sistema bancario», a propósito del cual se ha podido preguntar con toda seriedad quién controlaba a quién y en función de qué<sup>28</sup>. A este respecto se habla de una «espiral de la irresponsabilidad», en la medida en que los dirigentes sienten muchas veces la tentación de traspasar su parte de responsabilidad a otros escalones de la jerarquía.

De hecho, las actividades de los agentes económicos deben inscribirse necesariamente en esta estructura, condición de toda anticipación y de toda eficacia. Pero al mismo tiempo se ven arrastrados por unos procesos que imponen sus propias leyes. Los mecanismos que adaptan las anticipaciones de unos y otros tienen su lógica propia: lógica implícita, aunque muy real, que la teoría económica tiene la misión de explicitar en la medida de lo posible, y cuya consecuencia es la exclusión de toda referencia a un orden diferente, en concreto el de la vida social.

«La lógica interna del sistema puede llegar a devorar, por así decirlo, a los agentes económicos que despliegan sus actividades en ese marco, convirtiéndolos en incapaces de sobrevolar su propia condición. Éstos se identifican con el proceso de que son transmisores y se dejan llevar por las exigencias a que van dando lugar sus propias iniciativas. El hombre se hunde en el mecanismo que él mismo ha puesto en acción, se convierte en especulador o en estajanovista, quiere ganar dinero para ganar dinero, aumentar su empresa para aumentarla o producir para producir. Nos hallamos ante un proceso nihilista, pero con un nihilismo que tiene la particularidad de ser *totalmente ciego a lo que no es él mismo*. El hombre de la pura producción, si todavía se preocupa por una justificación, podrá convencerse siempre de que encarna el espíritu de la seriedad, o de que escribe una epopeya grandiosa, o de que la humanidad alcanza en él su realización suprema»<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Cf. la síntesis elaborada por O. de Dinechin, *Conditions de possibilités et points d'aménagement d'une éthique bancaire*: «Le Supplément» 144 (febrero de 1983) 134ss. La expresión *Spirale d'irresponsabilité* es el título de un fascículo de P. I. Bertin elaborado para la Comisión Justicia y Paz (Bruselas 1978).

<sup>29</sup> J. Ladrière, *Vie sociale et destinée*, 110.

Así, tanto si se trata de los actores económicos como de las organizaciones propias de este campo de actividades, se imponen algunas consecuencias.

En primer lugar, una gran dificultad, por no decir imposibilidad, de dominar procesos tan complejos, en los que interviene toda una red de elementos objetivos, pero también de esperanzas, riesgos y retos de una y otra parte, en que cada uno procura ocultar su «juego» para tratar de conseguir un dominio temporal. Se mide la parte subyacente de irracionalidad, que la decisión moral difícilmente podrá tener en cuenta, sobre todo si sabemos que en la mayoría de los casos parecerá inoportuna.

La segunda consecuencia es la tendencia de los sistemas a la autonomía. Los teóricos del liberalismo hablaron de ella explícitamente. Los sistemas se hacen autónomos, pero al mismo tiempo convierten a sus propios actores en elementos del sistema. Se tiene la impresión de tomar decisiones, aunque en realidad no se hace otra cosa que traducir las exigencias del sistema. Más todavía, lejos de considerar esta limitación como intolerable, estos actores reciben de ella satisfacciones que los convierten, como veremos más adelante, en *cómplices*.

La ceguera con respecto a los fines últimos se fortalece y alimenta del disfrute producido por los fines intermedios del consumo, elevado a la dignidad de norma suprema. En su nombre se acaba aceptando una inversión de los valores, siempre que sea en favor de la utilidad, del rendimiento y de un crecimiento cuya locura no se percibe, ya que tiene su fin en él mismo y no en la felicidad de los hombres.

¿De dónde procede esta complicidad? Después de analizar la economía en sí misma y en sus interpretaciones, el moralista debe examinar las reacciones del hombre dominado por la economía, el *homo oeconomicus*, versión modernizada del hombre dominado por la «codicia».

### III. «HOMO OECONOMICUS». UNA VISION CONTEMPORANEA DE LA «CODICIA»

En la reflexión ética tradicional, las relaciones de los hombres con los bienes se incluían en el análisis de la «codicia», elemento principal del pecado capital de la *avaricia*, por el que el individuo manifiesta su avidez en la búsqueda de los bienes materiales y su obstinación en guardarlos para sí. De ahí procede la acumulación

y la injusticia de una distribución que no respeta la equidad<sup>30</sup>. La enseñanza social de las iglesias sólo ha resaltado estos efectos, los cuales no deben atribuirse únicamente a las personas, sino también a las comunidades y Estados. «Mientras que muchos carecen de lo necesario, algunos, incluso en las regiones menos desarrolladas, viven en la opulencia y despilfarran sin miramientos»<sup>31</sup>.

Hasta ahora nos hemos limitado a hacer una constatación. Al no ver en el cuerpo y en la satisfacción de sus necesidades sino un alejamiento de lo que debería haberse consagrado a la actividad del espíritu, o al menos sometido a su dirección<sup>32</sup>, la antropología dualista impedía ver las dimensiones psicológicas de las necesidades y de los deseos, así como la naturaleza de las relaciones de los hombres con sus bienes, percibidos únicamente en su lado negativo: el estancamiento en preocupaciones que deberían haber quedado en un segundo plano.

El enfoque de las realidades económicas podía considerarse entonces como algo perfectamente objetivo. El problema fundamental consistía en la distribución *equitativa* de los bienes sin reconocer que ésta no pasaba de ser una trampa, una situación discutida constantemente por razones extraeconómicas: la afirmación de sí mismo o la conservación de las jerarquías de poder, que actualmente proporcionan nueva luz al análisis de los mecanismos psicológicos más profundos aquí implicados.

Ha sido necesario el desarrollo simultáneo de la psicología y de las ciencias del comportamiento por un lado, y por otro, de la sociedad industrial en sus recientes etapas de expansión —a la vez que su mutuo encuentro y la utilización publicitaria de la primera por la segunda— para que aparezcan en toda su importancia las significaciones atribuidas a la posesión de los objetos comerciales no sólo en la actualidad, sino desde los orígenes.

Un segundo nivel de lectura, partiendo de las experiencias de hoy, ha permitido a los etnólogos descubrir la significación última de ciertos rasgos de las economías tradicionales poco considerados hasta ahora o analizados en términos puramente morales de avaricia, de «lujuria» (en sentido etimológico) y de prodigalidad.

Este análisis es muy importante, ya que el establecimiento de la sociedad «de consumo», por la explotación sistemática del deseo

<sup>30</sup> Se limita a remitir a santo Tomás, *S. Theol.*, II-II, q. 118.

<sup>31</sup> *Gaudium et spes*, 63, § 3.

<sup>32</sup> Sabemos que para Platón, Aristóteles y algunos de sus comentaristas medievales la jerarquía de las «partes del alma» tenía su correspondencia en el plano del orden de la ciudad.

humano de un disfrute inmediato, se revela cada vez más como una negación de toda ética, y la norma moral ligada al deber se ve oscurecida por la norma comercial del parecer.

### 1. Necesidades y deseos

Es preciso recordar brevemente algunas nociones elementales a fin de clarificar determinadas relaciones sumamente complejas y complicadas.

Por «necesidades» se entienden las exigencias que todo hombre debe satisfacer para continuar viviendo: bienes elementales para la supervivencia y la reproducción. Todos estos bienes subrayan la relación necesaria de la especie humana con la naturaleza circundante; de aquí se deriva el derecho al trabajo, así como la doctrina del destino universal de los bienes de la tierra para todos los hombres, pues éstos no pueden prescindir de ellos.

*Necesidades innatas y necesidades adquiridas.* A diferencia de lo que ocurre en los animales, en el hombre no todas las necesidades son innatas. A la dimensión *natural* de las necesidades innatas se ha sumado la dimensión *cultural* de las necesidades adquiridas, capaces de evolucionar y de multiplicarse en función de una adaptación al medio cada vez más perfecta.

La necesidad tiene, por tanto, una dimensión social que condiciona en parte esta evolución. En el hombre, las necesidades se encuentran con el «deseo».

*Ser y parecer.* En la especie humana, el recién nacido se encuentra totalmente incapacitado para satisfacer sus necesidades esenciales, por lo que le resulta indispensable la mediación de sus padres y luego de la comunidad en que se integra. Desde los primeros momentos de la vida se establece un vínculo cada vez más fuerte entre el *disfrute* de un bien relacionado con la satisfacción de la necesidad correspondiente y la *relación simultánea de identificación de uno mismo y de reconocimiento del otro* por el otro. La dimensión social externa de las relaciones con los bienes ligados a la satisfacción de las necesidades se incorpora en cada individuo a ciertos mecanismos psicológicos esenciales ligados al reconocimiento de sí por otro *con ocasión de la satisfacción de esas necesidades*. Por consiguiente, la «cuestión social» no consiste únicamente en la relación objetiva de los hombres con la propiedad y con el uso de los bienes, sino que hunde sus raíces en el psiquismo de los individuos y encuentra en la fuerza de su deseo un impulso incesante.



El «deseo» en el hombre. La carencia lleva a la conciencia de la realidad y de la necesidad a las que el hombre se halla sometido. Por eso su reconocimiento y su satisfacción se inscriben más fácilmente en un marco normativo. El deseo pertenece a otro orden. Presenta caracteres muy diferentes y por eso su dominio resulta sumamente difícil. Es una transposición psicológica del «querer ser». Por su dimensión espiritual y por su apertura a la trascendencia adquiere una dimensión inconmensurable.

A partir de la constatación objetiva de las carencias, ligadas a la finitud, se desarrolla, para combatirlas y superarlas, un deseo de omnipotencia imaginaria, que no dejará de transgredir los límites, de evitar y de superar los obstáculos. Nos limitaremos a analizarlo en los efectos que induce tanto en el campo de la economía como en el de la ética.

En la vida económica, el deseo no atribuye a los objetos sólo un «valor» objetivo, sino significaciones cuyo análisis, dominio y relación, más que del análisis económico, proceden de la psicología social.

En la vida moral, lejos de someterse a la norma, el deseo intenta no sólo marginarla, sino violarla. Esta transgresión se convierte en un nuevo factor de disfrute. La codicia en relación con los bienes, con la propiedad, con la acumulación, es semejante, desde ese punto de vista, al deseo sexual y al comportamiento ilustrado por el mito de Don Juan. Se alimenta de sus transgresiones y no tendría ninguna razón para detenerse si no chocara con el «deseo» de otro. De ahí los inevitables conflictos, semejantes en cuanto a las repercusiones sociales y políticas que desencadenan.

## 2. El campo de la economía: el «consumo»

Mientras que la necesidad hace referencia a una «carencia» y es una realidad objetiva, el deseo es ante todo *deseo de uno mismo*; toda relación con el resto (personas o cosas) sólo es fuente de disfrute (más que de satisfacción) si es en relación con uno mismo<sup>33</sup>.

Ésta es la fuente de la función de las significaciones que el deseo va a ejercer en relación con toda persona (por ejemplo, en el deseo sexual) o con *todas las cosas*. En la esfera de la economía, los objetos no se percibirán sólo como medio de satisfacer necesidades, sino como una fuente de disfrute ligada a la representación de la relación que se tiene con ellos. En el caso extremo, el objeto,

<sup>33</sup> M. Richard, *Besoins et Désir en société de consommation* (Lyon 1980) p. 32.

en su «objetividad» y funcionalidad, no tiene importancia. No es más que un «fetiche», cuyo valor depende de las proyecciones de que es objeto.

Nunca se insistirá demasiado en esta función significativa del deseo, cuya explotación por la publicidad ha permitido a la sociedad industrial experimentar un desarrollo que tiene poca relación con la satisfacción de las necesidades reales, construyendo así lo que se ha llamado sociedad de consumo, donde los objetos se pueden sustituir hasta el infinito<sup>34</sup>.

Aquí es donde confluyen vida económica, sociedad de consumo y moral, constituyendo uno de los temas más actuales de la reflexión ética.

## 3. El campo de la ética

Intentaremos describir, aunque sea brevemente, dos procesos de descalificación de una ética que, por su parte, querría dominar y orientar la vida económica.

El primero se debe a que la ética ha sido de algún modo recuperada por el consumo mismo. El otro, más sutil, consiste en la forma en que un sistema social como el nuestro, basado en la valoración de lo escaso, no puede engendrar más que una violencia, discreta, pero insidiosa, y sobre todo ejerce un efecto anestésico sobre las conciencias incapaces de romper el círculo en que se hallan encerradas.

*Recuperación de la ética por la sociedad de consumo.* Tal recuperación presenta varias formas. En primer lugar se manifiesta como un deseo, originariamente abierto a la trascendencia, a cuya satisfacción se ofrecen infinitos de pacotilla que sólo se dejan descubrir como tales porque quien los disfruta se encuentra revalorizado únicamente por algún tiempo. Aunque menos visible o más sutil, se produce un proceso idéntico en quien no sabe mantener la distancia entre su deseo y la satisfacción que le procuran los bienes: «Amigo, túmbate; tienes muchos bienes almacenados» (Lc 12,19).

La otra forma de recuperación es la utilización de la ética al servicio de la producción, por cuanto la ley del mercado acaba imponiendo la moral y el deseo como objetos del mercado: «La producción rechaza el deseo como búsqueda de lo absoluto y la moral como búsqueda de fines. La producción sólo quiere deseos y morales útiles y explotables como mercancías. Se hace moral

<sup>34</sup> *Ibid.*, 34.

cuando se vende felicidad a través de un producto y se reduce el deseo a una mera complacencia narcisista mantenida por el sistema publicitario. A este sistema, y no a los moralistas, corresponde indicar lo que es moral y lo que no lo es... La moral convertida en mercancía se distribuye y se degrada en el tornillo sin fin de la producción. En lugar de ser una exigencia espiritual, se convierte en una propiedad que se adquiere a través de los bienes de consumo. La fuerza de la publicidad consiste en que es, a la vez y de forma equivalente..., una pedagogía de la vida y un sistema de condicionamiento para consumir»<sup>35</sup>.

*Economía y violencia: ambivalencia de la escasez.* Las sociedades tradicionales ya habían observado las relaciones existentes entre la actividad económica y la violencia. La desigualdad en la distribución de los bienes, procedente de la «codicia», podía conducir a la marginación de los pobres y a su rebelión. La economía lleva en germen este riesgo de descomposición de los vínculos sociales. Ésa es la base de la protesta que se aprecia en toda la Biblia a propósito del uso incontrolado de las riquezas.

Pero las sociedades antiguas no estaban totalmente desprovistas de medios para hacer frente a esos problemas. En el plano individual exhortaban a la ascesis o a la solidaridad, y en el plano colectivo recurrían a los resortes combinados de la moral, de las interpretaciones religiosas y de los ritos. Las prácticas sacrificiales revisten una dimensión sociopolítica, pues se transfieren a la víctima las tensiones que, de otra manera, podrían hacer saltar a la sociedad. También tienen un aspecto económico: mediante la ofrenda y destrucción de los bienes sobre el altar, se reconocía que los bienes venían de la divinidad y que no se debían utilizar únicamente en provecho propio, sino en actitud generosa y agradecida.

Con el éxodo rural y los comienzos de la sociedad industrial, los primeros movimientos de protesta social contra los efectos de los primeros intentos de racionalización de los intercambios llevaron a algunos economistas a tomar nota de la relación entre producción de riquezas y violencia social.

Es conocida su respuesta, ilustrada por la famosa «fábula de las abejas» de B. de Mandeville. La satisfacción de sus vicios incita a algunos a ampliar sus negocios, lo cual favorecerá con el tiempo a todos los virtuosos que hoy son desgraciados. Keynes se hacía eco de ello con feroz ironía: «Durante otros cien años, al menos, debemos convencernos, nosotros y los demás, de que el bien es el

mal y de que el mal es el bien, pues el mal es útil y el bien no lo es»<sup>36</sup>.

No podemos analizar detalladamente una reflexión en cuyo centro se sitúa el concepto de escasez, tal como se ha señalado en una de las definiciones clásicas de la economía. La escasez es lo que determina el valor de los productos ofrecidos y, por tanto, la desigualdad adquisitiva en el mercado, según la mayor o menor solvencia de cada uno. No se puede negar que esta desigualdad es una posible fuente de violencia, pero, en virtud de la competencia, se hace necesaria como elemento dinamizador del mercado. Para resolver este conflicto se introduce una distinción entre *escasez extrema*, que engendraría efectivamente la violencia, y *escasez relativa*, que incitaría a superarla movilizand o energías para vencerla e incluso para conseguir la abundancia.

A este tipo de razonamiento se opone el análisis anterior sobre el deseo del hombre ante los bienes en que se proyecta para conseguir un reconocimiento social. La excesiva insistencia en el factor «escasez» conduce a un sistema de distribución que favorece el reconocimiento social de unos y provoca la marginación de otros, sin que nadie sea total y personalmente responsable, pues todo depende del lugar que cada uno ocupe en el tablero. Un golpe de suerte o, por el contrario, una descalificación profesional o una enfermedad determinan la satisfacción de las necesidades y la valoración de la propia imagen sin ninguna razón objetiva, o bien su descalificación, sin que uno pueda hacer nada al respecto. De ahí el sentimiento de injusticia y de rebelión ante la propia dignidad herida.

Ampliando al campo de la economía los análisis de Girard sobre la violencia en las sociedades antiguas, P. Dumouchel muestra perfectamente que, en un sistema de escasez, el fenómeno del mimetismo funciona de forma análoga entre quienes pueden considerarse como «dobles», que rivalizan al servicio de un consumo intensificado sin cesar, pero al mismo tiempo dejan en una situación marginal a gran número de excluidos: el Tercer Mundo en la periferia de los Estados ricos; el Cuarto Mundo en los suburbios de nuestras grandes ciudades, nuevas víctimas sacrificiales que sirven de válvula de escape para nuestras tensiones.

La organización social basada en la escasez y en su superación segrega una violencia invisible, pero real<sup>37</sup>. Con todo, al estar si-

<sup>36</sup> J. M. Keynes, *Essays in Persuasion. Economic Possibilities for Our Grand Children* (1930) 38, citado por P. Dumouchel, *L'enfer des choses*, 142.

<sup>37</sup> P. Dumouchel/J. P. Dupuy, *L'enfer des choses* (París 1979) 201.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 63s.

tuada en los márgenes, nadie se hace cargo de ella, pues nadie se considera directamente responsable<sup>38</sup>.

De hecho, habría que salir del círculo de la rivalidad del consumismo para percibir los mecanismos de la marginación. «La relación mimética de los dobles significa para cada uno el deseo de poseer más objetos o al menos un objeto del que aún carecía. Todos pueden imaginar que la búsqueda e intensificación de esta relación resolverán el problema de la miseria, pues parecen reducir la escasez de cada uno. Pero como esta relación es la otra cara de la indiferencia criminal que fabrica indigentes, el mismo proceso por el que se intenta luchar contra la escasez es el que la produce. Aquí se resuelve la paradoja que tanto sorprendía a los observadores de los comienzos de la era industrial: las riquezas de las naciones y el número de miserables aumentaban paralelamente»<sup>39</sup>.

Pero no está ahí su solución, al menos mientras se perpetúe la catastrófica división entre la consideración de las meras implicaciones individuales de la economía y la negligencia con respecto a sus consecuencias sociales globales.

En el plano ético, esta división implica, en los actores directamente interesados, el sentimiento de la irrealidad del mal, que ya no ven, y también la ampliación de una moral de la intención que conduce a la negación misma de la ética, mediante la desaparición de todo sentimiento de responsabilidad<sup>40</sup>.

Encontramos aquí, por otro camino, el mismo proceso evocado hace poco en relación con la espiral de la irresponsabilidad. En el análisis anterior, ésta era más bien obra de quienes tomaban decisiones y chocaban con la complejidad de los factores implicados en sus datos. Aquí se extiende a todos los actores, en cuanto que todos resultan ser consumidores. Por su consentimiento en el deseo se han vuelto miopes, por no decir ciegos, a las consecuencias sociales del sistema por el que trabajan, y permiten que se consolide y dure en propio beneficio, pero en prejuicio de todos los marginados, de todos los «sacrificados».

#### IV. DOCTRINA SOCIAL DE LAS IGLESIAS Y ÉTICA ECONÓMICA

No podríamos tratar de la ética económica de inspiración cristiana sin hacer referencia de una u otra forma, aun cuando sea para cri-

<sup>38</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 204.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 205.

ticarla, a la doctrina social de las iglesias, y más en especial a la de la iglesia católica. Después de un largo período de esterilidad, caracterizado por la repetición de la misma casuística o de los mismos «manuales de confesores», la reflexión moral comenzó a renovarse aceptando hacer frente a los problemas del momento. Se realizaron análisis, se renovaron los conceptos o se elaboraron por primera vez y se inició una nueva tradición. Hablaremos de ello más adelante. Aquí queremos recordar brevemente lo que está en tela de juicio en esta «doctrina social» y cómo se debe considerar y utilizar<sup>41</sup>.

Con este título de «doctrina social» se designa una enseñanza de filosofía y ética sociales de finalidad pastoral, elaborada en las iglesias cristianas desde finales del siglo XIX para hacer frente, en el plano teórico, pero también en el de los compromisos concretos, a las graves dificultades suscitadas por la aceleración de la industrialización del mundo occidental y sus desastrosas consecuencias en muchos terrenos. También pretendía responder a las interpretaciones que hacían de esta crisis el capitalismo liberal por una parte y los socialismos y luego el marxismo por la otra para pronunciarse sobre las soluciones propuestas por unos y otros.

No vamos a estudiarla en sí misma o en sus efectos, sino en la relación que ha tenido y continúa teniendo, en forma de referencia, con la ética económica propiamente dicha.

Aun cuando hablemos de *iglesias cristianas*, el problema de la naturaleza y el alcance de una doctrina social de la iglesia se ha planteado sobre todo en la *iglesia católica*. No es que las iglesias protestantes no hayan participado en el nacimiento y primera formación de una enseñanza equivalente. Pero hasta la fundación del Consejo Ecuménico de las Iglesias, y más en concreto de su departamento Vida y Acción, estas preocupaciones parecían propias de algunos individuos, corrientes o movimientos, como el del *cristianismo social* en Francia, y no llegaron a sintetizarse como ocurrió —gracias al magisterio papal— en la «doctrina social de la Iglesia».

Ésta ha terminado por formar un verdadero *corpus* que, sobre todo desde los años treinta, se suele estudiar sistemáticamente no sólo en las facultades canónicas o en los seminarios, sino también en los grandes círculos de estudios y en las semanas sociales que han instruido a generaciones de católicos comprometidos en todos los niveles de la vida social, política y económica. Al hablar del

<sup>41</sup> No presentamos aquí ninguna referencia concreta. Véase en la bibliografía la sección a ella consagrada.

*catolicismo social* se evocan las corrientes, los lugares donde se elaboraba y difundía esta enseñanza, y la *doctrina social*, cuya expresión oficial se hallaba en los textos del magisterio.

Esta enseñanza se ha elaborado de forma progresiva —muy lentamente, a decir verdad— por iniciativa de algunos papas, a partir de León XIII y de su encíclica *Rerum novarum* (1891), que marcó su nacimiento. Le siguió Pío XI. Casi todas las encíclicas posteriores se situaron voluntariamente en la misma línea y se promulgaron para celebrar algún aniversario de aquella: la *Quadragesimo anno* (1931); un discurso de Pío XII en plena guerra, en 1941; luego la *Mater et magistra* de Juan XXIII (1961); la *Octogesima adveniens* (carta de Pablo VI al cardenal Roy) en 1971, y, finalmente, la *Laborem exercens* de Juan Pablo II, en 1981. En todas las ocasiones, el autor intenta subrayar la continuidad y al mismo tiempo responder a los problemas de la época, como lo hiciera León XIII en su tiempo. A este conjunto hay que añadir otros documentos: la *Populorum progressio* sobre el desarrollo de los pueblos, de Pablo VI, pero también, aunque no se citen con tanta frecuencia, los mensajes radiofónicos de Pío XII durante la Segunda Guerra Mundial, que intentaban preparar las conciencias para la reconstrucción de un mundo basado en un mayor respeto a la justicia. Finalmente hallamos una buena síntesis en los capítulos de la constitución del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo (*Gaudium et spes*) consagrados, respectivamente, a la vida económico-social y a la vida política.

Antes de subrayar los problemas de interpretación con que tropieza esta «doctrina» conviene señalar su significación esencial.

Sin duda nos hallamos ante una apertura progresiva de la iglesia católica al mundo *moderno* y a sus problemas y también ante una voluntad de que los cristianos —en principio muy minoritarios— estuvieran presentes en la vida social, política y económica de finales del siglo XIX. Esta apertura tuvo que enfrentarse con la eclesiología de «restauración» entonces reinante, como se manifiesta todavía en el *Syllabus*, hasta que sus mismos excesos, y en la condena del modernismo y del movimiento «Le Sillon».

La doctrina social fue elaborada inicialmente por *la base* (Congreso de Católicos, Unión de Friburgo, etc.), antes de ser ratificada por el magisterio, y, posteriormente, iluminó y alentó la acción de los laicos. Así, mucho antes de que el Vaticano II la sistematizara, valorando sus consecuencias para toda la Iglesia, esta «doctrina» permitió a los cristianos abandonar el *ghetto* donde los tenía encerrados la oposición estéril al «mundo moderno» y al progreso, simbolizados por los mitos revolucionarios.

Una vez señaladas estas circunstancias, intentaremos estudiarla en sí misma y en sus relaciones con la ética económica. Las discusiones recientes sobre este tema han permitido llegar a una mayor claridad.

Hablar de «doctrina» puede resultar en este contexto un tanto exagerado y hasta peligroso. Cuanto acabamos de recordar nos indica que, ni en su origen ni en su desarrollo, trató de ser sistemática. Aunque lo hubieran intentado los distintos papas, no habría sido posible, pues los problemas eran nuevos tanto desde el punto de vista eclesiológico como del de la ética. Por eso la «doctrina social» deberá esperar mucho tiempo antes de integrarse por completo en la enseñanza moral del catolicismo.

La expresión es tardía y se difundió sobre todo por su comodidad. Apareció hacia 1930<sup>42</sup>. Pío XI la emplea en la *Quadragesimo anno*, pero como una más entre otras fórmulas equivalentes: principios católicos en materia social, disciplina social y económica. El texto de la *Mater et magistra* es muy matizado. Sólo contiene orientaciones, propuestas, exhortaciones, sugerencias y deseos. Ha sido sobre todo la acumulación de estos textos en colecciones de fácil manejo la que ha consagrado la fórmula. Pero no se le puede atribuir un valor paralelo, en el plano social, al que representa el «dogma» en materia de revelación y de teología.

Tampoco podemos considerarla como el equivalente cristiano de las ideologías a que se opone, muchas veces sin medir el alcance de esta comparación<sup>43</sup>.

Tal actitud nos llevaría de nuevo a los equívocos que caracterizaron en la Edad Media la concepción jerarquizada de las relaciones entre la Iglesia y los poderes públicos del régimen de cristiandad. En un campo ampliado a toda la vida social renovada por la economía industrial, los cristianos tendrían de nuevo a su disposición un saber original que les garantizaría respuestas plenamente adaptadas a cada situación. En ese caso, la ética quedaría margi-

<sup>42</sup> En una carta de la Sagrada Congregación del Concilio a monseñor Liénart, obispo de Lille, a propósito de la legitimidad de los sindicatos obreros cristianos separados de los sindicatos patronales. Se trata en ella de «los principios de la doctrina social de la Iglesia sobre el sindicalismo».

<sup>43</sup> No siempre se ha evitado el equívoco. Así ocurre en el texto de la Asamblea de cardenales y arzobispos de 1929. En él se declaraba que «frente al socialismo y al comunismo, que son doctrinas de odio y que se basan en la lucha de clases, los militantes católicos deben buscar la norma de su pensamiento y de sus actos en materia social en las enseñanzas sociales de la Iglesia». Como si dichas enseñanzas ofrecieran, a mitad de camino entre los excesos del liberalismo salvaje o del comunismo, otra interpretación de la vida económica y social situada entre ambos, es decir, en el centro.

nada por una ideología basada en algunos textos de la revelación, como había ocurrido con la de la «cristiandad» a partir de las reflexiones de los papas Gelasio, Gregorio VII o Bonifacio VIII sobre los versículos de las «dos espadas».

Frente a los dramáticos problemas planteados por la acelerada industrialización de la Europa del siglo XIX (y lo mismo podríamos decir del actual desarrollo planetario), evolución efectuada sin referencias morales que la mantuvieran al servicio del hombre, la enseñanza social de la Iglesia ha querido ser la traducción y actualización de los principios de vida social que se desprenden de una visión cristiana del hombre y de su destino.

Por eso, al hacer un balance, como lo ha hecho J. Folliet, gran conocedor del tema, se encuentran todos los elementos descuidados por el liberalismo y los socialismos.

«Ni una *postura moral* formulada con vigor y no como aspiración sentimental, ni la idea del *derecho natural* y de sus relaciones con el derecho positivo a través de la *institución*, ni las nociones correlativas de persona y comunidad, ni el interés principal por la *familia*, ni el problema de las relaciones entre los *cuerpos intermedios* y el Estado, ni la búsqueda de una *organización profesional* controlada por el Estado *con vistas a una economía orientada y coordinada* se encuentran en el origen de las tradiciones liberales o socialistas. Cuando estos temas aparecen en los neoliberales y en los socialistas surgen precisamente como consecuencia de una contaminación católica social más o menos consciente».

«Por su punto de partida idealista y voluntarista... por sus tendencias *ético-jurídicas*, por los grandes temas doctrinales propios del *humanismo personalista*, por su voluntad de *tener en cuenta todas las comunidades existentes*, desde la familia a la comunidad humana, sin sacrificar ninguna, *por la subordinación de lo económico a lo social y de lo social a lo personal*, por su concepción de un orden dinámico y móvil siempre en acción y en progreso, por su alianza entre la reforma institucional y la reforma de las costumbres, el catolicismo social reviste en la historia de las doctrinas económicas y sociales una originalidad peculiar que la costumbre nos impide a veces percibir, pero que el trabajo histórico resaltarán con mayor claridad en la medida en que la visión de conjunto difumine la confusión de los detalles»<sup>44</sup>.

La enumeración de estos rasgos tan distintos permite precisar ahora sus relaciones con la ética económica que aquí intentamos analizar. Su objeto afecta ante todo a las grandes estructuras de la

vida social y a la justa comprensión de la parte que en ellas corresponde a las diferentes instituciones: la familia, el Estado, los cuerpos intermedios y también las empresas. La economía moderna ha sido uno de los factores que más han contribuido a descubrir las dimensiones sociales de la existencia, a las que debe seguir subordinada, dada su condición de medio. Así, la función de la enseñanza social deberá ser diametralmente opuesta a la de las ideologías, las cuales, olvidándose prácticamente de las finalidades, habían llegado a hipostasiar la economía. En ambos casos se puede utilizar justamente el reproche de «economismo».

La enseñanza social de las iglesias deberá lograr, previamente a cualquier reflexión de ética económica, una imprescindible *aclaración doctrinal* para situarse correctamente en el análisis de temas como la naturaleza y las finalidades del trabajo, el consumo y su relación con el desarrollo integral de la persona humana, las exigencias de justicia que deben marcar las relaciones de intercambio que mantienen los hombres y, finalmente, las repercusiones últimas de unas prácticas económicas situadas en el marco del desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres<sup>45</sup>.

La enseñanza social de las iglesias no puede suplantar los procedimientos propios de la reflexión ética. Los puede iluminar sobre todo desde el punto de vista de la inspiración e incluso en algunos casos en el plano de las categorías de acción propias de un determinado campo ético, pero en ningún caso en el plano de la decisión. Con frecuencia, los malentendidos en este punto hacen que se espere demasiado de esta enseñanza o se la acuse de ser, si no poco eficaz, al menos poco funcional.

Añadamos que, además de este aspecto relativo a la formación de las conciencias, dicha enseñanza puede presentarse bajo una forma apremiante e interpelante, situándose, por tanto, más como ética de convicción que como ética de la responsabilidad<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Cf. también Pablo VI, exhortación *Evangelii nuntiandi*, diciembre de 1971, núm. 38: La Iglesia «ofrece a estos cristianos 'liberadores' una inspiración de fe, una motivación de amor fraterno, una enseñanza social a la que el verdadero cristiano no puede dejar de estar atento, sino que debe poner en la base de su sabiduría y de su experiencia para traducirla concretamente en categorías de acción, de participación, de compromiso. Todo esto, sin confundirse con actitudes tácticas ni con el servicio a un sistema político, debe caracterizar el impulso del cristiano comprometido».

<sup>46</sup> Último ejemplo hasta la fecha: la llamada del Centro de Villemétrie, refrendada por dos obispos responsables de dos comisiones de la Conferencia Episcopal francesa.

<sup>44</sup> J. Folliet, art. *Catholicisme social*, en *Catholicisme* II, cols. 718-719.

## V. MOTIVACIONES TEOLÓGICAS Y CONSECUENCIAS ÉTICAS

Los procesos e incluso las desviaciones idolátricas de los hombres que se convierten en víctimas de su deseo no pueden corregirse recurriendo directamente a las normas morales, sino estableciendo un nuevo orden en las finalidades perturbadas.

Esto podría realizarse mediante una reflexión puramente humana, como se manifiesta en la abundante literatura filosófica pagana y cristiana sobre la virtud de la *justicia* y las actitudes que ella dirige.

Pero ya que la historia enseña e ilustra las relaciones existentes entre economía y religión, evoquemos lo que la tradición judeocristiana ha elaborado en este sentido. Por una parte hallamos la revelación sobre los fines últimos de la creación y del hombre y, por tanto, sobre el lugar que se debe reservar a las relaciones con la naturaleza en el marco de la historia de la salvación, y por otra, unas implicaciones morales precisas derivadas del hecho de que la salvación se realice en el seno de un pueblo y de una Iglesia y, por tanto, de que las relaciones interhumanas, incluyendo las relativas a la economía, no pueden vivirse de cualquier manera. La práctica de la justicia encuentra su cumplimiento concreto en la vida de caridad.

### 1. Motivaciones fundamentales

En este contexto, las principales motivaciones se reagrupan en torno a los dos polos de la creación y de la escatología.

A primera vista, la mediación de las realidades económicas en cuanto administración del mundo confiado por Dios a los hombres se relaciona más con el primer polo que con el segundo. Pero la encarnación de Cristo en la historia y, más todavía, su resurrección han llevado a los autores cristianos, comenzando por Pablo y sus discípulos, a considerar las perspectivas de realización —no sólo para la humanidad, sino también para el mundo— que debe tener en cuenta la ética económica, cuando es aplicada por cristianos. Tanto más cuanto que el pensamiento marxista no puede ser el único en dar un sentido al gigantesco esfuerzo del hombre contemporáneo para intervenir en su entorno. Algunas teologías han sabido comprenderlo correctamente, renovando para ello la reflexión sobre la escatología y sobre el sentido del «fin de los tiempos».

*La creación y las condiciones de la intervención en el mundo.* La primera revelación no fue la de la creación, sino la de la alian-

za. Por lo mismo, la comprensión de las relaciones de la humanidad con el cosmos se inscribe en un contexto muy concreto. La alianza implica una *elección*, que confiere al pueblo un destino concentrado en la entrada en una tierra, hasta que Cristo venga a universalizar sus perspectivas por el anuncio de un reino en el que están llamados a entrar todos los hombres.

El hombre de la Biblia, por ser el elegido de Dios, no está encadenado a ninguna fatalidad inexorable contra la que nada pueda hacer. Si responde a la elección, *se hace responsable de una historia* que se pone en sus manos. Esto se manifiesta en la calidad y en las orientaciones de sus relaciones con el cosmos, diametralmente opuestas a las que se vivían hasta entonces en las naciones limítrofes. Las normas existentes en este ámbito se establecerán en función de estas relaciones no menos que de las exigencias sociales vinculadas a la solidaridad que se debe guardar dentro del pueblo elegido y liberado de la esclavitud. La fe en el Dios del éxodo libera de todo sometimiento a las fuerzas cósmicas, a los tabúes, a los ritos inmutables referentes al cosmos. Pero era preciso saber cómo regular las relaciones con la naturaleza circundante, con su fertilidad y sus transformaciones. Éste es, en parte, el fin perseguido por los relatos de la creación del Génesis, que abren perspectivas sobre las modalidades de la acción humana con respecto a la explotación del mundo.

Tanto en el jardín mítico, entregado para su cultivo, como en la orden explícitamente formulada en Gn 1,28-31, de dominar la tierra, aparecen dos rasgos, estrechamente implicados entre sí: la tierra y sus riquezas son un *don* de Dios para el desarrollo del hombre a través del mandato que se le da de poblar la tierra y de cultivarla.

Los exegetas están en general de acuerdo en relacionar este mandato con la creación de la pareja humana «a imagen de Dios». En su relación con el mundo participa en el poder mismo de Dios, de quien recibe una delegación para dominar la tierra, una tierra hecha para él y preparada para acogerle a través de todas las etapas de la evolución. La oración de Israel lo recordará en todo momento:

«¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él,  
el ser humano para que te ocupes de él?  
Lo hiciste poco menos que un dios,  
lo coronaste de gloria y de dignidad;  
le diste el mando sobre las obras de tus manos,  
todo lo sometiste bajo sus pies» (Sal 8,5-7).

Este don, hecho a la pareja primitiva, ha sido hecho a toda la humanidad: es lo que la tradición cristiana aceptará y no cesará de repetir defendiendo el principio del destino universal de los bienes, destinando la apropiación particular a servir mejor a ese fin.

La reflexión patrística y escolástica estudió a fondo la naturaleza de ese dominio (*dominium*), en especial porque el derecho romano utilizaba tal noción vinculándola a la persona, de la que constituye un privilegio que no poseen otras categorías de seres humanos, por ejemplo, los esclavos.

Es preciso poseerse a sí mismo para poder dominar a otros o a las cosas. La utilización desvela las capacidades y la sabiduría del que utiliza cuantitativa y cualitativamente el objeto respetando sus finalidades concretas.

El análisis del don que Dios ha hecho a los hombres implica determinadas consecuencias sobre la naturaleza y los límites de dicho dominio:

a) La que más suele subrayarse, desde que M. Weber puso de relieve el tema del «desencanto», es la desacralización del cosmos, pues éste ha sido puesto en manos del hombre, sin que Yahvé se reservara espacios o formas especiales para manifestarse. La epifanía de Dios se manifestará en Cristo. Así, aunque la grandiosidad, la belleza y el resplandor de las criaturas pueden remitir a la sabiduría y a la bondad de Dios, ninguna de ellas puede aspirar a hacerse pasar por él. La oración de Israel se mofa con frecuencia de los ídolos que no representan nada, mucho más si se tiene en cuenta que han sido fabricados por el hombre.

Todo esto implica una gran libertad en el uso de todas las cosas, que han sido hechas para el hombre... con la condición de que no sean para él motivo de orgullo o de vanidad. De ahí los límites impuestos al dominio ejercido por el hombre a fin de que no olvide nunca su verdadera condición.

b) En efecto, el dominio del hombre sobre la naturaleza depende del que Dios ejerce sobre el hombre. Por lo mismo, la posesión no es absoluta, debiendo situarse en la categoría de la administración, de la gestión, de algo de que habrá que dar cuenta.

En el Antiguo Testamento, este rasgo aparece subrayado por el ofrecimiento de las primicias (incluso la del primogénito de la familia) y las aportaciones a los sacrificios del templo con ocasión de las fiestas de la recolección, en las que, en oposición a los ritos agrarios, la plegaria de agradecimiento pone de relieve que la fecundidad de la tierra y la escasez son señales que remiten, res-

pectivamente, a la bendición o a la cólera de Yahvé contra su pueblo.

Por eso, nadie puede declararse propietario con carácter definitivo, como subrayan las instituciones del año sabático o del jubileo, que introducen, junto con la idea de equilibrio en la explotación de la naturaleza, la de una constante redistribución para poner freno a la acumulación. En efecto, ésta socava los vínculos sociales y el sentimiento de solidaridad necesario para la buena cohesión de todo el pueblo.

c) Finalmente, el uso concedido a un ser *razonable* debe ser *razonado*, es decir, garantizado por la sensatez y la prudencia, sin las cuales lo que se usa acaba volviéndose contra el usuario. Ésta es la lección que se desprende hoy de la postura ecológica cuando subraya que la insensata degradación del entorno se vuelve inevitablemente contra el hombre que la ha provocado. Lo cual quiere decir que no se puede intentar ninguna experiencia sin un conocimiento o control lo más completos posibles de los efectos previsibles. El *dominio* no puede tender nunca a la destrucción gratuita, sino a la *domesticación*, la cual nos permite mantener con nuestro entorno natural relaciones mutuas de buena vecindad. De lo contrario, la humanidad se extralimitaría en su misión gestora y decretaría, a corto o largo plazo, su propia decadencia. Al igual que el suicidio individual, el colectivo no puede ser grato a los ojos de Dios.

No se puede acudir al Antiguo Testamento para buscar las bases de una ética del desarrollo, concepto literalmente inimaginable en aquella época. Nos bastará recordar cómo, a través de las nociones de alianza y de creación, y por comparación con las interpretaciones de los pueblos vecinos, el hombre era invitado a situarse en un universo que no podía pensar en explotar como lo hacemos en la actualidad.

Aún habremos de considerar las consecuencias que de aquí deducen la ley y los profetas para orientar al pueblo elegido en el uso de los bienes.

*Las actividades económicas, bajo el signo de la escatología.* La ética económica aplicada por los cristianos no puede olvidar el fundamento y el horizonte de la idea teológica del «mundo» desarrollada, a partir de una reflexión sobre la resurrección de Jesús, por algunos autores del Nuevo Testamento. Los frutos sociales de una teología y de una espiritualidad del «menosprecio del mundo» ilustran suficientemente el interés de una teología de la «consagración» del mundo...

Tal interés adquiere nuevas proporciones cuando consideramos el formidable desafío planteado a la reflexión humana por la actual aceleración del desarrollo en sus aspectos positivos y también en sus contradicciones. ¿Adónde puede llevar el crecimiento y el enriquecimiento de los pueblos, y a quién puede beneficiar si, individualmente, todo hombre, cualquiera que sea su lugar dentro del sistema, acaba conociendo la muerte y si la misma tierra va a terminar convertida en un astro muerto, en virtud del segundo principio de la termodinámica (sin contar con que los Estados, enfrentados con las contradicciones de sus hegemonías, pueden adelantarse y hacer imposible la vida)?

Con el Marx de los *Manuscritos de 1844*, el pensamiento contemporáneo ha afrontado este problema de forma mucho más concreta que la filosofía tradicional. ¿Qué sentido dar a la economía, si el universo y los hombres, que habitan sólo una mínima parte del mismo, están igualmente marcados por una contingencia radical que condena a las empresas nacidas de su encuentro y de sus enfrentamientos a un vacío totalmente radical? «Aun cuando la difusión mundial de una sociedad de abundancia o la extensión universal de los sistemas socialistas pudieran solucionar enormes conflictos históricos, el hombre seguirá experimentando su propia finitud y contingencia; experiencia tanto más cruel cuanto que supondría un logro en el orden de las relaciones del hombre con el hombre y del hombre con la naturaleza»<sup>47</sup>.

Pero además de que tal logro se halla fatalmente comprometido por el inevitable agotamiento de la energía, ¿qué sentido podría tener si, a pesar de sus esfuerzos, ninguna generación va a ser capaz de beneficiarse plenamente del mismo?

Este es el punto en que la consideración teológica del fin de los tiempos, tal como se ha desarrollado a partir de las consecuencias de la resurrección de Jesús, intenta dar una respuesta que, al dar sentido a la historia, aclare también indirectamente los mecanismos y las mediaciones que la hacen avanzar.

Por el poder del Espíritu, Jesús ha sido resucitado corporalmente y, al mismo tiempo, ha invertido el sentido de la relación que, a través de su cuerpo, mantenía no sólo con la humanidad, sino también con el cosmos. «En la resurrección, la relación con este mundo, que define al cuerpo de Cristo como define al del hombre, conserva el mismo valor absoluto, pero cambia de signo. Esa relación, ambivalente en la vida en cuanto inseparablemente dominante y dominada, y que en la muerte aparece como pura-

mente dominada y negativa, se convierte en la resurrección en sumamente positiva y puramente dominante. La resurrección se nos presenta como *una inversión radical del sentido* en relación con la muerte y como el comienzo de una relación totalmente nueva, los cuales transforman el futuro real del hombre *en su mundo* y también en su cuerpo»<sup>48</sup>.

Esta nueva relación así establecida por el Cristo resucitado tiene consecuencias para todos los hombres, llamados a vivir también la resurrección; y esta resurrección implica la transfiguración de lo que ha formado la personalidad humana frente a la naturaleza a través de la producción, de la profesión, de las distintas realizaciones y especialmente de los vínculos sociales creados a este respecto. Aunque no tengan la misma naturaleza ni el mismo interés que los vínculos familiares, los vínculos nacidos del compromiso político o de la actividad económica modelan también, para bien o para mal, el destino de todo hombre llamado a transfigurarse en Cristo. ¿Qué razón hay para que los dinamismos ocultos de la creación, puestos progresivamente en práctica por el hombre para su utilidad, y, por tanto, «humanizados» en cierto modo, escapen por completo a la suerte que espera a todos los hombres?

Siguiendo al Apóstol, el teólogo explicita lo que puede ser esta «entrada de la creación en la gloria»: «Así, pues, cuando el cosmos haya dejado de servir a la génesis del hombre y haya recorrido su ruta de gigante, como dice la Escritura hablando del sol (Sal 18,6), la escatología lo despojará de los poderes de muerte que siempre había llevado en su seno. Toda la creación, nos dice san Pablo, 'se verá liberada de la esclavitud de la corrupción, para alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios' (Rom 8,21). El mundo, resplandor suntuoso de una energía liberada para siempre de toda deuda de entropía, entrará así en la gloria personal de Cristo, que lo penetrará de una vida liberada de la muerte y lo convertirá para siempre, con la humanidad nueva, en símbolo de la resurrección. Al invadir todos los recodos de las galaxias y de los átomos y al *invertir* para siempre las estructuras de muerte en estructuras de vida, Cristo se presentará como 'la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza'. Entonces *veremos* lo que ahora debemos limitarnos a *creer*: que el Resucitado, al transfigurar un universo que tiene en él su origen (1 Cor 8,6), concentrará en sí mismo toda 'la ética de la historia y la conciencia de esta verdadera solución'»<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> G. Martelet, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme* (París 1972) 86s.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>47</sup> E. Pousset, art. *Libération, liberté*, en DS VII, col. 646.



Martelet introduce discretamente algunas referencias a K. Marx para indicar cómo el recurso a la escatología puede aclarar el problema planteado por quien dio un nuevo giro a la economía a fin de ponerla un poco más al servicio de la liberación de los hombres. La ética de inspiración cristiana debe acoger esta reflexión y profundizarla para descubrir las consecuencias que se deducen de ella para asumir de nuevo y replantear el problema de un desarrollo económico abandonado mucho tiempo a sí mismo. Vamos a formular dos reflexiones que pueden fundamentar y valorar la actividad técnico-económica y al mismo tiempo relativizarla y ponerla en su justo lugar.

a) La perspectiva escatológica se presenta como cumplimiento y confirmación, para hoy y para mañana, de «sí» pronunciado por Dios sobre el mundo cuando comprobó que lo que había hecho era «bueno», y le dio su bendición. Este «sí» recibió nueva confirmación después del misterioso episodio del diluvio y, sobre todo, con la ratificación de la alianza de Noé, simbolizada por el arco iris, signo de la reconciliación de Dios con su creación.

Por eso la nueva alianza no podía dejar al cosmos al margen de la nueva creación inaugurada por Cristo. «La encarnación del Logos no representa sólo la aparición históricamente única de Dios en el mundo, sino también y de un modo especial, la aceptación definitiva del mundo por Dios, es decir, la consagración escatológica del mundo sellada y sancionada por la resurrección de Jesús»<sup>50</sup>.

Éste es el fundamento de la teología del trabajo, pero también de la orientación «litúrgica» que los cristianos deben dar a todas sus actividades, sobre todo en el ámbito de la economía, ya que mediante ella se desarrollan y explotan los recursos del mundo, y éste, que sólo puede desplegar todas sus posibilidades por la actividad humana, queda *abierto* para orientarse a la gloria del Creador.

b) La perspectiva escatológica podría contribuir también a liberar a la técnica, y más en general a los medios utilizados por la economía, de la limitación que los amenaza. Aunque en sí mismos sean sólo medios, han adquirido la fuerza de ejercer sobre nosotros, sus «servidores», una fascinación que les convierte en fines, en símbolos de la fuerza y del poder. De esta manera transformamos con nuestras propias manos nuestros medios en ídolos, como diría el salmo. De hecho, el objeto de la técnica no es técnico. Va más allá de la técnica, en este momento histórico, im-

<sup>50</sup> H. R. Schlette, art. *Mundo*, en *Conceptos fundamentales de la Teología II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 137-148.

pulsado y acelerado por ella. Por diversos caminos, la ciencia, la técnica y sus resultados deberían inscribirse en la apertura a la trascendencia, característica del espíritu humano. Se trata, como en el caso de la filosofía, de otras tantas expresiones de la trascendencia.

Uno de los aspectos del problema ético relativo a la economía reside precisamente en el mantenimiento de esta apertura. Sólo ella puede ofrecer garantías contra el movimiento inverso de la cerrazón. En sus sutiles mecanismos, antes analizados, es simplemente la expresión —tal vez aterradora— de unos medios que, ciegos ante el sentido último de su empleo, tienen en sí la razón de su funcionamiento, como la escoba del aprendiz de brujo que olvidó la palabra mágica.

Así, pues, el horizonte último de la economía no es la economía en cuanto tal. Además de estar inmediatamente ordenada a lo social, la economía tiene significaciones propias que determinan su «bondad» y deben ser expresadas por la actividad humana. Pero al mismo tiempo expresan las virtualidades inscritas en la naturaleza humana. Hay que intentar controlar mejor esta dialéctica para que los hombres y sus obras no destruyan el mundo, sino que lo lleven a su culminación, construyendo la comunidad humana llamada a convertirse en el cuerpo de Cristo.

La Escritura no sólo nos abre estas perspectivas, sino que nos ofrece también normas para su realización.

## 2. Exigencias propiamente éticas

### a) Antiguo Testamento.

Las exigencias éticas son consecuencia del principio de cohesión del pueblo, que debe testimoniar que es un pueblo «santo, consagrado a Yahvé». Israel forma una comunidad en la que debe reinar la justicia, sobre todo en materia de propiedad, para que la acumulación de riquezas —en un contexto en que apenas existía crecimiento— no fuera en detrimento de los hermanos. De ahí las prescripciones jurídicas del Levítico, recordadas luego en el Deuteronomio y evocadas por los profetas, que ven en la relajación de su observancia la causa de todos los males.

El derecho de propiedad ocupa un lugar importante en el decálogo (Éx 20,15), que tiene como objetivo oponerse al deseo de apropiación desordenada: «No robarás», pero para ello «no codiciarás». La ley apunta a las raíces del mal.

Pero este derecho aparece enmarcado por ciertas exigencias en una serie de contratos que podrían vincular entre sí a «hermanos»

y también a extraños: tanto si se trata de salarios (Dt 24,14-15: «No explotarás al jornalero, pobre y necesitado») como de préstamos (Dt 24,10-13) o de préstamo con interés, prohibido en principio (23,20-21), aunque permitido en el caso de extranjeros. El año jubilar, que prohíbe la acumulación y devuelve a cada generación sus oportunidades legales, se presenta como un límite al poder arbitrario, que sin ello se establecería entre hermanos que son «mis siervos a quienes saqué de Egipto, y no pueden ser vendidos como esclavos» (Lv 25,42-43).

La enseñanza de los profetas se centra en los efectos que produce la posesión de demasiados bienes cuando se violan las reglas derivadas de la justicia: disolución de las costumbres (Am 6,46), corrupción de los jueces (2,6; 5,7) y, sobre todo, procesos de acumulación que hacen cada vez más ricos a los que ya lo son, en detrimento de los pobres, de los despojados, de los oprimidos. Es bien conocido el episodio de la viña arrebatada a Nabot de Yezrael por la codicia de Ajab (1 Re 21), así como los textos de Isaías que evocan, como lo hará más tarde el Evangelio de Mateo, el juicio de Yahvé contra los ancianos y los príncipes del pueblo (3,13): «El Señor viene a entablar un pleito con los jefes y príncipes de su pueblo. Vosotros devastabais las viñas, tenéis en casa lo robado al pobre. ¿Qué es eso? ¿Trituraréis a mi pueblo, moléis el rostro de los desvalidos?» «¡Ay de los que añaden casas a casas y juntan campos con campos, hasta no dejar sitio y vivir ellos solos en medio del país!»

Cometer injusticia con el pobre es hacer totalmente inútil el culto que se pretende rendir a Yahvé. Este tema aparece continuamente en los profetas. Amós, Miqueas y el Primer Isaías reivindicaban esa justicia, que es el verdadero culto: «¿Con qué me presentaré al Señor, inclinándome al Dios del cielo? ¿Me presentaré con holocaustos? ¡Hombre, ya se te ha explicado lo que está bien, lo que el Señor desea de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que seas humilde con tu Dios!» (Miq 6,6-8).

Así, para los profetas, la justicia es «la esencia misma de la comunión vital con Dios. Pues Yahvé es el que ama al pobre. La iniquidad, entendida como exclusión del pobre de la comunidad de vida, es ruptura de la alianza y excluye al culpable de toda vida con Dios. Por la justicia, el pueblo santo se inicia en una vida social según las exigencias divinas. El pecado por excelencia consiste en quebrantar en este punto la alianza y la comunión con Yahvé, el Dios uno, el Dios de la justicia y de la ternura»<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> P. Bigo, *La doctrine sociale de l'Église* (París 1965) 14.

### b) Nuevo Testamento.

La enseñanza del Nuevo Testamento y, en particular, de los sinópticos, en lo que se refiere al uso de los bienes, más que una lección de moral económica propiamente dicha nos ofrece una visión que va desde el aspecto más profundo, cuando denuncia la seducción del «*mammón* de iniquidad», hasta la escenificación casi humorística de un astuto uso del dinero.

*La seducción del dinero y su condena.* Esta seducción es denunciada en los juicios relativos a comportamientos reales o imaginarios que Lucas recoge con cierta predilección.

El comportamiento es el del rico (18,18-23) que, invitado a «seguir» a Cristo, rechaza la invitación. De donde se concluye: «¡Con qué dificultad entran en el reino de Dios los que tienen el dinero!» Pero en el lado contrario están Mateo y Zaqueo, que supieron dejar unas ocupaciones bien remuneradas y fueron dignos de la salvación de Dios.

Se nos habla de un granjero rico a quien sus bienes producen tal satisfacción, que se cree llegado al gran descanso escatológico del séptimo día: «Descansa, alma mía, pues tienes muchos bienes». Esa misma noche será castigado por su egoísmo y complacencia en las riquezas. Se nos habla también de los invitados a un banquete a quienes los intereses, ligados en parte a sus bienes, impiden la entrada en el reino.

*El dinero y las relaciones sociales.* La enseñanza de la parábola del rico —de quien no se dice que fuera «malo»— y de Lázaro recuerda los textos del Antiguo Testamento sobre la corrupción de las relaciones sociales por el dinero. La riqueza que manifiesta su distorsión —aquí por el contraste entre el banquete y el hambre—, aunque no se diga que es su causa, es la fuente de una atención excesiva a uno mismo y más todavía de ceguera para con los otros. Crea un abismo que se hará definitivo en el más allá. La riqueza impide las relaciones sociales. Es contraria al reino y por eso en él los papeles se invierten, como proclaman las bienaventuranzas o el *Magnificat*: los pobres son colmados de bienes y los ricos despedidos con las manos vacías.

Esta perversión es denunciada en términos violentos por la carta de Santiago, lo cual prueba que incluso las primeras comunidades cristianas se mostraban infieles en este punto al permitir que surgieran en el seno de sus asambleas las mismas diferencias que había fuera de ellas.

*Significado de la pobreza en la vida común.* En ese contexto hay que entender lo que significa la exaltación de la pobreza en la

tradicón cristiana: no es ratificación de la miseria ni elogio de la indigencia, forma de marginación vinculada a causas muy diversas, ni tampoco exaltación de la pobreza ascética de los medios monásticos, practicada por un Juan Bautista en el marco de sus afinidades esenias. La pobreza evangélica y apostólica es esencialmente un distanciamiento con respecto a los bienes que anquilosan o dividen, para abrir a las personas y sus compromisos hacia la dimensión comunitaria —o solidaria— de la existencia y, por tanto, también a lo universal. En este sentido es interpelación frente al modo de vivir las relaciones humanas en el ámbito de la economía (como la obediencia en las relaciones políticas y la castidad en la esfera de la vida sexual).

Pero el precepto de seguir «desnudos a Cristo desnudo» se ha considerado como algo muy fundamental desde el establecimiento de la primera comunidad cristiana, paradigma de todas las demás, tal como la presenta el autor de los Hechos. Para permitir la vida fraterna en Cristo, suscitada por el Espíritu Santo, hay que pasar no por el abandono total de los bienes, sino por la posesión común y por el destino según las necesidades de la comunidad.

Este «comunismo» de la primera comunidad de Jerusalén no ha dejado de suscitar en la Iglesia, al menos en Occidente, nuevas fundaciones que intentaban revalorizarlo siempre que las evoluciones socioeconómicas, al inaugurar nuevas etapas del crecimiento, desarrollaban, en sentido contrario, formas nuevas de apropiación, de acumulación, de subordinación (y hasta de destrucción). Es una advertencia de estilo profético que sigue siendo normativa en la actualidad.

## VI. JUSTICIA SOCIAL Y DERECHOS ECONOMICOS

Hemos examinado las condiciones en que se puede considerar la articulación entre las orientaciones generales de la Escritura recibidas en la fe, y que valen como respuesta del creyente de todos los tiempos, y las conclusiones a que debe llegar la ética dentro de una cultura, en un tiempo determinado y en función de problemas concretos. A partir de ahí o mediante análisis y reflexiones, los hombres deben dar cuenta de lo que deciden.

Esto explica que, a lo largo de la historia de la Iglesia, los Padres y, posteriormente, los teólogos de las escuelas medievales no hayan vacilado en recurrir a autores paganos y en perfeccionar los análisis que parecían compatibles con la fe para ofrecer a los fieles algo que iluminara sus decisiones.

Es también un hecho —al menos en lo que a la moral económica se refiere— que la *ética católica*, con pocas excepciones, se ha diluido en la pura y simple repetición casuística de los tratados *De iustitia*, debido a que la institución, replegada sobre sí misma, no autorizaba ciertas confrontaciones. Por eso la ética católica ha estado ausente de los centros donde se construía el mundo industrial y no ha podido influir en las doctrinas económicas que trataban de explicarlo. Consideramos, pues, oportuno tener en cuenta el nivel intermedio de ciertas nociones de filosofía social, en sus formulaciones clásicas y recientes, que pueden iluminar la reflexión ética en materia económica.

Cuando León XIII realizó la primera aportación a la «doctrina social», se situó en la antigua línea de reflexión sobre la virtud de la *justicia*. Sus sucesores y comentaristas la han completado y ampliado hasta abarcar el conjunto de las relaciones humanas en el campo de la economía moderna.

¿En qué medida es preciso conservar esa línea, o bien superarla en relación con el concepto más actual, pero todavía balbuciente, de los *derechos económicos* reivindicados en el marco más general de los derechos del hombre? Tal es la hipótesis de la que presentamos aquí algunos elementos, conscientes de que deberán madurar, desarrollarse ulteriormente.

### 1. La justicia

Según la definición clásica, la virtud de la justicia es la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo suyo (*ius suum cuique tribuere*). Es la disposición que lleva al hombre virtuoso a querer que se dé a cada uno aquello a lo que tiene derecho (y no, según la concepción actual, «sus» derechos). Supone el pleno reconocimiento del otro, lo que la hace eminentemente social, en la igualdad reconocida que sirve de base a la equidad promovida por la justicia.

Para comprender su alcance hay que partir del sentido antiguo y plenamente objetivo de la palabra «derecho». En un mundo profundamente marcado por el concepto de orden y poco sensible a los trastornos que introduce la evolución, el derecho es aquello que cada uno puede esperar legítimamente de su comunidad, en la medida en que en ella todos los miembros, comenzando por los que ostentan la autoridad, se orientan hacia el establecimiento del *bien común*. La justicia ordena a todas las personas a este bien común y hace comprender y aplicar un derecho cuyas especificacio-

nes se fijan en la ley. De ahí la asimilación, en un santo Tomás, de la justicia legal a la justicia general en el Estado artífice del bien común. La justicia es, por consiguiente, el fundamento de comportamientos que llevan a buscar para uno mismo y para todos los demás los bienes que la hagan crecer *en todo su conjunto*. Es la virtud que hace posible la comunidad.

*Justicia y bien común.* Para evitar un malentendido comenzaremos señalando que el bien común al que se ordena la justicia no debe entenderse de forma estática, como un objeto o una suma de bienes de los que se podría hacer inventario. Es un *objetivo* dinámico, un «bienestar mayor que, como el horizonte para el caminante, no deja de alejarse cuando queremos acercarnos a él. Pero su búsqueda nos proporciona bienes materiales, culturales y morales que facilitan la existencia. Bajo la dirección de la justicia este crecimiento debería realizarse en orden. Cuando se pierde de vista el objetivo, la virtud se debilita y se imponen imperativos concretos o individuales que perjudican a las ambiciones colectivas y desgarran el tejido social.

La justicia general, abierta al bien común, tiene como objetivo las personas en su orientación a «vivir juntas» y se manifiesta a través de las formas de la justicia *particular* que regulan las personas y las comunidades en una *relación mutua* y, concretamente, con respecto a los bienes que fabrican, adquieren o intercambian. Se puede distinguir, además de la justicia «vindicativa» (nuestro sentido actual de la justicia «judicial», que no vamos a considerar aquí), la justicia *distributiva* y la justicia *conmutativa*, conceptos en los que vamos a detenernos un momento para ver su alcance en la historia reciente y en su actual evolución.

*La justicia conmutativa.* Tiene como objeto los intercambios (de bienes o de servicios) y los contratos realizados con ocasión de los mismos. Considera ante todo el objeto de los contratos y, sólo de manera indirecta, la situación de las personas que los realizan y que se puede analizar en términos de poder, de fuerzas y de debilidades. El caso más característico es el de los asalariados desorganizados del siglo XIX frente a los empresarios. No se trata de que la estimación de los valores que entraban en juego en el contrato de trabajo fuera puramente arbitraria. Tenía en cuenta la situación del mercado. En este sentido se consideraba como objetiva, pero era también totalmente «abstracta», pues dejaba de lado, sobre todo en el caso del contrato laboral, todo lo que entra en juego en el salario del obrero, que se pagaba en función de su mera fuerza de trabajo y no de sus necesidades reales de indi-

viduo concreto, en la mayoría de los casos con una familia a su cargo.

Durante varios siglos éste fue el único tipo de justicia que se tuvo en consideración. Debido a la desviación de la moral católica en un sentido cada vez más jurídico impuesto por la práctica del «tribunal» de la penitencia, recibió de los casuistas un trato privilegiado. Correspondía perfectamente a las exigencias del mercantilismo y prevaleció durante toda la era de la primera industrialización. Finalmente, su visión atomizada de los individuos, relacionados entre sí únicamente en el aspecto contractual, respondía perfectamente a la filosofía empírica subyacente al liberalismo. Por eso los daños provocados en la formación de las conciencias en el pasado, pero también a veces en el presente, han sido considerables.

Vuelve a aparecer también en la idea de que la justicia sólo hace referencia a los bienes, mientras que la relación con las personas quedaría en manos de una «caridad» que ya no tendría nada que ver con el amor evangélico, siendo sólo una fuente de buenos sentimientos. Esta concepción ha borrado el sentido de la equidad, sobre todo mediante la relativización del deber fiscal, facilitando así los fraudes cometidos sin ninguna inquietud de conciencia, pues al no realizarse ya las condiciones del intercambio no se cometía ninguna injusticia concreta. Ha frenado la creación de instituciones de carácter social, pues su objeto sólo tenía que ver con la caridad individual. Más en general, ha favorecido la inhibición de todos los que, por poseer los medios de la cultura y del dinero, habrían podido poner sus capacidades al servicio del desarrollo social en lugar de favorecer, inconsciente pero realmente, la lucha de clases. De ahí el juicio severo que a veces han merecido: «La negativa a definir un derecho que no proceda de la justicia conmutativa ha sido uno de los errores más característicos y más nocivos del pensamiento moderno; las repercusiones recaen sobre la misma comunidad, en cuanto que ésta se basa en el derecho»<sup>52</sup>.

*La justicia distributiva.* Regula, en la vida social, las relaciones de las partes —cualesquiera que sean sus formas y su lugar en el organigrama económico social: empresas o personas, jefes y subordinados— con el «todo» de la sociedad que constituyen. Garantiza la distribución de los recursos y de las cargas comunes en bien del conjunto y de forma equitativa para todos.

En las sociedades antiguas, donde había poco que distribuir,

<sup>52</sup> P. Bigo, *op. cit.*, 227.

no tenía demasiado objeto y era sobre todo uno de los deberes del «príncipe», encargado de recompensar equitativamente los servicios prestados por los sujetos. En una sociedad en desarrollo que, por el contrario, ha multiplicado toda clase de bienes, se ha convertido en la forma principal de la justicia, pues puede aplicarse igualmente a la justa distribución de los beneficios de la empresa entre el capital y el trabajo, a la de los frutos del crecimiento de la nación entre todos sus ciudadanos y a la justa distribución de los recursos del planeta entre países desarrollados y países en vías de desarrollo. La doctrina social católica reciente suele designarla en la actualidad con el nombre de justicia *social*, para subrayar que no encaja del todo en una clasificación desfasada y que, por tanto, supera los límites de la justicia conmutativa.

La *justicia social*. Es una disposición de espíritu que deben mantener «los gobernantes, pero también todos los lugares de decisión del organismo social y hasta los miembros particulares, impulsándolos hacia el desarrollo de los recursos sociales, hacia la armoniosa *distribución* entre las categorías sociales mediante leyes, instituciones e iniciativas adecuadas, así como hacia la *distribución de funciones*, inspirando sus normas unas veces en la justicia general, otras en la justicia distributiva y otras en la justicia conmutativa, según las distintas situaciones a que deba hacer frente»<sup>53</sup>.

Su objeto es, por consiguiente, triple: en sus dos primeros aspectos hace referencia a los bienes que interesa multiplicar y repartir mediante instituciones específicas (por ejemplo, los bienes relacionados con la salud a través de los sistemas de seguridad social) y en el tercero a las personas, las cuales deben asociarse a la obra común a través de las funciones que son capaces de ejercer.

Podemos señalar brevemente algunas implicaciones de esta definición, todas ellas inspiradas en la disociación entre economía, vida social y regulaciones políticas puestas en práctica por el liberalismo, o, por el contrario, en la subordinación radical de las dos primeras a la política, en el marxismo-leninismo. El punto de vista *económico* de la prosperidad de la nación debe *combinarse* con el punto de vista *jurídico* de la justa distribución y, finalmente, con el punto de vista *ético* de la participación.

Pero lo que subraya en último término son exigencias profundamente humanas: la de la *dignidad* del hombre, a quien no se puede proponer cualquier objeto de producción o de consumo so capa de desarrollo y sin asociarlo con estas exigencias; la de la *solidaridad* reconocida a través de un reparto de los bienes que

tienda a reducir las diferencias sociales y no a aumentarlas o a consolidarlas; finalmente, la de la *participación* en todos los planos de la actividad económica.

Una vez esclarecidas las tendencias de los procesos económicos a encerrarse en sí mismos, condenándonos a todos, incluso a los que se encuentran en lo más alto, a no ser más que un engranaje mecánico, conviene insistir en este último punto: que la justicia debe tener también en cuenta el reparto de funciones.

En la *Mater et magistra*, Juan XXIII subrayaba este aspecto: «La *justicia se debe observar* no sólo en la distribución de las riquezas producidas, sino también *en las condiciones en que se desarrolla la producción*. La naturaleza del hombre exige que cuando realiza sus actividades productivas pueda contribuir a organizar esa producción y a desarrollarse mediante su trabajo. Por eso, si la estructura y el funcionamiento del sistema económico pueden *comprometer la dignidad humana* de los que a ello se dedican, apagar en ellos el sentimiento de la propia responsabilidad y quitarles toda iniciativa personal deberá ser tenido como *injusto*, aun cuando las riquezas producidas alcancen un nivel elevado y se repartan según la ley de la justicia y de la equidad» (MM 84-85).

Así, pues, la justicia social se presenta como una norma global. Deja que se apliquen las normas concretas de la justicia conmutativa (contratos) y de la justicia distributiva. Además, exige que las actividades económicas sean moralmente justificables no sólo por estar al servicio de los hombres, sino también porque les hace intervenir en la misma economía y no sólo en sus proyectos o realizaciones. Ni en las empresas, ni en el mercado, ni en la economía internacional se podrá hacer feliz a otro imponiéndole un trabajo en cuyos procesos previos no se le permite participar.

Cabe preguntarse si no sería más sencillo sustituir esta presentación de la moral económica, basada en el desarrollo de actitudes guiadas por el sentido de la justicia, por la de los *derechos económicos* en el marco de la aplicación más general de los derechos humanos.

## 2. Los derechos económicos

Podemos pensar que va a seguir aumentando la distancia entre esta concepción tan «objetivista» del derecho y de la justicia, perfectamente adaptada al mundo estático anterior a la revolución «copernicana», y la mentalidad contemporánea, en que toda reflexión parte del sujeto y, por tanto, de sus derechos concretos. No es que se infravaloren la vida social y sus exigencias, pero

<sup>53</sup> *Ibid.*, 230.

ahora se estiman no tanto en relación con la sociedad cuanto en relación con sus miembros. Desde esta perspectiva, la justicia y el bien común se presentan como realidades abstractas y poco eficaces, mientras que encuentra mayores resonancias el recurso a los derechos.

En este deslizamiento de perspectivas no se ha hallado totalmente ausente la formulación de la doctrina social católica. Desde que Juan XXIII «bautizó» los derechos humanos al asumirlos en la *Pacem in terris*, suelen mencionarse con regularidad. Juan Pablo II ha colocado explícitamente el cuarto punto de su encíclica sobre el trabajo en la perspectiva de los derechos de los trabajadores «en el vasto contexto de los derechos humanos» (LE 16).

Más que especificados por su objeto, los derechos económicos deben considerarse como *derechos humanos*, es decir, modalidades de afirmación de la persona humana que tienden a hacer respetar su condición racional y libre en todos los sectores de la actividad, frente a toda forma de opresión por parte de instituciones que olvidan su origen y sus relaciones constitutivas con el desarrollo de la persona. Los derechos humanos son una de las formas más evidentes del ideal democrático, que logró su primera forma de expresión en el ámbito político.

Por eso los derechos económicos en cuanto tales ocupan un lugar relativamente pequeño en la Declaración universal de derechos de la ONU. Una afirmación general en el artículo 22: «Toda persona está autorizada a lograr la satisfacción de los derechos económicos»; y dos reivindicaciones concretas: derecho a la propiedad (art. 17) y derecho al trabajo y a una remuneración equitativa (arts. 23-24).

La encíclica *Pacem in terris* los incorpora, pero invirtiendo su orden: primero trabajo y luego propiedad, lo que tiene cierta significación, como mostrará Juan Pablo II.

Pero este papel relativamente modesto no debe llevarnos a engaño. Trabajo y propiedad tienen, en el campo de la economía, gran importancia cuando se los considera en todas sus dimensiones. Por otra parte, frente al dominio de las estructuras económicas «pesadas», no dejan de surgir reivindicaciones que muchas veces parecen sectoriales en su punto de partida, pero que deberían poder armonizarse y estructurarse para ser más eficaces todavía.

Los derechos de los trabajadores en las empresas y los derechos de los consumidores en el mercado se unen necesariamente en el momento en que cada uno de ellos toma conciencia de que es al mismo tiempo una y otra cosa y de que de poco le sirven sus reivindicaciones en un sector si le van a engañar en el otro.

El ámbito de los derechos económicos es uno de los lugares principales de la ética económica. Aquí podría efectuarse una recuperación progresiva de la parte de iniciativa que corresponde a cada uno y de un espacio de libertad que el sistema económico, cualquiera que sea su ideología subyacente, tiende a reducir constantemente.

No se trata solamente de «tácticas» de reconquista. La significación profunda de los derechos económicos se halla precisamente en el vínculo que establecen entre el hombre, su trabajo y sus bienes frente a la disociación efectuada por el «sistema» económico, que acaba integrando y manipulando al hombre en cuanto accionista, trabajador y consumidor. Todo poder, de cualquier ámbito, utiliza ampliamente la táctica del «divide y vencerás». Con la diferencia de que si bien es posible «designar» a un poder político o a un patrón que dirige una empresa, la situación cambia radicalmente en unas estructuras opacas donde no se sabe quién manda a quién.

La reivindicación de los derechos económicos puede interrumpir e invertir la tendencia haciendo que cada uno tome conciencia de la parte que le corresponde en los diferentes sectores, y que sólo él puede unificar, por ser el único valor verdadero, al que debería estar subordinado en todo momento el «valor estimado», eje central y unificador del sistema económico.

La encíclica de Juan Pablo II sobre el trabajo está profundamente marcada por esta perspectiva, lo que constituye una de sus grandes originalidades. Citemos únicamente este texto, que sirve de fundamento a la condena del «economismo»: «Está claro que todo hombre que participe en el proceso de producción, aun en el caso de que realice solamente un tipo de trabajo que no requiera una instrucción determinada ni una capacitación especial, sigue siendo, en este proceso de producción, el *verdadero sujeto eficaz*, mientras que el conjunto de instrumentos, por muy perfecto que sea, es exclusivamente un instrumento subordinado al trabajo del hombre.

»Esta verdad, que pertenece al patrimonio estable de la doctrina de la Iglesia, debe tenerse siempre muy en cuenta al tratar el problema del sistema de trabajo y de todo el sistema socio-económico. Hay que subrayar y poner de relieve la primacía del hombre en el proceso de producción, *la primacía del hombre con relación a las cosas*. Todo lo que se contiene en el concepto de «capital», en el sentido estricto del término, no es más que un conjunto de cosas. En cuanto sujeto del trabajo, y cualquiera que sea el trabajo que realice, sólo el hombre es una persona. Esta

verdad contiene en sí misma consecuencias importantes y decisivas» (LE 12).

La primacía del hombre con relación a las cosas puede echar también por tierra el consumismo desarrollado al ampliar el mercado a productos menos necesarios, cuya venta es preciso impulsar contando con la complicidad del deseo de *aparentar* una vez asegurada la subsistencia.

Este mismo tipo de análisis puede aplicarse a los mercados de capitales y al problema de sus inversiones: «Las inversiones —dice la *Gaudium et spes*— deben tender a asegurar empleos y rentas suficientes tanto a la población activa de hoy como a la de mañana». La rentabilidad última de la inversión es, también aquí, el hombre.

Los *derechos* se presentan, en definitiva, como uno de los medios más eficaces de recuperar, en beneficio del hombre, todo lo que le había arrebatado la primacía —bastante materialista— de las «leyes» económicas. Al ser expresión del hombre comprometido en los diversos aspectos de sus actividades temporales, estos derechos favorecen una mayor consideración de las preocupaciones éticas en la ordenación y perfeccionamiento de la economía.

¿*Justicia social y derechos económicos*? No deberíamos oponer de forma sistemática la perspectiva clásica de la justicia social, en nombre de la cual se han reivindicado numerosos cambios en las estructuras económicas (por ejemplo, la ampliación del concepto de salario justo), y la perspectiva actual de los derechos económicos. Las reivindicaciones, más próximas a las aspiraciones inmediatas de los agentes que a la perspectiva de la justicia y del bien común del cuerpo social, corren el peligro de deslizarse hacia concepciones más particularistas, y hasta corporativistas, y de exigir derechos opuestos a los de otras categorías sociales. En ese caso se refuerza el antagonismo entre las clases.

Una visión más amplia de las exigencias de la justicia, que nos remite a todos a los imperativos del bien general, puede corregir los antagonismos de los derechos sociales integrándose en un enfoque más global y *más verdadero* de las exigencias de la vida en sociedad. «El bien común no es superior a los derechos del hombre, pero *los integra y los mide*, regula su funcionamiento incorporándolos al de la sociedad, limita sus reivindicaciones, pero también puede estimularlas y, sobre todo, orientarlas»<sup>54</sup>. En definitiva, la expresión del bien común es la justicia.

<sup>54</sup> Ph. André-Vincent, *La doctrine sociale de Jean-Paul II* (París 1983) 111.

*Justicia y delincuencia económica*. La atención a la justicia social adquiere un relieve particular cuando, en función de la ética económica, se quieren eliminar también los graves perjuicios causados por lo que se ha dado en llamar «delincuencia de cuello blanco».

No es posible evitar una reacción de sorpresa ante la diferencia que separa la radicalidad de la palabra de Dios sobre el mal empleo de las riquezas o la explotación de los pobres y la poca atención que le prestan los moralistas cuando tratan de salir de los meandros de una casuística totalmente inadaptada a su objeto. Por eso es éste un sector en que convendría renovar la reflexión, sin olvidar nunca que las dificultades son grandes.

El objeto de la delincuencia económica es perfectamente real y presenta múltiples aspectos, ya que incluye las relaciones entre los «empresarios» y las relaciones entre éstos y los empleados dentro de las empresas.

Por un lado, pueden señalarse todas las prácticas fraudulentas en la producción de bienes (espionaje industrial), en su distribución, en las prácticas comerciales de búsqueda de mercados: celebración de acuerdos, sobornos, corrupción, chantaje y a veces hasta casos de violencia contra los que no «respetan las reglas del juego». Y también fraudes entre las empresas y el Estado: contabilidades falsificadas, falsas facturas, subvenciones aprovechadas con fines distintos del original, fuga de capitales; fraudes en las relaciones con los organismos sociales, falsas declaraciones, etc.

Por otro lado, cabe reseñar las faltas o negligencias de la dirección en materia de seguridad, de higiene y de contaminación ambiental, el estilo de las relaciones sociales dentro de las empresas: sindicatos «amarillos», vigilancia, fomento de la delación, chantaje con el cierre de las empresas, que pueden corresponder, por otra parte, a violaciones repetidas del contrato laboral: paros injustificados, huelgas intermitentes, absentismo, etc.

En relación con algunos de estos casos existe una legislación social y, sobre todo, el derecho laboral, que se refiere principalmente a la vida interna de las empresas. En cambio, escapan a su control las faltas más graves en materia de delincuencia económica, que no sólo quedan por lo general impunes, sino que ni siquiera son consideradas como delitos, faltas morales ni pecados. La única preocupación al respecto es que no se descubran las cosas, que no estalle el escándalo, que la opinión pública no tome conciencia de la gravedad de las irregularidades.

Para explicar esta indiferencia conviene profundizar al menos en dos respuestas.

La primera es de orden sociológico. Toda sociedad reprime únicamente a la población marginal. Por serle extraña o mostrar poco respeto hacia sus leyes, resulta *a priori* sospechosa. Ahora bien: la delincuencia económica la protagonizan los miembros del *establishment*. Éste, como los demás estamentos, tiene sus propias leyes y sabe establecer delimitaciones claras entre los distintos campos. Por eso resulta difícil seguir todas sus ramificaciones.

Por otra parte, a partir de cierto nivel, los poderes «contemporizan» necesariamente entre sí. Por eso el poder público, guardián del bien común, pero cuyos representantes tienen a veces intereses muy concretos, está también comprometido y debe, más o menos, «seguir el juego».

La razón segunda tiene que ver con la relativa autonomía del mundo de los «negocios» por su ausencia de apertura a las orientaciones sociales. ¿De dónde podría venirle una interpelación que no chocase con las «leyes» económicas sacralizadas, con la ley de bronce de la competencia y, en último término, con la lucha por la supervivencia?

Como hemos visto antes, los hombres de negocios acaban identificándose con las empresas que dirigen, cuyos intereses obedecen a las leyes del sistema. De ahí la dicotomía o la esquizofrenia que se produce entre el hombre privado, con su moral personal, y el jefe de empresa, encargado de notables intereses de los que debe dar cuenta. Sin ser propiamente un delincuente, a veces cierra los ojos, permitiendo en sí mismo o en sus subordinados prácticas injustas en beneficio del negocio o del grupo. Este tipo de infracción económica sólo puede ser corregido mediante acuerdos o convenios que tiendan a moralizar las prácticas de una profesión o mediante acciones colectivas de protesta. Después de estudiar detenidamente la información existente, los grupos podrán plantearse públicamente preguntas bien documentadas que puedan producir impacto en la opinión pública.

No se trata de hacer un chantaje. Cuando la opinión pública sale de su letargo, representa la expresión de los interlocutores sociales de las empresas que, por una u otra razón, tienen derecho a saber el papel que están jugando. Para ello es necesario que surja una conciencia *colectiva* que pueda contrapesar eficazmente la inquietud de las conciencias individuales enfrentadas con prácticas cuyo peso y ramificaciones pueden acabar hundiéndoles<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Un buen ejemplo, y muy detallado, se presentó en el Congreso de 1982 de la Association des théologiens moralistes (ATEM). Véase «Le Supplément» 144 (febrero de 1983) 127-133: informe sobre la acción realizada por Justicia y Paz con relación a los bancos belgas.

## VII. RECUPERACION DE LA RESPONSABILIDAD ECONOMICA

En el reducido marco de este capítulo no hemos podido pasar revista a los problemas clásicos relacionados con la moral económica: el trabajo, la empresa, la propiedad, el salario, etc. Para estos temas remitimos a las obras consagradas a la doctrina social cristiana.

Nuestro enfoque es más sintético: ¿en qué puntos y de qué manera podrán los hombres, actores de la economía, y en gran parte prisioneros del sistema tanto en Occidente como en Oriente, adquirir el control de su *acción* y recuperar progresivamente espacios de libertad hasta llegar a ser un poco más dueños del propio destino? En este como en otros campos, la vocación de la ética consiste en hacer que el hombre sea cada vez más él mismo para responder mejor a su vocación sobrenatural. ¿En qué formas se puede traducir esta recuperación de la economía por los agentes de la misma?

La ética se ve aquí implicada en un amplio movimiento de gran alcance, que representa lo contrario exactamente del economismo: la participación de la realidad social en las actividades económicas. Tal es la orientación de varios movimientos que luchan por la reconquista de nuevos modos de vida: grupos ecológicos, asociaciones de defensa del medio ambiente, múltiples formas del movimiento asociativo, desarrollo de las colectividades locales, etc. Todos estos movimientos confirman de hecho las conclusiones de los teóricos. Mucho antes de poner en marcha el grupo de reflexión de donde nació el llamamiento de Villemétrie, C. Gruson constataba, ya en 1978, que «el punto capital consiste en entablar una reflexión, un debate sobre los modos de vida»<sup>56</sup>. De aquí es de donde podrán surgir reivindicaciones en favor de la reorientación de los mecanismos de la economía, más que de un simple «cambio» de esos mecanismos. También G. Roustang, refiriéndose a una renovación de la *acción* con respecto al simple *trabajo*, afirma que el renacimiento de la política en nuestra sociedad pasa por el debate sobre la *recuperación del control de la vida económica*, sobre los modos de vida, sobre la respuesta a las preguntas «qué producir, cómo producir, con qué organización del espacio y del tiempo, en qué unidades de producción»<sup>57</sup>.

El moralista no necesita entrar en consideraciones sobre técni-

<sup>56</sup> «Le Monde» (29 septiembre 1978).

<sup>57</sup> G. Roustang, *Le travail autrement* (París 1982) 19.



cas sociales y económicas, pero sí verificar la calidad de esta orientación y revalorizar las motivaciones y las modalidades propiamente éticas de los compromisos que de aquí se derivan. No se trata sólo de denunciar lo que se ha hecho ni de quedarse en el plano de las grandes orientaciones. La ética ilumina la acción que se debe emprender y lleva a la decisión. Pablo VI ya lo afirmaba en 1971: «No basta con recordar los principios, hacer declaración de intenciones, resaltar las injusticias escandalosas y hacer denuncias proféticas: estas palabras sólo tendrán un peso real si van acompañadas de una toma de conciencia más viva de la responsabilidad personal de cada uno y de una acción eficaz. Es muy fácil cargar sobre otros la responsabilidad de las injusticias sin tener en cuenta la participación personal en las mismas ni la necesidad de conversión personal. Esta humildad fundamental liberará a la acción de toda rigidez y sectarismo»<sup>58</sup>.

El reciente llamamiento de Villemétrie refleja un voluntarismo idéntico: «Aunque no siempre tengamos conciencia de ello, nuestras libertades están encerradas en normas y límites estrechos como consecuencia de una organización económica y social cada vez más compleja. Nuestras vidas y nuestras actividades dependen de estructuras que sólo consiguen una relativa eficacia dando cabida a poderes oscuros y mal controlados...

»Pero nada impide que la dinámica de esta conmoción, bien controlada y orientada, pueda, a su vez, ampliar el espacio de libertad y posibilitar la construcción de un mundo cuyas injusticias y violencias se vayan reduciendo progresivamente. *Esta hipótesis da una nueva dimensión a la reflexión ética.* Ésta no puede mantenerse en un plano atemporal; además, una simple ética de situación no pasa nunca de ser una condición previa. Lo que nosotros buscamos, tras haber descartado el fatalismo, que nos dejaría a merced de las cosas, y un profetismo limitado a la pura protesta puntual es un punto de vista que explique nuestra situación...

»En esta perspectiva se impone con toda su fuerza la necesidad de una reflexión ética»<sup>59</sup>.

Nuestro punto de vista queda aquí claramente descrito. Al adoptar algunos temas clásicos de la doctrina social de las iglesias, lo que interesa es señalar en qué sentido constituyen elementos básicos para realizar nuevas aperturas y análisis más completos o actualizados, con el fin de señalar modestamente los caminos de reflexión y de acción que se ofrecen a la conciencia de los cristianos y de sus comunidades.

<sup>58</sup> Pablo VI, Carta al cardenal Roy, núm. 48.

<sup>59</sup> Centro de Villemétrie, *Appel aux hommes*, 11.

## 1. El control del hombre sobre el poder económico

La exigencia de recuperación de su propia actividad constituye para el hombre un dato constante de la doctrina social, vinculado a la visión cristiana de la persona humana. Donde la ideología imponía la atomización de funciones hasta el exceso del taylorismo por una parte o del estajanovismo por la otra y la negativa a conceder a todos voz y voto, los textos pontificios recuerdan que «la función económica y social que todo hombre desea realizar exige que la actividad de cada uno no se halle totalmente sometida a la autoridad de otros».

Este texto de Pío XII es citado por Juan XXIII, quien lo aplica a las relaciones dentro de la empresa. Pero cabría decir lo mismo de la relación del obrero con el directivo, de las relaciones de las empresas entre sí y hasta de las relaciones de dominio económico de las naciones pequeñas por las grandes, convertidas en «imperios». De esta manera queda trazada la articulación interna de los caminos del desarrollo: «El desarrollo debe estar siempre bajo el control del hombre. No debe dejarse a discreción de un reducido número de hombres o de grupos dotados de un poder económico excesivo, ni de la comunidad política, ni de algunas naciones más poderosas. Por el contrario, conviene que participe activamente en su orientación el mayor número posible de hombres, en todas las esferas, y el conjunto de las naciones, en el plano internacional.

»Por la misma razón, las iniciativas espontáneas de los individuos y de sus asociaciones libres deben estar coordinadas con la acción de los poderes públicos, a la vez que ajustadas y armonizadas entre sí» (*Mater et magistra*, 94).

## 2. Trabajo y empleo

El trabajo, sobre todo desde el comienzo de la era industrial<sup>60</sup>, ha sido un lugar caracterizado por una flagrante alienación. Marx no inventó nada. Fue precisamente el deseo de acabar con esta *reducción* del trabajo a mera *fuerza laboral*, entendida según criterios

<sup>60</sup> Ya en 1615, Montchrestien, autor del primer *Traité d'économie politique*, escribía: «Ningún animal nace más imbécil que el hombre, pero en pocos años éste se hace capaz de realizar grandes servicios. Quien pueda aprovecharse de este *instrumento vivo*, de esta *herramienta viva*, capaz de toda disciplina, capaz de toda manipulación, puede gloriarse de haber logrado en su caso el punto más alto de la economía», p. 137.

puramente económicos de *mercado* de trabajo, lo que motivó la lucha, en planos diferentes, pero complementarios, de sindicatos y movimientos confesionales de los católicos sociales y del *cristianismo social*.

Sin embargo, a pesar del éxito reflejado en algunas partes por las profundas modificaciones en las condiciones laborales, no parece que el hombre de hoy haya recuperado por completo el control de su trabajo. Sobre todo en los países más avanzados, el trabajo humano va a sufrir el impacto de la cibernética y de la automatización que sin duda seguirá a la generalización de los ordenadores.

Por eso Juan Pablo II, en un texto original en muchos sentidos, ha tratado de «resaltar el hecho de que el trabajo humano es una clave, y quizá la clave esencial de todo el problema social, considerado verdaderamente desde el punto de vista del hombre», y no —como suele hacerse espontáneamente— desde el punto de vista de la producción o de los ingresos. Insiste también en el trabajo «subjetivo», es decir, en lo que el trabajador invierte en su trabajo: no sólo su propia persona, sus cualidades, su competencia, su valor y, por tanto, su desarrollo humano, sino también su familia, para la que trabaja, y finalmente la sociedad en general, «encarnación histórica y social del trabajo de todas las generaciones, en la que el trabajo sirve para multiplicar el patrimonio de toda la familia humana, de todos los hombres que viven en el mundo»<sup>61</sup>.

Por si este análisis no fuera todavía suficientemente amplio, lo completa en varias direcciones. El texto no desciende a conclusiones pormenorizadas, pero nos parece que implica interrogantes nuevos que será preciso tener en cuenta y valorar en todo su alcance.

Se ha conservado, por ejemplo, el concepto de *empresario indirecto*, aplicado al Estado y a unas relaciones entre Estados que pueden tener repercusiones negativas sobre la condición de los trabajadores individuales y de sus empleos. Esto supone que el trabajo ya no depende únicamente de los empresarios, sino también de su situación en los mercados internacionales. De hecho, el empleo de un país puede depender de las decisiones tomadas en otro. ¿Puede la recuperación del propio trabajo prescindir de esta apertura a la solidaridad del conjunto de los trabajadores de una rama o de un sector de actividad?

Antes de recurrir a la OIT y a la FAO, Juan Pablo II subraya

<sup>61</sup> *Laborem exercens*, núm. 3, § 2.

esta perspectiva, que invierte el sentido de la relación del empleo con los intercambios y con los beneficios que de él se desean obtener: «La aplicación de los derechos del trabajador no puede limitarse a constituir una simple consecuencia de los sistemas económicos que, a escala más o menos general, tengan como único criterio el beneficio. Por el contrario, la consideración de los derechos objetivos del trabajador... debe ser el *criterio adecuado y fundamental* de la formación de toda la economía, tanto en cada sociedad o Estado como en el conjunto de la política económica mundial o en los sistemas y relaciones internacionales que de ella se derivan»<sup>62</sup>.

Las políticas monetaristas distan mucho de seguir este camino. Y los mismos sindicatos, por el mero hecho de constituir agrupaciones, incluso de ámbito internacional, no van a influir en las decisiones económicas para orientarlas en otra dirección.

Con todo, los mencionados cambios de orientación, así como la ampliación del derecho del *asalariado* a recibir *prestaciones sociales*, no significan gran cosa en comparación con los problemas que sin duda planteará el *empleo* en las próximas décadas. Aunque Juan Pablo II limita su discurso al tema del «paro», sus palabras nos hacen suponer que no ignora que las soluciones deberían buscarse más bien en una *reorganización del tiempo de trabajo* de todos a fin de evitar una ruptura de nuestras sociedades en dos grupos: el de los trabajadores, en una situación de privilegio, y el de los parados, marginados y humillados en su calidad de sometidos a la asistencia pública. «Para hacer frente al peligro del paro y ofrecer a todos un puesto de trabajo, las instancias que hemos designado con el nombre de empresario indirecto deben proceder a una *planificación global* que esté en función de un *taller de trabajo diversificado*, en cuyo seno se forma la *vida económica* de una sociedad determinada y también su vida *cultural*; además, deben prestar atención a la organización del trabajo en dicho centro. Esta preocupación global recae en definitiva sobre el Estado, pero no puede significar una centralización realizada unilateralmente por los poderes públicos. Se trata, por el contrario, de una *coordinación* justa y racional, en el marco de la cual debe *garantizarse la iniciativa* de las personas, de los grupos libres, de los centros y de los colectivos locales de trabajo, teniendo en cuenta lo que hemos dicho antes a propósito del carácter subjetivo del trabajo humano»<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> *Ibid.*, núm. 17, § 4.

<sup>63</sup> *Ibid.*, núm. 18, § 2.

En este sentido podemos destacar tres puntos:

a) El volumen del trabajo disponible en un Estado debería ser objeto de planificación. Habrá que pasar de un simple censo de los parados a detallar más positivamente todos los empleos disponibles.

b) Sobre todo, se amplía singularmente el concepto de trabajo, pues ya no es un simple factor de la vida *económica*, sino también de la vida *cultural*. En esto, Juan Pablo II coincide con todos los que consideran que la reducción del tiempo de trabajo en beneficio del «tiempo elegido» permitiría asumir tareas sociales cuyo abandono cuesta muy caro a la sociedad<sup>64</sup>. El trabajo es, por tanto, *diversificado*. ¿Se acepta así la conocida distinción de H. Arendt entre la *acción*, lugar para la obra, y el *trabajo* con finalidad estrictamente económica?

c) Todos estos aspectos aparecerán únicamente si se acepta la búsqueda y el desarrollo de la *iniciativa de los individuos y de los grupos*.

Se trata, pues, de nuevos modos de vida y de una nueva distribución del tiempo que no se halle condicionado por la necesaria elección entre trabajo y no trabajo u ociosidad forzosa. Juan Pablo II conecta con las exigencias contemporáneas y con las nuevas perspectivas en que cabría organizar, en un nuevo marco y con un estilo nuevo, un tiempo de trabajo que no sea ya fruto de la maldición ni una característica esencial del hombre definido en su calidad de «trabajador», cuando también ha sido destinado a actuar y crear.

### 3. Recuperación de las estructuras económicas: la empresa

El problema se plantea en varios niveles, como la empresa, su entorno inmediato, su entorno nacional y, finalmente, las estructuras internacionales: las empresas transnacionales, las relaciones económicas internacionales e incluso interregionales o intercontinentales (por ejemplo, el diálogo Norte-Sur).

<sup>64</sup> Es éste un problema muy discutido. ¿Se puede «compartir» el trabajo? Trabajar a tiempo parcial intentando otra distribución entre el tiempo del hombre y el tiempo de las máquinas para progresar en el plano de la productividad y poder así trabajar menos sin reducir demasiado los ingresos. Véase a este respecto *Échange et projet, la révolution du temps choisi* (París 1980) y las actas del Congreso de la ATEM (Lille 1980): «Supplément» 137 (mayo de 1981), donde presentamos un informe: *Les problèmes éthiques liés à la redistribution et au partage de l'emploi*, 103-126.

El nivel superior afecta más, aun en el marco de las economías liberales, a los poderes políticos. La recuperación dependerá, por tanto, de que la voluntad política pueda expresarse con relativa libertad. Pero aquí entramos ya en la forma de los regímenes políticos, lo que supera el marco de nuestro estudio.

Por el contrario, en el primer nivel, donde las relaciones son más «cercanas», quizá más directas, según la dimensión de las empresas, la moral clásica ha polarizado sus normas en torno a algunas ideas clave: *participación*, *principio de subsidiariedad*, *cuerpos intermedios*. Estas ideas evocan, efectivamente, el establecimiento de vínculos de naturaleza diversa, que van de la base a la cúspide, del trabajo al capital (plano económico) o de los trabajadores a la dirección (plano socioeconómico). Aunque se habla más de los derechos de los trabajadores dentro de la empresa, las reivindicaciones que se hacen ya están presentes en el vocabulario anterior.

*La participación*. En su sentido más estrictamente económico, se aplicaba en primer lugar al problema del derecho de los asalariados a participar en el enriquecimiento del capital, que, en gran parte, dependía de su trabajo, y, de forma derivada, al derecho a la cogestión de las empresas.

La postura más firme en el primer sentido sigue siendo la de Juan XXIII en la *Mater et magistra*, 77-79. Siguiendo a Pío XI, intentaba superar la concepción estrecha de un salario que dejaba al asalariado al margen de la empresa donde trabajaba, mientras que el accionista recibía beneficios sin haber puesto jamás los pies en ella.

El segundo aspecto, el de la cogestión de las empresas, ha hecho correr mucha tinta, pues la postura de los papas en este sentido no ha sido constante. Pío XI se había mostrado favorable a la misma, viendo en ella el medio más evidente de expresar la participación de los trabajadores en la empresa junto a los representantes del capital: «Pero juzgamos que, atendidas las circunstancias modernas del mundo, sería más oportuno que el contrato de trabajo se suavizara algún tanto en lo que fuera posible por medio del contrato de sociedad... Así es como los obreros y empleados llegan a participar, ya en la propiedad, ya en la administración, ya en una cierta proporción de las ganancias logradas» (*Quadragesimo anno*, 72).

En 1950, Pío XII se mostró más reticente. Pero, posteriormente, Juan XXIII indicaría, junto con la norma, su fundamento: «Siguiendo las huellas de nuestros predecesores, *consideramos le-*

gítima la aspiración de los obreros a *participar activamente en la vida de las empresas* a que pertenecen y donde trabajan. No se puede determinar por anticipado el género ni el grado de esta participación, pues dependen de la situación concreta de cada empresa... No obstante, nos parece oportuno llamar la atención sobre el hecho de que el problema de la presencia activa de los trabajadores se da siempre, tanto si se trata de una empresa privada como pública. Y en cada caso conviene aspirar a que *la empresa se convierta en una comunidad* de personas en las relaciones, en las funciones y en las situaciones de su personal».

La participación activa de los trabajadores en las decisiones que les afectan es, por tanto, una reivindicación legítima, nacida de las exigencias de que la persona no esté totalmente sometida a la autoridad de otro. Además, responde a la evolución general, pues en el ámbito político ya se ha introducido gracias a la difusión de los procedimientos democráticos. Finalmente, tal participación puede modificar profundamente el clima de la empresa, ayudándola a convertirse en una comunidad de personas, como ya está ocurriendo en cierto número de experiencias, cuando los empleados de una empresa en quiebra consiguen acogerse al régimen de cooperativa obrera de producción.

La cogestión sólo ha entrado en las costumbres económicas de algunos países aislados, sobre todo en Alemania Federal<sup>65</sup>. Por el contrario, en todas partes sigue planteándose el problema de los *derechos de los trabajadores*. Juan Pablo II los menciona constantemente cuando se dirige a un auditorio de trabajadores. En la *Laborem exercens* aparece como contrapeso al constante peligro de centralización burocrática, que tanto se deja sentir en las grandes empresas. El trabajador debe tener conciencia de «trabajar por cuenta propia», es decir, dentro de un conjunto donde tenga algo que decir sobre la organización de su trabajo.

Al menos en algunos países europeos, los medios patronales ya comienzan a mostrar cierta sensibilidad ante este problema, como se manifiesta en la atención concedida a los «círculos de calidad». Es una idea originaria de Japón. La competitividad de las empre-

<sup>65</sup> En las sociedades mineras y metalúrgicas de más de 1.000 asalariados, el consejo de vigilancia está compuesto por 11 miembros, 5 de ellos nombrados por los accionistas y otros 5 por los trabajadores, es decir, de hecho, por los sindicatos; hay además un miembro «neutro», elegido por la mayoría de cada uno de los dos grupos. Existe también una cogestión reducida en las sociedades de más de 500 asalariados, donde un tercio de los miembros del consejo de vigilancia lo nombran directamente los trabajadores, no los sindicatos.

sas de este país fascina a sus adversarios económicos, que tratan de hallar sus causas. Una de las más importantes es sin duda la vinculación del trabajador con su empresa. Hay que reconocer que aquí intervienen también factores de orden moral. De ahí que se tenga en cuenta el vínculo moral que une al hombre con lo que hace, cuando existe un buen clima social, y que le permite desarrollar su creatividad<sup>66</sup>.

Pero no era necesario ir tan lejos para hallar lo que Juan XXIII solicitaba, en 1961, en la *Mater et magistra*, 94: «Esto exige que las relaciones entre empresarios y dirigentes por una parte y trabajadores por otra *estén dominadas por el respeto, la estima, la comprensión, la colaboración activa y leal y el interés en la obra común*. Que el trabajo sea entendido y vivido por todos los miembros de la empresa no sólo como fuente de beneficios, sino también como cumplimiento de un deber y prestación de un servicio. Para ello es preciso que los trabajadores puedan hacer oír su voz, colaborar en el funcionamiento eficaz de la empresa y de su desarrollo».

Aquí se muestra una vez más el enorme desconocimiento de las normas de una ética económica de inspiración cristiana entre los empresarios, que prefieren importar soluciones desligadas de su contexto cultural, comportamientos dictados por imperativos propiamente económicos que dejan de lado la verdadera exigencia moral que habían expresado originariamente.

*El principio de subsidiariedad*. Es uno de los elementos más originales de la doctrina social católica. Fue aplicado por Pío XI a la comunidad política, y su efecto principal reaparece en las diversas formas de centralización. Su enunciado sería el siguiente: «Lo mismo que no se pueden quitar a los particulares, para transferirlas a la comunidad, las atribuciones que ellos pueden realizar por propia iniciativa y con sus propios medios, sería también cometer una injusticia, y al mismo tiempo perturbar el orden social, privar a los grupos de rango inferior de las funciones que puedan realizar ellos mismos para confiárselas a colectividades más amplias de rango superior»<sup>67</sup>.

La aplicación inmediata de tal principio afecta a las modalidades de administración de un Estado, que debe saber no sólo delegar sus competencias, sino también ofrecer a los ciudadanos las formas y medios de participar en la gestión de sus propios asuntos de forma adecuada.

<sup>66</sup> O. Gélienier, *Morale de la compétitivité* (París 1981) 59.

<sup>67</sup> *La paix intérieure des nations*, 358-359.

Pero ante la creciente complicación de las estructuras económicas, ese mismo principio debe aplicarse también a la descentralización, sobre todo teniendo en cuenta que las técnicas de información y de comunicación se hallan prácticamente al alcance de la mano mediante los ordenadores y los sistemas de telecomunicación, y permiten a cada unidad industrial o comercial conocer con exactitud lo que ocurre en su campo. Esto es más fácil de lograr en las grandes empresas de distribución, en que deben ajustarse sin cesar ofertas y demandas. Pero también puede aplicarse en otros tipos de empresas y, dentro de cada una de ellas, en las distintas fábricas, y hasta en los puestos de trabajo, que deberían organizarse por su propia cuenta en vez de verse obligados a aceptar ritmos o imposiciones que les hagan esclavos de las máquinas.

*Los cuerpos intermedios.* Al hablar de cuerpos intermedios se piensa, espontáneamente, en los sindicatos y en lo que representan, por una parte, en el sector económico en cuanto fuerza de expresión de los trabajadores para la consecución de sus derechos, y por la otra, en el sector público, donde se integran de diversas formas: sindicatos únicos en los Estados socialistas; sindicatos autónomos y muy organizados al estilo alemán o americano, poderosos interlocutores de los poderes públicos; sindicatos más o menos relacionados con los partidos políticos, etc.

Pero el abanico de los cuerpos intermedios está en continuo aumento. Juan Pablo II los denomina «nuevos movimientos de solidaridad de los trabajadores y de solidaridad con los trabajadores», a los que, entre otros objetivos, encomienda la defensa de los nuevos pobres, creados y marginados por las sociedades opulentas; estos movimientos deberían ofrecerles la posibilidad de hacer oír su voz.

En este contexto, las iniciativas procedentes del campo social pueden incitar a la economía a modificar sus procedimientos. De otro modo, el «trabajo social» podría convertirse en una pantalla para ofrecer, a bajo precio, la tranquilidad de conciencia. A la economía le corresponden los beneficios; a lo social, la preocupación de reparar los daños producidos. Desde este punto de vista se puede pensar que la doctrina «social» de las iglesias carece todavía de una ética «de lo social». Pero su germen ya empieza a despuntar en la enumeración de nuevos problemas presentada por Pablo VI en la *Carta al cardenal Roy*<sup>68</sup>, al mismo tiempo que en

<sup>68</sup> Pablo VI, *Carta al card. Roy*, núms. 8-21.

otras partes se desarrolla una «economía de lo social» y hasta un «poder de lo social»<sup>69</sup>.

#### 4. Recuperación del mercado

En este punto, los análisis tradicionales de la ética económica de inspiración cristiana deberían someterse a profunda revisión. En general, se puede decir que se ocupaban ante todo de los problemas clásicos del justo precio y del beneficio justo en provecho de los diferentes interlocutores: productores, intermediarios, consumidores, en mutua competencia. Las exigencias de la legislación tratan constantemente de clarificar los datos, y las asociaciones de consumidores procuran hacerlos respetar.

Habría que tener en cuenta la modificación fundamental producida con la generalización de la tecnoestructura, tan familiar a Galbraith. En efecto, en los países desarrollados —y cada vez más en los otros—, la satisfacción de las *necesidades esenciales* ha dejado paso a la de las *necesidades inducidas*, cuya aparición ha supuesto una *domesticación del mercado*, de tal manera que los productos puedan encontrar consumidores en el momento de su aparición. Los análisis anteriores sobre la manera en que se ha dejado «cazar» el *homo oeconomicus* corresponden a esta domesticación paralela del consumidor, que acepta como suyas unas necesidades que alguien le ha inducido a considerar como útiles para su expresión social. Pero este sistema no se puede ampliar hasta el infinito: los embotellamientos de tráfico son un buen síntoma de los límites con que tropezará cada vez más este tipo de producción.

Ahora bien: parece que caminamos hacia una nueva etapa en que la sofisticación de los productos exige la domesticación de las necesidades culturales más específicas. Aquí deberían tenerse en cuenta los trabajos de algunos economistas<sup>70</sup>, así como las adver-

<sup>69</sup> Se alude al título de una obra de P. Fournier y N. Questiaux, *Le pouvoir du social* (París 1979).

<sup>70</sup> Ch. Levinson, *L'inflation mondiale et les multinationales* (París 1973); G. Donnadiou, *Jalons pour une autre économie* (París 1978). Síntesis para el gran público por A. Toeffler, *La troisième vague* (París 1980); A. Gorz, *Les chemins du paradis* (París 1983), tesis 11, pp. 60-66, sin contar las obras de J. Attali; sobre todo, en lo referente a la medicina, su *Ordre cannibale*. El Centro de Villemétrie se refiere a ello en la página 25: «Esta creación (de regulaciones) es tanto más urgente cuanto que entramos en una mutación tecnológica dirigida por la electrónica, la robótica y también la biología, que va a trastornar la vida social. No es posible aceptar que ésta quede sometida a decisiones tomadas en el secreto de sus laboratorios por grandes empresas transnacionales, amparándose en la ficción del «libre mercado»: libre, ¿para quién?»

tencias de un I. Illich sobre las consecuencias, a plazo más o menos largo, de esta nueva invasión de la economía mercantil en puntos importantes de la existencia humana.

Un primer ejemplo es el del sistema de atenciones sanitarias, en favor de la industria farmacéutica. En lugar de reforzar la prevención, la sociedad mercantil ha aumentado en proporciones enormes el presupuesto social y sanitario de los Estados con el fin de que los «enfermos» («subvencionados», en alguna forma) consuman productos farmacéuticos, prótesis, etc.<sup>71</sup> Algo parecido está ocurriendo con la orientación de las necesidades de información hacia el consumo de material informático que permita a todos los usuarios, mediante el ordenador individual o familiar, tener acceso a fuentes de información más amplias, *pero cuyo control se les escapa*. Los debates suscitados en torno al acceso a los ficheros informatizados nos dan una idea aproximada de los problemas éticos planteados por el control —¿habrá que hablar ya de recuperación?— de la información en beneficio de la satisfacción de las necesidades culturales auténticas.

*La planificación del desarrollo.* Unimos aquí, con toda intención, dos conceptos que se implican recíprocamente. La planificación recibe de la idea que nos hagamos del desarrollo los caracteres y valores que autorizan a ver en ella un elemento esencial de una ética global. Obsérvese también que, en la doctrina social, ambos conceptos aparecieron en la encíclica *Populorum progressio*, de Pablo VI.

La misma idea del desarrollo connota ya la idea de la recuperación colectiva, en beneficio de una comunidad y de sus miembros, de lo que fue en un principio fruto de iniciativas diversas y dispersas. Esta dispersión dio lugar a que el enriquecimiento de unos se hiciera a costa del empobrecimiento de otros y en detrimento de toda solidaridad. El estado de «colonización» corresponde a esta hegemonía ejercida en sentido único por Estados o grupos sobre otros Estados y otros grupos. Cuando la evolución política de las naciones jóvenes ponía fin al mismo, se planteaba inevitablemente para ellas el problema de su desarrollo frente a las tenaces realidades de las distintas formas de neocolonialismo.

Pablo VI y su asesor, el P. Lebreton, resumieron perfectamente todas las dimensiones éticas implicadas por el desarrollo económico en un texto cuya descripción asciende progresivamente hasta una cumbre en que todo termina, en la medida en que todo depende de ella: «Todo programa realizado para aumentar la pro-

<sup>71</sup> Cf. I. Illich, *Némesis médica* (Barcelona 1975).

ducción tiene como única dimensión estar al servicio de las personas. Su misión es reducir las desigualdades, combatir las discriminaciones, liberar al hombre de sus servidumbres, hacerle capaz de ser agente responsable del propio bienestar material, progreso moral y desarrollo espiritual.

»Hablar de desarrollo significa preocuparse por el progreso social y el económico. No basta aumentar la riqueza común para que se distribuya equitativamente. No basta promover la técnica para que la tierra sea un lugar más humano. Los errores de quienes les precedieron deben alertar a quienes están en vías de desarrollo sobre los peligros que deben evitar. La tecnocracia del mañana puede engendrar males tan terribles como el liberalismo del pasado. La economía y la técnica sólo adquieren sentido en el hombre, a quien deben servir.

»Y el hombre sólo es verdaderamente hombre en la medida en que, siendo dueño de sus acciones y juez de su valor, sea también autor de su progreso, en conformidad con la naturaleza que le ha dado su Creador, cuyas posibilidades y exigencias asume libremente»<sup>72</sup>.

En estos tres párrafos se definen sucesivamente los objetivos, los medios y fundamento de la ética del desarrollo y el hombre, cuya libertad se expande en la medida en que llega a ser *actor del propio progreso*. Este no debe dejarse en manos de los elementos puramente económicos, los cuales sólo son medios que, en sí mismos, pueden recibir utilidades sumamente ambiguas. Sólo así podrán darse las condiciones propicias para asumir responsabilidades.

Todos los componentes del desarrollo se deben juzgar de acuerdo con la norma ética de la responsabilidad personal. Pero ¿no hay contradicción entre el objetivo del programa y la planificación a la que se acude para realizarlo?

La objeción tendría cierto peso si se limitara a la planificación burocrática y centralizadora del Estado tal como se practicó en los años treinta en la Unión Soviética. Pero existe un tipo de planificación democrática que, en los años sesenta, tuvo su momento de esplendor en Francia y dio lugar a numerosos estudios cuando el jefe de gobierno la convirtió en una «obligación imperiosa».

En un artículo publicado en «Esprit»<sup>73</sup>, P. Ricoeur examinó detenidamente este problema, destacando dos temas:

<sup>72</sup> *Populorum progressio*, 34.

<sup>73</sup> P. Ricoeur, *Prévision économique et choix éthique: «Esprit»* (febrero de 1966), reproducido en *Histoire et vérité*, 301-316.

El *primero* es que la previsión, sobre todo cuando se realiza como ahora, tras múltiples proyecciones, gracias a los ordenadores, multiplica las posibilidades de elección. Ya no estamos abandonados a la «fatalidad», fruto del desarrollo inexorable de las llamadas «leyes» económicas. La previsión nos ofrece espacios para tomar decisiones con relativo conocimiento de causa.

El *segundo* se refiere a la forma en que vamos a «situar» la perspectiva: ¿desde qué perspectiva y con qué fines? El mismo autor señala cuatro. Ya los hemos utilizado en la descripción de las resistencias opuestas por el economismo a la ética o en la del hombre frente a su deseo: 1) la autonomía del hombre, que pierde de vista su propio fin espiritual y se encuentra en manos de los medios, en los que pone su confianza; 2) la búsqueda del máximo consumo posible, que da lugar a la maldición del deseo sin fin, que Hegel llamaba el mal infinito del disfrute desenfrenado<sup>74</sup>; 3) la voluntad de dominio, que acaba queriendo dominar a los hombres lo mismo que domina a las cosas, lo que oculta un secreto deseo idolátrico de concluir y superar el tiempo (muy sensible, como hemos visto, en el proceso de anticipación); 4) el sentimiento de ausencia de sentido, de absurdo creciente y de insignificancia, que hace que todo acabe siendo válido, el bien y el mal, la verdad y la mentira, etc.

La perspectiva exigida por la planificación nos ofrece la *distancia necesaria* para situar nuestras opciones con respecto a nuestras «tentaciones». Al mismo tiempo, antes de la *decisión*, existe perspectiva de las múltiples opciones ofrecidas por los informes técnicos preparatorios, dada la combinación de los múltiples parámetros que intervienen en la economía de nuestros días —algo totalmente imposible para nuestros antecesores— y, por tanto, su alineación en el horizonte del fin último: «El destino de la humanidad como sujeto único, figura que se perfila a través de todos nuestros debates, tanto sobre el hambre en el mundo, la amenaza atómica, la descolonización, como, quizá por encima de *todo*, sobre lo que F. Perroux llama la *economía generalizada*»<sup>75</sup>.

Éste es el alcance ético de la planificación democrática. Su otra exigencia es que sea *realmente democrática*, es decir, que tenga en cuenta todas las instancias afectadas, *todos los datos*, ahora más accesibles que en el pasado, para llegar, en el caso de las decisiones colectivas, a una verdadera opción *política*<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Existe un problema idéntico en moral sexual, con el riesgo constante de confusión entre placer y felicidad.

<sup>75</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, 312.

<sup>76</sup> Cf. Centro de Villemétrie, *Appel*, 22.

## CONCLUSION

En un discurso pronunciado en Harvard en 1978, Solzhenitsin amonestaba así a su auditorio: «Lo que ustedes hacen no es ni lo bastante elevado, ni lo bastante puro, ni lo bastante expresivo para lograr una adhesión universal; no es lo bastante elevado *porque la moral pierde lo que tiene de virtud cuando se mezcla con la economía mercantil...*» A pesar del respeto que nos merece este autor, su juicio es falso. Si Occidente ha perdido parte de su alma se debe precisamente a que la moral no se ha mezclado lo suficiente con la economía mercantil o, más exactamente, a que la ha dejado casi siempre de lado. Como dice F. Perroux en su última obra: «De hecho, por la obsesión mercantil, por la despersonalización de las relaciones entre los hombres, por la publicidad avasalladora y por el afán de beneficio monetario en todas sus formas, el mercado y el capitalismo tienden a desestabilizar la vida cultural y a cosificar el espíritu [...] El examen del nuevo desarrollo y de la reestructuración total que éste postula sería superficial y vano si no llegara a lo más íntimo de los seres humanos y de las sociedades, siempre frágiles, que tratamos de instalar en el tiempo»<sup>77</sup>.

Como hemos intentado mostrar, ésta debería ser la orientación de la ética en el campo de las actividades económicas. Ante todo, debe proseguir su lucha para romper el círculo en que, hoy todavía, tiende a encerrarse la economía. Debe mantener el rumbo de las grandes orientaciones que le proporcionan la revelación cristiana y la reflexión de los clásicos, junto con los progresos realizados por la doctrina de los derechos económicos y sociales de la persona humana. Sin embargo, el sentido de la economía debe buscarse a través de la mediación de sus significaciones sociales. Pero hay que evitar que dichas significaciones queden oscurecidas, como ocurre cuando los agentes económicos caen en ese «juego», cuyos resortes y sutilezas hemos intentado revelar. Esto supone, en último término, un intento de trazar, en algunos sectores, orientaciones para la recuperación del yo y de su acción.

En definitiva, la ética económica, aun cuando la situemos en su ámbito propio, no puede «cerrarse» sobre sí misma. Su ausencia hace que las relaciones humanas degeneren en violencia, fruto del deseo de acaparar riquezas. Su presencia no serviría de mucho si no recibiera de la vida social, a que se orienta la economía, otra

<sup>77</sup> F. Perroux, *Pour une philosophie du nouveau développement* (Paris 1981) 222-223.

interpelación procedente de un círculo todavía amplio: «¿Está llamada a ser su propio fin la afirmación pura de una totalidad acabada, o más bien a ser el lugar donde se deja oír una propuesta que viene de más allá de sí misma y abre a los hombres el acceso a otro reino?»<sup>78</sup> En cualquier caso, conviene recordar que acerca de ese reino se dijo que los ricos y poderosos tendrían dificultades para entrar en él.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. La economía y su interpretación

- Bartoli, H., *Économie et création collective* (París 1977).  
 Denis, H., *Histoire de la pensée économique* (París 1974).  
 Duque, R., *Opción por una ciencia humanizada de la economía* (Barcelona 1979).  
 Halm, G. N., *Sistemas económicos* (Madrid 1964).  
 Heinemann, E., *Teoría social de los sistemas económicos* (Madrid 1968).  
 Ladrrière, J., *L'ordre économique et l'ordre éthique*, en J. Ladrrière (ed.), *Vie sociale et destinée* (Gembloux 1973).  
 Lipsey, R. G., *Introducción a la economía positiva* (Barcelona 1970).  
 Méndez, J. M., *Relaciones entre economía y ética* (Madrid 1970).  
 Messner, J., *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural* (Madrid 1967).  
 Perroux, F., *L'économie au XX<sup>e</sup> siècle* (París 1969); *íd.*, *Poder y economía* (Madrid 1981).  
 Samuelson, P. A., *Curso de economía moderna* (Madrid 1973).  
 Schumpeter, J. A., *Historia del análisis económico* (Barcelona 1971).  
 Tamames, R., *Estructura económica internacional* (Madrid 1970).

### 2. Capitalismo y marxismo

- Bartoli, H., *La doctrine économique et sociale de K. Marx* (París 1950).  
 Bieler, A., *La pensée économique et sociale de Calvin* (Ginebra 1959).  
 Bigo, P., *Marxisme et humanisme* (París 1953).  
 Dob, M., *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo* (Buenos Aires 1971).  
 Fanfani, A., *Catolicismo, protestantismo y génesis del capitalismo* (Madrid 1958).  
 Galbraith, J. K., *Capitalismo norteamericano* (Barcelona 1965); *íd.*, *El nuevo Estado industrial* (Barcelona 1970); *íd.*, *La sociedad opulenta* (Barcelona 1970).  
 Goldwitzer, H., *La revolución capitalista* (Salamanca 1977).  
 Guichard, J., *Le marxisme* (Lyon 1968).  
 Raphaël, F., *Judaïsme et capitalisme* (París 1982).  
 Robinson, J., *Introducción a la economía marxista* (México 1973).

<sup>78</sup> J. Ladrrière, *Significations de l'économie*, 46.

- Schumpeter, J., *Capitalismo, socialismo y democracia* (Madrid 1968).  
 Sombart, W., *El burgués* (Madrid 1972).  
 Tawney, R. H., *La religion et l'essor du capitalisme* (París 1951).  
 Utz, A., *Entre neoliberalismo y neomarxismo* (Barcelona 1977).  
 Vachon, A., *L'idéologie liberale* (París 1970).  
 Weber, M., *La ética protestante y el desarrollo del capitalismo* (Barcelona 1969).

### 3. Doctrina social de la Iglesia

- En este campo hay que tener en cuenta las encíclicas, mensajes y discursos de los papas León XIII, Pío XI y Pío XII y, más especialmente, la constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II, junto con las encíclicas sociales de Juan XXIII y Pablo VI. Cf. Pascual Galindo, *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, 2 vols. (Madrid 1967).  
 Aubert, J.-M., *Moral social para nuestro tiempo* (Barcelona 1973).  
 Bigo, P., *Doctrina social de la Iglesia* (Barcelona 1967).  
 Calvez, J.-Y./Perrin, J., *Iglesia y sociedad económica* (Bilbao 1965).  
 Coste, R., *Église et vie économique* (París 1970).  
 Chenu, M.-D., *Doctrine sociale de l'Église comme idéologie* (París 1979).  
 Häring, B., *Libertad y fidelidad en Cristo III* (Barcelona 1983).  
 Manaranche, A., *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne?* (París 1969).  
 Vidal, M., *Moral de actitudes III* (Madrid 1981).

### 4. Nuevas perspectivas

- Aubert, J.-M., *Pour une théologie de l'âge industriel* (París 1971).  
 Cosmao, V., *Transformar el mundo* (Santander 1981).  
 Costa, L. A., *Desarrollo económico y transición social* (Madrid 1969).  
 «Concilium» 151 (1980): *Trabajo y religión*.  
 Chenu, M.-D., *Hacia una teología del trabajo* (Barcelona 1960).  
 Díez Alegría, J. M., *De la propiedad privada a la socialización* (Madrid 1977).  
 Donnadiou, G., *Jalons pour une autre économie* (París 1978).  
 Dupuy, J.-P., *La traición de la opulencia* (Barcelona 1979); *íd.*, *Enquête sur un nouveau paradigme* (París 1982).  
 Garaudy, R., *La alternativa* (Madrid 1977).  
 Illich, I., *Libérer l'avenir* (París 1971).  
 Leuret, L. J., *La dinámica concreta del desarrollo* (Barcelona 1966).  
 Marcuse, H., *Eros y civilización* (Barcelona 1976); *íd.*, *El final de la utopía* (Barcelona 1981).  
 Perroux, F., *El desarrollo y la nueva concepción de la dinámica económica* (Barcelona 1984); *íd.*, *Economía y sociedad. Coacción, cambio, don* (Barcelona 1983); *íd.*, *Masa y clase* (Barcelona 1973); *íd.*, *El pan y la palabra* (Madrid 1971).  
 Roustang, G., *Travailler autrement. Travail et mode de vie* (París 1982).



## CAPITULO IV

## LA POLITICA

[ROGER MEHL]

No es evidente que se pueda o deba elaborar una ética cristiana cuyo objeto sea la política. La historia de la cristiandad en Occidente ha hecho esta misión imposible o aparentemente inútil durante mucho tiempo. En efecto, en una sociedad no pluralista y oficialmente cristiana, el soberano (príncipe o magistrado) era naturalmente cristiano y debía practicar una política que estuviera en lo esencial de acuerdo con el evangelio y con las orientaciones de la Iglesia. Además, se admitía la existencia de dos campos distintos, el temporal y el espiritual.

A esta dicotomía correspondían dos tipos de poderes distintos, el poder temporal, ejercido por el Estado, y el poder espiritual, ejercido por la Iglesia. Los dos poderes estarían ordenados a Dios, pero gozaban de una auténtica autonomía en sus mutuas relaciones. Sin duda, este esquema era teórico y nunca se aplicó con todo rigor. El príncipe o magistrado se consideraba como jefe temporal de la Iglesia o de las iglesias y se aprovechaba de este privilegio para intervenir en los asuntos de la Iglesia e incluso para defenderla, a sangre y fuego, frente a los herejes. Por otra parte, las autoridades eclesiásticas consideraban que, en ciertas circunstancias, podían amonestar al soberano o al menos aconsejarle. Con todo, sigue siendo cierto que el esquema de la separación entre lo temporal y lo espiritual constituía el telón de fondo de la vida social e impedía el nacimiento de una verdadera ética de la política.

Ahora bien: la secularización de la vida pública, la constitución de una sociedad pluralista, el confinamiento de las iglesias a su tarea espiritual (la salvación de las almas), la total independencia del Estado con relación a toda autoridad clerical y la marginación de la religión, considerada como asunto meramente privado, han modificado por completo la situación. Ya no hay una sociedad cristiana, y si el titular del poder político es cristiano, el hecho no pasa de ser una circunstancia individual, sin repercusiones políticas visibles. Se puede decir que en nuestras sociedades modernas la separación entre lo temporal y lo espiritual ha adquirido una

rigidez que no había tenido en el pasado y que la autoridad política ya no se entiende a sí misma como «ministerio instituido por Dios». Esta radicalización de la dicotomía entre lo espiritual y lo temporal plantea un problema al teólogo y le incita a elaborar una ética de lo político. Se ha visto singularmente impulsado, y hasta obligado, por los acontecimientos históricos de las últimas décadas: la constitución de poderes políticos que profesan abiertamente una ideología no sólo laica, sino conscientemente anticristiana, el totalitarismo resultante, la supresión sistemática de los adversarios y, lo que es todavía peor, la voluntad de arrancarles su espíritu de oposición sometiéndolos a tratamientos quimio-psiquiátricos, el racismo institucionalizado...

Todos estos acontecimientos han producido en la conciencia cristiana un enorme sobresalto. Ésta ha comprendido que si la actual separación entre lo temporal y lo espiritual pudo ser fecunda en algún momento de la historia, es decir, salvar la libertad de la Iglesia y protegerla de las seducciones del poder, una separación tan radical se ha convertido para todos los hombres en fuente de esclavitud, y para el Estado, en ocasión de su demonización totalitaria. La teología ha entendido que no le basta enseñar la sumisión a las autoridades (aun cuando no pudiera ocultar este tema bíblico), sino que debe tratar de definir los límites razonables del poder político, sin por ello tratar a la Iglesia como un contrapoder<sup>1</sup>.

## I. NATURALEZA Y FINES DE LO POLITICO

Para elaborar una ética cristiana de lo político es importante definir con precisión su naturaleza y reconocer los valores específicos que gobiernan el mundo político. No podemos establecer el apriorismo de que la política es sólo un apéndice de la ética, aun cuando ambas disciplinas mantengan entre sí inevitables relaciones.

En el sentido más amplio de la palabra, la política es la organización de la ciudad, el establecimiento de una legislación que regule las relaciones entre los individuos y entre los grupos sociales. La ciudad no es, en su esencia, un conglomerado de individuos aislados, sino una red de grupos sociales más o menos conjuntados, pero cuyos intereses no se armonizan espontáneamente. Ninguna ciudad se encuentra en estado de equilibrio; por el contrario, suelen predominar las tensiones entre las diversas capas

<sup>1</sup> No obstante, en situaciones difíciles la Iglesia tiene que aceptar este papel, como se observa en Polonia, en algunos Estados sudamericanos y, en el pasado, en la Alemania nazi.

sociales (clases, profesiones, a veces etnias, religiones). El objetivo primero de la política es, por tanto, hacer que de ese tejido social complejo surja una «voluntad general» (J. J. Rousseau) o, utilizando una expresión más actual, cierto consenso. Éste no es nunca total, no suprime todos los conflictos y además sería de lamentar que lo lograra, pues los conflictos provocan una dinámica social, gracias a la cual pueden realizarse ciertos progresos. Pero este consenso, variable según las épocas, puede alcanzar cierta amplitud, puede darse un acuerdo casi general sobre la forma del régimen político. De hecho, en gran parte de nuestras sociedades occidentales no existe un problema de legitimidad. Dejando de lado algunos grupos totalmente minoritarios, todos los partidos políticos están de acuerdo en apoyar un régimen democrático, de tipo parlamentario, en que se impongan a todos las decisiones de la mayoría. El objetivo de la política es, ante todo, tratar de conservar o, si es posible, ampliar ese consenso.

Pero se advierte en seguida que esta actividad política implica dos riesgos éticos importantes: el de obtener dicho consenso con medios puramente pasionales, lo que supone generalmente bloquear la opinión pública recurriendo a un enemigo real o imaginario que desempeña el papel de cabeza de turco y sirve para provocar una historia colectiva (como sucedió en la desastrosa aventura hitleriana), y el de ahogar con la violencia la voz de los contrarios. La ética no puede condenar la búsqueda del consenso (la idea del pueblo ocupa un lugar fundamental en la historia de la salvación). Sin embargo, no puede aprobar todos los métodos utilizados para lograr ese consenso. Pero conviene tener en cuenta que la ética debe ejercer una función crítica frente a la política.

La política invoca principalmente dos valores: el de orden y el de justicia. Entre ellos se establece una dialéctica que presenta sus dificultades y que muchas veces lleva a graves crisis.

## II. EL ORDEN

La ética tiende de suyo a dar prioridad a la justicia sobre el orden, pues muchas veces la función de éste es ocultar las injusticias. Sin embargo, hay que subrayar el valor positivo del orden. Si el apóstol Pablo (Rom 13) pudo inculcar a los cristianos el respeto a la autoridad y al orden establecidos, afirmando que las autoridades paganas habían sido establecidas por Dios para bien del hombre, sin duda pensaba que la *pax romana* era ventajosa para todos los hombres. El orden supone que las pasiones de los individuos y de

los grupos tienen determinados límites. Así, el individuo no puede vengarse personalmente de un daño sufrido, sino que está obligado a recurrir a tribunales que apliquen a todos la misma legislación, al menos en principio. Además, el orden exige que los hombres puedan dedicarse libremente a sus actividades. Pero el orden exige también que las fuerzas militares o policiales garantizan la seguridad de todos impidiendo que el ejercicio de la libertad de unos traspase los límites que protegen la libertad de los otros. Por eso los Estados modernos, al garantizar las libertades civiles, políticas, culturales, religiosas y económicas de los ciudadanos, establecen la condición general de que no sufra detrimento el orden público.

El valor auténtico del orden encuentra su antítesis en la anarquía. Si bien las naciones no suelen vivir en un estado de total anarquía, ésta siempre constituye un poder amenazante que adquiere actualidad en los períodos de crisis, de guerra civil o de vacío de poder. Baste mencionar lo que está sucediendo en nuestros días en gran número de Estados sudamericanos o africanos, y que cuenta con precedentes históricos en determinados períodos de otros países. Aunque en algunas situaciones históricas la anarquía sea inevitable, un cristiano no debería aceptarla despreocupadamente. Cuando Pablo, aunque refiriéndose a la vida interna de las comunidades cristianas primitivas, recuerda que Dios es un Dios de orden, la exigencia por él formulada adquiere un alcance universal que debe manifestarse en la organización de la vida de la ciudad. El argumento de Karl Barth, según el cual el orden establecido por el Estado tiene como finalidad secreta (y a veces no deseada) posibilitar que la Iglesia cumpla libremente y en paz su trabajo de evangelización, tiene un valor innegable. No existe orden cuando los ciudadanos se ven sistemáticamente en la imposibilidad de proclamar su fe y de manifestarla públicamente, cuando la prensa es amordazada o sometida a la censura, cuando se prohíbe la libertad de reunión, cuando se impide la libre circulación de personas e ideas, etc.

Con todo, una apología desmedida del orden desconocería la tentación permanente de éste a absolutizarse, a considerarse como el supremo valor político. Muchos intentos, de suyos fecundos, de innovación y de contestación se han visto ahogados con el pretexto del orden y han sido reprimidos recurriendo incluso a la violencia. Como dice Max Weber, el Estado ostenta «el monopolio de la violencia legítima», lo cual sin duda es positivo. El desorden y sus consiguientes injusticias surgen cuando, frente al Estado, se alzan poderes, generalmente económicos, que se oponen a sus de-

ciones o hasta las sabotean sistemáticamente. Pero también el monopolio del orden por parte del Estado corre el peligro de escapar a todo control. Sin duda, un Estado de derecho tiene obligación de respetar la Constitución, carta fundamental de la vida colectiva que regula las relaciones entre los diferentes poderes dentro del Estado. Pero algunos Estados suspenden las garantías constitucionales y disuelven las instancias que podrían controlarlos en nombre del orden público o, en algunos casos, de la salvación nacional. No ha perdido actualidad la célebre fórmula heredada del siglo pasado: «el orden reina en Varsovia». El orden establecido por una violencia incontrolada puede recordar la paz de los cementerios. El mantenimiento del orden no es muchas veces más que la máscara de una política de represión o de opresión que tiende a la eliminación física de los adversarios, como si éstos no contribuyeran con su acción a la promoción social y a una mayor equidad.

### III. LA JUSTICIA

Hemos hablado de la necesaria dialéctica entre el valor del orden y el valor de la justicia. El moralista tiene una tendencia innegable a dar prioridad a la justicia y sospecha que en el orden se oculta la injusticia. Si hemos tratado del orden antes de detenernos en la justicia es porque la justicia apenas puede desarrollarse en una situación de desorden (muchas revoluciones han engendrado dictaduras) y en el fondo tiende a realizar un orden nuevo.

No podemos ocultar la relatividad histórico-sociológica de la noción de justicia. No es casual que, según el Antiguo Testamento, los israelitas se sometieran voluntariamente a la esclavitud para escapar de la miseria y encontrar seguridad. En cierto sentido, nos sorprende y escandaliza comprobar que el apóstol Pablo no denunciara la esclavitud y que enviara a Onésimo, el esclavo fugitivo, a su amo Filemón, rogándole que lo aceptara como a un hermano no sólo en el espíritu, sino también en la carne, lo que significa que si bien habían cambiado radicalmente las relaciones personales entre Filemón y Onésimo, éste seguía en su condición jurídica de esclavo. Pablo ni siquiera aconsejó a Filemón que emancipara a Onésimo, a pesar de que se trataba de un caso previsto por la legislación romana. Con todo, la actitud de Pablo parece sensata.

En aquella época, sin una emancipación general, la suerte de los esclavos emancipados habría sido poco envidiable, por no decir verdaderamente catastrófica. Se hubieran visto privados de toda seguridad económica. No se puede conseguir toda la justicia en to-

das las épocas. Muchas veces la realización de la justicia debe subordinarse a cambios técnicos y socioeconómicos. Pero la justicia debe constituir siempre la aspiración constante de la política y, cuando el Estado la olvida, son las iglesias quienes deben encargarse de recordárselo.

Pero ¿cómo se puede definir esta justicia? La antigua fórmula *cuique suum tribuere* resulta insuficiente para el moralista. ¿Qué es el *suum*? Lo que corresponde a cada uno. Pero ¿en nombre de qué criterios y desde la perspectiva de qué orden social? Esta fórmula puede conservar cierta significación en un código penal, pero es incapaz de cimentar un orden político. Lo que se atribuye a cada uno es en muchas ocasiones reflejo de una injusticia fundamental, que depende tanto de los hombres que ostentan el poder como de la naturaleza y de diversas contingencias históricas. La política sólo produce la justicia en la medida en que se esfuerza en dar a cada uno, al menos en principio, oportunidades casi iguales, intenta corregir las desigualdades escandalosas en el reparto de bienes y de oportunidades y hace que todos participen en el poder decisivo.

De todos modos, no conviene olvidar que, aunque la justicia se asemeje al concepto de igualdad, no se confunde con él. La igualdad sólo se puede conseguir en ámbitos limitados: igualdad ante la ley, igualdad en el derecho de voto, igualdad de oportunidades en cuanto a instrucción, formación e información. Incluso partiendo de esta base igualitaria, las desigualdades aparecen de forma inevitable: no todos están en condiciones de lograr una formación intelectual y científica superiores ni todos ejercen actividades profesionales con un alto nivel de responsabilidad, ya que dentro de una administración o de una empresa habrá siempre relaciones de superior a subordinado, aunque estas relaciones deban conservar un carácter puramente funcional y no rebasar el marco de las exigencias profesionales; no todos los sueldos y salarios pueden ser iguales, aunque es preciso que las diferencias entre ellos no sean desmesuradas. La herencia moral, intelectual y económica que cada uno recibe de sus padres no es siempre la misma, pero una política que establezca impuestos progresivos sobre los derechos de sucesión puede reducir las desigualdades económicas excesivas, y lo mismo sucede con el impuesto progresivo sobre la renta y con los impuestos sobre las grandes fortunas.

Estos ejemplos tienden a mostrar que la justicia humana sigue siendo relativa y que, incluso en los lugares donde la igualdad es un principio constitucional, nunca se aplica de forma integral. La misión de la política, inseparable en nuestra época de la vida eco-

nómica, es tratar de reducir, en la medida de lo posible, las desigualdades sociales que más se oponen a la dignidad del ser humano. La política sigue siendo el arte de lo posible, y lo posible varía según las coyunturas económicas y sociales. El derecho al trabajo es un derecho fundamental, pues la criatura humana está llamada a dominar, con su trabajo, la creación según el orden de Dios. Sabemos perfectamente que existen situaciones y períodos de crisis en que no es posible reducir por completo el paro y en que los gobernantes se ven limitados a intentar reducirlo progresivamente y a ayudar a los parados a subsistir.

#### IV. TENSION ENTRE EFICACIA Y CONVICCION

El tercer valor que caracteriza a la política es la eficacia, o el llamado realismo, término que puede revestir connotaciones de «cinismo». No obstante, el moralista cristiano debe reconocer que la política no puede sacrificar la eficacia a la generosidad utópica. La búsqueda de la eficacia forma parte del *ethos* del hombre político. Max Weber tenía razón al distinguir entre una ética de la responsabilidad y una ética de la convicción. La primera aspira a una eficacia concreta, es decir, a una eficacia cuyos efectos repercutan favorablemente en la vida de las colectividades y de los individuos. Al mismo tiempo, una ética de la responsabilidad implica necesariamente ciertos riesgos e incluso injusticias. Con respecto a la paz, todo político responsable debería formularse la siguiente pregunta: el desarme unilateral, ¿constituye un factor de paz o aumenta los peligros de guerra?... La respuesta no es evidente. Un gobierno puede considerar que sirve con mayor eficacia a la paz manteniendo un ejército y unos armamentos que le permitan intervenir con autoridad en las negociaciones internacionales encaminadas a la reducción, o a una simple estabilización, de los armamentos.

Por su parte, la ética de la convicción sólo intenta actuar en conformidad absoluta con los propios principios. Ésta sería, por ejemplo, la ética de los objetores de conciencia. Pero con su postura absoluta, el objetor de conciencia se cierra a sí mismo la posibilidad de ejercer un puesto de responsabilidad en la política; en definitiva, debería alejarse de toda función administrativa, pues no hay casi ninguna función administrativa dentro de un Estado que no se relacione, de cerca o de lejos, con la defensa nacional. ¿Debemos decir, por tanto, que el objetor de conciencia es un irresponsable, un hombre que sacrifica a su convicción íntima su

responsabilidad ciudadana? Desde luego que no, ya que su protesta cumple la función social de recordar el escándalo permanente que constituye la guerra como forma de política y nos invita a no considerarla como inevitable. El reconocimiento legal de la objeción de conciencia podrá tener como consecuencia política la creación de unos servicios nacionales de los que el servicio militar sólo sería un aspecto concreto.

La teoría de Max Weber es válida en la medida en que alude a dos tendencias fundamentales, a dos actitudes espirituales que conviene distinguir con claridad, pero que no se pueden separar por completo. De otro modo sería preciso llegar a la conclusión de que un político «responsable» es un hombre «sin convicciones», mientras que un hombre convencido sería necesariamente un marginado social. De hecho, el hombre responsable tiene al menos la convicción de ser responsable del futuro de su país e incluso responsable ante Dios, a la vez que el hombre de convicción tiene la responsabilidad de proyectar un futuro distinto del presente. Además, el sentimiento de ser responsable de una acción eficaz, cuando se unen en un mismo individuo, suelen presentar grados diferentes, como se muestra en la obra autobiográfica de Raymond Aron, discípulo de Max Weber, *Le spectateur engagé*<sup>2</sup>. En el mismo sentido cabe citar el artículo de Julien Freund *Considérations sur prophétisme et politique*<sup>3</sup>, donde, en una forma muy sugerente, el profeta, hombre de convicción por excelencia, no queda excluido de todo cometido político, sino que asume dicha función indirectamente a través de unos discípulos que contribuyen a la formación de la opinión pública. Un profeta anuncia el tiempo futuro y, por tanto, no se involucra en el ejercicio concreto del poder. «Es muy probable —afirma Julien Freund— que si Marx hubiera tenido la oportunidad de llevar a la práctica sus propias teorías, ya no se hablaría de profetismo marxista»<sup>4</sup>.

Por eso sería un error oponer responsabilidad y convicción como si se tratara de términos absolutamente antitéticos. Un hombre político sin convicciones sería un puro oportunista: no se entiende que un hombre de Estado pueda sentirse responsable de la nación si no tiene la convicción de estar llamado a realizar una misión. Pero en la práctica puede surgir en cualquier momento el conflicto entre responsabilidad, eficacia y convicción.

<sup>2</sup> R. Aron, *Le spectateur engagé* (París 1981).

<sup>3</sup> J. Freund, *Considérations sur prophétisme et politique*: RHPR LXII (julio-septiembre de 1982).

<sup>4</sup> *Ibid.*

## V. PAPEL DEL COMPROMISO

El valor del compromiso, fundamental para la política, suele ser considerado por el moralista con cierta desconfianza. El hombre de Estado tiene que intervenir en conflictos tanto de intereses como de ideologías. En tales situaciones raramente puede decidir en favor de una de las partes o de una de las soluciones. Si lo hiciera, fomentaría tensiones que estallarían violentamente en cualquier ocasión. Por eso debe buscar un término medio, el justo medio, es decir, un compromiso aceptable por las distintas partes para que, en la medida de lo posible, no existan vencedores ni vencidos. La teoría marxista del Estado burgués afirma que éste no puede ser sino expresión de la clase dominante y que, por lo mismo, todas las medidas tomadas por tal Estado tienden a favorecer a la clase dominante. Pero la experiencia no siempre confirma esa teoría, pues, en una sociedad industrial, hasta el Estado más burgués se ve obligado a tener en cuenta las reivindicaciones de la clase obrera y buscar un *modus vivendi*, un compromiso en el conflicto de intereses de las clases sociales. Aunque ese compromiso sea con frecuencia parcial, no puede serlo del todo. Diríamos que el Estado está llamado a actuar como un ser dotado de razón, ya que es propio de la razón calcular los riesgos que asume.

El compromiso es, por tanto, un factor de paz social. Y también puede ser un factor de progreso, en la medida en que, compromiso tras compromiso, se avanza hacia una justicia mayor. El moralista hace mal en considerar el compromiso con desconfianza. No cabe duda de que existe cierta relación entre compromiso y componenda, y es posible que el político obligado a practicar una política de compromiso pierda progresivamente de vista su propio ideal y se convierta en una persona dispuesta a todas las componendas y a las alianzas más sospechosas. Pero esta eventualidad no empaña para nada la virtud del compromiso, que sólo los regímenes totalitarios rechazan, al menos en apariencia.

Desde luego, el compromiso no tiene necesariamente el mismo valor en las relaciones interpersonales, aunque tampoco esté ausente de ellas. Entre un hombre y una mujer unidos por el íntimo vínculo de la fidelidad no puede haber compromiso en lo que afecta a la fidelidad misma, aunque cada uno conserve su personalidad, sus gustos, su propia historia. Esto puede originar conflictos que obligan a ambos a «poner algo de su parte», es decir, a adoptar un compromiso.

En la política, que es una estrategia, el compromiso desempeña un papel mucho más amplio. Se da en el seno de los gobiernos,

entre los partidos políticos, entre las diversas fuerzas que constituyen tanto la mayoría como la oposición y entre la mayoría y la oposición en cuanto tales. Que una mayoría gubernamental acepte enmiendas propuestas por la minoría, en vez de rechazarlas sistemáticamente, constituye una señal de buena salud política.

## VI. MORAL INTERPERSONAL Y ETICA POLITICA

Acabamos de hacer alusión a una diferencia entre la moral interpersonal y la moral política. Hay otras muchas de acuerdo con la naturaleza de las cosas. Las relaciones interpersonales deben estar dominadas por la transparencia, en la medida de lo posible, mientras que no puede haber política sin secreto. Un gobierno obligado a devaluar la moneda nacional no puede anunciar tal decisión, por más que los expertos y la opinión pública lo esperen. Su único camino es negarlo rotundamente. ¿Hipocresía? No conviene precipitarse en el juicio, pues anunciar por adelantado una devaluación e indicar su momento y amplitud significaría favorecer la especulación y anular la eficacia de tal decisión. Ningún gobierno está dispuesto a actuar con semejante ingenuidad.

La regulación de los problemas éticos interpersonales se apoya esencialmente en la pureza de corazón, en la intervención de la voluntad, en la conversión, en el mutuo reconocimiento de los fallos. Por eso la fe cristiana desempeña un papel tan fundamental en la vida ética. Pero pensamos que también puede desempeñar un papel importante en la vida política, que un político cristiano no debe aceptar cualquier compromiso, que no puede absolutizar la eficacia hasta el punto de privar de sentido a la convicción, etc.

Sin embargo, es preciso subrayar que la acción política no se ejerce primariamente sobre los hombres, sino sobre determinadas estructuras sociales, políticas y económicas cuyo funcionamiento no se puede modificar por una simple decisión voluntaria o un deseo, aun sabiendo que dicho funcionamiento es fuente de injusticias. No es cierto que si llegáramos a transformar los corazones, a crear relaciones amistosas entre los hombres de las diversas clases sociales, desaparecerían inmediatamente todos los problemas. La resistencia de las estructuras no puede ser eliminada por la voluntad individual. Durante mucho tiempo los trabajadores pensaron que su triste condición era fruto de los «malos» patronos, de su egoísmo, de su codicia. Por eso en sus protestas atacaban a la persona concreta que ocupaba el puesto de empresario. Como en todas las clases sociales, es evidente que entre los patronos hay

hombres buenos y malos, avaros y generosos. Pero si bien estos defectos y cualidades pueden tener repercusiones notables en la atmósfera existente en una empresa, no pueden modificar las reglas de juego del sistema económico-político. El legislador puede mejorar o modificar ese sistema, pero no cambiarlo por completo, pues depende en gran parte del progreso de las técnicas, del entorno internacional y de la coyuntura política.

En Europa occidental, muchos países han tenido gobiernos socialistas, que sin duda han realizado una considerable labor legislativa en favor de los más desfavorecidos. Sin embargo, no han modificado en profundidad las reglas del sistema capitalista, aun cuando hayan introducido ciertas mejoras. El mismo Karl Marx era muy consciente de que no se puede conseguir todo en cualquier momento de la historia. Ciertamente, la reforma de las estructuras no es imposible, y la misión de la ética cristiana consiste en gran parte en recordar que no puede existir fatalismo en un mundo al que se ha prometido el reino de Dios. Con todo, las reformas deben tener en cuenta tal número de parámetros, más o menos sometidos a nuestro control, que exigen con frecuencia una evolución lenta. Muchas supuestas revoluciones no han hecho otra cosa que consagrar una evolución que ya estaba en marcha.

Es preciso tener en cuenta que la ética política no es una simple prolongación de la ética interpersonal. La fórmula «una sola moral para el individuo y para el Estado» supone un optimismo un tanto ingenuo, en el sentido de que traslada muy alegremente del individuo a la sociedad y al Estado un voluntarismo que, en el ámbito político-social, sólo puede ejercerse mediante procesos a veces prolongados y aplicando técnicas cada vez más complicadas.

En un librito muy denso, Karl Barth<sup>5</sup> invita a los cristianos a edificar en este mundo signos o parábolas del reino futuro, sin ocultar por ello el carácter relativo y provisional de dichos signos. El político cristiano debería tener presente esta advertencia. Pero en las ilustraciones que propone, K. Barth desconoce con frecuencia la especificidad de la realidad político-social. Nos dice, por ejemplo, que, pues el reino es luz, los cristianos deberían rechazar toda diplomacia secreta y resolver los problemas internacionales con total transparencia. Ahora bien: si pensamos en un problema tan complejo y aparentemente insoluble como el palestino, hay que alegrarse de que sea posible llevar a cabo en el mayor secreto negociaciones esperanzadoras para el futuro.

<sup>5</sup> K. Barth, *Communauté chrétienne et communauté civile* (cf. bibliografía).

## VII. ¿UNA ETICA DEL DESARROLLO?

Hasta ahora hemos considerado la política en su naturaleza, objeto y fines como arte y ciencia que permite organizar la ciudad para lograr el orden y la justicia. Pero hay que añadir una finalidad que en los Estados modernos ha adquirido una importancia considerable debido a la íntima compenetración de política y economía. Nos referimos al desarrollo, cuyo objetivo fundamental es la consecución del bienestar. No hablamos de felicidad, aunque muchos políticos se atreven a prometerla. Es ésta una promesa falaz que la moral debe denunciar. La felicidad no depende de la política, sino de cada uno de nosotros, de nuestra paz interior y de la armonía que logremos con quienes nos rodean. Sin embargo, hay que reconocer que existen estados de miseria material que dejan pocas posibilidades para el logro de la felicidad. Con su política, el Estado sólo puede favorecer las condiciones externas de la felicidad, no producirla.

Por otra parte, debemos someter a la crítica moral el concepto de crecimiento o desarrollo. Es cierto que el hombre tiene derecho a buscar los medios necesarios para satisfacer sus necesidades fundamentales: una vivienda decorosa, donde cada uno pueda recogerse en determinados momentos; una alimentación suficiente y equilibrada, la posibilidad de utilizar los auxilios de la medicina, un tiempo razonable de ocio, etc. Hay que dejar bien claro que la producción y la publicidad actuales crean necesidades más o menos artificiales cuya satisfacción no es necesariamente útil para el desarrollo personal, y muchas veces puede provocar un despilfarro de recursos naturales y comprometer el equilibrio ecológico, privando de lo necesario a los pueblos subdesarrollados, hoy llamados «pueblos en vías de desarrollo», como si éste, tal como lo promueve el incansante progreso de la técnica, constituyera un ideal moral evidente. La publicidad tiende también a convencernos de ello mediante dos principios muy discutibles: 1) hay que realizar todo lo que sea técnicamente realizable, y 2) para todo problema humano existe una solución técnica que puede dar un buen especialista. Esta «moral» emanada de la técnica se ha extendido de tal manera, que cuando los países opulentos del mundo industrializado y los gobiernos de dichos países se ven afectados por una crisis sin precedentes, se produce un verdadero problema, como si todo retraso en el desarrollo constituyera una auténtica catástrofe. Cuando un gobierno propone una política de rigor o de austeridad, o intenta reducir un consumo interior desenfrenado, tropieza con la hostilidad pública.

Si la ética cristiana debe apoyar todos los esfuerzos, todavía insuficientes, para ayudar a los pueblos subdesarrollados a superar la desnutrición, el analfabetismo y la destrucción de sus recursos naturales, también debe recordar que el crecimiento no constituye un bien en sí mismo y que sólo tiene sentido en la medida en que ofrece a cada hombre la posibilidad de una existencia digna. La ética política cristiana no puede olvidar que debemos utilizar los bienes de este mundo «como si no los utilizáramos», es decir, sin dejarnos arrastrar por nuestra propia prosperidad. Esta invitación no exime a los Estados de actuar en favor de los pueblos subdesarrollados y de lanzarse decididamente por el camino de una mejor redistribución internacional de las riquezas.

### VIII. ETICA POLITICA INTERNACIONAL

No se trata de perpetuar la necesidad de ayuda a unos pueblos «en vías de desarrollo», muchos de los cuales son en realidad países subdesarrollados y cada vez más hundidos en su subdesarrollo. Se trata de obtener una estabilización en los precios de las materias primas de muchos de estos países, a fin de permitirles una planificación económica a medio plazo, cosa que no permiten las continuas fluctuaciones del mercado. Se trata también de que los países industrializados del Este y del Oeste acaben con los suministros de armamentos, que sólo sirven para aumentar sin remedio las deudas de los países subdesarrollados.

Es evidente que estos países necesitan gobiernos fuertes y estables, capaces de acabar con la corrupción y de imponer políticas de seriedad y austeridad. Pero no hay que confundir un gobierno fuerte con una dictadura. Hay dictadura cuando se impone el partido único y, por consiguiente, las elecciones no son libres, o cuando se suspenden las garantías constitucionales para proteger un régimen policial que practica las detenciones arbitrarias, el secuestro y hasta la pura y simple liquidación física de los adversarios.

Estas últimas observaciones nos llevan necesariamente a una reflexión sobre la ética política internacional.

La ética de las naciones no es una novedad para el cristiano. La Biblia habla de las «naciones», en plural; les atribuye, sobre todo en el relato de la torre de Babel, una significación en los designios de la providencia. Así como el hecho de que el hombre pecador sea expulsado del paraíso intenta protegerle frente al poder que él había adquirido, así también la dispersión de las naciones y la confusión de las lenguas intentan defender a la humanidad

frente al peligro mortal del exceso de poder. Los que sueñan con un gobierno mundial no han sopesado lo suficiente el peligro de totalitarismo que caracterizaría inevitablemente a tal gobierno.

Pero los cristianos no pueden permanecer indiferentes a los intentos de establecer cierta unidad en la comunidad humana, a pesar de la diversidad de lenguas, culturas y razas. Una comunidad humana mundial sería una comunidad en la que las personas, las ideas y los bienes circularan libremente, en la que los inevitables conflictos se resolvieran mediante negociaciones, en la que se respetaran los derechos fundamentales del hombre, al igual que las peculiaridades étnicas y culturales, los sistemas de valores, la libre elección de la forma de régimen político, y se intensificaran los vínculos de solidaridad entre los diversos pueblos frente a los desastres naturales o sociales. A pesar del fracaso de la Sociedad de Naciones, la Iglesia católica y el Consejo Ecuménico de las Iglesias han apoyado siempre a las instituciones internacionales como la ONU y sus filiales. Es más, el Consejo Ecuménico ha insistido en sus estudios teológicos en el hecho de que la unidad de la Iglesia debe ser también el signo profético de la unidad de una humanidad reconciliada.

Es casi inútil añadir que las iglesias cristianas, con importantes matices, han tomado muchas veces postura contra la carrera de armamentos, las ventas indiscriminadas de armas, la utilización militar de la energía atómica y la proliferación de las armas atómicas. Saben perfectamente que la unidad de la humanidad, rota por el pecado, no se recuperará plenamente más que con la venida del reino. Pero saben también que los hombres, y en especial los cristianos, tienen como vocación edificar desde ahora signos que anuncien la esperanza última.

Después de las dos guerras mundiales, particularmente la segunda, se perfila en las iglesias cristianas una ética de las relaciones internacionales, como demuestran las encíclicas *Pacem in terris* (1963) y *Populorum progressio* (1967), la constitución pastoral *Gaudium et spes*, así como los principales documentos de las Asambleas mundiales del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Pero la empresa es difícil. Si bien la ética política, dentro del marco nacional, puede apoyarse en una larga tradición o en un derecho, cuyo respeto está garantizado por instituciones eficaces, dotadas de un poder real, la situación cambia mucho en lo que a la vida internacional se refiere: el derecho internacional está todavía en embrión. En la medida en que existe, no siempre es respetado, y las instituciones internacionales están prácticamente desprovistas de poder coercitivo real. La ONU es más una tribuna donde se

enfrentan las diferencias ideológicas que un organismo capaz de imponer sus propias decisiones, cuando de hecho las toma. Las decisiones de la ONU sólo se suelen aplicar cuando afectan a pequeños Estados y cuando se logra a la vez un acuerdo entre los dos bloques y las llamadas potencias no alineadas. La Carta universal de los derechos humanos, elaborada y votada por la ONU en 1947, no se ha aplicado completamente en ninguno de los Estados signatarios, y muchos de ellos la han escarnecido públicamente, hasta el punto de que, si hubiera que excluirlos de la organización internacional, el número de Estados miembros se vería reducido en casi dos tercios.

Es cierto que la ética cristiana no depende del derecho positivo ni de la eficacia o ineficacia de las instituciones internacionales. Su vocación es, por el contrario, promover este derecho internacional y salir en defensa de los derechos humanos, lo que para ella, como para todas las iglesias cristianas, constituye una forma de colocarse de parte de los débiles y de los oprimidos. Pero no es menos cierto que este esfuerzo de promoción y defensa tiene mayores posibilidades de éxito cuando, como ocurre en algunas naciones, puede apoyarse en unos logros, en un conjunto de valores reconocidos, aunque no siempre respetados.

¿Cómo pueden las iglesias promover un orden internacional basado en la justicia, sin la cual no es posible la paz? Actualmente, en los países que no están en guerra ni amenazados por conflictos bélicos, las iglesias han dejado de expresarse en términos nacionalistas y belicistas. Pero no debemos hacernos demasiadas ilusiones: este lenguaje podría renacer si se dieran circunstancias dramáticas. Durante siglos, las diversas iglesias cristianas han desarrollado una teología de la «guerra justa», lo que significa, en términos generales, una guerra de resistencia ante un invasor, una guerra cuyo objeto es preservar la vida y la libertad de los ciudadanos de un país frente a una agresión injustificada. No decimos que este concepto de guerra justa haya perdido toda validez. Fue invocado, no sin razón, ante la bárbara y envilecedora agresión del régimen nazi. Pero conviene tener en cuenta que, en caso de guerra atómica, el campo de aplicación de este concepto resultaría sumamente problemático, pues una guerra atómica no se limita a rechazar a un adversario militar, sino que aniquila a un pueblo entero, contamina un gran sector de la creación, sin hacer ninguna distinción entre ejército y población civil. Quien recurre a estas armas, aunque sea por una causa justa, comete una injusticia inmensa y además no está libre de una respuesta atómica no menos catastrófica.

Los políticos defienden la tesis de que la conciencia de tal posibilidad es tan fuerte que las naciones que poseen armas atómicas sólo las utilizarían como medio de disuasión y que «el equilibrio del terror» es la mejor garantía de la paz. Es cierto que desde 1945 este equilibrio ha impedido una tercera guerra mundial, pero no ha podido evitar las guerras locales, con el empleo de medios de destrucción en masa. Además, esta teoría se basa en la hipótesis de una especie de sensatez de los dirigentes de las naciones que poseen armas atómicas: ¿resistiría esa sensatez una dura prueba? Esta teoría tenía fundamento mientras fue posible evitar la proliferación de las armas atómicas, pero no es éste el caso en la actualidad. Finalmente, los progresos de la técnica (bomba de neutrones, utilización táctica de armas atómicas de alcance más limitado) harán renacer en un futuro próximo la idea de que la guerra atómica controlada no presenta los peligros apocalípticos que se le atribuían.

Ante esta situación alarmante, muchos cristianos creen que su única fidelidad verdadera hacia el evangelio de la paz consiste en un pacifismo absoluto y en el recurso a la no violencia. Invocan a este respecto numerosos versículos del Nuevo Testamento, sin tener en cuenta que su contenido se aplica ante todo a las relaciones interpersonales y que Jesús, si bien se distanció del partido de la resistencia armada frente a la ocupación romana (los zelotas), no nos ha dejado ninguna enseñanza sobre el problema de la guerra. Es cierto que los cristianos están lejos de haber considerado todas las posibilidades de resistencia a la injusticia ofrecidas por el recurso a las técnicas de la no violencia, técnicas que suponen un aprendizaje y un verdadero heroísmo. Pero si la historia nos ofrece el ejemplo del éxito de la no violencia de Gandhi para poner fin a la colonización británica de la India, o el ejemplo menos concluyente de la no violencia de Martin Luther King para poner fin a la segregación racial, no es del todo seguro que la práctica de la no violencia (a la que, por otra parte, es imposible convertir a todo un pueblo de forma duradera) hubiera impedido en lo más mínimo que Hitler dominara Europa e impusiera su delirante ideología nazi, ni que la no violencia hubiera protegido a Hungría, a Checoslovaquia o a Afganistán de los tanques soviéticos y de la servidumbre.

El pacifismo, en su forma de no violencia y de objeción de conciencia, tiene también cierta significación ética y política: es un testimonio del absurdo fundamental que supone el recurso a la violencia sangrienta y de la necesidad de buscar incansablemente los medios de desacelerar la carrera armamentista y de



conseguir la paralización y luego la destrucción de las armas nucleares, químicas y bacteriológicas. Nos parece indudable que en el pacifismo absoluto hay algo de utopía. Pero toda acción razonable encuentra su origen e inspiración en una utopía. Este lenguaje debería ser especialmente claro para los cristianos, pues saben que la utopía no es otra cosa que una secularización del reino de Dios que esperan.

La distinción entre guerra internacional y guerra civil pudo parecer evidente en tiempos pasados. Pero hoy hay que reconocer que las cosas han cambiado. Muchas guerras civiles son los medios por los que las naciones más poderosas y los bloques ideológicos se enfrentan indirectamente en países donde un grupo social dominante, en lo político y económico, aun cuando demográficamente minoritario, como ocurre en África del Sur, ejerce sobre las masas desheredadas y miserables una opresión intolerable. Es comprensible que, tras agotar todos los medios legales para salir de su esclavitud, esas masas recurran a la violencia militar y obtengan armas de los países que están en su favor. La guerra es para ellas la *ultima ratio*. Sin duda, las iglesias de Jesucristo no pueden justificar la violencia, pero tampoco pueden juzgar a los que no tienen otra esperanza que la violencia. Cuando, en 1969, el Consejo Ecuménico de las Iglesias creó un fondo de lucha contra el racismo y concedió subvenciones a organismos que luchaban contra la opresión racial, incluso cuando esta lucha se hacía en forma de guerrilla, precisó que las subvenciones tenían únicamente un objetivo humanitario (escolar, sanitario, social y cultural) y no constituían una aprobación de la violencia, sobre la cual no se pronunciaba (véase en este sentido el informe del Comité Central del Consejo Ecuménico de las Iglesias de 1971). Con esta actitud, el Consejo se limitaba a dar un signo concreto de su fidelidad hacia los oprimidos. Sabía perfectamente que, en la economía actual del mundo, ningún signo es totalmente puro y sin ambigüedades. Querer tener siempre las manos limpias equivale muchas veces a cerrar los ojos a los sufrimientos de los oprimidos.

En general, hay que decir que las iglesias, cuando, en política internacional o en política interior, quieren actuar en favor de la justicia, de la libertad y de la paz, tropiezan necesariamente con la resistencia, muchas veces tenaz, del poder político y económico. No pueden ni renunciar a expresar su protesta ni contentarse con protestar. Deben actuar como grupos de presión sobre los Estados y sobre las instituciones internacionales. Es cierto que la vocación fundamental de una Iglesia no es convertirse en grupo de presión. Debe actuar ante todo por la palabra que se le ha confiado. Pero

cuando esta palabra es ignorada e incluso escarnecida, nos parece legítimo que la Iglesia actúe como grupo de presión, siempre que vigile cuidadosamente la elección de los medios utilizados. Tal presión no tiene otro objetivo que abrir el camino a una negociación y, si fuera posible, a una concentración. La libertad de la Iglesia en este sentido será mayor en la medida en que haya renunciado a toda participación, directa o indirecta, en el ejercicio del poder y en que su único objetivo sea el servicio a los hombres, de los que se sabe responsable ante Dios, aunque no sean cristianos. Como dijo Pablo VI ante la ONU, debido a la revelación del hombre verdadero en Jesucristo, la Iglesia es «experta en humanidad».

#### IX. ¿«BIEN COMUN» O «SOCIEDAD RESPONSABLE»?

Una larga tradición cristiana ha creído posible sintetizar todos los imperativos de la práctica política en el concepto de *bien común*. La tarea de la política sería la búsqueda del bien común. Este concepto no carece de fundamento, pero resulta bastante vago, pues parece suponer resuelto el problema en cuanto que postula una armonización fácil entre los intereses de todos. Sin embargo, vivimos en una sociedad conflictiva, en la que las diversas clases sociales no tienen objetivamente los mismos intereses. Mucho antes de ser una teoría marxista, la lucha de clases fue, y sigue siendo, una realidad. La prosperidad de una empresa no significa necesariamente la prosperidad de sus empleados u obreros. Es posible que la prosperidad económica se consiga muchas veces no mediante la existencia de una importante masa de parados; la presencia de esta multitud tiene como consecuencia una disminución de la presión salarial y, por tanto, permite al empresario excluir a sus obreros de los beneficios obtenidos. Uno de los cometidos del Estado es precisamente imponer, por vía legislativa, un mejor reparto del producto del trabajo humano; pero esto sólo se puede realizar en la medida en que los trabajadores participen de una u otra forma en el poder de decisión dentro de la empresa. Si no se aplican técnicas de este género, el bien común será siempre un deseo piadoso.

En general, y sin limitarse al ámbito económico, el Estado sólo cumple su función de forma satisfactoria si pone en marcha instituciones que permitan al conjunto de los ciudadanos ejercer sus responsabilidades; de lo contrario, éstos seguirían siendo súbditos y no ciudadanos. La creación de una sociedad consciente de

sus responsabilidades es una exigencia de la justicia. En el siglo XIX se pensaba que la ampliación del derecho de sufragio a todos era la condición necesaria para crear tal sociedad. Pero el derecho de voto representa un poder limitado, sobre todo cuando no se entiende bien lo que está en juego en unas elecciones y cuando, mediante el voto, el ciudadano delega sus poderes para un período bastante largo a un representante sobre el que no puede ejercer prácticamente ningún control. Por eso conviene establecer una conexión entre el elegido y los electores, lo cual supone la existencia de cuerpos intermedios entre las grandes instancias nacionales y el municipio.

La centralización excesiva del poder es el medio más seguro de lograr una despolitización, la cual abre la puerta a cualquier dictadura. La existencia de esos cuerpos intermedios, ocupados en tareas cuya importancia es fácil de comprender y sobre las cuales poseen de hecho, por su experiencia y dedicación, cierto grado de competencia, es lo que hace concreta a una democracia. A esto se añaden —dentro de la iniciativa privada— numerosas asociaciones que agrupan a los individuos en torno a un centro de interés público (la escuela, el medio ambiente, el deporte, la cultura) y que son verdaderas escuelas de civismo y de aprendizaje de la vida política. Aunque el Estado no tenga obligación de crearlas, tiene el deber de favorecer su desarrollo. En este punto, las iglesias y las comunidades parroquiales pueden desempeñar un papel considerable. Por lo demás, ocurre con frecuencia que los promotores de este tejido asociativo son precisamente cristianos comprometidos y comunidades eclesiales, lo que no significa en absoluto que tales asociaciones no tengan un carácter laico, indispensable en una sociedad pluralista.

Sin rechazar el concepto de bien común, conviene darle un carácter concreto, pues el bien común sólo puede realizarse gracias a una multiplicidad de instituciones políticas y de asociaciones libres que procuran a los ciudadanos el sentido de la responsabilidad política y los medios para ejercerla eficazmente.

#### X. EJERCICIO DEL PODER

Hemos dejado hasta ahora en la sombra un aspecto de la política que es esencial, pero que se refiere no al objetivo y finalidad de la misma, sino a las modalidades de su ejercicio. Sin embargo, se trata del aspecto más llamativo y, para el moralista, el más con-

fuso de la política. Ésta es conquista del poder y, una vez conquistado, esfuerzo por conservarlo. Por eso la política se parece a la guerra. Hablar de conquistas del poder es necesariamente decir que hay que combatir a unos adversarios y tal vez enemigos. Toda la historia de la política es lucha por la conquista del poder, y la guerra ha sido con frecuencia el medio de esta lucha. La democracia, al establecer la regla del sufragio universal para designar a los depositarios del poder, ha moralizado y humanizado esta lucha. Pero tal humanización está lejos de ser total, y pocos son los períodos electorales que no se caracterizan por la astucia, la calumnia, la difamación, la injuria y a veces por procedimientos más violentos: cada partido político tiene su propio servicio de orden, que no siempre utiliza medios suaves. De vez en cuando oímos hablar de asesinatos.

Muchos cristianos tienen alergia a la política, precisamente porque supone lucha y crea enemigos. Es pura quimera intentar hacer política sin tener adversarios. ¿Es posible que estos adversarios no lleguen a convertirse en enemigos? Aunque existe una profunda diferencia entre un adversario, cuyas ideas nos parecen falsas y nefastas, y un enemigo, objeto de odio, hay que reconocer que la distancia entre adversarios y enemigos se elimina fácilmente, dado que la política es y tiene que ser apasionada precisamente en la medida en que es noble, es decir, combate por la realización de un ideal (una idea de lo que debe ser la sociedad). Derecha e izquierda, conservadores y progresistas, tradicionalistas, reformistas y revolucionarios son categorías inevitables de la vida política, sin las que ésta perdería todo su interés. Sin embargo, la ética política debe relativizar esas categorías, combatir el maniqueísmo político y defender firmemente que un combate ideológico debe respetar a los hombres en su honor, en su dignidad y en su vida privada. Debe recordar que, si bien todo es política, la política no lo es todo.

Si las iglesias cristianas han fomentado en el pasado una tendencia política más que otra, no siempre ha sido, como se ha dicho a veces con ligereza, porque en la era constantiniana las iglesias estuvieran siempre del lado de la clase dominante, sino también porque así intentaban conservar su unidad y mantener entre sus fieles una comunión que excluyera las luchas, las animosidades y los rencores. Hoy las iglesias suelen dejar a sus fieles libertad en su opción política, lo cual es bueno, pero no suficiente. Deberían ofrecer a los partidarios de líneas opuestas la posibilidad de encontrarse, de discutir lo más serenamente posible y recordarles que en Cristo pueden ser adversarios sin ser enemigos.

Pero la pasión política, que no es un mal en sí, presenta otros peligros. Como toda pasión, puede cegar, es decir, impedir que se oigan los argumentos del otro o se vean ciertos aspectos de la realidad.

Por otra parte, cuando un hombre o un partido han conquistado el poder, tienen la fuerte tentación de considerarlo como un fin en sí mismo, independientemente de los medios que ofrece para realizar un ideal político. La pasión del poder por el poder forma parte de la patología de la política. Es fácil comprender por qué el poder embriaga a los que lo poseen: los convence de que están haciendo historia (sentimiento que en un hombre como Hitler adquirió dimensiones de verdadera locura). ¿Es totalmente ilusoria esta sensación de hacer la historia? Tal es la tesis defendida por Jacques Ellul en *L'illusion politique*<sup>6</sup>. Creemos que se trata de una tesis exagerada: la institución de la Seguridad Social por el poder político ha modificado profundamente nuestra sociedad y ha tenido un impacto claro en la longevidad humana. Pero el mérito de Ellul consiste en recordarnos que los hombres que están en el poder chocan con fuerzas anónimas que no conocen ni dominan y que, al tomar decisiones, muchas veces se limitan a seguir una de las pendientes de la historia, que no siempre es la correcta. Es difícil lograr que el hombre de Estado sea humilde, pero hay que intentarlo siempre. También es importante que exista en la nación cierto número de entidades independientes (iglesias, universidades, organismos científicos, asociaciones culturales) que puedan desempeñar ante el poder moderno el papel que algunos profetas desempeñaron ante los reyes de Israel.

La pasión del poder presenta otro peligro: el partido que consigue el poder tiene tendencia a considerar a los vencidos (la oposición) como una magnitud despreciable. Una de las tareas más delicadas de la política es establecer relaciones de equidad entre la mayoría y la oposición. No se trata de que el partido vencedor tenga que admitir necesariamente a la oposición dentro del gobierno. Esta práctica puede ser necesaria cuando el país atraviesa una crisis grave: en caso de guerra, por ejemplo, se habla de unión sagrada. Pero, por regla general, esta práctica no es la más adecuada, pues priva a la política del gobierno de una calidad, sin la que ninguna política, cualquiera que sea su orientación, tiene posibilidades de lograr resultados positivos, la *coherencia*. No hay nada peor para un país que una política que siga simultáneamente caminos contrarios. Pero es importante que la oposición no sólo

<sup>6</sup> J. Ellul, *L'illusion politique* (París 1965).

pueda expresarse libremente, que se le conceda en las actividades parlamentarias un puesto proporcional a su importancia y que pueda tener acceso a las fuentes de información.

## XI. ¿UN SIGNO DEL REINO?

La política no es el lugar de la reconciliación, aun cuando en segundo plano exista un consenso fundamental sobre ciertos valores. La política puede fomentar la unión, con mayores o menores posibilidades de éxito. Pero no puede evitar los enfrentamientos, sin los cuales la humanidad entraría en «su siesta eterna», según la fórmula utilizada por Proudhon contra Marx. La política no es la antecámara del reino de Dios, aun cuando éste sea también, según el testimonio del Nuevo Testamento, una ciudad. Pero en una sociedad secularizada puede ser signo del reino en la medida en que los que ejercen el poder —los *ministros*— recuerden que, al margen de sus éxitos personales, son *servidores* y que deben poner toda su ambición en seguir siendo servidores de los pueblos cuya responsabilidad se les ha confiado.

## BIBLIOGRAFIA

- Aranguren, J. L., *Ética y política* (Madrid 2<sup>a</sup>1968).  
 Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols. (Madrid 1982).  
 «Concilium» 36 (1968): *La fe y la realidad sociopolítica*; 58 (1970): *Estructuras de la presencia de la Iglesia en el mundo actual*; 75 (1972): *El hombre en una nueva sociedad*; 88 (1973): *¿Partidos en la Iglesia?*; 96 (1974): *Praxis de liberación y fe cristiana*; 110 (1975): *Prioridad de valores en el mundo técnico y social*; 117 (1976): *Fe y orden jurídico*; 144 (1979): *La Iglesia y los derechos humanos*; 160 (1980): *Ética cristiana y economía*; 177 (1982): *La Iglesia entre el servicio y la política*; 192 (1984): *La ética ante el desafío de la liberación*; 197 (1985): *El monoteísmo, problema político*.  
 Casalis, G., *Las buenas ideas no caen del cielo* (Salamanca 1983).  
 Coste, R., *Evangelio y política* (Madrid 1969).  
 Cullmann, O., *El Estado en el Nuevo Testamento* (Madrid 1966);  
 id., *Jesús y los revolucionarios de su tiempo* (Madrid 1971).  
 Chevalier, J. J., *Grandes textos políticos desde Maquiavelo a nuestros días* (Madrid 1970).  
 Dumas, A., *Prospectiva y profecía* (Salamanca 1974).  
 Duverger, M., *Introducción a la política* (Barcelona 3<sup>a</sup>1970).

- Ebenstein, W., *El pensamiento político moderno* (Madrid 1961); *íd.*, *Los grandes pensadores políticos* (Madrid 1965).
- Fierro, A., *El evangelio beligerante* (Estella 1974).
- Freund, J., *Sociologie du conflit* (París 1983).
- García Pelayo, M., *El reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las formas políticas de la alta Edad Media* (Madrid 1959); *íd.*, *La Iglesia, el cristianismo y la política* (Madrid 1968).
- Girardi, G., *Filosofía de la revolución y ateísmo: «Concilium»* 35 (1968) 362-375.
- Guardini, R., *El poder. Una interpretación teológica*, en *Obras de Romano Guardini I* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981).
- Gutiérrez, G., *Teología de la liberación* (Salamanca 1979).
- Häring, B., *Libertad y fidelidad en Cristo III* (Barcelona 1983).
- Hinze, O., *Historia de las formas políticas* (Madrid 1968).
- Marcuse, H., *Ética de la revolución* (Madrid 1970).
- Metz, J. B., *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política para nuestro tiempo* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).
- Oppenheim, F. E., *Los principios morales de la filosofía política* (México 1975).
- Rahner/Moltmann/Metz/Álvarez Bolado, *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en teología política* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).
- Sánchez Agesta, L., *Principios de teoría política* (Madrid 1970); *íd.*, *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI* (Madrid 1956).
- Touchard, J., *Historia de las ideas políticas* (Madrid 1972).
- Valadier, P., *Agir en politique. Décision morale et pluralisme politique* (París 1980).
- Vidal, M., *Moral de actitudes III* (Madrid 1981).

## CAPITULO V

## EL DERECHO

[FRANÇOIS RIGAUX]

## Introducción

## DIFICULTADES DE UNA REFLEXION INTERDISCIPLINAR

No es fácil tarea para un jurista «expresar su punto de vista» en una *Iniciación a la práctica de la teología*. Además de la dificultad que entraña presentar correctamente cualquier disciplina científica a un público distinto del que suele tener el especialista, las interferencias entre el derecho y la moral son tan insidiosas que la familiaridad de algunos lectores con el discurso ético no jurídico puede ir acompañada de cierto menoscabo hacia la significación de un vocabulario común a las dos disciplinas. Los mismos términos que convendría definir para poder compararlas, y en especial los conceptos de derecho y de moral, se resisten a toda definición universalmente aceptada.

El ámbito de las diversas ciencias que tienen como objeto al hombre o a la sociedad se puede desdoblar y multiplicar. Por una parte, cada una de esas ciencias capta en la realidad social un objeto específico: para la ciencia del derecho será el conjunto de las relaciones calificadas de jurídicas, sin que se pueda evitar del todo el peligro de tautología: al definir su contenido y su objeto, la ciencia del derecho delimita lo que ella considera como jurídico. Por otra parte, el método científico propio de cada disciplina pretende también apoderarse, si no del objeto de las otras ciencias, sí del método mismo aplicado. Así, el moralista considera con razón que se pronuncia sobre la moralidad de los ordenamientos jurídicos y hasta de los presupuestos fundamentales de la ciencia del derecho; existe una reflexión teológica sobre la organización de las relaciones sociales y las instituciones jurídicas, lo mismo que existe una doctrina teológica del Estado; la ciencia política estudia las instituciones civiles y eclesiásticas y las relaciones entre la Iglesia y el Estado, etc.

Conviene añadir un dato más complejo. En la intersección de varios objetos del saber se han elaborado disciplinas específicas:

la filosofía del derecho o la filosofía del arte se distinguen tanto de la filosofía en cuanto tal como de la ciencia jurídica y de la estética. La historia del derecho utiliza un método propio, que es, sin duda, el del historiador, pero aplicado a un objeto que no se puede captar sin un dominio equivalente de las disciplinas jurídicas. Lo mismo habría que decir de la etnología jurídica o de la sociología del derecho.

Un ejemplo muy oportuno es el del derecho canónico y el derecho eclesiástico. El teólogo debe manifestar cuál es el puesto del ordenamiento jurídico en la organización de la Iglesia. La teología distingue entre derecho divino y derecho humano, reservándose a veces la expresión derecho eclesiástico al derecho humano. Sin embargo, así como el derecho canónico regula ciertas situaciones igualmente abordadas por el derecho civil estatal (por ejemplo, el matrimonio), existe también un «derecho civil eclesiástico» que contiene reglas a las que el Estado somete las expresiones sociales de la religión (libertad de cultos, enseñanza de la religión en los centros públicos, capellanes en el ejército y en las cárceles, etc.). En Italia, esta rama del derecho interno, vinculada al derecho público, se denomina *derecho eclesiástico*. Además, en su calidad de sujeto del orden jurídico internacional, la Santa Sede participa en las instituciones propias de dicho orden, realiza con los Estados tratados conocidos con el nombre de *concordatos*, actos internacionales cuya validez e interpretación incumben al derecho internacional.

Sin adelantarnos a la exposición sobre el pluralismo jurídico que desarrollaremos más adelante, podemos deducir de las observaciones precedentes que al menos una parte de cada orden jurídico tiene como objeto las relaciones establecidas con otros órdenes jurídicos. ¿No incumbe a la ciencia del derecho, en su ámbito propio, proponer una reflexión global sobre el conjunto de los ordenamientos jurídicos, sin exceptuar el derecho canónico?

## I. EFECTIVIDAD Y PLURALISMO

### 1. *Derecho positivo y ciencia del derecho*

El jurista es particularmente consciente de la relatividad de las verdades científicas. En las relaciones entre derecho y moral, entre derecho y teología, hay que escuchar al jurista, sin duda, pero también al moralista y al teólogo. El derecho ofrece la peculiaridad adicional de que exige una distinción radical entre el funcio-

namiento de un orden jurídico y el conocimiento que del mismo se pueda tener. Este depende de la ciencia del derecho, que tiene como objeto un conjunto de relaciones sociales que caracteriza su naturaleza puramente jurídica. Sin embargo, una cosa son las normas y las instituciones aplicadas en un orden jurídico determinado y otra cosa el conocimiento científico de tal sistema.

Conviene precisar sucintamente el contenido y la naturaleza de cada uno de estos dos términos: por una parte, el derecho como orden jurídico positivo, y por otra, la ciencia del derecho.

El carácter positivo del derecho se basa en un doble criterio de relatividad: el espacio y el tiempo. Un sistema de derecho positivo se define por la identificación del grupo humano cuyas relaciones sociales organiza durante un determinado período de la historia. El verbo *definir* adquiere aquí toda su fuerza: los límites, los confines (en sentido geográfico) o las fronteras de un orden jurídico son de naturaleza espacio-temporal. La categoría del espacio es, sin duda, parcialmente inadecuada: se refiere demasiado explícitamente a las fronteras territoriales que dividen el mundo en regiones sometidas a las respectivas jurisdicciones de diferentes Estados. El ejemplo del derecho canónico demuestra, sin embargo, que ciertos órdenes jurídicos no tienen base territorial propia: la categoría espacial es aquí una pura imagen que designa a las personas (en este caso, a los bautizados, sobre los que se ejerce la jurisdicción eclesial). En cuanto a la «dimensión» temporal (una imagen espacial, relacionada con la medición del tiempo), se caracteriza por el concepto de actualidad: sólo pertenece al derecho positivo un orden jurídico vivo o contemporáneo. El derecho de Esparta o de Atenas ha dejado de pertenecer al derecho positivo.

Tal fugacidad del derecho nos impone dos reflexiones. La primera tiene como objeto los fenómenos de recepción o de aculturación de un sistema de derecho que, en cuanto tal, ha salido del derecho positivo. En las ciudades italianas del Renacimiento, en el *ancien régime* francés y en la época de los pandectistas alemanes del siglo XIX, el derecho romano fue una fuente de inspiración que dio lugar a soluciones basadas en los escritos de los juriconsultos clásicos. Esto no quiere decir que el derecho romano haya sobrevivido en cuanto sistema de derecho positivo, sino sólo que se descubren las huellas de su influencia en órdenes jurídicos complejos que siguen con vida.

La segunda reflexión es prolongación y amplificación de la primera: el derecho francés contemporáneo es fruto de una evolución histórica milenaria en que los historiadores del derecho identifican estratos sucesivos: viejo fondo celta, derecho romano, costumbres

bárbaras, derecho canónico, usos comerciales o corporativos... Cada una de estas aportaciones, distinguidas artificialmente, es resultado de fuerzas sociales complejas.

El derecho romano ha dejado de pertenecer al derecho positivo, dado que no hay ya ninguna sociedad política regida por tal derecho, aun cuando los Estados constituidos por división del Imperio hayan conservado retazos de la antigua herencia. En este y en otros puntos existe una estrecha analogía entre el derecho y el lenguaje. El latín es hoy una lengua muerta, aun cuando se mantenga como lengua erudita, jurídica o administrativa de la Iglesia romana. Por el contrario, el francés, el italiano o el español son algo más que una herencia de la latinidad desaparecida, y no es posible fechar con precisión el momento en que, precisamente por la formación de las grandes lenguas de origen «romano», se descubrió en el área lingüística latina que se habían «creado» lenguas nuevas. Como una codificación, una gran obra literaria cristaliza un trabajo colectivo y continuo.

La analogía entre el derecho y el lenguaje no se detiene aquí, pues el derecho es, esencialmente, una palabra pronunciada. Lo mismo que Vaugelas escuchaba a los mozos de carga, la ciencia del derecho se basa en la observación del derecho proferido por quienes lo practican. Entre el derecho positivo y la ciencia que lo describe, las interrelaciones siguen dos direcciones: el derecho culto inspira al juez soluciones o motivaciones, mientras que la ciencia del derecho está contaminada por la filosofía espontánea de los juristas. Este movimiento de vaivén constituye la riqueza de la reflexión jurídica, pero dificulta el rigor científico. La teoría del derecho se ve continuamente amenazada por esta confusión de planos, que ha resultado especialmente nociva por el hecho de que los profesionales del derecho, que trabajan sobre todo en instituciones estatales, han comunicado a la ciencia una visión estatal del derecho. A diferencia de los sabios, que construyen el objeto de su ciencia siguiendo un método teórico o matemático que no provoca en la realidad observada más reacciones que las que su método puede aislar o medir, el ámbito del saber jurídico tiene como objeto un sistema de relaciones sociales en constante evolución, y uno de los factores de ésta es precisamente el discurso pronunciado por la ciencia sobre la totalidad o sobre parte de estas relaciones. Existe también una analogía con la tarea del psicólogo o del psicoanalista, cuyos métodos de observación tienen una incidencia causal sobre los fenómenos observados.

## 2. El derecho como instrumento de identidad de una sociedad cerrada

El relativismo espacio temporal de todo orden jurídico implica el cierre de la sociedad dirigida por tal orden. Esta sociedad es cerrada porque, aunque el número de sus miembros sea indeterminado e indefinido y aunque éstos se vayan renovando mientras dure la sociedad, tiene como límites naturales todos los órdenes jurídicos constituidos por las demás sociedades. Al aceptar el derecho de un Estado como modelo de ordenamiento jurídico positivo, se materializa dentro de las fronteras del territorio estatal el *ámbito espacial* de cada sistema de derecho estatal. La primera forma de pluralismo que se impone al teórico del derecho es la multiplicidad de órdenes jurídicos isomorfos, a saber: los de los diferentes Estados.

Aun cuando se separe el derecho estatal de su ámbito estrechamente territorial, orientándolo hacia las *personas* que dependen de la jurisdicción del Estado independientemente de todo vínculo territorial, no se logra eludir el carácter cerrado de la sociedad estatal. El segundo criterio que, además de la territorialidad, permite asegurar la jurisdicción del Estado es la nacionalidad de las personas. En derecho internacional contemporáneo es universalmente admitido que el Estado tiene dos títulos de competencia: la territorialidad y la personalidad. Este segundo concepto designa el conjunto de personas que dependen del Estado en razón de su nacionalidad.

Estos dos parámetros de la jurisdicción estatal sólo pueden variar dentro de unos límites muy estrechos. Hasta no hace mucho, las guerras de conquista territorial eran un medio lícito de acción de los poderes estatales. Desde el momento en que el artículo 2.1 de la Carta de las Naciones Unidas, aprobada en San Francisco el 26 de junio de 1945, prohibió la guerra de agresión, cabe pensar que las competencias estatales se ejercen en un espacio menos flexible que en el pasado. El principio de la intangibilidad de las fronteras nacionales surgidas de la descolonización, afirmado ya en 1810 al comienzo de las guerras de emancipación de la América española en forma del adagio latino *uti possidetis, ita possidetis*, ha sido reafirmado con fuerza por la Organización de la Unidad Africana<sup>1</sup>. La flexibilidad de criterios con que los Estados confieren su nacionalidad y, por tanto, determinan las

<sup>1</sup> Véase, en particular, la resolución 16 sobre la intangibilidad de las fronteras africanas (El Cairo, 21 julio 1964), reproducida en el *Annuaire français de droit international* (1964) 625.

personas dependientes de su jurisdicción no autoriza, sin embargo, a ampliar arbitrariamente el patrimonio humano del Estado. La competencia ejercida por un Estado sobre las personas que tiene como naturales del país sin que residan en su territorio suele ser en muchos casos simbólica, y su principal efectividad consiste en una amenaza coercitiva en el caso de que una persona penetrara en el territorio nacional o poseyera bienes en él.

Los límites así impuestos al poder del Estado han podido inspirar la tentación de ejercer sobre una sociedad cerrada un poder tanto mayor en la medida en que aspiraba al exclusivismo. Algunas teorías modernas del derecho han tomado del pensamiento antiguo la idea de calificar al Estado (la ciudad de Aristóteles) de sociedad perfecta, única responsable del bien común. Una expresión de la misma idea, en apariencia más inocente, consiste en identificar Estado y derecho, haciendo del ordenamiento estatal la medida de toda jurisdicción dentro de los límites de la competencia estatal, es decir, en lo esencial, en el territorio propio de cada Estado. Si no se tiene cuidado, la triple identificación del pueblo, del Estado y del derecho lleva a legitimar las formas totalitarias del Estado frente a las cuales la doctrina clásica de identificación del Estado y del derecho no ofrece ninguna defensa propiamente jurídica.

Al dirigir una sociedad cerrada, el derecho produce también un discurso cerrado. En este sentido debemos limitarnos a hacer dos observaciones. La primera se basa en la analogía entre un sistema jurídico y un código lingüístico. Todo orden jurídico constituye necesariamente un conjunto de significaciones que se remiten mutuamente, sobre todo mediante las definiciones jurídicas, el enunciado de normas sobre la legitimidad de las fuerzas y la distinción entre las reglas que garantizan el funcionamiento de las instituciones, incluyendo la producción del discurso jurídico mismo y las reglas de fondo, llamadas materiales, que se pronuncian sobre los derechos y las competencias respectivas de las diversas categorías de agentes sociales. La verdad que proclama un orden jurídico es, en lo que a él se refiere, absoluta, se expresa en reglas tales como la autoridad de la cosa juzgada, la necesaria obediencia a las leyes y a los mandatos de la autoridad; además, donde la distribución interna de los poderes permite la censura del mismo legislador mediante procedimientos como el control jurisdiccional de la constitucionalidad de las leyes, el poder de interpretación auténtica de la Constitución pertenece a la jurisdicción constitucional.

Así se garantizan al mismo tiempo la coherencia y el carácter

cerrado del discurso jurídico. El lenguaje del derecho es también exclusivo: respecto a las relaciones sociales sobre las que ha elegido ejercer su competencia, el orden jurídico enuncia un juicio de valor que excluye a cualquier otro. No hay en esto ninguna desmesura, pues el principio de efectividad viene a corregir toda afirmación presuntuosa.

Al mismo tiempo, y ésta es la segunda observación que queríamos hacer, ningún orden jurídico ignora sistemáticamente a todos los demás órdenes jurídicos. En la medida en que las mismas relaciones sociales pueden depender de la competencia concurrente de varios órdenes jurídicos, cada uno de éstos tiene su propio ámbito de efectividad. Así ocurre cuando una situación (por ejemplo, el matrimonio entre dos personas de nacionalidades diferentes) es competencia de dos Estados. La competencia entre el derecho civil y el derecho canónico es de la misma naturaleza, pues uno y otro pueden aspirar a una jurisdicción exclusiva (por ejemplo, cuando el derecho estatal está totalmente secularizado), a menos que ciertas reglas adecuadas repartan entre los dos sistemas las atribuciones del poder (por ejemplo, en régimen concordatario).

Lo más notable es que, al tiempo que reivindica una competencia exclusiva, el orden jurídico introduce entre sus propias categorías, con carácter de hipótesis de sus normas, situaciones que no dependen de él. Podemos citar a modo de ejemplo las disposiciones concretas que contienen los órdenes jurídicos de inspiración religiosa sobre el matrimonio de una persona sometida a su competencia con otra persona ajena a ella (matrimonio entre un creyente y un infiel). Más aún: en los puntos que él no regula, el derecho confesional se remite a veces al derecho del Estado, lo mismo que en virtud de sus reglas de conflicto entre leyes los Estados aplican el derecho de otros Estados.

### 3. Lugar de la efectividad en la definición del derecho

De las explicaciones anteriores se deduce que, dentro de los límites de su eficacia, todo sistema de derecho define su propio ámbito de competencia. El atributo esencial de un orden jurídico es la competencia de la competencia. Que este atributo sólo se pueda ejercer con arreglo al principio de la eficacia significa que un sistema jurídico es «la ley» de un grupo social existente. El orden jurídico es un conjunto de reglas y de instituciones. Éstas tienen la función de dictar las primeras y de velar por que sean respetadas por sus destinatarios. El carácter imperativo o normativo del derecho (el deber-ser o *sollen*) no puede diso-

ciarse de un componente existencial (el ser o *sein*). Éste se despliega en el doble plano del espacio y del tiempo. La evolución del derecho ruso de 1917 a nuestros días presenta dos ejemplos muy claros de esta constatación.

Tras la revolución de octubre, el poder soviético decidió construir un orden jurídico radicalmente nuevo, en total ruptura con el antiguo orden zarista. En aquel momento, el sistema jurídico del imperio ruso dejó de «ser» un derecho positivo. Si se pudo dudar sobre esta solución, se debió a que el sistema jurídico del nuevo poder no parecía sólidamente asentado y algunos esperaban que la contrarrevolución restaurara el orden antiguo y acabara con el derecho «intermedio». Con el paso del tiempo, y dada la consolidación del Estado soviético, no se puede dudar del momento en que tuvo lugar la ruptura. Es competencia de la ciencia del derecho emitir tales juicios, y la duda que pudo existir razonablemente durante los años inmediatamente posteriores a 1917 se explica por el carácter experimental de esta rama de la ciencia del derecho. En las épocas de cambio, los hechos son discutibles o inciertos y se prestan a interpretaciones contradictorias. En caso de guerra civil, de secesión violenta de una parte del Estado o de anexión por la fuerza, suelen surgir vacilaciones parecidas.

El segundo ejemplo tomado de la historia del derecho soviético tiene como objeto la anexión de los tres Estados bálticos, en virtud de una decisión unilateral de la URSS. Dicha anexión no se hizo siguiendo las normas vigentes del derecho internacional. A pesar de las protestas diplomáticas provocadas por el golpe de fuerza, nadie se atrevería a decir, cuarenta años más tarde, que existe todavía un derecho lituano que no sea el derecho vigente en una república federada de la URSS, algo muy diferente del antiguo orden jurídico lituano.

Indudablemente, las minorías bálticas en el exilio, como ocurrió con los rusos blancos refugiados en Europa occidental o en Estados Unidos, podrán aceptar, en sus relaciones privadas, el derecho de un Estado que ha desaparecido. Algunos de ellos han conseguido incluso que los tribunales franceses o los tribunales americanos aplicaran en algunos casos bien el antiguo derecho zarista o bien el derecho de un Estado báltico, después de la anexión del mismo. Estas aplicaciones esporádicas de un derecho «extranjero» que ha dejado de estar en vigor no pueden demostrar la efectividad de un orden jurídico que haya perdido este carácter, lo mismo que la cita de un adagio romano por la *Cámara de los Lores* no permite afirmar que el derecho romano esté todavía vigente.

Pero sería erróneo atribuir las soluciones científicas que acabamos de recordar a un triunfo del hecho sobre el derecho. Lo que está aquí en juego es la definición que un orden jurídico estatal da de sí mismo. No hay derecho estatal sin Estado ni Estado sin territorio. El dominio incondicional de un territorio forma parte de la de noción misma del Estado. Por eso, de dos órdenes jurídicos que aspiren al dominio incondicional del mismo espacio territorial, sólo el que lo ejerza en la práctica vale como orden jurídico estatal.

## II. EL DERECHO COMO ORDEN DE ADHESION Y LA VARIEDAD DE LAS FORMAS DE OBLIGACION

### 1. *Los órdenes jurídicos no estatales*

Que no exista orden jurídico estatal sin ejercicio de una competencia exclusiva sobre un espacio territorial no significa que el dominio de tal territorio sea un elemento esencial de la definición del derecho. Sólo el dogma caduco de la identificación entre Estado y derecho ha permitido tal conclusión. Los ejemplos que acabamos de comentar deben interpretarse correctamente. La desaparición del derecho zarista o del derecho lituano *en cuanto derecho estatal* no es obstáculo para que hayan podido establecerse comunidades exiliadas en el territorio del Estado que les haya ofrecido asilo y hayan llegado incluso a mantener contactos específicos más allá de las fronteras.

Hay ejemplos históricos mucho más evidentes, por ser de mayor duración, sobre la fidelidad de comunidades no estatales a instituciones comunes. Esta persistencia suele manifestarse con mayor fuerza entre las agrupaciones religiosas. Entre los judíos de la diáspora, entre los cuáqueros o mormones de Estados Unidos, en el Islam en cuanto orden jurídico transnacional o en las distintas iglesias cristianas, la variedad y amplitud de fenómenos es inmensa. Elegiremos dos ejemplos que nos parecen especialmente significativos: el del Islam y el de la Iglesia católica.

### 2. *El Islam, antes y después de los Estados islámicos*

El Corán presenta un modelo muy diferente de los que nos resultan más familiares a nosotros, pues no encaja con la distinción que la filosofía de la Ilustración implantó definitivamente en el mundo occidental entre el derecho, la moral y la religión. Las directrices que contiene el Corán o que se pueden desprender de él son a la vez la única fuente de los principios fundamentales del derecho, de los preceptos morales y de la creencia religiosa. En la época del califato abasida y de su primer desmembramiento, la potencia del Islam se identifica con la de los Estados (aunque este término quizá resulte anacrónico) que se edificaron siguiendo los preceptos coránicos. La dominación colonial, que alcanzó más o menos directamente a gran parte del patrimonio musulmán, no consiguió destruir sus instituciones fundamentales.

No podemos desarrollar este problema como se merece, pero quizá baste con indicar que ni la tolerancia de las potencias coloniales, ni siquiera la referencia explícita del legislador a partes del derecho islámico, pueden considerarse como fuente del derecho que se mantuvo vigente, sobre todo en las materias referentes al estatuto personal. Las sociedades fieles a la enseñanza del Corán han sobrevivido como tales tras siglos de dominación extranjera y han mantenido las instituciones —y en especial el derecho— del Islam, independientemente de la acti-



tud más o menos tolerante del soberano territorial. La fase que vivimos actualmente, la del integrismo islámico, es también muy interesante. La Constitución de la República Islámica del Irán<sup>2</sup> constituye el ejemplo más característico en este sentido. La primera frase del preámbulo es de orden religioso: «En nombre de Dios clemente y misericordioso...» Según el artículo 4.º, «las leyes del Estado [...] deben estar de acuerdo con las normas del Islam», mientras que el artículo 12 dispone lo siguiente: «La religión oficial del Irán es la fe islámica de la escuela chiíta de Jâ Far al-Sadiq. Este principio es eterno y no admite cambios». Los artículos 4.º y 12 afirman, por tanto, la subordinación del poder constituyente a una ley que no se puede violar.

A una ciencia jurídica secularizada le resulta difícil explicar estos fenómenos sin desnaturalizarlos. El Corán puede considerarse como el acto fundante de las instituciones islámicas, y la referencia a la tradición concreta chiíta dominante en Irán indica a las claras que son sociedades humanas las que interpretan la palabra de Dios sin que, en el plano del análisis jurídico, sea necesario pronunciarse sobre la existencia del ser divino. La ciencia del derecho es ante todo una hermenéutica: ¿quién puede decir lo que contienen estas normas del Islam que el legislador estatal no puede violar? Las religiones del libro, según la expresión del Corán, ofrecen una analogía muy estrecha con un orden jurídico: entre el texto y el intérprete se establece una dialéctica bastante sutil, pues hay que respetar el texto, pero sólo el intérprete podrá descifrar, con autoridad, el mensaje. Entre el magisterio ejercido por los órganos titulares de una Iglesia o de una secta y el papel atribuido a las fuentes de derecho subordinadas en un orden jurídico estatal, la semejanza es muy estrecha. A los libros santos les corresponde la Constitución; la doctrina (de la ley) es una expresión común a las religiones del libro y a los sistemas de derecho; las autoridades instituidas, que comprenden sobre todo una rama jurisdiccional, administran y aplican el derecho.

Que el orden jurídico iraní reconozca su subordinación a una religión basada en la interpretación de un texto presentado como intangible encaja a la perfección con la estructura fundamental de un sistema jurídico tal como puede concebirla una ciencia jurídica secularizada.

### 3. Permanencia del derecho canónico

Cada orden jurídico define sus propias condiciones de validez y de funcionamiento. El único juicio que puede pronunciar la ciencia del derecho se refiere a la verificación de la naturaleza jurídica

<sup>2</sup> Constitución del 15 de noviembre de 1979. Las citas proceden de una traducción libre del texto italiano publicado por la revista «Oriente moderno» (Roma, Istituto per l'Oriente, 1980) 245-271. El texto de la Constitución iraní aparece también reproducido, en su traducción al inglés, en Blaustein, *Constitutions of the Countries of The World*.

de las condiciones así planteadas. Lo que antes hemos llamado «principio de eficacia» tiene como objeto el carácter social del ordenamiento jurídico. ¿Existe una sociedad que cumpla las condiciones impuestas por el orden jurídico mismo (imposible evitar el carácter especulativo de este razonamiento) y cuyos miembros se consideren vinculados por las reglas y por las instituciones que constituyen tal orden? Si esta pregunta puede recibir una respuesta afirmativa, el jurista debe concluir que está ante un sistema de derecho positivo, es decir, desarrollado en el espacio y en el tiempo.

El componente espacial es también importante. Ya hemos dicho que el espacio no era más que un concepto imaginario que designa los criterios de pertenencia al orden jurídico. El origen de la imagen es bastante claro: el derecho contemporáneo tiene como modelo predominante el orden jurídico estático que se define a sí mismo por el dominio incondicional de un territorio en el que las instituciones estatales disponen de un aparato de coerción física que aspira a ser exclusivo. Fue Kant sobre todo quien subrayó la idea de que el derecho era un orden de obligación, lo que sólo es cierto parcialmente; las doctrinas estatales han llegado de ahí a la conclusión de que la obligación que daba al derecho su eficacia no podía ser más que una obligación material, lo cual es totalmente falso.

Consideremos estas dos ideas, esenciales para una definición del derecho, a la luz del ejemplo que presenta el derecho canónico. La causa de los conflictos que han enfrentado a la Iglesia y al Estado está en que los dos aspiraban a la exclusiva, pero en terrenos diferentes<sup>3</sup>. Mientras que el Estado reivindica una soberanía exclusiva dentro de los límites de su territorio, la Iglesia es una sociedad de creyentes sin base territorial. En la medida en que se ve en la imposición física la única imposición jurídicamente organizada, la Iglesia recurre al «brazo secular» para dar fuerza ejecutoria a sus mandatos.

Esta concepción se basa en una definición demasiado estrecha del derecho. El orden jurídico canónico se define a sí mismo como el conjunto de reglas y de instituciones aplicables a los que pertenecen a la comunidad de los creyentes, cuyo signo distintivo es el bautismo. Sólo hay parte de verdad en la afirmación de que un orden jurídico es un orden de carácter impositivo. Es ante todo un orden de adhesión, y esto es válido incluso cuando se trata de

<sup>3</sup> La doctrina de la Iglesia sobre las relaciones entre el poder eclesiástico y el poder civil aparece expuesta, en sus líneas fundamentales, en la encíclica *Immortale Dei* de León XIII (1 noviembre 1885).

quien dispone de la fuerza material, es decir, del Estado. Ningún orden jurídico se puede reducir al mero ejercicio de la fuerza bruta. Sin embargo, los órdenes jurídicos que no disponen de un espacio territorial para proteger con medidas coercitivas físicas el respeto al derecho tienen mayor necesidad de la adhesión voluntaria, de la fidelidad de sus miembros. Esto no quiere decir que tal adhesión sea espontánea: la educación, las creencias, la presión social, las costumbres y los usos pueden provocar la adhesión de los miembros de un grupo al respeto de las normas sociales.

Esta adhesión implica la voluntad de someterse a tales normas por ser el precio de pertenencia a la sociedad. La construcción del orden jurídico estatal según un modelo autoritario y, sobre todo, territorialista, ha hecho perder de vista que el derecho es, en primer lugar, regla de vida en sociedad. El objetivo esencial de las sociedades tradicionales es instituir un orden de relaciones entre los miembros del grupo. Independientemente de que las califiquemos como sociales o interpersonales, estas relaciones son mucho más significativas —y más profundamente humanas— que el sistema de imposición despersonalizada que acompaña al dominio de un territorio. Resulta cuando menos extraño que el pensamiento jurídico occidental haya llegado a considerar al derecho estatal como «el caso-tipo del derecho»<sup>4</sup>, sobre todo porque dispone del «monopolio de la obligación incondicional»<sup>5</sup>. En su dimensión social (*ubi ius ibi societas*), el derecho tiene como función original fijar las reglas de pertenencia a un grupo, y la forma suprema de imposición es entonces la exclusión del grupo.

No debemos vacilar en reconocer el carácter jurídico del derecho canónico, orden de una sociedad universal basada en un criterio de pertenencia no territorial. Se trata en este caso de la fuerza obligatoria del derecho canónico como orden jurídico autónomo: no es necesaria la ayuda proporcionada por un derecho estatal determinado. En un régimen concordatario, el derecho canónico no basa su fuerza obligatoria en la acción del Estado. El efecto del concordato sobre el orden interno del Estado que se ha comprometido con la Santa Sede es introducir en el derecho estatal algunos efectos concretos del derecho canónico. En el territorio de un país secularizado y no concordatario, como Francia, el derecho canónico despliega sus efectos propios sin ninguna intervención del Estado: las personas que dependen de la jurisdicción territorial del Estado francés realizan los actos previstos por

<sup>4</sup> J. Dabin, *Théorie générale du droit* (París 1969) 18.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 25 y nota 1. Véase también H. Kelsen, *Théorie pure du droit* (París 1962) 49s.

el derecho canónico (bautismo, matrimonio, votos religiosos), se dirigen a las autoridades competentes para obtener una separación o una nulidad matrimonial, para verse dispensados de sus votos, obtener, cuando sea posible, una dispensa del impedimento matrimonial, manifestando de esa manera que se consideran obligados por las reglas e instituciones del derecho canónico. Sería arbitrario considerar este carácter jurídico del derecho canónico como puro reflejo de las libertades garantizadas por el Estado territorial. Una cosa es el efecto del derecho canónico en otros órdenes jurídicos, sobre todo los de los diferentes Estados, y otra su eficacia propia, que obtiene en la adhesión de sus sujetos.

La historia del derecho canónico y de sus relaciones con los derechos estatales ofrece también ejemplos análogos a los que se pueden extraer de la historia del Islam. Antes de la conclusión de los pactos de Letrán, el reino de Italia tenía un régimen de separación expresada en la fórmula de Cavour *libera chiesa in libero Stato* y las instituciones del derecho canónico se mantenían gracias a la mera tolerancia del Estado territorial. No fueron, evidentemente, los pactos del 11 de febrero de 1929 los que restituyeron al derecho canónico, en el territorio del reino de Italia, un carácter jurídico del que hubiera estado privado durante el período anterior, lo mismo que la actual constitución iraní no confiere mayor carácter jurídico a las instituciones del Islam. En uno y otro caso, el acto institucional en que participa el órgano estatal se limita a afirmar la superioridad del derecho islámico sobre el derecho del Estado o a recibir en el orden jurídico del Estado ciertas instituciones concretas del derecho canónico. El único análisis correcto de las dos series de fenómenos consiste en reconocer la permanencia de un orden jurídico no estatal frente al cual el derecho estatal adopta sucesivamente actitudes diferentes.

#### 4. *Leyes imperfectas de las sociedades perfectas*

Las teorías contemporáneas de identificación de Estado y derecho encuentran un sorprendente apoyo en la doctrina de Aristóteles transmitida por santo Tomás de Aquino. Para el filósofo griego, la ciudad es la única sociedad política perfecta, idea defendida todavía hoy por Michel Villey. «El único derecho perfecto es el derecho civil... El derecho sólo puede ejercerse verdaderamente en una *ciudad* organizada. No puede haber derecho sin juez ni sin constitución pública»<sup>6</sup>. El pensamiento jurídico de Jean Dabin, im-

<sup>6</sup> M. Villey, *Philosophie du droit* (París 1978) 47.

pregnado también de tomismo, converge en este punto con el de Willey. El argumento que Kelsen basa en el ejercicio por el Estado del monopolio de la obligación incondicional no parece definitivo a Dabin, que atribuye al Estado una legitimidad propia: «Si el Estado tiene el monopolio de la obligación incondicional se debe a que tiene *derecho* a dicho monopolio; si goza de tal derecho es porque tiene como misión poner orden en la sociedad»<sup>7</sup>.

En la encíclica *Immortale Dei* (1885), ya citada, León XIII decía: «Dios ha distribuido el gobierno del género humano entre dos poderes: el poder eclesiástico y el poder secular; uno y otro son soberanos en su orden: cada uno tiene sus límites determinados, dentro de los cuales debe moverse, y estos límites están determinados por la esencia y el objetivo próximo de cada uno de los dos poderes»<sup>8</sup>. Con ocasión de un conflicto que enfrentó a la Santa Sede con el gobierno del Reino Unido, a propósito de la isla de Malta, el cardenal secretario de Estado recordó que «la Santa Sede ha afirmado siempre y sigue afirmando que Dios ha instituido las dos sociedades perfectas: la sociedad eclesiástica y la sociedad civil, y que nunca ha negado ni deseado oponerse a los justos derechos del Estado»<sup>9</sup>.

En el orden jurídico que institucionaliza al Estado, única sociedad perfecta y completa (*societas perfecta et completa*), se observa la presencia de «leyes imperfectas»<sup>10</sup>. Lo más paradójico es que esta categoría de leyes es la más fundamental del orden jurídico positivo. Son, en efecto, las reglas constitucionales, cuyo respeto está asegurado por la autoridad suprema del Estado. Para decretar, como hace el artículo 4.º de la nueva Constitución iraní, que las

<sup>7</sup> J. Dabin, *Théorie générale du droit*, 25, nota 1. Véase también en el mismo sentido J. Dabin, *Doctrine générale de l'État* (Bruselas-París 1939) 408-411.

<sup>8</sup> Citado por P. Mikat, *Estado*, en *Conceptos fundamentales de la Teología*, 2.ª ed., I (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 493-503.

<sup>9</sup> *Esposizione documentata della questione maltese* (El Vaticano 1930), doc. XXXIV, 74, citado por Pio Ciprotti, *Diritto ecclesiastico* (Padua 1964) 21. Desde el punto de vista de la observación científica de las relaciones entre órdenes jurídicos diferentes, y cuando éstos presentan aspiraciones contradictorias, no hay otra solución que la negociación. En eso consiste, por ejemplo, el régimen de los concordatos (véase J. Dabin, *Doctrine générale de l'État*, 124-125). Esto no impide que cada uno de los órdenes jurídicos pueda considerar que, en relación con la materia en litigio, es el único competente. Fruto de la coherencia y del exclusivismo de un orden jurídico es su capacidad de regular para el todo, desde su único punto de vista, toda situación que considere que es de su incumbencia y que no escapa a su ámbito de efectividad.

<sup>10</sup> J. Dabin, *Théorie générale du droit*, 64-65.

leyes del Estado deben adaptarse a las normas del Islam hace falta un intérprete cualificado de estas normas y una autoridad capaz de decidir si una ley del Estado está o no en conformidad con ellas. La dificultad no es menor en un orden jurídico secularizado. En Estados Unidos, las jurisdicciones federales tienen poder para negarse a aplicar una ley votada por el Congreso cuando la juzguen contraria a la Constitución. Respecto a la interpretación de la disposición constitucional pertinente y a la incompatibilidad de una ley con esta disposición, el Tribunal Supremo de Estados Unidos, jurisdicción de última instancia del orden federal, ejerce un poder incontrolado e incontrolable. Los políticos americanos acusan muchas veces a las jurisdicciones federales y, en particular, al Tribunal Supremo de haberse dejado llevar por sus propias preferencias al interpretar la Constitución<sup>11</sup>.

Cuando no existe un control jurisdiccional de la constitucionalidad de las leyes, es el mismo legislador quien interpreta con carácter soberano las disposiciones de la Constitución. En uno y otro caso, el contenido y el sentido del texto fundamental dependen de una interpretación última, dotada de auténtico valor: es imposible hacer que se rectifiquen los errores de tal interpretación, pues el funcionamiento del sistema exige que el árbitro supremo (juez o legislador) no pueda equivocarse. La infalibilidad de la interpretación hecha del texto constitucional o de la ley por la autoridad suprema de un Estado de derecho es la única solución compatible con el carácter fundamental del texto.

Ya Spinoza, en su *Tractatus politicus*, había observado que «las leyes constitucionales no son obligatorias en sí mismas para la persona investida de la autoridad soberana»<sup>12</sup>. Los teóricos del derecho que, como Hans Kelsen, reducen el orden jurídico a un conjunto de normas y definen la norma por el mecanismo coercitivo que garantiza su respeto, concluyen con cierta lógica que la obligación de respetar la Constitución no tiene carácter normativo para el órgano supremo encargado de averiguar si una ley está de acuerdo con la Constitución, pues esa supuesta obligación carece en sí misma de todo aparato coercitivo<sup>13</sup>.

El análisis de Jean Dabin es, en este punto, más convincente cuando escribe lo siguiente: «Siempre habrá, incluso dentro del Estado de derecho, autoridades prácticamente irresponsables, que sólo se someterán a la regla si lo desean —aun cuando estén obliga-

<sup>11</sup> Reproche formulado, en particular, por un miembro de la nueva derecha, el senador Orrin Hatch, de Utah, cf. «Time» (28 septiembre 1981) 44.

<sup>12</sup> *Tractatus politicus*, cap. IV, § 6, *Oeuvres* (París) 948.

<sup>13</sup> H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, 360-367.

das a ello moralmente y, muchas veces, en virtud del juramento prestado—, y contra las que es imposible, y hasta inconcebible actuar en forma coercitiva. Tal es el caso de todos los órganos supremos en su orden»<sup>14</sup>. Cuando este mismo autor, a diferencia de Kelsen, reconoce a tales reglas un carácter jurídico auténtico, precisando que «se trata de derecho *imperfecto*, con la particularidad de que la imperfección se debe en este caso a la naturaleza de las cosas»<sup>15</sup>, se sale por la tangente, y además con poco rigor, pues no distingue claramente entre el único derecho verdadero y el que se califica de imperfecto. La paradoja está en que dicha imperfección debe atribuirse precisamente a las normas supremas del orden jurídico.

##### 5. El derecho internacional frente al positivismo estatal

En la medida en que la sociedad internacional no dispone todavía de un aparato de coacción análogo al del Estado, la naturaleza jurídica del derecho internacional sigue constituyendo un problema casi insoluble para las diversas escuelas del positivismo científico. Por una parte, el orden jurídico internacional no encaja con los criterios de una definición del derecho esencialmente basada en el modelo del derecho estatal, mientras que, por la otra, parece —política e ideológicamente— difícil negar al derecho internacional los caracteres que definen a un «verdadero» orden jurídico. Las posturas de Herbert Hart y de Jean Dabin son afines en este punto. Ya en las primeras páginas de la obra titulada *Le concept de droit*, el primero de ellos afirma que «el derecho primitivo y el derecho internacional son los más notables entre estos casos dudosos»<sup>16</sup>; la duda se refiere a «la calidad jurídica» de tales sistemas. ¿No es superficial y científicamente poco riguroso incluir bajo la etiqueta peyorativa de «derechos primitivos» todos los ordenamientos sociales que no sean el derecho internacional y el derecho de un Estado moderno? Habría mucho que aprender tras un análisis sistemático de los derechos de la Antigüedad, del derecho chino, del derecho canónico, del derecho del Islam, condenados así a las mazmorras de la historia, haciendo compañía a las costumbres de los indios Bororo. Pero ¿por qué remitir a un pasado remoto —otra connotación del concepto de «derecho primitivo»— las formas no estatales del derecho?

<sup>14</sup> J. Dabin, *Théorie générale du droit*, 64.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>16</sup> H. Hart, *The Concept of Law* (1961), traducido al francés por M. Van de Kerkhove (1976) 3. Cf. también, en la misma obra, pp. 15, 89-90.

Por su parte, Jean Dabin considera al derecho internacional como una variedad de «ley imperfecta»<sup>17</sup>, conclusión muy significativa, pues tal calificación es compartida por las normas supremas del derecho estatal. En cuanto a Kelsen, que parte de una definición del derecho en la que se mantiene como criterio la coacción física habitualmente ejercida en un territorio<sup>18</sup>, habla en su conclusión del carácter jurídico del derecho internacional, por la sencilla razón de que éste está dotado de dos medios de coacción: la guerra y las represalias, justificación muy formal y aceptable en la época juvenil de Kelsen, pero que ya no responde a la situación del derecho internacional. La inquietud de Dabin y Hart es más profunda. Son motivos éticos los que les impiden negar al derecho internacional un carácter jurídico que contrasta con el conjunto de su teoría, aun cuando se nieguen a reducir este derecho a una simple forma de moral<sup>19</sup>.

La calidad jurídica del derecho internacional no aparece demasiado clara en Michel Villey, que limita su definición del derecho a la única sociedad considerada como perfecta por Aristóteles, la ciudad. El breve —demasiado breve— pasaje sobre el derecho internacional que contiene la *Philosophie du droit* de M. Villey parece reducir los preceptos del derecho internacional a reglas de justicia general, es decir, de moralidad<sup>20</sup>, lo que coincide en cierto sentido con las vacilaciones de Dabin y de Hart.

Teniendo en cuenta su importancia para el futuro de la humanidad, el orden jurídico internacional no puede conformarse con un estatuto jurídico de segunda categoría. Ninguna definición del derecho puede ser convincente si no incluye los elementos constitutivos del derecho internacional.

##### 6. Órdenes jurídicos transnacionales

El derecho canónico y el derecho islámico son formas tradicionales de orden jurídico «transnacional». Este último calificativo intenta combinar la formación de órdenes jurídicos cuyo «espacio» propio pase por encima de las fronteras, con la autonomía respecto a los Estados en los territorios donde viven los destinatarios de los órdenes jurídicos transnacionales. Aunque los sistemas jurídicos de inspiración religiosa fue-

<sup>17</sup> J. Dabin, *Théorie générale du droit*, núms. 56-58. Véase la postura muy afín defendida por Hart, *op. cit.*, 221-227.

<sup>18</sup> K. Helsen, *Théorie pure du droit*, 46s, 52, 60s, 85s, 199s.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 423-429.

<sup>20</sup> *Philosophie du droit* I, núm. 47. Compárese *ibid.*, núm. 125. En el tomo II no se trata ya del derecho internacional.

ron anteriores a la aparición de los grandes Estados modernos y del orden jurídico propio de éstos, conviene detenerse un instante en las formas nuevas de transnacionalidad. Este concepto designa muchas veces unas fuerzas económicas privadas, cuya acción se halla en realidad «deslocalizada», ya que constituyen una red de relaciones supranacionales cuyos elementos esenciales escapan a todo control estatal. Las relaciones de dominio que mantienen con la sociedad madre —de una determinada nacionalidad— las numerosas filiales desparramadas por el mundo son un ejemplo característico de orden jurídico transnacional. Ningún derecho estatal regula el poder económico privado así constituido. Los diferentes medios profesionales que han constituido un conjunto de reglas e instituciones comunes son otros tantos órdenes jurídicos transnacionales: uno de los más notables es la comunidad bancaria transnacional, que administra el mercado de los eurocréditos y de las euroobligaciones y en la que cooperan establecimientos privados e instituciones públicas o semipúblicas.

Entre muchos otros ejemplos, destacaremos uno, perteneciente al medio deportivo, también fecundo en órdenes jurídicos autónomos. El movimiento olímpico está dirigido por el Comité Olímpico Internacional (CIO), que ejerce todos los derechos sobre los juegos olímpicos. Según el apartado 2 de la regla 4 de la Carta Olímpica, «toda persona u organización que forme parte del movimiento olímpico aceptará la autoridad suprema del CIO y se someterá a sus reglas y a su jurisdicción»<sup>21</sup>. Parece claro que el CIO constituye un verdadero orden jurídico, que tiene sus reglas e instituciones propias, ejerce una verdadera jurisdicción sobre todos los que participan en las pruebas olímpicas, obtiene sus fondos, impone multas y decreta expulsiones. El CIO no recurre al derecho de ningún Estado para su formación ni para la ejecución de sus decisiones; se trata de un orden jurídico nacido, como tantos otros, por generación espontánea. El deseo de participar en las actividades en las que el CIO ha conseguido el monopolio y el temor a verse excluido de las mismas explican con claridad por qué los órganos del Comité se hacen obedecer sin tener que recurrir a la imposición física. Según la regla antes citada, la autoridad suprema del CIO se acepta libremente, lo que parece ir contra la naturaleza coercitiva u obligatoria del derecho.

Al coincidir con la explotación de un monopolio, dicha autoridad tiene carácter apremiante para todos los que desean participar en una de las actividades a las que el Comité Olímpico ha conseguido otorgar un prestigio excepcional. Curiosamente, este esquema parece idéntico al que se observa en el orden jurídico instituido por una religión de sal-

<sup>21</sup> Carta Olímpica, edición de 1979 (Château de Vidy, Ch-1007, Lausanne). La organización de los clubs de *jockeys* es de la misma naturaleza. Véase al respecto F. Rigaux/R. Vander Elst, *Relations juridiques transnationales ou dialogue sur un autre droit*: «Journal des tribunaux» (Bruselas 1982) 230-234.

vación: «fuera de la Iglesia no hay salvación», significa que la forma de salvación ofrecida por una confesión religiosa no puede encontrarse de hecho en otra parte.

### 7. Derecho atenuado

La insuficiencia del modelo autoritario de un derecho formulado por un soberano y obedecido en toda la extensión de un territorio gracias al ejercicio constante de una imposición física y sistemática aparece claramente manifestado en la formación de nuevos modelos jurídicos desprovistos del carácter «imperativo» tradicionalmente ligado a la idea misma del derecho.

A lo largo de los últimos años, principalmente en derecho económico, ha aparecido un género jurídico nuevo, el código de conducta o los principios de orientación (*guidelines*). He aquí dos ejemplos entre los muchos existentes:

— Los principios de orientación dirigidos a las empresas multinacionales, incluidos en la Declaración sobre la inversión internacional y sobre las empresas multinacionales, adoptada el 21 de junio de 1976 por los gobiernos de los países miembros de la OCDE y revisada el 23 de junio de 1979<sup>22</sup>.

— El código de conducta para las empresas con filiales, sucursales o representaciones en África del Sur, adoptado el 20 de septiembre de 1977 por los ministros de Asuntos Exteriores de la CEE<sup>23</sup>.

En ciertos aspectos, el código de conducta es otro género jurídico más, aunque totalmente nuevo. Pertenecen a una familia de compromisos que la práctica de los acuerdos internacionales ha generalizado y cuya terminología, a veces criticable, es muy conocida.

La doctrina jurídica habla de «acuerdos internacionales no obligatorios» (*non binding international agreements*)<sup>24</sup>, de *gentlemen's agreements*<sup>25</sup> y más recientemente de *soft law*<sup>26</sup>. Los diccionarios traducen

<sup>22</sup> La Declaración de 1976 y el anexo se publicaron con el título *Investissement international et entreprises multinationales* (París 1976). El documento con la revisión, fechado el 13 de junio de 1979, se publicó con el siguiente título: *Investissement international et entreprises multinationales, réexamen de la Déclaration et des décisions de 1976* (París 1980).

<sup>23</sup> «Bulletin des communautés européennes» 1 (1977) 52. Véase el informe de Pierre Lagorce sobre la forma, estatuto, contexto y aplicación del código de conducta para las empresas de la Comunidad con filiales, sucursales o representaciones en Suráfrica: Parlamento Europeo, Documento 668/78, de 9 de marzo de 1979, así como la pregunta por escrito número 1.119/78, presentada por M. Cot (*J. O. des Communautés européennes*, núm. C 150/7, 15 junio 1979).

<sup>24</sup> Véase, en particular, O. Schachter, *The Twilight Existence of Nonbinding International Agreements*: «Am. J. Int. L.» 71 (1977) 296-304.

<sup>25</sup> O. Schachter, 299.

<sup>26</sup> Cf., en particular, I. Seild-Hohenveldern, *International Economic 'soft law'*: «Rec. des cours de l'Académie de Droit International», vol. 163 (1979-III) 165-246, y la bibliografía de las páginas 239-245.

*gentlemen's agreement* por «convenio verbal, en que sólo se compromete la palabra de honor de las dos partes»<sup>27</sup>, traducción jurídicamente inexacta, pues la forma escrita u oral del compromiso no puede considerarse como fundamento suficiente para una calificación. Las otras connotaciones de la palabra *gentleman* y de sus derivados (*gentleman-like*, *gentlemanly*) designan claramente el saber vivir, un conjunto de modelos de conducta social que no aparecen a primera vista como obligatorios, pero cuyo respeto «clasifica» o «cualifica» a los interlocutores sociales.

El *gentleman* es un hombre educado, cuyo comportamiento ofrece un modelo que imitar, por lo que la expresión *gentlemen's agreement* implica que los que pertenecen al mismo mundo y comparten valores comunes pueden fiarse mutuamente. Los compromisos que contraen entre sí personas unidas por la conciencia de una solidaridad de clase o de medio deben respetarse, pues traicionar la palabra dada sería un comportamiento indigno que podría empañar la buena reputación, tan fundamental para los miembros de un reducido círculo de personas.

Las dificultades comienzan en el momento que se intenta traducir este análisis a términos jurídicos. El concepto menos convincente es el de «acuerdo no obligatorio» (*non binding agreement*). Según una definición del derecho que se remonta a Kant, sólo es jurídica la norma cuya ejecución tiene carácter obligatorio, y Kant, que es en este punto una de las principales fuentes del positivismo estatal, atribuye al Estado el monopolio de la coacción. Por tanto, se considera como no obligatorio todo compromiso que no esté garantizado por ningún poder estatal, y como no hay derecho ni coacción legítima al margen del aparato estatal, dicho compromiso carece de todo carácter obligatorio y, por lo mismo, jurídico. Cuando el acuerdo no obligatorio tiene como partes a sujetos del derecho de gentes, en particular a Estados, el principio de identificación del Estado y del derecho se traslada al plano del derecho internacional: la teoría del monismo interestatal lleva a la conclusión de que tal acuerdo no puede ser declarado obligatorio por una jurisdicción internacional<sup>28</sup>.

De todas las expresiones analizadas, y considerando a los «códigos de conducta» o *guidelines* como una especie dentro de un género, la expresión «derecho atenuado» (*soft law*) parece la más adecuada para designar el género cuya manifestación más reciente puede ser el código de conducta. Esta expresión revela, como las otras, la imposibilidad de prescindir del carácter jurídico del fenómeno analizado: mientras que la expresión «acuerdo no obligatorio» parece negar verdadero alcance jurídico al intercambio de voluntades, la expresión «derecho atenuado» incluye un prejuicio de signo contrario. Sería un fenómeno

<sup>27</sup> *Harrap's Standard French and English Dictionary*, s. v. *gentleman*.

<sup>28</sup> Por eso dicho acuerdo no está sometido a la convención de Viena sobre el derecho de los tratados (cf., en particular, Schachter, *loc. cit.*, 301). En este punto se distingue del «acuerdo en forma simplificada», que tiene todos los atributos en un tratado obligatorio según el derecho internacional.

jurídico, pero de contornos menos acusados, que ocuparía un espacio intermedio entre el núcleo duro de la normatividad (*hard law*, es decir, «ley» sin más, en contraposición a *soft law*).

Quando se invita a una jurisdicción estatal o interestatal a aplicar una norma no obligatoria, aquélla suele hacer constar que el compromiso no es lo bastante preciso o detallado para que un juez pueda verificar su transgresión. Es lo que ha hecho, por ejemplo, el Tribunal Internacional de Justicia al calificar de «deberes políticos y morales sobre los que no [le] compete... pronunciarse» la indicación de negociar o de establecer acuerdos de tutela, inscrita en el artículo 72, apartado 2, de la Carta<sup>29</sup>. El vocabulario utilizado por el Tribunal resulta especialmente significativo porque permite pensar que no hay solución de continuidad entre el imperativo jurídico y la regla moral, y que la oposición fáctica derecho-moral utilizada por muchas generaciones de teóricos del derecho se debe sustituir por una visión global de las diversas ramas de la ética.

### III. LEGITIMIDAD DEL DERECHO

#### 1. Distinción entre el Estado y una banda de ladrones

La insistencia en la función de la coerción física en la definición del derecho y la ausencia de criterio de validez o de legitimidad de los ordenamientos positivos hacen que nos preguntemos por la naturaleza jurídica de los órdenes acompañados de coacción que proceden de una banda de malhechores.

«¿Qué son los imperios sin la justicia más que grandes bandas de ladrones? ¿No son de algún modo estas bandas pequeños imperios?»<sup>30</sup> Esta pregunta retórica de san Agustín atormenta a los positivistas más endurecidos, como Kelsen<sup>31</sup> y Hart<sup>32</sup> por una parte y, aun cuando su respuesta sea diametralmente opuesta, Santi Romano<sup>33</sup> y Lucien François<sup>34</sup> por la otra.

La presencia de una forma de derecho entre los ladrones es también un tema literario. Cuando, en la segunda parte de sus

<sup>29</sup> Dictamen consultivo del 11 de enero de 1950, *Statut international du Sud-Ouest africain*, en C. I. J. *Recueil* (1950) 128, 140. Pueden verse estudios más detenidos en F. Riaux, *Le droit au singulier et au pluriel*: «Revue interdisciplinaire d'études juridiques» 9 (1982) 42-47.

<sup>30</sup> San Agustín, *Civ. Dei*, XIX, 22.

<sup>31</sup> En Kelsen, como en Hart, se trata de una cuestión preliminar. Cf. Kelsen, *Théorie pure du droit*, 3-4, 18-19, 60-61, 66-67.

<sup>32</sup> Hart, *Le concept de droit*, 6, 19, 21-24, 80-83.

<sup>33</sup> S. Romano, *L'ordre juridique*, 89-91.

<sup>34</sup> L. François, *Le problème de la définition du droit* (1978) 162.

aventuras, Don Quijote pasa unas horas con el bandido catalán Roque Guinart, observa la regularidad y la justicia con que se distribuye el botín entre los miembros de la banda. La lección de la anécdota la saca Sancho, quien concluye la escena diciendo: «Según lo que aquí he visto es tan buena la justicia, que es necesario que se use entre los mismos ladrones»<sup>35</sup>.

Dos reflexiones nos ayudarán a explicar la persistencia del tema agustiniano en la literatura jurídica. Al distinguir el derecho de otros sistemas de regulación social, en especial la moral y las costumbres, por la coerción física que acompaña al primero, una teoría del derecho que se remonta a Kant y a J. Austin<sup>36</sup> llega a ver en la eficacia del recurso a la fuerza el signo mismo del ordenamiento jurídico. De ello se deduce que la situación que mayor analogía presenta con tal ordenamiento es la organización de una banda de malhechores, de un grupo subversivo o terrorista.

La segunda reflexión se relaciona con la anterior: frente al Estado, detentador del monopolio de la coerción en su territorio, estas bandas, que someten a sus miembros a una disciplina rígida para mejor lograr su objetivo, siempre ilícito desde el punto de vista del derecho estatal y encaminado a veces a la subversión del Estado, es decir, su sustitución por otro tipo de Estado, se presentan a la vez como un doble (algunos dirían una caricatura) del Estado y como un anti-Estado. La ideología del Estado sale reforzada de tal confrontación: por encima de la mera efectividad, recurre a virtudes metajurídicas, como el mantenimiento de la seguridad y de la paz. Por poco satisfactorias que puedan parecer las instituciones estatales, la mayoría de los ciudadanos se dejan convencer de que son preferibles al orden de una banda de malhechores o a los riesgos del proyecto de subversión. El Estado no sólo protege a sus ciudadanos contra el desorden y la aventura, sino que se identifica con el derecho, afirmación que tiene un doble alcance: el funcionamiento del Estado está, por definición, en conformidad con el derecho, y fuera del Estado no hay derecho. Pero ¿no resulta demasiado fácil negar la calidad jurídica a toda forma de

<sup>35</sup> *Don Quijote*, 2.ª parte, cap. IV. Santi Romano (*op. cit.*, 91, nota 1) cita otras referencias análogas, en particular el pensamiento 393 de la edición de Brunschvicg de los *Pensamientos* de Pascal (*Pensées*, en *Oeuvres complètes*, 1161) y el comentario LI de la 25ª de las *Lettres philosophiques* de Voltaire.

<sup>36</sup> J. Austin (1790-1859) constituye uno de los puntos de partida del positivismo analítico inglés. En una obra publicada en 1832 con el título *The Province of Jurisprudence Determined*, afirmaba que «el derecho constitucional no es otra cosa que moral positiva», lo que coincide con las observaciones anteriores a propósito de las «leyes imperfectas».

ordenamiento no estatal si el único modelo presentado es la banda de malhechores o la organización terrorista?

Si se quiere defender una definición del derecho que incluya todas las reglas e instituciones a que se adhieren efectivamente los miembros de una sociedad determinada, lo que más interesa saber es si las reglas de conducta que consigue hacer respetar una asociación de malhechores pueden aspirar a la categoría de orden jurídico. Este interrogante resulta inevitable dada la preponderancia del concepto de eficacia en la doctrina del positivismo estatal. Además, si se puede hallar una respuesta convincente, ésta nos pondrá en el camino de una definición del derecho. Antes de intentar responder a la pregunta hay que proponer la distinción, a veces omitida o no expuesta con todo su radicalismo, entre la orden acompañada de amenazas dada por un bandido a su víctima y las órdenes del jefe de la banda obedecidas habitualmente por quienes le siguen. Kelsen, que realiza esta distinción en otros pasajes<sup>37</sup>, compara desde las primeras páginas de la *Théorie pure du droit* la amenaza «la bolsa o la vida» con las imposiciones de la administración fiscal<sup>38</sup>.

No es exacto, en contra de lo que dice Kelsen, que las dos imposiciones tengan «la misma significación subjetiva». Aun cuando el contribuyente se sienta a veces víctima de una expropiación, sabe —y, si lo ignora, el teórico del derecho lo sabe por él— que pertenece a la misma sociedad que el inspector fiscal, y que el impuesto se le exige en virtud de unas reglas que, independientemente de si son justas o injustas, gobiernan la vida común en esa sociedad. Por el contrario, la víctima de un asaltador de caminos no pertenece a la sociedad en nombre de la cual éste trata de hablar, siendo esto lo que distingue el orden interno de la asociación de malhechores y las imposiciones que en ella se ejercen habitualmente de los actos por los que los bandidos tratan de someter la voluntad de una víctima ocasional. Una situación distinta es la de una organización clandestina, como la mafia siciliana o la camorra napolitana, que controlan un territorio y despojan a la población a cambio de una protección que la policía estatal es incapaz de garantizar. Así, pues, si las actividades subversivas o ilícitas (en relación con otro orden jurídico, sobre todo el del Estado) son un problema para el teórico del derecho, sólo lo son en lo que respecta a la calidad jurídica de su ordenamiento interno. Aun en el caso de aceptar, como lo hace Santi Romano, el carácter jurídico del

<sup>37</sup> Véase, en particular, H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, 64-65.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 11; compárese con el ejemplo de las páginas 3 y 4.

orden social implantado por una banda de malhechores o por una organización subversiva o terrorista, no se pueden incluir en él las «reglas» a las que intentarían someter a las personas extrañas a su propio sistema<sup>39</sup>.

Así, pues, para que pueda hablarse de orden jurídico parecen necesarios dos elementos: la existencia de una sociedad cuyos miembros dispongan de un criterio de reconocimiento mutuo, y la adopción por esta sociedad de reglas de conducta cuya transgresión tenga repercusiones sobre la vida interna del grupo. Las dos formas más claras de sanción contra quien ha transgredido las reglas de vida social son, por una parte, los diversos tipos de actuación forzosa sobre los bienes o de coacción personal, y por otra, la exclusión del grupo, que puede darse en formas atenuadas, bien porque la exclusión sea limitada o temporal o bien porque se reduzca a una disminución del crédito, a una afrenta para el prestigio personal, a una mala reputación, etc. La pena de muerte y las penas privativas de libertad tienen la particularidad de incluir los dos tipos de sanción: exclusión definitiva o temporal de la vida social, acompañada de un acto de coacción física.

Si volvemos al orden de los bandoleros, parece claro que la imposición hecha por un salteador no tiene el menor carácter jurídico, aun cuando pida la bolsa en vez de arrebatarla inmediatamente. La solución contraria<sup>40</sup> es una expresión tardía del positivismo austriaco que define el derecho como un orden acompañado de coacción. Cuando, por el contrario, se trata de normas de conducta habitualmente adoptadas por los bandidos o por organizaciones subversivas, e incluso del orden territorial que hacen reinar en un barrio o en un pueblo los mafiosos o camorristas, no se podría negar a tal sistema en nombre de una ciencia del derecho positivista el carácter jurídico que se deduce de su eficacia. Para negar dicho carácter jurídico, dice Santi Romano, habría que «demostrar esta dependencia necesaria y absoluta del derecho positivo con relación a la moral, dependencia que, por el contrario, entendida en un sentido que nos parece más bien ingenuo, es, para nosotros, inexistente»<sup>41</sup>.

No es competencia de la ciencia del derecho determinar el carácter jurídico de un determinado sistema, sino más bien ayudar a conocer y comprender mejor la diversidad y pluralidad de siste-

<sup>39</sup> En el ejemplo antes citado de los pagos impuestos por la mafia se puede considerar que la población acepta la imposición y la protección que representan.

<sup>40</sup> Defendida sobre todo por L. François, *La définition du droit*, 158.

<sup>41</sup> S. Romano, *L'ordre juridique*, 90.

mas. A éstos, expresión del derecho vivo, y no a la ciencia, corresponde elaborar sus propias reglas de reconocimiento de los otros sistemas. Está claro, por ejemplo, que el Estado en cuanto tal no puede aceptar el carácter jurídico de la mafia. Sin embargo, en algunas épocas en las que el Estado se ha corrompido (piénsese, por ejemplo, en las relaciones entre el Estado fascista y la mafia siciliana) o debilitado, es posible que el pueblo, distinto del Estado, tenga más confianza en la mafia o en una organización subversiva que en el Estado. Por poner otro ejemplo, en las relaciones interestatales el respeto fundamental a los derechos humanos por un gobierno puede convertirse para otros gobiernos, si no en criterio de reconocimiento (en el sentido tradicional del derecho de gentes), al menos en una orientación capaz de determinar la intensidad de las relaciones que debe mantener con ese gobierno. Así, cada orden jurídico produce reglas de reconocimiento de los demás órdenes jurídicos, reglas que permiten valorar no el carácter jurídico de éstos (algo que apenas tiene sentido), sino su honorabilidad o respetabilidad. Si se acepta que no existen órdenes jurídicos aislados, sino que su cualificación jurídica se halla vinculada a las relaciones que mantienen con otros órdenes dentro de síntesis más generales, es posible afinar los instrumentos para medir el carácter jurídico de cada sistema examinando la naturaleza, la calidad y la intensidad de las relaciones que mantienen con los otros sistemas.

## 2. Enfoque pluralista de la legitimidad del derecho estatal

Los dos criterios clásicos de legitimidad del derecho —validez y eficacia— son necesariamente metajurídicos. El primero se sitúa más allá y el segundo más acá del derecho positivo. No obstante, podemos preguntarnos si este problema, insoluble en el terreno del monismo jurídico, no puede encontrar un planteamiento más satisfactorio desde una perspectiva pluralista.

En el plano de la eficacia, el instrumento de análisis utilizado por la doctrina monista es rudimentario, y casi hasta burdo. El teórico del derecho que reduce su cometido a elaborar la teoría del derecho estatal se pregunta si tal orden jurídico es, «en líneas generales, eficaz». Ésta viene a ser la pregunta que se formula el jefe de la diplomacia de un país para decidir si debe reconocer a un gobierno revolucionario que se ha hecho con el poder en un país extranjero. Pero en este campo, ciertas consideraciones políticas vienen a completar lo que una valoración hecha desde el exterior tiene necesariamente de sumaria.



En lugar de rechazar la eficacia, una teoría pluralista procura medirla con instrumentos más delicados. Ni siquiera en el Estado unitario se da la coincidencia entre el pueblo y el orden estatal, y algunos sectores de la vida colectiva —como la religión, la cultura, el deporte— suelen gozar de reglas autónomas de conducta. Fijándonos únicamente en el ejemplo de las reglas de conducta inspiradas por una creencia religiosa, las cuales se alejan en numerosos puntos de las previstas por el positivismo estatal, es muy significativo que la teoría del derecho haya reducido a un puro hecho religioso el derecho canónico, cuya dimensión jurídica queda así disminuida. En otros términos: la ciencia del derecho, que debería haber contemplado en su diversidad el derecho estatal por una parte y el derecho canónico por otra, ha considerado al segundo en la perspectiva de un profesional del derecho en el campo del orden jurídico estatal, ya que la reacción normal de todo sistema de derecho suele ser encerrarse en el exclusivismo de su propio carácter jurídico.

Al aceptar la diversidad de los ordenamientos jurídicos a los que se somete un grupo de personas, una doctrina pluralista del derecho acepta que ningún ordenamiento, ni el del Estado, tenga tal efectividad que aplaste a todos los demás. La mera protección de los derechos individuales por el Estado de derecho no bastaría para garantizar el disfrute de las libertades fundamentales si los individuos no encontraran en otras sociedades constituidas en verdaderos órdenes jurídicos un contrapeso social al poder del Estado.

La doctrina monista ha contribuido a transformar la búsqueda de la legitimidad del derecho en búsqueda de la piedra filosofal. Si nos preguntamos por la validez de un solo orden jurídico entendido como algo aislado y único, ¿dónde podremos encontrar el criterio de su legitimidad si no es fuera del derecho, es decir, en el derecho natural, en la moral, en la filosofía de los valores...? Si, por el contrario, la ciencia del derecho acepta la hipótesis pluralista con todas sus facetas, puede llegar a conclusiones más alentadoras.

Dado que ningún sistema jurídico forma una ecuación perfecta con la sociedad que rige —algo parecido a la identidad arbitrariamente establecida entre los conceptos de pueblo, de nación, de Estado y de orden jurídico—, todo sistema de derecho es relativo, está impulsado por fuerzas contradictorias, equilibrado por otros órdenes jurídicos igualmente parciales y, por tanto, todo sistema debe buscar siempre su propia legitimidad; ésta puede hallarse dentro del mismo sistema o fuera de él, pero no fuera del derecho.

La legitimidad que un orden jurídico puede encontrar en sí

mismo no es una simple imagen estática. Todo orden jurídico persigue su propio acabamiento, y el mejor criterio de su legitimidad es la capacidad que demuestra para lograr su propia autorregulación en el cambio.

Además, y éste es el segundo aspecto, dado que ningún orden jurídico se despliega en una situación de aislamiento, uno de los factores de su propia evolución, y no el menor, es la acción que sufre necesariamente por parte de los demás órdenes jurídicos. Sin abusar de las distinciones, podríamos clasificarlos atendiendo a si son isomorfos (interacción de los derechos estatales; influencia mutua de las confesiones religiosas) o están en una doble relación de dependencia. Con su dominio del espacio territorial, el Estado puede reducir al silencio a las minorías —religiosas o culturales—, a los movimientos humanitarios o de defensa de los derechos humanos, a las asociaciones profesionales o a aquellas que defienden o aglutinan a ciertos grupos de presión en la sociedad, etc.

Lo mismo ocurre con el portavoz del pueblo o con las corrientes de opinión, que los órganos del Estado deben escuchar si no quieren acentuar el divorcio entre el Estado y las fuerzas populares. Y lo mismo podría decirse de los grupos organizados o de los órdenes jurídicos que contribuyen a la vitalidad del derecho estatal, lo protegen de la esclerosis y apoyan su legitimación. Pero el Estado mismo está en relación de dependencia con el orden jurídico internacional, con los órdenes supranacionales, con los movimientos humanitarios organizados en numerosos países. En una serie de puntos, cada vez más numerosos, se está formando una conciencia universal de los límites que el poder estatal no puede franquear, si quiere conservar este tipo de legitimidad o, si se prefiere, de honorabilidad.

### 3. Derecho y moral

Las relaciones entre el derecho y la moral constituyen uno de los problemas más difíciles de la ciencia jurídica. La dificultad estriba sobre todo en la homonimia de los conceptos habituales en las dos ramas de la ética, como las nociones de sujeto, norma, juicio, deber, responsabilidad, falta, obligación, intención maliciosa o negligencia. Según la opinión dominante, la moral y el derecho se podrían distinguir gracias a la distinción de los planos en que se sitúan, respectivamente, el imperativo moral y los mandatos del derecho: separación entre el fuero interno y externo; diferencia entre una moral individual, que cultiva la recta intención, y un comportamiento exterior, irrepachable con tal de que sea compa-

tible con las exigencias de la vida en sociedad; contraste entre las fuentes, religiosas o filosóficas, del precepto moral y la «positividad» del derecho, emanación de un poder instituido; incompatibilidad entre la gratuidad de la satisfacción que produce el cumplimiento del deber moral y las repercusiones inmediatas, con frecuencia coercitivas, del orden jurídico positivo; intemporalidad y perennidad de la ley moral, que se oponen a la evolución incesante, y muchas veces irregular, del derecho; ubicuidad del imperativo moral frente a la territorialidad del derecho, que, en su forma estatal, tiene fuerza obligatoria dentro de fronteras trazadas artificialmente.

La lista de tales contrastes es casi ilimitada, aunque quizá resulte un tanto irrisoria. ¿No ocurre además que las reflexiones realizadas paralelamente por los moralistas y los juristas tienden a poner en duda los estereotipos heredados del pasado? Tales reflexiones deberían llevar, por consiguiente, a una aproximación entre las dos principales ramas de la ética, y hay que esperar que esté cercano el día en que moralistas y juristas se reúnan para descubrir —o quizá recuperar— una unidad perdida. El autor de esta aportación a la *Iniciación a la práctica de la teología* ha tratado de expresar la insatisfacción que suscita en un jurista una concepción empobrecedora del derecho que —y no se trata de una coincidencia— produce el efecto de separarla de las demás ramas de la ética. Al beneficiarse de la reflexión paralela o convergente realizada por un moralista, el jurista que no se encierra en una concepción demasiado dogmática del derecho puede hacer las observaciones siguientes:

— Se ha presentado al derecho como en contraste con la moral por dos elementos esenciales de su definición, a saber: el rigor y automatismo de la actuación de las normas y la coacción física, que sería indispensable para hacer respetar el derecho. En las páginas anteriores han quedado reflejadas tres series de fenómenos, que aquí bastará con mencionar.

— El primer tipo es el orden jurídico, cuyos elementos formales son idénticos a los que pertenecen al Estado de derecho, con la única diferencia de que no tienen un dominio del espacio territorial que permita el ejercicio autónomo de la coacción física. Aquí habría que situar el derecho canónico y las variedades contemporáneas de derecho transnacional.

— Los otros dos fenómenos son comunes a todos los órdenes jurídicos, incluyendo al derecho estatal. En ellos se dan las formas atenuadas de derecho, que formulan un precepto más que un mandato. Tienen también leyes calificadas de imperfectas porque su

respeto queda a merced de la sabiduría y del sentido del bien de unas autoridades libres de todo control que no sea el de la opinión pública, el cual se reduce, en último término, a la adhesión voluntaria de los sujetos de derecho.

— La mayor parte de las dificultades teóricas tradicionales se disipan en el momento en que desplazamos los elementos que constituyen una definición del derecho. Un orden jurídico se califica por los criterios con ayuda de los cuales determina, por ser el único capaz de hacerlo, las condiciones de reconocimiento del grupo social cuyas relaciones organiza. El centro de gravedad de un sistema jurídico se desplaza entonces de las normas hacia las instituciones, lo que da razón a M. Hauriou o a Santi Romano frente a Kelsen o a Hart. Además, la ocupación de un territorio por un grupo social dotado de instituciones políticas (según el esquema clásico, el Estado) que ejerce sobre este espacio el monopolio de la coacción es sólo un criterio entre los distintos signos de reconocimiento. La obediencia al orden jurídico se basa en la coacción, pero también en la adhesión: así se entiende mejor que la forma original de coacción social, la exclusión del grupo, haya seguido siendo la coerción más profunda y más significativa, y que comprenda variedades intermedias entre las formas más radicales de exclusión y la confianza mutua. A esta zona intermedia corresponden también las diversas especies de derecho atenuado cuya observancia más o menos exacta revela la integración al grupo social.

Por consiguiente, los principales criterios formales de distinción entre el derecho y la moral son menos firmes de lo que se suele creer. La separación realizada por Henri Bergson entre dos fuentes de la moral, una que crea la organización de una «sociedad cerrada» y otra animada por un impulso de universalidad, y que se orienta hacia una «sociedad abierta», llevaría a una identificación de la moral cerrada y del derecho para oponer ambos a la moral abierta. Pero esta distinción de moral y derecho no parece ya muy convincente. Por una parte, el derecho está también abierto a la universalidad: tanto en la forma tradicional del derecho natural como bajo los rasgos contemporáneos de los derechos humanos fundamentales, el derecho es portador de una racionalidad que tiende al universalismo. ¿Qué es el derecho natural sino la superación de los límites espacio-temporales de todo ordenamiento jurídico en función de otra idea de derecho? Con todo, la moral se ve afectada por el mismo pluralismo que el derecho.

La distinción entre la moral como práctica social vivida y aceptada, con un nivel de eficacia que no desmerece del de los ordenamientos jurídicos mejor establecidos, y la reflexión, o la filosofía

moral, es paralela a la distinción entre el derecho positivo y la ciencia del derecho. Por otra parte, el dualismo bergsonian no explica el pluralismo de las morales, cuya significación es mucho más profunda que la adhesión a contenidos éticos diferentes. Entre las morales existen también diferencias formales que afectan sobre todo al papel más o menos importante desempeñado por el normativismo y hasta por el juridicismo. Más que comparar *el* derecho con *la* moral, hay que observar las formas diferentes de derecho y de moral y, en cada una de ellas, preguntarse por las relaciones que un determinado sistema tiene con otro. Entonces será posible practicar un pluralismo con dos niveles, que incluya los diversos sistemas de derecho y los múltiples pensamientos morales.

La vocación al universalismo de todo orden jurídico y de todo pensamiento moral lleva a ambos a actuar como juez no sólo de los comportamientos humanos de un grupo social determinado, sino de la legitimidad de todos los demás sistemas éticos. La ciencia del derecho y la filosofía moral tienen como tarea deducir de esta relatividad generalizada criterios comunes de reconocimiento y de valoración mutuos.

#### BIBLIOGRAFIA

- Arnaud, A. J., *Les juristes face à la société* (París 1975).  
 Brimo, A., *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'État* (París 1967).  
 Dabin, J., *Théorie générale du droit* (París 1953).  
 David, R., *Les grands systèmes de droit contemporain* (París 1982).  
 Del Vecchio, J., *Derecho natural como fundamento de una sociedad del género humano* (Madrid 1963); *id.*, *Persona, Estado y Derecho* (Madrid 1957); *id.*, *Filosofía del derecho* (Barcelona 1969); *id.*, *Historia de la filosofía del derecho* (Barcelona 1964); *id.*, *Teoría del Estado* (Barcelona 1956); *id.*, *Unidad del espíritu humano como base para el estudio comparativo* (Barcelona 1953).  
 Díaz, E., *Sociología y filosofía del derecho* (Madrid 1982).  
 Friedmann, W., *Théorie générale du droit* (París 1965).  
 Gurvitch, *Éléments de sociologie juridique* (París 1940).  
 Hernández Gil, A., *Metodología de la ciencia del derecho*, 2 vols. (Madrid); *id.*, *Estructuralismo y derecho* (Madrid 1973).  
 Lévy-Brühl, H., *Aspects sociologiques du droit* (París 1955).  
 Lorca Navarrete, J., *Justicia-libertad. Fundamentos filosóficos del derecho* (Madrid 1979).  
 Perelman, Ch., *Justice et raison* (Bruselas 1972).  
 Villey, M., *La formation de la pensée juridique moderne* (París 1975).  
 Weber, M., *Economía y sociedad* (Madrid 1985).

#### CAPITULO VI

### LA CULTURA

[JEAN-CLAUDE ESLIN]

#### INTRODUCCION

##### 1. Definiciones

«En la tradición de las humanidades, la aplicación del término cultura se extendía a la diversidad de las cosas que podían ser 'cultivadas'. Los términos cultura, cultivo y culto tienen la misma etimología (*colere*), y los romanos los aplicaban al cultivo de los campos (*agricultura* o *cultus*), al cultivo del espíritu (*animi cultura* o *cultus*) y al cultivo de la religión y de Dios (*Dei cultura* o *cultura*)» (*Encyclopaedia Universalis*).

Hoy, en la acepción reciente introducida por la etnología (antropología cultural, en los medios anglosajones), la cultura es «el conjunto de las formas adquiridas de comportamiento en las sociedades humanas» (Petit Robert) o, según otra definición, «la suma integrada de los rasgos de comportamiento adquirido, manifestados y compartidos por los miembros de una sociedad» (Hoebel). En el *Manuel d'ethnographie*, de Mauss (1947), el estudio de una sociedad incluye las técnicas, la estética, la economía, el derecho, la religión y la lengua.

En las siguientes páginas vamos a mantener la ambigüedad de esta palabra, y distinguiremos dos sentidos de la cultura:

- las culturas del mundo, en sentido etnológico, y
- nuestra cultura personal, en cuanto individuos en formación (concepción alemana de *Bildung*), o individuos pertenecientes a la cultura occidental, la nuestra, querámoslo o no.

En efecto, mientras que la cultura, en sentido de *Bildung*, puede presentar un matiz voluntario y consciente, la cultura en sentido etnológico ofrece una connotación pasiva y con frecuencia inconsciente: «Incluso en nuestras sociedades, los modales de la mesa, los usos sociales, las reglas sobre la forma de vestir y muchas de nuestras actitudes morales, políticas y religiosas se observan escrupulosamente sin haber realizado un examen profundo de su origen y de su función social real» (Lévi-Strauss).

En resumen, mantenemos dos definiciones, que son también dos órdenes de problemas:

— las culturas, que el occidental y el cristiano debe hoy conocer y respetar, aun cuando no siempre se haya hecho tal cosa en el pasado y aunque tal actitud pueda resultar problemática, y

— nuestra propia cultura occidental, en la que se realiza nuestro trabajo personal de formación; esta cultura es cristiana (griega y judía también) en buena parte, y a nosotros nos corresponde saber si estamos en conflicto, en convivencia o en vías de reconciliación con ella.

*Los otros y nosotros.* Desde otro punto de vista, Juan Pablo II, en una alocución ante la UNESCO (junio de 1980), procura relacionar siempre la diversidad de las culturas con la unidad del género humano como tal. «Genus humanum arte et ratione vivit», comienza, citando a santo Tomás (comentario a las *Análisis posteriores*, de Aristóteles, n. 1). La cultura caracteriza a la vida humana en cuanto tal. «En esta pluralidad de culturas, continúa, el hombre se desarrolla sin perder el contacto esencial con la unidad de la cultura, en cuanto dimensión fundamental y esencial de su esencia y de su ser». Aquí hallamos una negativa a aceptar un culturalismo que encerraría a cada cultura en sí misma, en nombre de su particularidad. Esta misma preocupación aparece expresada en un antropólogo como Louis Dumont. «Hablar de antropología es plantear, con Mauss, la unidad del género humano». Por la antropología «nos vemos remitidos a nuestra propia cultura y sociedad moderna en cuanto forma particular de humanidad, que resulta excepcional en cuanto que se niega como tal en el universalismo que profesa». Dumont habla, por tanto, de «universalismo modificado», como característica de nuestra práctica antropológica<sup>1</sup>.

La posibilidad de comprender la cultura de forma universal es capital para el cristianismo y el judaísmo, a cuyos ojos el hombre, todos los hombres, son creados a imagen de Dios.

Señalemos que, desde una perspectiva más antigua, se utilizaba con frecuencia la palabra *civilización*, que el historiador Toynbee definía así: «Entiendo por civilización la unidad mínima de estudio a que se llega cuando se intenta entender la historia de un país determinado».

<sup>1</sup> *La communauté anthropologique et l'idéologie: «L'Homme»* (julio-dic. de 1978) 86-87.

## 2. Campos de ejercicio

Para el estudioso de la teología, para la mente que busca la inteligencia de la fe cristiana, para quien desea sensibilizarse o ponerse en situación de explorar las agobiantes preguntas planteadas por la coexistencia, desde hace dos mil años, y en diversos lugares, del cristianismo y de las culturas, no tiene sentido que presentemos aquí una síntesis, por otro lado imposible. Proponemos más bien pistas de exploración y de trabajo, vías de acceso, campos de ejercicio del problema.

En este ámbito caben posiciones muy diferentes y hasta contradictorias. No existe aquí ninguna ortodoxia, y hay que prestar gran importancia a las contingencias de la historia y, sobre todo, a las opciones personales. Nadie puede avanzar si no es a partir de su propia posición, de sus propias tomas de postura. Cada uno participa en la cultura de su tiempo a su manera, bien para acomodarse, bien para oponerse a ella. La cultura de uno será artística; la de otro será más bien científica, y la de otro, artística o filosófica; otro tendrá una cultura eminentemente práctica, marcada por una profesión, por tal condición social o tal experiencia vital.

Conviene añadir también que en este tipo de temas se avanza más por la profundización en la existencia que por la acumulación de saberes. Así descendió Kafka a una situación tan difícil como la suya, de judío de habla alemana residente en Checoslovaquia, y gracias a que penetró en esta situación contradictoria, en vez de huir de ella, pudo decir lo que veía desde esta posición, convirtiéndose en testigo universal de nuestro tiempo. Cada uno de los lectores se encuentra inmerso en tal o cual situación cultural, francesa o africana, agrícola o industrial, y además ha recibido la fe cristiana o se encuentra en pugna con ella. La situación es siempre contradictoria. La convicción que damos por supuesta en estas páginas es que la prueba personal de una situación y la reflexión sobre la misma son la única manera de reducir estas contradicciones o tenerlas en cuenta y, finalmente, de decir algo sobre «cultura y cristianismo». Ésta es la verdadera práctica de la aculturación<sup>2</sup>, que, en su momento, permitirá reconocer en tales elaboraciones algo que se parezca a una reflexión o incluso a una «teología» africana, latinoamericana o europea, a propósito del cristianismo.

<sup>2</sup> Aculturación: «este término designa todos los fenómenos de interacción que se producen por el contacto entre dos culturas». Cf. Nathan Wachtel, *Faire de l'histoire* I.

Yo propongo cuatro ámbitos o campos de ejercicio en los que se puede recibir y practicar el problema «cristianismo y cultura»: el de la *sociología*, el de la *teología*, el de la *literatura* y el de la *filosofía*. Otros habrían elegido, sin duda, la ciencia o la actividad artística, etc. Los cuatro campos de ejercicio aquí abiertos sólo se incluyen a modo de ejemplo. Pero basta con esta pluralidad para señalar que la cultura se divide, al menos en su ejercicio, en diferentes prácticas o disciplinas, en diferentes formas de vida o tipos de existencia y no hace referencia a un discurso totalizador. Pero esta pluralidad es también una forma de subrayar que la formación de un estudioso de la teología de nuestra época difícilmente podrá limitarse a la práctica de una sola disciplina, necesariamente fragmentaria, y que las síntesis corren el grave peligro de no reflejar adecuadamente nuestra época y el papel que desempeñamos en ella, en especial como cristianos, si no se concede la necesaria resonancia a los conflictos culturales que caracterizan este siglo. Siempre hay varias voces que escuchar, la cultura es siempre polifónica.

## I. LA TRAYECTORIA DE LA SOCIOLOGIA

Una de las formas de abordar los problemas del cristianismo y de las culturas es considerarlos a la luz de la historia o de la sociología. Esta perspectiva parece gozar en nuestros días del favor público, y cada vez son más los trabajos que enfocan de este modo la historia del cristianismo. Así, el lector puede experimentar cierta sensación de distensión y de libertad, pues nada se impone y ninguna norma de fe se convierte en ley. Algunos desarrollos teológicos, como el origen del purgatorio, recientemente expuestos por J. Le Goff, se presentan sin prejuzgar el valor último de la doctrina; se limitan a presentar los elementos de juicio, proponiendo una interpretación abierta, en que cada uno, según su propia filosofía religiosa, puede adoptar su propia postura sobre el interés o legitimidad de la reflexión.

Por otra parte, estos trabajos no ven el cristianismo como una esencia o como una relación esencia-realización; no intentan señalar algo esencial, un centro, una experiencia crística pura. Consideran el cristianismo como «hecho social total» (Mauss), con todas sus adherencias. Se examina cómo ha actuado y cómo sigue actuando, tratando de respetar la multitud de factores que rodean y explican el hecho religioso. Así, acontecimientos como la progresiva separación del Oriente y el Occidente cristiano, su «extranamiento», puede comprenderse en la complejidad de los vínculos

que unen factores propiamente religiosos y factores culturales. Se tiene en cuenta todo el peso de una experiencia histórica, sin distinguir entre las intenciones, que serían puras, y las realizaciones, que habría que abandonar a la contingencia de lo temporal. Partiendo de las manifestaciones sociales de la religión se puede llegar a los problemas fundamentales.

### 1. Max Weber

Según Max Weber, en las «ciencias de la cultura» no cabe dedicarse a la tarea imposible de elaborar un «sistema de la cultura», incluso en el sentido moderado de una delimitación sistemática y objetivamente válida de los problemas y ámbitos que éstas están llamadas a tratar. Semejante intento constituiría en sí mismo un sinsentido. En realidad, el investigador tiene siempre un punto de vista concreto, y, en un momento dado, una investigación sólo invoca y evoca, en el ámbito inmenso de la cultura humana, lo que corresponde a un *interés*, a un *valor* propio de quien investiga. «Los problemas culturales que conmueven a los hombres se plantean siempre de nuevo y bajo nuevos aspectos, y, por tanto, sigue siendo variable el campo de lo que, en la corriente infinita de lo individual, recibe para nosotros sentido y significación... El concepto de cultura es un concepto de valor»<sup>3</sup>. Así, pues, los principios de las ciencias de la cultura serán siempre cambiantes, y, en función de nuestros interrogantes, construiremos, siempre con carácter provisional, andamiajes y «tipos ideales». Así «se llega a una acentuación unilateral de uno o varios puntos de vista, ordenando una multitud de fenómenos aislados en un cuadro de pensamiento homogéneo». En función de nuestros intereses tendemos a seleccionar las relaciones que nos parecen importantes. El ideal-tipo es un cuadro ideal (*Idealbild*), no la realidad histórica y menos todavía la realidad auténtica. Cuando hablamos de «cristianismo medieval» o de cristianismo tridentino, de hecho seleccionamos rasgos que nos parecen característicos y nos permiten comparar y medir<sup>4</sup>.

A partir de ahí podremos construir «tipos» y hablar de cristianismo oriental o de cristianismo occidental, y si cuando hablamos de cultura nos interesamos por lo que Weber llama, en el caso de las religiones, la «relación con el mundo», podremos determinar las *tensiones* y las *afinidades* que, según tal o cual reli-

<sup>3</sup> *Essais sur la théorie de la science*, 152-168. Las referencias completas de las obras citadas en las notas se encuentran en la bibliografía final.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 179-201.

gión, tal o cual forma de cristianismo, se desarrollan entre fenómenos religiosos y fenómenos mundanos y precisar las relaciones que se establecen entre estos órdenes de la realidad. Seguimos a Weber por la atención que concede a la racionalización y a la intelectualización que, según él, son características de la sociedad occidental moderna. He aquí el gran interrogante que le obsesiona: ¿bajo qué influencia ha podido una civilización imponerse a sí misma el extraordinario esfuerzo que representa el modo de vida racional (o capitalista), ese «ascetismo en el mundo» exigido por el capitalismo? En función de esta preocupación veremos perfilarse algunos grandes rasgos de su sociología religiosa, lo que él llama el racionalismo ético de los profetas de Israel y de los rabinos, el carácter más bien antiintelectualista de la enseñanza de Jesús y del cristianismo primitivo, llevado de ciudad en ciudad por compañeros itinerantes, comerciantes o artesanos; el modo de vida racionalizado del monje occidental, precursor del tiempo racional; el aspecto de la Iglesia romana, su administración centralizada, su derecho canónico, su desconfianza ante las formas demasiado contemplativas y hasta orgiásticas de la vida religiosa, y, finalmente, la célebre figura del burgués calvinista, en relación con el desarrollo capitalista moderno.

En Weber, el interés primordial por el problema de la racionalización propia de nuestra civilización da lugar a la aparición de diversos tipos-ideales, a los que dedica los capítulos de su sociología religiosa. Estos tipos son formas de relación con el mundo. Dos capítulos de la sociología religiosa se refieren a las *tensiones*, propias de las religiones proféticas (religiones de convicción orientadas a la salvación, en oposición a las religiones eminentemente rituales), entre mundo y experiencia religiosa. El cristianismo, como el judaísmo o el budismo, mantiene una tensión inevitable y permanente con la cultura, sobre todo porque se «interioriza en el sentido de una ética de la convicción»: tensión, ante todo, entre esta religión profética y las comunidades existentes (para seguir a Jesús hay que abandonar al padre y a la madre, relativizar la familia en beneficio de una caridad universal); tensión con la economía y más en concreto tensión entre contemplación y racionalidad calculadora o entre disponibilidad incondicional con respecto al prójimo y organización racional de la economía; tensiones con los grandes financieros y comerciantes, que pueden ser escépticos o indiferentes en sentido religioso, pero también a veces afinidades entre ciertos tipos de religiosidad ética y ciertos tipos de actividad económica racional (ciudadanos menos sometidos a la naturaleza que los campesinos, artesanos y pequeños burgueses, proclives a

considerar la vida desde un punto de vista ético y religiosamente racional; tensiones con la política, el arte, la sexualidad, el conocimiento, etc.

Tales tensiones dan lugar a formas de vida originales, a compromisos inevitables, a menos que expresen afinidades o parentesco en la opción (*Wahlverwandtschaften*) como las del calvinismo y el capitalismo, que de todas formas originan consecuencias imprevisibles. Aquí surge la paradoja de las consecuencias de nuestras decisiones, que casi nunca consiguen el resultado deseado o previsto: Calvino no se preocupa por las motivaciones del capitalismo, y un concilio como el Vaticano II no tiene necesariamente las consecuencias que se podían esperar.

Es fácil ver el interés de la postura weberiana, sensible a las repercusiones de las actitudes religiosas sobre la sociedad e, inversamente, de los hechos sociales sobre las actitudes religiosas, pues permite entender los juegos o estrategias complejas de agentes que se encuentran y actúan unos sobre otros en esta interferencia de campos. Los inconvenientes de una historia social abstracta o de una historia de la Iglesia abstracta se ven aquí superados; el pensamiento superficial y el relativismo resultan difíciles, pues cada uno de los agentes debe tener en cuenta los efectos de su acción en la relación que se entabla, en la coexistencia que le hace sensible a la interacción de su propia iniciativa y las circunstancias de lo que viene de él y lo que viene del mundo. Determinados simplismos, ciertas formas habituales de oponer la sociedad actual, racional, al cristianismo como si fueran dos mundos enfrentados, opuestos, resultan difíciles cuando las influencias recíprocas son tan fuertes. ¿Cómo remitir las responsabilidades a la depravación de los tiempos o a «el otro», al capitalismo por ejemplo, como si las iglesias no hubieran desempeñado un papel importante en la constitución del mundo que lo hizo posible? ¿Hay oposición de principio entre el tipo de civilización querida y creada por el burgués según Groethuysen —«el que, apoyado en sus propias fuerzas, se ha hecho amo del mundo»— y una responsabilidad religiosa de tipo profético o ético? En la línea de pensamiento de Weber, cuando se distiende o se deshace el vínculo entre lo que él llama una «gran profecía racional» y una conducta racional de la vida, es decir, una ética económica, entonces la cultura se convierte en lugar de «una petrificación mecánica, quizá adornada de una especie de vanidad convulsiva»; entonces el desencanto entendido positivamente como ruptura del poder de la magia (*Entzauberung*) se convierte en desencanto negativo, en el sentido en que decimos del hombre contemporáneo que está desencantado, desengañado...

*Formas.* Los parentescos de opción, las afinidades decisivas, dan lugar a formas culturales que el sociólogo o el historiador constata en función de ciertos rasgos o estilo que parecen imponerse por sí mismos. En la masa de hechos y acontecimientos de la historia cristiana ve aparecer «núcleos inteligibles», configuraciones a las que daremos el nombre de *formas*. Una cultura, una religión, no se reconoce externamente y no encuentra credibilidad sino mediante ciertas formas de existencia. Un cristianismo (lo mismo que una cultura) que pierda sus formas parece que no es ya nada o, más exactamente, no puede ya hablar de sí mismo; no sabemos qué decir de él. Estas formas no son nunca puras, sino más bien fruto de un proceso de composición, como la liturgia cristiana que toma sus formas de tradiciones judías y de fiestas paganas.

Los análisis que el sociólogo G. Simmel<sup>5</sup> hace de la cultura insisten constantemente en las nociones de *forma* y de *vida*. Nuestra subjetividad, dice, choca con una doble objetividad: la de la naturaleza y la de las formas, como el arte, la religión, la ciencia, la política y la economía. Las formas son producciones del espíritu, pero se desprenden de él para subsistir por sí mismas, independientemente del alma que las engendró, y, por tanto, independientemente de cada individuo, cuya vida está limitada en el tiempo, de modo que éste puede incorporarlas a la propia existencia o rechazarlas.

Estos análisis pueden aplicarse a la experiencia religiosa: el individuo se encuentra ante numerosas formas que son independientes de él y se proponen modelar su existencia. En cada generación, los jóvenes serán sensibles a una determinada forma religiosa, la vida monástica, por ejemplo, o el movimiento carismático. Esa forma tenderá a «formar» (*bilden*) su existencia, y ellos, por su parte, le darán actualidad. Se trata al mismo tiempo de un combate y una alianza entre el individuo y la forma. Para el individuo expuesto a la labilidad de la existencia, la ausencia de formas puede ser fatal, condenarlo al vacío de la dispersión, a las arenas movedizas, a la esterilidad. Para él, la forma constituye una oportunidad de darse y de recibir una estructuración, una orientación, pero también una amenaza de ser dominado o mecanizado, pues el individuo es menos fuerte que la forma. «La vida se ve inevitablemente condenada a no avanzar en la realidad más que bajo la forma de su contrario, es decir, en una forma».

<sup>5</sup> G. Simmel (1858-1918), *Sociologie et épistémologie*, trad. del alemán (París 1981). Véase la introducción de J. Freund.

El cristianismo se desarrolla en un período de tiempo muy largo, y la dialéctica de las formas y de la vida explica su lado «instituyente»: la manera en que lo que hace un hombre en un momento dado es asumido o está en consonancia con lo que hace otro a su lado adquiere una dimensión duradera, a la que vendrán a sumarse otras, para dar existencia a una forma visible y más o menos estable en la historia, con el riesgo de que la forma, tras cierto tiempo, se osifique, se cosifique y vea cómo se aleja de ella la vida, pues ésta ya no puede irrigarla; por otra parte, el riesgo para la vida, lo «vívido» por los individuos, consiste en perderse por falta de forma, marchitarse.

Así podría explicarse, por ejemplo, la historia del monacato, que nace de un acto, el gesto de Antonio, que se dirige hacia el desierto de Egipto, o de Benito, que se aleja de la ciudad, para dar lugar a una forma de vida que, al adquirir pleno desarrollo, matizará durante siglos no sólo la experiencia cristiana, sino también la civilización. En esta misma línea cabría interpretar movimientos laicos, formas de vida sacerdotal, tipos de misión o incluso de arte cristiano, de educación, de manera de hacer la teología, etc. Estas y otras muchas formas de existencia, de lenguaje, de pensamiento no deben considerarse solamente en sí mismas, sino en lo que producen, aquello en lo que son «matrices» para la Iglesia o para la sociedad.

Mientras una experiencia cristiana no haga surgir una forma, no podrá adquirir visibilidad pública ni ser capaz de informar modos de vida, de ejercer influencia, de encontrar credibilidad social. Incluso después de la conmoción de la Reforma y del comienzo de los tiempos modernos, el hombre cristiano, a pesar de su quebranto, supo plasmar formas: en el barroco consiguió ordenar su inquietud, su descentramiento, su evanescencia, y en la forma de vida calvinista ofreció un principio director de otra civilización. Las formas que ha podido adoptar el cristianismo burgués han sido siempre problemáticas, y hoy nos preguntamos si los impulsos del Concilio Vaticano II serán capaces de dar a la Iglesia católica las formas de vida laica necesarias para su existencia actual en una época considerada como «posburguesa». Precisamente estas vidas laicas tienen desde hace siglos grandes dificultades para asumir formas capaces de desempeñar un papel decisivo, como el desempeñado en el pasado por las formas de vida monástica o sacerdotal; sin embargo, la influencia cristiana en la cultura parece exigir estilos de vida y de pensamiento dotados de belleza, de amplitud, de fuerza. El estilo del cristiano revolucionario parece frágil, y, fuera de él, no ha aparecido ninguna forma convincente.

En todo caso, la familiaridad con las formas parece capital para quien pretende sensibilizarse a las aventuras del cristianismo en las culturas pasadas y también en las presentes. En esta línea podría darse el peligro de la objetivación, del estetismo, de la complacencia en uno mismo. Pero en realidad las formas inspiradas por el cristianismo están en conflicto o en afinidad con otras formas, tanto en el cristianismo mismo (polarización mutua entre monacato y vida laica) como en la sociedad (polarización mutua entre cristianismo y burguesía). El evangelio es dialogal, hasta en sus mismas formas literarias, y suscita formas que no pueden cerrarse en sí mismas. Entre el mundo burgués y el mundo cristiano ha existido con frecuencia una oposición estimulante, una serie de contestaciones, de compromisos, de interacciones que, para una mentalidad no maniquea, manifiestan un dinamismo que, a pesar de sus deficiencias, no se puede dejar de reconocer a nuestra civilización.

## 2. Louis Dumont

«La etnología, o más exactamente la antropología social, no presentaría demasiado interés si las sociedades 'primitivas' o 'arcaicas' y las grandes civilizaciones que ella estudia fueran fruto de una humanidad diferente a la nuestra. Gracias a su progresiva comprensión de las sociedades y culturas más diferentes, la antropología revela la unidad de la humanidad, e indirectamente contribuye a iluminar de algún modo nuestra propia sociedad. Pero lleva en su seno la ambición, a veces formulada, de llegar a hacerlo de forma más sistemática y radical, de colocar a la sociedad moderna en la perspectiva de las que la han precedido y coexisten con ella, ofreciendo así una contribución directa y fundamental a nuestra cultura general y a nuestra educación»<sup>6</sup>.

Ésta es al menos la ambición de Louis Dumont, cuyos trabajos comparan la sociedad india, a la que ha consagrado su actividad, con la nuestra. La originalidad de L. Dumont —y en esto se aleja de Weber— consiste en romper con el etnocentrismo, rechazando ciertos conceptos como el de estratificación social, aplicables indistintamente a cualquier sociedad y que, bajo la apariencia de generalidad y adecuación, enmascaran una interpretación occidental que no nos ayuda en absoluto a salir de nosotros mismos. Por el contrario, definir la sociedad india de las castas por la jerarquía, y la nuestra por el principio igualitario e individualista, es resaltar la diferencia con toda su fuerza y ponerse en condiciones de hacer

<sup>6</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus* (París 1966) 14.

posible la comparación. La antropología comparativa, pacientemente practicada por Louis Dumont, parece capaz de prestar alguna ayuda al hombre occidental y al cristiano, los cuales, aunque sometidos en este siglo a una profunda crisis, hace mucho que no disponen de medios de comparación para apreciar su propio descenramiento y la cultura de los otros. ¿No se trata precisamente de aprender a vivir con los otros, lo que no nos resulta nada fácil, a juzgar por las oleadas de racismo que agitan a las sociedades occidentales en sus crisis?

El conocimiento de la cultura de los otros, el conocimiento, quizá más difícil, de nosotros mismos, el conocimiento mutuo de las culturas parecen ser, en el actual estado de cosas, lo mejor que podemos intentar. Hay que abandonar todavía muchos prejuicios antes de que la cultura occidental o el cristianismo puedan intentar dominar por completo su relación con las culturas no occidentales. Las grandes religiones mundiales no van a descubrirse, ciertamente, ante el cristianismo, y las estructuras mentales son por ambas partes demasiado diferentes para que una pueda imponerse fácilmente a las demás. No es fácil saber en qué medida se puede inculturar el cristianismo, y no parece que la inculturación deba preceder a un conocimiento verdadero de las culturas y de las religiones, del que todavía estamos muy lejos. Una actitud voluntarista de adaptación a las diferentes culturas puede significar que la Iglesia se coloque en el centro y que entienda la adaptación para el exterior. La perspectiva de la inculturación, palabra por otra parte no muy acertada y que revela en su propia sonoridad su carácter artificial, corre el riesgo de querer adelantar un encuentro —diálogo o conflicto— que no ha tenido lugar todavía con las otras religiones o culturas que ocupan el terreno. Parece que hay algo excesivamente técnico, clerical y artificial en una decisión apriorística de inculturar al cristianismo o de adaptarlo. El trabajo, si es que debe hacerse, será obra de quienes, en sí mismos y con los demás, hayan sondeado larga y profundamente los abismos espirituales propios de una determinada religión. Se trata de un trabajo que exige un total compromiso anímico, una percepción de las diferencias filosóficas y místicas.

De momento no es la hora de las asimilaciones apresuradas, sino más bien del respeto y del conocimiento, y quizá sea en el terreno universalizante de la comunicación filosófica donde las grandes religiones puedan dialogar, más que en el terreno mismo de lo religioso. A pesar de las primeras apariencias, quizá las grandes religiones puedan comunicarse, más en el elemento del pensamiento que en el de la experiencia religiosa propiamente di-



cha, pues la experiencia religiosa, que en un primer momento une, puede también sacar a flote la intolerancia. Las tradiciones religiosas, muchas veces entendidas ante todo como tradiciones culturales o lugar de identificación, no ofrecen necesariamente el espacio de una comunicación universal que en otros tiempos podía proporcionar un concepto filosófico común de Dios y que la filosofía tiene todavía la posibilidad de proponer.

Pero me he alejado mucho de lo que puede decir el sociólogo y de lo que dice efectivamente Louis Dumont. Señalemos únicamente que la perspectiva de adaptación es abstracta, pues parece indicar que el cristianismo puede tomar la decisión de dejar de ser lo que es en estos momentos: la religión occidental. En la actualidad, el cristianismo sigue vinculado, para quienes lo ven desde fuera, con la civilización occidental. Cuando el sociólogo habla de aculturación, se refiere sobre todo a las interacciones entre civilizaciones, a los fenómenos de predominio de una cultura sobre otra.

Según Louis Dumont, nuestra civilización occidental (y en ella el cristianismo, añadiría yo) debe intentar ante todo ver claro en sí misma. El individualismo moderno tiene algo que resulta excepcional en la historia de las civilizaciones. El problema capital es explicar lo que ha hecho posible el paso del *holismo* tradicional al individualismo, es decir, el paso de un tipo de cultura a otro, tan diferente. Según él, el paso se ha efectuado principalmente, aunque no de forma exclusiva, en el marco del cristianismo. El hombre, según la enseñanza de Cristo, es un individuo en relación con Dios y, para el sociólogo, un «individuo fuera del mundo», que en cierto modo menosprecia al mundo y al Estado y se sitúa fuera de la sociedad, del mismo modo que en la India el individuo sólo podía librarse de la sociedad por medio de la renuncia. Pero surge otro interrogante: ¿cómo ha podido este individualismo, nacido como «individualismo fuera del mundo», transformarse en el «individualismo en el mundo» que hoy conocemos? <sup>7</sup> Y, formulando la pregunta más brutalmente que Dumont: ¿cómo apareció en Occidente la trascendencia del individuo en la forma de los primeros cristianos y cómo tiende a desaparecer, al menos en esta forma, en los tiempos modernos? ¿Cómo ha hecho su aparición en Occidente, con el cristianismo, un principio de trascendencia y cómo, en el desarrollo mismo de la historia cristiana, ha tendido a desaparecer?

<sup>7</sup> L. Dumont, *La genèse chrétienne de l'individualisme*: «Le Débat» (septiembre-octubre 1981).

Tal como la formula Louis Dumont, la pregunta es más precisa: ¿cómo se ha pasado del individuo en relación con Dios y, por tanto, fuera del mundo, del cristianismo primitivo, al individuo en el mundo y a la vez en relación con Dios, pero sin dualidad con relación al mundo, que promueve Calvino? En sus líneas esenciales, la respuesta es que el cambio debe encontrarse en la Iglesia y a propósito de la Iglesia. «¿Cómo pudo el mensaje extramundano del sermón de la montaña afectar a la vida en el mundo? En el plano de las instituciones, la relación se establece a través de la Iglesia, que se puede entender como una especie de punto de apoyo o de cabeza de puente de lo divino y que se extendió, se unificó y amplió su imperio lentamente y por etapas».

Fue en la Iglesia donde se formuló un primer principio de jerarquía entre la autoridad espiritual y el poder político, entre el pontífice y el poder real: principio de subordinación de lo político. Pero, a lo largo del siglo VIII, este principio de subordinación, que dejaba intacta la dualidad de los dos poderes y de su esfera de influencia, se fue «pervirtiendo», ya que, quizá por la fuerza de las circunstancias, la autoridad religiosa reivindica una autoridad directamente política, una función propiamente política. A partir de ese momento se perfila una nueva configuración, que va a ser rica en consecuencias. «A partir de entonces, el individuo cristiano se ve más intensamente implicado en el mundo». Por una serie de deslizamientos, en los que el calvinismo representa uno de los eslabones esenciales, este mundo quedará cada vez más completamente legitimado, hasta el punto de que, con el tiempo, el dualismo jerárquico desaparece y se unifica el campo en beneficio de la voluntad que actúa (por Dios) en el mundo.

Así, pues, la Iglesia desempeña un papel esencial en la cultura. Ha sido el gran mediador activo entre el «individuo fuera del mundo» y el mundo. «No se niega ni se rechaza directamente la vida en el mundo, sino que queda relativizada con respecto a la unión con Dios y a la felicidad del más allá a la que está destinado el hombre». Y no hay que olvidar la lección de que «la humanización más eficaz del mundo se ha debido a la larga a una religión que lo subordinaba lo más estrictamente posible a un valor trascendente». Pero la Iglesia está en permanente peligro de mundanizarse y, según la convicción de la Reforma, sucumbe a este riesgo. No obstante, mientras ella esté presente, pienso que constituye un obstáculo para la mundanización total de la vida en la cultura. Si desaparece o no puede ya hablar, el Estado moderno no encontrará ya nada que lo detenga en su expansión, e incluso cabe la posibilidad de que el Estado se convierta en una Iglesia trans-

formada, que deba ocuparse de cada individuo. Mientras la Iglesia esté presente, existe un tipo de fraternidad que impide que la sociedad se presente como radicalmente fraterna, de forma inmanente. Por mundana que sea la Iglesia, la trascendencia tiene en ella un punto de apoyo para la existencia humana.

El sociólogo puede detenerse ahí: toma acta de una evolución. El cristiano debe preguntarse por la legitimidad de la misma. ¿Tuvieron razón los papas al atribuirse una función política? ¿Es esta evolución fiel a la lógica de la encarnación? Una vez oscurecido el dualismo constitutivo del cristianismo, ¿no tenía motivos el mundo para reivindicar a su vez toda legitimidad? ¿Debe el cristiano entregarse a una difícil relectura de la historia de la Iglesia cuyas repercusiones se manifiesten hasta en el momento presente? ¿Tiene todavía la Iglesia fuerza para intentar modificar la postura individualista de la sociedad moderna? ¿Debe seguir el movimiento? El Vaticano II suscitó vivos debates. Los protestantes y ortodoxos criticaron con fuerza la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et spes*) por ver en ella una nueva transformación de la vieja mundanidad de la Iglesia romana, propensa a minimizar la dualidad y el conflicto entre el mundo y Dios<sup>8</sup>.

## II. LA TRAYECTORIA DE LA TEOLOGÍA

### 1. El cristianismo como «crisis» en la cultura

El lenguaje del Nuevo Testamento no tiene un equivalente exacto de nuestra palabra cultura. Existen dos equivalentes aproximados: *ethnos*, nación, que se aplica en general a las «naciones», las que no son el pueblo de Israel, los *goim*, los gentiles, los paganos, pero también a veces a la nación judía (Jn 11,50s), palabra que implica la coherencia concreta y particular de una sociedad, y *cosmos*, mundo. El análisis de su empleo en el lenguaje joánico puede servir como esbozo de una teología de la cultura según el Nuevo Testamento.

Las culturas, judía o griega, sociedades establecidas, con sus costumbres, sus creencias, su gobierno y su literatura, se mantienen con sus fuerzas y sus debilidades. El cristianismo, cuando aparece, no es en comparación de ellas más que una onda en la superficie del agua. A primera vista, el Nuevo Testamento y los evangelios manifiestan cierta indiferencia ante la cultura. El *tempo* de los

<sup>8</sup> «Irénikon» 2 (1967).

evangelios y del conjunto del Nuevo Testamento establece desde el comienzo este anuncio inaugural de Cristo: «Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia» (Mc 1,15). El momento (*kairos*) es único, la llamada a la conversión de espíritu es apremiante, el ambiente está dominado por la prisa, la palabra clave del evangelio es, como supo verlo el poeta Antonio Machado, «¡velad!»

«¿Cuál fue, Jesús, tu palabra?  
¿Amor? ¿Perdón? ¿Caridad?  
Todas tus palabras fueron  
una palabra: velad».

(*Proverbios y cantares*, 34).

Este momento decisivo, esta vigilancia, crea una distancia con respecto a los intereses y las preocupaciones de la vida (Mc 13, 33-37), que será una de las constantes del cristianismo. Este momento decisivo implica la renuncia a muchos intereses culturales, a solidaridades familiares, profesionales y étnicas. El Maestro, Jesús, va de ciudad en ciudad (Mc 1,38-39; Mt 9,35) curando y anunciando la palabra sin detenerse ni instalarse en ninguna parte. «Las zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos, pero este Hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (Lc 9,57-58). Los primeros discípulos de Jesús son simples pescadores, siempre entre la mar y su casa, habituados a los vaivenes del barco. Son galileos, alejados de la capital, personas poco cultivadas. Max Weber creyó importante subrayar este aspecto. «Frente al carácter intelectualista de la erudición de los doctores de la ley y de la piedad judía de altos vuelos, el evangelio cristiano apareció como el mensaje de un no intelectual dirigido a no intelectuales». Mateo es llamado en su telonio; Pedro, Juan y Andrés, mientras lavan sus redes. Jesús pasa y continúa su camino, ellos lo dejan todo y le siguen.

Esta precipitación aparece como respuesta a la urgencia de un momento único (véase la parábola de la perla única). El mismo movimiento y la misma estructura aparecen en los Hechos de los Apóstoles, cuyo tema fundamental es el recorrido de la palabra de Dios de ciudad en ciudad, «en Jerusalén, en toda Judea y en Samaría y hasta los confines del mundo» (Hch 1,8), es decir, Roma. La palabra de Dios, llevada por testigos, atraviesa al menos tres medios culturales: el judaísmo hebreo, el judaísmo helenístico y el mundo de las «naciones», griegos y romanos. Uno de los caracteres del cristianismo primitivo, una de las razones del éxito de su misión, subrayada por Harnack, es su capacidad de expatriarse, de

pasar de un lugar a otro, de hacer discípulos aprovechando la hospitalidad dada o recibida; en resumen, su capacidad de rechazar la instalación en una sola cultura.

En la perspectiva de estos movimientos fundacionales observamos que muchas de las cosas grandes que se han hecho a lo largo de toda la historia cristiana parecen haberse realizado no con indiferencia, pero sí con desenvoltura con respecto a la situación de la cultura en cuanto tal, o al menos con una actitud de audacia, de seguridad (*parresía*) y de ruptura ante ella. Los momentos fundacionales y las grandes obras se deben a hombres polarizados ante todo por Dios y sus hermanos, animados por una prisa y una pasión que los hacían bastante indiferentes a la cultura de su tiempo, en su estabilidad antigua y conservadora.

Benito, considerado hoy como uno de los fundadores de la Europa occidental, mediante la obra civilizadora de los monjes de Occidente y su red de establecimientos monásticos, es un hombre que huye de la ciudad, Roma, y va a ocultarse en una cueva para buscar a Dios solo y dedicarse a su obra. Francisco de Asís atravesaba, como Jesús, ciudades y naciones, sin detenerse en ellas.

Técnicamente se dirá que la manifestación evangélica se da en un clima apocalíptico. Teológicamente es, según Juan, el momento de una *crisis* (Jn 3,19), de un discernimiento, que es a la vez revelación (*apokalypsis*), luz y juicio para los hombres y para el mundo en que viven. Según el vocabulario del mismo Jesús, la manifestación evangélica es el paso de «este tiempo» a la «edad futura» (*aion*, Lc 18,30; 20,34). Es la introducción de otra cualidad del tiempo —el tiempo del reino de Dios— en el tiempo de este mundo. El paso del siglo presente al siglo futuro, que se inaugura con la venida de Jesús, representa la articulación esencial de la acción y de la enseñanza de Jesús, ilumina las parábolas y reaparece en la enseñanza de los discípulos, según los Hechos de los Apóstoles, tanto ante los judíos como ante las naciones. A las naciones: «En las pasadas edades él dejó que cada pueblo siguiera su camino» (Hch 14,16). «Pues bien, pasando por alto aquellos tiempos de ignorancia, manda ahora a todos los hombres en todas partes que se enmienden; porque tiene señalado un día en que juzgará el universo con justicia, por medio del hombre que ha designado, y ha dado a todos garantía de esto resucitándolo de la muerte» (Hch 17,30-31). Pero en el anuncio a los judíos, estructurado de forma totalmente distinta, el movimiento es el mismo: la historia de Israel y sus plazos, sus promesas, se cumplen en un Salvador, Jesús (Hch 13,23), en un momento decisivo, el momento de la visita que hay que saber reconocer (Lc 19,44).

Esta *crisis*, este momento de discernimiento y de juicio inaugurado por Cristo, por su vida, su muerte y su resurrección, se continúa, según el Nuevo Testamento, a lo largo de toda la historia humana, hasta el día en que el Hijo del hombre venga a juzgar a los vivos y a los muertos. Este juicio, según Mt 25, no debe entenderse como una instauración extrínseca, sino como la revelación más clara de lo que se desarrollará en el claroscuro de la historia, en nuestra forma de acoger o de rechazar todo lo que en nuestro mundo se presenta como carencia, indigencia, fragilidad de los hombres y mujeres. Lo que ha ocurrido de forma espectacular y ejemplar con Jesús y constituye un interrogante sobre la capacidad de acogida de las culturas ocurre de forma superficial y cotidiana a lo largo de toda la historia, en torno a otros hombres. Resumiéndolo en pocas palabras, se podría decir que los hombres, en sus culturas, son juzgados en último término por su capacidad de acogida a otros hombres, considerados como el cuerpo invisible, precioso y doliente del Mesías.

En estas condiciones se introduce una dramatización en la historia de las culturas. La cultura es el lugar de posturas y de tomas de posición que introducen en ella la separación; la palabra de Dios penetra en ella como una espada; se supone que la pasión de Cristo vuelve a actuar en ella sin que se tenga conciencia de tal cosa. La cultura se convierte en el lugar donde se realiza un encuentro, un drama, un proceso entre el tiempo y la eternidad. No hace falta tratar de forma especial la manera en que las culturas reciben al cristianismo. Puede tratarse siguiendo el modelo de aceptación de lo numinoso en general<sup>9</sup>, es decir, como amenaza y como promesa de poder a la vez. En este sentido, la recepción del cristianismo pertenece al orden de la recepción de lo religioso. Pero, de hecho, el cristianismo, en su forma decisiva, se apoya en Cristo, en su vida, en su muerte y en su resurrección; más exactamente, en la revelación de su resurrección a testigos y en el anuncio de esta resurrección por estos testigos y sus sucesores. En esta forma decisiva, el cristianismo se presenta a las culturas, judía, griega y luego occidental, africana o asiática, como un desafío y un obstáculo, no obstante lo que en cada una de estas culturas puede proponerse como una preparación al evangelio presentado.

Podemos proponer al investigador diferentes pistas de trabajo: el libro de los Hechos de los Apóstoles se puede leer como una especie de primera fenomenología sobre la forma en que se esta-

<sup>9</sup> «Numinoso», término tomado de R. Otto, *Lo santo* (Madrid 1980), donde se define como *tremendum* y *fascinans*.

blecieron en la historia vínculos entre el cristianismo y diferentes medios culturales; este libro se muestra particularmente sensible y atento a los datos culturales y a los conflictos que el evangelio provoca en ellos. Se pueden seguir de cerca los diferentes modos de predicación cristiana, diferenciada según vaya dirigida a los judíos o a las naciones; compárese, por ejemplo, el presunto discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hch 14) con el que dirige a los atenienses en el areópago (Hch 17). El mismo Pablo, o mejor Saulo convertido en Paulos en griego, es el lugar de una extraordinaria mutación cultural tras la revelación «en él» del Hijo de Dios. También es posible observar la manera en que se ven afectados diferentes medios culturales y poderes políticos, y la reflexión del Sumo Sacerdote referida en el Evangelio de Juan (11,50) expresa con nitidez la lógica de la razón de Estado: «No tenéis idea, no calculáis que antes que perezca la nación entera conviene que uno muera por el pueblo».

En muchas ocasiones a lo largo de los siglos, especialmente en relación con el pueblo judío, que ve en la enseñanza de Cristo una amenaza a la conciencia que tiene del vínculo entre el pueblo, la tierra y la Torá, y que considera la «espiritualización» que él propone como una amenaza para la coherencia de su cultura, pero también en relación con los «paganos» del Imperio romano, el cristianismo ha dado la impresión de desestabilizar la cultura. P. de Labriolle ha estudiado la «reacción pagana» a la difusión del cristianismo, tal como la encontramos, por ejemplo, en Celso: «Es una raza nueva de hombres nacidos del ayer, sin patria ni tradiciones, enfrentados con todas las instituciones religiosas y civiles, perseguidos con toda justicia [...] que creen en cosas increíbles...»

Estos reproches vuelven a aparecer en los romanos del tiempo de san Agustín, que acusaban a los cristianos de ser causa de la ruina de Roma, en J. J. Rousseau (*Profession de foi du Vicaire savoyard*), en el joven Hegel, nostálgico de la Ciudad griega. Estos reproches constantes manifiestan uno de los efectos capitales del cristianismo en las culturas, el de separar la sociedad y la religión, el destino de la sociedad (política, cultural) y el destino espiritual. Se produce la ruptura de una unificación de intereses que, en formas diversas, hallamos en el judaísmo, en el Islam y en numerosas sociedades. Desde el advenimiento del cristianismo y el «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21), formulado por Cristo, la conciencia occidental ha sufrido una escisión, ha surgido un ámbito reservado, el poder político ya no está sacralizado, ha aparecido un terreno autónomo frente a los intereses sociales. Es cierto que los judíos no sacralizaban

al emperador ni su poder político. Pero, para ellos, la esperanza mesiánica asociaba la renovación política del pueblo y su renovación religiosa. Israel es teopolítico. Los profetas y los rabinos judíos han desencantado, más que nadie, la religión, liberándola de la magia. Pero en el mesianismo aparecen unidas la venida del reino de Dios y la liberación política. Los cristianos de origen judío, por el contrario, no toman parte en la insurrección contra los romanos. Para el cristianismo, el hombre no es ante todo ciudadano, miembro del pueblo, sino de Cristo. Hay libertad para no hacer política. Con la aparición del cristianismo, el mundo se ha visto en cierta forma devaluado, dice Hannah Arendt<sup>10</sup>, y esto perdura a pesar de la laicización y de la decadencia de la fe cristiana.

«La 'buena nueva' de la inmortalidad de la vida individual había invertido la antigua relación entre el hombre y el mundo y elevado lo que hay de más mortal, la vida humana, al privilegio de la inmortalidad ostentado hasta entonces por el cosmos. Históricamente, es más que probable que la victoria del cristianismo en el mundo antiguo se haya debido en buena parte a esta inversión, que daba esperanza a los que sabían que su mundo estaba condenado, esperanza inaudita, a decir verdad, pues el mensaje les prometía una inmortalidad que nunca se habían atrevido a esperar. Tal inversión debía resultar, inevitablemente, desastrosa para el honor y la dignidad de la política».

Esta relativización de los valores políticos y de los valores del mundo (familiares, étnicos) pertenece a la esencia del cristianismo.

«Tanto la tradición teocrática, que no ha muerto en la Iglesia, como las formas opuestas, que reducen el evangelio a una ideología revolucionaria, son dos síntomas del olvido de las raíces del cristianismo, del dominio de los objetivos profanos sobre los valores religiosos propios. En ambos casos se produce un desconocimiento de lo que define al cristianismo: la negativa a aceptar ningún valor secular como absoluto. Forma parte de su esencia el carácter relativo de los valores temporales. Es ésta una verdad trivial; pero, si se olvida, se destruye el sentido del cristianismo» (Leszek Kolakowski)<sup>11</sup>.

Haciéndonos eco de esta afirmación del historiador polaco, podemos señalar que una teología tan poco «humanista» como la de Karl Barth, que insiste en la responsabilidad cristiana del anuncio de la palabra de Dios y en la trascendencia de esta palabra, resultó de incomparable eficacia a la hora de resistir a Hitler en Alemania y en Francia. «Con el barthismo, los jóvenes protestantes han redescubierto la Biblia como palabra de Dios, la trascendencia de Dios y, sobre todo, un rechazo absoluto del Estado totalitario y del racismo hitleriano»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, traducción de G. Fradier-Calmann-Lévy (Paris 1961) 354.

<sup>11</sup> «Le Monde» (8-9 marzo 1981).

<sup>12</sup> F. Delpech, *Églises et chrétiens dans la deuxième guerre mondiale*:

El Apocalipsis y los Hechos de los Apóstoles dan testimonio de ello, a pesar del deseo de los primeros cristianos de inquietar lo menos posible al pueblo judío y al mundo romano: «¿Puede aprobar Dios que os obedezcamos a vosotros en vez de a él? Juzgado vosotros. Nosotros no podemos menos de contar lo que hemos visto y oído» (Hch 4,19-20), tal es la respuesta de Pedro y Juan, «hombres sin letras ni instrucción» (4,13) a las autoridades que sólo les exigen que guarden silencio.

En conclusión, se puede decir: como toda realidad de este mundo, las culturas —la nuestra (aun cuando haya que reconocer su inspiración cristiana, lo que se presta a discusión) y la de todos los demás pueblos— son, a los ojos del cristianismo, una realidad ambigua, un lugar situado entre la verdad y la mentira, un lugar inestable, o mejor, inestabilizado por el cristianismo, donde se ejercen atracciones diversas: la de la opacidad, la crueldad y el pecado que pueden caracterizar a las acciones humanas y la de lo que el Nuevo Testamento llama el reino de Dios que viene. Las culturas quedan en el inmenso *interim* que se desarrolla entre los comienzos y el final de «la historia sagrada», los comienzos y el final de la Ciudad de Dios. Por consiguiente, son el lugar de una frontera incierta y siempre inestable entre «este mundo» y «el mundo futuro» ya comenzado. Hablar teológicamente de la cultura equivale a decir que pertenece al orden de la creación, del pecado y de la gracia; es, por tanto, reconsiderar la antropología cristiana desde otro ángulo. Como realidades «creadas», las culturas se valen por sí mismas, son sólidas, pero no pueden prescindir de su relación original con Dios. Ahora bien: las culturas pueden mostrarse duras y cerradas en sí mismas, como el corazón del hombre. Son lugar de pecado, tanto la nuestra, occidental, cristiana en parte, como las otras. Son el lugar de la llamada de Dios en Cristo, el lugar de la irrupción de la luz divina en la creación.

## 2. El cristianismo como fermento en la cultura

Sin embargo, esta percepción primera, permanente —verdadera al que impide que el cristianismo se vuelva insulso—, no refleja todo el despliegue de que es capaz el Nuevo Testamento, un aspecto totalmente nuevo de su dinamismo y de su desarrollo histórico. No tiene en cuenta el irresistible e incoercible impulso del cristianismo histórico, incluso neotestamentario, a mezclarse con las cul-

la *France*, Actas del Coloquio de Lyon de 1978 (Lyon 1982) 261. Véase la bella *Carta a los protestantes de Francia*, de Karl Barth, *Lettre aux protestants de France*: «Esprit» (abril 1940).

turas, a considerarse y desear ser fermento en las culturas y hasta a hacer cultura. Las parábolas del evangelio, en su simplicidad, son decisivas en este sentido por la forma en que despliegan un conjunto de símbolos, determinan en profundidad disposiciones y reflejos y constituyen verdaderas fuentes de pensamiento y de acción. La imagen de la semilla arrojada a la tierra y que crece es fundamental. Según Mc 4,26-29, crece sola. Más en general, la semilla es la palabra de Dios arrojada en el campo del mundo y, en cierto sentido, diseminada a ciegas por todas partes, entre las piedras, entre espinas y en la tierra. La palabra se arroja generosamente sin acepción de lugares, a imagen de Cristo que vino a buscar y a salvar lo que se había perdido, que come con los pecadores y nadie puede saber de antemano el resultado, separar el grano bueno de la cizaña. Las imágenes fundamentales son las de la generosidad (obreros de la undécima hora, milagros evangélicos) y de la fecundidad (la semilla crece por sí sola, Caná, la multiplicación de los panes), la palabra produce fruto sola (ya en Isaías se dice: «Lo mismo que mi palabra no vuelve a mí sin producir su efecto...»).

La comparación con el reino vegetal presenta connotaciones numerosas: paciencia, respeto a las condiciones y ritmos de crecimiento, valor del tiempo, convicción de que no es posible forzar a la naturaleza y evidencia de que en todo hombre hay algo bueno y algo malo.

Por su parte, las diversas parábolas de los talentos hacen referencia directamente a la industriiosidad de los hombres durante la ausencia del amo, es decir, en el curso de la historia, y suponen también que los talentos confiados se pueden multiplicar por su propia naturaleza y por la actividad de los hombres (se recurre a un banquero en vez de hacer un agujero en la tierra). La libertad del hombre es total. La eficacia de la palabra puede verse impedida por las preocupaciones de este mundo, por las disposiciones de cada uno de nosotros. En todo esto, la imagen fundamental, presupuesto que tiene sin duda valor teológico, es la de la afinidad, la connivencia, el parentesco fecundo entre la palabra de Dios y el «corazón» del hombre que la recibe y pone en práctica. Esta cooperación entre la palabra y el hombre es creadora de obras y, por tanto, tiene efectos en la cultura. «Quien cree en mí hará obras como las mías y aún mayores; porque yo me voy al Padre» (Jn 14,12).

La perspectiva joánica no es diferente. Incluso explicita todavía más esta connivencia. El presupuesto fundamental del Evangelio de Juan es que el Verbo de Dios hecho carne no aparece en un mundo que le es extraño. Aparece y habita un mundo que ha

sido hecho por él (Jn 1,3). El Verbo hecho carne entra en el ámbito del Verbo creador. Por eso pueden reconocerle los hombres. Reconocen su voz. No seguirían a un desconocido. Pero a aquel cuya voz reconocen le siguen (Jn 10,4 y 27). «El que es de la verdad escucha mi voz». Escuchar a Jesús, según Juan, supone una afinidad, un acuerdo espiritual con la primera palabra que Dios nos dirigió haciéndonos capaces de desear la verdad, la justicia y quizá la belleza. «El que ama ha nacido de Dios» (Jn 2,29). Esta primera palabra de Dios no necesita *nombrar* a Dios explícitamente. «El que es de Dios entiende lo que Dios dice» (8,47). Este parentesco primordial —que se puede entender también como creación del hombre a imagen de Dios, presupuesto constante del pensamiento de los Padres de la Iglesia<sup>13</sup>— nos permite, al reconocer a Cristo, desplegar nuestra libertad, entender que viene a actuar en los cimientos de nuestro ser y no a colonizar una tierra extraña.

Si el cristianismo tiene estos presupuestos de acción, el campo de las culturas humanas no puede ser heterogéneo con respecto a la palabra evangélica. Como decía un obispo griego melquita, monseñor Elie Zoghby, testigo de la tradición oriental en el Vaticano II: «Desde los primeros siglos, los Padres de Oriente consideraron la misión de Cristo en el mundo como una *epifanía*, es decir, una irrupción de la luz divina en la obra de la creación. La misión de la Iglesia consiste en perpetuar esta epifanía del Señor y en preparar así, a lo largo de los siglos, el advenimiento del reino. [...] La misión redentora de Cristo y de la Iglesia se ejerce ante una humanidad ya fecundada por la semilla divina, los 'gérmenes del Verbo' (*spermata tou logou*), según la expresión de san Justino, de Clemente de Alejandría y de Orígenes. El mensaje del evangelio, al llegar a un país todavía sin evangelizar, no arroja la semilla de la palabra de Dios en almas totalmente extrañas al Verbo de Dios, sino más bien en almas ampliamente preparadas por el Espíritu Santo, que han recibido desde su creación el 'germen del Verbo' creador, la semilla divina que espera el rocío del nuevo amanecer para crecer y dar fruto...»<sup>14</sup>

El carácter poético de estas afirmaciones no debe ocultar su consonancia con el pensamiento joánico y su carácter rigurosamente lógico. La palabra de Dios, transmitida por una cultura, resuena en una cultura, y la palabra de los hombres en su cultura es genera-

<sup>13</sup> H. de Lubac, *Catholicisme* (París 1965) 19.

<sup>14</sup> Intervención en el Concilio el 9 de noviembre de 1964, citada en la revista «Parole et Mission», núm. 28, p. 66.

dora de obras y, por tanto, de cultura, bien en forma de conflicto o en forma armónica. El punto capital, común al cristianismo, al judaísmo y al Islam, es el de la capacidad divina del hombre, de todo hombre, en cuanto hombre, en cualquier cultura o religión. Un axioma medieval decía lo mismo, aunque en otra forma: *Omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto est* («Toda verdad, sea quien sea quien la diga, procede del Espíritu Santo») <sup>15</sup>. Según un teólogo protestante, Langdon Gilkey, la relación dialogal, de beneficio recíproco, entre la teología y el medio cultural supone una presencia del Espíritu Santo en una y otro.

Lo que se busca en estas formulaciones, a veces marcadas por una época o un lugar, es la convicción, muchas veces afirmada por Paul Beauchamp, de que «el efecto de matrimonio es noble», la convicción intensamente católica de que el hombre es cooperador de Dios y de que el ámbito de las cosas humanas puede ser tocado, hasta en sus profundidades, por la revelación divina. El pensamiento cristiano, agustiniano y luego tomista, avanzó mucho en el ejercicio y revalorización de este presupuesto.

### 3. El ejemplo de san Agustín

Presentemos ahora la relación cristianismo-cultura partiendo de un ejemplo histórico. En efecto, la forma en que se entienden cristianismo y cultura hace siempre referencia a casos particulares, a contingencias ligadas a un hombre, a una época, y no puede presentar un aspecto normativo. San Agustín constituye un caso ejemplar. Con la conversión de Agustín se pasa de una antropología antigua a una antropología nueva. Como se dice en las *Confesiones*, se produce el paso de la *praesumptio* a la *confessio*, de la presunción del hombre pagano al hombre capaz de una *confessio peccati et laudis*. El sujeto se reconstituye de otra manera, siguiendo la ley de la humildad. El hombre formado al estilo griego, que realiza un esfuerzo por construirse a sí mismo, admite una pasividad esencial, se convierte en «el hombre que llora», en el hombre capaz de reconocer tanto su falta como la bondad del Dios que le busca. La antropóloga Maria Daraki <sup>16</sup> señala cómo, en estas condiciones, emerge y toma forma un sujeto singular (preparado y existente ya en los Salmos y en el Nuevo Testamento, pero tematizado y desarrollado como tal con Agustín). Ahora bien: este hom-

<sup>15</sup> Véase Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint II* (París 1979) 280 y 281.

<sup>16</sup> *L'émergence du sujet singulier dans le Confessions de Saint Augustin: «Esprit»* (febrero 1981).

bre que se hace cristiano se ve impulsado a aceptar responsabilidades en la Iglesia, en la que será sacerdote y luego obispo, y en la sociedad. Era rector, filósofo, y lo sigue siendo, pero su filosofía va a adoptar en adelante otro aspecto. Cuando los bárbaros invaden Roma (410), toma postura en el tema de los paganos, siempre actual: ¿ha debilitado el cristiano al Imperio romano, contribuyendo así a su ruina? Se ve obligado a reflexionar sobre el destino del Imperio romano desde sus orígenes, sobre la república y su historia, partiendo del único punto de vista del reino de Dios o, según su terminología, de la «Ciudad de Dios» peregrina por la tierra. Él, que tanto insiste en el carácter pasajero de las cosas de este mundo, se ve obligado a reflexionar sobre realidades de este mundo que han resistido al paso de los siglos, que tienen una duración propia. Lo nuevo es que este hombre está llamado a tratar *explícitamente* y a juzgar minuciosamente los valores de este mundo en función de un punto de vista trascendente.

No existe ya la tajante distinción del Nuevo Testamento. Desde hasta entonces había habido un reparto elemental de terrenos entre el César y Dios, el Imperio y la religión, se inaugura una reflexión en la que se estudia la civilización de forma explícita. Con estos cristianos debe surgir y expresarse un tipo de hombre cuya ley fundamental no será ya la del Imperio: *Parcere subiectis et debellare superbos* (Virgilio, *Eneida* VI, 854), ley de dominio en último término, sino la ley de Cristo que introduce en el reino de Dios. Éste reorienta las prácticas de la civilización y la comprensión que ella tiene de sí misma. Las *Confesiones* del hombre Agustín tienen inevitablemente un efecto en un nivel más amplio, el de la Ciudad de Dios. La antropología que se ejerce en el plano del individuo singular en las *Confesiones* —hecho de cultura, reorientación antropológica— comienza a ejercer efectos en el plano de la historia general, que es inextricablemente Ciudad de Dios y ciudad terrestre, e implica en definitiva una reorientación de la civilización. Dadas las circunstancias y el vacío político, la ocasión favorable para tal reorientación se presentó antes de lo que cabía imaginar. El «momento» agustiniano revela que estos efectos de civilización no se producen en virtud de un propósito deliberado, sino que en la mayoría de las ocasiones están provocados por los acontecimientos, lo que les da un mayor peso dentro de éstos.

Agustín ejercerá una influencia excepcional, en la cultura de Occidente, en lo que se refiere al pensamiento, a la filosofía, a la política. Del pensamiento de Agustín se puede decir que da la impresión de levantar a la civilización, a la razón, por encima de sí misma, con el imán poderoso de la fe. «La razón no se inclina

solamente ante la fe, sino que reconoce en ella algo que le es próximo, como si la razón misma estuviera elevada a un nivel superior»<sup>17</sup>. A partir de ahora, la fe se siente capaz de animar una filosofía. Se abre paso un nuevo régimen de la razón. El cristianismo ya no se limita a acampar en esta tierra, escatológicamente, como lo hizo mientras el Estado y la cultura le eran hostiles; comienza a destilar sus fermentos en la cultura y en el mismo Estado, adquiere carta de naturaleza en la civilización. Los actos elementales, como conocer y amar, y, por tanto, la ascesis, la conducta y el estudio reciben una nueva orientación. La *Ciudad de Dios* es la primera gran obra en que aparece la consideración de los problemas del tiempo y de la política dentro de una visión cristiana del despliegue de la Ciudad de Dios, desde el origen hasta el cumplimiento final. Es la primera obra que plantea explícitamente el problema de la confrontación de dos historicidades (sugerida por la palabra de Jesús, pero no tratada por ella), la historicidad del Imperio romano y la historicidad del reino de Dios. Aun cuando la primera historicidad está muy subordinada, según Agustín, aun cuando le parezca de valor muy relativo, lo cierto es que ya se comienzan a tener en cuenta los problemas de la civilización y del Estado.

Sin embargo, el interés cristiano por la civilización se ha caracterizado siempre, curiosamente, por su carácter precario y provisional: en el momento en que planea sobre la civilización romana una amenaza de destrucción es cuando los cristianos, que en otras ocasiones habían demostrado su desinterés, se ven impulsados a asumir algo de esta civilización, como si de repente se dieran cuenta de que no podían vivir sin sus fundamentos. Así se puede comprender que los obispos del tiempo de las grandes invasiones se queden solos en el vacío de civilización y hagan frente a los reyes bárbaros, reivindicando los derechos humanos. Todavía en 1940 son muchas veces los cristianos poco ocupados de los asuntos seculares, teólogos como Karl Barth, Bonhoeffer, H. de Lubac, o universitarias como Madeleine Barot, quienes perciben bruscamente que se están quedando sin cimientos, que la civilización establecida se viene abajo, que existen graves amenazas para la dignidad de los hombres, para sus derechos elementales y hasta para su supervivencia física. Entonces se observa cómo estos hombres espirituales abandonan su refugio, actúan con rapidez, eficacia y discreción y se ocupan, durante algunos años, de los problemas del momento. Bernanos se encontraba en Mallorca con la única inten-

<sup>17</sup> L. Dumont, sobre san Agustín (inédito).

ción de escribir novelas. Entonces descubre la guerra de España, la describe, toma postura y comienza a desarrollar una actividad periodística. Karl Barth, que en los años veinte opta por una teología antihumanista, ve claro y reacciona rápida y vigorosamente ante Hitler. Vemos, pues, cómo personas ocupadas más bien de verdades eternas las descubren bruscamente relacionadas con la historia concreta y perciben con intensidad los dramas que se preparan o se desarrollan en el tiempo. No les interesa especialmente la política, pero se dan cuenta de que lo espiritual está comprometido en los acontecimientos políticos, los cuales se convierten durante algún tiempo en acontecimientos espirituales en los que ellos y su pueblo se juegan su destino. Sus opciones políticas son diversas (unos son tradicionalistas, otros socialistas), pero perciben que está comprometido el destino espiritual del hombre.

Y ¿quién podría afirmar que los grandes acontecimientos políticos de nuestro siglo (la llegada de Lenin o de Hitler al poder, el exterminio de los judíos) no son también acontecimientos espirituales? Cuando en estos hechos se ve afectada la fibra espiritual del hombre, los cristianos no pueden abstenerse, y entonces una visión sistemática de las cosas tiene que resultar necesariamente engañosa. Pero, con frecuencia, pasados esos momentos, los hombres a los que hemos aludido se retiran sin pedir excusas; parece revelarse entonces que no es la civilización en cuanto tal o la política lo que constituye para ellos el aspecto prioritario, sino la civilización y la política en cuanto que en ellas están en juego valores esenciales (los derechos humanos, la desesperación o el valor de los hombres). Las preocupaciones que durante cierto tiempo han ocupado el primer plano van esfumándose poco a poco, con riesgo de escandalizar a los espíritus que quieren establecer un vínculo estable entre cristianismo y política, cristianismo y civilización. Merleau-Ponty veía aquí una dialéctica incumplida del desarrollo trinitario, que hacía del cristiano «un mal conservador y un revolucionario poco seguro». Podemos reflexionar sobre las bellas páginas de *Foi et bonne foi*<sup>18</sup>, que han estimulado a más de un lector, pero, con la perspectiva de los cuarenta años transcurridos, cabe pensar que el vínculo entre cristianismo y civilización puede estar marcado, al contrario, por el carácter precario, inestable y provisional que hemos descubierto en el Nuevo Testamento, que sigue teniendo valor la imagen evangélica de la barca que se mantiene en medio de la tempestad y que quizá no haya menos seriedad y amor al mundo en esta relación precaria que en una relación esta-

<sup>18</sup> *Sens et non-sens* (1947) 314, 315.

ble, que identifique valores que no deben identificarse, sino ponerse en relación.

El amor a Dios y al prójimo puede desarrollarse a veces en la política y a veces en el estudio, la contemplación o la ayuda mutua. Hay momentos en los que se impone la acción y momentos en los que urge la reflexión<sup>19</sup>. Este vaivén, que a veces desconcierta a quien lo observa, puede ser la mejor expresión de la relación entre cristianismo y cultura. Las dos historicidades, que van de común acuerdo desde la muerte de Cristo, se rozan, se alejan y se mezclan, sin poder identificarse, sin que sea posible reducir una a los principios de la otra: la fe viva a su compromiso político ni la política a la fe. San Agustín, que corrió el riesgo de la confrontación entre la fe cristiana y la cultura (y cuyas imágenes son muchas veces de una rigurosa coherencia), no utilizó solamente la imagen de la barca en medio de la tempestad, sino que también comentó sin cesar la parábola de la cizaña y de la buena simiente, el campo del mundo donde el bien y el mal, los buenos y los malos, están mezclados de forma inextricable y donde la Iglesia de *este tiempo* no puede ser de ninguna manera una Iglesia de puros; él concluyó que en el tiempo de este mundo había que soportar con perseverancia límites y debilidades, soportar y soportarse mutuamente. Éste es el horizonte constante de su pensamiento.

En este contexto, la aceptación de la mediocridad y del mal en el seno de la Iglesia de este tiempo sirve de ocasión para otro escándalo, sobre todo cuando va acompañada de compromisos con un poder político que pronto se convierte en brazo secular, como ya se insinúa en el propio Agustín. La meditación agustiniana de la mezcla de los buenos y los malos hasta el día del juicio es la perspectiva doctrinal que le permite pensar en las relaciones, las «mezclas», entre la Ciudad de Dios y la ciudad terrestre, sin reducir la una a la otra, sin llegar a la dudosa amalgama reflejada en el peligroso concepto de «civilización cristiana», sin mantener al cristianismo en un espacio aséptico, independiente de la cultura; en una palabra: mantener la dualidad de dos historias en relación, pero también en conflicto mutuo.

Tal visión de las cosas puede parecer anacrónica. En 1945, en nombre de la esperanza revolucionaria que suscita la historia en favor de la justicia, en nombre de un cumplimiento pleno de la encarnación, Merleau-Ponty decía: «La Iglesia no se funde con la sociedad de los hombres; cristaliza al margen del Estado. El Espí-

<sup>19</sup> Véanse L. Dumont: «Esprit» (sept.-oct. 1979) 69, y P. L. Landsberg, *Problèmes du personalisme* (Paris 1952).



ritu está en todas partes, pero se encarna en ella de forma privilegiada [...]. Hay una revolución cristiana, pero se trata de una revolución localizada, que sólo aparece cuando la Iglesia se ve amenazada [...]. Dios no vendrá del todo a la tierra mientras la Iglesia no deje de sentir más deberes hacia sus ministros que hacia los demás hombres, hacia sus templos que hacia las casas de Guernica»<sup>20</sup>.

La lección ha sido meditada. Pero la dualidad de la Iglesia —sociedad que parecía reaccionaria en 1945— se nos presenta hoy como una oportunidad, pues sin ella nos encontraríamos amenazados de hallarnos no en el reino de Dios, sino sometidos a la autoridad de un maestro único, más próximo y más cruel que el Dios monoteísta de quien hemos oído hablar: la autoridad de un sistema único de verdad. El gran sueño de una verdad unitaria, de una cristiandad, sigue presente con carácter de nostalgia no confesada. El unanimismo sobrevive en formas secularizadas especialmente peligrosas si se tiene en cuenta que la representación unitaria está ahora privada de la articulación dual «aquí abajo - reino de Dios», que la relativizaba.

Muchos cristianos han sido víctimas de la cultura establecida, han creído encontrar la seguridad sometiéndose a modelos conformistas. Muchas veces se les ha reprochado que no han sabido alejarse de los poderes, de la comodidad y de las facilidades que da la familiaridad con una cultura ya hecha. Pero hay una forma moderna de ser víctimas de la cultura de la época. Una cosa es incurrir en las componendas y en la hipocresía ligadas al dualismo cristiano y otra ser víctimas de la cultura de la época, por no tener distancia suficiente con respecto a la misma. Hay una forma de ser víctima de Marx y de Freud, de convertirlos en autoridades a las que rendimos culto en nuestro espíritu; hay una manera de someterse a los modelos culturales dominantes sin tener intención ni capacidad de alejarse de ellos. No se gana nada abandonando la coraza católica si a continuación se acepta otra, la de los pensamientos dominantes de nuestro tiempo. «Todo lo que es un documento de cultura es al mismo tiempo un documento de barbarie» (Walter Benjamin).

### III. LA TRAYECTORIA DE LA LITERATURA

Quiero llamar aquí la atención sobre tres direcciones que cada uno puede seguir, según sus intereses.

#### 1. La literatura, lugar de descubrimiento del otro

La literatura es una de las formas más directas de entrar en profundidad en la cultura de los otros. Balzac descubre mejor que cualquier historiador la sociedad francesa de 1830. Las novelas de José María Arguedas que describen la vida de los indios y de sus comunidades de las proximidades de Cuzco nos permiten penetrar en el conocimiento vivo del Perú más que todos los trabajos etnográficos<sup>21</sup>. La etnografía es muchas veces el conocimiento de un pueblo visto por otro. La literatura es un pueblo que, a través de un autor, se manifiesta a sí mismo y se hace entender. El hombre occidental, el cristiano, acusados de haber despreciado durante mucho tiempo la cultura de los otros pueblos, encuentran en ella, tanto como en los viajes y a veces más, la ocasión de desarrollar su sensibilidad hacia otros pueblos, que luego, si lo desean, tendrán ocasión de conocer en nuestras grandes metrópolis, lugares de inmigración, de mezcla de culturas, de racismo o de ignorancia, a veces de hospitalidad. Así, la literatura árabe de lengua francesa puede ser una forma de entrar en esta civilización, que se mantiene cerrada o desconocida para muchos franceses<sup>22</sup>.

Parece que muchos de los problemas esenciales de nuestro tiempo se formulan en la literatura antes de aflorar en la filosofía, en la política o en la teología. El totalitarismo, fenómeno crucial del siglo xx, no conmovió las conciencias de nuestro tiempo, a pesar de los numerosos testimonios, más que a través de la literatura, por ejemplo, de la obra de Koestler y, últimamente, de Solzhenitsin. Al Archipiélago Gulag, en que el individuo no es más que un número, éste opone no una denuncia política o un ensayo de sociología, sino una memoria, un «ensayo de investigación literaria». Procura no olvidar ni un nombre propio. Como Moisés en el desierto, no deja de contar y recontar a cada uno de los que fueron de este pueblo. En esta acción se observa una virtud ejemplar: la literatura tiene en cuenta los nombres propios, le interesa lo singular, el ser único; quiere conservar el color, el ambiente único de tal momento, de tal lugar; quiere restituir la carne y más todavía

<sup>20</sup> *Foi et bonne foie*, ibíd., 314-316.

<sup>21</sup> *Tous sangs mêlés, fleuves profonds*.

<sup>22</sup> R. Boudjedra, *La répudiation*.

restituir o suscitar lo imaginario. Aun cuando trata de mantenerse lo más próxima posible a la percepción de la más corriente de las vidas cotidianas, muchas veces se le concede, por añadidura, prever lo que está en juego en algunos problemas que la política, la filosofía o la teología, entorpecidas en ocasiones por la limitación conceptual de su tradición, no pueden ver o tratar, a pesar de su actualidad o de su urgencia. Otro tema candente, el lugar del pueblo judío en la cultura y en la religión de Occidente, se expresa y se trata en la literatura (Kafka y Péguy, un judío y un cristiano) mucho antes de figurar en la filosofía y en la teología.

La eficacia de la literatura no se reduce a poner en escena o a recuperar un presente, una historia o una geografía que no vemos adecuadamente. «Sólo por el arte podemos salir de nosotros mismos, saber lo que ve otro en un mundo distinto del nuestro, cuyos paisajes nos son tan desconocidos como los que pueda haber en la luna. Gracias al arte, en lugar de ver un solo mundo, el nuestro, lo vemos multiplicarse, y, en la medida en que hay artistas originales, tenemos mundos a nuestra disposición, más diferentes entre sí que los que giran en el espacio infinito...», escribe Marcel Proust<sup>23</sup>. Al renovar nuestra visión con la visión de los otros, al suscitar la confianza y la estima que podemos sentir hacia lo que hay de original en nuestra propia visión, que debería ser nuestro claro punto de partida, por ser un don único de Dios, la literatura se encuentra en el mismo plano que los autores espirituales cuando nos hablan de los 600.000 sentidos de la Escritura en la tradición judía —tantos como lectores— o cuando, según la tradición cristiana, nos dicen que «todo lo que cuenta la Escritura ha ocurrido en la historia, pero al mismo tiempo debe realizarse todavía y cumplirse realmente en nosotros cada día»<sup>24</sup>.

## 2. La literatura, lugar de ejercicio del cristianismo

Existe cierta afinidad entre la Sagrada Escritura y la escritura sin más. No olvidemos que toda la Biblia es literatura y que cuando Dios nos habla lo hace en forma de literatura más que de filosofía o sociología... El libro de Job se ofrece a la interpretación de los dramaturgos y novelistas tanto o más que a la de los exegetas y teólogos.

<sup>23</sup> *Le temps retrouvé*, 257-258.

<sup>24</sup> H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* I (París) 308.

Muy pronto surgió una literatura cristiana específica semejante y distinta a la vez de las literaturas griegas o judías de la época y, por muy «popular» y mal conocida que sea, dejó una huella, que se desarrolló en seguida por múltiples caminos. Como anticipo, recordemos las palabras del crítico literario ruso Mikhail Bakhtine: «Los géneros narrativos esenciales de la literatura cristiana antigua —'evangelio', 'hechos de los apóstoles', 'apocalipsis', 'vida de santos y de mártires'— tienen relación con el género maravilloso (aretología) de la Antigüedad, que, en los primeros siglos de la nueva era, evolucionaba en la órbita de la *menipea*<sup>25</sup>. Esta influencia se acusa fuertemente en los géneros cristianos, sobre todo en lo que respecta al elemento de diálogo de la *menipea*. En estos géneros, en especial en los numerosos 'evangelios' y 'hechos', se elaboran las *synkrisis* clásicas del diálogo cristiano: la del tentado (Cristo, el justo) y el tentador, el creyente y el incrédulo, el justo y el pecador, el pobre y el rico, el discípulo de Cristo y el fariseo, el apóstol (el cristiano) y el pagano, etc. Estas *synkrisis* son conocidas por todos gracias a los evangelios y a los hechos canónicos. También se dan las correspondientes *anakerisis*, es decir, la provocación por la palabra o por una situación interior del sujeto»<sup>26</sup>.

»En los géneros cristianos, como la *menipea*, se concede 'una enorme influencia organizadora a la prueba de la idea y de aquel que es su portador, prueba a través de las tentaciones y del martirio'» (*ibid.*).

Las *vidas de santos* del cristianismo primitivo —y luego en las formas canónicas de la hagiografía— oriental (santos en la miseria, príncipes-mártires, locos por Cristo) u occidental (Juana de Arco) se estructurarán siguiendo estos temas fundamentales de la prueba, de la tentación del justo, de la crisis y de la regeneración del pecador, ambos estrechamente mezclados, solidarios, en medio de circunstancias políticas o sociales crueles. Tales relatos constituyen el capítulo inicial de la literatura cristiana, y su lectura parece, incluso en nuestros días, tan esencial como la lectura de la Biblia. Son una fuente ininterrumpida de meditación sobre lo que constituye el corazón de la historia de la Iglesia. Así lo testimonian los mayores escritores, por ejemplo Dostoievski y Bernanos: los *Diálogos de Carmelitas* están inspirados en el martirio de las carmelitas de Compiègne en 1792.

Hoy la literatura sigue siendo la principal manera de examinar la repercusión que el cristianismo sigue teniendo en la vida de los

<sup>25</sup> *Menipea*: sátira, mezcla de géneros.

<sup>26</sup> M. Bakhtine, *Problèmes de la poésie de Dostoievsky* (1970) 158.

individuos y de los pueblos. En ella vemos de cerca los ecos, los dramas, los desgarros padecidos por ciertos hombres o generaciones. El *Jean Barrois*, de Roger Martin du Gard, es un testimonio de los quebrantos de conciencia de un joven intelectual en tiempos del modernismo. La autobiografía «sociológica» de Czeslaw Milosz, *Une autre Europe*, nos muestra una educación católica en Polonia, entre las dos guerras, y la facilidad con que tanto allí como en la Francia posterior a 1945 generaciones enteras de jóvenes generosos pasaron del catolicismo al marxismo: «Si yo hubiera recibido pasivamente la educación católica y la hubiera rechazado inmediatamente como un barniz inútil me encontraría como una tabla rasa en la que se hubieran podido grabar las palabras de otra fe. Por el contrario, mis inclinaciones a la herejía me han hecho profundamente católico, en el sentido de que he guardado presente en mí toda la historia de la Iglesia y de que, por ejemplo, el Concilio de Nicea, que condenó en el año 325 a los gnósticos y a los arrianos, no era para mí en absoluto un dato abstracto»<sup>27</sup>.

Con Milosz se presenta una forma moderna del debate con el catolicismo, en el sentido de que no sigue el camino de la desmitificación, sino el del debate constante y de las contradicciones fecundas.

Algunos sociólogos intentan con grandes esfuerzos recuperar el género de la biografía para ilustrar lo que se conoce con el nombre de mutaciones de nuestro tiempo, ya que sólo las biografías parecen explicar los itinerarios complicados, con su componente irracional y contingente, recorridos por muchos contemporáneos con relación al cristianismo. Es más, en la actual crisis del cristianismo en nosotros sólo la apropiación personal, la mediación personal, puede ser el lugar donde se realice la gran mutación de las imágenes, de los sentimientos y de las ideas que la sociología o la teología no pueden efectuar más que de forma esquemática o teórica. La mediación personal, el itinerario individual parecen ser casi un lugar teológico, pues en ellos se realiza, en una especie de alquimia, la transformación, torsión, metamorfosis o purificación de los conceptos y de las imágenes que desde siempre caracterizan a la actuación cristiana en una cultura determinada y hacen pasar de una edad del cristianismo a otra.

Dostoievski escribe *Los endemoniados*, novela de una generación. Es también en una novela, género proteiforme de la época moderna, y de acuerdo con la polifonía admitida por Dostoievski,

<sup>27</sup> Czeslaw Milosz, *Une autre Europe* (París 1964) 119-120. Conviene leer todo el capítulo sobre «la educación católica».

donde se encuentra formulada, en boca de Ivan Karamazof, la pregunta más radical planteada en los tiempos modernos: ¿puede el hombre ser libre?, y, por consiguiente, la pregunta que pide cuentas al cristianismo de la actitud que ha adoptado, del respeto o de la falta de respeto que ha demostrado ante lo que, según Dostoievski, Cristo señala como aspecto capital en el episodio de la tentación por Satán: la libertad de los hombres. La parábola del gran Inquisidor, que ilumina el conflicto histórico entre Cristo, Satán, la Iglesia y las muchedumbres, sigue siendo una parábola permanente de la historia de nuestro tiempo y del cristianismo. Aquí se muestra lo que puede ser una relectura del evangelio, el eco, a través de los siglos, de la tentación fundamental.

### 3. La literatura, lugar de ejercicio de la vida espiritual

Por «espiritual» entiendo aquí una dimensión de trascendencia, buscada o reconocida en la existencia humana, que puede desarrollarse en todas las experiencias, en la poesía, en la literatura, en la búsqueda de la sabiduría, del saber vivir, en la vida artística. Lo espiritual es tanto obra de los agnósticos y de los ateos como de los creyentes. No implica creer en algo. No tiene lugar propio. En la mayoría de los casos suele aparecer indirectamente, en un recodo del camino que no se busca directamente ni se afirma en cuanto tal. En general, es testimonio de una ausencia —«no estamos en el mundo»— más que de una presencia, se busca tanto —o quizá más— por la vía negativa que por la afirmativa. Ahora bien: en la actualidad, este elemento espiritual, casi siempre independiente de la religión revelada y positiva que constituye el cristianismo, se desarrolla muchas veces en la literatura. Entre las instituciones religiosas, generalmente consideradas como defensoras de sus propios intereses, y la vivencia inaprensible y subjetiva de cada uno está la categoría de la literatura en cuanto lugar de paso, de transición y de expresión. Así viene ocurriendo desde comienzos del siglo XIX, desde la fragmentación del *ancien régime*. Paul Bénichou ha podido escribir un libro, *Le sacre de l'écrivain*<sup>28</sup>, que explica esta nueva categoría atribuida al escritor, o que él mismo se atribuye: la de ser una especie de sucesor moderno del sacerdote.

Tomando las cosas en otro sentido, se puede reconocer que una

<sup>28</sup> J. Corti (ed.) (1973). Véase también, del mismo autor, *Les temps des prophètes* (1978).

gran parte del movimiento poético, artístico o literario del siglo xx ha sido una búsqueda de espiritualidad. En forma de novela, de autobiografía, de diario, de crítica literaria, de ensayo, circula una parte de la vida espiritual de nuestra época, un lugar espiritual de comunicación entre autores y lectores, muchas veces sin otra mediación que el papel, sin otro «sacramento». En este espacio han inscrito su obra Proust y Joyce.

La literatura se presenta como una encarnación en múltiples sentidos. La poesía, forma primera de la literatura, no es un conocimiento cualquiera, sino conocimiento a través de lo sensible, desciframiento de lo que nos dice el mundo y, en las palabras, paso de lo visible a lo invisible. Sin duda, en los actuales países desarrollados, donde se ponen en práctica actitudes mentales fundamentalmente calculadoras y donde, agobiados por el tiempo y ausentes del espacio, funcionamos con actitudes racionales abstractas, la poesía se ha vuelto casi inaccesible a causa de la vulgaridad de la vida. La poesía afirma que no podemos dejarnos encerrar en un universo sin signos, sin palabras. Practicar la literatura es ejercer el deseo de que la historia continúe, de que se haga su relato, es emprender la búsqueda de un mundo en que, entre lo carnal y lo espiritual, se entreeva y acepte una coherencia o una transparencia, e incluso una discordancia.

Siempre existe cierta afinidad entre experiencia literaria y experiencia cristiana. Una y otra afirman a su manera la preeminencia de lo sensible (el Verbo se ha hecho carne, la palabra de Dios corre por la existencia humana), de lo singular, del sujeto personal, que llega a contarse a sí mismo porque vale en cuanto tal (san Agustín inaugura el género literario de las confesiones). El ocultamiento del sujeto en la escritura moderna constituye una amenaza para la literatura y para el cristianismo.

Desde Baudelaire y Rimbaud, la literatura se ha presentado como un intento de «captar la luz emanada del hogar santo de los rayos primitivos», y luego con frecuencia como un descenso a los infiernos, un descenso al abismo del yo y de la condición humana. Independientemente del mayor o menor logro de estos intentos, la literatura moderna se ha visto colocada en un campo paralelo al de la experiencia cristiana. Bordea el motivo teológico de la encarnación, aun cuando sea en tono de burla o de parodia. La literatura que reivindica la voluntad de descender en el yo, de arrojar la red allá donde, junto con las imágenes, los colores y la imaginación, aparecen nuestras obsesiones esenciales, está en estrecho parentesco con el itinerario cristiano que sigue el segundo Adán, rebajado a la condición humana. Para Albert Béguin, la literatura era una mediación de la encarnación, un nuevo descenso del Verbo a la humanidad a través de los que le siguen. Es extraño que se formule tantas veces la pregunta de si la fe sirve de colchón o de pantalla, cuando su movimiento primero es descender, como suele reivindicar hoy el ateo, al abismo del corazón humano.

Sea como fuere, se puede llegar a la conclusión de que el cristianismo no se implanta de verdad en una cultura mientras no produce grandes escritores. Como escribía Jean Daniélou: «Existe un cristianismo occidental porque existió un san Agustín, un Dante, un Pascal y un Camoens. Pero con las demás culturas no ocurre lo mismo. Éstas siguen siendo íntegramente paganas. El cristianismo aparece en ellas como un cuerpo extraño. No ha suscitado en ellas ninguna obra importante. No forma parte de su tradición. Y esto tiene gran importancia misionera. Por eso sigue siendo extraño a los grupos selectos que son esencialmente guardianes de la tradición cultural de un pueblo. Sólo puede llegar a zonas periféricas. Hacerse cristiano se entenderá como una traición con respecto a la cultura nacional»<sup>29</sup>.

Se mantiene, pues, el interrogante de cómo es posible un cristianismo que no suscita grandes escritores.

#### IV. LA TRAYECTORIA DE LA FILOSOFÍA

Desde Nietzsche, la filosofía ha realizado críticas radicales de su propio proyecto. Se le ha podido acusar de intelectualismo socrático, de una especie de megalomanía que desea abrazar la totalidad, del desprecio que reserva a lo que no encaja con su modo de proceder (el mito, lo religioso). Pero sigue siendo cierto que, a pesar de las dudas que la corroen y de las deserciones que ha padecido por parte de quienes se habían comprometido inicialmente a cultivarla, la filosofía es hoy, si no el terreno de la universalidad, cuando menos el de la universalización, el terreno en que es posible la comunicación entre los hombres, el único que puede serlo en sentido propio, un lugar de universalización de las relaciones y, a pesar de la agresividad y de las intolerancias de las diversas tradiciones, un lugar de interrogación.

Entre la teología, que ha dejado de interpretar este papel, y las ciencias humanas, que no pueden ni intentan desempeñarlo, parece ser el único terreno de comunicación no especializado, no acantonado. Caemos en la cuenta de ello allí donde la filosofía está amenazada, como ocurre en los países del Este, en los que no se puede filosofar libremente, o en lugares como Québec, que no tenían tradición filosófica laica, independiente, y donde, de una filosofía ejercida en la órbita clerical según un modelo impuesto, que se vino abajo en los años sesenta como un castillo de naipes, se pasó rápidamente a la cacofonía de las ciencias humanas, cada una de

<sup>29</sup> J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire* (1982) 40.

las cuales se limita a hacer lo que puede en su reducido ámbito. De hecho, las ciencias humanas no están obligadas en absoluto a tratar de entenderse.

A este respecto, el estudiante de teología debe tomar conciencia de un cambio radical de situación intelectual con relación a una Edad Media que sigue siendo para los cristianos como un fantasma un tanto encubierto, un modelo nostálgico al que es difícil escapar por completo. En la Edad Media, la teología, en la órbita de la Iglesia, es la reina de las ciencias, la que rige el conjunto de las demás disciplinas (gramática, letras, ciencias naturales, filosofía). «Los teólogos son los conductores» (M. D. Chenu). La teología es un verdadero lugar de debate filosófico; tradiciones filosóficas opuestas coexisten y luchan en un terreno verdaderamente abierto, donde se encuentran autoridades judías, árabes y cristianas. Hoy, las iglesias, la fe, el conocimiento religioso y la teología ocupan un lugar marginal o, más exactamente, regional. La cultura es pluralista (visión descriptiva) o politeísta, si se tiene en cuenta, con Max Weber, que los diferentes valores últimos se combaten entre sí, que nuestros dioses se disputan. Por ello, la esfera dominada por la Iglesia, y, por tanto, también la teología cristiana, ha adquirido un carácter regional. «Lo que ahora se ve con toda claridad es la imposibilidad teórica de formular un interrogante radical en el lenguaje delimitado por un grupo», escribe Michel de Certeau<sup>30</sup>.

La teología, aun cuando interese a los filósofos, como ocurre con frecuencia en Alemania, conserva el carácter de ciencia particular, afecta sobre todo a los medios cristianos y no puede, desde el punto de vista que aquí nos interesa, hacer lo que yo llamaría una penetración en la cultura. En cualquier caso, es un hecho. Se trata de la reflexión propia de los cristianos, de algo propio de ellos. Tal es la situación de la teología que hoy se practica. Si bien los grandes teólogos del pasado, Agustín o Tomás de Aquino, teniendo en cuenta las condiciones en que ejercieron la teología y la situación teológico-filosófica de su época, ocupan un lugar importante en nuestra cultura debido al carácter general de su intervención en la misma, los teólogos de hoy, aun los más abiertos a la filosofía (Karl Rahner), ya no pueden desempeñar ese mismo papel. La teología es más bien de uso interno, y la filosofía se desarrolla en un terreno más amplio.

En definitiva, si la filosofía, en condiciones todavía no precisa-

<sup>30</sup> *La misère de la théologie, question théologique*: «La Lettre» (noviembre 1973).

das, parece seguir siendo el terreno en que pueden someterse a debate los interrogantes de cada uno de nosotros (y es inevitable que las ciencias humanas se presenten de vez en cuando en este terreno o, si no limitan sus ambiciones a la práctica de procedimientos verificables, interfieran en él, como revela el ejemplo del sociólogo Pierre Bourdieu), si sigue siendo un lugar de interrogación radical, el cristiano, y en especial el estudiante de teología, no puede dejar de hallarse presente y de actuar en este campo. Al menos así lo ha considerado siempre la Iglesia de Occidente, que, desde hace siglos, exige a sus estudiantes que dediquen varios años a la filosofía. Parece que el cristiano no puede sustraerse a este esfuerzo de interrogación fundamental.

Sin embargo, con frecuencia suele recaer cierta sospecha sobre el teólogo filósofo o sobre el cristiano filósofo: ¿no presupone las respuestas ya antes de haberse formulado las preguntas? En nuestros días, el joven cristiano o teólogo filósofo parece perturbado por muchas inhibiciones. Se le pide que actúe sin demasiada consideración al «super-yo». Por una parte, se desea que tenga confianza en la filosofía —uso de la inteligencia, luz de la razón dada por Dios, tal como la ve el cristiano—, y por otra, que sepa ejercer su libertad con respecto al contexto filosófico actual, ya que no se sitúa en un terreno virgen y hace ya mucho tiempo que el cristianismo está sometido a debate en la filosofía.

### 1. Reinterpretaciones filosóficas del cristianismo

En la época moderna, el cristianismo fue objeto de una reinterpretación filosófica, en especial por parte de los filósofos idealistas alemanes, que, según las disposiciones de cada uno, puede parecer seductora o temible. Seductora por su grandeza, por la ampliación del cristianismo histórico que propone: en todos los casos se ha tratado de una voluntad de expansión, bien como consecuencia del encogimiento o del carácter apesadumbrado y fatigado de los cristianos del siglo XIX, bien por la voluntad de reemprender una vez más, en un nuevo contexto, la obra de libertad realizada por Lutero. Tales intentos resultan muy peligrosos para el cristiano perspicaz que no quiere confundir al Dios de Jesucristo con el Dios de los filósofos y de los sabios.

Aquí se deja sentir la sombra de Hegel, pero también la de numerosos filósofos alemanes y pensadores franceses del siglo XIX, para quienes, con modalidades y matices diferentes, se ha tratado de pasar de una era del Hijo a una era del Espíritu Santo, de reducir la estructura eclesial y clerical del cristianismo, de desarrollar

su influencia laica y en favor de la diáspora<sup>31</sup>. Hegel representa la forma más coherente de este movimiento que, en cierto sentido, constituye la gran ambición del siglo XIX. La forma de la religión revelada pasa a un estatuto superior donde se supera (*aufheben*) la forma de la objetividad, en que se dio a conocer. Conviene eliminar la relación de exterioridad que mantiene la religión revelada, pues no es verdadera, es «representación». Pero sólo debe desaparecer la «forma» de la religión; su contenido se encuentra en la categoría superior de un pensamiento en que el hombre no está ya alienado por la exterioridad<sup>32</sup>. Pueden sucederse otras reinterpretaciones, dado que los elementos del cristianismo están presentes y se manifiestan en la cultura. Así, Ernst Bloch emprende una relectura «atea» de la Biblia, pero intenta que sea menos reductora que las de comienzos de la Ilustración: ya no se puede minimizar la presencia del mal, del pecado original si se quiere, al estilo de la filosofía optimista de la Ilustración, si no queremos entregarnos ciegamente al desencadenamiento moderno de una violencia irracional. En definitiva, la desmitificación del dogma cristiano puede conducir a una mera organización tranquilizadora de la morada burguesa<sup>33</sup>.

Debemos preguntarnos por el valor y, sobre todo, por los resultados de estas reinterpretaciones filosóficas. Ni Hegel, ni el humanitarismo francés, ni el protestantismo liberal parecen haber permitido la creación de formas fuertes o bellas en la cultura. Una religión no es una filosofía, y privarla de su *forma* equivale a vaciarla de su sangre. Las formas humanitarias del cristianismo por un lado y las iglesias muchas veces anémicas por el otro se han mostrado igualmente incapaces de hacer frente con fuerza a los acontecimientos trágicos que han marcado el siglo XX desde 1914, e incluso de captar lo que en ellos estaba en juego. El programa de exterminio de los judíos concebido por Hitler, la utilización de los seres humanos como bestias de carga por Stalin, eran inconcebibles en el género de filosofía de que disponían unos y otros, y que se demostró inconsistente, o por lo menos poco armado, para suscitar una resistencia al mal. Resulta decepcionante esa concepción evolutiva y progresiva de la verdad, según la cual lo que es posterior se considera más verdadero o mejor que lo anterior. Esta representación ingenua es frecuente en las filosofías de

<sup>31</sup> H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* (París 1979 y 1982).

<sup>32</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* (París 1959) 293.

<sup>33</sup> E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo* (Madrid 1983).

la historia, cautivas de la «fe en el progreso», horizonte no crítica y casi insuperable de toda la cultura moderna.

Estos movimientos tenían el rasgo común de apoyarse en el cristianismo histórico y muchas veces en las iglesias. Se comprende que se hayan dejado tentar por la línea de Joaquín de Fiore, por la impaciencia de la autoridad clerical, por la esperanza de una tercera edad más espiritual, más filosófica. Pero desde Lessing y Hegel se ha observado que el reino de Dios sin Iglesia no tenía demasiada fuerza frente a Leviatán. El siglo XX, desde sus comienzos hasta hoy, ha sido el siglo de la Iglesia, al menos en el sentido de que ésta no ha dejado de inquietar y de mover a la reflexión.

## 2. ¿Puede el cristianismo prescindir de la filosofía?

Hoy puede resultar tentadora la antigua postura de desconfianza ante la filosofía, acusada de destruir, con su exceso de dialéctica, el fundamento de la fe; resulta igualmente tentadora la postura que no quiere otro apoyo que la fe sola, viva, vigilante, pura. Nos recuerda lo «único necesario» de los monjes, que «la ciencia engríe, lo único constructivo es el amor» (1 Cor 8,1), que la palabra filosofía se cita una sola vez en el Nuevo Testamento, y no favorablemente (Col 2,8). Tal era la actitud de san Bernardo frente a Abelardo, y, más radicalmente, la de Lutero frente a la escolástica y a Aristóteles: «Sólo se es teólogo prescindiendo de Aristóteles», es decir, «contra los filósofos»<sup>34</sup>; y, en forma un poco más moderada: «El que desea filosofar sin peligro siguiendo a Aristóteles antes debe hacerse loco en Cristo»<sup>35</sup>. Recordemos también que Heidegger aconsejaba otro tanto, que fe y filosofía, para respetarse, deben, según él, establecerse en dos ámbitos, sin comunicación, cada una instalada en su propio territorio<sup>36</sup>. Esta postura es correcta cuando insiste en la humildad de espíritu, cuando dice con todos los Padres que también la inteligencia debe ser purificada y rescatada en Cristo, que el *nous* del filósofo no queda dispensado de la *metanoia*.

Pero este camino, tantas veces seguido, parece sin salida, pues, en la práctica, el cristianismo no puede seguirlo hasta el final. El cristianismo no ha podido prescindir durante mucho tiempo de la filosofía, al menos cuando ha intentado expresarse de forma cohe-

<sup>34</sup> Lutero, *Controverse contre la théologie scolastique*, tesis 39-43, en *Oeuvres I* (Ginebra) 98.

<sup>35</sup> Id., *Controverse à Heidelberg* (1518), tesis 29, *ibid.*, 126.

<sup>36</sup> Véase M. Heidegger, *Théologie et philosophie*: «Archives de philosophie» (julio-sept. 1969).

rente y razonable. No puede prescindir de la filosofía porque quiere entrar en comunicación con los otros por un camino distinto de la imposición de la fe. Prohibirle la filosofía o permitirle únicamente una variante piadosa, especie de calco de la espiritualidad, es prohibirle hacer frente a la lógica de los otros, hacerle correr el riesgo de cerrarse ante las nuevas preguntas formuladas con el paso del tiempo por hombres nuevos, lo que encierra el peligro de incurrir en la lógica de las sectas, cuyo radicalismo implica la exclusión de la comunicación con el exterior. Aunque lo hiciera para enfrentarse con la filosofía dominante de una época, el cristianismo occidental nunca pudo evitar expresarse en el elemento de la filosofía: es el caso de Kierkegaard ante Hegel.

Pero, sobre todo, ¿no es cierto que la actitud indicada hace poco caso de la libertad del hombre, de la inteligencia, de la razón, las cuales, lo mismo que el corazón, deben considerarse como un don de Dios, es más, como imagen de Dios en el hombre, como participación consciente en el poder creador? ¿No da a entender que el hombre está mal hecho, o al menos desfigurado, disociado entre una inteligencia que sólo sabe divagar y un corazón que sería el único sensible con respecto a Dios?

### 3. El «pensamiento nuevo» (Rosenzweig)

¿Existe una forma de filosofar distinta de la de Hegel, que integra el cristianismo en la filosofía, y de la de Heidegger, que separa radicalmente el campo de la fe del de la filosofía? Parece que en la actualidad se ha esbozado otro camino en las obras de los filósofos judíos Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas. Rosenzweig, en especial, era consciente de inaugurar una nueva manera de filosofar, «el pensamiento nuevo»<sup>37</sup>. Considera que la filosofía no es un lugar abstracto en que se ejercería una razón abstracta, sino que debe tener en cuenta las grandes realidades religiosas del paganismo, del judaísmo y del cristianismo, pues no son únicamente realidades religiosas, sino también categorías de pensamiento, estructurantes, matrices de reflexión y de acción. El pensamiento nuevo consistiría en introducir la religión en la filosofía, sería un valedor del judaísmo y del cristianismo en la filosofía.

Hoy, las diferentes prácticas —la educación, el psicoanálisis, la militancia política o cultural y hasta las del mundo de los negocios—, al querer entenderse a sí mismas, tienen que recurrir a

<sup>37</sup> F. Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption* (París 1982) y *La pensée nouvelle*, en Franz Rosenzweig, *Les cahiers de la nuit surveillée* (1982).

un horizonte más amplio, entran en contacto con las estructuras culturales de nuestro mundo. El psicoanálisis, por ejemplo, invención de Freud que pasa por ser una re-formación de la cultura, ¿puede resultar inteligible a sí mismo, puede ser algo más que una práctica «cruda», si no sabe establecer vínculos con los sistemas de pensamientos más vastos que lo engloban (independientemente de si ha tomado postura contra ellos o si lo inspiran de forma consciente o inconsciente)? Cuando Freud habla de complejo de Edipo presenta una tesis sobre Moisés y el monoteísmo o hace una valoración de lo que los hombres pueden soportar en materia de amor al otro, no trata temas indiferentes, sino que más bien remite a relaciones de pensamiento y de situación con el mundo griego, el judío y el cristiano. La tarea de los sucesores de Freud, los psicoanalistas, consiste en establecer, en primer lugar para ellos mismos, los vínculos de su práctica con estos horizontes culturales, pues de lo contrario no sabrían realmente lo que hacen.

De forma análoga, ¿sería demasiado paradójico afirmar que el filósofo marxista Ernst Bloch, más que integrar el cristianismo en el marxismo, como es habitual, lo que hace es recolocar al marxismo en la gran ola de fondo suscitada por el judaísmo y el cristianismo? El marxismo, según Bloch, es su entorno, su contingencia, su situación vital. Pero ¿no parece que coloca al marxismo como si fuera un acontecimiento, un momento, el suyo, dentro de un elemento más amplio que él, el elemento de la duración instaurada desde la esperanza judía o cristiana? En otras palabras: un examen —no sólo un examen científico, sociológico, sino relacionado con la posición, con la práctica y con la existencia personal— de las categorías de pensamiento y de acción de nuestro mundo occidental (valor y orientación del tiempo, cometido de la ley, aparición del individuo o de la persona, relación con lo político, etc.), por no hablar de categorías más concretas como las de promesa y perdón<sup>38</sup>, es esencial para comprendernos a nosotros mismos. Ahora bien, este examen nos aproxima, querámoslo o no, a la filosofía.

Aquí adquiere su valor un intento como el de Rosenzweig. Es un esfuerzo por situar en sus relaciones mutuas y con la filosofía al paganismo, al judaísmo y al cristianismo. Judío, griego, cristiano: «Estas categorías son las peculiaridades últimas según las cuales se organiza en verdad la comunidad humana ante Dios y con él. No flotan serenamente por encima de todo lo que ocupa la existencia cotidiana, sino que atraviesan las otras determinaciones, en las que imprimen una polarización decisiva. Lo griego representa

<sup>38</sup> Véase H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (París 1961) 268.

lo pagano en su perfección, abierto en su totalidad a este mundo, al gesto fácil y bello; dueño y centro de su universo, pero solitario; desconocido a sí mismo y sordo, con gran facilidad de atender a las apariencias, pero sin llegar todavía a las rupturas por las que se suprime la realidad en sí misma. Lo judío representa el otro extremo y, a cambio de este desvío, de esta falta de atención, la atención a la palabra que busca al hombre y lo fundamenta en esta relación de la que es signo y agente. Lo judío no es el todo, sino el testigo del fin. Lo cristiano representa el paso; siempre en el umbral, siempre renaciendo del paganismo, amenazado por las satisfacciones inmediatas, está vinculado esencialmente, en su fidelidad a Cristo, a la obra de la redención. A la luz de la revelación, la historia es el encuentro y el dinamismo de estas tres categorías. Existen muchos pasos de una a otra, pero subsistirán hasta el fin. Hasta el fin no hay hombre verdaderamente realizado»<sup>39</sup>.

Rosenzweig insiste: «La presentación que se hace del judaísmo y del cristianismo no está dominada al principio por una filosofía de la religión...; no toma como punto de partida la conciencia que cada uno de ellos tiene de sí mismo..., sino las figuras exteriores y visibles gracias a las cuales ellos arrancan su eternidad al tiempo»<sup>40</sup>.

En esta concepción, la figura sociológica de las religiones conserva su importancia; pero se insiste especialmente en su capacidad de ser algo más que momentos importantes en la cultura. Se pone de manifiesto su capacidad de actuar en la cultura: «La situación peculiar del judaísmo y del cristianismo se debe al hecho de que, incluso una vez convertidos en religiones, han sabido encontrar en sí mismos los recursos necesarios para emanciparse de su religiosidad y para encontrar el campo libre de la realidad por las brechas abiertas en las murallas de su especialización»<sup>41</sup>.

Finalmente, y esto es lo notable de la postura que nosotros proponemos analógicamente al cristiano filósofo, «el descubrimiento de sí, según Rosenzweig —dice Guy Petitdemange—, ha sido el descubrimiento de los otros; el judaísmo tiene sentido, pero en él existen otras significaciones para los demás»<sup>42</sup>.

El judío avergonzado de ayer y el cristiano avergonzado de hoy no tienen que excusarse por existir si saben mantener cierto contacto con los otros, utilizar su posición y su fe para decir lo

<sup>39</sup> G. Petitdemange, *Existence et révélation dans les premières œuvres de F. Rosenzweig*: RSR (julio-sept. 1972) 387-388.

<sup>40</sup> F. Rosenzweig, *La pensée nouvelle*, en *Cahiers de la nuit surveillée*, 57.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>42</sup> G. Petitdemange, *art. cit.*, 388.

que, desde esta perspectiva, ven del mundo. De esta manera se establece un nuevo vínculo con la filosofía: para Rosenzweig, «la discusión con la filosofía... no es lo esencial. Mas bien, en el esfuerzo por producir un estilo nuevo de filosofía, es donde se concilian el yo irreductible, la razón nunca abandonada y la tradición religiosa entendida todavía como algo rico en significación». Rosenzweig quiere ser filósofo en la medida en que la filosofía representa la forma del lenguaje en que se buscan y se confrontan los discursos concretos, único lugar en que puede hallarse la verdad, sin que ésta pertenezca totalmente a uno o a otro»<sup>43</sup>.

Esta forma de filosofar, que obliga a cada uno a ser él mismo y no sólo a pensar en el mundo, que obliga a cada uno a descubrir lo implícito, lo no dicho de su existencia —su filosofía implícita en el caso del creyente, su principio espiritual implícito en el del filósofo—, y que además permite una atención y una responsabilidad nuevas en la cultura, es sin duda la única oportunidad que tenemos de hacer surgir de nuevo los fundamentos de la vida en común, del derecho, de la existencia política, perdidos o cuando menos oscurecidos para nuestra generación.

## BIBLIOGRAFIA

Indicaremos, sobre todo, las obras que se refieren preferentemente a las relaciones entre el cristianismo y la cultura en los momentos cruciales de la evolución de la Humanidad. En esta edición española daremos preferencia a las publicadas en España, bien originales, bien en traducción, para que resulten asequibles a nuestros lectores.

### OBRAS HISTORICAS GENERALES

1. *Obras básicas y Mundo Antiguo*
- J. Ortega y Gasset, *La historia como sistema* (Revista de Occidente, Madrid, 1924); *íd.*, *La razón histórica* (Revista de Occidente, Madrid 1979).
- F. Braudel, *La historia y las ciencias sociales* (Alianza Editorial, Madrid 1982).
- J. Daniélou, *El cristianismo y el mundo moderno* (Herder, Barcelona 1967).
- H. Urs von Balthasar, *Teología de la historia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1961).

<sup>43</sup> *Ibid.*, 394 y 377.



- M. de Certeau, *L'Écriture et l'histoire* (París 1975).  
 I. Herwegen, *Antichità, germanesimo e cristianesimo*, trad. italiana de *Antike, Germanentum u. Christentum*, por M. Bendiscioli (Morciana, Brescia 1935).  
 A. Toynbee, *A Study of History* (Londres 1934ss; trad. española, *Un estudio de historia*, 3 tomos, Alianza, Madrid 1981). En la lectura de este importante libro debe tenerse siempre a la vista el curso que le dedicó Ortega y Gasset en 1948: *Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal* (Revista de Occidente, OC IX) 11-242.

### 2. Judíos y cristianos

- E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 3 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1985).  
 M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain* (París 1964). Cf. la bibliografía de *El cristianismo visto por el judaísmo* del t. I de esta *Iniciación*, pp. 421-423. «Concilium» 98 (1974): *Cristianos y judíos*, número dedicado a la vinculación de ambas confesiones.  
 J. Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols. (Madrid 1962).

### 3. Edad Media y Moderna

- J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media* (Alianza, Madrid 1984).  
 M. Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (FCE, Madrid 1983).  
 J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo Galilei. Ideas sobre las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo* (OC V) 13-164.  
 J. Pérez Villanueva (ed), *Historia de la Inquisición en España*, 2 tomos (BAC, Madrid 1986).  
 R. García Villoslada, *Martín Lutero*, 2 vols. (BAC, Madrid 1982). «Concilium» 118 (1976): *Lutero ayer y hoy*.  
 J. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia* (Iberia, Barcelona 1983).  
 R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna* (Ed. Cristiandad, Madrid 1986); *id.*, *Das Verhältnis von Christentum und Kultur*, en *Unterscheidung des Christlichen* (Maguncia 1963); *id.*, *La cultura como obra y riesgo* (Madrid 1960).  
 B. Plongeron (ed), *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie du XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles* (París 1975).

### 4. Historia de la Iglesia

Tres son las principales en este momento:

- J. Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, 2 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).  
 H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, 9 tomos (Herder, Barcelona 1978ss); *id.*, *Historia doctrinal del Concilio de Trento*, 3 vols. (Pamplona 1982ss).

- L. J. Rogier/R. Aubert/D. Knowles (eds), *Nueva historia de la Iglesia*, 5 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1984):  
 I. *Desde los orígenes a Gregorio Magno (1-600)*, 600 págs.—II. *La Iglesia en la Edad Media (600-1500)*, 536 págs.—III. *Reforma y Contrarreforma (1500-1750)*, 480 págs.—IV. *De la Ilustración a la Restauración (1750-1848)*, 544 págs.—V. *La Iglesia en el mundo moderno (1848-1984)*, 653 págs.  
 G. Martina, *La Iglesia, de Lutero a nuestros días* (Ed. Cristiandad, Madrid 1986).  
 R. García Villoslada (ed), *Historia de la Iglesia en España*, 7 vols. (BAC, Madrid 1979ss).

### LA TRAYECTORIA DE LA SOCIOLOGÍA

- J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* (Revista de Occidente, OC VII) 72-269, publicado también en 2 vols. de «El Arquero».  
 M. Weber, *Economía y sociedad*, 4 vols. (FCE, México 1944-1946); *id.*, *Ensayos de sociología contemporánea* (Martínez Roca, Barcelona 1972); *id.*, *El político y el científico* (Alianza, Madrid 1984); *id.*, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Ediciones 62, Barcelona 1984); *id.*, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols. (Taurus, Madrid 1986); *id.*, *Sobre la teoría de las ciencias sociales* (Ediciones 62, Barcelona).  
 E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (Chicago 1976).  
 G. Simmel, *Sociologie et épistémologie* (París 1982).  
 B. Groethuysen, *Formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII* (México 1981).  
 E. Poulat, *Église contre bourgeoisie* (París 1977).  
 L. Dumont, *Essais sur l'individualisme* (Seuil, París); *id.*, *La conception moderne de l'individu: «Esprit»* (1978).  
 M. J. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle* (París 1952).  
 C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (París 1962).  
 R. Girard, *El misterio de nuestro mundo* (Sígueme, Salamanca).

### LA TRAYECTORIA DE LA TEOLOGÍA

1. *Los documentos del cambio*  
 Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones y documentos pontificios suplementarios*. Texto latino y castellano (BAC, Madrid 1965).  
 C. Morcillo (ed), *Comentarios a la constitución «Lumen gentium» sobre la Iglesia* (BAC, Madrid 1966).  
 A. Herrera Oria (ed), *Comentarios a la constitución «Gaudium et spes» sobre la Iglesia en el mundo actual* (BAC, Madrid 1968).

- L. Alonso Schökel (ed), *Comentarios a la constitución «Dei Verbum» sobre la divina revelación* (BAC, Madrid 1969).
- P. Van Leeuwen, *Historia de la constitución sobre la divina revelación: «Concilium»* 21 (1967) 7-22.
2. *La teología*
- C. Castro Cubells, *Crisis en la conciencia cristiana* (Ed. Guadarrama, Madrid 1969).
- W. Bühlmann, *The Coming of the third Church* (Nueva York 1978). «Concilium» 164 (1981): *Tensiones entre iglesias ricas y pobres*.
- J. Greisch/K. Neufeld (eds), *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques* (París 1973).
- J.-F. Six, *Du Syllabus au dialogue. Cent ans d'histoire. Parole et praxis* (París 1970).
- M. de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence* (París 1969); *id.*, *La rupture instauratrice, ou le christianisme dans la culture contemporaine: «Esprit»* (1971) 1177-1214.
- P. Legendre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique* (París 1974).
- J. Gabus, *Critique du discours théologique* (París 1977).
- G. Laffon, *Esquises pour un christianisme* (París 1979).
- M. Michel, *Voies nouvelles pour la théologie* (París 1980).
- C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).
- En la revista internacional de teología «Concilium», iniciada por K. Rahner, Y. Congar, E. Schillebeeckx y H. Küng al clausurarse el Vaticano II, pueden seguirse los cambios operados en la teología hasta nuestros días. Véase, en especial, el núm. 135 (1978): *Desplazamientos actuales de la teología*.

## LA TRAYECTORIA DE LA LITERATURA

- H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 11 vols. París 1926-1936).
- Ch. Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, 6 tomos (Gredos, Madrid 1968ss). Todos los tomos han alcanzado repetidas ediciones. «Concilium» 115 (1976): *Teología y literatura*.
- G. Blöcker, *Líneas y perfiles de la literatura moderna* (Guadarrama, Madrid 1969).
- P. de Boisdeffre, *Metamorfosis de la literatura*, 3 tomos (Guadarrama, Madrid 1969); *id.*, *Une anthologie vivante de la littérature d'aujourd'hui*, 2 tomos (París 1968); *id.*, *Lettre ouverte aux Hommes de Gauche* (París 1969).

## LA TRAYECTORIA DE LA FILOSOFIA

- J. Marías, *Historia de la filosofía* (Revista de Occidente, Madrid 1941).
- J. Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía* (Revista de Occidente 31972); *id.*, *Kant, Hegel, Dilthey* (Revista de Occidente 41972); *id.*, *Pasado y porvenir para el hombre actual* (Revista de Occidente 1974). Los tres últimos aparecieron en «El Arquero», núms. 18, 31 y 41.
- A.-D. Sertillanges, *El cristianismo y las filosofías*, 2 tomos (Gredos, Madrid 1966).
- G. Girardi (ed), *El ateísmo contemporáneo*, 4 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1971).
- K. Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo* (Gredos, Madrid 1967); *id.*, *La fe filosófica ante la revelación* (Gredos, Madrid 1968).
- J. Merleau-Ponty, *Cosmología del siglo XX* (Gredos, Madrid 1971).
- A. López Quintás, *Cinco grandes tareas de la filosofía actual* (Gredos, Madrid 1977).
- X. Tilliette, *Le Christ des philosophes*, 3 fasc. [curso xerografiado del Instituto católico de París (1975-1977)].
- F. Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption* (París 1982); *id.*, *Les cahiers de la nuit surveillée* (París 1982).

SEGUNDA PARTE

*LA PRACTICA*

Acciones pastorales

## ¿QUE ES UNA TEOLOGIA «PRACTICA»?

[JACQUES AUDINET]

## I. OBSERVACIONES PRELIMINARES

Esta última parte de la *Iniciación a la práctica de la teología* se titula específicamente «práctica». ¿Qué sentido tiene esta expresión en una obra que quiere ser toda ella «iniciación a la práctica»? No se trata de la magia de una palabra, ni de la dificultad de organizar la materia, ni de una confesión final en el sentido de que el resultado está todavía lejos de las intenciones. Esta última parte aborda de hecho una serie de cosas comúnmente reconocidas como prácticas, como son la catequesis y la pastoral.

El hecho es que, en los últimos decenios, la palabra «práctica» —*praxis*— ha invadido el campo de la teología, en particular el de la teología católica. Procedente de los medios reformados de Alemania y de América, la preocupación por una «teología práctica» se manifiesta sobre todo en los años sesenta. Es una nueva etiqueta que, al parecer, trae consigo el punto de vista y los métodos para tratar de las cuestiones que nos afectan en el quehacer cotidiano. El uso de tal categoría en esta *Introducción* es revelador del camino recorrido en algunos decenios. Está claro que no forma parte del vocabulario del teólogo de los años cincuenta. ¡La teología se llamaba entonces «especulativa», «histórica», «mística», incluso «angélica» o «común», pero en ningún caso «práctica»!

No sucede así en la presente obra. Los autores lo han explicado al principio. El prefacio del primer tomo advirtió al lector sobre el doble sentido dado a la palabra «práctica». Se trata, en primer lugar, de lo que concierne al ejercicio, al aprendizaje del oficio de teólogo. En este sentido estamos en presencia de un manual de «tecnología» teológica. Saber hacer, y no sólo saber, es oficio más que iluminación; esto indica el desplazamiento, con todo lo que lleva consigo de voluntad de inserción en lo real, pero también de interrogantes. Sin embargo, ahí están los resultados. «Práctica» en el segundo sentido de la palabra, se nos dice, designa en teología el «discernimiento de la verdad en una historia». En este sentido, la práctica no podría ser un capítulo aparte. Se trata de una inten-

ción que subyace a la totalidad de la empresa. Hay que reconocer, por lo demás, que los colaboradores han sido fieles al proyecto inicial. Son raros los capítulos en que, de una u otra manera, no se haga referencia a la acción y a los modos de pensamiento de la cultura presente. Ya no se trata de «reflexiones y perspectivas» puestas en apéndice, sino de la construcción misma de la empresa. Es la «práctica» como material e instrumento de la renovación de la labor teológica.

Pero, si es así, ¿a qué viene esta última parte? Si toda la teología está orientada a la práctica, parece inútil tratar explícitamente de ella. Por otro lado, ¿puede utilizarse la palabra en el título general sin crear la ambigüedad?

Por supuesto, hay que constatar que la palabra «práctica» no tiene un sentido unívoco. En una obra como ésta —realizada en un momento determinado y con la colaboración de muchos autores—, los diversos sentidos de la palabra «práctica» y el modo en que se utiliza no hacen sino reflejar el estado actual de las cosas. Sin duda se encierran aquí indiscutibles promesas, pero aún no es posible calibrar las realizaciones. Intentar percibir tal movimiento y dar cuenta de algunas de sus implicaciones nos ha parecido la mejor manera de introducir esta última parte de nuestra obra.

Señalemos tres momentos, que constituyen etapas más lógicas que cronológicas. En primer lugar se trata de tomar conciencia de la distancia existente entre el discurso teológico y la realidad; luego, de ampliar la reflexión teológica a «nuevos» campos, y, finalmente, de dejar constancia de ciertos interrogantes que siguen resonando todavía.

## II. DISTANCIA ENTRE DISCURSO TEOLOGICO Y REALIDAD

El teólogo ha sabido siempre que entre su discurso y el «objeto» del mismo hay una distancia incommensurable. La «realidad última» del misterio revelado superará siempre al discurso que trata de expresarla. La conciencia de tal inadecuación pertenece al fundamento mismo de la reflexión teológica. La originalidad del «método» teológico se debe precisamente a que trata de definir las condiciones que hacen posible un discurso humano concerniente a una realidad establecida como algo que escapa al mundo de los hombres.

La palabra revelada a los hombres en lenguaje humano y las analogías que desde las maravillas del mundo visible permiten re-

montarse al mundo invisible hacen posible el discurso sobre Dios y sobre las cosas de Dios, que es la teología.

En esta perspectiva, si existe una distancia entre el discurso constituido de la teología y el misterio de Dios, lo que concierne al hombre parece obvio. Desde luego, la teología apelará a la filosofía o a las «ciencias» afines pidiéndoles que le ofrezcan materiales y conceptos, pero sin poner en duda la posibilidad de su tarea. Además, lo que se dice del hombre está desplegado y realizado por la revelación del misterio de Dios. Intercambio fecundo, en el que el Dios que habla a los hombres se da a conocer revelando el hombre al hombre mismo.

Desde ese momento no hay separación entre lo que afirma el teólogo y lo que constituye la identidad del ser humano o las normas de su comportamiento. La teología no tiene entonces que preocuparse de llegar a la práctica. Llega necesariamente a ella, puesto que la determina y la rige. Es la práctica en el sentido más amplio, es decir, los modos de ver y los comportamientos de los seres humanos lo que debe conformarse al discurso normativo de la teología, comprensión de la revelación.

Por eso, la mejor formación para los pastores responsables de la vida cristiana es la formación teológica. Mediante algunos ajustes que competen al «arte» de la conducción de las almas, estarán en condiciones de cumplir su función.

En los casos concretos, cada uno sabía a qué atenerse. Si había una separación entre el discurso ideal y los comportamientos —y apenas podía negarse que la hubiera—, tal separación era imputable a las limitaciones humanas, ignorancia o pecado. No se debía en modo alguno al discurso teológico mismo. A lo sumo, en algunos campos como la moral cabía hacer una interpretación ateniéndose a reglas bien definidas.

Se dirá que aquí nos movemos en un plano sacral en el que Dios y el hombre forman parte del mismo mundo; universo homogéneo, sin duda, en el que hasta las distorsiones están localizadas; universo estructurado y jerarquizado, en el que, desde el misterio de Dios hasta el más humilde elemento de la existencia de los hombres, cada cosa está en su sitio y tiene asignada una finalidad. Todo ello constituye un telón de fondo, siempre evocado cuando se utiliza la palabra «teología», aunque sea para rechazarlo. No es extraño que la palabra «práctica» no tenga lugar si no es para designar los comportamientos y actividades. Éstos están subordinados al saber. Sólo pueden ser periféricos a una reflexión teológica, saber y discurso, de la que son únicamente la aplicación.

Las distancias significan entonces imperfección. Exigen un afinamiento del arte. Este será el primer sentido de «teología práctica». Con esta expresión se designarán los capítulos de la formación de los pastores con vistas a la conducción del rebaño, sobre todo en lo que concierne a las cuestiones de moral y de casuística. Otra expresión que hará fortuna, la de «teología pastoral», se sitúa en la misma perspectiva. Se trata de una prolongación de la reflexión en orden a la predicación y a la aplicación. Se constata cierta distancia, pero se permanece en el mismo mundo homogéneo. Explicitando más lo que se refiere a la práctica, es decir, lo que tiene relación con la comunidad y con el fundamento del compromiso cristiano, la Iglesia y la fe, será posible aplicar mejor lo que aporta la revelación.

Pero los hechos son obstinados y la distancia se mantiene. El éxito de las teologías pastorales, al que pronto siguió un reflujo, es un capítulo de la historia de la teología que está aún por escribir. Pronto se vio, en efecto, que no bastaba prolongar con algún ala nueva el viejo edificio ni poner al día conceptos antiguos para que la revelación alcance a los seres humanos. Lo que estaba en tela de juicio era el postulado mismo de la relación Dios-hombre tal como subyacía al pensamiento clásico. Para lanzarse hacia Dios e intentar un discurso sobre Dios, el pensamiento clásico se apoyaba en el hombre. La distancia se daba del lado de Dios, no del lado del hombre. Pero de pronto era el hombre quien parecía crear problema. El discurso constituido parecía girar sin rumbo. Aunque seguía utilizando las palabras de la vida, de pronto parecía que ya no tenía asidero. Esto no podía suplirlo ningún arte ni ninguna técnica pedagógica o política. Se ponían en tela de juicio el método y el contenido mismo del discurso teológico. ¿Era posible intentar otra cosa?

### III. NUEVOS RUMBOS

La transformación que se opera no es exclusiva de la teología. En muchos campos, la mitad del siglo xx ha conocido un cambio radical en la actitud de las iglesias. Al tomar conciencia de que ya no abarcan la totalidad del espacio social, prestan atención a las cuestiones del «mundo secularizado», a la «misión» respecto a los que están fuera de las fronteras de la Iglesia. *Humanismo integral*, de Jacques Maritain, o *Francia, país de misión* podrían ser los primeros síntomas de este cambio radical.

El modo en que tal cambio de actitud ha marcado a la teología ha sido expuesto y comentado muchas veces. Su aspecto más visi-

ble es la ampliación de los campos. Ahora parece que se puede hacer teología de todo; es decir, que el trabajo teológico toma como objeto de discurso y punto de partida de su reflexión campos o disciplinas que, de suyo, no son teológicas o que no tienen nada que ver con ningún elemento religioso. Sería larga la lista de los títulos en que la palabra «teología» está especificada por otra (ciudad, átomo, negritud o revolución) que no tiene conexión inmediata con ella en la distribución habitual del saber, pero parece especificarla. En último término, «teológico» se convierte en un calificativo extensible, cuya comprensión precisa constituye un problema.

Si al principio el proceso parecía un simple esfuerzo de especificación de lo que aportaba la tradición cristiana y, por tanto, la reflexión teológica respecto a un campo determinado, muy pronto se vio que las cosas no eran tan simples. Siempre se intenta superar la distancia entre el discurso y una realidad dada. En este caso se trata de una realidad social o cultural, generalmente exterior al ámbito explícitamente reconocido como religioso. Se trata de explicitar cómo un ámbito, que no aparece como religioso, se relaciona, no obstante, con el designio manifestado por la revelación. En definitiva, simple trabajo de explicitación y de extensión de lo conocido a lo desconocido.

La distancia entre discurso y realidad no se debe en este caso a la ignorancia o al error de los seres humanos. Procede de una insuficiencia del trabajo teológico mismo. De ahí las críticas frecuentes al discurso teológico clásico: inadaptado, superado, fijado en una época y en un contexto cultural concreto. El mismo trabajo histórico, cuya fecundidad ha sido considerable para el enriquecimiento de la reflexión teológica, tiene por efecto, para algunos inesperado, la relativización del discurso teológico. Explicar la génesis de las doctrinas es también indicar el carácter parcial y localizado de las mismas. La tarea que se impone, en consecuencia, es la de buscar un discurso teológico para nuestro tiempo, un lenguaje que corresponda a las nuevas situaciones sociales y culturales. Tal es el sentido de una nueva práctica teológica, cuyo primer trabajo consiste en conocer las nuevas situaciones a que quiere referirse. De ahí lo inesperado a veces: trabajos que, para hacer teología, dedican lo esencial de su esfuerzo al estudio de lo que no parece ser competencia de la teología. Ésta, como el cuco, parece hacer su nido en el nido de los otros.

Pero ya sea política, cultural, comprometida, simbólica o no europea, nadie duda de que la teología sea posible. Es decir, que cualesquiera que sean los campos explorados, los métodos usados, las construcciones elaboradas, a fin de cuentas se llega a un «dis-

curso teológico», es decir, a un lenguaje que da significado, desde el «punto de vista de Dios», a un discurso de sentido.

Tal discurso puede ser parcial y local. Sin embargo, incluye la intención de una totalidad. Ésta no se alcanza sin más, pero siempre se tiende a ella. La época de las «sumas» ha pasado, se dice; pero ¿es posible hacer un discurso sobre el sentido de la realidad, tal como lo requiere la teología, sin tender a la totalidad?

¿Qué sucede con la teología en este proceso? El objetivo es elaborarla de forma nueva. Pero ¿bajo qué condiciones? Con demasiada frecuencia, los discursos que pretenden ser nuevos siguen siendo sorprendentemente clásicos. Son nuevos sólo en apariencia. Fácilmente se perciben los límites y se descubren las suturas o las amalgamas que, mediante algunas facilidades de vocabulario o gracias a una consonancia de situaciones, parecen hacer teológico un discurso cuyo objeto y categorías están tomados de otro campo o de otra disciplina.

Está en juego lo que se llama teología. A partir de campos nuevos, en un lenguaje que ya no es el de siglos pasados, se llega al discurso constituido. La tradición teológica existe; las fuentes, Escritura y tradición, están ahí; ¿qué otra cosa hacer sino comentarlas? Invención y novedad, pero dentro de lo mismo. La teología viene a ser un nuevo comentario, original sin duda, en la medida en que se apoya en los aspectos sociales o culturales contemporáneos, pero inserto en la gran corriente de la teología constituida. Una remodelación que hace más comfortable la vivienda antigua y afianza sus cimientos.

A no ser que surjan interrogantes muy distintos.

#### IV. ALGUNOS INTERROGANTES

A lo largo del camino, el paisaje ha cambiado. No se trata sólo de ampliar la vivienda; el problema afecta a sus fundamentos. Ya no se trata de añadir un nuevo comentario, sino de concretar cuál es el estatuto de un determinado discurso, del discurso teológico.

La palabra «práctica» no designa entonces lo que pertenecería al orden de la actividad o del comportamiento, el ámbito del «saber aplicado». Tampoco designa ese otro campo del discurso sobre Dios que sería el «profano» o «secular». Para la teología, como para todo saber humano, se trata de dar cuenta del proceso que la hace posible y de ponerlo en cuestión. No ya «cómo poner en práctica» o «cómo dar sentido», sino ¿por qué hablar este lenguaje?

En primer término, ¿cómo presentar el hecho de «hablar de Dios»? ¿Qué representa esto para un pueblo, una sociedad, una cultura? Curiosamente, algunos discursos contemporáneos, laboriosos y elaborados en lo que concierne al hombre, su experiencia y sus prácticas, son de un sorprendente simplismo por lo que respecta a Dios y a lo que se dice de él. Como si Dios fuera obvio y bastaran algunas referencias escriturísticas o algunas afirmaciones dogmáticas para cumplir la tarea.

Tampoco se trata de un paso previo apologético, argumentación de soportal que se olvidaría una vez dentro del edificio. Se trata de los fundamentos mismos del edificio y de su altura. Y no es que la apologética sea inútil. Corresponde y corresponde a un modo de hacer posible un discurso sobre Dios mostrando la plausibilidad de una revelación sobrenatural que, a la vez, trasciende y corona el orden de la naturaleza. Y esto precisamente en el momento en que el saber humano se desplegaba como un dominio de la naturaleza, en primer lugar física, por el descubrimiento de sus leyes. A partir del dato específico ofrecido por la revelación podía desplegarse paralelamente un saber de la «sobrenaturaleza». La fe permite al individuo reconocer la revelación, y ésta subyace a todo esfuerzo emprendido para conocerla y desplegar incesantemente sus posibilidades.

Pero aquí aparece la distancia entre lo que es producto de la realidad cristiana y ella considera como legítimo y lo que tal o cual sociedad o cultura ofrece a los seres humanos. Distancia no menos temible que la señalada al comienzo de estas páginas. No se trata de la inadecuación entre el discurso y el comportamiento, sino de la distancia entre las prácticas sociales legitimadas por la fe y las otras.

El que al principio esto se manifieste en puntos secundarios de organización o de ética no quita nada a la radicalidad del proceso. Muy pronto lo que está en cuestión es el hecho de establecer como principio de la existencia y del conocimiento a este Dios en esta tradición. De ahí se sigue un doble efecto: reforzar la importancia de la fe y de su función, sin la que el edificio no podría sostenerse. Pero el hacerlo de forma unilateral conduce al fideísmo. Es el caso de los que invocan «la arbitrariedad de los creyentes» como factor de análisis del funcionamiento social del grupo religioso y de los que rechazan todo análisis en nombre de la trascendencia de la fe.

Ahora bien: se trata de dar cuenta de esta «fe», y del Dios que ella confiesa, en el contexto de las prácticas sociales y culturales contemporáneas. La fe aparece como una posibilidad entre otras,

Tal es el segundo efecto de la situación actual: el de una relativización. La realidad cristiana considerada como «producto» social y cultural depende, como todo otro producto social, del análisis en sus diversos aspectos. La apologética queda demasiado corta: ya no es el umbral lo que hay que asegurar, sino todo el edificio. El «fideísmo», aun cuando parece tranquilizar en un momento, sólo consigue hacer más perceptible la fragilidad de las afirmaciones recibidas. ¿Hay que sorprenderse de que algunos elijan la afasia, rechazando ambas facilidades? A no ser que se ofrezca otra posibilidad. Llevando hasta el límite la dificultad, evitando las soluciones demasiado fáciles, se plantea la cuestión: ¿«de qué práctica depende el hecho de hablar de Dios», y precisamente del Dios cristiano? ¿Cuál es el fruto de este lenguaje en el campo social y cultural?

Así puede constituirse una teología práctica cuya tarea consiste en dar cuenta, con ayuda de los instrumentos contemporáneos, de lo que sostiene la realidad cristiana: grupo en el espacio y tradición en el tiempo. ¿Qué representa la aparición del grupo creyente? ¿Qué opciones sociales y simbólicas postula la confesión de la fe cristiana? ¿Qué es lo que hace posible el reconocimiento del Dios de Jesucristo?

El discurso de esta teología se presenta como el argumento elaborado de esa práctica específica que es la práctica creyente. A condición de que tal discurso indique sus puntos de referencia y elabore sus criterios. En él se explica la aparición del grupo cristiano entre las sociedades humanas, de las formas que ha adoptado y de las posibilidades de que es portador. En este sentido se trata de teología práctica, es decir, de un discurso relativo a Dios, al Dios de Jesucristo, en cuanto que se inscribe en las prácticas de los hombres, esto es, en los procesos, formas y funcionamientos de los grupos humanos.

De este modo se recuperan algunos datos muy tradicionales. Mencionemos sólo dos puntos a título de ejemplo.

El primero concierne a la fe. El pensamiento moderno ha desarrollado la dimensión subjetiva del acto de fe con gran interés, pero también con los riesgos a que hemos aludido. El interrogarse sobre el acto de fe como práctica conduce a poner de relieve su dimensión social. La vieja afirmación: «Es la confesión de la fe la que constituye propiamente la obra de la fe» (*S. Theol.* II-II, q. 3, a. 1), conduce a prestar atención a la dimensión social del acto de fe. El acto de confesión es inseparablemente acto personal y acto colectivo. El «yo» del sujeto y el «nosotros» de la comunidad se conjugan en el mismo acto, a la vez creyente y social. En este

sentido, el acto de confesión de la fe es un acto fundante. ¿Es posible dar cuenta de lo que contiene comprendiéndolo como práctica social que funda el grupo? Éste es, al parecer, uno de los puntos de paso obligado de una teología práctica.

Otro es una elaboración del discurso como práctica social. Sin duda sería beneficioso restablecer la distinción entre «discurso» y «palabra», claramente tradicional y que hoy resurge. Asistimos a un desgaste del discurso religioso y un empobrecimiento del comentario. Es inevitable saber cuál es el estatuto del «discurso teológico» en el campo de la cultura. Las palabras fundantes más cargadas de determinación y significado llegan a vaciarse por el desgaste de la repetición. J. A. T. Robinson lo había señalado con respecto a la palabra «Dios». Y no es una de las menores paradojas de la situación presente el que hoy el hombre descubra a través de su búsqueda y de los sufrimientos de su condición lo que es afrontar la muerte y afirmar la vida, mientras que las repeticiones gastadas de las costumbres y representaciones religiosas le parecen cada vez más irrisorias, aun cuando se supone que hablan de ello.

La teología práctica es, pues, un interrogante sobre la práctica del discurso teológico y sobre la función y el funcionamiento social de éste en sociedades en que el discurso se multiplica y se refleja indefinidamente en las mil facetas de la información, mientras que la palabra viva parece difuminarse en una «sociedad del espectáculo».

Decir esto es indicar la limitación tanto del discurso como del análisis. Más allá del comentario y del comentario al comentario se encuentra la práctica que es vida misma, y para el creyente, *logos*.



## CAPITULO PRIMERO

LA EXPERIENCIA HUMANA  
A TRAVES DE LAS EDADES DE LA VIDA

[MICHEL PHILIBERT]

## I. OBSERVACIONES PRELIMINARES

Me propongo esbozar aquí algunas proposiciones coherentes en el campo de una antropología de la experiencia. Tomo la palabra «antropología» no en el sentido de la biología o de la etnología, sino según el uso que hacen de ella los filósofos y los teólogos, como término que designa una doctrina sobre el hombre. El hecho de que la antropología a que me refiero se inspire en enunciados bíblicos o concuerde con ellos no le confiere una consistencia teológica, sino, a lo sumo, una relación o parentesco.

La idea de experiencia, como las de aprendizaje y educación, y hasta cierto punto la de desarrollo, tiene como centro el juicio sobre una diferencia entre el antes y el después; remite a la idea de cambio. El ser que hace o sufre una experiencia, o experiencia en general, ha cambiado; ya no es el que era antes de haberla adquirido o pasado por ella.

Pero hay que precisar: una piedra erosionada por el viento, la lluvia, la helada, una piedra caída de un acantilado o tallada por el hombre no es después lo que era *antes*. Sin embargo, no le atribuimos experiencia alguna si no es en sentido metafórico o pensando con el poeta que un puro espíritu crece bajo su superficie<sup>1</sup>. La experiencia afecta al ser vivo, y de manera especial al que es capaz de conciencia, al ser humano.

Concedamos la palabra a Marcel Proust. El autor —o su héroe— evoca al viejo duque de Guermantes: «Yo no lo había percibido ni lo habría reconocido si no me lo hubieran indicado claramente. No era más que una ruina, pero soberbia, y menos aún que una ruina, ese bello objeto romántico que puede ser un peñasco en la tempestad. Su figura, desmoronada como un bloque, azotada en todas direcciones por las oleadas de sufrimiento, de cólera por sufrir, del avance ascendente de la muerte que la rodeaban, man-

tenía el estilo, la curvatura que yo siempre había admirado; estaba carcomida como una de esas hermosas cabezas antiguas deterioradas, pero que nos proporcionan el gozo de adornar con ellas un despacho de trabajo... Las arterias, al haber perdido toda elasticidad, habían dado al rostro, antaño dilatado, una dureza escultural. Y sin que el duque lo sospechara, descubriría aspectos de la nuca, de la mejilla, de la frente, en los que el ser, como obligado a aferrarse encarnizadamente a cada minuto, parecía empujado en una ráfaga siniestra, mientras que las mechadas blancas de su espléndida cabellera menos espesa golpeaban con su espuma el promontorio invadido del rostro. Y como esos reflejos extraños, únicos, que sólo la cercanía de la tempestad en la que todo va a sucumbir da a las rocas que hasta entonces habían tenido otro color, comprendí que el gris plomizo de las mejillas rígidas y gastadas, el gris casi blanco y encrespado de las mechadas revueltas, la débil luz aún concedida a los ojos que apenas veían, eran tintes no irreales, sino demasiado reales, pero fantásticos y tomados de la paleta, de la iluminación, inimitable en sus sombras pavorosas y proféticas, de la vejez, de la proximidad de la muerte»<sup>2</sup>.

Para el científico, y entre nosotros para el sentido común, la roca puede desmoronarse, hasta desaparecer, pero no *muere*. Sólo el viviente puede perder la vida, puede morir. Tras la tempestad «en la que todo va a sucumbir» (devora navíos y a sus tripulaciones, arranca de raíz árboles y arrastra techumbres), el promontorio anegado en la bruma o surcado por los rayos emerge intacto y sereno.

Carcomidas por el tiempo, ruinas y rocas no nos profetizan nuestra muerte sino porque antes nosotros hemos proyectado en ellas nuestras angustias y la conciencia de nuestra precariedad. Nos devuelven lo que les hemos prestado. Pero, sin duda, la eficacia universal, mantenida junto a y a pesar de los discursos científicos, de la palabra del poeta y del pensador, que mantiene la correspondencia entre la naturaleza y el hombre, atestigua la limitación de la idea que reduce el mundo a la máquina.

La experiencia humana se enraíza ciertamente en la vida. Todos los cambios que experimentamos a lo largo de nuestra vida, desde el crecimiento al envejecimiento, y que modifican nuestro modo de funcionar, nuestras capacidades y nuestros comportamientos, no son queridos ni regulados por el sujeto, o incluso no son, o no son siempre o en primer lugar, conscientes. Los fenómenos de la inmunidad, de la costumbre, del hábito, así como el creci-

<sup>1</sup> G. de Nerval, *Les chimères*.<sup>2</sup> *Le temps retrouvé* (París) cap. III, pp. 404s.

miento en estatura y en peso, su detención, la conexión de las vértebras y el encorvamiento del tronco, la maduración o el debilitamiento de las funciones fisiológicas, sensoriales, motrices, mentales, la saciedad y el hastío, así como la adquisición y la evolución de los gustos, connotan tales cambios, operados en nosotros por la naturaleza o por el juego de encuentros particulares; se hacen en nosotros sin nosotros, a pesar nuestro y a veces sin que lo sepamos.

En la realidad de estos fenómenos tiene su raíz una concepción empirista de la experiencia. Ésta es la lección de las cosas, que nos marca y que nos hace a pesar de nuestros sueños y de nuestras ilusiones.

Pero no podemos detenernos ahí. A la experiencia recibida del hombre *empírico* se opone la experiencia provocada, concebida, guiada por el científico, ilustrada por la ciencia *experimental*. Tal experiencia no se deja instruir por los hechos; los establece, a veces los niega y, al explicarlos, los disipa. No deja toda la iniciativa a la naturaleza o al accidente; la toma ella, aprovechando el accidente y sometiendo la naturaleza al interrogante, es decir, a la tortura. Le arranca y a veces le dicta sus confesiones.

A la experiencia acumulada del viejo, traducida en preceptos de prudencia y a veces de renuncia, se opone la experiencia (la palabra tiene en griego la misma raíz que «pirata») que quiere hacer el joven, asumiendo sus riesgos, aventurando, creando no sólo el acontecimiento, sino su misma posibilidad y la capacidad de una nueva acción, desafiando y a veces realizando lo imposible.

A la experiencia vivida se añade y se mezcla, modificando su dimensión, su importancia y su sentido mismo, la experiencia interpretada, guiada, orientada, digerida. André Gide, que durante sus viajes africanos se indignaba por los comportamientos y las ideas de los colonos con respecto a los negros, decía: la experiencia no instruye jamás. Confirma a cada uno en sus ideas. Al regularse el comportamiento de unos por las expectativas y los juicios de los otros, los negros, considerados vagos, embusteros y ladrones por los blancos, terminaban siéndolo, al menos algunos, con objeto de obtener siquiera los beneficios secundarios de una reputación inamovible, independientemente de lo que hicieran y de lo que fueran. El juicio creaba así las condiciones de su propia verificación. Lo mismo ocurre con muchos juicios y conductas relativas a las mujeres, a los hombres, a los americanos, a los obreros, a los árabes, a los judíos, a los jóvenes, a los viejos, etc.

Pero por cierto que sea el juego de interrelaciones señalado por Gide, hemos de guardarnos de pensar que la experiencia no

instruye jamás. Es preferible decir que la experiencia contiene muchas lecciones, eventualmente divergentes o contradictorias, de valor teórico y de importancia práctica desiguales, y que dependen del modo en que la experiencia es no sólo vivida o constatada, sino también conducida e interpretada, corregida y reinterpretada.

Ésta es, en todo caso, la lección que creemos poder sacar de las reflexiones llevadas a cabo desde hace algunos años sobre las edades de la vida y el crecimiento en edad. Conscientes de tener que morir un día, los seres humanos son también conscientes de avanzar en edad y de cambiar con el tiempo. Con una doble finalidad, teórica y práctica, siempre y en todas partes han captado y dispuesto el recorrido de la vida, desde el nacimiento a la muerte, desde la infancia a la vejez, como una sucesión de etapas, más o menos definidas en su duración, sus fronteras y sus características: las edades de la vida. Desde la infancia a la edad adulta, desde la juventud a la vejez, cada uno, si vive largo tiempo (hasta el término de la edad humana, cuya longevidad potencial, tanto para el capítulo 6 del Génesis como para la ciencia contemporánea, se estima en ciento veinte años), recorre estas etapas según un orden predeterminado e irreversible. Pero la noción de edad, como la juventud o la vejez, puede designar también una categoría, un contingente o un grupo (enumerado, considerado o supuesto) constituido por todos los que son «jóvenes» en el mismo momento (aquel en que se habla o del que se habla) o que al menos, habiendo alcanzado esta etapa, no son ya niños y todavía no son viejos. La noción de edad sirve así, a la vez, para jalonar el recorrido individual de la vida y para distinguir, en una población cualquiera, subgrupos más o menos exactamente enumerados, pero considerados identificables los unos con respecto a los otros como portavoces de «rasgos» naturales y de funciones, estatutos y cometidos sociales propios de cada edad.

Dos tipos de estudios han conducido en el siglo xx a precisar y a sofisticar el vocabulario de las edades de la vida. La prioridad corresponde a los etnólogos o, si se quiere, a la antropología social o cultural. Con objeto de analizar la vida colectiva de los grupos étnicos diferentes del suyo, los etnólogos se han visto impulsados a utilizar, desde Radcliffe Brown hasta Franck Henderson Stewart, un vocabulario que distingue las escalas de edad (*age-grades*), etapas reconocidas del recorrido de la vida, los contingentes de edad (ésta es nuestra traducción de *age-sets*), subconjuntos concretos de personas de la misma edad, las clases de edad, ya definidas, las categorías de edad (conjuntos abiertos), los grupos de edad: sus miembros tienen conciencia de los vínculos que los unen

y los diferencian de otros grupos o categorías de edad, y la cultura asigna o reconoce al grupo funciones sociales determinadas.

### 1. *De la ignorancia al error*

La antropología de la experiencia que esbozamos puede tomar como punto de partida la observación de Aristóteles de que *conocemos* solamente universales: el singular es inefable. Pero nosotros *hacemos* cosas singulares<sup>3</sup>.

Quien admita la exactitud de esta observación dará un alcance antropológico universal a la frase de Jesús en la cruz tal como la aduce Lucas (23,34a): «Padre, perdónalos, que no saben lo que hacen». No se trata sólo de hacer comprender que los judíos y los romanos responsables de la condena de Jesús a la muerte en cruz no sabían que, al crucificar a Jesús, crucificaban al Mesías, al Cristo, al Hijo del hombre, al Hijo de Dios. *No saber* lo que se hace es, según Aristóteles, la condición misma del hombre. Sin duda, Platón afirma lo mismo, al comienzo del libro VII de *La República*, donde Sócrates propone en la imagen de la caverna la de nuestra condición en cuanto a nuestras posibilidades de acercarnos al conocimiento del mundo y de nosotros mismos.

Sin embargo, el no saber inmanente a la acción humana no se encierra en sí mismo y no es universalmente objeto de una toma de conciencia. *No saber* lo que hacemos es la mayoría de las veces *equivocarnos* en lo que hacemos. Esta situación supera el carácter inefable de lo singular, según Aristóteles, y remite a la infancia y a su desarrollo hacia el hombre.

El niño viene al mundo en una condición de ignorancia, de impotencia o de incapacidad y de dependencia (respecto a seres humanos más capaces y más autónomos que él mismo) casi totales, más radicales que las de los pequeños de cualquier otra especie animal. Abandonado a sí mismo, es incapaz de mantener su vida y de continuar su desarrollo. Sin duda, está también dotado de una posibilidad que, convenientemente acogida y aprovechada por su entorno, llegará a ser una capacidad y un gusto o un apetito de aprender y de comprender, de imitar y de innovar; todo esto le permitirá con el tiempo adquirir saberes, capacidades prácticas y una autonomía creciente. Es sorprendente, comparando el desarro-

<sup>3</sup> Citado en nota a pie de página por Paul Ricoeur en *Temps et récit I* (París 1983; trad. española, *Tiempo y narración*, Ed. Cristiandad, Madrid 1986) 108, que remite a G. Granger, *Essai d'une philosophie du style* (París 1968) 5-16.

llo del niño con el de los patos o los potros, el de los perros o los chimpancés, la duración de la infancia y la lentitud de los progresos hacia el estadio adulto, o bien —comparándolo con el hombre hecho— la extraordinaria rapidez y amplitud de las primeras adquisiciones.

Pero la profundidad de su ignorancia y de su dependencia con respecto a sus educadores obliga al niño a progresar *a la vez en la verdad y en el error*, en el que sus educadores lo han precedido y, con demasiada frecuencia, se han detenido.

El error tiene la misma forma, el mismo fin y la misma función que la verdad. Su carácter específico es el de no conocerse como tal y ocupar en nuestros espíritus el puesto de la verdad. La conformidad de los espíritus entre sí, la conformidad del espíritu del niño con el de aquellos que lo rodean constituye para el niño, que aprende a hablar y a entenderse con aquellos de quienes depende, la satisfacción de sus necesidades y de sus deseos, el camino obligado de sus primeros pasos en la verdad. Los otros dos criterios tradicionales de la verdad, la conformidad del espíritu con la cosa, la conformidad del espíritu consigo mismo en el curso de sus intereses y de sus pasos, constituyen etapas sucesivas del camino. El niño no puede menos de integrar no sólo como objetos o contenidos de los conocimientos que se apropia, sino también como elementos constituyentes de su bagaje cognoscitivo, intelectual y más generalmente mental, una dosis de prejuicios y estereotipos, de errores e ilusiones enraizados en los que lo rodean, lo educan y lo instruyen, y considerados verdaderos en la opinión o en la ideología del momento, del lugar y del medio en que crece.

Aunque aparentemente triviales, estos datos fundamentan toda reflexión sobre la experiencia y sobre el crecimiento en edad.

### 2. *Aprender y desaprender*

«Y así también yo pensaba que, puesto que todos nosotros hemos sido niños antes de ser hombres, y hemos tenido que estar largo tiempo gobernados por nuestros apetitos y nuestros preceptores, con frecuencia contrarios entre sí, sin que ni unos ni otros nos aconsejaran siempre lo mejor, es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros ni tan sólidos como lo habrían sido si hubiéramos tenido el pleno uso de nuestra razón desde nuestro nacimiento y nunca nos hubiera guiado ninguna otra cosa más que ella».

Esta consideración conduce a Descartes, en la segunda parte del *Discurso sobre el método*, a formular los preceptos de éste: no aceptar jamás cosa alguna como verdadera que yo no conozca

evidentemente que es tal, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, etc.

Los preceptos del poeta Henri Michaux<sup>4</sup> van en el mismo sentido y tienen el mismo fundamento: «Aprende siempre con reservas. Toda una vida no basta para desaprender lo que, con ingenuidad y sumisión, te has dejado meter en la cabeza —¡inocente!— sin pensar en las consecuencias. [...] No, no, no adquirir. Viajar para empobrecerte. Eso es lo que necesitas. [...] Ve hasta el fin de tus errores, al menos de algunos de ellos, de manera que puedas observar su carácter. Si, por el contrario, te detienes a mitad de camino, irás repitiendo siempre a ciegas los mismos errores, de un extremo a otro de tu vida, lo que algunos llamarán tu 'destino'. Al enemigo, que es tu estructura, oblígalo a dar la cara. Si no has podido desviar tu destino, no habrás sido otra cosa que un apartamento alquilado».

¿Cómo se realiza, a partir de estas condiciones iniciales, el desarrollo del niño hacia el hombre? Con una rapidez, a un ritmo y según un orden que admiten grandes variaciones, según los individuos, las condiciones de organización social y las tradiciones culturales; el niño adquiere un acervo de conocimientos (tanto verdaderos como falsos, sin identificar a los falsos como tales y siendo éstos con frecuencia más útiles para una buena integración social y para la tranquilidad intelectual que las verdades, fruto de su corrección) y de capacidades, así como un grado de autonomía, que lo hacen igual a «las personas mayores»; poco importa aquí que se defina a éstas, a partir de la biología o de la historia natural, como adultos, es decir (para los humanos, entre otros), como seres que han terminado su crecimiento (en estatura, si no siempre en peso) o adquirido la capacidad de reproducir su especie, o bien a partir de las reglas y de los símbolos de la sociedad y de la cultura, como mayores o ciudadanos, iniciados o guerreros, etc. En una palabra: su bagaje cognoscitivo, afectivo y conativo<sup>5</sup> ha alcanzado un umbral de «madurez» que le permite «funcionar» de la misma manera que los que le han precedido en la vida. Es «bueno para el servicio», apto para el trabajo, para la producción y la acción, capaz en sentido fisiológico y jurídico de tener y de educar hijos, de dar su opinión o de participar en las decisiones que requiere la administración de las familias, de las profesiones, de las comunidades; capaz de matar y de morir por la tribu, la patria o la humanidad.

<sup>4</sup> *Poteaux d'angle* (París 1971).

<sup>5</sup> Conativo: concierne a la acción, al carácter.

Desde el punto de vista de su desarrollo, puede ocurrir entonces (simplificando mucho) una de estas dos cosas. O bien, una vez terminada su educación, el hombre, acuciado por los trabajos y las presiones, los placeres y las ambiciones de la producción, de la acción, del amor, de la guerra, de la familia, de la ciudad, va a vivir el resto de su vida sin renovar apenas (o al menos sin tratar deliberadamente de hacerlo y sin tomar conciencia, sino a remolque y en aspectos particulares) su bagaje de conocimientos, de capacidades y de reglas; ese bagaje que permite funcionar sin demasiadas dificultades en el puesto que ha conseguido o que se le ha asignado en su medio, en la sociedad y en la cultura que lo han acogido y modelado.

No sólo va a «dejar de aprender», sino que tampoco sentirá la necesidad o, ante la tarea temible que debe afrontar quienquiera que fomente la voluntad de aprender, eludirá la tarea previa y constituyente de desaprender. Se trata de una tarea que toda la duración de una vida no podría consumir.

Adulto físicamente, mayor de edad social y jurídicamente, el hombre es el animal al que caracteriza esta doble capacidad: la de continuar su vida durante su crecimiento intelectual y espiritual y la de renunciar a continuarla, por fuerza de las circunstancias y de las presiones sociales, aplastado por el trabajo o seducido por los placeres, las ambiciones y las ilusiones, prisionero de las costumbres, por atolondramiento, por negligencia o por cobardía.

Los seres humanos son fisiológicamente capaces de tener hijos y jurídicamente capaces de asumir su educación, sin adquirir previamente los conocimientos, las dudas y la madurez que les permitirían educar e instruir a esos hijos mejor de lo que lo fueron ellos mismos.

El admirable libro de Gaston Bachelard *La formación del espíritu científico* parece encaminado también a apoyar la concepción antropológica que estamos esbozando. Fiel al principio, enunciado en otro lugar, de que no hay verdades primeras, sino sólo errores primeros, Bachelard muestra en esta obra la prioridad constitutiva, cronológica y lógica, del error sobre la verdad. Esto vale, por una parte, para el desarrollo a lo largo de la infancia del espíritu individual, y por otra, para el progreso a lo largo de la historia humana del «espíritu científico» como sistema de reglas destinadas a asegurar, por corrección, audacia y renovación, la producción de verdades que pueden sustituir los errores iniciales: «Al volver sobre un pasado de errores se encuentra la verdad en un verdadero arrepentimiento intelectual. De hecho, se conoce *contra* un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal hechos, supe-

rando lo que, en el mismo espíritu, constituye un obstáculo para la espiritualización»<sup>6</sup>.

### 3. *Hacia una concepción interpretativa del crecimiento en edad*

Marcel Proust constituye el mejor guía para unir los temas antropológicos que hemos esbozado con una reflexión sobre las edades de la vida y el crecimiento en edad. Él nos llevará al tema, o mejor, a la tesis que tratamos de elaborar sobre el papel, que, a nuestro juicio, se debe reconocer, tanto en la vida personal como en la fase en que hoy se encuentra la historia colectiva de la humanidad: la reinterpretación de nuestra experiencia.

En el tercero y último capítulo de *El tiempo reencontrado*, el héroe narrador de Marcel Proust sitúa el trabajo del artista sobre la base de este desconocimiento fundamental de sí mismo, debido al carácter inefable de lo singular y a la precedencia de lo falso sobre lo verdadero, para el que muchos no hallan salida. El arte puede abrirla. Veamos algunos textos que introducen este primer paso: «La grandeza del arte verdadero [...] era reencontrar, percibir de nuevo, hacernos conocer esta realidad de la que nos alejamos cada vez más a medida que se hace más espeso e impermeable el conocimiento convencional que sustituimos; esta realidad, que probablemente moriremos sin conocer y que es nuestra vida misma. La verdadera vida, la vida al fin descubierta y esclarecida, la única vida, por consiguiente, realmente vivida, es la literatura; esta vida que, en un sentido, reside cada instante en todos los hombres tanto como en el artista. Pero no la ven porque no tratan de esclarecerla. Y así, su pasado está lleno de innumerables clichés, que resultan inútiles, porque la inteligencia no los ha 'desarrollado'»<sup>7</sup>.

Y continúa: «Este trabajo del artista de tratar de percibir bajo la materia, bajo la experiencia, bajo las palabras, algo distinto es exactamente el trabajo inverso del que cada minuto realizan también en nosotros, cuando vivimos desviados de nosotros mismos, el amor propio, la pasión, la inteligencia<sup>8</sup> y la costumbre, cuando

<sup>6</sup> *La formation de l'esprit scientifique* (París 1980) 13ss.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, 257.

<sup>8</sup> La inteligencia ejerce unas veces (p. 257) un papel positivo en el desarrollo de los clichés, la lectura retrospectiva de la experiencia vivida a ciegas, y otras, como aquí, es acusada de ejercer un papel negativo, por servir de puente a las finalidades prácticas o, como algunas líneas más adelante, por exceso de «abstracción», en el sentido de sustitución por una generalidad vaga, resultante de la prevención frente a la atención que exigiría la buena descripción de una realidad particular y concreta.

acumulan encima de nuestras impresiones verdaderas, para ocultárnoslas completamente, las nomenclaturas y los objetivos prácticos, que llamamos erróneamente la vida. En suma, este arte tan complicado es precisamente el único arte vivo. Sólo él expresa para los otros y nos hace ver a nosotros mismos nuestra propia vida, esta vida que no puede 'observarse', cuyas apariencias perceptibles necesitan traducir y muchas veces leerse a contrapelo y laboriosamente descifradas. El trabajo que habían hecho nuestro amor propio, nuestra pasión, nuestro espíritu de imitación, nuestra inteligencia abstracta, nuestras costumbres, es el trabajo que el arte deshará, haciéndonos seguir la marcha en sentido contrario, el retorno a las profundidades, donde lo que ha existido realmente yace desconocido en nosotros»<sup>9</sup>.

Finalmente: «Sólo por una costumbre adquirida en el lenguaje insincero de los prefacios y de las dedicatorias dice el escritor: 'lector mío'. En realidad, cada lector, cuando lee, es el propio lector de sí mismo. La obra del escritor no es sino una especie de instrumento óptico que él ofrece al lector para que le permita discernir lo que, sin este libro, quizá no habría visto en sí mismo»<sup>10</sup>.

El *segundo paso* que nos permite Marcel Proust es la reflexión que presta a su héroe sobre el *papel de las pesadumbres* en la vida y en el arte. La pesadumbre (en sentido especialísimo, para el héroe, la pesadumbre de amor; pero el concepto termina englobando los dolores físicos y los sufrimientos morales, que con frecuencia se requieren y refuerzan mutuamente) ejerce un papel diferencial en el cuerpo, al que ataca, asola y por último destruye, y en el alma, cuyo crecimiento condiciona.

«La obra en que han colaborado nuestras pesadumbres puede ser interpretada para nuestro futuro a la vez como un signo nefasto de sufrimientos y como un signo gozoso de consuelo [...]. (Desde el primer) punto de vista, la obra debe ser considerada solamente como un amor desgraciado que presagia fatalmente otros [...]. Pero, desde otro punto de vista, la obra es signo de dicha, porque nos enseña que en todo amor lo general yace junto a lo particular, y nos enseña a pasar del segundo al primero por una gimnasia que fortalece contra la pesadumbre, haciendo descuidar su causa para profundizar su esencia<sup>11</sup>. Allí donde la vida encierra, la inteligencia abre una salida, porque si no hay remedio para un amor no com-

<sup>9</sup> *Le temps retrouvé*, op. cit., 258.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 276.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 267s.

partido, se sale de la constatación de un sufrimiento, aunque sólo sea sacando las consecuencias que lleva consigo»<sup>12</sup>.

Es necesario, piensa también el héroe, apresurarse a aprovechar (para aprender y para crear) las grandes pesadumbres, «ya que no duran mucho tiempo; esto es lo que consueta, o bien, cuando son demasiado fuertes, si el corazón no es muy sólido, se muere. Porque la dicha sólo es saludable para el cuerpo, pero la pesadumbre desarrolla las fuerzas del espíritu. Además, ¿no nos descubre cada vez una ley, que sería no menos indispensable para volver a situarnos cada vez en la verdad, forzarnos a tomar las cosas en serio, arrancando cada vez las malas hierbas de la costumbre, del escepticismo, de la ligereza, de la indiferencia? Es cierto que esta verdad, que no es compatible con la dicha, con la salud, tampoco lo es con la vida. La pesadumbre acaba matando»<sup>13</sup>. [...] Aceptemos el mal físico que nos causa por el conocimiento espiritual que nos proporciona»<sup>14</sup>.

En la opinión actual corriente, así como en los trabajos de carácter científico de la joven y balbuciente gerontología, resulta con frecuencia difícil admitir y enunciar la *ambivalencia del envejecimiento* en el ser humano. Hecho tanto más extraño cuanto que la distinción entre el «bien envejecer» y el «mal envejecer» parece universal<sup>15</sup>, cualquiera que sea la variedad, y las variaciones, de los criterios explícitos o implícitos que apoyan los juicios de valor emitidos sobre los casos particulares. Pero por generalización apresurada se forman concepciones y se dan definiciones del envejecimiento como un proceso natural de disminución, de deterioro, de declive y decrepitud que lleva al organismo a su destrucción o (lo que hoy es más raro) como una ascensión continua. Me parece que Proust es el único que considera los efectos negativos (el desgaste del cuerpo, como se dice impropiaemente) y los efectos eventualmente positivos del envejecimiento (el progreso espiritual, el crecimiento en sabiduría) como producidos o, al menos, favorecidos o acelerados, por las pesadumbres, en razón del carácter diferencial que les concede.

Esta concepción lo lleva a concebir la vida humana como el

<sup>12</sup> *Ibid.*, 269.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 270.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 271.

<sup>15</sup> La frase de Lisandro «hace envejecer bien a Lacedemonia», atestigua una conciencia lúcida del envejecimiento diferencial, y en este caso de su carácter social y políticamente diferencial. Esparta conservó durante más tiempo que las otras ciudades griegas tradiciones gerontocráticas (cf. H. Jeanmaître, *Couroi et courètes*, Lille 1939).

terreno, la ocasión o el proceso mismo de una doble carrera hacia la muerte y hacia la verdad. O mejor, una competición entre las fuerzas que se alían para matarnos y las que nosotros empleamos para liberarnos de nuestros prejuicios, de nuestros errores y de nuestras pasiones, y para crecer en la verdad. Todo ello adquiere la forma de una bienaventuranza: «Cuando un ser está tan mal conformado (y quizá en la naturaleza este ser es el hombre) que no puede amar sin sufrir y que tiene que sufrir para aprender verdades, la vida de tal ser acaba siendo extenuante [...]. Y como se cree que el sufrimiento es la mejor cosa que se puede encontrar en la vida, se piensa sin espanto, casi como en una liberación, en la muerte [...]. Los sufrimientos son servidores oscuros, detestados, contra los que se lucha, bajo cuyo dominio se cae cada vez más; servidores atroces, imposibles de reemplazar, y que por cauces subterráneos nos llevan a la verdad y a la muerte. Bienaventurados los que han encontrado la primera antes que la segunda y para quienes, por más cerca que estén la una de la otra, la hora de la verdad ha sonado antes que la hora de la muerte»<sup>16</sup>.

#### 4. De una concepción del envejecimiento a una reflexión sobre la ancianidad

Proust llega a una caracterización de la vejez que nos parece decisiva y cuya formulación más clara, que nos llevará a nuestras propias tesis, parece ser ésta: «Y ahora comprendía lo que era la vejez; la vejez, que, de todas las realidades, es quizá aquella de la que conservamos durante más tiempo en la vida una noción puramente abstracta, mirando los calendarios, fechando nuestras cartas, viendo casarse a nuestros amigos, a los hijos de nuestros amigos, sin comprender, sea por miedo, sea por pereza, lo que esto significa hasta el día en que percibimos una silueta desconocida, como la de M. d'Argencourt<sup>17</sup>, que nos hace ver que vivimos en un nuevo mundo; hasta el día en que el nieto de una de nuestras amigas, joven al que instintivamente trataríamos en forma amistosa, sonríe como si nos burláramos de él, nosotros que le parecemos un abuelo; comprendía lo que significaban la muerte, el amor, los goces del espíritu, la utilidad del dolor, la vocación, etc. Porque si los nombres habían perdido para mí su individualidad, las palabras me descubrían todo su sentido. La belleza de las imágenes está detrás de las cosas, la de las ideas, delante. De modo

<sup>16</sup> *Le temps retrouvé*, 274-275.

<sup>17</sup> Se trata de una antigua conocida del narrador, perdida de vista durante largo tiempo y a quien su envejecimiento ha hecho irreconocible.

que la primera deja de maravillarnos cuando las hemos alcanzado, pero la segunda no se comprende sino cuando las hemos dejado atrás»<sup>18</sup>.

Si de todas las realidades la vejez es aquella de la que conservamos durante más tiempo en la vida una noción puramente abstracta, no es sólo porque se necesita la intuición de una experiencia para llenar un concepto y porque un niño tiene una noción abstracta de la adolescencia y un adolescente una idea abstracta de la madurez<sup>19</sup>, y al ser la vejez, por definición, la última etapa de la vida, la noción abstracta nos acompaña más tiempo, sino que es porque sólo la vejez ofrece la ocasión de comprender, retrospectivamente, el sentido de las etapas anteriores y el «sentido de la vida». Con ella se da, o puede darse, la comprensión de la muerte, del amor, de los goces del espíritu, de la utilidad del dolor, de la vocación, etc. Con ella se da la posibilidad de «descifrar al revés». En este sentido diremos que el envejecimiento es para el ser humano no sólo el objeto de una interpretación, sino también la ocasión y el instrumento de una interpretación (de la juventud, del pasado, de la amistad, de los éxitos, de los fracasos, de la vida) y puede y debe llegar a ser también el proceso mismo o la operación de la reinterpretación de un recorrido, inevitablemente hecho, en épocas anteriores, en el desorden, el error y la ilusión.

De ello da testimonio, hacia el final del libro *El tiempo encontrado*, una bella imagen, que también indica el sentido de la obra *A la búsqueda del tiempo perdido*: «Yo había vivido como un pintor que sube por un camino suspendido sobre un lago, del que una cortina de rocas y de árboles le oculta la visión. Por una brecha lo percibe; lo tiene todo ante él, y toma sus pinceles. Pero ya llega la noche, en la que no se puede pintar y a la que no volverá a seguir el día»<sup>20</sup>.

Por definición, podría decirse, el único momento en el que puede verse entera la propia vida es el momento mismo en que va a terminar. De ahí ese sentimiento de urgencia y de plenitud que tan bien expresó Montaigne cuando escribió al final de sus *Ensayos*: «Principalmente en esta hora en que percibo [mi vida] tan breve en tiempo, la quiero ampliar en peso; quiero detener la prontitud de su huida por la prontitud de mi captación y compensar el apresuramiento de su paso con el vigor de su utilización;

a medida que la posesión del vivir es más corta, tengo que hacerla más profunda y más plena»<sup>21</sup>.

Desde esta perspectiva podemos formular tres tesis.

## II. TESIS

### 1. *El envejecimiento humano no se reduce al envejecimiento biológico*

Para ver la posibilidad que el crecimiento en edad ofrece a los seres humanos de sacar provecho de su experiencia y de crecer en sabiduría es necesario adquirir una concepción del envejecimiento que no lo reduzca al proceso que la biología estudia como universal en los individuos de las otras especies animales. Biólogos y gerontólogos parecen considerar el envejecimiento, en cuanto fenómeno que afecta universalmente a los vivientes, como una serie de modificaciones experimentadas por los organismos con el tiempo, que son necesarias, cumulativas, secuenciales e irreversibles. Esta definición vale tanto por lo que excluye como por lo que incluye; los cambios reiterativos, cíclicos (diástole y sístole, desesperarse y dormirse, ingerir, digerir, defecar, parpadear, la menstruación), aunque necesarios y universales en nuestra especie, no son considerados como manifestaciones del crecimiento y de la senescencia. Los cambios que resultan de una acción o de un comportamiento singulares, del uso particular de un grupo o de la casualidad, cualquiera que sea su importancia, tampoco lo son; no afectan universalmente a los individuos de una misma especie ni sobrevienen en un orden determinado<sup>22</sup>.

El estudio del envejecimiento humano exige modificar su concepto para incorporar a él cambios que precisamente la definición biológica descarta, a saber: los que produce la acción singular, el uso particular de un grupo y el azar de los encuentros. Cualquiera

<sup>21</sup> *Essais*, lib. III, cap. XIII, *ad finem*.

<sup>22</sup> No consideramos aquí las definiciones, criticadas y criticables, que reducen el envejecimiento a una fase segunda o terminal del curso de la vida: el viviente envejece durante toda su vida. Tampoco consideramos las que ven en ello por esencia un proceso de deterioro y de destrucción que conduce el organismo a la muerte, avanzada por atolondrados que niegan que un vaso medio vacío esté también medio lleno. Envejecer es vivir más tiempo, resistir más tiempo a la muerte. Nos acercamos, desde luego, al término que la longevidad potencial de la especie hace infranqueable. Pero gracias al mantenimiento del juego de las funciones que resisten a la muerte y la aplazan de un día a otro.

<sup>18</sup> *Le temps retrouvé*, 302.

<sup>19</sup> Cf., por ejemplo, el testimonio de Simone de Beauvoir en *Tout compte fait* (París 1972) 43-45.

<sup>20</sup> *Le temps retrouvé*, 426s.

que sea su origen, es decir, en el caso en que no están ligados a la edad por su causa, al afectar a nuestra vida y a su curso ulterior, afectan a las condiciones y al sentido de nuestro crecimiento en edad. Su estudio debe ser idiográfico y no sólo nomotético; interpretativo e intervencionista y no sólo explicativo y etiológico. Deberá ser repensado según los conceptos que desarrolla Paul Ricoeur en los análisis del primer volumen de *Tiempo y narración*<sup>23</sup>, porque exige el relato y la trama.

## 2. *La reinterpretación*

El envejecimiento es en el ser humano (que sabe que envejece, del mismo modo que se sabe mortal) objeto, instrumento, ocasión de interpretación, y a medida que prosigue, se penetra de interpretación, se convierte en proceso de reinterpretación. Toda experiencia y toda acción, todo acontecimiento o toda evolución que han afectado al curso de nuestra vida anterior, ya han sido interpretados al menos tres veces: antes, durante y después. Antes los hemos anticipado en el proyecto o la previsión, la esperanza o el temor, la preparación o la prevención; los hemos imaginado, calculado, analizado, relatado; los hemos interpretado dándoles un sentido. En el presente, el acontecimiento nos ha parecido, en mayor o menor medida, diferente de lo que esperábamos; hemos tenido que medir la distancia, aceptarla o tratar de colmarla, reinterpretar a partir de nuestra sorpresa. Una vez pasado y superado, abolido e indefectible a la vez, el acontecimiento ha seguido agitándose a medida que sobrevivíamos a él. Ha desarrollado consecuencias que no habíamos previsto ni percibido, o mezclado sus efectos, en una misma corriente, con los que venían de otras fuentes y confluían por encuentros. En visión retrospectiva aparece como perteneciente a la causalidad de nuestra situación actual, y recibe así determinaciones, una importancia, un sentido que no tenía en la anticipación o en el tiempo mismo de su surgimiento o de su desarrollo; requiere de nuevo un trabajo de reinterpretación.

Sucede que este «tercer» trabajo, cuyo instrumento y resultado más frecuente es el relato, al fijar el sentido retrospectivo de un período de nuestra vida anterior, la paraliza y no es seguido de ningún otro. Porque en el momento de producirse llega a despejar lo que nos parece el sentido de ese período, tal como ha podido ser descifrado a contrapelo. Se repite entonces el relato como un disco. Pero nuevos acontecimientos, el cambio de nuestros encuen-

tros, de nuestros compromisos, de nuestros gustos, de nuestras costumbres, de nuestros proyectos y de nuestras esperanzas, el conflicto de nuestra interpretación con las que nos proponen testigos o compañeros de nuestra vida, problemas y cuestiones de hoy, pueden y deben conducirnos a nuevas interpretaciones. En la medida en que aumenta la distancia temporal y el episodio se hunde en el pasado, se modifica también el contexto que ofrece a la visión retrospectiva mi vida ulterior y mis proyectos, mis esperanzas y problemas presentes, y se modifican también mis criterios de evaluación: tengo que reinterpretar de nuevo. Mi pasado, el pasado, ni puede ser ni borrado ni repetido. Pero mientras que yo vivo (y después de mi vida, en el juicio de los otros), su sentido sigue siendo actual y futuro.

## 3. *Función de los ancianos*

De las consideraciones propuestas se extrae una concepción de la vejez y de las funciones que los ancianos están llamados a ejercer en la comunidad humana. Así como hay que subrayar incansablemente la diversidad, la heterogeneidad de los ancianos, diferentes unos de otros por el sexo, la edad y la generación, el carácter y la salud, el lugar y el medio, los recursos y las capacidades, el nivel de instrucción y la experiencia, y reconocer las variaciones históricas del envejecimiento desde una generación a la siguiente, así también se debe identificar lo que hay de universal y eterno en la vejez de los humanos. Ser anciano es haber vivido más tiempo que la mayoría de los que nos rodean, y es saber que nos queda menos tiempo de vida que el que ya hemos vivido. Es tener un pasado no sólo más largo, por su duración y sus peripecias, sino posiblemente más rico y más complejo que reinterpretar, y asimismo una mayor urgencia en hacerlo en el poco tiempo que queda.

Esta situación en que la vejez pone al ser humano le da al mismo tiempo vocación para una función que debe reconocer y que se le debe reconocer. Tal función nace del hecho de que cada vida ha estado mezclada con la de los otros, próximos y lejanos, mayores y menores contemporáneos y antepasados. La vida de las familias y la de los grupos, de los pueblos y de los barrios, de los cuerpos profesionales y de las asociaciones, de las regiones y de los países, la historia misma de la humanidad y la vida de cada uno están entretrejidas. Estas vidas y sus historias, como la nuestra, son vividas a ciegas; y su sentido, cuya interpretación orienta nuestro futuro y esclarece nuestras opciones, debe también ser descifrado a la inversa. La reinterpretación y la reorientación que los ancianos

<sup>23</sup> P. Ricoeur, *Tiempo y narración* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1986).



hacen de su propia vida ejerce un papel decisivo, aunque hoy desconocido, ocultado y descuidado, en la continuidad de los grupos y de los países, en el mantenimiento y la renovación de su identidad, en la marcha de la humanidad. Constituye para las siguientes generaciones, especialmente para los niños, un instrumento esencial de socialización, educación y humanización.

### III. POSIBLES ESCENARIOS

Para concluir, dudamos en elegir entre dos escenarios. Dejemos la elección al lector. El primer escenario nos lo sugiere la perícopa de Mt 25 sobre el juicio de las naciones por el Hijo del hombre; el segundo, los textos del Génesis, capítulos 8 y 9, sobre la alianza con Noé.

Los versículos 40 y 45 de Mt 25, «cada vez que lo hicisteis (o dejasteis de hacerlo) con un hermano mío de esos más humildes, lo hicisteis (o dejasteis de hacerlo) conmigo», responden a una pregunta que atestigua que al dar o negar alimento, bebida, hospitalidad, vestido, atención asistencial a los «más humildes», los que preguntaban no sabían lo que hacían, es decir, no comprendían el sentido que su comportamiento había de recibir ulterior y retrospectivamente en el juicio «último». A este respecto, la revelación enunciada por el «conmigo» se refiere a una identificación del «compañero» que cualifica la relación entre el que pregunta y el rey en su función de juez. El «conmigo» nos parece así del mismo orden que el «Ese hombre eres tú» en boca del profeta Natán hablando al rey David (2 Sm 12,7): revelación e identificación del interlocutor como el mismo que cae bajo el juicio que acaba de pronunciar sobre otro (ficticio) en el que no se ha reconocido. El rico que cogió la oveja del pobre y merece la muerte es el rey David, que hizo morir al marido de Betsabé. Tampoco él ha sabido lo que hacía al hacerlo y debe aprender de otro, merced a un relato ficticio y a una identificación que se le propone desde el exterior.

Éste es igualmente el procedimiento que Platón pone en boca de Sócrates al comienzo del libro VII de *La República*. Sócrates introduce la imagen de la caverna como destinada a expresar nuestra condición, si se me permite decirlo, de desconocimiento fundamental de nuestra condición. Pero sus interlocutores, llevados por la ficción, gritan: «¡imagen atópica, prisioneros atópicos!»; no se reconocen, no se conocen. Sócrates debe subrayar la identificación. No son atópicos, dice, sino «semejantes a nosotros». Es de nosotros de quienes se trata.

Pero se ve que estos tres relatos ficticios, la caverna, la fábula del rico y el juicio de las naciones están destinados en boca del narrador (Sócrates, Natán, Jesús) y en el texto del redactor (Platón, el redactor de los libros de Samuel, Mateo), a iluminar a Adimante, a David, a los discípulos y finalmente al lector, para revelarle (mostrándosela como la de otro, o como otro la ve) su propia condición, en la medida en que la reinterpretación que abre la ficción puede aún, *hic et nunc*, reorientar la conducta y transformar, si no la «realidad», sí el curso y al mismo tiempo el sentido de la historia (en los casos aquí mencionados, personal).

Quizá el mérito, y también el límite, de estos escenarios está en ofrecer una lección que es a la vez universal, siendo también temporal y, aunque llama a cada uno a una decisión en el instante, intemporal. Por ello la función fundamental que nuestra tesis asigna a los ancianos vale en todo lugar y en todo tiempo.

El escenario que propone hoy la historia de Noé tiene sin duda otro alcance. Permite, en efecto, subrayar la importancia *única* que adquiere hoy, en este fin del siglo xx, la función permanente de los ancianos. La lectura de los análisis de Jonathan Shell sobre *El destino de la tierra*<sup>24</sup> y las reflexiones del padre Thomas Berry sobre *Los ancianos y su papel creador en la comunidad humana*<sup>25</sup> nos llevan a sugerir que la humanidad ha entrado desde hace cuarenta años en una fase radicalmente nueva de su historia; la que ha abierto la denuncia unilateral (y, por supuesto, irreflexiva e inconsciente), por parte de la humanidad, de la alianza con Noé.

El Eterno (según el redactor de Gn 8) se dijo en su corazón: «No volveré a maldecir la tierra a causa del hombre... ni volveré a matar a los vivientes como acabo de hacerlo. Mientras dure la tierra no han de faltar siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche» (vv. 21 y 22).

A continuación (cap. 9) Dios bendijo a Noé y a sus hijos diciéndoles (como al hombre y a la mujer en el relato de la creación, Gn 1,28): «Creced, multiplicaos y llenad la tierra» (9,1); y al establecer su alianza con ellos y con sus descendientes, la estableció en favor de todos los seres vivientes. «El diluvio no volverá a destruir la vida ni habrá otro diluvio que devaste la tierra» (9,11).

No hay duda de que, al domesticar la energía nuclear, adquiriendo luego una reserva de cabezas nucleares cuya potencia destructora equivale a veinte mil millones de toneladas de T. N. T.

<sup>24</sup> J. Shell, *The fate of the Earth*: «The New Yorker» (1-8-15 febr. 1982).

<sup>25</sup> T. Berry, *Les vieux et leur rôle créateur dans la communauté humaine*: «Gérontologie» 37 (enero 1981) 9-16.

(es decir, tres toneladas por cabeza), la humanidad posee el medio de destruirse a sí misma, con los mamíferos y las aves, los árboles y las cosechas, de una sola vez, con un diluvio de fuego.

Los optimistas pensarán que esta denuncia unilateral no compromete al Eterno y que él no permitirá que se realice. Pero el que dijo, en el marco de la alianza con Abrahán y con Moisés, «he puesto ante ti la vida y la muerte; elige la vida, para que vivas», deja quizá que la humanidad haga su elección.

Todo lo que puede decirse es que la humanidad —a pesar de sus enfrentamientos y divisiones— es más una de lo que jamás lo ha sido, puesto que por vez primera puede perecer en su totalidad.

El morir todos juntos no es ni más gozoso ni más triste que el morir unos tras otros. Todos estamos condenados a muerte, todos morimos; el que sea un poco antes o un poco después (preferimos no estar acuciados) importa poco. Si hacemos estallar el mundo, nuestros sobrinos segundos aún no nacidos no vendrán a reprocharnos el no haberles dado la vida. No, la gravedad de la situación concierne a los vivos. Y es que sabiendo que la posteridad es precaria y en definitiva improbable, destruimos, sin comprenderlo siempre bien, el horizonte o el suelo mismo que sustenta todas nuestras esperanzas y todos nuestros proyectos y somos remitidos a lo efímero, al narcisismo y al sinsentido.

Su situación otorga a los ancianos de hoy un papel único en la historia. Durante su vida, la humanidad ha conocido las mutaciones más radicales de su historia. Ellos son los últimos que han conocido la era prenuclear de la humanidad. Son absolutamente los únicos que pueden establecer una mediación entre lo prenuclear y el más allá de lo nuclear. La reorientación de su vida es vital para reinterpretar y reorientar la historia de nuestra especie.

Los ancianos son también, porque saben que su tiempo es corto, los más propensos a interesarse por la supervivencia y la dicha de aquellos que les sobrevivirán y en quienes ellos se sobrevivirán. Ellos son, o al menos pueden ser, los menos propensos a decir de manera irresponsable: después de mí, ¡el diluvio de fuego!

Ahora bien, su número aumenta: doscientos millones de personas de más de sesenta años en 1950, seiscientos millones en el año 2000, más de mil cien millones en el 2025 (ya han nacido). Los consideramos (en general) como una carga inútil. Ellos son —o deben ser— los artífices de la salvación y de la supervivencia de nuestra especie. Quizá la evolución o la providencia, al multiplicar con gran rapidez su número, nos ofrece el remedio para nuestra locura. Quizá, al movilizarlos, la humanidad oírá sonar la hora de su verdad antes de la hora de su muerte.

## BIBLIOGRAFIA

1. *Obras fundamentales*

- R. Guardini, *Las edades de la vida. Su significación ética y pedagógica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).  
 M. Philibert, *L'échelle des âges* (París 1968).  
 A. Godin, *La incógnita religiosa del hombre* (Sígueme, Salamanca 1969);  
 íd., *Adulto y niño ante Dios* (Sígueme, Salamanca 1968).  
 R. F. Biehler, *Child Development. An Introduction* (Boston 1981).  
 E. M. Erikson, *Childhood and Society* (Nueva York 1950).  
 J.-A. García-Monge, *Edades de la vida*, en CFP (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 1022-1033.  
 S. de Beauvoir, *La vejez* (Edhasa, Barcelona 1983); íd., *El segundo sexo*, en *Obras completas* (Aguilar, Madrid 1977).  
 J. Piaget/B. Inhelder, *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent* (París 1965).  
 A. Vergote, *Psicología religiosa* (Taurus, Madrid 1969).

2. *Aportaciones de la etnología*

- A. Davidovitch, *Essai d'une définition sociale de l'âge*, en A. Besson (ed), *Seuils d'âge et législation pénale* (París 1961).  
 J. H. Driberg, *A comparative Study of Age-Grades* (1929).  
 S. N. Eisenstadt, *From Generation to Generation* (Londres 1956).  
 F. H. Stewart, *Fundamentals of Age-Group System* (Londres 1978).  
 A. Portman/R. Ritsema, *The Stages of Life in Creative Processes* (Leiden 1973).  
 P. Ricoeur, *Tiempo y narración I* (Ed. Cristiandad, Madrid 1986).

NOTA  
SOBRE LA EXPERIENCIA CRISTIANA

[JEAN-PIERRE JOSSUA]

1. *Las experiencias y la experiencia*

El campo semántico de la palabra *experiencia* es extenso y de difícil clarificación<sup>1</sup>. Se le reconoce en general un polo científico: la experimentación, y un polo hermenéutico: la experiencia humana con su dimensión de interpretación. La segunda, de la que se trata aquí, tiende siempre a aparecer como global, tanto porque moviliza al hombre entero como porque llega a incluir todo un sector de la vida (experiencia del arte, del amor). Por otra parte, al ser inseparable de la interpretación que el sujeto hace de ella, implica un deslizamiento hacia el «después», que contrasta con otra de sus características principales, que es una cierta inmediatez. Privilegiando estas dos características de globalidad y de retrospectión, se alcanza el sentido más corriente de la palabra («yo reflexiono sobre mi experiencia» se desliza hacia «la experiencia de los antiguos»); pasamos así a una meditación sobre las edades de la vida a la luz de la fe.

Tal es el caso del excelente artículo de M. Philibert que acabamos de leer: es original y perfecto en su orden, aunque deba ir acompañado de una reflexión sobre las etapas de la maduración de la vida espiritual<sup>2</sup> en su relación con la experiencia humana. Pero también se puede insistir en sentidos más directos (decir «yo hago una experiencia», puntualmente) y referirse luego al conjunto que se forma actualmente: «mi experiencia». En esta dirección se ha orientado desde hace veinte años la investigación teológica sobre «la experiencia cristiana». Dada la importancia y el interés que ya presenta, es necesario dar aquí una idea de ella, sin extenderse en el campo, por más que sea decisivo, del análisis del concepto de «experiencia» que en ella se emplea, su origen, las condiciones en

<sup>1</sup> Cf. D. Mieth, *Hacia una definición de la experiencia*: «Concilium» 133 (1978) 354-371, y B. Quelquejeu/J.-P. Jossua, art. «Experiencia» (*Erfahrung*), en *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe* I (Munich 1984).

<sup>2</sup> Sobre la noción muy antigua de «itinerario» y de «etapas» o de «edades» (incipientes-iniciados-perfectos) en la vida cristiana: J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle* (Toulouse 1955) y R. Guardini, *Las edades de la vida* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).

que puede utilizarse, las consecuencias de su empleo. Los artículos indicados antes en nota podrán informar sobre estos problemas.

2. *Experiencia cristiana y confesión de fe*

Hablar de experiencia es casi siempre añadir a lo vivido la idea de una captación reflexiva: «se toma conciencia de...» A esto se debe el que la apariencia de simplicidad y de objetividad, ya desmentida por el carácter constitutivo de la sensación, lo es de nuevo por la reflexión y por la interpretación que forma parte de ella. Sin embargo, referirse a la experiencia es considerar una realidad con la que ésta está en relación: no hay que privilegiar la «subjetividad», y menos aún el estado afectivo, aun cuando una y otro intervienen en ella. Cuando es posible, también hay que tener en cuenta su carácter colectivo, porque la palabra no remite necesariamente al individuo aislado. Esta mínima indicación sobre la categoría de experiencia nos permite comprender que referirnos a ella no implica en absoluto aislar la fe vivida, la existencia cristiana, de la confesión de fe, de la que la experiencia es la interpretación primera, en acto. Por el contrario, se trata de una correlación: toda confesión de fe es la expresión simbólica de la experiencia de salvación hecha por creyentes (aunque sean los creyentes inspirados que nos han legado una Escritura), y toda experiencia cristiana actual es engendrada y configurada por la confesión de fe que se incorpora a ella.

Privilegiar lo vivido o la experiencia no es, por tanto, otra cosa que elegir una puerta de entrada en el misterio único de la fe: el «cómo» más bien que el «qué». Si es cierto, como creía Kierkegaard, que sólo el primero revela realmente al segundo (que de lo contrario es neutralizado como objeto de especulación que se «considera verdadero»), es decir, que la paradoja de la fe y de la existencia cristiana remite sólo efectivamente a la paradoja del riesgo absoluto asumido por Dios de hacerse hombre, esta opción puede implicar una cierta prudencia. Pero ello no es jamás sino un primer momento, que deberá completarse con una referencia al Nuevo Testamento y a la tradición de la fe. ¿Por qué después de tantos siglos en los que prevaleció la marcha descendente, dogmática, hasta borrar la existencia a la que, sin embargo, habría debido llegar, se prefiere cada vez más esta vía diferente?

### 3. Desorientación actual de la teología

En nuestros días podemos constatar cierta incertidumbre teológica, debida a diversos motivos. Entre ellos cabe destacar la renovación bíblica: el redescubrimiento de una forma muy concreta de abordar la relación religiosa, el empleo de categorías «existenciales» para reflexionar sobre ella y la preocupación por subrayar su originalidad. La aproximación dogmática es abstracta, impersonal, y con frecuencia está marcada por una regresión hacia un deísmo y una religiosidad mucho más indistinta. En algunos países, el contexto del trabajo teológico menos universitario, más cercano a la preocupación pastoral y sobre todo a la vida de las comunidades y de los movimientos cristianos, iba en el mismo sentido. También ha contribuido ciertamente lo que podríamos llamar el horizonte de la incredulidad: si, por un lado, los cristianos ya iniciados tendemos a olvidar la distancia mental que nos separa de las imágenes hebreas y de los dogmas helenizados, por otro, el diálogo constante y cada vez más consciente con la mayoría de nuestros contemporáneos no creyentes nos despierta a esta extrañeza cultural y nos hace buscar otro tipo de lenguaje.

La elaboración teológica más especializada se ha encontrado, a su vez, frente a una verdadera crisis de la dogmática. Ante todo, al estar en desuso la filosofía griega revisada y corregida que le había servido de instrumento de elaboración en el seno de una armonía de la razón y de la fe, las diversas filosofías modernas, con frecuencia muy distantes, a veces muy contestatarias y siempre post-cristianas, difícilmente se prestaban a esta utilización. Luego, las renovaciones —bíblica, litúrgica, patrística, ecuménica, etc.— que en la época de su gozosa marcha positiva de descubrimiento parecían haber ofrecido la base de un relanzamiento prometedor, atravesaban un período crítico (por ejemplo, en el campo bíblico, el de la exégesis científica y el de la conciencia hermenéutica), que hacía mucho más difícil basarse en ellas para establecer tesis. Finalmente, la entrada de la «modernidad», de las «ciencias humanas», en el campo de conciencia y en la personalidad intelectual de los teólogos iba a producir muchas dudas sobre los condicionamientos, los efectos y las implicaciones ideológicas de los discursos apaciblemente elaborados en otro tiempo. Pero de manera más amplia, periódicamente tiende a establecerse una desconfianza e incluso una reflexión crítica con respecto al pensamiento sistemático, a su ideal de «cientificidad», a sus verdaderos objetivos y posibilidades. Sería interesante comparar esta incertidumbre de la teología con la situación actual de la investigación psicoanalítica. Todo

ello nos invita a una investigación intelectual concebida bajo la forma de un testimonio reflexivo y confrontado con un *corpus* de referencia, lo que nos remite a la experiencia y a su correlación con las fuentes de la fe.

### 4. Verificación de la fe

La experiencia cristiana es rica, multiforme, compleja, hecha de tensiones y, sin embargo, vivida en una excepcional unidad. Ésta no es totalitaria, y si la fe, por la referencia a Dios creador y salvador, une los elementos más originales y los más comúnmente humanos de la experiencia, no lo hace refiriéndolos directamente a imperativos religiosos, y menos aún clericales, sino haciendo de todo una «ofrenda espiritual», en el respeto a las mediaciones. La cuestión de la «especificidad» de la experiencia cristiana (por oposición a un englobamiento artificial debido a la sola interpretación) es, por lo demás, una cuestión difícil, como lo es también la de su unidad (en contraste con «cristianismos» completamente diversos) en el tiempo y en el espacio. Experiencia rica —impacto en la existencia de convicciones y esperanzas, pero también descubrimientos relacionales y comunitarios, recursos en las pruebas, alegría de la oración y de la celebración, motivaciones y orientaciones en las luchas a favor del hombre, etc.— cuya fecundidad humana misma es para el creyente el lugar posible de una cierta verificación.

Vivir la fe sobre un fondo de incredulidad cultural (y no, como en otro tiempo, de religión cultural; se decía «natural») implica, en efecto, un desplazamiento que no afecta sólo a su comunicación, sino también a su mismo modo de ser. La fe ya no dispone de aquellos caminos o apoyos racionales que le aseguraban que quizá estaba «loca», en cierto sentido, pero que no era insensata. Ahora bien, un mínimo de verificación en ese sentido le es indispensable y —dentro, desde luego, del círculo de la fe y no de forma demostrativa— la experiencia puede ofrecérselo, aunque sin convertirse en «razón de creer», ya que la fe encuentra siempre en sí misma su propia razón: se quiere creer y se nos concede hacerlo.

### 5. Pedagogía del testimonio

La experiencia de la fe permite una captación reflexiva, y ésta puede expresarse, escribirse. Desde luego, no de forma exhaustiva, no sin recurrir a los diversos registros del lenguaje —conceptual, descriptivo, simbólico, negativo (es decir, que delimita un referen-

te misterioso expresando lo que no es) o liminar (es decir, que usa el vocabulario del umbral y de la espera)— y a condición de no encerrarse en una concepción aislada y rígidamente semiológica. Si lo que he dicho sobre las relaciones entre la confesión de fe y la experiencia es correcto, el lenguaje de esta última debería ofrecer posibilidades bastante considerables. Pudiendo ser reinventado en la cultura presente, debe permitir en el diálogo con amigos incrédulos una cierta comprensión de lo que la fe hace descubrir a los cristianos y una posibilidad de salir de ciertas relaciones de sentido único —cuando se trata de lo esencial— en los que es tan claro nuestro aislamiento.

En un itinerario de testimonio, si el modo de ser de los cristianos lleva a otras personas a maravillarse de lo que se les concede vivir a partir del evangelio y a interrogarse sobre la fuente de esta posibilidad, ese mismo lenguaje estará a mitad de camino de una expresión de la confesión de fe y quizá permitirá incluso trabajar en una renovación de esta última, dados sus estrechos vínculos. En todos los tiempos los cristianos los han enunciado, pasando con frecuencia sin advertirlo del uno al otro. Decir quién es Jesucristo, expresar lo que es para nosotros la vida nueva: un simple cambio de registro es lo único que señala a veces la diferencia, hasta el punto de que es difícil evitar la impresión de asistir unas veces a una proyección y otras a un mimetismo. Sea de ello lo que fuere, hemos conocido una pedagogía de la fe —más aún, una verdadera creatividad en la fe— en grupos a los que se invita a expresar sus preguntas, y luego su experiencia, y finalmente a formular confesiones de fe o textos de celebración; éstos ofrecen a veces una formulación muy renovada y al mismo tiempo profundamente fiel a los antiguos símbolos y a las antiguas plegarias eucarísticas. Un trabajo crítico y una interrogación recíproca de las fórmulas antiguas y nuevas sigue siendo posible y deseable.

#### 6. Una teología radical de lo «elemental cristiano»

Esta perspectiva puede tener importantes consecuencias para la continuación del trabajo teológico mismo. Consecuencias en las opciones de fondo, y esto es, sin duda, lo más positivo. Llevará a privilegiar «lo elemental cristiano», el tejido de la experiencia cotidiana común de los creyentes, y a interesarse ante todo por lo que la hace posible. Así, los ministerios se considerarán desde este ángulo más que desde la pretensión de justificar su estructura histórica; la reflexión ética y pastoral se hará a partir de la situación

(no sin referencias, desde luego) más que por medio de deducciones surgidas de principios abstractos; se apostará por la fidelidad y el futuro del cristianismo en lo profundo de la Iglesia más que en las instituciones; se pondrá el interés en la santidad anónima más que en la que se canoniza, en el testimonio paciente y espontáneamente contagioso más que en las meras palabras de una «misión» organizada. He aquí algunos ejemplos de estas implicaciones, que, por lo demás, son relativas: cuestiones de acento (no se trata jamás de deducir pura y simplemente de la experiencia), pero importantes.

En definitiva, saldrá ganando la concepción de la misma teología: ésta será concebida menos como una especialidad académica que como la actividad de todo creyente que reflexiona sobre su fe personalmente o en comunidad. Al servicio de esta teología radical —en el sentido etimológico de la palabra— se pondrán carismas y especializaciones absolutamente necesarias. Con respecto a estas últimas hemos de advertir que la atención a la experiencia no exige menos rigor y competencia que una aproximación más sistemática o más deductiva, e implicará cierto número de modificaciones, si se la quiere honrar de forma consecuente. Así, en la enseñanza teológica se cuestionarán, por ejemplo, la dicotomía dogmática/moral, la primacía de lo magistral sobre el trabajo activo, etcétera. Sobre todo surgirán iniciativas nuevas, tales como el recurso a la escritura como medio de expresión, de investigación y de un rigor diferente, otro tipo de *logos* concedido a la experiencia, que denominamos «teología narrativa» o «teología literaria»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Este término incluye la poesía, el relato, los diversos tipos de escritos biográficos y autobiográficos, en particular el ensayo, ese conjunto de estudios teóricos y de escritura literaria, no cerrado, no sistemático, y que lleva siempre la marca del itinerario que ha conducido a él. Cf. «Concilium» 115 (1976): *Teología y literatura*.

## CAPITULO II

## LA EVANGELIZACION

[CASIANO FLORISTÁN]

## I. DE LAS MISIONES A LA MISION

1. *Las misiones y la misión antes del Concilio*

El concepto de *misión*, tal como lo entendemos hoy, reaparece en el siglo XVI, por obra de san Ignacio de Loyola y Diego Laínez, como sinónimo de cristianización de paganos en tierras recién descubiertas. La implantación misionera, bajo el régimen del *Patronato Real*, se confió a España y Portugal a partir de 1494, en virtud de las expansiones coloniales llevadas a cabo por dichos países. Todo ello fue consecuencia de la «concesión de derecho de conquista» hecha por el papa Nicolás V en 1452 a Alfonso, rey de Portugal, y de la bula *Inter caetera* de Alejandro VI a los Reyes Católicos en 1493, mediante la cual quedó dividida la tierra entre España y Portugal con fines misionales. A partir de 1513, con la conquista española del Nuevo Mundo, la tarea de cruzada es sustituida por el quehacer de la misión. Pero no olvidemos que el estrecho maridaje entre conquista y misión fue estigmatizado por B. de las Casas como método de conversión «impío y mahometano», ya que se asemejaba al de los musulmanes en la expansión de su imperio<sup>1</sup>. Sin olvidar tampoco el pernicioso influjo de la Inquisición.

La fundación de la Congregación *De propaganda fide* en 1622 por Gregorio XV tuvo la intención de neutralizar los efectos negativos del *Patronato Real* en el desarrollo de las misiones. Dicha Congregación asumió en el siglo XIX la dirección misional en todo el mundo. Con todo, las misiones han seguido un camino paralelo a las colonizaciones europeas y a la romanización del catolicismo implantado en los países de ultramar.

Un renovado concepto de misión se desarrolló entre las dos últimas guerras mundiales, edad de oro de la misionología. *Las misiones*, en plural, equivalían al apostolado en tierras lejanas o

<sup>1</sup> H. Frohnes, *Análisis histórico-crítico de la misión: «Concilium»* 134 (1978) 25.

al trabajo de quienes se embarcaban para consagrar sus vidas apostólicamente en países de ultramar, llamados precisamente de *misión*<sup>2</sup>. En los países de *cristiandad* —se pensaba— no era necesaria la misión; bastaba una pastoral sacramental. Importantes encíclicas misioneras contribuyeron a justificar esta tarea decisiva de la Iglesia: *Maximum illud*, de Benedicto XV (1919); *Rerum ecclesiae*, de Pío XI (1926); *Evangelii praecones* (1951) y *Fidei donum* (1957), de Pío XII, y *Princeps pastorum*, de Juan XXIII (1959)<sup>3</sup>.

Entre los misionólogos clásicos prevalecieron dos opiniones teológicas sobre la actividad misionera. Para unos, como J. Schmidlin, Th. Ohm y O'Connor, el fin de la misión era «convertir incrédulos» o «salvar almas». En cambio, para otros, como P. Charles, A. Perbal y A. Seumois, lo específico de la misión se basaba en la fundación o «plantación de la Iglesia»<sup>4</sup>. Naturalmente se concebía la Iglesia de un modo excesivamente universalista y romano, aunque P. Charles, en Lovaina, y V. Lebbe, en China, abogaron por la edificación de iglesias locales adaptadas a la cultura de cada país. No olvidemos que, por primera vez en 1926, Pío XI consagró los seis primeros obispos chinos. Los misioneros católicos desconfiaban, en general, de los candidatos autóctonos al presbiterado. Por otra parte, todavía regía de algún modo el rígido axioma *extra Ecclesiam nulla salus* en el sentido de que la salvación es imposible sin participar en la tradición salvífica cristiana<sup>5</sup>.

Al terminar la segunda guerra mundial aparecen en las grandes ciudades, e incluso en extensas zonas rurales, ambientes sin evangelizar. Antes del Concilio se descubre la necesidad de la misión en los países de cristiandad. Es el tránsito de una Iglesia *con misiones* a una Iglesia *en estado de misión*. Los países de cristiandad eran asimismo de misión y la parroquia pretendía ser comunidad misionera<sup>6</sup>. Paradójicamente, la pastoral europea se inspiraba

<sup>2</sup> Cf. A. M. Henry, *Mission*, en *Cath*, t. IX (1982) cols. 298-374, y E. Cotlenet y otros, *Mission et Missions*, en *DSpir*, t. X (1980), cols. 1.349-1.404. Para conocer las diversas tendencias misioneras cf. Y. M. J. Congar, *Principios doctrinales* (nn. 2-9), en J. Schütte (ed), *Las misiones después del Concilio* (Buenos Aires 1968) 61-94.

<sup>3</sup> Cf. G. Rosenkranz, *Die christliche Mission. Geschichte und Theologie* (Munich 1977); A. Roux, *Missions des Eglises. Mission de l'Eglise* (París 1984).

<sup>4</sup> Cf. Y. Congar, *L'activité missionnaire de l'Eglise*. Décret *Ad gentes* (París 1967) 201-203.

<sup>5</sup> J. Amstutz, *La legitimidad de las misiones: «Concilium»* 134 (1978) 48.

<sup>6</sup> Recordemos la importancia de estos dos libros: H. Godin/Y. Daniel, *La France, pays de mission?* (París 1943), y G. Michonneau, *Paroisse, communauté missionnaire* (París 1945).

en las misiones de tierras lejanas. Las «iglesias jóvenes» llegarán a situarse en un plano de igualdad y reciprocidad con las «iglesias viejas».

Cuando se desarrollaba, antes del Vaticano II, la idea de una Iglesia misionera, se elaboró una teología de la misión en la década de los cincuenta y comienzo de los sesenta<sup>7</sup>. En síntesis, decía así: la Iglesia ha recibido y recibe de Cristo la tarea de anunciar el evangelio a todos los pueblos, sobre todo y en primer lugar a los no cristianos, con objeto de ayudar a la conversión personal y al nacimiento de las iglesias locales en los diversos espacios humanos.

Al mismo tiempo que se habla de *misión*, ya antes del Concilio se comenzaba a utilizar el sustantivo *evangelización*<sup>8</sup>, porque se deriva de «evangelio», por sus afinidades ecuménicas (los protestantes se llaman «evangélicos») y por las connotaciones negativas que entraña la expresión «misiones»<sup>9</sup>.

## 2. La misión a la luz del Vaticano II

El cambio de perspectiva pastoral, en el sentido de que toda la Iglesia se encuentra *en estado de misión*, provocó una revisión de la teología misionera y de la concepción pastoral de toda la Iglesia<sup>10</sup>. El nuevo rumbo misionero toma cuerpo en el Vaticano II. Una de las afirmaciones eclesiológicas más importantes del Concilio se refiere a la naturaleza misionera que posee la Iglesia: «Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est» (AG 2). La misión, antes del Concilio, quedaba relegada a un segundo plano en la pastoral de cristiandad. Incluso las misiones eran actividades apos-

<sup>7</sup> Cf. Th. Ohm, *Machet zu Jungern alle Völker* (Friburgo de Br. 1962); A. Seumois, *Introduction à la missiologie* (Schöneck-Beckenried 1964); L. M. Dewailly, *Envoyés du Père. Mission et apostolicité* (París 1960); J. Blauw, *L'Apostolat de l'Église. Esquisse d'une théologie biblique de la mission* (París 1968); L. Rutti, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierung* (Munich 1972); P. Rossano, *Teología de la misión*, en MS, t. IV/1 (Madrid 1973) 517-546; M. Dagrás, *Théologie de la évangélisation* (París 1976); A. Cañizares, *La evangelización, hoy* (Madrid 1977); J. Esquerda Bifet, *Teologia della evangelizzazione* (Roma 1980).

<sup>8</sup> Cf. P.-A. Liégé, *Évangélisation*, en Cath, t. IV (1956) 755-764.

<sup>9</sup> Cf. J. López-Gay, *Evolución histórica del concepto de «evangelización»*, en *Évangélisation*, ed. por M. Dhavamony (Roma 1975) 161-190; G. de Rosa, *Significato e contenuto de «evangelizzazione»*: «La Civiltà Cattolica» 3.040 (1977) 321-336.

<sup>10</sup> Cf. T. Cabestrero, *El paso de una pastoral de cristiandad a una pastoral de evangelización*: MisAb 68 (1975) 648-668.

tólicas secundarias y de especialistas<sup>11</sup>. No obstante, el Vaticano II afirmó el carácter esencial de la misión «en tierras lejanas», al mismo tiempo que consiguió hacer de la misión el centro de la Iglesia<sup>12</sup>. La concepción misionera de la Iglesia fue una preocupación central del Concilio, que se refleja en casi todos sus documentos.

Naturalmente, el decreto *Ad gentes* constituye el texto capital de la Iglesia como misión y de la misión de la Iglesia. Los fundamentos doctrinales de la misión, según el Concilio, son rigurosamente bíblicos (LG 17). La misión, derivada de las misiones divinas (Dios así lo quiso y es voluntad expresa de Jesús), es «participación en el misterio de Cristo». El Concilio no zanja las discusiones teológicas, sino que propone una teología de la misión común y sintética. La misión abarca la conversión de los hombres al Dios de Jesucristo y la creación de una comunidad cristiana (el «establecimiento de la Iglesia») en la que se integran los convertidos. Naturalmente, no se trata de crear instituciones o de establecer la Iglesia institución, sino de originar la Iglesia local de modo comunitario, como «sacramento de salvación», «pueblo de Dios» en un lugar o *congregatio fidelium*. «El fin de la actividad misionera —afirma *Ad gentes*— es la evangelización y la plantación de la Iglesia» (n. 6). Según este texto, la evangelización se sitúa entre la misión y la fundación de la Iglesia. Sin embargo, el vocabulario misionero no es del todo claro en el Concilio. De ordinario, la palabra *misión*, en singular, equivale a la misión de la Iglesia, y la expresión en plural, *las misiones*, es sinónima de la «actividad misionera» o evangelización entre los no cristianos.

## 3. La evangelización después del Concilio

Las críticas a la concepción que se tenía de las *misiones* surgieron nada más acabar el Concilio. De un lado, el decreto *Ad gentes* no precisaba teológicamente el concepto de *misión*; de otro, la actividad misionera en países de ultramar, llevada a cabo por misioneros procedentes de los países de cristiandad, estaba lejos de la

<sup>11</sup> Cf. J. Comblin, *La presencia universal del reino de Dios y el sentido actual de la misión*, en C. Pape y otros, *La misión desde América Latina* (Bogotá 1982) 33-72; íd., *Teología de la misión. La evangelización* (Buenos Aires 1974); íd., *La evangelización como negatividad y profecía*: «Servir» 52 (1974) 323-344.

<sup>12</sup> Cf. P. Tihon, *Des Missions à la Mission. La problématique missionnaire depuis Vatican II*: NRT 107 (1985) 520-536 y 698-721, espec. 526.

inculturación de la fe<sup>13</sup>. En los años posconciliares creció la auto-crítica de las misiones «coloniales»<sup>14</sup>. La misión equivalía, en muchos casos, a proselitismo, a saber: presión sobre las conciencias sin suficiente libertad religiosa. De ahí que se llegase a hablar de una necesaria «di-misión»<sup>15</sup> o de una «moratoria» en el quehacer misionero<sup>16</sup>. En lugar de misiones se prefiere hablar hoy de «iglesias jóvenes», y en vez de utilizar la palabra misión se habla posconciliarmente de *evangelización*<sup>17</sup>.

Con el acceso de muchas colonias a la independencia cambió o desapareció en algunos sitios la tarea clásica de los misioneros. Por otra parte, disminuyeron drásticamente las vocaciones misioneras de algunos países noratlánticos. Junto a la *descolonización* surgió en la década de los sesenta la preocupación del *desarrollo*, denominado por Pablo VI en *Populorum progressio* (1967) «el nuevo nombre de la paz» (n. 76). Las misiones debían colaborar en el desarrollo de los pueblos del Tercer Mundo para que el evangelio fuese proclamado a los pobres. Sin embargo, el desarrollo no trajo los frutos esperados<sup>18</sup>. La diferencia entre los países ricos y los países pobres (entendida simplemente como «retraso»), en lugar de disminuir, creció. Al menos en las grandes ciudades del Tercer Mundo se formaron inmensos «cinturones de miseria». Sencillamente, la doctrina del desarrollo fue vista como ideología perteneciente a los países ricos. Dicho de otro modo: el subdesarrollo, entendido como retraso económico, social y político de los países del Tercer Mundo, en relación al progreso de los países noratlánticos, es un problema global que afecta a toda la humanidad, ya que es consecuencia del desarrollo de los países opulentos. De ahí que la miseria de los países y zonas subdesarrolladas no se corrige enteramente con la ayuda de los países capitalistas, sino con la creación de nuevas formas de producción y de convivencia en un mundo desarrollado que acaben con la dependencia y generen la libera-

<sup>13</sup> Cf. A. de Groot, *La misión después del Vaticano II: «Concilium»* 36 (1968) 552-571.

<sup>14</sup> Cf. F. J. Fox, *Les missionnaires sont-ils un obstacle à l'évangélisation?*, en *Qui portera l'Évangile aux Nations?*, 44 Semaine de Missiologie de Louvain (París 1974) 33-50.

<sup>15</sup> Cf. F. Eboussi Boulaga, *La démission: «Spiritus»* 56 (1974) 276-287.

<sup>16</sup> Cf. A. Roux, *Missions des Églises, mission de l'Église* (París 1984) 322-324.

<sup>17</sup> Cf. Mons. De Souza, *La mission aujourd'hui: «Documentation Catholique»* 81 (1984) 686-694; F. Urbina, *¿Qué es evangelizar?*: *PastMis* 10 (1974) 29-53.

<sup>18</sup> Cf. P. L. J. Lebrecht, *Mission et développement*, en *Dialogue d'aujourd'hui, mission de demain* (París 1968) 307-320.

ción<sup>19</sup>. La pobreza del Tercer Mundo no es retraso, sino consecuencia del enriquecimiento del Primer Mundo.

En la década de los sesenta, en el continente latinoamericano se multiplican las comunidades de base y se elabora la teología de la liberación, al mismo tiempo que son reprimidos los movimientos populares y se impone en muchos países la ideología de la «seguridad nacional». Al cuestionar los países subdesarrollados a los desarrollados la forma de organizar (o de desorganizar) el mundo, han cuestionado a las iglesias que forman cuerpo con las naciones dominadoras. De ahí que haya entrado en crisis la ideología vehiculada por las misiones y se recabe un concepto de evangelización liberadora alejado de todo colonialismo misional<sup>20</sup>.

Las deficiencias del decreto *Ad gentes* sobre la misión y de la constitución *Gaudium et spes* sobre la acción temporal de la Iglesia se evidenciaron después del Concilio. En realidad, el servicio de la Iglesia al mundo es un constitutivo de la misión. Era necesario, pues, unir la misión de la Iglesia y la tarea de las misiones al quehacer de la misma Iglesia en el mundo.

En la *Conferencia Mundial de las Misiones* de Bangkok (de finales de 1972 a comienzos de 1973) se pasó de la «misión europea» a la «misión universal». Europa era tierra de misión y las nuevas iglesias se entendían a sí mismas como iglesias misioneras. También se estudió la relación entre evangelización y proceso de liberación. La misión evangelizadora de la Iglesia en la sociedad tiene, según Bangkok, cuatro dimensiones: «La lucha por la justicia social contra la explotación, la lucha por la dignidad humana contra la opresión política, la lucha por la solidaridad contra el distanciamiento y la lucha de la esperanza contra la desesperación de la vida de cada individuo»<sup>21</sup>.

La convocatoria del IV Sínodo de Obispos en 1974 por Pablo VI sobre la evangelización intentó relacionar la misión de la Iglesia con su servicio temporal<sup>22</sup>. Las experiencias de Medellín

<sup>19</sup> Se hacen eco de este problema las obras de R. Agneau y D. Pryn, *Chemins de la mission aujourd'hui* (París 1972); *Un nouvel âge de la mission* (París 1973); *Après la mission. Christianisme et espoirs de libération* (París 1975). Las obras clásicas que estudian la cuestión de la dependencia y liberación son: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca 1980), para América Latina, y J.-M. Ela, *La cri de l'homme africain* (París 1980), para África.

<sup>20</sup> Cf. O. Degtjise, *L'éveil missionnaire des Églises du Tiers Monde* (París 1983).

<sup>21</sup> Cf. N. Greinacher/A. Müller, *Presentación del número La evangelización en el mundo de hoy: «Concilium»* 134 (1978) 6-7.

<sup>22</sup> Cf. *L'Église des cinq continents. Bilans et perspectives de l'évangéli-*



(1968) en América Latina y de Kampala (1969) en África pusieron de manifiesto la necesidad de revisar, bajo el concepto de *evangelización*, el sentido de la *misión*.

Las conclusiones del IV Sínodo fueron publicadas por Pablo VI en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*<sup>23</sup>, a los diez años de finalizado el Concilio y en su conmemoración. En este importante documento se estudian, a diferencia de *Ad gentes*, cuatro temas nuevos: la evangelización de la *cultura*, el quehacer indispensable de la *liberación*, el rol de las *comunidades de base* y a importancia de la *religiosidad popular*. La primera cuestión procedía de África y las otras tres de América Latina.

La evangelización no sólo es «primer anuncio» a los no cristianos, sino que es acción pastoral con los descristianizados o incluso fieles que necesitan fortalecer su fe. Es una «realidad rica, compleja y dinámica» que no es fácil de definir.

De hecho, la *Evangelii nuntiandi* no aclara en qué consiste la acción de evangelizar. En realidad, esta exhortación apareció un año después de concluido el Sínodo, en el que se manifestaron líneas misioneras contrapuestas o cuestiones candentes (emancipación de la mujer y derechos humanos) que no se reflejaron en el documento de Pablo VI<sup>24</sup>.

El problema de la evangelización no reside en su finalidad, sino en lo que la actividad misionera tiene de tarea humana. Las misiones —se argumenta en África— destruyen a las religiones tradicionales y son una constante agresión a la cultura local. No olvidemos —según la conocida expresión de P. Tillich— que la religión es la sustancia de la cultura y que la cultura es la forma de la religión. Es necesario un nuevo estilo de misión<sup>25</sup>.

sation (París 1975); R. Laurentin, *L'Évangélisation après le quatrième synode* (París 1975).

<sup>23</sup> Cf. la edición de este texto en *La evangelización del mundo contemporáneo. Exhortación apostólica de Pablo VI «Evangelii nuntiandi»* (Madrid 1975). Véase asimismo CELAM, *Evangelización, desafío de la Iglesia. Sínodo 1974. Documentos papales y sinodales. Presencia del CELAM y del Episcopado Latinoamericano* (Bogotá 1976); Ph. Delhay, *La evangelización cristiana, hoy: «Tierra Nueva»* 18 (1976) 5-39; *L'annuncio del Vangelo oggi. Commento all'Esortazione Apostolica di Paolo VI «Evangelii nuntiandi»* (Roma 1977).

<sup>24</sup> Cf. R. Laurentin, *L'Évangélisation après le quatrième synode* (París 1975), y los números del boletín «Pro Mundi Vita» 33 y 36 (Bruselas 1974). Véase un balance crítico de la exhortación de Pablo VI en M. Singleton/H. Maurier, *El cuarto sínodo de obispos y la «Evangelii nuntiandi»*: «Concilium» 134 (1978) 135-140.

<sup>25</sup> Cf. M. P. Hebga, *Emancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire* (París 1976).

La misión de la Iglesia se trató profundamente en la Tercera Conferencia del CELAM en Puebla (1979), cuyo tema central fue «La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina». Puebla es a la *Evangelii nuntiandi* lo que Medellín al Vaticano II. En la Conferencia de Puebla se entiende la evangelización en el sentido amplio de la exhortación de Pablo VI, ya que América Latina es un continente católico de bautizados. La originalidad de Medellín reside en el método jocista empleado (ver, juzgar, actuar) y en la fijación de prioridades: los pobres, los jóvenes, la construcción de una sociedad pluralista y la defensa de los derechos humanos.

Puebla, en continuidad con Medellín diez años después, y en sintonía con la *Evangelii nuntiandi*, sitúa la evangelización en el contexto de la realidad social latinoamericana, dentro de la experiencia pastoral de la Iglesia en aquel continente. Se advierte en el mensaje de Puebla la primacía de la «evangelización liberadora»<sup>26</sup> a causa de la opción por los pobres, la misión de mundos culturales alejados y la defensa de los derechos humanos<sup>27</sup>. «La evangelización —afirma Puebla— es la misión propia de la Iglesia» (n. 4; cf. nn. 75 y 85)<sup>28</sup>.

En España, al ser neutralizadas —por no decir rechazadas— las conclusiones de la Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes de 1971 (aplicación pastoral del Concilio a la realidad social española) por influjo de fuerzas oficiales reaccionarias, ha sido necesario esperar hasta la celebración del Congreso de Evangelización de 1985 —con ocasión del vigésimo aniversario de terminación del Concilio— para tratar de nuevo la misión de la Iglesia en nuestro país. «La evangelización —afirma una de las conclusiones de este Congreso— anuncia y realiza la buena noticia de Jesucristo»<sup>29</sup>. Las cuatro ponencias del Congreso abarcaron estas cuestiones: los *destinatarios* (análisis de la realidad española), el *acto evangelizador*

<sup>26</sup> Cf. R. Ávila, *Elementos para una evangelización liberadora* (Madrid 1971); id., *Teología, evangelización y liberación* (Bogotá 1973); L. Proaño, *Concientización, evangelización, política* (Salamanca 1975).

<sup>27</sup> Cf. S. Galilea, *El mensaje de Puebla* (Bogotá 1979); J. Gómez y otros, *Evangelización en América Latina. En torno a Puebla* (Bogotá 1978); J. van Nieuwenhove, *Église et Théologie à Puebla. Réflexions sur le message de l'épiscopat Latino-Américain à l'Église universelle* (Bruselas 1980); Puebla: «Pro Mundi Vita» 79 (1979).

<sup>28</sup> Cf. J. Mitterhöfer, *Der Missionsbegriff: Werden und Wandel*: «Theologisch-praktische Quartalschrift» 132 (1984) 249-262.

<sup>29</sup> Conclusión 10.<sup>a</sup> Cf. *Evangelización y hombre de hoy*: «Sal Terrae» 73 (1985/10) 757; *Evangelización y hombre de hoy. Congreso* (Madrid 1986) p. 542.

(teología de la misión), los *agentes* (la Iglesia que evangeliza y es evangelizada) y las *exigencias* (fe viva y liberación integral). Este Congreso ha resuelto de algún modo el viejo contencioso de la Asamblea Conjunta sin nuevas fricciones, ha logrado ser convocatoria común —aunque teórica por falta de compromisos concretos vinculantes— y ha puesto de relieve la necesidad de planificar y revisar toda la acción pastoral a la luz de una «segunda evangelización».

## II. LA ACCIÓN DE EVANGELIZAR

### 1. La evangelización está al servicio del reino de Dios e identifica a la Iglesia

La evangelización es la acción pastoral primera y fundamental de la Iglesia. Equivale sustantivamente a la misión. En realidad, la evangelización es anterior a la Iglesia, puesto que la Iglesia nace del evangelio y está al servicio del mismo. Dicho de otro modo: el evangelio no es mero modo para implantar la Iglesia, sino al revés, la Iglesia es medio para fundar el evangelio o, si se prefiere, para hacer presente el reino de Dios<sup>30</sup>.

La Iglesia no es, pues, la meta última de la misión cristiana o de la evangelización, sino el reino de Dios, del que la Iglesia es signo o sacramento. No olvidemos que «Cristo, en cuanto evangelizador, anuncia ante todo un reino, el reino de Dios» (EN 8). Lo que importa —y ésta es la tarea de la evangelización— es que el reino de Dios esté presente ya en medio de nosotros, aunque todavía no en su plenitud. Pero dicha presencia no es visible para todos. No es fácil testimoniar esta buena noticia relacionada con Dios a causa de la increencia moderna, de la injusticia social, del mal existente en el mundo y de los contrastes que da la misma Iglesia. Sin embargo, esa buena noticia tiene relación con la creación (es buena) y con la historia (tiene sentido). No basta afirmar la vida después de la muerte o dar al reino de Dios una dimensión espiritual futura. Es preciso abarcar las dos caras del reino como realidad *trascendente* o *escatológica* (amor de Dios a los hombres, manifestado en Cristo, raíz de la esperanza en la plenitud total) y como realidad *histórica* o *inmanente* (realización del amor de

<sup>30</sup> Cf. M. J. Le Guillou, *La misión como tema eclesiológico*: «Concilium» 13 (1966) 406-450; G. Collet, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion* (Munich 1984); R. Haigt, *Mission: the Symbol for Understanding the Church Today*: «Theological Studies» 37 (1976) 620-651; P. Schouver, *L'Église et la mission* (París 1975).

Dios en la historia)<sup>31</sup>. Según la *Evangelii nuntiandi*, «la tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia» (n. 14), de tal modo que es «su identidad más profunda». La Iglesia existe para evangelizar y «nace de la acción evangelizadora de Jesús y de los Doce» (n. 15).

La perspectiva del reino de Dios en la evangelización está insinuada por el Vaticano II y la *Evangelii nuntiandi*, pero claramente expresada en Puebla. La evangelización es la tarea de la Iglesia en el mundo bajo las perspectivas del reino de Dios.

### 2. La evangelización es evangelio o buena noticia desde Jesús para los pobres

Para expresar correctamente el sentido de la buena noticia y del reino de Dios es necesario tener en cuenta el evangelio de Jesús y Jesús como evangelio. La *Evangelii nuntiandi* lo expresa claramente: «Jesús mismo es Evangelio de Dios», además de ser «el primero y más grande evangelizador» (n. 7). La buena noticia que anuncia Jesús como evangelizador es mostrar la presencia del reino de Dios, aquí y ahora, para todos, pero de un modo preferencial para los pobres, excluidos de toda salvación y buena noticia. La evangelización comienza por anunciar lo que anunció Jesús: el reino de Dios a los pobres y marginados, e intenta hacerlo como lo hizo Jesús. Así se llega a considerar a Jesús como buena noticia, hecha definitiva con su resurrección. Jesucristo es la buena noticia que, en definitiva, anuncia la evangelización<sup>32</sup>.

«El contenido de la evangelización —afirma J. Sobrino— es el anuncio de Jesús en acción, del mediador y de la mediación; o, en lenguaje teológico, el anuncio del reino de Dios, en el que es buena noticia el *reino* como liberación y *Dios* como Padre»<sup>33</sup>. Con todo, es más fácil anunciar a Jesús como Cristo o Señor que anunciar el reino o el evangelio que él proclamó. Con frecuencia se anuncia a Cristo sin el reino de Dios para los pobres. Así se llega

<sup>31</sup> Cf. J. Sobrino, *Qué es evangelizar*: MisAb 50 (1985/3) 305-315; íd., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, cap. 9: *La evangelización como misión de la Iglesia* (Santander 1981) 267-314, y en «Estudios Centroamericanos» 32 (1977) 723-748.

<sup>32</sup> Cf. M. Dumais, *Le langage de l'Évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif* (*Actes 13,16-41*) (Québec 1976); D. Borobio, *Contenidos de la evangelización para el «hoy y aquí»* (Bilbao 1976); J. M. Rovira, *Evangelización al mundo - Evangelización en el mundo, en Fe y nueva sensibilidad histórica*. XVIII Semana de Misionología de Bériz, ed. por Instituto Fe y Secularidad (Salamanca 1972) 361-393.

<sup>33</sup> J. Sobrino, *Qué es evangelizar*, op. cit., 308.

a evangelizaciones doctrinales, escasamente bíblicas, o a evangelizaciones kerigmáticas, preferentemente espirituales, sin dimensión liberadora<sup>34</sup>. Para evitar estos peligros, la *Evangelii nuntiandi* afirma que la liberación de todo lo que oprime al hombre (n. 9) pertenece al «núcleo y centro de la buena nueva».

En resumen, la evangelización, como proceso de salvación liberadora o de liberación salvadora, va dirigida a todos los hombres a partir de las exigencias del reino de Dios. Por esta razón tiene unos destinatarios privilegiados, que son los pobres, a los que Dios ama y defiende porque quiere que se implante la justicia de su reino<sup>35</sup>.

### 3. La evangelización exige hechos y palabras

La evangelización, como buena noticia, se lleva a cabo mediante la palabra y la acción, ya que no se trata de conocer la buena nueva, sino de que se lleve a cabo, que se realice. Los evangelios recalcan que Jesús fue maestro de sabiduría y de vida. Por eso relatan los *dicta* y *facta* de Jesús, a saber: «todo lo que hizo y dijo» (Hch 1,1) o sus «hechos» y «enseñanzas» (Lc 1,1).

El anuncio de la buena noticia del reino de Dios pertenece al acto evangelizador. La evangelización es anuncio de la palabra de Dios, sin que la reduzcamos a mera doctrina gnóstica (lo que salva es la verdad) o aceptemos sin más esta exagerada apreciación pastoral: el problema cristiano básico es la ignorancia religiosa. Los daños causados por la ortodoxia, sin la ortopraxis, han llegado a desviar el sentido genuino de la evangelización, al entender la revelación de un modo casi exageradamente doctrinal. Hoy se acentúa la ortopraxis como norma o criterio de juicio y de amor<sup>36</sup>. La revelación de Dios, que se expresa en la evangelización, «se cumple —afirma el Concilio— por hechos y palabras íntimamente trabados entre sí» (DV 2), de tal modo que las obras corroboran la doctrina y las palabras proclaman las obras. En continuidad con este espíritu, la *Evangelii nuntiandi* afirma que Jesús evangelizó

<sup>34</sup> Cf. mi trabajo *La evangelización, tarea del cristiano* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978), sobre todo la primera parte: *Interpretaciones de la evangelización*.

<sup>35</sup> Cf. mis trabajos: *Evangelización*, en CFP (Madrid 1983) 339-351, especialmente 346-347; *La evangelización, tarea...*, op. cit.; *Estudio teológico-bíblico sobre la evangelización*, en *Pastoral de la juventud* (Madrid 1967) 153-188.

<sup>36</sup> Cf. R. Sánchez Chamoso, *La recuperación de la ortopraxis y sus causas explicativas*: «Ciencia Tomista» 107 (1980) 481-518.

«mediante la predicación infatigable de una palabra» (n. 11) «y por medio de innumerables signos» (n. 12) o acciones.

Es cierto que el primer significado de evangelizar equivale a «la proclamación verbal de un mensaje» (EN 42), pero debemos descubrir otros dos aspectos: el *testimonio de vida* (EN 21, 41, 76 y 78) y la *acción transformadora* (EN 4) o *liberación* (EN 30).

## III. EXIGENCIAS DE LA EVANGELIZACION

### 1. Radicalidad cristiana

La evangelización es una «realidad rica, compleja y dinámica» (EN 17), que con frecuencia la empobrecemos o reducimos. De ahí que debamos tener en cuenta las raíces teológicas y pastorales que posee.

En primer lugar dice referencia a la realidad de Dios como Padre de Jesús y Dios del reino. «Evangelizar es, ante todo, dar testimonio, de una manera sencilla y directa, de Dios revelado por Jesucristo mediante el Espíritu Santo» (EN 26). Según la imagen de Dios, así será la evangelización. Recordemos que a Dios se le conoce cuando se le practica y se le invoca<sup>37</sup>.

En segundo lugar, sólo se puede conocer el Dios de Jesús a través de Jesús mismo. No basta, sin embargo, afirmar que Jesús es Hijo de Dios: es necesario «seguirle», lo cual entraña la opción evangélica por los pobres para que se haga verdad la fe cristiana. El seguimiento de Jesús se comprende a través de su misión en relación al reino. Por esta razón llamó a los Doce y los envió a evangelizar. La misión de los seguidores de Jesús consiste en hacer y decir lo que Jesús hizo y predicó.

Jesús culmina su misión en su camino a Jerusalén, en cuyas puertas es crucificado por ser fiel a su programa relacionado con el reino. Después de la resurrección surge la Iglesia a partir de la fe en Cristo (en Jesús de Nazaret se ha revelado el Hijo de Dios) como grupo de creyentes o testigos que reciben la misión de testimoniar o de evangelizar. En última instancia, la Iglesia es enviada para comunicar, con hechos y palabras, el amor de Dios reflejado en el amor de los hombres. De todo esto podemos deducir, con Moltmann, que «no es la Iglesia la que tiene una misión, sino, a la

<sup>37</sup> Cf. J. I. González Faus/J. Vives, *Creer sólo se puede en Dios. En Dios sólo se puede creer* (Santander 1985); *Dios de vida, ídolos de muerte. V Congreso de Teología*: MisAb 52-53 (1985/5-6).

inversa, la misión de Cristo crea para sí a la Iglesia. No es la misión la que hay que entender a partir de la Iglesia, sino a la inversa»<sup>38</sup>.

Teológicamente, la evangelización debe ser entendida como «misión de Dios» a través de la misión de Jesús y del Espíritu, que se hace realidad histórica en la misión de la Iglesia de cara al evangelio del reino, en el mundo de los pobres.

## 2. Credibilidad testimonial

La credibilidad del mensaje cristiano depende, sobre todo, del evangelizador, persona creyente o comunidad cristiana. De ordinario nadie pone en duda el valor del evangelio o el testimonio de Jesús, pero en general las iglesias no son creíbles. Hay mucho católico no practicante que se justifica por su escaso interés en afiliarse a la Iglesia y en tomar parte en sus prácticas, reducidas a meros ritos.

Una persona o un grupo son creíbles, en general, no sólo cuando lo que proponen es «razonable», sino cuando ellos mismos son «coherentes» entre lo que dicen y hacen. En el caso cristiano de la evangelización, la buena noticia es «creíble» cuando los misioneros son «testigos», a saber: cuando su forma de vida es evangélica. Apoyarse casi exclusivamente en la solidez de la doctrina es olvidar que la fe se transmite básicamente por el testimonio, ya que equivar a conversión, no a mera aceptación de verdades.

La Iglesia es creíble no sólo cuando vive evangélicamente, sino cuando evangeliza. Y al contrario, con palabras de N. Mette: «Cuanto más en serio se toma la Iglesia la tarea de la evangelización, tanto más creíble se muestra»<sup>39</sup>. Dicho de otro modo: sin testimonio de palabra y de hechos difícilmente evangeliza la Iglesia en el mundo.

Esto se observa hoy respecto de las iglesias del Tercer Mundo, que, por ser evangelizadoras, son creíbles y dan un testimonio evangélico de esperanza. En cambio, las iglesias del Primer Mundo son escasamente creíbles, porque su palabra y su vida no está en armonía con el evangelio y, por consiguiente, no evangelizan. Lo que diferencia en un caso y otro es la primacía del servicio al evangelio o la guarda de los intereses particulares de la propia Iglesia.

Las iglesias del Tercer Mundo, aunque no todas, unen su acti-

<sup>38</sup> J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica* (Salamanca 1975) 26.

<sup>39</sup> Cf. N. Mette, *Evangelización y credibilidad de la Iglesia: «Concilium»* 134 (1978) 72-79, espec. 72.

vidad misionera a la liberación de toda opresión, toman partido por los pobres y marginados y fomentan la creación de comunidades de base como células de evangelización liberadora.

El evangelizador es, además, testigo de dos experiencias correlacionadas: la del Dios de Jesús y la del reino de Dios predicado por Jesús e identificado con el resucitado. Es testigo, por consiguiente, del «clamor de los pobres», en nombre de Dios, de un modo público y en relación al «sistema» injusto. «La buena nueva debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio» (EN 21), que es anuncio de fe y compromiso de caridad con perspectivas de esperanza en un mundo de pecado. Sin testimonio de «fidelidad a Jesucristo», «despego de bienes materiales» y «libertad frente a los poderes de este mundo» (EN 41), «la predicación se hace ineficaz» (EN 76).

## 3. Conversión evangélica

La conversión, como meta de la evangelización, atañe a la persona evangelizadora y a la Iglesia que evangeliza. Hay una correlación total entre evangelización y conversión.

La primera exigencia misionera de la Iglesia consiste en su propia conversión al reino de Dios<sup>40</sup>. No olvidemos que la Iglesia recibe la misión de Cristo, enviado por el Padre, con la misión de implantar en este mundo el reino de Dios. La Iglesia evangeliza, por consiguiente, cuando une a la predicación del mensaje su testimonio de vida, cuando contribuye a la transformación de este mundo en reino de Dios y cuando opta preferencialmente por los pobres en la lucha por la justicia.

Al mismo tiempo, la evangelización es llamada a la fe y a la conversión. Las primeras palabras de Jesús, síntesis de su misión, son claras: «Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia» (Mc 1,15; Mt 4,17). La llegada del reino, que expresa la evangelización, exige creer en su anuncio y convertirse.

Ahora bien: convertirse es seguir a Jesús, abrazar su proyecto del reino, amar la justicia por encima de todo, optar por los pobres. Precisamente la conversión cristiana se ha desviado de su sentido evangélico al desviarse el sentido del reino de Dios. Unas veces lo hemos espiritualizado (evadido de la historia): es la versión «teocrática». Otras lo hemos politizado (confundido con el imperio): es la versión «cesaropapista». Finalmente se le ha dado

<sup>40</sup> Cf. I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia* (Santander 1984).

un sentido exclusivamente eclesial (identificado con la Iglesia): es la versión «clerical».

Para rescatar el significado del reino, con objeto de entender evangélicamente la conversión y la evangelización, es preciso recordar que Jesús anunció el reino de Dios (no la Iglesia o Dios separado de la historia), que es *reinado* (acción de justicia en la realidad histórica) antes que reino de tipo espacial, y que es histórico y escatológico, personal y social, en el que el verdadero sujeto son los pobres.

#### IV. DIMENSIONES DE LA EVANGELIZACION

##### 1. *Evangelizar a los pobres*

La expresión «anunciar la buena noticia a los pobres» procede de Is 61,1 y se encuentra dos veces en el Nuevo Testamento, ambas en el Evangelio de Lucas (4,18 y 7,22), con razón llamado «el evangelio de los pobres». En este texto se encuentran todos los pasajes de Marcos sobre la pobreza y casi todos los de Mateo. El Evangelio de Juan no añade nada nuevo a esta cuestión <sup>41</sup>.

Sabemos que *evangelio* significa *buena noticia*, que, para los pobres, equivale a que pueden dejar de serlo. Así de sencillo. Porque la pobreza, antes que ser una virtud paradójica, es un mal. El ideal evangélico no es la pobreza, sino la abundancia compartida o, si se prefiere, el compartir. El cristianismo, en última instancia, no se basa en un ayuno, sino en una comida repartida y compartida. La pobreza es un mal que hay que combatir con el precepto del amor al prójimo o al hermano desvalido. De las veinticinco veces que aparece en los evangelios el término *pobres*, veinte veces equivale a los «necesitados», a quienes hay que ayudar, y cinco veces son los «destinatarios» de la buena noticia.

Los Hechos afirman que «los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común; vendían posesiones y bienes y lo repartían entre todos según la necesidad de cada uno» (Hch 2,44-45). Éste era el ideal cristiano, poner los bienes en común para que no hubiera pobres, a saber: para que «ninguno pasase necesidad» (Hch 4,34). El ideal de Lucas no es la pobreza, sino la caridad

<sup>41</sup> Cf. M. Dumais, *L'évangélisation des pauvres dans l'oeuvre de Luc: «Science et Esprit»* 36 (1984) 297-321; J. Dupont, *Les béatitudes*, 3 vols. (París 1969-1973); id., *El mensaje de las bienaventuranzas* (Estella 1978); *Evangelizare pauperibus* (Brescia 1978); C. Escudero, *Devolver el evangelio a los pobres* (Salamanca 1978).

fraterna, que reside en compartir. Hay que amar a los pobres más que a la pobreza. Se opta por ellos desde la justicia del reino o del amor fraterno evangélico.

A Jesús lo muestran los evangelistas, sobre todo Lucas, como un pobre. Así lo ha visto siempre la tradición cristiana, principalmente en la Navidad. Dos textos de Pablo, de tipo teológico, expresan la pobreza de Jesús: «Siendo rico, se hizo pobre por vosotros para enriqueceros con su pobreza» (2 Cor 8,9); «se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos» (Flp 2,7). Paradójicamente, mediante la pobreza transmite Jesús la riqueza del reino. No le basta ayudar a los pobres, luchar por ellos o vivir con ellos: es un pobre. Precisamente la pobreza del cristiano, en la espiritualidad evangélica, es participación de la pobreza de Jesús, en la medida que es carencia o escasez material como apertura a Dios, comunión de bienes en la fraternidad apostólica y opción, sin reservas, por los pobres como privilegiados del reino.

Por otra parte, no sólo los pobres son evangelizados (objetivo prioritario de la misión de Jesús y de la Iglesia), sino que «la Iglesia de los pobres —afirma J. Sobrino— es una Iglesia auténticamente misionera, dedicada a la evangelización» <sup>42</sup>. Precisamente cuando los pobres son evangelizados y, a su vez, nos evangelizan, la misión hace a la Iglesia más evangélica. «Evangelizar a los pobres desde los pobres —escribe S. Galilea— está en la mejor lógica de la evangelización a partir de la enseñanza bíblica prolongada por la tradición de la Iglesia» <sup>43</sup>. En el capítulo «opción preferencial por los pobres» de Puebla se dice que la evangelización de los pobres es «señal por excelencia y prueba de la misión de Jesús» (n. 1.142) y de la Iglesia.

El anuncio de la buena noticia es la llegada del reino, no de la Iglesia. Y llega el reino de Dios cuando los pobres dejan de serlo, es decir, cuando al recobrar su dignidad humana dejan de ser «no personas» (G. Gutiérrez). La Iglesia es el sacramento del reino o la mensajera de aquella buena noticia. Los pobres, por consiguiente, obligan a la Iglesia a ponerse al servicio de la buena nueva y del reino. Cuando esto no se quiere cumplir del todo se buscan subterfugios. De ahí que la expresión «opción preferencial por los pobres» haya sufrido toda clase de matizaciones para rebajar su potencialidad revolucionaria. En Medellín se habló de preferencia

<sup>42</sup> J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Santander 1981) 134.

<sup>43</sup> S. Galilea, *La misión de los pobres desde los pobres y desde nuestra pobreza*, en *La misión desde América Latina* (Bogotá 1982) 128.

o «solidaridad con los pobres» (*Pobreza de la Iglesia*, 10). Puebla advierte que se han dado, en los diez años posteriores a Medellín, «desviaciones o interpretaciones» respecto de aquella preferencia o solidaridad. De ahí que afirme con nitidez «la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral» (n. 1.134). Esta opción por los pobres, como lo expresa Puebla en varias ocasiones, es *preferencial*, no *exclusiva*. G. Gutiérrez, al analizar estas matizaciones, recuerda que el evangelio se dirige a todo ser humano (nadie está «excluido»), pero «en la dialéctica de una universalidad que pasa por una particularidad, por una preferencia» o una «predilección por el pobre desde la solidaridad con los oprimidos»<sup>44</sup>. En continuidad con Medellín, el Sínodo extraordinario de 1985, en su *Relación final*, afirma la «opción preferencial por los pobres» con el matiz, ya conocido, de «que no debe entenderse como exclusiva».

Desafíos a la evangelización son, para Puebla, «las profundas diferencias sociales, la extrema pobreza y la violación de derechos humanos que se dan en muchas partes» (n. 90). El anuncio del evangelio va, pues, unido a la lucha por la justicia con los pobres. «El mejor servicio al hermano es la evangelización, que lo dispone a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente» (n. 1.145). En este texto de Puebla se puede ver con claridad el sentido de la «evangelización liberadora», al hacerse eco de los tres planos de la liberación integral, que expresó con nitidez G. Gutiérrez en su *Teología de la liberación*.

El pobre, según Puebla, es *destinatario* de la evangelización, al mismo tiempo que es *agente* de la misma. De ahí que se hable en dicha Conferencia del «potencial evangelizador de los pobres» (número 1.147) en el sentido de que llaman a conversión y viven muchos valores evangélicos. Esto se descubre en el compromiso con los pobres a partir de la experiencia de las comunidades eclesiales de base.

## 2. Evangelización y liberación

En el discurso que pronunció Pablo VI en la inauguración del IV Sínodo (27 de septiembre de 1974) expresó el Papa este deseo: «Habrà que precisar mejor las relaciones entre la evangelización propiamente dicha y todo el esfuerzo humano del desarrollo»<sup>45</sup>, a

<sup>44</sup> G. Gutiérrez, *Pobres y liberación en Puebla*, en Equipo Seladoc, *Puebla* (Salamanca 1981) 367-413.

<sup>45</sup> Cf. este discurso en CELAM, *Evangelización, desafío de la Iglesia* (Bogotá 1976) 17-24.

saber: los problemas «que atañen a la justicia, la liberación y la paz en el mundo» (*ibid.*). Después del Concilio ha sido necesario reinterpretar la relación existente entre la misión de la Iglesia en el mundo y el sentido misionero de la evangelización<sup>46</sup>.

El Sínodo de 1971 sobre el sacerdocio y la justicia en el mundo había afirmado de una manera taxativa que «la acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión *constitutiva* de la predicación del evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva»<sup>47</sup>.

Gracias a las aportaciones de los obispos latinoamericanos, el Sínodo de 1974 llegó a un consenso en estos términos: el evangelio constituye un mensaje de liberación, y la lucha por la justicia forma *parte integrante* de la buena nueva<sup>48</sup>. Quedó reflejado este consenso, con muchas cautelas, en la *Evangelii nuntiandi* (n. 31): «Entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen efectivamente lazos muy fuertes». El deber de anunciar la liberación «no es extraño a la evangelización» (n. 30), para lo cual la exhortación de Pablo VI da dos razones: una antropológica (el hombre está enraizado en estructuras sociales y económicas) y otra teológica (la redención afecta a la creación). Por estas razones, la evangelización lleva consigo «un mensaje especialmente vigoroso en nuestros días sobre la liberación» (n. 29).

Se ha discutido y se discute todavía la relación entre evangelización y liberación. El Sínodo de 1971 afirmó que la liberación es parte *constitutiva* de la evangelización<sup>49</sup>. En 1977, la Comisión Teológica Internacional señaló que es parte *integral*, no *esencial*<sup>50</sup>. Juan Pablo II, en el discurso de apertura de la Conferencia de Puebla (1979), afirma que la acción por la justicia es parte *indispensable* en la evangelización<sup>51</sup>, y en 1982, en su alocución a los provinciales jesuitas, recuerda que es parte *integral*<sup>52</sup>. Expresión

<sup>46</sup> Cf. R. Belda, *Promoción humana y evangelización*, en *Fe y nueva sensibilidad histórica*, op. cit., 31-37; M. Cuminetti y otros, *Evangelizzazione e promozione umana* (Asís 1976); J. M. Setién, *Evangelización y promoción humana en la «Evangelii nuntiandi»*: IgVi 61 (1976) 7-20.

<sup>47</sup> *Los documentos del Tercer Sínodo. Sacerdocio y justicia en el mundo* (Madrid 1971) 42 (introducción a *La justicia en el mundo*).

<sup>48</sup> Cf. P. Tihon, *Des missions à la mission*, op. cit., 709.

<sup>49</sup> Cf. nota 26.

<sup>50</sup> Cf. Comisión Teológica Internacional, *De promotione humana et salute christiana* (Roma 1977) 48.

<sup>51</sup> CELAM, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (Bogotá 1983) 26.

<sup>52</sup> Os. Rom. 28.2.1982.

semejante se encuentra en la *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación»*, cuando afirma que «las exigencias de la promoción humana y de una liberación auténtica solamente se comprenden a partir de la tarea evangelizadora tomada en su integridad» (XI, 5).

Desde los comienzos de la teología de la liberación y de la celebración de Medellín (1968) ha despertado polémica entender el mensaje cristiano o la salvación en términos de liberación. Con todo, el término *liberación* se introdujo oficialmente en la Iglesia a través del *Mensaje de los obispos del Tercer Mundo* y de la Conferencia de Puebla. A partir de entonces, la liberación —afirman los teólogos de esta tendencia— es esencial al mensaje evangélico y a la evangelización<sup>53</sup>.

### 3. Evangelización e inculturación

El neologismo *inculturación* ha sustituido recientemente al término conciliar *adaptación*, en la comprensión de la actividad misionera<sup>54</sup>. El decreto *Ad gentes* ya expresó la necesidad de «adaptar la vida cristiana al genio y carácter de cada cultura» (n. 22). De este modo se recogía una aspiración misionera anterior al Concilio<sup>55</sup>, al comprobar, sobre todo en África y Asia, el carácter importado y extranjero del cristianismo. Recordemos que el vocablo *adaptación* fue decisivo en la reforma litúrgica conciliar, al paso que jamás se le empleó para el campo de la moral. Mediante la adaptación, el mensaje evangélico se encarna<sup>56</sup>. Con todo, pronto se vieron sus limitaciones. En 1963 afirmaba el cardenal Agagianian, prefecto de la Congregación *De propaganda fide*: «El vocablo *adaptación* parece corresponder a una acción exterior, a un procedimiento de imitación que permanece siempre en la superficie, sin llegar al alma»<sup>57</sup>. Era necesario ir más lejos en la evangelización de la cul-

<sup>53</sup> I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia...*, op. cit., 232; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca 1985); L. Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación* (Madrid 1980); J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia* (Santander 1981).

<sup>54</sup> Cf. B. Chenu, *Glissements progressifs d'un agir missionnaire*: «Lumière et Vie» 168 (1984) 69-85; J. Scheurer, *L'inculturation*: «Lumen Vitae» 39 (1983) 251-259; A. Díaz Tortajada, *Evangelización, lenguaje y cultura* (Madrid 1983).

<sup>55</sup> Cf. P. Charles, *Missiologie et acculturation*: NRT 75 (1953) 15-32; *Mission et culture non chrétienne. Rapports et compte rendu de la 29<sup>e</sup> Semaine de Missiologie de 1959* (Lovaina 1960).

<sup>56</sup> Cf. J. Masson, *La mission à la lumière de l'incarnation*: NRT 98 (1976) 865-890.

<sup>57</sup> Os. Rom. 1.11.1963, citado por B. Chenu, *Glissements...*, op. cit., 73.

tura, «no de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces» (EN 20). El término *inculturación* sobrepasó al de *adaptación* por una nueva interpretación del mensaje evangélico y por una renovada comprensión de la cultura. «La inculturación —acaba de afirmar el II Sínodo extraordinario de 1985— es diversa de la mera adaptación externa, porque significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales por su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en todas las culturas humanas».

El P. Arrupe lo expresó en 1978 de este modo: «La inculturación es la encarnación de la vida y del mensaje cristianos en un espacio cultural concreto, de suerte que no sólo esta experiencia se exprese con los elementos propios de la cultura en cuestión (esto no sería más que una adaptación superficial), sino que esta misma experiencia se transforme en un principio de inspiración, norma y fuerza de unificación a la vez, que transforme y cree esta cultura, para situarnos en el origen de una nueva creación»<sup>58</sup>.

Si la palabra de Dios manifestada en Jesús entraña una lógica de encarnación, el mensaje cristiano deberá asumir radicalmente todo humanismo cultural. No es fácil, sin embargo, precisar qué se entiende por cultura. Al reflexionar sobre *la evangelización de la cultura*, Puebla entiende por cultura «la totalidad de la vida de un pueblo: el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan» (n. 387) o «el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios» (n. 386). La cultura comprende «las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras de convivencia social» (n. 387).

La cultura no es inmutable, es realidad dinámica, se forma y deforma constantemente, evoluciona lenta, pero inexorablemente. Se transmite por generación, de tal modo que todos estamos afectados, e incluso condicionados, por la cultura, que influye en nuestros comportamientos, valores, religiosidad, etc.

Con frecuencia se dan varias culturas en conflicto por la tendencia o tentación de imponerse una sobre las demás, denominada *dominante*. Si esto ocurre, es decir, cuando al mismo tiempo se desprecia a las culturas dominadas, hay empobrecimiento. En cambio, se da un enriquecimiento cuando las culturas se respetan mutuamente.

<sup>58</sup> Cf. *Carta sobre la inculturación* del 14 de mayo de 1978, con ocasión de la 32<sup>a</sup> Congregación General de la Compañía de Jesús.

Lo que normalmente se da en todos los hombres es una *cultura materna*, esencial en el crecimiento de la persona, con su lenguaje o habla propia, que es algo más que mero idioma. La lengua —y sobre todo el modo de hablar— identifica a un pueblo. Las primeras experiencias religiosas se llevan a cabo en la familia y en la lengua materna. Pero a veces hay dos culturas, una de las cuales es la oficial o dominante. Los niños y los jóvenes, al aprender con más facilidad otro idioma, se introducen más pronto en otra cultura, que suele ser la dominante.

Las relaciones entre evangelio y cultura, con el renacer de las culturas indígenas y el énfasis posconciliar de la encarnación de la Iglesia en un espacio cultural, son hoy candentes<sup>59</sup>. La inculturación de la fe (o aculturación, como se prefiera) es un elemento constitutivo de la evangelización. Evangelizar una cultura, afirma la *Evangelii nuntiandi*, significa «alcanzar y transformar con la fuerza del evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad» (n. 19). La transformación evangélica de la cultura, dice Puebla, equivale a «la penetración por el evangelio de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanos, requieren las estructuras en que aquéllos viven y se expresan» (n. 395).

La Iglesia se identifica frecuentemente con la cultura occidental o con la cultura de las élites o de los privilegiados cuando está ausente la inculturación o, si lo está, no tiene compromiso liberador. No basta con inculturar o indigenizar la liturgia, catequesis o teología. Es necesario examinar los mecanismos de dominación para participar en la vida del pueblo y en su lucha por un orden social justo. «La mejor manera de estimular el proceso de inculturación es la participación en el combate de los desheredados por su liberación. En la escuela de la solidaridad es donde se aprenden los valores culturales comunes»<sup>60</sup>.

#### 4. Evangelización y religiosidad popular

La *religiosidad popular*, denominada también *catolicismo popular*, es un fenómeno complejo, variado y ancestral.

En primer lugar es algo *popular*, a saber: sustentado por el

<sup>59</sup> Cf. D. Amalorpavadass, *Evangelización y cultura*: «Concilium» 134 (1978) 80-94.

<sup>60</sup> Cf. el documento ecuménico *La mission et l'évangélisation* (París 1982) n. 26.

pueblo, bien se entienda como colectividad sociocultural o como clase social formado por gente trabajadora (depende de otros), sin cultura cultivada (aunque con cultura popular), sencilla (en sus usos y costumbres) y pobre o relativamente pobre (con escasas y elementales propiedades)<sup>61</sup>.

En segundo lugar es fenómeno *religioso* que persiste a través de los tiempos y subsiste hoy a pesar de la secularización de la sociedad. Se refleja en creencias (leyendas y relatos), prácticas rituales (devocionales o sacramentales) y comportamientos (formas de organización). Podemos afirmar en síntesis que la religiosidad popular es el conjunto de mediaciones o de expresiones del pueblo en su actitud o vivencia religiosa en relación a la vida y a lo sagrado, distinto o al margen de lo religioso institucional<sup>62</sup>. Dos rasgos principales, según Galilea, caracterizan la religiosidad del catolicismo popular: la *preeminencia de lo devocional* (Dios responde a necesidades de la contingencia humana) y la *marginalidad eclesial* (sus categorías no coinciden con la enseñanza oficial)<sup>63</sup>.

En tercer lugar, la religiosidad popular afecta a la acción pastoral, sobre todo a la *evangelización*. En las últimas dos o tres décadas, la pastoral de la religiosidad popular ha oscilado entre diversas tendencias. Con la influencia del Vaticano II y los antecedentes misioneros de los movimientos apostólicos se enfatizó la denominada *pastoral intensiva*, centrada en el grupo de militantes o en la comunidad cristiana. Desde un cristianismo evangélico o auténtico, de talante compromisual político o de gran pureza litúrgica, con exigencias catecumenales, se criticó el catolicismo popular «como una profanación del mensaje, una paganización, una idolización cuasi demoníaca o una alienación, un escapismo...»<sup>64</sup>. En resumen, procedía esta pastoral de una actitud elitista.

Con el acento pastoral de una «Iglesia de los pobres», «Iglesia que nace del pueblo» o «Iglesia popular», ha cobrado un sentido

<sup>61</sup> Cf. C. Floristán, *Povo de Deus e Teologia Cristá*: «Revista Ecclesiastica Brasileira» 45 (1985) 196-309; L. Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular* (Santander 1985) cap. 1, 11-33.

<sup>62</sup> Cf. Equipo Seladoc, *Religiosidad popular* (Salamanca 1978); L. Maldonado, *Religiosidad popular* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) y *Génesis del catolicismo popular* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979); H. Cox, *La seducción del Espíritu. Uso y abuso de la religión del pueblo* (Santander 1979); S. Galilea, *Religiosidad popular y pastoral* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979); R. Pan-net, *El catolicismo popular* (Madrid 1976); D. Salado, *La religiosidad mágica. Estudio crítico fenomenológico* (Salamanca 1980).

<sup>63</sup> S. Galilea, *Religiosidad popular y pastoral hispana* (Nueva York 1981) 13; *id.*, *Religiosidad popular y pastoral*, op. cit., 22-23.

<sup>64</sup> L. Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*, op. cit., 49.



nuevo la religiosidad popular, sencillamente porque es la religiosidad que sustenta el pueblo. Da lugar a una *pastoral extensiva*, que asume la religiosidad popular para que deje de ser expresión en lo que tiene de alienada y se convierta en expresión religiosa liberal. Lo que se descarta en el tratamiento de la religiosidad popular es una *pastoral conformista* o ingenua que fomenta dicha religiosidad sin crítica, por un conocimiento superficial de la misma, con ausencia de un proyecto evangelizador.

La religiosidad popular debe ser evangelizada. Es religiosidad ambigua: *positiva*, en la medida que es solidaria, comunitaria, persistente, simbólica y mística; pero también es *negativa*, ya que es mágica, fatalista, cosificadora e integradora en el sistema. No se identifica, sin más, ni con la religión (tiene aspectos culturales no religiosos) ni con la fe (posee manifestaciones ritualistas de tipo mágico). En todo caso, en relación a la religiosidad popular hay que obrar siempre con pedagogía y paciencia. Conviene, desde luego, conocer críticamente esta religiosidad para inyectarle valores evangélicos. Es preciso examinar no sólo sus manifestaciones, sino los motivos, actitudes y valores que la envuelven. Pero al pueblo, y a su religiosidad, no se le evangeliza desde fuera, sino desde dentro, con expresiones religiosas genuinas, pero propias, coherentes con la cultura popular y con la fe.

Aunque Medellín dedicó un documento a la «pastoral popular», en el que se incluyeron algunas reflexiones sobre la «religiosidad popular», ha sido la Conferencia de Puebla la que ha expuesto de una manera más extensa las relaciones entre «evangelización y religiosidad popular» (nn. 444-469), al desarrollar lo que con brevedad expresó la *Evangelii nuntiandi* en torno a la «piedad popular» (n. 48). Puebla entiende «por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan (n. 444). Evangelizar la cultura popular —afirma Puebla— equivale a evangelizar el catolicismo popular.

El catolicismo popular ha sido estudiado en España por teólogos y pastoralistas<sup>65</sup>. También ha sido campo de reflexión pastoral de los obispos del sur de España<sup>66</sup>. Pero todavía estamos escasos

<sup>65</sup> Cf. J. Sastre/J. Llopis, *Religiosidad popular en España: «Concilium»* 122 (1977) 245-258.

<sup>66</sup> Cf. Episcopado del sur de España, *El catolicismo popular en el sur de España* (Madrid 1975); Obispos de las provincias eclesiásticas de Granada y Sevilla, *Catolicismo popular. Nuevas consideraciones pastorales* (Madrid 1985).

de reflexión teológica y de criterios pastorales relativos a la religiosidad popular española.

### 5. Evangelización y comunidad

Al ser la Iglesia radicalmente comunión y poseer una estructura comunitaria, de idéntica naturaleza será la evangelización. La actividad misionera o la tarea evangelizadora ha sido confiada a la comunidad de cristianos responsables. Por otra parte, el fin de la evangelización es edificar el reino de Dios mediante el instrumento de la iglesia local. «Cada iglesia local es misionera», afirmó el Congreso misionero internacional de Manila en 1979, en el que se propusieron diversas tareas evangelizadoras concretas: el diálogo como método esencial, la inculturación decidida del mensaje, el diálogo interreligioso, la solidaridad compartida con los pobres, la defensa de los derechos humanos y la creación de comunidades eclesiales de base, en las que todos se sientan responsables<sup>67</sup>.

Hay relación esencial entre anuncio del evangelio y creación de comunidad cristiana. La iglesia local debe, por consiguiente, estructurarse como «plataforma de evangelización»<sup>68</sup>. Es necesario transformar la pastoral de conservación en pastoral evangelizadora para que la Iglesia deje de ser «lugar de refugio» (sacramental) y se convierta en «lugar de riesgo» (profético). La evangelización no es una mera tarea de la iglesia local, sino que es exigencia de un nuevo modo de ser comunitario<sup>69</sup>.

Al consagrar oficialmente el fenómeno de las comunidades cristianas de base, Medellín afirmó que la comunidad era, entre otras cosas, «foco de evangelización» (*Pastoral de conjunto*, 10). El IV Sínodo sobre la evangelización se ocupó de las «comunidades de base» (n. 58), de las que afirmó ser «lugares de evangelización». Responden «a su vocación más fundamental» cuando son «anunciadoras del evangelio» porque lo escuchan y lo proclaman. De un modo más amplio habla Puebla de las «comunidades eclesiales de base» (nn. 617-657). «Las comunidades eclesiales de base, que en 1968 apenas eran una experiencia incipiente, han madurado y se han multiplicado, sobre todo en algunos países... Se han convertido en  *focos de evangelización* y en  *motores de liberación* y desarrollo» (n. 96). En estas comunidades «crece la experiencia de nuevas relaciones interpersonales en la fe, la profundización de la

<sup>67</sup> Cf. «Documentation Catholique» 77 (1980) 480.

<sup>68</sup> Cf. R. Velasco, *Por una Iglesia evangelizadora: MisAb* 50 (1985/3) 333-345.

<sup>69</sup> *Ibid.*

palabra de Dios, la participación en la eucaristía, la comunión con los pastores de la iglesia particular y un compromiso mayor con la justicia en la realidad social de sus ambientes» (n. 640). Cuatro rasgos principales las caracterizan: son *heterogéneas*, pero con relaciones interpersonales; *eclesiales* por la fe, la celebración de la fe, la fraternidad y la solidaridad; *misioneras* al actualizar la evangelización de la Iglesia, y *comprometidas* con la liberación. Por su vida evangélica, comunión de bienes, opción por los pobres y compromiso transformador puede decirse que poseen una dimensión *profética* (nn. 642 y 643). Cumplen un imperativo señalado en la *Evangelii nuntiandi*: «Evangelizar no es para nadie un acto individual y aislado, sino profundamente eclesial» (n. 60).

Las afirmaciones conciliares y posconciliares oficiales de la Iglesia como «comunidad evangelizadora», que se encuentra permanentemente «en estado de misión» porque «la evangelización es su primer oficio», ya que, «por su naturaleza, es misionera», son decisivas, pero teóricas<sup>70</sup>. La realidad pastoral de la misión de la Iglesia se encuentra paralizada en unos casos y transformación en otros, en crisis en unos lugares y en expansión evangélica en otros.

«El tema de la evangelización —afirma J. Sobrino— no es sólo actual porque sea abundantemente tratado, sino que es tratado porque es en sí mismo de gran actualidad»<sup>71</sup>. Continuamente se descubren nuevos espacios de evangelización no geográficos, sino culturales. Toda la pastoral de la Iglesia debe ser programada en función de su dimensión misionera.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Documentos

- L'Église des cinq continents. Bilan et perspectives de l'évangélisation. Principaux textes du Synode des évêques* (París 1975).
- La evangelización del mundo contemporáneo. Exhortación apostólica de Pablo VI «Evangelii nuntiandi»* (8-12-1985) (Madrid 1984).
- III Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (Bogotá 1983); *Documentos de Puebla* (Madrid 1979).

<sup>70</sup> Cf. T. Cabestrero, *La opción oficial por evangelizar está condenada al fracaso si no despierta opciones operativas en la base*: MisAb 68 (1975) 574-592.

<sup>71</sup> J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, op. cit., 268.

Conferencia Episcopal Española, *Testigos del Dios vivo. Reflexión sobre la misión e identidad de su Iglesia en nuestra sociedad* (Madrid 1985).

Congreso *Evangelización y hombre de hoy* (Madrid 1986).

### 2. Obras

- D. Borobio, *Contenidos de la evangelización para el «hoy y aquí»*, Diócesis de Pamplona, San Sebastián y Bilbao, 1976.
- A. M. Calero, *Evangelizar, una exigencia renovada* (Madrid 1985).
- A. Cañizares, *La evangelización hoy* (Madrid 1977).
- J. Comblin, *Teología de la misión. La evangelización* (Buenos Aires 1974).
- C. Floristán, *La evangelización, tarea del cristiano* (Ed. Cristiandad, Madrid, 1978).
- S. Galilea, *El mensaje de Puebla. Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (Bogotá 1979); *íd.*, *L'activité missionnaire de l'Église* (París 1967).
- P. Rossano, *Teología de la misión*, en *Mysterium Salutis* IV/1 (Madrid 1984) 517-546.
- A. Seumois, *Théologie missionnaire*, 5 vols. (Roma 1980-1981).
- H. Teissier, *La mission de l'Église* (París 1985).
- J. Schütte (ed), *Las misiones después del Concilio* (Buenos Aires 1968).
- J. Sobrino, *La evangelización como misión de la Iglesia*, en *Resurrección de la verdadera Iglesia* (Madrid 1981) cap. 9, 267-314.

### 3. Números especiales de revistas

- Evangelizar en el mundo actual*: «Pastoral Misionera» 10 (1974/1).
- Evangelizar en España hoy*: «Iglesia Viva» 51 (1974).
- La evangelización en el mundo de hoy*: «Concilium» 134 (1978).
- Evangelización, misión esencial de la Iglesia*: «Misión Abierta» 50 (1985/3).
- Animación misionera en España*: «Misiones Extranjeras» 88-89 (1985).
- Evangelización y hombre de hoy*: «Sal Terrae» 73 (1985/10).

### 4. Artículos de diccionarios

- E. Cotlenet y otros, *Mission et missions*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. X (1980) cols. 1.349-1.404.
- C. Floristán, *Evangelización*, en *Conceptos Fundamentales de Pastoral* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 539-551.
- P.-A. Liégé, *Évangélisation*, en *Catholicisme*, t. IV (1956) 755-764.
- A. M. Henry, *Mission*, en *Catholicisme*, t. IX (1982) cols. 298-374.
- J. Masson, *Misión*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, t. III (Salamanca 1982) 529-544.
- Th. Ohm, *Misión*, en *Conceptos Fundamentales de la Teología*, t. II (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 55-65.
- D. Valentini, *Evangelización*, en *Nuevo Diccionario de Teología I* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 497-516.

## EL DIALOGO PASTORAL

[ANDRÉ GODIN]

El deseo de ser escuchado y comprendido y la tendencia a dar consejos constituyen dos disposiciones que proporcionan buena parte de las energías en torno a las cuales se entablan, se mantienen, se desarrollan o se interrumpen muchos diálogos humanos.

## I. DEFINICION DEL DIALOGO PASTORAL

El diálogo pastoral, estudiado psicológicamente en este capítulo, es un encuentro principalmente verbal entre personas, una de las cuales al menos pretende instaurarlo y proseguirlo «en nombre del Señor» sobre la base de una relación no recíproca.

Detengámonos un momento en el análisis crítico de las palabras de esta definición<sup>1</sup>.

*Encuentro*: en el marco de las palabras pronunciadas, y más allá de las intenciones conscientes, se desarrolla una relación en la que cada persona se manifiesta según todo lo que es, incluso inconscientemente. Las relaciones interpersonales están así favorecidas por ciertas afinidades o dificultadas por ciertas alergias que las afectarán más o menos conscientemente en el curso del diálogo.

*Principalmente verbal*: esta restricción vuelve al objeto de este capítulo: un diálogo libremente establecido y continuado conscientemente por intercambios hablados. Excluye del campo de este estudio los encuentros en los que un uso técnico del lenguaje, típicamente terapéutico, trata de modificar comportamientos (como en la práctica de la sugestión hipnótica) o estructuras afectivas inconscientes (como en el psicoanálisis).

*Entre personas*: la perspectiva deliberadamente limitada de este capítulo considera la relación entre dos personas, eventualmente tres, en el sentido del diálogo en el que dos novios, dos esposos, dos amigos se presentan juntos en orden a un objetivo que les es

<sup>1</sup> Cf., al final del capítulo, bibliografía, apart. 1.

común. La animación pastoral del grupo constituye el objeto del capítulo VI.

*Una al menos... en nombre del Señor*: esta relación es realizable por agentes pastorales mucho más variados que aquellos a quienes están reservadas, bajo ciertas condiciones, las actividades sacerdotales o ministeriales: sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos. Todo cristiano puede y, en ciertas condiciones, está llamado a dialogar «en nombre del Señor», tanto si se aborda explícitamente el diálogo en esta perspectiva («yo soy cristiano y quisiera hablarle de esta situación en la que estoy») como si un no creyente o cualquier persona cuya posición religiosa es desconocida invita a conversar directa o indirectamente a propósito de «su» religión.

*Sobre la base de una relación no recíproca*: por estas palabras, el diálogo pastoral se diferencia de las conversaciones basadas en la amistad o el amor, o que tratan de desarrollar un vínculo amistoso o amoroso, o que están orientadas hacia el simple intercambio de experiencias espirituales. Estas formas de conversación tienden a la reciprocidad de las confidencias, sin consulta real, y a la globalidad de los intercambios entre dos personas para conocerse y aceptarse según la totalidad de lo que son y desean llegar a ser la una para la otra. Nada impide que una relación pastoral se establezca entre amigos o que llegue a ser amistosa. Pero esto no es ni su condición previa ni su objetivo propio.

La relación pastoral es *funcional* por varias razones: *no recíproca*, porque uno de los interlocutores suele ser el solicitante y el otro está en situación de competencia; *no global*, porque el solicitante determina y reajusta constantemente el contenido e incluso el objetivo limitado de sus conversaciones y porque el pastor mantiene una escucha particular, en nombre del Señor, cuyas implicaciones habrá que examinar. Un diálogo pastoral adquiere así una especificidad como palabra religiosa: no es ni una proclamación hecha a personas que no están en situación de demanda (predicación pública, sermón dominical, exhortación espiritual), ni un testimonio espontáneo, ni una conversación espiritual de edificación mutua. La conversación pastoral no es consejo sino a partir de una escucha. No es escucha sino sobre la base de una iniciativa tomada por el solicitante, el que consulta, o más raramente en un itinerario que el pastor (párroco, superior religioso, animador responsable) ha considerado útil emprender.

Al designar el objeto de este capítulo, la definición propuesta únicamente delimita el campo de los diálogos pastorales de manera *formal*, según una estructura aplicable a situaciones infinitamente

variadas. No ha determinado ni la finalidad de estos diálogos ni los medios para alcanzar sus objetivos. Exceptuando la referencia cristiana «en el nombre del Señor», esta definición podría aplicarse también a las consultas en cultura budista, islámica o animista e incluso a numerosos diálogos de ayuda moral o psicológica.

El objetivo de los diálogos pastorales en un ámbito cristiano depende evidentemente de una determinada teología, de una manera de concebir y de hacer actuar al Espíritu del Señor en las diversas peticiones dirigidas al pastor. Pero las modalidades prácticas, en orden a continuar estos diálogos de forma *coherente* con el objetivo teológicamente adoptado, dependerán de cualidades psicológicas, de capacidades de escucha y de consejo dialogal, de actitudes eventualmente educables que, por su parte, requieren experiencia reflexiva, revisión, perfeccionamiento, como cualquier otro diálogo.

La historia reciente (1950-1980) muestra que la formación psicológica para el diálogo de ayuda en situaciones profanas ha influido profundamente en la reflexión sobre el papel propio del consejero pastoral. El progreso obtenido a nivel práctico en la formación de psicólogos, de asistentes sociales, de médicos, ha estimulado al pensamiento teológico a reexaminar según concepciones nuevas la naturaleza de una relación tradicionalmente llamada cura de almas o dirección espiritual. Es cierto que la psicología no puede ofrecer conclusiones teológicamente justificadas para situaciones y relaciones específicamente pastorales. No obstante, ha contribuido a hacer ver de otra manera todas las relaciones de ayuda y, al mismo tiempo, ha invitado a profundizar sus términos y significados en la práctica y la teoría de las conversaciones pastorales.

Una breve perspectiva histórica nos permitirá descubrir qué etapas ha atravesado esta reflexión teológico-pastoral, así estimulada desde hace unos treinta años, y ante qué orientaciones están hoy situados los agentes pastorales.

## II. PERSPECTIVA HISTORICA

### 1. Una herencia, dos tradiciones

La historia de la dirección espiritual no ha sido aún muy estudiada. Este juicio de un experto, Pierre Pourrat, es asumido por Irenée Noye («Supplément de la Vie Spirituelle», 1955, 252) en una breve «Nota», que señala algunos jalones de esta historia. Juicio un poco precipitado, si se examinan las doscientas columnas del *Dictionnaire de Spiritualité* (1957) dedicadas al tema<sup>2</sup>.

La dirección espiritual, según una tradición que tiene su origen

<sup>2</sup> Cf. *infra*, bibliografía, apart. 2.

en los monasterios en los siglos IV y V, trata sobre todo de conseguir que el dirigido someta a un maestro sus pensamientos y sus movimientos afectivos, para que éste los pase por la criba de su propia experiencia, indique las vías que corresponden a las llamadas de la santidad monástica y denuncie las resistencias atribuibles al orgullo, eventualmente demoníaco.

Los siglos XV, XVI y XVII consagran la extensión de la dirección a gran número de laicos. Pero la ventaja de hacerse conocer lo mejor posible por el director espiritual es vista de otra manera: los movimientos espirituales interiores y los discernimientos prácticos son confrontados con criterios evangélicos, que el director comunica progresivamente a cada dirigido para que éste pueda aplicarlos luego personalmente. El director desconfiaría más bien de un exceso de sumisión. A este respecto, Ignacio de Loyola y Francisco de Sales son protagonistas de un momento histórico que transformará profundamente las relaciones entre directores y dirigidos hasta la época contemporánea.

Conseguir humildad por la obediencia o capacidad de autonomía en un discernimiento centrado en el Espíritu constituyen dos objetivos y dos concepciones de la consulta espiritual que subsisten hasta nuestros días, al menos como diferencias de acento. Durante la primera mitad del siglo XX todavía era muy frecuente una consecuencia extrema de la primera concepción en forma de voto de obediencia a la persona del director. Setenta testigos preguntados en Bélgica señalaron cuarenta y dos casos en una encuesta cuyos resultados son comentados con gran finura y profundidad por el Padre Gabriel en *Dirección espiritual y psicología* (op. cit., 129-156). El autor concluye que el voto de obediencia a la persona del director es psicológicamente poco recomendable, y que su misma licitud puede ser discutida teológicamente.

En nuestros días, la tradición favorable a una relación de obediencia reaparece con fuerza en un contexto muy diferente: el de la vida en grupo bajo la guía de un pastor, asistido con frecuencia por un consejo colegial. Aun así, se dan a veces excesos. Estos «nuevos discípulos» no han tenido aún el tiempo, la paciencia o el deseo de establecer los estatutos precisos de un poder que idealmente no podría definirse sino como servicio. No es tan fácil desprenderse del problema del poder.

De hecho, es evidentemente la otra tradición, que trata de desarrollar la autonomía en el discernimiento cristiano, la que se ha beneficiado ampliamente de la psicología para afirmar su concepción del consejo espiritual y asumir su realización práctica desde hace unos treinta años.

## 2. Repercusiones de la psicología

Los contrastes y acentos son diversos en las publicaciones católicas y en las protestantes *antes* de que ambas comiencen a integrar ciertas aportaciones de la psicología del diálogo (sobre todo las de Carl Rogers) a mitad de siglo.

### a) En el campo católico.

Las publicaciones destinadas a la «dirección de conciencia», en los consejeros pastorales católicos, dejan traslucir una preocupación orientada hacia *la moral*, hacia un crecimiento de los *conocimientos* psicológicos, hacia la puesta en práctica de un saber que permita *respuestas* mejor adaptadas a la personalidad del dirigido, hacia un *diagnóstico* que busca la distinción entre casos normales y patológicos, procurando enviar estos últimos a los expertos competentes (psiquiatras, psicoterapeutas, psicoanalistas). En ellas se hace sentir la preocupación de integrar ciertas adquisiciones del psicoanálisis (freudiano o bien jungiano), sobre todo con el fin de respetar la acción de los psicoterapeutas y de situar la intervención pastoral, diferenciándola claramente<sup>3</sup>. Precisemos algunos detalles.

1) Saliendo de un largo período, en el que muchos de sus consultantes les pedían calificaciones de su conducta en términos de bien o de mal, de pecado venial o mortal, e indicaciones de tipo «receta» (¿qué haría usted en mi lugar?) sobre líneas de comportamiento a seguir, los directores o consejeros espirituales recurrían a la psicología para encontrar ellos mismos ayuda en esta línea. La primera gran obra técnica que trata en los Estados Unidos de los diálogos pastorales fue la del sacerdote y psicólogo Charles Curran (1952), en la que sigue vigente el recurso a los ejemplos sometidos a análisis sistemático.

2) En la misma época se subraya el auge de las caracteriologías, de las tipologías, de los estudios sobre los temperamentos o los rasgos de personalidad, de los análisis fundados en técnicas de investigación (*tests* vocacionales, sobre todo en los Estados Unidos), de los informes sobre los mecanismos o las estructuras del inconsciente. En el *Dictionnaire de Spiritualité*, el artículo bien documentado de Joseph Mac Avoy (*Direction et psychologie*, op. cit., 1957, treinta columnas) es característico de lo que los consejeros esperan de la psicología: un saber para situar rápidamente y orientar con más seguridad a los que recurren a ellos.

El entusiasmo por las tipologías y caracteriologías, que parecen permitir fácilmente una adaptación científicamente fundada a las diversidades psicológicas de los consultantes, se hace manifiesto, sobre todo en los ambientes cristianos de habla española. Testigo cualificado es

Alejandro Roldán en sus artículos (1957) y libros, en algunos casos traducidos al francés (1964). La obra de Henri Simoneaux prolonga la caracteriología de Heymans-Le Senne con un doble cuestionario sobre la dirección espiritual, elaborado con notable coherencia interna: expectativas y actitudes respecto a la dirección (1956; trad. francesa 1958). Este estudio no da evidentemente validez a las divisiones caracteriológicas de un sistema insuficientemente fundado. Pero, al poner de relieve algunas correlaciones bien establecidas entre cada uno de los ocho «caracteres» y los deseos, decepciones, experiencias de dirección espiritual en 563 jóvenes religiosos francófonos o anglófonos de una misma congregación, H. Simoneaux demuestra que la realidad de la dirección espiritual, bajo lenguajes tradicionales o teológicos, continúa en actitudes muy diversas en los dirigidos, si no en sus directores. La preponderancia de las preocupaciones morales, el deseo de compartir con un consejero-amigo, la frecuencia o la perseverancia de las entrevistas deseadas; todo ello se revela no sólo como efecto de diversas tradiciones espirituales, sino también como cuestión de carácter que orienta las preferencias personales.

3) Esta modesta entrada de la psicología, aunque por una puerta falsa, hace ver la necesidad de una escucha atenta de parte del director espiritual y de una información psicológica como condición previa para lo que debería constituir el objetivo de una dirección: ofrecer respuestas adecuadas a la personalidad del dirigido. Esta perspectiva es todavía dominante en *Direction spirituelle et psychologie* (1951), volumen en que el P. Bruno de Jesús-Marie y sus colaboradores introducen un objetivo más místico; en diversos números del «Supplément de la Vie spirituelle» (fuente irremplazable para quien quiera estudiar las tendencias de un grupo influyente al adaptar ciertas aportaciones psicoanalíticas), donde escribieron Louis Beirnaert, André Lehmann, Noël Mailloux, Charles Nodet, Marc Oraison, Albert Plé, D. H. Salman, Henri Sauvage, Suzy Rousset, que se encuentran en *Problèmes du confesseur* y en otros volúmenes de la colección «Problèmes de vie religieuse» (1949-1963). La mayoría de estos psicólogos se encuentran, junto a François Marchand, en el equipo de la AMAR (Asociación psicológica de Ayuda a los Religiosos), que durante quince años (a partir de 1962) ofreció un año intensivo de formación y de supervisión a los pastores deseosos de perfeccionar sus actividades pastorales. Informaciones psicológicas en orden al discernimiento espiritual ocupan cada vez con más frecuencia páginas de la revista «Christus» (período 1955-1965), redactadas por Louis Beirnaert, Maurice Giuliani, Charles Larère, François Roustang (número especial sobre la dirección espiritual en enero de 1960).

4) El efecto más duradero de los artículos psicológicos ofrecidos en esta época a los consejeros espirituales ha sido sin duda hacerles sospechar que, en su relación con sus consultantes, existían ciertas carencias, deficiencias, necesidades inconfesadas o desviaciones patológicas que constituían una base un tanto ambigua y frágil, no inmediatamente

<sup>3</sup> Cf. *infra*, bibliografía, apart. 3a.

consciente en sus intenciones. A esta preocupación de no confundir discurso neurótico y conducta cristianamente inspirada responden publicaciones explícitamente dedicadas a esta información por Henri Bissonier (1959), Robert Gleason y George Hagmeier (1959; trad. francesa 1962), André Godin (1961), Suzy Rousset (1966), Erwin Ringel y Wenzel Van Lun (1952; trad. francesa 1955), Joseph Rudin (1960). La distinción entre la práctica terapéutica y la práctica pastoral ha ganado ciertamente mucho en claridad, sin que la práctica de la entrevista pastoral con enfermos mentales llegue a formar parte de la formación de los consejeros pastorales, como ocurre entre los protestantes en Estados Unidos.

En esta avanzada de las informaciones psicológicas a los directores de conciencia católicos se encuentran pocas reflexiones sobre las entrevistas pastorales mismas. A veces esta preocupación aparece tímidamente, como en estas líneas de Jean Laplace: «En cuanto al arte de la conversación... puede parecer ridículo dar sus principios. Sólo se reirán los que jamás se han ejercitado en ello» («Christus», 25 enero 1960, 52). Los principios que da apenas superan el buen sentido: dejar hablar «para crear confianza», no buscar respuestas «cuando no se nos piden», importancia de los primeros contactos hablados, del silencio que hace disponible, desconfianza del director en su propia «sensibilidad», preocupación de dejar al Espíritu toda su función (¿pero cómo?). El autor afirma vigorosamente que la única formación válida vendrá de la experiencia, que «esta experiencia se adquiere en el curso de las conversaciones» y que habría que acostumbrarse a escribir algunas notas, después de las entrevistas, para reflexionar sobre ellas.

De este modo se reclama un nuevo impulso. Se percibe que faltan los instrumentos necesarios. Estos autores franceses ignoran todavía que en Estados Unidos, desde hace más de diez años, pastores protestantes reciben enseñanza de psicólogos para adquirir el difícil arte del lenguaje, incluso en el ambiente hospitalario más difícil (clínicas psiquiátricas) y ejercerlo al servicio de una finalidad específicamente cristiana.

Antes de esbozar las grandes líneas de este desarrollo señalemos que, en Estados Unidos, un número especial de la revista protestante «Pastoral Psychology» (febrero de 1959, n.º 91) es redactado en su totalidad por católicos. Único ejemplo, en aquella época, de una hospitalidad interconfesional. En ella aparecen las cuatro características que hemos señalado en las publicaciones católicas europeas.

b) En el campo protestante.

En el momento en que, en Estados Unidos, desde 1950, algunas influencias psicológicas comenzaban a afectar a los pastores, la dirección espiritual no tenía entre los protestantes las mismas tradiciones ni las mismas perspectivas. Entre ellos era secundaria en general la preocupación de las normas morales en la «cura de almas». La mediación del director espiritual estaba más centrada en el evangelio, en la conversión jamás concluida del hombre pecador, en la sumisión personal al Espíritu, hasta el punto de verse planteada con frecuencia la cuestión de la legitimidad de una «dirección» propiamente dicha. Sin embargo, las relaciones entre la palabra trascendente, que ante todo debe hacer oír el pastor, y las preocupaciones cotidianas aportadas en el diálogo por sus consultantes conocen grandes variedades según la concepción teológica que va a determinar la mayor o menor apertura a las aportaciones psicológicas. Finalmente, el servicio de la palabra en los hospitales y clínicas psiquiátricas hará nacer un movimiento para la «formación pastoral clínica» (*Clinical pastoral training*), importante en Estados Unidos, influyente en Inglaterra y en algunos países de Europa del Norte (Holanda, por ejemplo). Veamos algunas características de estas orientaciones<sup>4</sup>.

Textos históricos y citas bien elegidas permiten a Jean-Daniel Benoît (*op. cit.*, 1940) estudiar «la legitimidad de una dirección protestante», en una obra de interés cuya difusión sería obstaculizada por la guerra. Su lectura permite señalar contrastes entre la tradición católica de la dirección espiritual y la práctica protestante de la «cura de almas». Contrastes acentuados, quizá excesivamente, en sus conclusiones, mientras que bellas citas de directores católicos recuerdan que, junto a un cierto autoritarismo, subsisten otras inspiraciones mucho más matizadas. Fénelon, por ejemplo, o Francisco de Sales, que sólo trataba de «servir a las almas en su inspiración» (citado por J.-D. Benoît, 257). Pero es cierto que la dirección protestante está más dirigida «hacia Jesucristo que hacia los senderos de Cristo en el marco de un cristianismo abiertamente profesado» (p. 34).

Este predominio no suprime, sin embargo, una gran variedad en el modo de articular palabra de Dios y atención a las cuestiones concretas en la cura de almas. Tres obras importantes, aparecidas durante el decenio (1951-1960) en que se produce un cambio en la formación psicológica de ciertos pastores, revelan esta variedad. En la extrema derecha de la austeridad psicológica (teológicamente barthiana) se encuentra el estudio metódico de E. Thurneysen *Doctrine de la cure d'âme* (1958). «La cura de almas tendrá como punto de partida y de llegada

<sup>4</sup> Cf. *infra*, bibliografía, apart. 3b.

la palabra de Dios (p. 83). Su único contenido es el anuncio del perdón de los pecados en Jesucristo (p. 106). No hay que inquietarse excesivamente por el *objeto* de la conversación; cualquier materia puede ser el objeto de la misma, a condición de llevarlo todo al plano de la palabra de Dios (p. 86). Por supuesto, hay que escuchar al hombre que nos pide ayuda y consejo, ser un oyente paciente, vigilante, comprensivo. Pero sobre todo hay que escucharlo y comprenderlo a partir de la palabra de Dios que nos habita (pp. 86 y 90). (Por una parte)... los problemas humanos más difíciles pierden agudeza cuando aquellos a quienes afectan los consideran juntos a esta luz (p. 87) (y por otra) se origina en la cura de almas un movimiento de lucha contra Dios o contra sí mismo, en el que el pecador trata de cambiar la idea de Dios o la suya propia. En este movimiento se trata esencialmente de la gracia, y la gracia concedida lleva consigo la conversión» (p. 108).

Comparada con esta visión del teólogo suizo, la obra de C. A. Wise *Pastoral Counseling* (1951) tiene otro tono, al que las publicaciones de Paul Tillich (por ejemplo, *op. cit.*, 1957) darán la sonoridad teológica deseable. Para C. A. Wise y la tendencia que representa, «la consulta es una función esencial del ministerio cristiano. La ayuda efectiva es la piedra de toque del servicio al prójimo, tal como se predica a partir del evangelio (p. 1). Muchos consultantes presentan reacciones afectivas a situaciones difíciles que en sí mismas pueden ser superadas con la ayuda del consejero (p. 11). La religión no está implicada necesariamente en ellas, o bien lo está provocando la entrevista con un pastor (eventualmente figura paternal en una persona poco madura, p. 41) sobre la base de un falso presupuesto: la religión debe resolver cualquiera de estos problemas (pp. 142, 167). En definitiva, corresponde al consejero religioso *decidir* si la situación requiere un tratamiento profano (al ser el problema religioso una expresión del conflicto afectivo) o una educación de la fe por la palabra de Dios. En el primer caso, son todavía raros los pastores que han recibido una formación para hacer frente a ello. En el segundo, son raras las personas que no han encontrado en las actividades educativas organizadas por las Iglesias cómo desarrollar esta profundización de la fe (p. 219). En ambos casos, el pastor, como todo consejero psicológico cristiano, considerará (al menos para sí mismo) el significado simbólico de lo que hace o de lo que dice 'en nombre de Cristo', al menos si afronta su propia tentación de hablar haciendo constantemente ejercer a Dios funciones inadecuadas» (p. 167).

Manteniendo un equilibrio más matizado entre estas dos posiciones extremas, las obras principales del presbiteriano Seward Hiltner, psicólogo (*Pastoral Counseling*, 1949) y teólogo (*Preface to Pastoral Theology*, 1958), combinan armoniosamente función simbólica y eficacia psicológica. Pero sobre todo introducen la técnica del diálogo como medio concreto de la práctica pastoral a partir de un atento análisis de ejemplos concretos. La formación pastoral encuentra así su verdadero lugar de perfeccionamiento: los intercambios de lenguaje en las relacio-

nes individuales o colectivas. El método de Rogers es adoptado con ciertas reservas o limitaciones críticas. S. Hiltner, como profesor, tuvo un papel importante en el movimiento de formación de los pastores y en la supervisión de sus trabajos en hospitales y clínicas, incluso psiquiátricas, con la colaboración de médicos, psiquiatras y psicólogos. H. Faber (holandés, ampliamente formado en los Estados Unidos antes de ser miembro del equipo científico de la Universidad de Leiden, y después profesor en Tilburg) ha descrito muy bien la historia, los principios y los programas de esta formación pastoral clínica.

Este movimiento fue inspirado de lejos por algunos precursores: Anton Boisen (1936), teólogo que pasó durante largos años la prueba de una grave enfermedad mental; Richard Cabot, médico de una familia muy conocida en Boston, que colaboró con el pastor Russel Dicks en un volumen (1936) para persuadir al clero a ejercer una pastoral lúcida con los enfermos. La formación pastoral clínica, con más de ochenta centros de formación accesibles desde 1955 y con su revista («Pastoral Psychology»), en la que el director Simon Doniger introdujo numerosos análisis de diálogo en situaciones específicas (recogidos en un volumen, 1955), sigue teniendo gran resonancia en la práctica pastoral y en el pensamiento teológico. A pesar de los esfuerzos de H. Faber y de su Comité internacional de consejeros pastorales (en el que están federadas secciones nacionales americanas y europeas: Alemania, Inglaterra, Países Bajos, que celebran un congreso cada dos años), este movimiento encontró dificultades para introducirse en los países de mayoría católica, donde los hospitales y clínicas manifestaron ocasionalmente fuertes reticencias.

Al final del período considerado (hacia 1950 en los Estados Unidos, hacia 1960 en diversos países de Europa), la influencia de la psicología se hace sentir sobre todo a partir de un hombre (Carl Rogers) y de ciertos datos del psicoanálisis. Nos detendremos primero en la aportación de Rogers, porque es más evidente en la mejora de la escucha. Pero la aportación indirecta del psicoanálisis se hace sentir también en la escucha y en las intervenciones de consejo, como lo hará ver la exposición más sistemática que sigue a este resumen histórico.

Además de cuanto hemos dicho hasta aquí, es preciso mencionar la existencia, desde hace algunos años, de publicaciones pastorales en las que el intercambio de experiencias espirituales se convierte en fundamento del diálogo y ocasión de una ayuda eventualmente terapéutica: ministerio de curación<sup>5</sup>. Apoyada ocasionalmente en algunas visiones teóricas de Jung (arquetipos e individualización), esta tendencia se desarrolla en un clima de lenguaje que oscila entre profetismo y carisma. Vuelve la espalda a la mayor

<sup>5</sup> Cf. *infra*, bibliografía, apart. 4.

parte de los trabajos precedentes, considerándolos a la ligera como adquisiciones sólo válidas en el ámbito profano, poco útiles desde el momento en que se trata de movilizar recursos llamados «espirituales». Sin embargo, se acepta el inconsciente en conversaciones que ponen en juego sueños, según interpretaciones netamente espiritualizantes (así, Morton T. Kelsey).

Entre los católicos, citaríamos sin reservas a Bernard J. Tyrrell. Su libro titulado presuntuosamente *Cristoterapia*, es un libro teórico, de afirmaciones perentorias («la curación por la luz», «Jesucristo es el verdadero médico, cuya fuerza recibida activamente... puede producir la curación a todos los niveles de nuestro ser», pp. 2 y 30), y nos deja un tanto pensativos o escépticos debido a la ausencia de casos elaborados de forma concreta. Su segundo volumen (1982) hace pensar en una acción procedente de una personalidad audaz (taumaturgo apoyado en un lenguaje escriturístico y espiritual), cuyos efectos benéficos se ejercen a partir de una relación marcada por la dependencia y, hasta cierto punto, basada en efectos de sugestión.

¿Qué puede ofrecer para el futuro una corriente que, en todo caso, consagra la exclusión de la psicología en la formación de los agentes pastorales? Es difícil preverlo. Empleando un vocabulario religioso, a menudo confuso y a veces teológicamente discutible, esta tendencia parece basarse en la personalidad de quienes ponen en práctica estas curaciones espirituales. Apenas presenta los medios de multiplicar, a través de una necesaria formación prudente, los portadores de estos carismas. Por estas dos razones, escapa al marco general de esta *Iniciación a la práctica de la teología*. Pero convenía al menos mencionar esta orientación, permitiendo al lector juzgar por sí mismo de las publicaciones de estos autores.

### III. RELACION ENTRE CONSULTANTE Y CONSEJERO

Como expresión de una relación humana en busca del Espíritu del Señor, a partir de una situación introducida por el consultante, el diálogo pastoral implica una especificidad y una complejidad que, en un contexto cristiano, le confieren un carácter único no exento de ambigüedades. Su especificidad se debe a que, desde un punto de vista cristiano, ningún consejero puede pretender inspirar actitudes o conductas como si el Espíritu residiera en él, cuando realmente está en la relación *entre* su consultante y él («en medio de ellos», Mt 18,20). Cuando se inicia el diálogo, el consultante, cristiano o no, ofrece *al consejero* la oportunidad de una nueva pre-

sencia del Espíritu. Cuando se concluye, el consejero debería considerarse como nuevo precursor cuya discreción y desaparición gradual han preparado la acción directa del Espíritu. Este carácter de *mediación* es específico, penetra todos los aspectos del diálogo y no depende de ninguna técnica, sino únicamente de la madurez cristiana del consejero pastoral o del guía espiritual.

La complejidad del diálogo pastoral reside en la doble función que necesariamente se ejerce en él: *función de acogida*, por la que el consejero se manifiesta como el *signo* de Dios, en el que cree, y como signo humano que puede perfeccionarse en el diálogo mediante una formación adecuada; *función de discernimiento* por la que el pastor se afirma como *testigo* de las palabras y deseos del Señor (expresados en la nueva alianza) y como experto más o menos cualificado por sus conocimientos (sentido de las Escrituras, interpretación teológica en el contexto actual y cultural), pero también por su actitud perfectible para aplicarlos en la situación del consultante y por las informaciones y llamadas que respeten su libertad, evitando manipular sus motivaciones latentes o manifestaciones.

La madurez cristiana del consejero, su profundidad o su elevación espirituales, incluso su santidad, son disposiciones fundamentales, desigualmente poseídas, aunque supuestas en todo cristiano. Sin embargo, no afectarán a la calidad humana del diálogo pastoral sino en proporción del progreso (facilitado por una formación psicológica) de la doble función de acogida y de discernimiento, donde se manifiestan sus capacidades para la escucha y el consejo.

### IV. LA ESCUCHA COMO FUNCION DE ACOGIDA

Los sacerdotes con cura de almas en parroquias o en casas religiosas saben por experiencia que deben escuchar pacientemente las dificultades personales de quienes desean hablar con ellos. En cuanto consejeros espirituales, saben también que es preciso informarse ampliamente antes de pasar al discernimiento. Los nuevos «agentes pastorales» se preparan para asumir un papel que tiene una larga tradición, que ha conocido éxitos y fracasos, pero que ya no puede ejercerse autoritariamente como en el pasado. Incluso en los medios sociales más humildes, los especialistas de «la relación de ayuda», que ofrecen su asistencia muchas veces gratuita (a expensas del Estado), suelen adoptar una escucha no exenta de finura ni de calor.



Escuchar no es siempre entender, comprender el significado humano a partir de la historia de una persona. Ni escuchar y entender es aún conseguir un diálogo que manifieste al otro la manera en que ha sido escuchado y comprendido.

El diálogo pastoral, como la entrevista de dirección espiritual, debería ante todo dar a toda persona que acude a él una ocasión de estar segura de haber sido acogida, aceptada y comprendida intelectualmente y afectivamente. Estar segura de ello, es decir, haberlo escuchado de boca del pastor al que ha ido a visitar. Sobre este punto, la aportación del gran psicólogo americano Carl Rogers ha sido decisiva para todas las profesiones en las que entra en juego la relación de ayuda. Sin duda, no existe estudio alguno sobre el diálogo pastoral ni iniciativa de formación para este diálogo que no le conceda un lugar ni adopte al menos una parte de sus presupuestos y de sus métodos para asegurar «la acogida calurosa», tan beneficiosa para la liberación de los pacientes, para el crecimiento psicológico de los consultantes e incluso para el enriquecimiento humano de los consejeros<sup>6</sup>.

Conocida primero como «no directiva», la psicoterapia, según Carl Rogers, se perfiló desde los años 1950 en Chicago como «centrada en el cliente» y se convirtió en instrumento dialogal utilizable en pedagogía, en las relaciones de ayuda individual o en grupo, en la práctica médica y en la ayuda pastoral. El mismo Rogers, primero estudiante de teología y después de psicología (estudios que lo dejaron insatisfecho), favoreció la confrontación entre círculos psicológicos, pastorales e incluso teológicos. Pronto se hizo popular por la filosofía sencilla, pero atractiva, subyacente a sus propias intervenciones en encuentros multidisciplinarios. Y si la dirección llamada «no directiva» evocaba irremisiblemente en los católicos americanos una posición sólo defendible por los protestantes, pronto se vio que no se trataba de una posición de libre examen en materia dogmática, sino de un método psicológico para llevar a cabo un diálogo. Como lo resume bien S. Hiltner, «la no directividad sostenía que imponer desde el exterior modificaciones por presiones sobre el interior, por más sutiles que fueran, no produciría en definitiva ningún resultado terapéutico. Estar *centrado en el cliente* significa que un diálogo nace y progresa a partir de la mejor captación posible de lo que es interior al consultante, de su propio marco de referencia en el momento presente de la entrevista. ¿Cómo no estar de acuerdo (incluso en pastoral) con estas

intenciones? Cómo llegar a ello es otra cuestión. Algunos silencios, en todo caso, ejercen presiones. Y negarse a reconocer que uno mismo está confuso *con* el consultante queda ciertamente muy lejos del enfoque rogeriano» (*Préface...*, op. cit., 1958, 154).

Pocos sacerdotes católicos (exceptuando quizá a Ch. Curran, op. cit., 1952) aceptan integralmente la consulta «centrada en el consultante» como pastoralmente válida. Salman (1953) teme una moda y actitudes pasivas en pastores mal formados. Beirnaert (1964) y otros muchos subrayan que la escucha no basta, sino que es pastoralmente necesario un esfuerzo para guiar. Pohier (1963) alaba a Gleason y a Hagmaier por haberse servido del instrumento rogeriano «teniendo en cuenta la especificidad pastoral». Muchos introducen la idea de funciones diversas, de metas próximas o lejanas, de objetivos distintos de los del consultante. Sus opiniones, bien clasificadas, pueden verse en Yves Saint-Arnaud (1969), quien además, tras una encuesta muy amplia a sacerdotes que han recibido una formación para el diálogo pastoral de tipo rogeriano, concluye que la mayoría de ellos mantiene «un método que facilita la entrevista, en orden a acelerar el compromiso del consultante, pero continúa considerándose experta aquí y ahora» (p. 133), lo que excluiría una conversión profunda al enfoque rogeriano (integral).

#### ¿Qué hay que escuchar, entender, aceptar?

a) Ante todo, *dificultades y problemas*: tristeza, miedo a la muerte, fracaso, separación, divorcio, dudas, escrúpulos, homosexualidad, alcoholismo, inquietud, incapacidad de elegir, rebelión contra una persona, una decisión, una Iglesia, depresión, desaliento, soledad, idea de suicidio, necesidad de dinero, de consuelo, de solución repentina... La lista es larga, y el catálogo procede de los índices de materias de los libros especializados en la entrevista pastoral. Esto no es sino el contenido del diálogo, la demanda que el consultante presenta explícitamente desde el principio. ¡Cuántas veces, sin embargo, un determinado problema o dificultad son ignorados, apenas percibidos! Ante todo porque una fórmula apresurada y generalizante («todos tenemos que pasar por situaciones parecidas») da al consultante la impresión penosa de que no tiene derecho a tener ese problema, o al menos a tenerlo largo tiempo, a dejarlo madurar cómodamente. Después, porque consejos apresurados («esto es lo que ha ayudado a los que han venido con frecuencia a verme en su situación») o triviales e incluso inadecuados («ahora habría que distraerle de esta tristeza») bloquean la comunicación apenas iniciada. Y finalmente, porque palabras que debe-

<sup>6</sup> Cf. *infra*, bibliografía, apart. 5.

rían tranquilizar, iluminar, estimular, acaban irritando cuando no son pronunciadas sobre la base de una sólida relación, ya acreditada, de comprensión y de aceptación.

b) *Estados afectivos*, a veces latentes bajo el problema explícitamente planteado («desde el accidente en el que he perdido a mi esposo y a mi hijo, he perdido la fe: ¿cómo puede Dios permitir esto?»). ¡Cuántos agentes pastorales (sobre todo eclesiásticos, sacerdotes, religiosos) han sido formados teológicamente para captar en este caso la cuestión teórica (aquí en concreto, «el problema del mal»), pero no pastoralmente para compartir la pena de un duelo que debería poder expresarse emotivamente, aunque fuera llorando otra vez! ¡Cuántos consejeros espirituales de Iglesia están interiormente desamparados ante lo que ellos llaman «sentimientos negativos»: la agresividad, el conflicto, la duda, la tensión, la rebelión! Como si estas disposiciones afectivas no fueran tan esenciales para la madurez humana, digna de este nombre, como el amor, la dulzura, la generosidad, la ternura... No hay que minimizar esta dificultad.

Los agentes pastorales cumplen con frecuencia un papel en relación con la institución a la que representan. Si no se interrogan con regularidad sobre ellos mismos, pronto se convierten en los promotores de una cierta adaptación social, más o menos resignada, de una reconciliación a todo precio, incluso en la injusticia, de un reforzamiento de los vínculos institucionales, hasta el punto de ignorar algunos de sus fracasos. Entonces encuentran, en el diálogo, las fórmulas más espirituales que, sin tener conciencia de ello, esterilizan la expresión de la afectividad y hacen pronto de ellos simples guardianes del orden establecido. Escuchar el problema sin percibir y facilitar la expresión de las emociones no es entenderlo debidamente, según la resonancia que tiene para una persona en un momento dado.

c) Acoger a la persona más allá de sus problemas y con sus emociones, prontas a expresarse o profundamente ocultas, es también entenderla *con su historia*, en lo que tiene de única y según la singularidad de un destino (lo sucedido hasta ese momento), que todavía es capaz de reorientar, introduciendo libremente en él nuevos significados. Un comienzo de conversación se presenta muchas veces como la sección de un tronco que presenta una red de líneas que sólo pueden descifrarse a través de la historia del árbol. Quien conoce esa historia es el consultante, y sólo él sabe el significado personal que ha tenido el acontecimiento del que habla. Comprender es captar algo de la recapitulación viva de un pasado,

aceptar la persona con todo ese pasado para buscar *con* ella su valor de futuro. Comprender es iniciar una alianza confiando en el otro.

Estas reflexiones pueden relacionarse fácilmente con la insistencia de Carl Rogers en las *actitudes* del consejero «centrado en el consultante»: 1) actitud de interés abierto, de disponibilidad interior, que sea un estímulo continuo para la expresión espontánea del otro; 2) actitud de aceptación incondicional, que permite acogerlo todo y comunicar «empáticamente» (es decir, en participación afectiva, pero sin contagio emotivo) con los sentimientos progresivamente expresados por el otro; 3) actitud de no directividad en el diálogo, sin presupuesto que verificar o interpretación que justificar, dejando al consultante la completa iniciativa en la presentación, la exploración o el análisis de su problema o de la situación que describe. Estas actitudes son, según Rogers, mucho más importantes que las técnicas de diálogo. Además, deben ser percibidas por el consultante en cada intervención verbal que el consejero hace en el curso del diálogo. De ahí la importancia de las respuestas llamadas «reflejas», que tratan de dar a entender al consultante cómo el consejero capta en todo momento lo que él acaba de decir o lo que manifiesta de sus estados afectivos. Estas respuestas «reflejas» no sólo son eficaces para facilitar al consultante la continuación de su propia expresión, sino que también aumentan la capacidad de comprensión empática del consejero, puesto que la mayoría de los «reflejos fallidos» implican de inmediato réplicas negativas o rectificadoras por parte del consultante.

¿Cómo desarrollar la aceptación incondicional de la escucha a través de las intervenciones verbales en el diálogo? ¿Cómo evitar el empobrecimiento de la escucha, resultante de respuestas «juicios», «interpretaciones», «generalizaciones», «exploraciones dirigidas» (y de cualquier otra encaminada a hacer que la iniciativa o la continuación del diálogo vuelva a pasar por el consejero)? Actualmente existen numerosas obras para la formación de los consejeros<sup>7</sup>, en las que, sobre la base de conversaciones reales o ficticias, se proponen ejercicios que permiten descubrir el alcance de ciertas respuestas y multiplicar las intervenciones de auténtica comprensión. Algunos de estos libros presentan consultas psicológicas de contenido profano (así, M. Kinget y C. Rogers, 1962, o R. Mucchielli, 1966, constantemente reeditados); otros ofrecen diálogos pastorales de contenido religioso (así, C. Curran, 1967; A. Godin, 1963; H. Faber y E. van der Schoot, 1973; S. Hiltner,

<sup>7</sup> Cf. *infra*, bibliografía, apart. 6.

1949 y 1971, o Y. Saint-Arnaud, 1969). Muchos manuales americanos de formación pastoral ofrecen incluso extractos de consultas pastorales, cada uno de los cuales va seguido de diversos comentarios críticos en diferentes sentidos (como los cincuenta y seis diálogos pastorales, en el *Casebook*, preparado por N. S. Cryer y J. M. Vayhinger, 1962).

Las posibilidades de formarse para la escucha como función de acogida han aumentado considerablemente, incluso en el campo propiamente pastoral. La gran disponibilidad interior, que fue tradicionalmente una cualidad necesaria para la dirección espiritual, no puede ya confundirse con la capacidad de verificar, en el diálogo mismo, si esta disponibilidad para con el consultante es real, y de hacerle dar sus frutos de facilitación y de maduración autónoma. Por otra parte, la actitud centrada en el cliente no tiene que ver con el dejar hacer, con la pasividad o la timidez en las intervenciones verbales. La comprensión empática que trata de mantener, para establecer una alianza verdadera y calurosa con el consultante, es muy exigente y no tolera las ambigüedades o las evasivas. Si bien a algunos consultantes les puede dar a veces la impresión de que han sido aprobados (función de juicio, ajena a la función de acogida) o incluso apoyados, tranquilizados, protegidos (función materna, muy distinta de la acogida), tal impresión, sin duda subjetiva, se borra fácilmente en un diálogo no directivo, a no ser que se deba a actitudes o respuestas del consejero que se apartan efectivamente de la escucha centrada en el consultante, así como una discreta mediación en beneficio del Espíritu, modalidad primordial en toda relación pastoral cristianamente estructurada.

## V. EL CONSEJO COMO FUNCION DE DISCERNIMIENTO

Si la actitud empática propia del consejero *centrado en el consultante* sostiene la *función de acogida* y encuentra su expresión en *silencios de aceptación*, en *reformulaciones* o *reflejos* de acompañamiento, en *informaciones* objetivamente posibles en respuesta a demandas del consultante, es difícil sostener que esta función de acogida sea la única implicada en el diálogo pastoral. Si el consultante, cualquiera que sea su problema, ha ido a hablar con un sacerdote o con cualquier otra persona en condiciones de escucharlo «en nombre del Señor», sin duda deseará ser oído por alguien que representa... a Dios, o al Señor, o al Espíritu, o a la Iglesia, o a la religión (según el léxico del consultante); en todo caso, a algo distinto de él mismo. En una palabra: se dirige a un repre-

sentante, a un testigo. Desde luego, el consultante puede esperar también erróneamente recibir de ese testigo un auxilio, un aliento, una ayuda material, una solución, una indicación moral o incluso un tratamiento psicológico que el pastor es profesionalmente *incapaz* de proporcionarle, o que considera teológicamente *inoportuno* proporcionarle, precisamente para respetar los límites de su papel de representante y mediador.

El consejero pastoral se verá, pues, obligado a pronunciar en el diálogo palabras que expresarán una función distinta de la acogida incondicional; ¿función profética?, ¿proclamadora?, ¿directiva?, ¿estructurante? Se puede dudar sobre la designación. *Función de discernimiento* parece ser la expresión adecuada a la perspectiva psicológica de este capítulo.

a) *En la escucha misma* es imposible que un consejero pastoral sea completamente neutral. Discierne (en el sentido de una selección crítica que actúa aun cuando él no lo sepa) entre lo que se le exige, en nombre de falsas imágenes del Dios al que representa, y ciertos deseos divinos que su propia familiaridad con las palabras del Señor y las prácticas evangélicas le ha hecho conocer. ¿Cómo podría estar íntimamente de acuerdo con ciertas funciones que algunos consultantes le invitan a ejercer en cuanto pastor representante de Dios? Hay muchas posibles: guardián o intérprete de la ley («dígame lo que debo hacer»), funcionario al servicio de una concepción del orden social («como capellán, usted debería intervenir para que acabe este escándalo»), persona que promete felicidad en el más allá («usted, que tiene fe, vaya a hablar con ella; dígame que encontrará a sus dos hijos en el cielo»), hombre santo cuyas palabras podrían dar felicidad, fuerza, paz, seguridad, y cuya oración podría asegurar acogida, curación, milagro («mi hija está poseída; los psiquiatras hablan de un tratamiento que requiere que sea internada; me han dicho que usted aceptaría imponerle las manos»).

Desde luego, el consejero pastoral (como todo psicólogo e incluso todo hombre) puede aceptar incondicionalmente las disposiciones psicológicas o las necesidades afectivas que provocan tales demandas. Pero, en la misma medida en que las escucha y las comprende en su intención religiosa, percibe *la distancia* entre esos deseos y los que el Espíritu del Señor le hace comprender a partir del evangelio: la ley no salva; el perdón se ofrece siempre; la cizaña permanece mucho tiempo mezclada con el buen grano; no la paz, sino la espada de la lucha para defender los derechos del pobre; ¿quién es mi padre, mi madre o mis hermanos, sino aquellos

que construyen el reino de la nueva alianza? La *separación* así percibida entre ciertos deseos, incluso religiosos, y otros deseos o prácticas evangélicas abre un espacio cristiano para el consejo propiamente pastoral: una invitación a analizar la demanda, a profundizar en el deseo y a confrontarlo con el Espíritu.

b) *El discernimiento*, ya presente en la escucha, puede ejercerse en la relación dialogal, pero también puede encontrar su principal obstáculo en el establecimiento de vínculos afectivos (llamados «transferenciales») entre consultante y consejero, cuya ambigüedad, a veces favorecida por el léxico religioso, debería ser despejada.

1) Además de las intervenciones verbales que expresan una relación centrada en el consultante, Yves Saint-Arnaud (*op. cit.*, 1969, 158-198) señala intervenciones que manifiestan una relación *centrada en el problema*: palabras tranquilizadoras, preguntas que guían la exploración, proposiciones de interpretación y consejos-opiniones. El consejero pone aquí sus recursos al servicio del consultante sin ir más allá de lo que éste le pida y cualesquiera que sean, por ejemplo, los vínculos del consultante con la Iglesia, con valores morales o con una teología implícita. De este modo, instaura una especie de alianza entre dos personas, por decirlo así, iguales, como hijos o hijas adoptivas del Padre (si los dos son cristianos), que tratan de discernir juntas cómo inscribir el designio del Espíritu en las situaciones, los estados de ánimo, las dificultades o las dudas que el consultante ha introducido en el diálogo.

Si el consejero llega a manifestar su interpretación o su parecer, lo hace a título de opinión que permita explorar el problema. Estas intervenciones de discernimiento no hacen en modo alguno que éste pase por el consejero. Según Saint-Arnaud, constituyen «actividades informativas» y no «actividades estructurantes» (página 196). Al menos así debería ser siempre que una proyección de prestigio o de autoridad no falsee, a partir de las disposiciones del consultante, el significado de estas intervenciones del consejero.

2) Son muy distintas las intervenciones en la relación autoritaria, *centrada en el consejero* que, como hombre de Iglesia, trata de promover la vida cristiana del consultante (o sus progresos espirituales) con ocasión del problema (o de las tendencias espirituales) que presenta. En tal caso, es corriente señalar *evaluaciones*, *provocaciones* que chocan, *preguntas* que escrutan las motivaciones y *consejos* dados como *directivas*.

El discernimiento pasa a ser entonces tarea del director y, en

casos extremos (como en la conducta impuesta en otro tiempo a los escrupulosos bajo el pretexto de curarlos), la obediencia reemplaza completamente a la transmisión de criterios evangélicos cuyo uso se apropiaría el consultante para inspirarse por sí mismos en el Espíritu del Señor. Este diálogo estructura progresivamente una relación entre un hijo (una hija) y un representante (o una representante) del Padre del que le habría venido un carisma de discernimiento. Es entonces portador de un cierto simbolismo de Iglesia (sobre todo si este tipo de dirección es compartido colegialmente, como en ciertos grupos carismáticos actuales). Al menos podría ser así si algunos dirigidos no introdujeran necesidades transferenciales y regresivas de dependencia-sumisión-seguridad, con frecuencia en gran medida inconscientes, pero temporalmente ejercidas en el grupo y respecto a algunos líderes, sin que pueda resultar de ellas una autonomía o una madurez espirituales y humanas.

Si el espacio abierto para el consejo en la consulta pastoral resulta de una cierta distancia entre la situación expuesta por el consultante y el discernimiento que actúa en el consejero a partir de su experiencia de la palabra de Dios en su actualidad, muy especialmente en la actualidad del diálogo que está teniendo lugar, el estilo de la consulta y de las intervenciones verbales dependerá de la concepción que el consejero tiene de su ministerio. Como escribe Yves Saint-Arnaud al concluir su investigación, «no corresponde a un psicólogo determinar cuál de estos estilos de consulta debe ser preferido. Es una cuestión que depende de la teología pastoral y en definitiva de cada consejero» (*op. cit.*, 1969, 199). Pero los análisis y ejercicios que propone, así como los autores citados en la bibliografía (§ 7), serán siempre útiles para asegurar la *coherencia* entre las *intenciones* del pastor (la teología que las inspira), sus *actitudes* respecto al problema que se le propone y, finalmente, las *intervenciones verbales* que está realizando en el curso de las entrevistas con las personas que recurren a él.

Los ejercicios psicológicos destinados a esta formación o las supervisiones, a veces obligadas, que se imponen algunos pastores para cumplir mejor su ministerio revelan la amplitud de las incoherencias que contaminan las entrevistas pastorales: teología del Espíritu que actúa en cada uno y en todos, pero también frecuentes intervenciones verbales centradas en el consejero; intención de escucha y de acogida incondicional, pero no pocas intervenciones centradas en el problema, en los que el consejero actúa como un experto; actitud de gran disponibilidad centrada en el consultante, pero traicionada por intervenciones verbales que dependen al azar

de todos los estilos... De hecho, las relaciones pastorales son con frecuencia perturbadas o resultan ambiguas por diversas expectativas o proyecciones afectivas, en gran medida inconscientes, transferenciales, de las que psicólogos y pastores han comenzado a ocuparse para que no escapen a su control.

#### *El discernimiento en las relaciones transferenciales*

*Transferencia* no designa el hecho de que un consultante esté en simpatía con aquel por quien trata de hacerse entender ni, a la inversa, el que tenga lugar en el diálogo réplicas conscientemente agresivas. En sentido estricto, que sería conveniente respetar, las transferencias son modalidades *inconscientes* de la relación: resultan de diversas inhibiciones del pasado; se fijan o se agravan en la medida en que el pastor las ignora o incluso responde a ellas con reacciones dialogales e interpretaciones espirituales que nacen de sus propias tendencias preferenciales.

a) Un consultante expresa (conscientemente) la plena *confianza* que otorga al pastor, cuando en realidad sus relaciones con él llevan la marca de un temor reprimido que ha conservado inconscientemente desde la época en que, por ejemplo, tenía terror de su padre. Este dependiente pasivo acude al pastor esperando de él palabras autoritarias (si no autorizadas) que alivien temporalmente su ansiedad y le permitan no aventurarse solo ante Dios. A la necesidad de *depender* pasivamente, en el temor, responde eventualmente la valoración personal que el pastor puede encontrar en el ejercicio de la autoridad.

b) Otro consultante, *frustrado y ansioso de afecto*, inicia su diálogo haciendo percibir (aunque él no se dé cuenta de ello) la esperanza de que el pastor le conceda largo tiempo un afecto sin peligro y con ello una expectativa ilusoria de haberse entregado a Dios sin compromiso real. Al deseo de *sentirse objeto* de afectuosa comprensión responde eventualmente la satisfacción del pastor al dispensar un poco del afecto consolador que le parece exigir la caridad. La tendencia actual a atenuar el carácter formal de los encuentros pastorales, aunque se considera teológicamente oportuna, puede llevar consigo ciertos problemas relacionales, especialmente si el pastor (célibe o casado) tiene mal integrada la sexualidad: paternidad o maternidad dejada en suspenso en el celibato, o afectividad poco madura en unas relaciones conyugales insatisfactorias. Desde el punto de vista psicológico, no son única ni principalmente los peligros morales que acompañan a esta situación los que conviene subrayar, sino más radicalmente, desde un punto

de vista cristiano, la dificultad de ese pastor para representar algo distinto de un amor *ofrecido* (que su consultante *recibe* experimentándolo más o menos confusamente), para estimular en él la caridad, que invita a todo cristiano a volverse *activamente* hacia su prójimo para amarlo *como* el Hijo primogénito amó a los hombres, especialmente a los más necesitados.

c) Otro, *escrupuloso*, empujado por su culpabilidad imaginaria, pero (inconscientemente) por una agresividad de rebelión reprimida, se aferra despiadadamente al ministro de Dios, a quien torturará en conversaciones reiteradas, utilizando las máscaras de un dolorismo del que, por otra parte, él es la primera víctima. A la obsesión de *justificarse* con mil acusaciones inútilmente repetidas corresponde a veces la infinita paciencia que constituiría la grandeza, según un cierto discurso espiritualizante, de la actitud pastoral para con un neurótico obsesivo. Sin duda no es casual que algunos ministros pastorales declaren sufrir en estas conversaciones con muchos escrupulosos. La paciencia que ejercen en su reiterada acogida, lejos de curarlos, mantiene un discurso cuyo significado afectivo escapa a los dos interlocutores. La culpabilidad consciente del escrupuloso se nutre inconscientemente de una falsa representación de un Dios altanero, al que no se atreve a atacar de frente, mientras que su agresividad, también inconsciente, se dirige hacia el representante pastoral, al que tortura efectivamente. Nada impide que un pastor, bien formado o asesorado, llegue a ser capaz de abordar la dinámica latente de estos casos.

Análisis psicológicos y reflexiones teológicas sobre las relaciones transferenciales permiten a los pastores tomar conciencia de las ambigüedades que se presentan en algunos diálogos o consejos, de suyo excelentes; y exhortaciones inútilmente repetidas chocan con resistencias a todo esclarecimiento sencillo, porque la misma relación está inconscientemente contaminada<sup>8</sup>. Hay, desde luego, casos en que la relación se debe a factores neuróticos (incluso prepsicóticos, en el límite del delirio religioso), cuya corrección será inútil esperar sin un tratamiento apropiado. En estos casos, la lectura de obras psicológicas no puede hacer otra cosa que informar a los pastores sobre mecanismos que continúan siendo abstractos. Pero numerosas relaciones transferenciales, con tal de que el pastor sea consciente de las reacciones suscitadas en él mismo, serían susceptibles de una cierta «resolución» (en el sentido técnico de una escisión entre elementos fusionados).

<sup>8</sup> Cf. *infra*, bibliografía, apart. 7.

Mencionadas por el pastor, ciertas modalidades afectivas dejan de permanecer inadvertidas (como la rebelión agresiva en el escrupuloso mencionado antes) y se escinden haciéndose más auténticas, bien como elementos de una perspectiva válida para la esperanza en Dios, bien como elementos de una conducta aceptable en la relación con el pastor. Este proceso de discernimiento libera en el consultante energías fusionadas. Le permite dirigir espiritualmente hacia Dios una parte de lo que fijaba psíquicamente en el pastor o también, según los casos, trasladar a ciertas personas o al mismo pastor, real o simbólicamente, lo que fijaba ilusoriamente en un Dios poco conforme con el que se manifestó en Jesús, el Hijo.

#### CONCLUSION

El consejero pastoral, servidor de un diálogo fraterno, pero según una fraternidad basada en la iniciativa gratuita de una adopción divina, trata de escuchar todas las demandas que se le presentan en el diálogo (función de acogida) y de pronunciar palabras «distintas» de las que espontáneamente tendería a decir como consejero moral, como psicólogo e incluso como terapeuta (palabras de discernimiento). Al pastor no le basta ser intérprete, teológicamente bien formado, de la palabra del Dios del evangelio. Necesita además ser capaz de articular correctamente estos deseos de Dios con los deseos (humanos, religiosos, incluso cristianos) de cada consultante que le habla. Como hemos visto, la función de discernimiento actúa en direcciones diversas: sobre la congruencia de las demandas que se le dirigen explícitamente con su función pastoral, sobre la congruencia de sus intervenciones verbales con sus propias intenciones conscientes y, finalmente, sobre las actitudes que adopta y los discursos que hace en función de una relación en la que actúan modalidades afectivas, a veces inconscientes, tanto en el consultante como en él mismo. En tales casos, algunos progresos de la psicología pueden ofrecerle una ayuda irremplazable.

La bibliografía del presente capítulo ayudará en la práctica a completar este esbozo y a insertar el diálogo en los ambientes (laicos o religiosos, parroquiales o profesionales, sociológicamente dominantes u oprimidos, etc.) de los que emanan las demandas y las crisis y según las situaciones críticas especiales de ciertos grupos de consultantes (jóvenes o viejos, sanos o enfermos, célibes o casados, cercanos a la muerte, etc.).

Algunas publicaciones permitirán a los pastores o a los forma-

dores de futuros consejeros pastorales estar al día<sup>9</sup>. Existen ciertos institutos universitarios y grupos parauniversitarios<sup>10</sup>. Es comprensible que los responsables o los mismos interesados duden entre una formación para el diálogo de ayuda que se da en instituciones en las que apenas entra en consideración la mediación propiamente pastoral o, por el contrario, en instituciones de Iglesia que están fundadas con este fin y agrupan sólo a futuros agentes pastorales. La formación permanente en «grupos de supervisión» elude en parte este dilema<sup>11</sup>.

Serían sin duda más difíciles de recomendar las diversas obras de «cristoterapia» que recurren a la iluminación curativa y, paralelamente, la multiplicación de grupúsculos en los que se practica una incontrolada taumaturgia, a veces en nombre del Espíritu. Dispensarse así de las largas reflexiones necesarias para quien intenta ayudar al prójimo a la vez que presentarle la palabra de Dios, que hace más profunda su carencia en vez de colmarla, es conseguir algunos éxitos fáciles a corto plazo y preparar duras sorpresas, pues el hombre al que hay que ayudar no es sólo espíritu y palabra, sino también cuerpo y psiquismo... condicionados por una sociedad que no es todavía la Jerusalén celeste.

Al final de este capítulo nos damos cuenta de que, en nuestro cristianismo occidental, la profundización en el sentido de la palabra de Dios se une muy felizmente a una exigencia de progreso en el diálogo humano, de comprensión en la relación interhumana. Toda relación pastoral requiere, por consiguiente, el calor de una acogida psicológica: el pastor aparece en ella como *signo* de Dios —la firmeza tranquila de una actividad de discernimiento en que el pastor se manifiesta como *testigo* de palabras y de deseos que no son suyos— y como presencia discreta de una mediación espiritual; se revela como *precursor* que prepara los caminos abiertos para una acción personal del Espíritu. «Servir a las almas (a los hombres y mujeres) de acuerdo con la inspiración de las mismas».

<sup>9</sup> Cf. *infra*, bibliografía, apart. 8.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, apart. 9.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, apart. 9.

## BIBLIOGRAFIA

1. *Definición del diálogo pastoral*

Para profundizar y valorar la definición propuesta en el texto se utilizará la obra clásica de R. Hostie *El diálogo, servicio pastoral* (Madrid 1968), con excelente bibliografía internacional.

Para descubrir implicaciones, corolarios y cuestiones a plantear y discutir en grupos de trabajo, se utilizará la obra colectiva *La relación pastoral* (Congreso de Lovaina, 1966) (Madrid 1971).

Para conocer la dimensión psicológica en el lenguaje espiritual se consultará J. Laplace, *La direction de conscience ou le dialogue spirituel* (París 1965).

Para ejercitarse en el análisis de los presupuestos del autoritarismo en la presentación —aunque sea sumaria— de casos concretos, véase G. Cruchon, *Le prêtre conseiller et psychologue* (París-Tournai 1971). Consulte, del mismo autor, *La entrevista pastoral* (Madrid 1970).

Para abordar la naturaleza de la relación pastoral, efectivamente deseada o encontrada, a partir de encuestas psicológicas, se dispone de dos trabajos: J. L. Blumen/A. E. Eister, *Conseillers confessionnels et conseillers professionnels*: «Archives de Sociologie des Religions» 7 (1959) 131-143, y J.-C. Sagne, *Nature de la relation pastorale*: «Supplément de la Vie Spirituelle» 88 (1969) 66-100 y 91 (1969) 491-524. Consultar asimismo H. Andriessen/W. A. Zandbelt, *Diálogos pastorales* (Estella 1974).

2. *Historia de la dirección espiritual*

Para una primera información de las cuestiones elementales presentadas en este capítulo, se leerá o consultará:

*Direction spirituelle*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 3 (París 1957) cols. 1.002-1.214.

*Direction spirituelle et psychologie*, col. «Études Carmélitaines» (París 1951); P. Pourrat, *Direction spirituelle*, en *Catholicisme*, vol. 3 (París 1952) cols. 868ss.

I. Noye, *Note pour une histoire de la direction spirituelle*: «Supplément de la Vie Spirituelle», 34 (1955), número especial sobre la dirección espiritual.

Para comparar concepciones católicas y protestantes se leerá:

J.-D. Benoît, *Direction spirituelle et protestantisme: Étude sur la légitimité d'une direction protestante* (París 1940).

Para una exposición sistemática de una concepción de la acción pastoral centrada sobre la trascendencia de la palabra de Dios se consultará esta obra: Ed. Thurneysen, *Doctrine de la cure d'âme* (Neuchâtel 1958).

Del punto de vista histórico consúltese la historia de la confesión en Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire* (París 1983).

3. *Entrada en la psicología*

a) Publicaciones católicas.

- A. Alstens, *La masturbación en los adolescentes* (Barcelona 1970).  
 H. Bissonnier, *Introducción a la psicopatología pastoral* (Madrid 1964).  
 Ch. Curran, *Counseling in Catholic Education and Life* (Nueva York 1952; trad. francesa: *L'Entretien non directif*, París 1967). Véase además, del mismo autor, *La psicoterapia autagógica y sus aplicaciones educativas y pastorales* (Madrid 1963).  
 B. K. Estad, *Pastoral Counseling* (Englewood Cliffs, N. J., 1983). Teoría y práctica de diversas orientaciones pastorales de la consulta, en quince capítulos cada uno, con buena bibliografía.  
 A. Godin, *Guide psychologique et pastoral pour discerner les troubles mentaux* (Bruselas 1961).  
 J. Goldbrunner, *Pastoral personal. Psicología profunda y cura de almas* (Madrid 1962); íd., *Sala de consulta y confesionario. Sobre religión y psicología* (Estella 1968).  
 G. Hagmaier/R. Gleason, *Counseling the Catholic* (Nueva York 1960). Véase, de los mismos autores, *Orientaciones actuales de psicología pastoral* (Santander 1961).  
 E. F. O'Doherty/S. D. McGrath, *The Priest and Mental Health* (Staten Island, N. Y. 1963).  
 M. Oraison, *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité* (París 1952 1971).  
*Personality and Sexual Problems in Pastoral Psychology* (Nueva York 1964).  
*Pour les maîtresses des novices* (París 1949).  
*Problèmes du confesseur* (París 1962).  
 E. Ringel/W. Van Lun, *Die Tiefenpsychologie hilf dem Seelsorger* (Viena 1953).  
 R. Roldan, *Introducción a la ascética diferencial* (Madrid 1960).  
 S. Rousset, *Conseils d'une psychiatre* (París 1966); cf. S. Rousset y otros, *Dirección espiritual y psicología* (Bilbao 1954).  
 J. Rudin, *Psychotherapie und Religion* (Olten y Friburgo de Br. 1960).  
 D.-H. Salman, *Direction et psychologie clinique*: «Supplément de la Vie Spirituelle» 27 (1953) 469-475.  
 H. J. Simoneaux, *Spiritual Guidance and The Varieties of Character* (Nueva York 1956).  
 A. Snoeck, *Confession et psychanalyse* (París-Brujas 1964).  
 A. Uleyn, *Actualité de la fonction prophétique* (París 1966).  
 Revistas (números especiales sobre la dirección espiritual):  
 «Christus» 7 (1960) n. 25.  
 «Pastoral Psychologie» 10 (1959) n. 91.  
 «Supplément de la Vie Spirituelle» 9 (1955) n. 34.

## b) Publicaciones protestantes.

- A. T. Boisen, *The Exploration of The Inner World* (Nueva York 1936).  
 R. C. Cabot/R. L. Dicks, *The Art of Ministering The Sick* (Nueva York 1936).  
 R. L. Dicks, *Pastoral Work and Personal Counseling* (Nueva York 1944, <sup>2</sup>1949).  
 S. Doniger (ed), *The Minister's Consultation Clinic* (Great Neck, N. Y. 1955).  
 H. Faber, *Pastoral Care and Clinical Training in America* (Arnhem 1961).  
 H. Girsensohn, *Heilende Kräfte der Seelsorge* (Gottinga 1983).  
 S. Hiltner, *Pastoral Counseling* (Nueva York 1949); *id.*, *The Counselor in Counseling* (Nueva York 1950; trad. francesa: *Le conseiller en consultation*, París 1971); *id.*, *Preface to Pastoral Theology* (Nueva York 1958).  
 S. Hiltner/L. G. Colston, *The Context of Pastoral Counseling* (Nueva York 1961).  
 H. Hofmann (ed), *The Ministry and Mental Health* (Nueva York 1960).  
 P. E. Johnson, *Pastoral Ministration* (Londres 1955).  
 Th. W. Klink, *Depth Perspectives in Pastoral Work* (Englewood Cliffs, N. J. 1965).  
 K. C. Culligan (ed), *Spiritual Direction: Contemporary Readings* (Washington 1983).  
 P. Tillich, *Teología sistemática*, 2 vols. (Salamanca 1981); *id.*, *El coraje de existir* (Barcelona 1968); *id.*, *The Dynamics of Faith* (Nueva York 1957).  
 C. A. Wise, *Pastoral Counseling: Its Theory and Practice* (Nueva York 1951).

Revistas (números especiales sobre religión y psicoterapia):

- «Bulletin of the Menninger Clinic» 19 (1955/6) y 22 (1958/3).  
 «Journal of Pastoral Care» (desde 1946).  
 «Journal of Religion and Health» (desde 1961).  
 «Pastoral Psychology» (desde 1949), con abundante bibliografía.

## 4. Salida de la psicología

- M. T. Kelsey, *Dreams: a Way to Listen to God* (Nueva York 1978); *id.*, *Christo-psychology* (Nueva York 1982).  
 B. J. Tyrrell, *Christotherapy: Healing through Enlightenment* (Nueva York 1975); *id.*, *Christotherapy. II: The Feasting Heart* (Nueva York 1982).

## 5. La escucha como forma de acogida

Para la filosofía implícita de la escucha no directiva o centrada sobre el cliente (Carl Rogers) se consultará:

- M. Pagès, *L'orientation non-directive* (París 1965).  
 A. Peretti (ed), *Libertad y relaciones humanas* (Madrid 1976).  
 C. Rogers, *El proceso de convertirse en persona* (Barcelona <sup>2</sup>1981).

## 6. La escucha y el consejo: ejercicios y análisis de entrevistas

- H. J. Clinebell, *Basic Types of Pastoral Counseling* (Nashville 1966).  
 N. S. Cryer y Vayhinger, *Casebook in Pastoral Counseling* (Nueva York 1962).  
 C. Curran, *L'entretien non directif* (París 1967).  
 W. Denton, *The Minister's Wife as a Counselor* (Filadelfia 1965).  
 B. Giordani, *Il Colloquio psicologico nell'azione pastorale* (Brescia 1973).  
 A. Godin, *Cómo establecer el diálogo pastoral* (Barcelona 1967).  
 S. Hiltner, *Pastoral Counseling* (Nueva York 1949); *id.*, *Le Conseiller en consultation* (París 1971).  
 V. Jacobson, *Entretien et dialogue* (París 1966).  
 E. Kennedy, *On Becoming a Counselor* (Nueva York 1977).  
 M. Kinget/C. Rogers, *Psicoterapia y relaciones humanas* (Madrid 1967).  
 R. Mucchielli, *L'Entretien de face à face dans la relation d'aide* (París 1966).  
 Y. Saint-Arnaud, *La consulta personal de orientación rogeriana* (Barcelona 1972).

## 7. El consejo como función de discernimiento

Reflexiones útiles sobre las ambigüedades del consejo, a lo largo de las relaciones marcadas afectivamente por ciertos *transferts*, han sido propuestas por psicoanalistas y teólogos:

- L. Beirnaert, *Práctica de la dirección espiritual y psicoanálisis*, en su libro *Experiencia cristiana y psicología* (Barcelona 1966) 61-80.  
*La relación pastoral* (Congreso de Lovaina, 1966), sobre todo L. Beirnaert/R. Bertolus/M. y A. Ledoux/J. y E. Lemaire/Ch. Nodet/J. Pohier/F. Roustang/A. Vergote (Madrid 1971).  
 R. J. Cavanagh, *Los consejos pastorales* (Madrid 1966).  
 Th. C. Oden/A. Godin/A. Chapelle, *Expérience thérapeutique et révélation: un symposium: NRT 87* (1965) 785-835.

Una presentación basada en entrevistas influidas por transferencias en vías de resolución puede hallarse en:

- A. Godin, *Cómo establecer...*, *op. cit.*, 138-168.  
 J. Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch* (Gottinga <sup>3</sup>1980).

Añadamos estas dos obras colectivas:

- Le Maître spirituel* (París 1980).  
*Le Maître spirituel selon las traditions d'Occident et d'Orient: «Hermès»* 3 (1983).

## 8. Publicaciones recientes y al día

Los libros del Centre interdisciplinaire de Montréal (por ejemplo, L. Auger, *Communication et épanouissement personnel*), Montréal, ed. L'Homme desde 1972 (dirección del C.I.M.: 5055, Av. Gatineau, Montréal).



*Les Cahiers du C. F. I. P.* (Centre pour la formation et l'intervention psychosociologiques), Bruselas (Av. Gribaumont, 163). Asimismo, la presentación de la entrevista de ayuda según R. Carkhuff (buena bibliografía) por A. Buron, *La formation à l'entretien: approches méthodologiques*, n. 1, pp. 27-40, desde 1979.

La revista «Dialogue» presenta investigaciones clínicas y sociológicas sobre la pareja y la familia.

#### 9. Sobre grupos de supervisión y sus métodos

- Cl. Bloch, *Une méthode de formation à l'entretien: le jeu de rôle partiel*: «Annales de Psychothérapie» 8 (1974) 71-78.  
 A. Godin, *El grupo de supervisión*, en *Cómo establecer...*, op. cit., 169-194.  
 R. Hostie, *Le jeu de rôles*: «Cahiers du C. F. I. P.» 1 (1979) 41-87.

## CAPITULO IV

### LA CATEQUETICA

[GASTON PIÉTRI]

Ante el interés dedicado a la catequesis tanto en la planificación de la misma como en las publicaciones, no es necesario insistir en el hecho de que la mayoría le reconoce en la Iglesia un puesto capital. Quizá constituya uno de los puntos neurálgicos de la vida eclesial. Sin embargo, no es fácil responder a la pregunta ¿qué es la catequesis? Para tratar de explorar el campo que ocupa en los objetivos pastorales es útil recurrir a varias perspectivas. La catequesis es a la vez una función, una institución, un lenguaje y una práctica.

#### I. LA FUNCION CATEQUETICA

La catequesis es una función en la Iglesia. El Directorio catequético general, publicado en 1971, la sitúa así: «Dentro del ámbito de la actividad pastoral, la catequesis es la forma de acción eclesial que conduce a la madurez de la fe tanto a las comunidades como a cada fiel»<sup>1</sup>. El mismo Directorio tuvo cuidado de precisar que la catequesis es una de las modalidades del ministerio de la palabra. Entre estas modalidades hay un ministerio de tipo litúrgico en el marco mismo de la celebración y una actividad de tipo teológico. La catequesis no se confunde ni con uno ni con otra. Pero existe una distinción que el Directorio no podía pasar por alto, y que, bajo el ángulo de la función, no sólo es importante, sino también fuente de muchos interrogantes en las circunstancias actuales de la vida de la Iglesia en Occidente. Nos referimos a la distinción entre catequesis y función evangelizadora o propiamente misionera. A esta última corresponde «despertar inicialmente la fe», y a la catequesis, según las palabras del Vaticano II, hacer «que la fe, ilustrada por la doctrina, se torne viva, explícita y activa»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Directorio General de Pastoral Catequética* (Madrid 1981) n. 21.

<sup>2</sup> *Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos*, 14.

Es indudable que estas funciones se hallan estrechamente ligadas entre sí, pero no es menos cierto que resulta sumamente beneficioso para la salud de la vida eclesial salvaguardar el carácter específico de cada una de ellas. Con todo, no queremos limitarnos a definiciones abstractas. La fisonomía de la función catequética no puede percibirse sin tener en cuenta las interferencias que la situación de la Iglesia en la sociedad contemporánea nos ha impuesto progresivamente.

### 1. *Un cambio significativo*

En nuestros días, la Iglesia ha dejado de coincidir con la sociedad civil, y la fe ya no forma parte del patrimonio cultural ni de la tradición de nuestra sociedad. ¿Podemos hablar, pues, de sociedad secular? En muchos aspectos, desde luego, aunque sólo fuera porque el elemento cristiano no está ya inscrito en las instituciones de la ciudad. Pero quizá es más esencial señalar que la sociedad es efectivamente pluralista y, por consiguiente, la conciencia debe determinarse libremente en materia de creencia. La relación de la fe a la colectividad se ve profundamente modificada. De alguna manera, la fe se halla cada vez más abandonada a sí misma. Ya no puede apoyarse en el grupo para perpetuarse. La fe personal y los comportamientos colectivos están cada vez más separados. La consecuencia para la Iglesia es un sentimiento más vivo que otras veces del carácter eminentemente personal del acto de fe. Si la función catequética es directamente afectada por ello es porque debe hacer frente a una situación ambigua: por una parte, en los comportamientos colectivos hay todavía indicios persistentes de pertenencia a la Iglesia, entre los que están el bautismo y la inscripción de los niños en la catequesis; por otra, con respecto a lo que representa el itinerario personal de la fe, nos encontramos más de una vez ante un verdadero terreno de evangelización o quizás en una situación un tanto peligrosa.

### 2. *Elementos de evangelización en la catequesis*

El mencionado Directorio catequético no pudo pasar por alto esta realidad. Por ello, tras haber distinguido bien las funciones, añade: «La catequesis supone, de suyo, la adhesión global al evangelio de Cristo, propuesto por la Iglesia. Pero con frecuencia se dirige a hombres que, aunque pertenezcan a la Iglesia, nunca dieron, de hecho, una verdadera adhesión personal al mensaje de la revelación».

La conclusión es que, por este motivo, «cualquier forma de catequesis debe incluir también tareas que atañen a la evangelización»<sup>3</sup>.

La evangelización es propiamente el primer anuncio del evangelio a los que no creen. En el esquema bien conocido de la iniciación cristiana, la catequesis está precedida por el *kerigma*. Éste se refiere al acontecimiento central de la salvación; es conciso y, si bien es cierto que presenta el núcleo organizador de la fe («Cristo murió y resucitó» - «Jesucristo es Señor»), no lo explicita. La catequesis es la enseñanza impartida a quien está decidido al bautismo; abarca en principio la totalidad del dato de la fe. Por lo demás, durante los últimos decenios se ha reprochado más de una vez a la catequesis el limitarse al *kerigma*. Este esquema puede resultar útil, pero no cabe esperar de él demasiada luz sobre una función catequética que la Iglesia está remodelando a medida que ella misma se organiza, en la fidelidad viviente al Espíritu, para responder a nuevas necesidades.

### 3. *Recuperar la dimensión bautismal*

Permítasenos recordar que la función catequética es inseparable del ritual bautismal. El catecumenado de los adultos se desdibujó poco a poco entre el siglo V y el siglo VIII. Pero el nacimiento de la catequesis estará para siempre ligado a este camino de los adultos hacia el bautismo, después de su conversión. La transmisión a los catecúmenos del símbolo de la fe y del «padrenuestro» como regla de la oración constituye el punto de partida de esta enseñanza. El ritual del bautismo de los niños ha mantenido esta transmisión como un modo de expresar que, para la catequesis posbautismal, los elementos básicos siguen siendo los mismos. Sin duda alguna es lamentable que la catequesis se haya alejado demasiado del bautismo, lo haya considerado excesivamente como un presupuesto sobre el que no es necesario volver. Tanto para los adultos como para los niños, cualquiera que sea la vitalidad de su fe personal, esta dimensión bautismal es indispensable para el buen ejercicio de la función catequética.

<sup>3</sup> *Directorio...*, op. cit., n. 18. Sobre las dificultades de «la evangelización», P. Jacquemont/J. P. Jossua/B. Quelquejeu, *Le temps de la patience. Étude sur le témoignage* (París 1976).

#### 4. Nueva relación entre evangelización y catequesis

El esquema kerigma-catequesis no es suficiente para dirimir nuestros debates. De hecho, la función evangelizadora, para una época que sufría ante todo el divorcio entre una fe nominal y los comportamientos cotidianos, se orientó hacia otras formas de evangelización distintas del anuncio directo de tipo kerigmático. Los movimientos apostólicos, por su parte, han tratado de educar para una fe capaz de atestiguar su eficacia en el seno de las «realidades humanas». El camino de la Acción Católica especializada llegó a ser, en cierto modo, ejemplar de esta opción misionera. La catequesis, en su temática y su pedagogía, no ha sido ajena a esta preocupación: hacer coincidir «la fe y la vida», o también colmar el hiato existente entre la Iglesia y los modos de pensar y de vivir de nuestra sociedad. Pero, por lo que respecta a la función, no se ha podido evitar cierto conflicto de fronteras. Tendió a establecerse una división de tareas: los movimientos apostólicos asumen la evangelización; la catequesis, el papel de enseñar. Esta situación conoce una evolución sensible desde hace algunos años, pero en muchos aspectos es significativa de una orientación misionera, que encontró en el espíritu del Concilio Vaticano II una clara justificación.

La verdadera complementariedad pasa por una interpelación mutua, cuya fecundidad supone que los interlocutores se expresen ante todo a partir de su polo específico. «El hecho de que Jesucristo sea la Plenitud de la Revelación confiere a la catequesis su carácter eminentemente *crisocéntrico*»<sup>4</sup>. Pero no podrá realizarla sin acoger a los catequizados tal como son: apenas en el umbral de la fe en una proporción considerable; sin haber constatado esta fe cotidiana en el lugar en que se desenvuelve su existencia humana; sin ninguna experiencia de las relaciones por las que los creyentes se reúnen en forma de Iglesia.

#### 5. Nuevas urgencias eclesiales

Un modo distinto de entender la edificación de la Iglesia podría darnos una idea correcta de las distinciones que se deben mantener y de las relaciones que es preciso intensificar. El Vaticano II ha vuelto a valorar la noción de Iglesia como signo o sacramento, indispensable para recuperar el conjunto de las funciones eclesiales. Se había utilizado una oposición: la presencia en el mundo y

<sup>4</sup> *La catequesis de la comunidad*, por la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis (Madrid 1983) n. 123.

la vida interna de la Iglesia; la acción *ad extra* y la acción *ad intra*; más concretamente, los movimientos de evangelización y los servicios de la Iglesia. Dicotomía que es posible y urgente superar. Un obispo escribía a este propósito: «De hecho, la práctica catequética es una acción *ad extra* que llega a no creyentes y revela un rostro de la religión a los miembros de la sociedad. Pero para comprenderlo e integrarlo en nuestra visión pastoral, que quiere ser legítimamente evangelizadora y presencia verdadera en la vida de los hombres, hay que captar sus razones teológicas profundas. Para hacerlo, la iluminación de *Lumen gentium*, que desarrolla el informe de Mons. Coffy sobre *La Iglesia, signo de salvación en medio de los hombres*<sup>5</sup>, me parece primordial. A su luz se comprende que no hay acción interna a la vida eclesial que no sea al mismo tiempo signo externo que cualifica el misterio de Cristo en medio de los hombres»<sup>6</sup>.

También aquí nos hallamos ante una problemática muy familiar a la pastoral. Pero el Sínodo de 1977 desarrolla la misma idea en otros términos, cuando insiste en la comunidad cristiana como «lugar o medio ordinario de la enseñanza catequética» (*Mensaje al pueblo de Dios*, n.º 13).

La función catequética se lleva a cabo a través de una empresa pastoral de múltiples facetas. No es indiferente el hecho de que estos agentes se llamen ordinariamente animadores. El vocabulario no es neutro. El enseñante se ha convertido en educador. Si de educador ha pasado luego a animador es porque un aspecto central de su trabajo consiste en saber suscitar, mantener, desarrollar un conjunto de relaciones. Todos los animadores no tienen, evidentemente, el mismo nivel de responsabilidad. Pero todos se dan cuenta de que la propuesta catequética es insignificante cuando el esfuerzo no tiende a suscitar un modo de vivir y de actuar juntos según el evangelio. En un sentido es mucho más que «dar catecismo». Y los que trabajan en el nacimiento y el acompañamiento de estos animadores dicen sin reservas que el acento se ha desplazado de lo puramente pedagógico a lo pastoral.

#### 6. Importancia de los grupos cristianos

Los actuales educadores de la fe conceden gran importancia a la creación de «lugares catequéticos». Se trata, en último término, según la frase de un teólogo, de «dar lugar a la Iglesia», de crear

<sup>5</sup> Asamblea plenaria del Episcopado francés. Lourdes 1971 (Madrid 1976).

<sup>6</sup> M. Saudreau: «Catéchèse» 74.

lugares de referencia: «Se ha manifestado recientemente en la Iglesia una corriente de renovación comunitaria que afecta a todo tipo de comunidad cristiana inmediata: parroquia, familia, pequeñas comunidades, etc. Consideramos muy positivo, sustancialmente, dicho fenómeno, ya que este sentido y experiencia de vida comunitaria es el substrato más adecuado para que pueda desarrollarse con todo vigor la acción catequética»<sup>7</sup>.

En realidad, para no hablar sino de la catequesis de los niños, que es la forma más conocida de la catequesis y la que afecta al mayor número de personas, no basta el contacto de adultos cristianos como los animadores con niños ajenos a toda experiencia de vida en la Iglesia, sino que es preciso extenderlo también a los padres. Los grupos de adultos, más o menos introducidos en la Iglesia, pero en todo caso sensibles a ciertos interrogantes personales sobre el evangelio como mensaje acerca del destino del hombre, están llamados a dar realismo a la función catequética.

Si la Iglesia, como comunidad creyente, no hubiera llegado en ciertos países a una situación de minoría en una sociedad en la que abundan las propuestas culturales y las fuentes ideológicas, no se percibiría con tanta urgencia la necesidad de hacer surgir grupos eclesiales significativos. Si los agentes de la catequesis no estuvieran confrontados con tantos elementos no creyentes entre los mismos demandantes de «enseñanza religiosa», no orientarían sus iniciativas en un sentido tan próximo a la «fundación de la Iglesia». Por consiguiente, la función catequética, lejos de ser intemporal, está profundamente marcada por este tiempo en que la fe ha dejado de hecho de formar parte de las evidencias colectivas y de las unanimidades sociales. Se ha obligado a asumir los riesgos, y también las posibilidades, de un contacto permanente con los diversos contextos de la vida social.

### 7. Tarea específica de la catequesis

Desde diversas instancias se ha puesto en guardia a la catequesis contra posibles intentos de monopolio. Ella no puede aceptar una división fácil que otros tiempos habrían permitido. Y tampoco puede agotar por sí sola la construcción de la Iglesia. Otros elementos, sobre todo en el orden del anuncio del evangelio a los que no lo han recibido, tienen necesariamente su lugar y han manifestado su fecundidad en la tradición misionera de nuestros países de cristiandad. Si les es indispensable la función catequética, lo es

<sup>7</sup> *La catequesis de la comunidad*, op. cit., n. 253.

ciertamente en proporción del carácter específico de su cometido. Porque no hay acción apostólica sensata que pueda realizarse sin «una fe viva, explícita y activa». A ello hemos de añadir que allí donde el testimonio de la vida no sabe cómo articularse con un anuncio directo por la palabra, la catequesis podrá ayudar a encontrar las vías de un kerigma que sea audible para la sensibilidad cultural de nuestros contemporáneos, ya que sería grave para la misma evangelización que la fe no tuviera ya palabras para expresarse.

## II. LA INSTITUCION CATEQUETICA

La función catequética no existe sino sustentada por una institución que, desde luego, no debe acapararla, pero debe procurarle visibilidad y medios adecuados. Los contornos de esta institución son producto de una historia. Antes del Concilio de Trento (1545-1563), la institución era difusa y no tenía, por decirlo así, consistencia propia. Poco a poco se afirmará con el nombre de «catecismo», que aún hoy en el uso corriente abarca a la vez una institución, un libro, un contenido y una práctica educativa. En algunos contextos pastorales, la institución catequética adquirió los rasgos de un servicio de Iglesia incluido en el organigrama de cada diócesis, con su personal, sus publicaciones, sus recursos y sus estrategias propias.

De hecho, la institución catequética no puede desplegar su acción sino conjugándose con otras instituciones eclesiales. Algunas de ellas son tan relevantes que la opinión pública ve la catequesis a través de la marca que estas instituciones le imprimen. Los casos más claros son el de la escuela en los países en que la religión se enseña entre las otras materias (España, Alemania e Italia).

### 1. De la reproducción a la innovación

El problema que se plantea a la institución catequética es el de su papel exacto. La función, por su parte, puede ser más o menos claramente definida en consonancia con la naturaleza de la iniciación cristiana y teniendo en cuenta situaciones nuevas. Pero al servicio de esta función, el papel de la institución puede tener un carácter dominante de reproducción o, por el contrario, de innovación. Las declaraciones de intención, en el plano de las finalidades que se refieren a la función, pueden ser realizadas, o bien contradichas, por las opciones, el tipo de propuestas, los medios empleados. El margen de maniobra es a veces reducido. La institu-

ción ejerce su acción dentro de unos límites precisos. Los agentes deben medir su peso. Esto es, por otra parte, lo que hace necesaria la adquisición de una real capacidad de análisis.

En una Iglesia de cristiandad es normal que el efecto global de la catequesis sea la reproducción. Apoyándose en el bautismo generalizado de los niños, en una sociedad en la que venir a la fe se confunde a primera vista con venir al mundo, la Iglesia integra a sus nuevos miembros mediante la catequesis. Ésta es indiscutiblemente uno de los lugares en que los individuos son asimilados y conformados a las costumbres del grupo social al que pertenecen. Con ello se asegura una identidad social al mismo tiempo que una identidad religiosa.

René Rémond observa: «Considerada en una perspectiva a largo plazo, desde el Concilio de Trento o el renacimiento religioso del siglo XVII, y medida en términos estadísticos, la instrucción religiosa de la infancia a través del catecismo es un hecho histórico de importancia al menos igual a la influencia de la enseñanza primaria generalizada desde la mitad del siglo pasado: ha educado, impregnado a varios centenares de millones de nuestros antepasados. Dado que el pueblo cristiano y el pueblo a secas han sido durante mucho tiempo el mismo, la historia religiosa se une así al gran río de la historia general»<sup>8</sup>.

## 2. Un destino paralelo al de la escuela

El soporte social se ha debilitado considerablemente. Pero cuando se sabe a qué profundidad ha arraigado la institución en nuestra sociedad, es comprensible que sus cambios puedan experimentarse con una turbación que raya a veces en lo irracional. La catequesis ha cambiado mucho más en el curso de estos últimos treinta años que durante más de tres siglos. La inquietud de muchos padres, sobre todo entre los que no tienen con la Iglesia sino contactos esporádicos y no participan desde dentro en su evolución, se debe al hecho de que no encuentran en el catecismo de sus hijos la copia del que siguieron ellos. Lo que está en juego es, por tanto, la reproducción.

La catequesis ha sido durante mucho tiempo en Occidente el único sistema generalizado de educación. Y, manteniendo todas las distancias, la institución catequética conoce el mismo destino que la escuela. Hoy la crisis de la transmisión afecta gravemente a la escuela.

<sup>8</sup> Prefacio a Elisabeth Germain, *Langages de la foi à travers l'histoire* (Tours 1972).

Antoine Prost resume así esta crisis: «Dentro de la institución, los profesores se han adaptado mejor o peor y continúan transmitiendo mejor o peor lo que cada uno de ellos considera bueno, útil y necesario. Para que ya no hubiera crisis o malestar sería necesario que en nuestra sociedad se diera un consenso en torno a la definición de los saberes legítimos. Ahora bien: estamos en una sociedad pluralista y este consenso no es previsible a corto plazo. Esto significa que no cabe hacerse ilusiones. Viendo cómo funciona la educación, me parecería anormal que no estuviera en crisis, y en crisis duradera: estamos llamados a vivir quizá durante medio siglo con una institución educativa que trata continuamente de saber para qué sirve y cuáles son las finalidades a las que debe responder. Decididamente ha pasado el tiempo de las certidumbres pedagógicas»<sup>9</sup>.

## 3. Desfase entre la oferta y la demanda

Se podría replicar inmediatamente que, respecto a la catequesis, no debería ser lo mismo. ¿No transmite la catequesis los enunciados y, por tanto, el «contenido» de la fe? Y si estos últimos cambian, no puede ser en su sustancia, sino sólo en las formas de expresión. Pero esto es olvidar que, por encima de las formulaciones concretas, la institución catequética se ha propuesto siempre de hecho un objetivo muy práctico. Habrá que hablar más adelante de este objetivo, contentándonos ahora con señalar que se trata de formar un «buen cristiano». Lo que importaba era inculcar hábitos que correspondan a la imagen de ese «buen cristiano». Entre los elementos que componen esta imagen están las señales de pertenencia, la principal de las cuales, recurriendo a expresiones aún empleadas, es «haber hecho la comunión». Una costumbre pastoral francesa, nacida de las Misiones de san Vicente de Paúl en el siglo XVII, establece también que la «comunión solemne», acompañada de la renovación de las promesas bautismales, sea la culminación del catecismo de la infancia. Un sondeo (TF1-Louis Harris) realizado en octubre de 1980 muestra que los franceses están muy ligados a la comunión solemne.

Una encuesta efectuada por las instancias catequéticas nacionales en 1974-1975 indica que, por parte de los responsables de la catequesis, se estaba iniciando un cambio a este respecto. Tal cambio desembocaba en ocho tipos de posiciones oficiales. Y la mayoría de las orientaciones preconizadas iban en el sentido siguiente:

<sup>9</sup> *Transmettre autrement le savoir, la culture, la foi* (París 1976) 102.

paso de la comunión solemne (a tal edad o para tal clase) a profesiones de fe múltiples, que jalonan el tiempo de la catequesis de la infancia, una de las cuales podría ser más solemne. Considero este punto como revelador de un desfase que, por otra parte, no pertenece necesariamente al orden del conflicto abierto: desfase entre los cambios, que, en un momento dado, una institución considera útiles y las mentalidades que esta institución ha contribuido durante largo tiempo a modelar.

#### 4. Signos de la identidad cristiana

Si se han introducido cambios es porque se había producido otro desfase: entre el significado que la Iglesia ha dado a estos gestos y los significados reales que algunos individuos o grupos les atribuyen al apropiárselos. Los dos se correspondían mucho más generalmente, cualquiera que fuese el grado de personalización de la fe, cuando el campo social y el campo eclesial coincidían armónicamente. Pero nuestra situación es distinta. Permanece una herencia de la cristiandad. La mayoría piensa que la Iglesia debe administrarla. Pero lo que la Iglesia ha perdido es una parte de su capacidad de control de los ritos y prácticas que dan sus marcas sociales a la identidad cristiana. Más aún, ha perdido su poder sobre el sentido subjetivo que se les da.

«Objetos» cristianos continúan circulando y alimentan la cultura. Algunos creen que esta circulación está ampliamente folklorizada. Otros estiman que el sentimiento de la identidad católica, tal como lo prueban todos los sondeos, sigue siendo un punto de apoyo esencialmente positivo. Sea de ello lo que fuere, estamos ante una realidad ineludible. De ello se deriva una consecuencia: para los que aceptan no desdenar totalmente la herencia, la necesidad de interrogarse con la lucidez de la fe y un sano realismo institucional sobre las condiciones del encuentro de una oferta y una demanda que no están al mismo nivel. ¿Qué cristiano, qué Iglesia quiere promover la institución catequética? ¿A partir de qué demanda? ¿Y con qué posibilidades de evolución de parte de los «demandantes»?

#### 5. Diversas imágenes de fe y de Iglesia

La insistencia de todas las propuestas orientadas a la innovación se refiere a la autenticidad de una fe cristiana personalmente asumida. «A partir del momento en que el proyecto individual se ha hecho posible, las disposiciones subjetivas han prevalecido sobre

la pertenencia colectiva. La fe ha querido ser más una elección que una dependencia; la Iglesia, una reunión de sujetos libres más que un servicio público de la vida religiosa»<sup>10</sup>.

Ésta es la imagen de la fe y de la Iglesia que la institución catequética lleva en sus proyectos, en sus modos de agrupación, en sus publicaciones. Sin embargo, ella no puede impedir que se entrecrucen sin cesar dos lógicas. Una que, aun queriendo mantener una oferta extendida al mayor número posible, tiende esencialmente a la implicación personal de todos los interlocutores de la catequesis. La otra, que valora el papel de «servicio público» que ejerce la institución catequética respecto a la necesidad religiosa.

Abandonado a sí mismo, el «servicio público» sólo sería apto para una función reproductora. La tentativa de hacer surgir comunidades de «voluntarios de la fe» está llamada a infundir sangre nueva en la Iglesia. Pero podría inclinarse a una acción estrechamente selectiva y, en definitiva, estéril si no se enfrentara con un conjunto de hábitos colectivos que se prolongan a pesar de la secularización.

#### 6. Dos lógicas distintas

El hecho de recordar el aspecto de «servicio público» atestigua innegablemente el deseo de reaccionar contra la excesiva privatización de la fe y de sus manifestaciones. El paso de una situación de imposición a una situación de elección es también el paso, para el hecho religioso, de la esfera pública a la esfera privada. Lo dirán todos los sociólogos, pero también nuestras observaciones más comunes: el hecho de ir o no al catecismo, de inscribir en él o no a los hijos, pertenece ahora al ámbito de la «vida privada». De ello no hay que deducir que el hecho no podría tener institucionalmente una existencia pública, garantizada por la ley. Los obispos de Francia pretenden afirmarlo a propósito de la institución catequética.

Pero es interesante ampliar la mirada para descubrir la lógica del «servicio público». La expresión misma implica algunas ambigüedades. J. Audinet las ha señalado con acierto: «La expresión 'servicio público' ayuda poco en el campo religioso [...]. Contemporánea del nacimiento de los Estados modernos y de los debates sobre las formas de sociedad, no se emplea en los países en que la religión tiene, sin embargo, un estatuto oficial, como en Alemania. ¿Qué aportaría en un país en el que desde hace largo tiempo

<sup>10</sup> G. Defois, *Vulnérable et passionante Église* (París 1977) 94.

la paz civil se consiguió al precio de una separación entre Iglesia y Estado?»<sup>11</sup>

Este tipo de ambigüedades no puede eclipsar un debate más fundamental aún en el seno de la Iglesia. La salvaguardia de la institución catequética, ¿es compatible con cualquier valoración de la libertad individual? De un lado se dirá: esta obligación impuesta a los padres cristianos de inscribir a sus hijos en el catecismo, ¿no se percibe como una especie de voluntad de alistamiento? Y además, ¿no reforzará esta obligación en los espíritus la tendencia hacia la reproducción de un cierto modelo de cristiano que estará lejos de las exigencias de una fe viva y aclimatada a las realidades del mundo moderno? De otro lado se dirá: ¿por qué la obligación de «venir a ver» («ven y verás», se dice en el evangelio) estaría en contradicción con la libertad del acto de fe? ¿Podrá haber propuesta de la fe sin este encuentro de la Iglesia con niños y familias gracias a los deberes impuestos a los padres cristianos? Este debate se traduce en la práctica en una negociación permanente y delicada, negociación que debería permitir la acogida de cualquier demanda. Y al mismo tiempo debería tener como objetivo, hasta en el esfuerzo para suscitar la demanda, establecer los jalones de una profundización de sus motivaciones.

### 7. Nueva autonomía de los hijos frente a los padres

Algunas encuestas recientes revelan un descenso del porcentaje de catequizados entre los muchachos en edad escolar. Los responsables de la catequesis constatan, junto a la disminución, otro factor capaz de modificar en el futuro el rostro de la institución catequética: en el ámbito religioso, los niños crecen en autonomía frente a sus padres; es el niño, inscrito por sus padres, quien decide abandonar el catecismo, pero es también él quien decide ir al catecismo cuando sus padres no lo habían inscrito. Lo que indica, entre otros muchos rasgos, hasta qué punto está cambiando el universo de los niños. Y esto es lo que impulsa a la institución catequética a buscar las vías de una innovación realista.

Si la catequesis quisiera continuar reproduciendo el «buen cristiano» de otros tiempos, no lo conseguiría. Algunos tenderían a explicar, por ejemplo, la disminución del número de los catequizados precisamente por las innovaciones: el silencio sobre la obligación de los padres; las transformaciones de la práctica pedagógica, que desconciertan a buen número de ellos; las iniciativas que tien-

<sup>11</sup> En «Catéchèse», n. 83, p. 36.

den a confiar a los padres una parte de la tarea catequética y la forma autoritaria en que han podido presentarse en algunos casos. Aun cuando habría que reconocer más de una carencia o desacierto, la innovación no queda por ello descalificada. La institución catequética no tiene otra elección: no podrá asegurar la función catequética sino a condición de innovar, es decir, de experimentar formas nuevas de «hacer Iglesia».

### 8. La Iglesia existe donde se viven los encuentros

Esta expresión no ha nacido fortuitamente. Tiene su sentido en una situación que ha vuelto a ser misionera. Expresa, en definitiva, que la Iglesia se está haciendo allí donde los hombres se reúnen y toman conciencia del acto de Dios que los convoca. Al mismo tiempo, «hacer Iglesia» excluye la idea de que bastaría la integración en una Iglesia ya constituida. En esta línea, el «lugar catequético» es como la indicación de una dinámica a instaurar. Se tratará de hacer existir la Iglesia allí mismo donde se viven los encuentros. La pertenencia de los animadores a comunidades eclesiales reconocidas, la parroquia o la capellanía, a partir de las cuales la mayoría de las veces se llevará a cabo la catequesis, manifestarán claramente la comunión con la Iglesia que ya está allí.

Se trata de buscar el «estar juntos» de los cristianos, que P.-A. Liégé describía como una de las urgencias de nuestra época: «La Iglesia cristiana, de 'cristiandad', ha dado con frecuencia la impresión de no acontecer ya [...], de no nacer de la decisión de fe de un grupo humano. Da la impresión de una extensa institución religiosa que establece sucursales ideológicas o administrativas [...]. De ahí la escasa conciencia de dar existencia a la Iglesia, de ser Iglesia y de responsabilizarse en nombre de una decisión provocada por el evangelio y compartida»<sup>12</sup>.

### 9. Un «espacio catecumenal»

Las condiciones en que la institución catequética lleva a cabo sus encuentros no son en general las de una decisión de fe cristiana firme y explícitamente proclamada. Entre la pertenencia de carácter todavía bastante atávico y la profesión de fe netamente personal hay espacio para muchos grados de adhesión. Es lo que muchos designan en la catequesis como «espacio catecumenal». La expresión no es, desde luego, adecuada si se piensa que el catecumenado

<sup>12</sup> P.-A. Liégé, *Comunidad y comunidades en la Iglesia* (Madrid 1978) 20-21.

corresponde a la marcha hacia el bautismo para los que ya han respondido al anuncio del mensaje por la conversión. Pero en este caso la analogía vale en el sentido del rechazo del «todo o nada». Una catequesis que no es ante todo reproductora e integradora introduce a cada uno en un «hacer Iglesia» en el que se respetarán sus tanteos y sus progresos. No da demasiado fácilmente la posibilidad de creer que la propia pertenencia está ya plenamente adquirida.

#### 10. Responsabilidad de los laicos y cambios institucionales

En nuestros días estamos asistiendo a una creciente participación de hombres y mujeres seculares en las tareas de catequesis y de animación de grupo, con la consiguiente disminución del papel de los clérigos. Esto determina una situación eclesial más sana. Es la comunidad de los creyentes la que asume la propuesta de la fe. Ello plantea cuestiones de reconocimiento y de estatuto. La institución catequética no puede resolverlas por sí misma, independientemente de otras instancias eclesiales, ya que el poder de organización de la catequesis, sobre todo a través de las parroquias, permanece ampliamente en manos de los clérigos. De hecho, la investigación del carácter específico de la intervención del ministerio presbiteral en la catequesis está abandonando la esfera de la pura reflexión teológica, para orientarse a una forma más equilibrada de compartir las tareas. Pero, desde luego, no es evidente que el puesto asumido por los laicos implique siempre un efecto de innovación.

Lo que resulta llamativo, y que probablemente es característico de la institución catequética en muchos lugares, es que la opinión se haya acostumbrado tan bien a la idea de que la catequesis pueda ser asegurada por los laicos. El sondeo francés TF1-Louis Harris, de octubre de 1980, confirmaba muy claramente este hecho. El 29 por 100 de las personas interrogadas se declaraban ellas mismas dispuestas a participar en la catequesis. Sin duda, la antigüedad de esta participación de los laicos en la acción catequética es un elemento de explicación. Desde el comienzo de este siglo, en efecto, aun cuando están en calidad de auxiliares, son numerosos los laicos que aseguran el catecismo.

Desde el punto de vista institucional, el hecho merece destacarse tanto más cuanto que el Código de Derecho Canónico de 1917 hacía del párroco el catequista por excelencia y sólo consideraba a los laicos como eventuales suplentes. Los hechos han ido más lejos que los textos. El nuevo Código de Derecho Canónico, promulgado en 1983, antes de entrar en los detalles de «la insti-

tución catequística», comienza afirmando que «la solicitud por la catequesis corresponde a todos los miembros de la Iglesia en la medida de cada uno» (canon 774). Esta afirmación se armoniza bien con la visión conciliar de la misión del pueblo de Dios, y es significativa de los cambios acaecidos en algunos esquemas que presiden la vida de las instituciones eclesiales.

#### 11. ¿Se puede hablar de catequesis de adultos?

Cualquiera que sea la renovación que lleva a cabo en su personal y en su tipo de encuentros, ¿no estará condenada la institución catequética a un papel de reproducción, más o menos ineficaz por otra parte, mientras concentre sus recursos en el período de la infancia? Es cierto que el niño tiene derecho a una propuesta de la fe adecuada a su psicología. Y la Iglesia no es la única que apuesta por este tiempo, que es por excelencia el de la educación. Pero esta catequesis de la infancia es todavía la imagen de marca de la institución catequética. ¿Será porque, en una sociedad cristiana o supuesta como tal, la infancia es la vía normal de integración en la Iglesia?

El Concilio de Trento había pensado, desde luego, en los adultos. En la Congregación general del 6 de abril de 1546 se había decidido: «Por lo que respecta al deber de enseñar a los niños y a los adultos ignorantes, hombres instruidos compondrán para ellos, en lengua vulgar y en lengua latina, un catecismo sacado de la Escritura y de los Padres ortodoxos». A ello se deberá el *Catecismo Romano*, promulgado por Pío V el 14 de septiembre de 1566, para uso de los pastores. Durante largo tiempo el catecismo tendrá la ambición de dirigirse al mismo tiempo a los niños y a los adultos. El Concilio de Narbona, por ejemplo, declara en 1609: «Que los que tienen cura de almas convoquen en la iglesia todos los domingos, después de la cena, a toque de campana, a los padres de familia con sus hijos...»

#### 12. Especificidad de la catequesis de adultos

En este contexto social y eclesial, para adultos bautizados en su infancia, esta catequesis no podía ser sino mantenimiento o perfeccionamiento de algo adquirido. Hemos entrado en la era de la formación permanente. Y en catequesis la verdadera demanda de los adultos es la de ayudarles a comprometerse ahora, en la medida de sus preguntas de adultos, en una fe que está todavía por descubrir. Nuestra concepción de la catequesis en las diferentes



edades de la vida no puede ya ser lineal, teniendo como único punto de referencia la catequesis de la infancia. Se producen rupturas. Y todos los que trabajan en la formación permanente de adultos subrayan el carácter específico de la educación del adulto respecto a la del niño. ¿No sería el momento de invertir nuestros esquemas pastorales y de dar a esta inversión una traducción institucional? En este sentido parece pronunciarse el *Mensaje al pueblo de Dios*, aprobado por los obispos al término del Sínodo romano de 1977: «El modelo de toda catequesis es el catecumenado, una formación propia del adulto convertido a la fe, y que le conduce a la profesión de fe bautismal en el curso de la vigilia pascual»<sup>13</sup>.

Habría, pues, que *partir de la catequesis de los adultos y hacer de ella la referencia maestra*. Institucionalmente, esta reconversión, que está lejos de haberse hecho, exigiría prever bien las condiciones en que podría realizarse la Iglesia. Porque ésta no puede descuidar la propuesta de la fe a los niños y todo aquello a que la compromete el bautismo de los niños. Ni puede renunciar pura y simplemente a asumir la herencia al mismo tiempo sociocultural y religiosa de los hábitos vinculados a la catequesis de la infancia.

### 13. Una catequesis integradora

La referencia al adulto está, sin embargo, cargada de consecuencias. Fuerza a la catequesis a satisfacer las preguntas del adulto y, en cierto sentido, a dejarse guiar por ellas. El manual de catecismo «por preguntas y respuestas» partía en realidad de preguntas ficticias, destinadas a hacer surgir, en forma de «buenas respuestas», un resumen doctrinal previsto de antemano. Satisfacer las verdaderas preguntas determina la marcha catequética. Y estas mismas preguntas están en relación con las diferentes situaciones que pueden marcar la existencia de un adulto en nuestra sociedad. Para poner un ejemplo se ha señalado que la cercanía de la jubilación hace aflorar normalmente con cierta intensidad los interrogantes sobre el sentido de la vida y de la muerte.

Actualmente reina gran confusión en las instituciones eclesiales en torno a la catequesis de los adultos, a la vez que por parte de los laicos se acentúa la demanda de comprensión y de profundización de la fe. La institución catequética sólo puede pensar en un tipo de intervención que se articule muy de cerca con iniciativas de toda procedencia. Si tiene una función propia, ello se debe a

<sup>13</sup> N.º 8. Cf. *Réalités et avenir de la catéchèse dans le monde* (París 1978) 177.

que es de su competencia el ayudar a enfocar correctamente el acto de la catequesis de adultos y a que es vital para ella el que esto se haga en beneficio del conjunto de su propuesta catequética.

### 14. Acto de formación y acto de catequesis

Se está haciendo una reflexión para fundamentar mejor la distinción entre el acto de formación y el acto de catequesis. Si de algún modo la catequesis es parte de la formación, ésta tiene como objetivo inmediato una cualificación teológica o exegética en orden a una responsabilidad eclesial. La catequesis por sí misma es más gratuita. Su objetivo esencial es la apropiación personal de la fe. De suyo, favorece una cierta autonomía de los cristianos adultos en la Iglesia. Una catequesis que parta realmente de las preguntas del adulto es impensable que tenga un simple efecto de integración. Con todo, no debe perder de vista, especialmente cuando la demanda de los participantes depende de motivaciones estrictamente individuales, su repercusión sobre el modo de pertenencia de los cristianos a la Iglesia.

Una pertenencia más ilustrada e incluso más crítica no debería impedir a la catequesis de adultos, a partir de las comunidades en que nace, pero también de los grupos transitorios que se constituyen, desembocar en otros modos de «hacer Iglesia». También la catequesis debe contribuir a la renovación de la Iglesia.

### 15. La catequesis de adolescentes, un modelo a seguir

Habría que hablar también del lugar de la catequesis de los adolescentes. El adolescente, como categoría distinta en el plano sociológico y cultural, es una realidad relativamente reciente. San Vicente de Paúl, en el siglo XVII, pensaba en una comunión solemne para jóvenes que, al salir de la infancia, entraban directamente en la vida activa. Institucionalmente, la catequesis de los adolescentes obedece a exigencias distintas de las del catecismo de los niños.

Dentro de estructuras eclesiales como las capellanías escolares o agrupaciones informales, que tienden a ganar terreno, la función catequética está asegurada. La institución catequética promueve y sostiene esta función por medio de iniciativas que no gozan en la Iglesia de la misma notoriedad y del mismo crédito que la catequesis de la infancia. Los que trabajan en la catequesis de adolescentes están convencidos de una cosa: el papel de innovación al que obliga el adolescente debería repercutir en la catequesis de los

niños, poniendo de relieve algunos problemas que ya se plantean en ella y que no siempre son percibidas con la claridad suficiente.

### III. EL LENGUAJE CATEQUETICO

El acto de catequesis es un acto de comunicación. Por eso emplea un lenguaje. Se piensa espontáneamente en el lenguaje de la enseñanza. Y éste se suele concebir todavía como la comunicación de un saber. Cuando se trata de la fe, esta perspectiva conduce a destacar lo que se ha convenido en llamar el «contenido». Aunque tengamos que explicar ulteriormente las expresiones «contenido» y «lenguaje de la fe», conviene señalar desde ahora que el saber se ha entendido sobre todo como un saber acabado.

El catecismo del Concilio de Trento quería transmitir «un resumen de la religión cristiana». Este resumen era el equivalente a una teología escolar vulgarizada. Sin embargo, el acto de comunicación no estaba estereotipado. En las directrices del *Catecismo Romano*, fruto del Concilio de Trento, aparece claramente la preocupación por el destinatario: «El pastor debe tener en cuenta la edad de los oyentes, sus capacidades intelectuales, sus formas de vida y las condiciones en que se encuentran».

#### 1. Preocupación por la instrucción religiosa

El gran proyecto, que confiere, por decirlo así, su sello de autenticidad a la institución catequética, es el paso del mero aprendizaje a una instrucción generalizada y sistemática. La función catequética había nacido en el medio vital de la iniciación cristiana y, por consiguiente, del catecumenado. En adelante se verá modificada en el sentido de una enseñanza en la que las nociones y las fórmulas prevalecerán sobre una educación de la actitud personal de la fe. La idea de tener que formar un «buen cristiano» no está ausente. Pero la dominante es la instrucción. De ello podemos aducir una doble explicación: la reforma protestante creó el peligro de la herejía, y, para el Concilio de Trento, el conocimiento de las formulaciones ortodoxas sobre los puntos controvertidos de la doctrina previene contra el contagio herético; además, en esta época moderna en la que ya se valora al sujeto, el saber es el mejor medio de pasar de una pertenencia gregaria o sociológica a una pertenencia personal y basada en conocimiento de causa. Este segundo punto es a veces ignorado en la crítica fácil que suele hacerse a este catecismo nocional.

En definitiva, se presupone la fe. Y no se puede tener como objetivo suscitarla y despertarla. Del mismo modo que las misiones tienen el propósito de conducir a los fieles a costumbres cristianas, el catecismo quiere que accedan de una religión inculta a una «religión sabia». En otras palabras: el saber es un bien precioso. La ignorancia puede ser, según los pastores que aplicaron la reforma de Trento, causa de la condenación. El grito de alarma de san Vicente de Paúl resume bien el pensamiento que presidió todas estas realizaciones pastorales: «El pobre pueblo se pierde por no saber las verdades necesarias para la salvación».

#### 2. Sujeto y objeto de la fe

No hay que extrañarse de que haya perdurado la imagen del catecismo como un contenido que, en lo esencial, hechas algunas adaptaciones consideradas más o menos importantes según los casos, dispone de un lenguaje ya elaborado. Cuando algunos pretenden definir el acto de catequesis como lugar «de elaboración de un lenguaje de la fe», están modificando toda una concepción del contenido, del lenguaje y del acto de comunicación catequética. La catequesis conoce, desde luego, un sujeto de la fe y un objeto de la fe. El acto catequético consiste en articularlos. El peligro está en confundir este objeto de la fe con lo que se designa comúnmente por «contenido» y relegar el lenguaje al rango de un instrumento de expresión que, en cierto modo, envolvería el contenido.

Odile Dubuisson hace una puntualización muy interesante: «Hemos elegido la palabra 'objeto' para designar aquello de que se habla, es decir, lo que transmite el lenguaje. Si no hemos conservado la palabra 'contenido' es porque, en sentido estricto, no hay contenido inmutable; el contenido depende del nivel de lenguaje que lo transmite y es modificado por él. Sólo hay contenidos modulados por el lenguaje. De ahí la elección del término 'objeto' para designar aquello a que se refiere el lenguaje (el contenido ideal teórico) y de lo que el nivel de lenguaje va a hacer un contenido real»<sup>14</sup>. Esta distinción no abandona la fe a la subjetividad. No elimina en absoluto las indispensables señales que son los dogmas. Pero sitúa el objeto de la fe en su verdadero lugar, que es el de la realidad viva de la revelación.

<sup>14</sup> *L'acte catéchétique* (París 1982) 43.

### 3. Lenguaje y contenido son inseparables

La neta separación que suele hacerse de contenido y lenguaje es con frecuencia fuente de malentendidos. Los ángulos de visión del objeto de la fe pueden variar. Para responder a su vocación de acto de comunicación, la catequesis actual ha realizado algunos desplazamientos. Ha articulado de manera distinta el sujeto y el objeto de la fe. Con ello ha modulado sus contenidos. El desplazamiento ha consistido ante todo en acercar las verdades de fe al sujeto creyente. En consecuencia, la catequesis ha adoptado un lenguaje existencial, es decir, un lenguaje que implica al sujeto en lo que constituye su existencia real.

En términos teológicos, se diría que la *fides qua*, es decir, la opción por la que alguien cree, ha comenzado a ocupar un campo que se había dejado demasiado exclusivamente a la *fides quae*, es decir, a lo que se cree a través de los enunciados de la fe. No es inevitable que de este modo se liquiden los enunciados, sin los que la fe no podría existir. De suyo, tal lenguaje puede hacer surgir contenidos que satisfagan el equilibrio que la Iglesia conoció durante largo tiempo, y que Walter Kasper define así: «La fe era comprendida como una totalidad de *fides quae* objetiva y de *fides qua creditur* subjetiva. Tampoco el contenido de la *fides quae creditur* se redujo a frases aisladas, sino que fue concebida como una unidad, como ensambladura de innumerables capas». Más adelante, W. Kasper añade: «La fe no es un aceptar cada uno de los dogmas, sino una unidad de testimonio y testimoniar, de fe y de amor»<sup>15</sup>.

### 4. Una palabra que implica la existencia

El *Mensaje al pueblo de Dios* del Sínodo de 1977 sobre la catequesis insistió sobre este aspecto existencial. Se podrían señalar buen número de fórmulas que van en este sentido: «En la catequesis nos esforzamos por lograr la comprensión y la experiencia de la importancia que tiene Jesús, el Cristo, en nuestra vida de cada día»<sup>16</sup>. Y también esta distinción esclarecedora: «Una enseñanza cualquiera, incluso de contenido religioso, no es sin más catequesis eclesial. En cambio, cualquier palabra que llegue al hombre en su situación concreta y lo impulse a encaminarse hacia Cristo puede ser realmente una palabra catecumenal»<sup>17</sup>. Pero la fórmula más

incisiva es sin duda ésta: «La catequesis tiene su origen en la confesión de fe y conduce a la confesión de fe»<sup>18</sup>. Una profesión de fe es una toma de posición por la que, a través de un determinado lenguaje, un sujeto se compromete en lo más íntimo de su libertad. Una profesión de fe es siempre una conversión. El lenguaje se hace palabra que llega a las razones de vivir.

Esta profesión de fe es un punto de partida; procede de la comunidad eclesial a través de sus enlaces, que son los animadores de los diversos grupos de catequesis. Siendo un punto de llegada, supone una creación a través de la cual el grupo se ha forjado un lenguaje. Es, pues, inherente al proceso de catequesis, así comprendida, el dar la palabra. La comunicación catequética la ha implicado siempre de cerca o de lejos, cuando la misma exposición magistral estaba atenta a las posibilidades y a los centros de interés de los catequizados. Más sistemáticamente y con medios apropiados, la catequesis favorece hoy esta invención: «de la confesión de fe de una Iglesia que ya existe, con sus intuiciones y su historia, a la confesión de fe de individuos que estructuran su adhesión al misterio del Dios salvador, y de comunidades que adquieren forma, esbozando así el rostro de la Iglesia de mañana»<sup>19</sup>.

### 5. Función conativa del lenguaje

El desplazamiento al que hemos aludido anteriormente puede explicarse recurriendo a las categorías de la lingüística. Toda comunicación, en efecto, requiere no sólo un mensaje, sino también un locutor y un destinatario. Del conjunto de los factores que intervienen —la clasificación de R. Jakobson enumera seis— resultan diferentes funciones. En general, en todo lenguaje se ejercen varias funciones. Pero existe una dominante que imprime cierta estructura verbal al mensaje. La función referencial tenía la primacía en catequesis, cuando todo estaba organizado en torno a «aquello de que se habla». Si la preocupación por el destinatario es el resorte del acto catequético, la función conativa (del latín *conatus*: «esfuerzo», «tentativa sobre otro») ocupa el primer plano. Sin embargo, no por ello queda suprimida la función expresiva, mediante la que el destinatario toma la palabra para expresar su propia existencia en la confesión de fe.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Dogma y palabra de Dios* (Bilbao 1968) 43.

<sup>16</sup> *Mensaje al pueblo de Dios*, 7: «Vida Nueva» 1.103-1.104 (1977).

<sup>17</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>19</sup> R. Marlé, *Une nouvelle étape de la catéchèse française: «Études»* (octubre 1980).

## 6. Función pedagógica

La catequesis se ha adaptado más fácilmente al campo de la pedagogía que al lingüístico. La renovación catequética de los años veinte comenzó por la introducción de los «métodos activos». Se intentó trasladar a la catequesis los métodos activos practicados en la enseñanza profana, aunque sin modificar los «contenidos» que solían expresarse en «preguntas y respuestas». Este gran esfuerzo, que partía de un conocimiento científico de la psicología del niño, tuvo el mérito de poner al sujeto creyente en primer plano.

Sin embargo, durante largo tiempo la pedagogía no tuvo incidencia alguna con respecto al «contenido» de la catequesis. «Con demasiada frecuencia la pedagogía es abandonada al empirismo y reducida al rango de las técnicas y de los medios de segundo orden. Como si las mediaciones fueran de suyo indiferentes a lo que se suele llamar el 'contenido' (y que yo prefiero llamar el 'lenguaje', para unirlo intrínsecamente a todo lo que constituye el acto de la catequesis). El lugar propio de la metodología en el acto catequético, su carácter simbólico y mediador de las afirmaciones cristianas, apenas son conocidos y tienden siempre a borrarse ante el 'contenido' [...]). Y, sin embargo, no hay acto alguno de comunicación de la fe que no se inscriba en un conjunto pedagógico»<sup>20</sup>.

Para captar bien la originalidad del acto catequético, ciertamente habría que llegar a decir que la pedagogía es parte integrante del lenguaje y que, en último término, es totalmente incoherente juzgar una proposición catequética sólo por la doctrina independientemente de la pedagogía. Dentro de este acto indivisible de comunicación, una pedagogía puede ser de hecho infiel a la fe cristiana del mismo modo que las palabras de un determinado enunciado.

## 7. Nueva comprensión del objeto de la fe

La modulación de los contenidos ha estado provocada por los cambios de métodos pedagógicos. El objeto de la fe era captado cada vez más como la relación entre Dios y el hombre, manifestada en las intervenciones de Dios en la historia humana. Ya no se trataba de verdades en sí, sino del rostro de este Dios que se da a conocer en la economía de la salvación. Así, la catequesis se inscribe en el movimiento de «retorno a las fuentes», que ha permitido al lenguaje existencial beneficiarse de las riquezas específicas del lenguaje bíblico y del lenguaje litúrgico. Joseph Colomb, artífice lúcido y

eficaz de esta síntesis, vería su *Catecismo progresivo* condenado en 1957 por las autoridades romanas. Pero después del Concilio Vaticano II, la pastoral catequética recoge las adquisiciones de esta renovación para hacerlas fructificar ampliamente. La desaparición del catecismo de preguntas y respuestas y su sustitución por otras formas de enseñanza catequética más adaptadas marcan una etapa de gran importancia. Esta etapa era ciertamente arriesgada y cargada de consecuencias en la medida en que oficializaba otro lenguaje distinto, que implicaba de algún modo un contenido distinto.

El contenido ya no se reduce a un «saber» con la pretensión de abarcar perfectamente su objeto y hacer las veces de fe. Cuando la catequesis quiere estar al servicio del movimiento de la fe, de ello se deriva una tendencia a «realizar —según la frase de Karl Rahner— una concentración simplificador de los contenidos de fe»<sup>21</sup>. La catequesis, en efecto, por más deseos que tenga de proceder a la explicación que se espera de ella, encuentra el tono y el vigor en el kerigma. Este último alcanza entonces la existencia presente y no se contenta con repetir las formulaciones del primer anuncio —nacidas en otro contexto cultural— que nos ofrecen los escritos del Nuevo Testamento. En el *Directorio General de Pastoral Catequético* de 1971 podemos ver que las afirmaciones sobre el «cristocentrismo» y sobre el «teocentrismo trinitario de la catequesis»<sup>22</sup> llevan la marca de esta corriente.

Es significativo que, al menos durante algunos años, una pedagogía de la relación y un lenguaje centrado sobre la relación Dios-hombre en su significado vital para la existencia humana hayan aparecido en una armonía sin sombras. Quizá la antropología subyacente a este lenguaje, incluido el de la pedagogía, era demasiado optimista, al no haber sido afectada todavía por las cuestiones que las ciencias humanas introducirán posteriormente.

## 8. Distinción entre catequesis y teología

Baste señalar de momento que esta feliz convergencia entre el «contenido» y la pedagogía se hallaba favorecida por un prolongado clima de encuentro entre la catequesis y la teología. La catequesis ha debido defenderse contra la tendencia a convertirla en sierva de la teología. En 1955, el P. Hitz establecía así la distinción: «La teología no es la catequesis [...]. Aquella es el inventario, el análisis y la penetración sistemática del dato revela-

<sup>20</sup> G. Duperray, *Où va la catéchèse?*: «Unité chrétienne» 45 (febrero 1977).

<sup>21</sup> *Vivre et croire aujourd'hui* (París 1967) 76.

<sup>22</sup> *Directorio...*, op. cit., nn. 39-43.

do [...]. La catequesis es el anuncio salvífico de la palabra de Dios. Trata de actualizar esta palabra divina en el corazón de la vida de los hombres [...]. No se puede, sin más, transponer una tesis de teología a una catequesis auténtica...»<sup>23</sup> Odile Dubuisson, en una obra reciente, distingue estas dos aproximaciones al único dato de la fe, aun reconociendo que la «frontera es fluida»: «Sin embargo, podemos decir que, en general, una exploración de la *traditio fidei* que dependa de una disciplina teológica tiene su fin en sí misma: esclarecer un punto de la tradición. Mientras que la catequesis termina siempre en consecuencias que se deducen de la explicación y se refieren al comportamiento»<sup>24</sup>. Como se ve, la diferencia no está sólo en el grado de tecnicidad.

Pero si la catequesis ha tenido dificultad en que se le reconozca la especificidad de su lenguaje, no hay que olvidar que en la teología se producía también un desplazamiento caracterizado como un paso «del saber a la interpretación»<sup>25</sup>. El saber puramente especulativo no aparece ya como signifiante. En relación con la praxis de los cristianos, la reflexión teológica interpreta los documentos de la fe, la Escritura y los textos de la tradición, en función de los interrogantes de nuestra cultura.

### 9. Catequesis y teología ante los mismos retos

En el quehacer teológico existe una gratuidad, un necesario retroceso y con frecuencia un aparato científico que no podrían darse en el acto de comunicación catequética. Con todo, desde que la teología ha hundido sus raíces en la realidad de la vida de los hombres y en la acción pastoral de la Iglesia, el itinerario teológico y el itinerario catequético se encuentran juntos frente a los mismos retos. Uno de ellos es una constatación que diversas ciencias humanas han hecho prevalecer: no hay discurso catequético y tampoco discurso teológico que sean inocentes; el lenguaje de uno y otro ejerce una función ideológica, de la que es preciso ser consciente.

Por lo que respecta a la catequesis, Elisabeth Germain ha estudiado, en la catequesis del siglo XIX, la manera en que la Iglesia se presenta insistentemente. En ella domina el tema de la autoridad. Los manuales de catecismo de esta época sólo hablan de poderes y de derechos. «Y algunos llegarán a identificar a la Iglesia con la jerarquía gobernante, como lo hace el catecismo de Nancy (1824):

<sup>23</sup> «Nouvelle Revue Théologique» (noviembre 1955).

<sup>24</sup> *L'acte catéchétique* (París) 100.

<sup>25</sup> Cf. C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).

«El cuerpo de los pastores se llama la Iglesia docente, o simplemente la Iglesia»<sup>26</sup>. Más sutilmente, implica ese mismo sentido autoritario el conjunto de una institución que mantiene en depósito un saber acabado y lo distribuye. Entre el catecismo imperial de 1806 y el de Mons. Sibour en 1852, la fe ya no se presenta como adhesión a Dios; es adhesión a verdades reveladas por Dios, desde luego, pero enseñadas por la Iglesia. No es sólo la herencia de la teología de la Contrarreforma, sino también la connivencia con la corriente tradicionalista que combate en la sociedad los efectos de la Revolución francesa.

El lenguaje de la catequesis, como el de la teología, no está a cubierto de esa clase de alianzas. La elaboración del lenguaje de la fe está siempre influida por la sociedad ambiente y al mismo tiempo repercute en dicha sociedad. En este sentido, actúa como legitimación o confortación. Por consiguiente, la catequesis tendrá ciertamente que analizar más de cerca su funcionamiento pedagógico. También la pedagogía da origen a un lenguaje cargado de incidencias sociales. Refleja, se quiera o no, una imagen concreta no sólo de las relaciones intraeclesiales, sino también de las relaciones entre los hombres en la sociedad.

## IV. LA PRACTICA CATEQUETICA

La catequesis es una práctica. Su objetivo es práctico: según el «modelo clásico» del catecismo, reproducir la imagen del «buen cristiano». Además, las condiciones en que se elabora el lenguaje de la fe son las de una acción educativa en la que se esbozan nuevas formas de existir cristianamente.

### 1. De la palabra a la acción

Antes de preguntarse sobre las repercusiones prácticas de la catequesis hay que ver lo que ocurre dentro mismo del acto catequético. La pedagogía, dentro de un dispositivo institucional un poco modificado, es el factor decisivo de un cambio más importante de lo que parece. La palabra «catecismo» evoca ante todo la imagen de un libro y la idea de un discurso doctrinal. Ahora bien: el cambio radica en el hecho de que el hablar da paso ahora al obrar. «Si en otra época cabía contentarse con hablar de la Iglesia como

<sup>26</sup> E. Germain, *Langages de la foi à travers l'histoire*, 167.

comunidad de los cristianos, hoy, en el lugar y el momento de la catequesis, es preciso hacer 'comunidad' para poder anunciar la Iglesia de Jesús»<sup>27</sup>. Vale la pena subrayar la expresión «en el lugar y el momento de la catequesis». Antes, la finalidad primera era aprender. Ahora no se trata sólo de aprender, aunque sea con la ayuda de técnicas pedagógicas capaces de hacer la catequesis participada y activa. Se trata de vivir.

## 2. Un tiempo de experiencia cristiana

El «lugar catequético» es, según el ya mencionado texto *La catequesis de la comunidad*, el lugar de una experiencia de vida en la Iglesia. Los documentos que se ponen a disposición de los niños, de los animadores, de los padres, no pueden generalmente comprenderse fuera de esta óptica. La disposición de los temas a lo largo de un año, el ritmo de las reuniones, la alternancia de los pequeños grupos y del gran grupo, el lugar que ocupan las fiestas y las celebraciones, sólo desvelan su sentido a quien abandona la idea de una serie de lecciones a aprender según un programa racionalmente coherente.

El hablar, en este marco pedagógico, adquiere significado por su relación con el conjunto de una experiencia vivida. La catequesis es el tiempo de una experiencia cristiana. A ello van encaminados, en una verdadera catequesis, los medios de expresión. La palabra será creíble en la medida en que las obras permitan reconocer el árbol por sus frutos (cf. Mt 7,20). La realidad de una «Iglesia signo o sacramento de la salvación» no vale sólo para aquellos que ven desde el exterior la marcha de la Iglesia. Vale ante todo para los que, partiendo de una referencia a veces lejana a la fe cristiana y a la Iglesia como comunidad de fe, entren progresivamente en modos de obrar en los que se haga realidad el evangelio.

Lo que se ha dicho de la relación entre la función catequética y la función de evangelización tiene aquí un punto de aplicación. Además, no es indiferente que estemos en una civilización del hacer y de la eficiencia. Nos corresponde, sin duda, velar para que la revelación de Dios en Jesucristo no pierda para los hombres de este tiempo su sabor de gratuidad. Pero la catequesis no puede prescindir de este interés por los signos de la eficacia de la fe cristiana. Ésta debe manifestarse ante todo en la convivencia de los cristianos, que es el ser mismo de la Iglesia.

## 3. Establecer una relación viva con la tradición

La práctica catequética es una especie de cambio a lo largo del cual los catequizados construyen su propia relación con la tradición de la Iglesia. El *Mensaje al pueblo de Dios* declara: «Ser cristiano es entrar en la tradición viva»<sup>28</sup>. El mismo texto precisa: «La catequesis es la transmisión de los documentos de la fe». Estos documentos son: la Escritura, cuyo estatuto debe aparecer en su *unicidad* de documento fundante, el símbolo de la fe, múltiples expresiones de la fe, que pueden pertenecer tanto al orden del pensamiento teológico como al orden de la existencia cristiana vivida en un tiempo y una situación social determinados. Lo que importa es la relación que el individuo y el grupo van a establecer con estos documentos. A partir de esa confrontación producirán un sentido. Así se constituirá su aportación a una tradición que se construye y se renueva en una fidelidad activa.

Este tipo de práctica, injerto en una pedagogía que se suele llamar «pedagogía del documento», plantea el problema de la relación con la verdad. El documento *La catequesis de la comunidad* lo señala de esta manera: «Es de capital importancia, sin embargo, descubrir bien el *puesto* que ocupan y el *papel* que desempeñan los 'documentos de la fe' en el interior del proceso catequético. Haríamos mucho daño a la catequesis si se entiende lo que estamos diciendo en el sentido de reducirla a la transmisión de unos contenidos *nocionales* o a hacer de ella un proceso exclusivamente *deductivo*. La catequesis no se reduce a una mera enseñanza de fórmulas. Se trata de una *tradición viva* de esos documentos, que han de ser recibidos y vitalizados desde la comprensión que tiene el hombre de sí mismo. Proyectan su luz sobre la *experiencia humana*, a la que dan sentido e interpelan»<sup>29</sup>. En esa relación con la verdad hay que tener en cuenta la importancia actual de las matemáticas, ciencia eficaz que simplifica lo real. Es también esencial saber apreciar un fenómeno nuevo debido en gran parte a los *media*: el niño y el joven están, como el adulto, en contacto directo con fuentes de información. La familia, la escuela, la Iglesia, es decir, las autoridades tradicionales, pierden así uno de los aspectos de su poder. Cada uno quiere ser juez de la información. Se decide después de haber visto y comparado.

La revelación se recibe. Esto supone un escollo. Pero la acogida de la revelación no es incompatible con una verdad que hay que hacer. Ésta se hará con materiales recibidos, en un grupo en el

<sup>27</sup> G. Duperray: «Catéchèse» n. 63, p. 223.

<sup>28</sup> N.º 9.

<sup>29</sup> *La catequesis de la comunidad*, op. cit., 144.

que suele ejercerse una regulación capaz de garantizar la coherencia con el *sensus ecclesiae*. Es notable que la práctica pedagógica, de gran responsabilidad frente a la tradición de la Iglesia, tienda aquí, tras un cierto eclipse, a reintroducir un saber. Pero no es un saber con carácter de conclusiones, como fue largo tiempo el saber catequético. El camino que lleva a las conclusiones está por hacer. Esta práctica pedagógica tiende a objetivar, a través de los documentos, el dato de la fe. No debería ser obstáculo para una toma de posición existencial en la confesión de fe.

#### 4. Instrumentos de la «construcción del sentido»

Para lograr el sentido hay que partir de la experiencia que «constituye para el hombre el lugar de la recuperación de su destino personal y, por tanto, el lugar de su singularidad»<sup>30</sup>. Hablamos de *el sentido* para evitar cualquier «subjetivismo enojoso», lo cual exige «un tratamiento apropiado» de la experiencia, «un análisis serio, una confrontación leal con otros»<sup>31</sup>. Tal confrontación será también obra del diálogo con el animador. Éste habrá sido previamente establecido en su alteridad, en el triángulo que constituyen catequizado, documentos y animador. Del maestro de otro tiempo, que distribuía un saber acabado, al testigo de la fe, que quiere hacer surgir una actividad creyente personal, el paso se ha hecho a veces en un clima de afectividad que tendía a la fusión. Es importante respetar mejor la distancia.

En la pedagogía del documento se ponen al alcance de los catequizados determinadas informaciones. Van acompañadas de una profesión de fe, en la que el animador se implica haciéndose personalmente eco de la fe de la Iglesia de todo lugar y de todo tiempo. Pero, por sí mismas, las informaciones son un saber al que hay que dejar su estatuto propio. La práctica catequética consistirá, pues, en hacer de ellas instrumentos de la construcción de un sentido, de una profesión de fe de los catequizados. Se trata de una colección de documentos —no de un «catecismo»— que sin duda deben ser cuidadosamente escogidos, pues es preciso discernir con qué materiales construimos. Una imagen empleada con frecuencia es la del grupo que construye su «casa de la fe». La práctica está aquí entre el «ya» y el «todavía no». Son los dos términos de una dialéctica en la que la fe de cada uno y la Iglesia en su conjunto están llamadas a adquirir su estatura.

<sup>30</sup> G. Vogeleisen: «Catéchèse» n. 82, p. 30.

<sup>31</sup> Cf. también G. Vogeleisen/G. Adler, *Un siècle de catéchèse en France: 1893-1980* (París 1982).

#### 5. Iniciación por los sacramentos

Más radicalmente, la catequesis es una práctica porque es la iniciación cristiana. Ahora bien: ésta es menos una iniciación a los sacramentos que una iniciación por los sacramentos. De ahí el modelo de catecumenado que el *Mensaje al pueblo de Dios* ha querido volver a destacar para la catequesis. El documento *La catequesis de la comunidad* afirma que «la Iglesia educa en la fe no sólo por su predicación y catequesis, sino también por sus celebraciones litúrgicas»<sup>32</sup>. Catequesis y sacramentos son ambos «constitutivos de la fe». Lo que se confiesa en la fe es lo que se realiza en el bautismo. Y el bautismo forma parte, con la confirmación y la eucaristía, de una estructura simbólica en la que cada uno de los elementos se comprende en su referencia a los otros dos. La tradición teológica afirma que «los sacramentos suponen y dan la fe».

La celebración, con frecuencia no sacramental, ha hecho su entrada en una catequesis activa, como un aspecto central de esta práctica a la que corresponde la propuesta catequética. En una situación frecuentemente llamada «catecumenal», cuando el acceso a los sacramentos no podía ser ya automático ni estar ligado a edades o a niveles escolares, esta celebración ha podido presentarse como una expresión festiva de lo vivido. Numerosas y variadas técnicas de expresión, enriquecidas por una pedagogía en la que el cuerpo y el gesto han recuperado toda su función, han contribuido a hacer de estas celebraciones momentos intensos. La misma oración ha encontrado en ellas posibilidades insospechadas.

Pero si se quiere que la práctica catequética sea una introducción a la práctica cristiana conviene ir más al fondo de las cosas. Paradójicamente, cuando la integración eclesial se hacía sin dificultad por medio de los diferentes ritos previstos para el período del catecismo de la infancia (primera confesión, primera comunión, confirmación...), la catequesis no estaba por ello mismo «estructurada sacramentalmente». «Los sacramentos son para todo el mundo cosa adquirida. La catequesis gira más o menos en torno a ellos. No está intrínsecamente penetrada por la realidad de la que los ritos no son más que la emergencia y a la que tendría que introducir»<sup>33</sup>. Esta realidad es la que debe transmitir el lenguaje de la catequesis en su totalidad, para evitar que la práctica cristiana sea desnaturalizada.

<sup>32</sup> *La catequesis de la comunidad*, op. cit., 57.

<sup>33</sup> R. Marlé: «Catéchèse» 87.

### 6. Una práctica que instaure un tipo de existencia

Esta práctica es también la de un tipo de existencia. La actual investigación catequética trata de hacer ver mejor que este tipo de existencia está determinado por la realidad de la que es portador el sacramento. Quizá será difícil hacer comprender que ni la abundancia de las explicaciones sobre los sacramentos, ni siquiera la frecuencia y la facilidad con que los bautizados pueden acercarse a ellos, son los verdaderos criterios de esta orientación sacramental. Las celebraciones, que marcan regularmente las etapas de un recorrido catequético, no son tampoco el medio infalible de asegurar tal orientación. Pero el equilibrio de tono y la calidad educativa de la práctica de celebraciones no sacramentales hará de ella una propedéutica e incluso una cierta anticipación.

La educación específica para una acción cristiana requiere a la vez estar fundada en esta realidad de gracia y ajustada a las dimensiones nuevas de la responsabilidad humana. El documento *La catequesis de la comunidad* afirma que el «carácter histórico de la revelación proporciona a la pedagogía catequética otra de sus características peculiares, convirtiéndola en una pedagogía que impele a leer los acontecimientos y la experiencia humana a la luz de la fe y de la historia de la salvación»<sup>34</sup>.

### 7. Nuevos modelos para una práctica social de la fe

Estos «nuevos modelos» conciernen a la catequesis en el conjunto de sus propuestas. Los adolescentes y los adultos, a veces muy sensibles a esta dimensión de una práctica social de la fe cristiana, no sólo esperan una reflexión, sino también estímulos concretos y realistas para una acción que tenga posibilidades de ser significativa. Es también cuestión de pedagogía. La participación directa en realizaciones, llamadas con frecuencia «micro-realizaciones» cuando se trata de la lucha por el desarrollo, dice más que muchas palabras. Acentúa el hecho de que la misma catequesis es una praxis. Pero, de limitarse a estas acciones, la lucha por la justicia y el servicio al hombre podrían quedar encerradas, a pesar de todo, en el esquema de un «deber de caridad» más o menos exterior a la misma profesión de fe. La catequesis sabe que todavía debe aprender un lenguaje que sepa articular en el mismo movimiento la fe en la muerte y resurrección de Jesucristo y las fuerzas capaces de cambiar el mundo. De este modo tendrá la posibilidad, de manera distinta de la institución-catecismo de otros tiempos, pero con la

<sup>34</sup> *La catequesis de la comunidad*, op. cit., 113.

misma eficacia, de no dejar que la fe se «privatice». El esfuerzo es tanto más necesario cuanto que el intimismo y, más generalmente, el repliegue hacia el ámbito «privado» alcanzan también a los cristianos e imprimen su estilo a muchas formas de vida eclesial.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Documentos

- Sagrada Congregación del Clero, *Directorio General de Pastoral Catequética*, edición bilingüe del «Directorium Catechisticum Generale», por la Conferencia Episcopal Española (Madrid 1973, 21981).  
*Mensaje al pueblo de Dios*, del IV Sínodo de Obispos de 1977, en «Vida Nueva», nn. 1.103-1.104 (5-12 noviembre 1977) 2169-2175, y en edición especial: *La catequesis en nuestro tiempo. Mensaje al pueblo de Dios* (Madrid 1978).  
*Catechesi tradendae*. Exhortación apostólica de Juan Pablo II sobre la catequesis hoy (16-10-1979) (Madrid 1979).  
 Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *La catequesis de la comunidad. Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy* (Madrid 1983).  
 Íd., *Una nueva etapa en el movimiento catequético español* (Madrid 1979).  
 Conferencia Episcopal Española, *La visita del Papa y el servicio a la fe de nuestro pueblo*. Programa pastoral aprobado el 28-7-1983 (Madrid 1983).  
 Secretariado Diocesano de Catequesis de Madrid, *I Asamblea Diocesana de Catequesis. Historia-documentos-conclusiones* (Madrid 1980).

### 2. Historia

- J. Daniélou, *La catequesis en los primeros siglos* (Madrid 1975).  
 I. Oñatibia, *La catequesis litúrgica de los Padres: «Phase» 118* (1980) 281-294.  
*Langages de la foi à travers l'histoire* (París 1972).  
 J.-C. Dhôtel, *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France* (París 1967).  
 G. Adler/G. Vogeleisen, *Un siècle de catéchèse en France: 1893-1980, histoire, déplacements, enjeux* (París 1982).

### 3. Visión de conjunto

- E. Alberich, *Catequesis y praxis eclesial. Identidad y dimensiones de la catequesis en la Iglesia de hoy* (Madrid 1983).  
 I. Colomb, *Manual de catequética. Al servicio del evangelio*, 2 vols. (Barcelona 1970-1971).  
 O. Dubuisson, *L'acte catéchétique, son but, sa pratique* (París 1982).  
 A. Exeler, *Esencia y misión de la catequesis* (Barcelona 1968).



H. Halfass, *Catequética fundamental. El lenguaje y la experiencia en la enseñanza de la religión* (Bilbao 1974).

C. Wackenheim, *La catéchèse* (París 1983).

*Transmettre la foi, la catéchèse dans l'Église: «Les Quatre Fleuves»* 11 (1980).

#### 4. Revistas

«Actualidad Catequética» (Secretariado Nacional de Catequesis, Madrid).

«Catequesis Latinoamericana» (Revista del Departamento de Catequesis del CELAM, México).

«Sinite» (Revista hispanoamericana de pedagogía religiosa, Madrid).

«Teología y Catequesis» (Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequéticas, Madrid).

## CAPITULO V

### LA PREDICACION

[OLIVIER DE LA BROSSE]

Cuando la tradición islámica otorga a los judíos y a los cristianos el hermoso título de «hombres del Libro» rinde sólo parcialmente homenaje a la originalidad de la corriente espiritual judeo-cristiana.

El libro, en efecto, no es sino la redacción más o menos tardía de un mensaje oral, de una palabra ya pronunciada. El mundo no es evangelizado sino cuando oye la palabra. El que esta palabra haya sido después recogida en un libro no cambia el hecho de que la evangelización se haya realizado siempre y continúe realizándose por la predicación de una palabra sucesivamente oída, aceptada y transmitida de nuevo. La Iglesia sólo da testimonio de Dios en el mundo, sólo transmite al mundo la revelación recibida, anunciando la palabra misma de la que ella nació.

Si todas las religiones tratan de establecer entre el hombre y su Creador una relación permanente y estable, por el rito, el símbolo, la liturgia, uno de los rasgos centrales del judaísmo y del cristianismo es el establecimiento de esta relación por medio de una palabra: el Dios de los cristianos es un Dios que habla.

Existe, pues, un vínculo esencial entre la palabra y la acción, la escucha y el testimonio, la predicación y la evangelización. En este capítulo de teología práctica desarrollaremos la predicación como acto de palabra, insistiendo con frecuencia en los predicadores. Pero es evidente que la predicación no constituye el único medio de evangelización, sino que ésta se realiza también mediante el testimonio cristiano en el mundo.

Evangelizar es hacer resonar la palabra en medio de la historia. La práctica, las obras, la institución, son consecuencia de la fe recibida y practicada. Y la misma fe sólo puede nacer de una palabra oída y aceptada. En Rom 10, texto fundamental para toda reflexión cristiana sobre el misterio de la relación entre la palabra de Dios y la misión de la Iglesia, Pablo, el primer predicador misionero, afirma: «La fe viene de la predicación, y la predicación es el anuncio de la palabra de Cristo» (Rom 10,17). Así están unidas, desde el principio, la palabra de Cristo, Verbo de Dios, la predicación y la expansión de la fe.

## I. DE LA PALABRA DE DIOS A LA ACOGIDA DE LA FE

En la Biblia, la palabra humana de los profetas se presenta como palabra de Dios. A diferencia de los ídolos mudos (1 Cor 12,2), que «tienen boca y no hablan» (Sal 115,5; Bar 6,7), el Dios viviente se revela a los hombres dirigiéndoles su palabra.

El contenido del vocablo hebreo *dabar*, que designa la palabra de Dios, está menos intelectualizado y a la vez tiene un sentido más rico que el término griego *logos*, por el que fue traducido. La transmisión de un conocimiento está ligada en este término al cumplimiento de una acción: el *dabar* es simultáneamente palabra y acto.

Por medio de su palabra, Dios enseña. Se revela al hombre en un lenguaje que puede ser ley moral o regla de vida, revelación del sentido de las cosas y de los momentos de la historia, anuncio de acontecimientos futuros. La misma carta de la alianza sináutica (Éx 20,1-17; Dt 5,6-22) lleva el significativo nombre de «diez palabras» o *décálogo*. Todo conocimiento sobre Dios, adquirido por el pueblo de Israel, es presentado como una palabra que viene de Dios, precedida de una solemne afirmación de identidad: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto» (Éx 20,2). Todo conocimiento de los designios de Dios sobre su pueblo, toda iluminación sobre el futuro de Israel, quedan encerrados en proposiciones puestas en boca del mismo Yahvé. Así, las palabras que sellan la alianza con Abrahán (Gn 15,1-21), que llaman a Moisés a liberar a su pueblo (Éx 3,7-10) o que consagran a su sucesor Josué (Jos 1, 1-5). El contenido de la palabra puede ser ley, conocimiento revelado o promesa, pero siempre es una llamada que viene de la boca de Dios, dirigida al espíritu del hombre.

Pero, por esta misma palabra, Dios construye. El *dabar* es acción. Contiene un dinamismo interno, una potencia que actúa infaliblemente. La palabra realiza concretamente las promesas que anuncia (Jos 21,45). Esta eficacia concreta de la palabra se manifiesta desde los primeros momentos de la historia, puesto que el mismo acto creador se presenta como una palabra de Dios: «Porque él lo *dijo* y existió» (Sal 33,6-9; cf. Gn 1 y el estribillo repetido ocho veces con ocasión de todas las etapas de la creación: «Dios *dijo*»).

Los profetas, portadores de esta palabra, la describieron de la misma manera que se hablaría de un ser viviente, que piensa, actúa y realiza: la palabra de Dios es un mensajero que se envía (Sal 107, 20) y recorre toda la tierra (Sal 147,15) para alcanzar y herir a los hombres (Zac 1,6). Esta eficacia tiene su fuente en la persona mis-

ma de Dios, que, como manifiesta al profeta, «está alerta para cumplir su palabra» (Jr 1,12).

La palabra de Dios, que es lenguaje y acción, enseñanza y realización, es descubierta progresivamente por el pueblo judío como una realidad eficaz y dinámica: existe en el umbral de la historia, acompaña la historia, a veces incluso anuncia y prepara nuevas etapas de la historia. No es un simple elemento entre otros en el desarrollo del designio de Dios: domina toda la historia, dándole su verdadero sentido, puesto que al principio ella crea la historia y no cesa de acompañar a los hombres que la viven. ¿Cómo extrañarse entonces de que algunos textos hayan «personificado» la palabra de Dios, al igual que su sabiduría (Prov 8,22) o su Espíritu? «Como bajan la lluvia y la nieve del cielo, y no vuelven allí sino después de empapar la tierra, de fecundarla y hacerla germinar, para que dé semilla al sembrador y pan al que come, así será mi palabra, que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que hará mi voluntad y cumplirá mi encargo» (Is 55,10-11).

A partir de esta personificación se fue formando progresivamente el misterio del Verbo de Dios. Toda palabra dirigida a los hombres tiene su fuente en el Verbo, y el mismo Jesús, el Hijo de Dios, no es sino la Palabra subsistente, el Verbo encarnado. «De él deriva, pues, en última instancia, toda manifestación de la palabra divina, en la creación, en la historia, en la realización final de la salvación»<sup>1</sup>. Al principio ya «existía la Palabra» (Jn 1,1), estaba junto a Dios y ella misma era Dios.

Toda reflexión sobre el misterio de la predicación debe basarse en una reflexión sobre el misterio de Jesús, Verbo de Dios. Él es, en efecto, la Palabra creadora «mediante la cual se hizo todo» (Jn 1,3), la Palabra iluminadora que «brilla en las tinieblas» (Jn 1,4) para traer a los hombres la revelación de Dios. El autor de la carta a los Hebreos lo comprendió bien: «Dios habló antiguamente a nuestros padres por los profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por un Hijo» (Heb 1,1s), porque este Hijo es el Verbo hecho carne» (Jn 1,14). Para el cristiano, la Palabra está encarnada para siempre: posee un nombre y un rostro que son los del mismo Jesús, el Cristo.

Y si hay un padre de los predicadores, es sin duda el profeta que se mantiene en pie cuando se cierra el Antiguo Testamento y se abre el Nuevo, dispuesto a ceder la palabra al Verbo: Juan Bautista, la voz que grita: «Preparadle el camino al Señor, allanad

<sup>1</sup> A. Feuillet, *Palabra de Dios*, en *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1972) 635.

sus senderos» (Mt 3,3). Juan Bautista remite a Jesús a las multitudes venidas a escucharlo a orillas del Jordán. En adelante, la primera predicación del mensaje evangélico será la del mismo Hijo de Dios. El Verbo encarnado es a la vez el que habla y la palabra misma que predicarán los apóstoles de la Iglesia. El que anuncia y el que es anunciado. Jesucristo, en efecto, es palabra definitiva de Dios «en estos últimos tiempos», puesto que Dios ha hablado finalmente *en* su Hijo, a quien ha establecido «heredero de todo» (Heb 1,2).

La predicación del mismo Jesús constituirá el centro del mensaje anunciado por san Pablo y los apóstoles. Es significativo que los tres evangelistas sinópticos ofrezcan sus elementos esenciales desde su primer relato de la acción misionera de Jesús: llamada a la conversión y anuncio del reino de los cielos en Mt 4,17; proximidad del reinado de Dios presentado como una «buena noticia» en Mc 1,15; enumeración de los principales signos de Espíritu enviado a Jesús en Lc 4,18, a saber: la evangelización de los pobres, la libertad de los cautivos y la liberación de los oprimidos. Todo está ya presente en estos pasajes primordiales: las exposiciones redaccionales del conjunto del mensaje, como el discurso evangélico de Mt 5-7 o el ciclo de las parábolas de la misericordia en el capítulo 15 de Lucas, están contenidas en germen desde las primeras evocaciones históricas de la acción de Jesús: la buena noticia es la inversión de los valores habituales de la vida, la conversión en orden a un reinado de Dios que ya está «en nosotros» (Lc 10,9).

### 1. Pablo, doctor de la predicación misionera

El capítulo 10 de la carta a los Romanos es el gran texto de la teología de la predicación en la Iglesia primitiva. Para Pablo existe una relación esencial entre la palabra de los misioneros del evangelio y la persona misma de Jesús, palabra definitiva de Dios. Si «la fe nace de la predicación», ésta a su vez «se realiza por el *acontecimiento* (= palabra, *rema*) de Cristo» (Rom 10,17). Y puesto que Cristo dijo a sus apóstoles: «Quien os escucha a vosotros, me escucha a mí» (Lc 10,16), el mensaje de Cristo es el mismo que predica el mensajero. La palabra de Dios, de la que Pedro afirma que es proclamada «por boca de los apóstoles» (Hch 15,7), se la apropia en cierto sentido Pablo, hasta el punto de que el evangelio de Cristo se hace «su» evangelio: esta palabra de Dios «que os hacíamos oír no la acogisteis como palabra humana, sino como lo que es realmente, como palabra de Dios» (1 Tes 2,13).

¿Significa esto que el Apóstol es de alguna manera «propietario» de la palabra? En absoluto. La fuerza (*dynamis*) de la palabra, que viene de su origen, subordina radicalmente a ella la misión y el ministerio evangélicos. El Apóstol no es sino un ministro y un servidor. Debe estar personal y enteramente a disposición de la palabra, porque ella es independiente de él, está *por encima* de él (cf. 1 Cor 14,36; Flp 1,12; 1 Tes 1,5). Es la palabra la que toma a su servicio a los ministros elegidos por ella (Col 1,23; Ef 3,7, en el espíritu de Lc 1,2; Hch 6,2,4; 1 Tim 1,12). Hasta el punto de que, al dejar la comunidad de los presbíteros de Éfeso, Pablo estima poder confiarlos «al Señor y a la palabra de su gracia» (Hch 20,32; cf. también Hch 6,7; 11,1; 12,24).

Servir el evangelio es ante todo, para Pablo, entregarse personalmente a este evangelio, para hacerse libre y conservar libre la misma palabra. El Apóstol no debe oponerle ningún obstáculo por su egoísmo, sea por una reivindicación de los medios de vida, por motivos impuros en la predicación (cf. 1 Cor 9,1; 1 Tes 2; 2 Cor 4,1s), por la utilización de la sabiduría humana (1 Cor 2,1s) o incluso de experiencias espirituales que podrían ocultarla (cf. 2 Cor 11,23s; 12,1s). El Apóstol está obligado no sólo a llevar una vida santa «en el espíritu de la fe» en que habla (2 Cor 1,12; 4,2) y a practicar la ascesis en favor del evangelio (1 Cor 9,27), sino también a aceptar el sufrimiento por la palabra y atestiguar con ello la pasión de Cristo (cf. 2 Cor 1,7s; 11,23s; 12,7). El ministerio de la palabra se realiza cuando la vida misma del Apóstol se convierte en testimonio, de modo que pueda decir: «Y lo que aprendisteis, y recibisteis, y oísteis, y visteis de mí o en mí, eso llevadlo a la práctica» (Flp 4,9)<sup>2</sup>.

Así, el evangelio, libremente predicado por un mensajero aliado de los apremios de este mundo, es para Pablo «una manifestación de la verdad» (2 Cor 4,2). Por el anuncio apostólico del evangelio, Cristo «ha irradiado vida e inmortalidad» (2 Tim 1,10s). El evangelio, como la palabra, no es, en efecto, sólo mensaje, sino también acción: es una fuerza, una intervención poderosa de Dios para llevar a cabo la salvación del mundo (Rom 1,16; 1 Cor 1,18).

### 2. Predicación apostólica y evangelización

El contenido del mensaje de los apóstoles nos es conocido por tres fuentes principales:

<sup>2</sup> H. Schlier, *Rasgos fundamentales de una teología de la palabra de Dios en el NT*: «Concilium» 33 (1968) 367ss.

a) *Los discursos misioneros de los Hechos*. San Lucas nos ha dejado versiones redaccionales de cinco discursos de Pedro: en Pentecostés (Hch 2,14-40), ante el pórtico de Salomón (Hch 3, 12-26), en dos comparecencias ante el Sanedrín (Hch 4,8-12; 5, 29-32) y en casa del centurión Cornelio (Hch 34-43); tres discursos de Pablo: en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hch 13, 16-41), en Iconio (Hch 14,14-17) y en el Areópago de Atenas (Hch 17,22-31); por último, el discurso de Esteban antes de su martirio (Hch 10,34-43).

Con algunas excepciones, sobre las que volveremos, todos estos pasajes utilizan la enseñanza de la Escritura Santa para llegar a una proclamación del señorío de Cristo resucitado sobre este mundo, llamar a los oyentes a la conversión y al cambio de vida, anunciar la salvación y el perdón de los pecados para todos los que invoquen el nombre de Jesús.

b) *Algunos enunciados de las cartas de san Pablo*. A veces, en el giro de una frase, el Apóstol resume el contenido de su predicación sobre Jesús, Hijo de Dios, resucitado y glorificado, Señor del cielo y de la tierra; así, en 1 Cor 15,3-5; 1 Tes 1,9-10; Rom 1,3-4.

c) *Finalmente, muchas fórmulas* contenidas en los rituales de preparación al bautismo, de oración oficial de las comunidades o también esparcidas en las cartas y en los evangelios, nos informan sobre lo que se inculcaba a los nuevos convertidos y se proclamaba cada día en la liturgia de la Iglesia.

Se conoce así, en sus grandes líneas, el contenido esencial del mensaje cristiano de los orígenes: Juan Bautista, el mismo Jesús, Pedro o Pablo orientan su palabra en la misma dirección: llaman a la conversión, al cambio de vida (*metanoia*) con el grito «¡Arrepentíos!» (Mt 3,2; 4,17; Hch 2,38; 3,19; 5,31), que forma parte integrante de este mensaje: «Toda predicación que no desemboque en una llamada a la penitencia corre el riesgo de dejar de ser evangelio para hacerse conferencia»<sup>3</sup>. Al mismo tiempo, proclaman un acontecimiento que justifica por sí solo esta llamada: si el predicador evangélico exige una conversión es porque el acontecimiento de la salvación está cerca (Mt 4,17), porque se anuncia a los pobres (Lc 4,17-21) y reside en el misterio pascual; predicar es anunciar este misterio, es afirmar que el reinado de Dios ya está presente, manifestado en la gloria del Resucitado. De este misterio pascual forma parte evidentemente el de Pentecostés; predicar es

<sup>3</sup> X. Léon-Dufour, *Predicar*, en *Vocabulario de teología bíblica*, op. cit., p. 713.

también invocar el don del Espíritu Santo sobre la comunidad cristiana, este Espíritu que hace nacer la Iglesia.

En resumen, en el Nuevo Testamento, la predicación es el anuncio solemne, la proclamación de un hecho: Jesús es Cristo, Señor y Salvador. A este contenido original se le ha dado el nombre de *kerygma*. El heraldo, el pregonero público (*keryx*) es el que anuncia las noticias importantes u oficiales. Es el enviado de una autoridad o de un grupo social, encargado de proclamar un mensaje, un anuncio, una llamada, una recomendación importante. El *kerygma* es, pues, la proclamación pública del mensaje pascual, base y raíz de todas las formas posteriores de predicación (exhortación, *paraklesis*; catequesis, *katechesis*; enseñanza, *didaskalia*) sobre las que volveremos.

Si el *kerygma* no varía, su presentación puede adaptarse al auditorio y a las circunstancias: dirigiéndose a los apóstoles, judíos creyentes, Jesús predica «según la Escritura» subrayando el cumplimiento de las profecías (óptica general del Evangelio según Mateo, procedimiento igualmente familiar a san Pablo: 1 Cor 15,3s).

Si el auditorio no ha conocido ni a Jesús ni la tradición bíblica, la proclamación se organiza en torno a una rápida presentación de uno y de otra; así lo hace Pedro en casa del centurión pagano Cornelio (Hch 10,37-42). Frente a interlocutores totalmente ajenos a la fe, Pablo hablará del «Dios vivo que hizo el cielo y la tierra... mandándoos desde el cielo lluvias y cosechas» (Hch 14,15ss, en Listra). En el Areópago de Atenas (Hch 17,22-31) desarrollará un discurso basado en la filosofía y la religión natural, tratando de llegar al anuncio de Cristo, Señor de la historia, pero fracasará precisamente en el punto central de la resurrección.

### 3. El misterio de la predicación

Desarrollándose a partir del misterio pascual, la predicación, siguiendo el mismo método de Jesús (en el monte, Mt 5,2; en las sinagogas, 9,35), se hace enseñanza, catequesis, profundización teológica. Pero el teólogo no merece el título de predicador sino cuando no cesa de referirse a la proclamación del evangelio pascual.

La predicación aparece, pues, como un misterio: lo es por su contenido el mensaje del misterio pascual; lo es también por la forma en que es anunciado: misterio de la palabra de Dios, profetizada por labios humanos, *acto* de Dios que puede proponer y exigir al hombre un itinerario de conversión. La predicación hace al hombre presente en el misterio que anuncia. Sitúa al oyente frente a Cristo muerto y resucitado, y solicita de él la respuesta de la

conversión. Puesto que es acto de Dios, no está sometida al libre examen de los oyentes; por el contrario, requiere de ellos «la obediencia de la fe» (Rom 1,5). Se presenta como el acto de Dios por el que se inaugura el señorío de Cristo sobre el mundo.

## II. LA PALABRA ANUNCIADA EN EL TIEMPO DE LA IGLESIA

El Apóstol no elige llegar a ser ministro de la palabra. Es destinado a ello por el Espíritu. Recibe un oficio. Es enviado en misión. El paso de la predicación paulina y apostólica a la predicación de la Iglesia es el resultado de una transmisión, de una *tradición* (del latín *tradere*: transmitir, confiar, dar) a toda la Iglesia, que pasa tanto por el testimonio de los cristianos en el mundo como por los ministerios instituidos de la predicación que acentuamos aquí.

Los sucesores de «los Doce», convertidos a su vez colegialmente en servidores de la palabra, recibieron una misión: la de ministros de la palabra; los obispos, responsables del conjunto de la acción misionera en la Iglesia, están encargados de ello en primer lugar. Pero este aspecto del ministerio viene a insertarse, junto a otras formas, en el ministerio total de la Iglesia: «Las dotes que cada uno ha recibido úselas para servir a los demás, como buenos administradores de la múltiple gracia de Dios. Quien habla, sea portavoz de Dios; quien se dedica al servicio, hágalo con las fuerzas que Dios le da. De modo que sea en lo que sea, Dios reciba gloria por medio de Jesús el Mesías» (1 Pe 4,10-11).

El episodio de Pentecostés sintetiza el carácter ministerial de la predicación en el seno de una Iglesia misionera. Quienes predicaban son «los Doce», pero los oyentes provienen de todas las razas y naciones. La palabra de Dios es única, pero cada uno «oye hablar de las maravillas de Dios en su propia lengua» (Hch 2,11). Con el discurso de Pedro comienza realmente el tiempo de la evangelización: la llamada al arrepentimiento, lanzada por la palabra del Apóstol (Hch 2,38), se traduce en «la acogida de la palabra», concretizada por el bautismo de unas tres mil personas (Hch 2,41). Y entonces es toda la comunidad la que da testimonio: «alababan a Dios..., siendo bien vistos de todo el pueblo» (Hch 2,47). Está claro que la predicación constituye un momento distinto y fundamental de la misión, anterior en sí a toda práctica sacramental, pero en relación con el testimonio.

### 1. Palabra y liturgia en las primeras comunidades

La descripción que hace san Justino († 165) de las primeras asambleas cristianas destaca el nexo entre la predicación y la celebración eucarística, bases ambas de la vida en comunidad: «El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los *Recuerdos de los apóstoles* o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. Seguidamente, nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces, y éstas terminadas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias y todo el pueblo exclama diciendo 'amén'. Ahora viene la distribución y participación, que se hace a cada uno, de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes»<sup>4</sup>.

Se reconocía al obispo san Policarpo de Esmirna († 256) el mérito de haber dado a sus discípulos una sólida formación de la palabra, que les había permitido después convertir a numerosos hermanos<sup>5</sup>, y sabemos, por el testimonio de Eusebio († 340), que las instrucciones dadas por los obispos, «dignos discípulos de los apóstoles»<sup>6</sup>, se referían principalmente a los textos evangélicos.

En cuanto a Tertuliano († 222), evoca la convergencia, en las reuniones cristianas, entre la lectura de los textos bíblicos, la oración comunitaria y la instrucción a la asamblea<sup>7</sup>.

Según las necesidades de las Iglesias, las formas de la predicación se diversifican rápidamente y, sin establecer aún la teoría, se aprende a distinguir:

— el *kerygma* (proclamación), anuncio global del evangelio y del mensaje pascual, que emplea principalmente los atributos dinámicos de la palabra de Dios: palabra de juicio y de interpelación, palabra de fuerza y de fecundidad.

— la didascalía (*didaché*, enseñanza, doctrina), que desarrolla ante la asamblea de los creyentes las implicaciones doctrinales del misterio de la fe, dotándolo de una profundización intelectual y mística, utilizando sobre todo las estructuras noéticas de la pala-

<sup>4</sup> San Justino, *Apología* I, 67, en J. Quasten, *Patrología* I (Madrid 1961) 208-209, y en *Padres apologistas griegos* II (Madrid 1950) 258-259.

<sup>5</sup> *Martyrium Polycarpi* I, 2.

<sup>6</sup> Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.* III, 38.

<sup>7</sup> *Apologeticum*, cap. 39.

bra de Dios: palabra de verdad, palabra de sabiduría, y engendrando una fe contemplativa.

— la catequesis (*katechesis*), que nutre la vida de fe, bien al nivel elemental de los primeros conocimientos de su contenido (lo que dio lugar al *catecismo*), bien en conexión con la celebración eucarística y los puntos esenciales a los que se refiere esta fe: liturgia, principales misterios, etc.

## 2. Los obispos y su pueblo: la homilía bíblica

En la época de los Padres de la Iglesia (siglos III y IV), la predicación refleja con gran exactitud las preocupaciones pastorales de los dirigentes de las comunidades respecto a su pueblo y nos informa ampliamente sobre las diversas formas de la evangelización.

El «canon» de las Escrituras, es decir, su catálogo oficial, queja fijado, y el predicador dispone de una gran elección de escritos del Nuevo Testamento. Adquiere la costumbre de no referirse sólo al espíritu de un texto, sino a comentarlo versículo por versículo: así nace la homilía exegética, forma característica de la época de los Padres.

En Occidente, Hipólito de Roma († 235), y en Oriente, Orígenes († 253-4) son considerados como los fundadores de este género de predicación, a veces tachado de un exceso de alegorismo. Hacia el final del siglo IV, san Juan Crisóstomo (354-407), san Ambrosio (339-397) y san Agustín (354-430) recurren también en gran medida al comentario de la Escritura.

San Juan Crisóstomo, obispo de Constantinopla en el 398, exegeta, autor de cartas y de tratados ascéticos y morales, dejó seiscientas homilías y más de cien sermones, en los que se transparenta la agitada vida de su comunidad oriental. Sus *Catequesis bautismales*<sup>8</sup> nos informan ampliamente sobre la formación doctrinal de los nuevos cristianos.

San Ambrosio, obispo de Milán desde el 374, defensor de su Iglesia contra las injerencias del poder civil, adversario de la herejía arriana, deja una obra marcada en su totalidad por estas preocupaciones pastorales, expresadas en forma de comentario bíblico (*Sobre el Hexameron*, *Sobre el Evangelio según san Lucas*).

San Agustín, discípulo suyo en Milán, convertido y bautizado por su influjo en el 397, obispo de Hipona en el 392, es el tipo acabado del jefe de una diócesis, fundador de comunidades sacer-

dotales y religiosas, luchador infatigable contra los herejes (maniqueos, donatistas, pelagianos); deja unos quinientos sermones, que reflejan una predicación doctrinal enraizada en la Escritura, al servicio directo de la formación religiosa de sus numerosos oyentes.

Para toda esta generación de obispos, conocer la Biblia y sacar de ella enseñanzas teológicas y morales es la primera condición de su acción apostólica por medio de la palabra. Un poco más tarde, el papa san León Magno († 461) ayuda a la comunidad de Roma, por medio de sermones teológicos cortos, pero densos y vigorosos, a comprender mejor el misterio de las dos naturalezas de Cristo, su encarnación, su vida, prolongada por la de la Iglesia. Durante los veintiún años de su pontificado (440-461), en conexión con la liturgia cotidiana y los textos sagrados, enseña el dogma y la moral a los romanos.

Su contemporáneo y amigo Pedro Crisólogo († ca. 450), arzobispo de Rávena, practica una exégesis a la vez alegórica y moral, reunida en numerosos sermones.

El último gran orador de la Antigüedad cristiana en Occidente es el papa san Gregorio Magno († 604), cuyas cuarenta *Homilias sobre el evangelio* (590-91) y veintidós comentarios *Sobre Ezequiel* (592-93) atestiguan una claridad de espíritu al servicio directo de un apostolado junto a los fieles más sencillos, así como una gran experiencia de los hombres de su tiempo. Antiguo funcionario imperial, monje y después consejero de su predecesor Pelagio II, su predicación es a la vez espiritual y práctica y afronta con realismo las situaciones humanas más concretas.

## 3. El comentario evangélico en la asamblea cristiana

Un lugar muy especial corresponde en Oriente a cuatro obispos contemporáneos, originarios de Capadocia, nacidos hacia el 330 y estrechamente unidos: san Basilio de Cesarea, su hermano menor san Gregorio de Nisa y su amigo san Gregorio Nacianceno, a los que se añade san Anfiloquio de Iconio, menos conocido. Los tres «grandes capadocios» dejan en total 117 discursos: comentarios de la Escritura, enseñanza moral y teológica, reflexión sobre la vida de los mártires y los asuntos de la Iglesia, sermones de fiestas litúrgicas o elogio de un difunto. Con ellos, la predicación se diversifica y se estructura en «géneros» ya bien contrastados.

Basilio (329-379), sacerdote (362) y después obispo (370) de Cesarea, es un hombre de acción, adversario del arrianismo, que supo oponerse al emperador Valente, restablecer la doctrina orto-

<sup>8</sup> Edición A. Wenger: SC n.º 50 (París 1957).

doxa en Oriente y preparar el Concilio de Constantinopla. Es un predicador realista y práctico. Rechazando el alegorismo de Orígenes o de Hipólito, su exégesis reivindica la fidelidad al sentido propio de las palabras de la Escritura. Busca sus consecuencias concretas y hace de ellas una aplicación espiritual a la vida cotidiana de los cristianos.

Su hermano Gregorio (hacia el 335 hasta después del 394), obispo de Nisa en el 371, más especulativo, buen conocedor de la filosofía pagana y especialmente del neoplatonismo, es uno de los más grandes teólogos místicos de la Antigüedad (*Homilias sobre el Cantar de los Cantares*). Sus desarrollos doctrinales enlazan en una trama mística y su tema preferido es el conocimiento de Dios por el hombre, la íntima afinidad de la criatura con su creador. Pero es también uno de los primeros que practica el panegírico: se conservan concretamente sus oraciones fúnebres del obispo Milecio de Antioquía (381), de Pulqueria (385) y de la emperatriz Placidia (385).

San Gregorio Nacianceno (ca. 329-389), maestro de la palabra, humanista y hombre de Dios, a quien la tradición oriental dio el sobrenombre «el teólogo», después de una experiencia de la vida monástica, llamado primero a la sede de Sasima, llega a obispo de Constantinopla en el 379. Este hombre solitario, frágil y sensible, que dejará su diócesis en el 381 para pasar el fin de su vida en el retiro, es un orador nato, de profundo talento poético. Experto en el arte de comentar la Biblia, hasta el punto de que san Jerónimo le dio el sobrenombre de *doctor maximus in exponendis Scripturis*, su obra nos es conocida principalmente por siete sermones para las grandes fiestas y cinco *Discursos teológicos* sobre la Trinidad, pronunciados en el 380 en Constantinopla. Sabe unir maravillosamente en un mismo discurso el aspecto dogmático y la celebración litúrgica del misterio propuesto y comunicar al auditorio una percepción intelectual muy fina de la palabra revelada.

Con los Capadocios aparece, como se ve, la noción de *género* en la predicación: panegírico de un mártir, oración fúnebre de un príncipe o de un obispo. Es el momento de precisar que, si existen los géneros —y esto es una riqueza de la predicación cristiana—, ningún gran orador fue realmente esclavo de ellos; el servidor del evangelio sabe captar la ocasión de un acontecimiento fortuito para presentar el mensaje de Cristo. No hay género «malo» en predicación; sólo hay circunstancias bien aprovechadas u ocasiones fallidas.

#### 4. En los pueblos y en los claustros

En el siglo v, muchos obispos evangelizaban ciudades y pueblos galos; podrían citarse numerosos ejemplos. El de san Cesáreo (470-542), obispo de Arlés, parece especialmente significativo.

La diócesis es inmensa, extendida entre llanuras y colinas, costa y montaña, gran ciudad, aldeas y zonas rurales; las comunidades están desconectadas, las situaciones parroquiales son muy diversas. El obispo es un antiguo monje de Lerins. Ha escrito tratados teológicos contra el arrianismo y el pelagianismo. Ha legislado para las comunidades religiosas de hombres y de mujeres que ha fundado. Pastor y predicador, deja una colección de ochenta sermones, las *Admonitiones*<sup>9</sup>, que reflejan todos los aspectos de su apostolado: lucha para corregir las costumbres en una sociedad en la que son frecuentes el concubinato, el aborto e incluso el infanticidio; condena de esos «espectáculos violentos, crueles y vergonzosos», es decir, los del circo, el anfiteatro y el teatro; esfuerzos para liberar a los fieles de las supersticiones y de las costumbres paganas; enseñanzas sobre la oración, el desapego de los bienes y de los afectos terrenos; predicación de la penitencia y de la conversión. Todo esto en un latín rústico, «decadente» o «bárbaro» a los ojos de los puristas, pero en todo caso directo y familiar.

Paralelamente a esta predicación para el pueblo se desarrollará una predicación más docta, que tiene como marco el claustro, la iglesia o la sala capitular de los monasterios y conventos.

En el espíritu de san Benito, en efecto, el abad es un maestro de vida espiritual, que debe compartir con los discípulos el conocimiento y la meditación del evangelio de los que él mismo se nutre. Así, la *lectio divina* de cada religioso se enriquece con la experiencia de sus mayores. En los monasterios se desarrolla una predicación no sólo moral, sino también mística, centrada en el descubrimiento de Dios y el mantenimiento de la relación cotidiana con él, esencial a la vida religiosa. La Biblia constituye la base de estas conversaciones que la explican y la comentan. Los textos son redactados en latín y pronunciados en esta lengua, si el auditorio está formado por sacerdotes o clérigos; en lengua vulgar, si se trata de religiosos menos cultivados o de laicos. En la abadía de Jarrow predica Beda el Venerable (673-735), que deja cuarenta y nueve homilias muy utilizadas en la Edad Media. En Fontevella escribe y habla san Pedro Damiano (1007-1072), cuyos setenta y cinco sermones conservados, nutridos de patrística, sólida-

<sup>9</sup> Cesáreo de Arlés, *Sermons au peuple*, ed. Marie-José Delage: SC n.º 175 (París 1971).

mente estructurados, atestiguan su celo por la reforma de la Iglesia, de la que él es uno de los artífices.

San Anselmo (1033-1109) predica a sus religiosos del Bec, en Normandía, antes de ser arzobispo de Cantorbery, sermones teológicos y austeros, introduciendo la razón en el corazón de la fe, como verdadero «Padre de la escolástica». Hugo de San Víctor († 1141) ofrece a sus monjes de la región parisiense una exégesis espiritual y mística en sus diecinueve *Homilías sobre el Eclesiastés*, y Abelardo (1079-1142) entrega a los religiosos del Parálito sus treinta y cuatro predicaciones homiléticas, centradas en la experiencia del amor de Cristo.

El monje predicador por excelencia es san Bernardo de Claraval (1090-1153), que deja ciclos de sermones sobre *El Temporal*, *El Santoral*, *La Virgen María*, los ochenta y seis célebres sermones *Sobre el Cantar de los Cantares* y las homilías *Super Missus est*. Claridad de pensamiento, vivacidad del lenguaje, contrastes de palabras, sensibilidad delicada y poética son las cualidades puestas al servicio de una vida espiritual exigente y fecunda. San Bernardo alterna la homilía y la predicación temática, siguiendo la tradición de los Padres, con la preocupación constante de nutrir y desarrollar la vida mística en quienes lo escuchan.

### 5. Las Órdenes mendicantes

En los primeros años del siglo XIII eran numerosas las llamadas a la penitencia y a la conversión. Predicadores itinerantes, clérigos más o menos autorizados, laicos con mandato o sin él recorrían con bastante libertad las ciudades y los pueblos. Pedro Valdo, rico comerciante de Lyon, después de haber distribuido sus bienes a los pobres, comenzó a predicar el evangelio, entre 1170 y 1180, y a reunir discípulos ansiosos como él de perfección. Sin embargo, su movimiento suscitó los celos y luego las condenas de la Iglesia y evolucionó a una secta heterodoxa y separada, los valdenses, fácilmente confundida con la de los cátaros, pero que constituye hoy la rama italiana del calvinismo.

Esto explica la relativa dificultad con que san Francisco de Asís (1181-1226) consiguió que se admitiera, con el reconocimiento de su Orden, una vocación a predicar públicamente. Inocencio III invitó a los primeros franciscanos a *praedicare poenitentiam*, es decir, a desarrollar un lenguaje exhortativo y cálido, apoyado en el testimonio de una vida en común pobre y fraternal. Este modo de predicación, sencillo y a veces rudo, causó una profunda impresión en el pueblo italiano debido al testimonio de vida que

lo acompañaba. Sin embargo, ante el crecimiento de la familia franciscana se le retiró la autorización general de predicar y se adoptó un sistema de selección más riguroso, estableciendo criterios de preparación técnica y espiritual más exigentes que el libre carisma de la primera época.

Se sabe hasta qué punto la función de predicar es para santo Domingo (1170-1221) inherente a la vocación de su Orden. Apenas obtuvo, por una bula de diciembre de 1216, el primer reconocimiento de su familia religiosa, reunida entonces en Toulouse, dedicó todo su esfuerzo a que se le concediera el privilegio de predicar oficialmente. La predicación, enseñanza pública de la doctrina de la Iglesia, estaba aún en aquella época reservada al obispo. Ninguna Orden se definía por la característica o la misión de predicar. Y esto es lo que consigue Domingo con la suscripción de la bula del 21 de enero de 1217, en la que el papa Honorio III no se dirige «a los hermanos predicantes (*praedicatoribus*) en el país de Toulouse», sino —como atestigua una tachadura del manuscrito— «a los hermanos predicadores» (*praedicatoribus*). El participio *predicante* no concedía a los hermanos la predicación sino a modo de acto transitorio, mientras que el sustantivo *predicador* se la concedía de oficio. Desde ese día, el *Ordo praedicatorum* no sólo designa a los obispos ministros ordinarios de la predicación, sino también a una Orden particular, de la que es la definición, el objetivo y la razón de ser.

Franciscanos y dominicos adquirirán muy pronto la costumbre de formarse para su tarea en las grandes ciudades universitarias, junto a las principales cátedras de filosofía y de teología escolástica, antes de que varios de ellos, como san Alberto Magno (1216-1280), san Buenaventura (1221-1274) y santo Tomás de Aquino (1225-1274) se convirtieran en maestros de la formación doctrinal, pero también en hombres de la palabra evangélica.

Un librito de Humberto de Romans, *Sobre la instrucción de los predicadores*, que se inspira en el *De doctrina christiana* de san Agustín, nos da a conocer ampliamente los aspectos de esta predicación, cuyas reglas, tomadas de la escolástica, le dan una sólida estructura lógica y dinámica. Es la época en que nace el *sermón de tema*, que concede amplio espacio a la enseñanza hasta en sus aspectos más técnicos o más abstractos.

Pero, al mismo tiempo, junto a esta predicación docta sigue viviendo e irradiando toda una corriente de predicación popular. Abandonando los desarrollos demasiado doctos y el comentario del versículo bíblico, tiende directamente a mantener la piedad, la vida religiosa y moral del pueblo cristiano. El orador tiene un



objetivo práctico. «Predica los diez mandamientos, los artículos de la fe, los sacramentos, los novísimos, reconfortando a los buenos y tratando de infundir temor a los malvados»<sup>10</sup>. Utiliza imágenes o emblemas (se ha hablado de «predicación emblemática»...), incluye anécdotas (*exempla*), se inspira en colecciones como la *Biblia de los pobres*, atribuida a san Buenaventura, o la *Leyenda dorada* de Santiago de Vorágine († 1298) y, desde luego, emplea la lengua viva y no el latín<sup>11</sup>. La respuesta del pueblo es con frecuencia generosa y ferviente, contento de ver que la predicación no está reservada a los sabios y a los poderosos, sino que se adapta a la diversidad de oyentes como ellos, para darles una formación religiosa en relación con sus necesidades reales.

### 6. Misticismo y palabra de Dios

Cuando la vida espiritual se interioriza y se desarrolla en corrientes místicas, la predicación se adapta a ellas y se presta a sostener esta experiencia. Así ocurre en la Alemania católica del siglo XIV. Tomemos como ejemplo a «los renanos».

El dominico Maestro Eckhart (ca. 1260-1327), aunque filósofo y teólogo de fama, profesor en Estrasburgo y en Colonia, es también un predicador original y un pastor de almas. Rehúsa todo rigor sistemático inspirado por la escolástica y ofrece una enseñanza mística en un alto-alemán sencillo y bien construido. Comentando y parafraseando pasajes del evangelio tomados de la liturgia cotidiana, destaca en estimular a sus oyentes guiándolos por los caminos de la perfección, y está considerado como el fundador de la escuela espiritual llamada de los «especulativos renanos». La reciente publicación en traducción francesa<sup>12</sup> de los ochenta y seis sermones que se conservan de él ha reavivado el conocimiento de este maestro espiritual de la enseñanza, a la vez refinada y familiar.

Su discípulo, natural de Estrasburgo, Juan Taulero (ca. 1300-1361), predicador y director de conciencia de renombre, vierte su doctrina espiritual en el molde de amplias homilias bíblicas. Una

<sup>10</sup> Fórmula de un predicador medieval, citada por R. Spiazzi, *Verbum Salutis*, 162.

<sup>11</sup> Entre 1200 y 1500 se publicaron 46 colecciones de *exempla*. Habría que evocar también el papel que tuvieron la iconografía de las catedrales (las «Biblias en imágenes»), los «Misterios» representados en el atrio de las iglesias, las peregrinaciones, las procesiones, etc. Se predicaban también sermones *ad status*, adaptados a los diversos estados de vida, sermones rítmicos, sermones dialogados, etc. La predicación popular fue a veces una verdadera «dramaturgia».

<sup>12</sup> Por J. Ancelet-Hustache, *Sermons*, 3 vols. (París 1979).

gran experiencia de las almas y de la vida, una inteligencia aguda y especulativa, una teología profunda se unen en él a una gran simplicidad y claridad de expresión, que da a sus sermones, bajo el aspecto del método y de la práctica, un valor quizá superior a los de su maestro.

Si no se conservan más que cuatro sermones del beato Enrique Suso (ca. 1300-1366), místico de la misma escuela, predicador en Constanza y luego en Ulm, y que brilló en toda la región situada entre el Rin y el Danubio, se sabe que su obra supera con mucho este débil testimonio literario, recogido en los conventos de mujeres<sup>13</sup>. Favorecido con visiones y estados místicos, dejó una obra que supera ampliamente la predicación en sentido estricto: su *Libro de la Sabiduría eterna* es una de las obras de espiritualidad que más marcaron el fin de la Edad Media, y el *Gran libro de las cartas* nos informa bien, a través de una correspondencia privada dedicada a la dirección espiritual, sobre lo que podían ser su palabra y su enseñanza públicas.

A través de los místicos renanos se percibe claramente cómo la predicación puede servir, sostener y desarrollar una corriente espiritual en la vida de la Iglesia. Al esfuerzo de adaptación a una mentalidad popular sucede en la Alemania del siglo XIV una nueva adaptación a auditorios más exigentes, deseosos de progresar en las vías ascéticas y místicas. Sin embargo, el predicador continúa siendo por su servicio a la palabra el servidor de los que pueden entenderlo en la forma que les afecta más personalmente.

### 7. Predicadores populares

El desarrollo de la gran predicación popular es una de las características de los siglos XIV y XV. Predicadores, menores, carmelitas y agustinos cubrían Europa con una red apretada de conventos. El clero secular, por otra parte, había redescubierto también la necesidad de la predicación, establecida como norma general en las misas parroquiales de los domingos y de las fiestas. A los sacerdotes que tenían cura de almas se les recordaba con frecuencia su deber de predicar, como a los laicos su obligación de oír la palabra de Dios. Un sínodo de Lavaur, en la diócesis de Toulouse, da en 1368 una instrucción detallada (canon 1) sobre la enseñanza religiosa del pueblo. En numerosas ciudades de Europa central se crean *predicaturas*, es decir, beneficios con cargo de predicación,

<sup>13</sup> *Œuvres complètes*, presentación, traduc. y notas de J. Ancelet-Hustache (París 1977).

para mejorar la formación espiritual y técnica de los oradores. Quizá el influjo de los grandes predicadores sobre las multitudes no fue jamás tan grande como en esta época: «Sucedió que ciudades enteras quedaron conmovidas por su palabra y se sometieron a su voluntad para reformarse, a veces durante bastante tiempo. Se hacía la paz entre clanes enemigos; los estatutos urbanos se corregían en un sentido más cristiano; se quemaban públicamente los objetos de pecado o de lujo; se organizaban hermandades de oración o movimientos de moralización»<sup>14</sup>. Jordano de Pisa (1260-1311), Vicente Ferrer (1326-1419), Gerardo Grootte (1340-1384), Juan Gerson (1363-1429), Bernardino de Siena (1380-1444), Juan de Capistrano (1386-1456), Gabriel Biel (1410-1495) y Jerónimo Savonarola (1452-1498) están presentes en todas las ciudades de Europa, son contemporáneos de todas las crisis de la sociedad eclesiástica, artífices de todos los esfuerzos de reforma o de vida espiritual. En Francia, Olivier Maillard († 1502), predicador franciscano, levanta a las multitudes, en un lenguaje truculento que anuncia a Rabelais, y les habla con energía de reforma moral y religiosa.

La invención y la difusión de la imprenta permitieron multiplicar las ediciones de las obras de estos predicadores; luego, hacer colecciones de sermones o manuales para prepararlos, con títulos a veces sabrosos (*Sermones preparados; Los sermones del discípulo; Puedes dormir tranquilo*).

Pero algunos excesos de esta predicación popular, sobre todo el hecho de que a veces se apartaba de la eucaristía y de la vida sacramental («Prefiero —declaraba Juan Eck— diez años de predicación sin misa a diez años de misas sin predicación», ¡ejemplo de la falsa alternativa que también aparece en Humberto de Romans!), y los excesos objetivos de los predicadores de indulgencias con tarifa (el tristemente célebre Tetzl: «En el momento en que la moneda cae en la bolsa, el alma del purgatorio vuela al cielo») no son ajenos, como se sabe, a los orígenes de la Reforma protestante.

#### 8. Contrarreforma y predicación apologética

A propósito de la lista oficial de los libros sagrados<sup>15</sup>, y al tratar del tema de la misa<sup>16</sup>, el Concilio de Trento había recordado la

<sup>14</sup> C. Bihlmeyer/H. Tüchle, *Histoire de l'Église* III, 153 (original: *Kirchengeschichte*, 3 vols. (Paderborn 1966).

<sup>15</sup> Sesión IV (8 abril 1546) DzS n.º 1.501.

<sup>16</sup> Sesión XXII (17 septiembre 1562) DzS n.º 1.749.

necesidad de anunciar el evangelio a toda criatura (Mc 16,15). La división religiosa de Europa entre protestantismo y catolicismo iba a dar a la predicación católica una forma nueva, la de una misión de combate.

En efecto, los predicadores del siglo xvi van a dedicarse a sostener las posiciones de la Iglesia romana y a atacar a sus adversarios. La exposición del dogma tridentino, la lucha de las ideas, la propagación de las devociones católicas, la exhortación moral, la refutación de las doctrinas protestantes; en una palabra: la misión de una Iglesia contra la de otra constituyen la trama de los sermones de la época. La misma arquitectura se hace eco de ello, como ocurre en las iglesias jesuitas de Roma, en las que dos púlpitos situados frente a frente permiten a dos predicadores, uno de los cuales hace el papel de hereje —y, por supuesto, sucumbe al final del debate— refutarse mutuamente ante la asamblea de los fieles. La *controversia* se convierte en un género predominante, que ofrece la ventaja de exigir una preparación teológica seria y puesta al día, pero también el inconveniente de favorecer los ataques personales o a veces esclerotizarse, encerrándose en problemas situados fuera de la vida real de los cristianos.

Los predicadores más notables en este campo son los controversistas alemanes o ingleses, siempre enfrentados a la reforma protestante: José Clichtove (*ca.* 1472-1543), Tomás Stapelton (1535-1598), Juan Eck (1486-1543), el jesuita Jorge Scherer (1540-1605). Entre los teóricos de la predicación apologética y de la controversia hay que citar a san Francisco de Borja (1510-1572), al obispo de Milán san Carlos Borromeo (1538-1584) y conceder un lugar muy especial al obispo de Génova san Francisco de Sales (1567-1622), cuya misma vida y misión en Faucigny y en Chablais constituyen modelos de predicación moral y apologética en el espíritu del Concilio de Trento.

#### 9. La gran predicación de los «tiempos clásicos»

Situémonos ahora en el centro del siglo xvii francés, en un país en el que la reforma protestante no logró obtener sino un estatuto minoritario y finalmente invalidado (revocación del Edicto de Nantes, 1680). La evangelización se dirige entonces a un pueblo bastante bien instruido en las verdades cristianas a consecuencia de los esfuerzos tridentinos, de la creación de los seminarios y de la acción de un clero numeroso. El «peligro» protestante está conjurado, y las comunidades tienen más necesidad de nutrir una fe siempre frágil que de multiplicar las discusiones. La misma lengua

ha adquirido una perfección en la forma y una precisión en los matices que hacen del francés clásico un medio incomparable de cultura y a la vez un instrumento irremplazable para la evangelización del pueblo.

Desde luego, esta lengua no es la misma en todos los lugares y en todas las clases sociales. Villiers escribe con ironía: «Los grandes quieren que se hable y el pueblo que se grite; hay que complacerlos alternativamente según sus gustos: gritar en San Eustaquio y hablar en la corte»<sup>17</sup>.

Pero, en un clima religioso y culturalmente homogéneo, el predicador, libre de la preocupación de la controversia, puede dedicarse plenamente a una enseñanza en profundidad, a una catequesis didáctica adaptada a las necesidades espirituales del auditorio. Es claramente injusto y anacrónico presentar el siglo XVII como una época de decadencia de la predicación<sup>18</sup> y de abandono de la Sagrada Escritura, con el pretexto de que la homilía se practica menos que el sermón de «género». El texto clásico está impregnado de teología escolástica, nutrido de Escritura y de tradición, y sabe llegar tanto a la inteligencia como al corazón. Quien lo pronuncia es rara vez un teórico de gabinete; al contrario, posee una rica experiencia espiritual y, aunque con menos frecuencia, pastoral. Pero tiene siempre un buen conocimiento de los hombres y de la sociedad de su tiempo.

Es igualmente una caricatura reprochar a los maestros de la cátedra francesa haberse expresado en «géneros literarios», algunos de los cuales, como el panegírico o la oración fúnebre, serían falsos, paganos, o estarían lejos del evangelio. Bossuet, por ejemplo, convierte decididamente la oración fúnebre en un sermón, es decir, que la vida de su héroe le sirve de tema para dar una enseñanza y una lección moral. «La oración fúnebre por la reina de Inglaterra es un sermón sobre la providencia; la oración fúnebre por la duquesa de Orleáns es un sermón sobre la muerte; la oración fúnebre por Condé es un sermón sobre la piedad. Nadie puede llamarse a engaño»<sup>19</sup>.

Finalmente, es inexacto presentar a estos predicadores como oportunistas prelados mundanos, preocupados ante todo por atender a los poderosos. La calidad evangélica de su palabra, el vigor de sus advertencias morales, la impetuosidad de sus llamadas a la penitencia y a la conversión son un buen testimonio de su sincere-

<sup>17</sup> Citado por H. Martín en J. Delumeau, *Histoire vécue du peuple chrétien* II (Toulouse 1979) 51.

<sup>18</sup> Cf. R. Spiazzi, *Verbum Salutis*, 175.

<sup>19</sup> J. Calvet, *Bossuet* (París 1968) 153.

idad. ¿Qué orador contemporáneo se atrevería ante el jefe del Estado y todo un séquito de ministros a sostener las ideas del *Sermón sobre la justicia* o del *Sermón sobre la ambición* de Bossuet? ¿En qué exequias nacionales se oiría una voz semejante a la de Massillon en 1715 ante el catafalco de Luis XIV: «Sólo Dios es grande, hermanos míos, y sobre todo en estos últimos momentos en que preside la muerte de los reyes de la tierra; cuanto más han resplandecido su gloria y su poder, tanto más rinden homenaje, al desvanecerse luego, a la suprema grandeza divina. Dios parece todo lo que es y el hombre no es ya nada de lo que creía ser».

Sin duda, no todos los predicadores de Francia tuvieron esta calidad, y La Bruyère lo ha señalado con agudeza: «Me parece que un predicador debería elegir en cada discurso una verdad única, pero capital, terrible o instructiva; tratarla a fondo y agotarla; abandonar todas esas divisiones tan rebuscadas, tan retorcidas, tan manoseadas y tan diferenciadas; no suponer lo que es falso, quiero decir, que los grandes conocen su religión o sus deberes, y no temer hacer catecismos para estas grandes cabezas o a estos espíritus refinados»<sup>20</sup>.

Debemos mencionar aquí al menos cinco nombres. Bossuet (1627-1704), obispo de Meaux y preceptor del Delfín, que además de sus once oraciones fúnebres dejó numerosos sermones: *Cuaresma del Louvre* (1662), *Sermón sobre la palabra de Dios* (1661), *Sermón sobre la unidad de la Iglesia* (1681), sermones *Sobre la muerte*, *Sobre la eminente dignidad de los pobres en la Iglesia*, etcétera. El jesuita Bourdaloue (1632-1703), «uno de los primeros que hizo hablar a la razón», a juicio de Voltaire, que daba algún valor a esta facultad<sup>21</sup>, llevó la técnica del sermón a la perfección, insertando en él análisis y retratos de costumbres con frecuencia mordaces, pero también una enseñanza doctrinal que lo sitúa entre los teólogos de la vida espiritual (*Sermón sobre el ciego de nacimiento*, *Sobre la resurrección de Lázaro*, *Sobre la samaritana*). Valentín Esprit Fléchier (1632-1710), obispo de Lavaur y después de Nîmes, capellán ordinario de la Delfina, pone al servicio de los valores morales un talento brillante y a veces cáustico.

Fénelon (1651-1715), gran señor formado en la vida eclesiástica según la escuela sulpiciano, acompañado al principio de su carrera por Bossuet, preceptor del duque de Borgoña y arzobispo de Cambrai, dejará, además de sus *Sermones*, un trabajo teórico,

<sup>20</sup> La Bruyère, *Caractères*, cap. XIV: *De la chaire*.

<sup>21</sup> Voltaire, *Eloquence*, *Dictionnaire philosophique*, en *Œuvres complètes*, ed. Didot, t. VII, 491.

los *Diálogos sobre la elocuencia en general y sobre la de la cátedra en particular* (póstumo, 1718). Humanista atractivo, escritor excelente, director de conciencia solicitado, personalidad compleja y brillante, abre una nueva etapa por sus ideas políticas y sociales, sus principios educativos (Telémaco) y por el fondo mismo de su temperamento sensible, inquieto, liberal. Juan-Bautista Massillon (1663-1742) cierra este período clásico. Oratoriano, obispo de Clermont-Ferrand, su elocuencia deja más campo al corazón y al sentimiento, y tenía merecida fama de saber impresionar y conmovier.

#### 10. La Ilustración

Algunos historiadores no recuerdan de esta época más que sus aspectos negativos. Así como la homilía había dado paso, en el siglo xvii, a una forma de sermón más sintético y compacto, este sermón, a su vez, se habría endurecido en el siglo xvii en una literatura moralizante o alegórica, impregnada del clima filosófico y antropocéntrico del tiempo de Voltaire y de Rousseau.

Si es cierto que se predica menos el dogma y más la moral —en el marco de la controversia jansenista sobre todo— y que las corrientes filantrópicas o utilitaristas pudieron influir a algunos predicadores, esta crítica demasiado absoluta descuida la existencia de un gran movimiento misionero, heredado, especialmente en Francia, de fundadores como san Juan Eudes (1601-1680), cuyas congregaciones mantienen una hermosa tradición de predicación misionera rural. San Luis-María Grignon de Montfort (1673-1716) es, en el umbral del siglo, un predicador ardiente, conmovedor de multitudes, que evangeliza la Vandée, y por lo que respecta a Italia, hay que mencionar a san Alfonso de Ligorio (1696-1787), misionero infatigable, fundador de los redentoristas, cuya predicación moral y espiritual marcó profundamente su época.

#### 11. Una Iglesia atenta a las aspiraciones de su tiempo

Después de la tormenta revolucionaria y el tiempo de ilusiones que fue la Restauración en Francia, aparece a mitad del siglo xix una nueva generación de predicadores bien decididos a tomar en serio a sus contemporáneos. La «cuestión social» obliga a quien quiere predicar el evangelio a abandonar decididamente los caminos del arte por el arte. En Alemania, el iniciador de este nuevo punto de vista es el obispo de Maguncia Guillermo-Manuel von Ketteler (1811-1877), célebre por su resistencia a la *Kulturkampf* y por sus posiciones a favor de un orden social cristiano, que cristalizan en

sus *Sermones sobre los problemas candentes de nuestro tiempo* (1848).

Le siguen el obispo de Colonia Mons. Schmitz, cuya predicación moral y social se publica en 1904, y el obispo de Rottenburg Pablo von Keppler, que da un nuevo impulso a la predicación homilética.

Esta necesidad de responder con una palabra de Iglesia al interrogante de un mundo que parece haber perdido sus puntos de referencia y sus más elementales certezas religiosas, filosóficas y morales, se percibe igualmente en Francia; Mons. Dionisio de Fraysinous (1765-1841) había creado, desde 1803, conferencias religiosas y apologéticas, rápidamente prohibidas por Napoleón, pero que subsistieron, sin regularidad, hasta 1822 y fueron editadas con el título *Defensa del cristianismo*.

La idea iba a ser recogida por el abate Enrique Lacordaire (1802-1861), que creó en 1835 las primeras *Conferencias de Notre-Dame*. Tras haber restaurado posteriormente en Francia la Orden de los Hermanos Predicadores (1839-1840), el P. Lacordaire subía de nuevo a la cátedra de la catedral de París. Raros han sido en la vida de la Iglesia los hombres que han sabido comprender hasta tal punto desde el interior las aspiraciones de una época y confrontarlas con el evangelio. «Apóstol de su siglo», compartiendo con él su necesidad de libertad, de certidumbres, de justicia; hombre de su tiempo hasta en el uso de un lenguaje romántico y apasionado, el P. Lacordaire crea realmente un espíritu, si no un género nuevo: lo que se podría llamar el sermón de testimonio, en el que la más amplia información teológica y espiritual afronta las preguntas del auditorio; en el que el predicador aduce una palabra y una experiencia de apóstol, intransigente en la doctrina, pero en plena «complicidad» de espíritu y de corazón con quienes lo interrogan: «Asamblea, asamblea, ¿qué me pedís? ¿Qué esperáis de mí? ¿La verdad? ¿No la tenéis, pues, en vosotros?». En setenta y tres conferencias (en 1835-1836 y luego de 1838 a 1851), Lacordaire recorre el ciclo completo de las cuestiones planteadas por su tiempo, partiendo del hecho de la Iglesia, para llegar a la incorporación del hombre a Dios, recurriendo a los argumentos de la historia, de la ciencia, del estudio comparado de las religiones, para apoyar sus tesis.

Sus sucesores en Notre-Dame, cada uno según sus dotes personales, continuarán la misma línea de enseñanza adaptada a las necesidades de la época: el P. Ravignan (1725-1858) y el P. Félix (1810-1891), jesuitas; el carmelita Loyson (1827-1912), los dominicos Ollivier (1835-1910) y Monsabré (1827-1907), cuya *Expo*,

sición del dogma católico sigue siendo un monumento de fuerza oratoria y de ciencia teológica inteligentemente vulgarizada.

Más recientemente, la cátedra de Notre-Dame fue ilustrada también por el P. Janvier (1860-1944), que predicó en ella una *Exposición de la moral católica*, y, entre otros, por los PP. Sanson, Pinard de La Boullaye, Panici, Riquet, Carret y Bro.

## 12. Una encíclica sobre la predicación

Todas las características de la predicación católica en diversas épocas, frente a condiciones distintas de evangelización, están bien sintetizadas en la encíclica de Benedicto XV *Humani generis redemptionem*. Aparecida el 15 de junio de 1917, en la circunstancia desfavorable de la Primera Guerra Mundial, sigue siendo poco conocida, a pesar de que traza, en referencia al ejemplo de san Pablo, un verdadero «código de la predicación cristiana». El papa insiste en la importancia de la preparación del espíritu y del corazón, que implica el abandono a la voluntad divina, la aceptación de la contradicción y del sufrimiento, el espíritu de plegaria y de oración. A propósito de la elección de los temas, insiste en la imitación del Apóstol: no predicar sino a «Jesucristo y a Jesucristo crucificado» (1 Cor 2,2), sin quitar nada a la integridad y al rigor de la doctrina, sin atenuar la «locura de la cruz».

«San Pablo —se dice en la encíclica— trataba de los dogmas de Cristo y de todos los preceptos, aunque fueran más severos que otros, y no presentaba ni reticencias ni atenuaciones al hablar de la humildad, de la abnegación de sí mismo, de la castidad, del desprecio de las cosas humanas, de la obediencia, del perdón a los enemigos y de otros temas similares. No sentía timidez alguna al declarar que entre Dios y Belial hay que elegir a quién se quiere obedecer, y que no es posible tener a los dos como maestros; que a los que mueren les espera un juicio temible, que no se puede eludir la responsabilidad para con Dios [...]. Jamás se negó a tratar esta clase de temas con el pretexto de que, dada la corrupción de la época, tales consideraciones habrían parecido demasiado duras a sus oyentes. Está claro, pues, que no se debe aprobar a esos predicadores que, por temor a molestar a sus oyentes, no se atreven a tratar algunos puntos de la doctrina cristiana».

La carta de Benedicto XV terminaba con una reflexión sobre el espíritu de la predicación, que consiste, también a ejemplo de san Pablo, «no en agradar a los hombres, sino en agradar a Cristo» (Gál 1,10).

## 13. El Concilio Vaticano II

En vísperas del Concilio, algunos teólogos se daban cuenta de que la Iglesia católica daba de hecho una prioridad en la predicación al aspecto de enseñanza doctrinal, y que la etapa del kerigma había desaparecido prácticamente. En cambio, en el protestantismo se acentuaba prioritariamente el kerigma y la conversión, mientras que la etapa doctrinal de la catequesis, que normalmente sigue a la evangelización, era minimizada con frecuencia. A partir de esta doble constatación, algunos construían la teoría, oponiendo una Iglesia de la palabra (protestante) a una Iglesia de los sacramentos (católica).

La aportación del Vaticano II en este campo consistió en rechazar, trascendiéndola, esta dualidad.

En los principales textos relativos al tema, palabra y sacramentos están unidos en Cristo, autor de toda comunicación de la salvación a los hombres. La predicación es palabra de Cristo y los sacramentos son los signos de la salvación en Jesucristo. La percepción por el concilio del carácter «sacramental» de la misma Iglesia ha contribuido a redescubrir que la palabra ocupa en la comunidad cristiana un lugar esencial junto a los sacramentos y que la predicación está en el primer plano de las formas de acción de la Iglesia. En esta perspectiva, el sacerdote es *ante todo* el que proclama la palabra y *después* el que celebra la liturgia<sup>22</sup>.

Esta liturgia renovada refleja a su vez esta percepción. Además del lugar que ahora ocupan en ella los textos bíblicos, la predicación se ve integrada orgánicamente en la celebración misma. Para que aparezca claramente la unión íntima del rito y de la palabra, el Concilio subraya que *la homilía forma parte de la acción litúrgica* y que se cumpla con la mayor fidelidad y exactitud el ministerio de la predicación. «Las fuentes principales de la predicación serán la Sagrada Escritura y la liturgia, ya que es una proclamación de las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación o misterio de Cristo, que está siempre presente y obra en nosotros, particularmente en la celebración de la liturgia»<sup>23</sup>. La misma constitución específica (n.º 52) que la homilía, puesto que forma parte integrante de la liturgia, debe hacerse los domingos y fiestas de precepto.

<sup>22</sup> *Lumen gentium*, 25; *Christus Dominus*, 13; *Presbyterorum ordinis*, 4.

<sup>23</sup> *Sacrosanctum Concilium*, 35.

### III. PALABRA DE SIEMPRE Y PALABRA DE HOY

Algunos problemas relativos a la predicación reciben en la actualidad soluciones muy diversas. Distinguiremos aquí entre los que se resuelven en la profundización de la tradición y los que parecen requerir cuestionamientos más radicales.

#### 1. Necesidad de la técnica

Si, como solía decir el P. Liégé, «predicar es decir algo a alguien», es obvio que si se dice cualquier cosa a cualquiera y de cualquier modo, no se predica.

La preocupación legítima de dirigir a los auditorios de hoy, deseosos de autenticidad, una palabra evangélica y simple, no dispensa en modo alguno del conocimiento de un cierto número de reglas elementales, relativas a la construcción del discurso, al estilo, al uso de las imágenes, a los métodos de razonamiento y de demostración. El diletantismo, rechazado en todos los campos de la vida profesional, no podría quedar como un privilegio de los clérigos. Modular la voz, controlar los gestos, utilizar toda la expresividad del cuerpo, saber respirar y hacer respirar al auditorio, todo esto se aprende, en nombre mismo de la autenticidad a la que se apela con tanta frecuencia por lo que respecta al fondo.

La obra maestra, no igualada desde siglos, sigue siendo en este campo el *De doctrina christiana* de san Agustín. Ha formado a generaciones de oradores, porque nunca pretende ser un manual de retórica y subordina siempre las cuestiones de forma al conocimiento de la Escritura, maestra de sabiduría y de elocuencia. Recordando la distinción de Cicerón: «Hablar de modo que se instruya, se agrade y se conmueva», Agustín la adapta a la predicación cristiana: «Instruir es una necesidad; agradar, un atractivo; conmover, una victoria». Si la enseñanza es el objetivo indispensable, el sermón tiene como segundo objetivo lograr el asentimiento interno del oyente, que se decidirá a dar los pasos de la fe en la que se le acaba de instruir y cuya presentación clara y viva («agradar») no basta aún para persuadirlo de que los haga efectivos. Agustín enseña con vigor que un orador debe hacerse escuchar por su auditorio con inteligencia (instruir), satisfacción (agradar) y docilidad (conmover).

Todo portador de la palabra debe leer este libro, que no separa artificialmente los recursos técnicos y el mensaje. En cuanto a las numerosas obras que tratan del estilo, de la gramática, de las

imágenes, no deberíamos prescindir de estudiar lo esencial de ellas antes de tomar la palabra en público, en nombre de Cristo y de la Iglesia<sup>24</sup>.

#### 2. El ministro de la predicación

¿Quién debe predicar? ¿Quién puede predicar? En primer lugar, el obispo, sucesor de los apóstoles, a quienes Cristo confió la misión de evangelizar hasta el fin de los tiempos (Mt 28,18-20; cf. Mc 16,15-16; Hch 1,8). La prioridad cronológica del ministerio de la palabra sobre el ministerio de la eucaristía es segura, hasta el punto de que Karl Rahner concede a la predicación una prioridad absoluta sobre el servicio de los sacramentos en la función episcopal.

Otros teólogos, desde una concepción de los sacramentos más directamente centrada en la persona de Cristo, sitúan al obispo en el centro de la celebración eucarística, de la que es el ministro principal. Mediador de la presencia eucarística, que edifica el cuerpo de Cristo, el obispo tendría entonces la función, unido a los otros obispos que presiden la Iglesia, de llevar a los hombres la eucaristía y de atender, como pastor, a los que participan en ella. Esta tendencia está más cerca de la sensibilidad ortodoxa de Oriente y de una eclesiología de comunión. Se aleja, en cambio, del punto de vista de san Pablo, que veía su misión como la de un enviado por Cristo a predicar el evangelio y no a bautizar (1 Cor 1,17). De todos modos, la tradición cristiana no separa el servicio de las «dos mesas», la de la eucaristía y la de la palabra, y el obispo, investido por el Espíritu Santo, fuente de toda predicación, es naturalmente el primer ministro de esta misión de la Iglesia<sup>25</sup>.

En la ordenación sacerdotal, el sacerdote recibe, en cuanto colaborador del obispo, el poder de predicar el evangelio: «Oporet sacerdotem praedicare». El problema de saber si esta función deriva del mismo poder sacramental o de una delegación del obispo se discutió vivamente en la Edad Media durante la controversia entre el clero diocesano y las Ordenes mendicantes. El primero negaba a los religiosos el derecho a predicar, diciendo que su estado de vida debía llevarlos únicamente al recogimiento y a la oración. Los mendicantes replicaban que un religioso sacerdote, por el hecho mismo de su sacerdocio, tiene el derecho de anunciar el evangelio, quedando a salvo el poder de jurisdicción del obispo<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Cf. las obras de P.-R. Duployé y de Fr. Varillon, citadas en bibliografía

<sup>25</sup> Y.-M. Congar, *Le pain de vie dans l'Évangile et la Tradition*, en *Parole de Dieu et sacerdoce* (Études présentées à Mgr. Weber) (Paris 1962) 21-58.

<sup>26</sup> M. Peuchmaurd, *Le prêtre ministre de la parole dans la théologie du*

El problema fue también suscitado, en el contexto de la controversia con el protestantismo, por el Concilio de Trento. En la sesión de Bolonia (VII sesión, 3 marzo 1547), contra la tesis de la doctrina reformada de que la esencia misma del sacerdocio consistía en la predicación, hasta el punto de que quien no ejerce la predicación cesa por el mismo hecho de ser sacerdote, los Padres subrayaron el enraizamiento de la predicación en el sacerdocio. Lo mismo hicieron en la sesión XVI (Trento, 28 abril 1552), pero uniendo más estrechamente el *ejercicio* de la predicación a la jurisdicción del obispo, «que puede retirarla a los que están ordenados y concederla a los que no lo están»<sup>27</sup>. El nexo entre episcopado, sacerdocio y predicación se afirmaba una vez más en la sesión XXII (17 septiembre 1562).

¿Qué es entonces del laico? La historia muestra que el magisterio episcopal ha autorizado con mucha frecuencia a simples laicos para el ejercicio de la predicación. Así, pues, la clericalización de esta tarea no se ha dado siempre, y en la actualidad está decididamente cuestionada. El canon 1.342, § 2, del Código de Derecho Canónico de 1917: «A los laicos, incluso religiosos, no se les permitirá jamás predicar en las iglesias», estaba claramente desfasado respecto a la vida concreta de las comunidades. Bien es verdad que la predicación, en cuanto ministerio oficial y eclesial, sigue siendo competencia del obispo. Pero, además de que, según el Concilio de Trento, puede delegar este poder incluso a personas no ordenadas, hay que ir más lejos reconociendo la existencia de los carismas en la Iglesia.

Los laicos bautizados y confirmados son miembros del pueblo sacerdotal, y la Iglesia puede pedirles poner en práctica el carisma que podrían tener para anunciar el evangelio. Existe una función homilética de la comunidad misma, y en el seno del pueblo de Dios no faltan las competencias. La actual falta de sacerdotes, unida la mayor competencia teológica de muchos laicos, hace que en no pocos lugares se confíe a religiosos no sacerdotes, a religiosos, a diáconos casados —que tienen precisamente esta función— y a laicos competentes la tarea de enseñar y de exhortar a la comunidad. Así como toda comunidad cristiana tiene *derecho* a disponer de un ministro de la eucaristía para continuar viviendo en comunión con Cristo, así también tiene *derecho* a la mesa de la palabra

XII<sup>e</sup> siècle: «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 29 (1962) 69; *Le prêtre ministre de la parole dans la querelle entre Mendicants et Séculiers au XIII<sup>e</sup> siècle: ibid.* 30 (1963) 122-144 y 251-279.

<sup>27</sup> Textos y referencias en D. Grasso, *L'annuncio della Salvezza*, 142-144 (versión castellana: *El mensaje de la salvación*, Madrid 1969).

para seguir profundizando su fe. Es tarea de la Iglesia inventar los nuevos tipos de ministros que necesitan las comunidades para alimentarse de la eucaristía y para compartir también el pan de la palabra de Dios.

### 3. «Recibir» la palabra

En las páginas precedentes quizá se ha acentuado demasiado la función del predicador en cuanto individuo, como si estuviera solo ante su auditorio y fuera dueño y propietario de sus opciones, de sus temas y de sus palabras.

Convendría, pues, reintroducir la dimensión colectiva de este *intercambio* entre el que habla y los que escuchan, que es la transmisión de la palabra. De hecho, el pueblo de Dios hace mucho más que escuchar. Su papel no es pasivo. De su acogida o de su rechazo depende en realidad que la palabra sea verdaderamente transmitida y aceptada.

El antiguo derecho público, civil y eclesiástico utilizaba sin reparos el concepto de *recepción*. Se consideraba que los decretos de un rey, las bulas de un papa o las actas de un concilio no eran realmente operativas sino cuando eran «recibidas». Así como los parlamentos «registraban» las actas del rey, los capítulos catedráticos «recibían» las del obispo y todo el pueblo cristiano, la palabra de papa o del concilio. Si había un desfase demasiado profundo entre las decisiones publicadas y los problemas realmente vividos, podía quedar en tela de juicio la validez misma de la legislación... ¿No había señalado ya santo Tomás que si una ley resulta demasiado anacrónica, demasiado inútilmente obligatoria, demasiado claramente superada, dejaba por el hecho mismo de obligar?

Lo mismo ocurre en este diálogo entre el predicador y el pueblo. Este último ejerce en definitiva el papel de regulador último del discurso que se le propone. Pueblo no afectado, palabra no proclamada.

La comunidad tiene el poder de juzgar la validez de los temas o de los asuntos tratados. Una predicación no es realmente evangélica sino cuando sabe llegar a un hombre en busca de Dios, a un pueblo que afronta sus verdaderos problemas. En este sentido es la comunidad la que propone al ministro la elección de sus temas y de sus asuntos. Porque es ella la que experimenta los problemas que el predicador debe iluminar con la palabra de Dios. El hombre que habla tiene con frecuencia la tentación de hablar a partir de él; la comunidad lo obliga a poner su palabra al servicio de todo el pueblo. Si no lo hace, la comunidad lo rechaza; sigue sien-

do, desde luego, servidor de Dios, pero ya no lo es para la comunidad.

Lo que es manifiesto en el ámbito de los temas lo es más aún en el del lenguaje. ¿Cuántos predicadores han creído que no eran comprendidos por un auditorio, cuando eran ellos los que, simplemente, no sabían hablarle en su propio lenguaje? ¿Cuántos párrocos han acusado a sus parroquianos de tener «el corazón duro», cuando eran ellos los que no sabían encontrar las palabras que habrían podido abrir ese corazón? La palabra no es recibida sino cuando puede recibirse. El papel de la comunidad cristiana es aquí fundamental: arrancar al técnico de su tecnicismo y al intelectual de sus conceptos personales; obligarlo a expresarse de una manera que permita recibir...

Hay que ir más lejos. El pueblo cristiano lleva en sí recursos de sentido eclesial que muchos sacerdotes ignoran creyendo ser los únicos herederos. ¿Habría que recordarles que la cristiandad japonesa ha vivido más de dos siglos sin predicación sacerdotal, pero también sin perder nada esencial? ¿O que el arrianismo fue más combatido por el sentido eclesial de las comunidades que por la conciencia dudosa de los obispos? El pueblo cristiano evita que el predicador se separe de la vida comunitaria y lo obliga a proyectar la luz del evangelio sobre los problemas colectivos.

Por último, ¿sería cruel recordar que el auditorio, la comunidad o el pueblo ejerce un último control regulador sobre la predicación, por su juicio sobre el hombre que habla? Volveremos sobre ello después. Pero hay que subrayar que la consonancia entre el predicador y lo que predica, la «complicidad» entre el individuo y la colectividad, la connivencia de las dos partes en un mismo deseo evangélico, constituyen elementos fundamentales para que una predicación sea no sólo entendida, sino también recibida, es decir, para que pueda empezar a ser eficaz al ser reconocida como auténtica y verdadera.

#### 4. Críticas recientes

Desde el fin de la segunda guerra mundial, la predicación, considerada como medio principal de la evangelización, ha sido objeto de ciertas críticas más o menos radicales y más o menos fundadas. Pero antes de la crítica, ¿no se trataba ante todo de tomas de conciencia? Sacerdotes prisioneros de guerra tuvieron la experiencia de la inutilidad aparente de su palabra entre sus camaradas. Misioneros inmersos en el medio obrero han verificado que no podían ser inmediatamente entendidos. En contextos sociológicos muy va-

riados, predicadores de la palabra han constatado que era imposible, inútil o incluso perjudicial hablar.

Tracemos aquí un breve cuadro de estos cuestionamientos y de estas críticas, que han tenido la ventaja de suscitar un movimiento de adaptación y de renovación de los procedimientos de anuncio del evangelio.

En primer lugar, la renovación litúrgica y el movimiento bíblico de la inmediata posguerra familiarizaron al pueblo cristiano con la palabra de Dios, presentada y comentada con más frecuencia, mejor compartida y conocida gracias a una amplia vulgarización. Algunos han creído poder deducir de ello que una predicación de tipo oratorio estaba desfasada y era reemplazada por la misma acción litúrgica o por círculos de estudios bíblicos. Una página de Mauriac sobre la inutilidad de la predicación, reemplazada con ventaja por la belleza de los claustros y la armonía de los oficios monásticos, se hizo célebre, al igual que la réplica acerba de un religioso predicador y la polémica sucesiva.

En segundo lugar, el descubrimiento de la amplitud de la incredulidad o de la indiferencia y las condiciones completamente nuevas que implicaban para la comunicación de la fe llevaron a una toma de conciencia de los límites de la predicación en sentido clásico, sin negar por ello su función eclesial permanente. Además, la situación material y cultural de la población y los problemas de justicia social en los países del Tercer Mundo renovaron profundamente el esfuerzo de la evangelización y de la misión, hasta el punto de interrogar a toda la Iglesia universal sobre las consecuencias sociales de su enseñanza y de su praxis<sup>28</sup>.

En una tercera etapa, la ola de «secularización» a partir de los años 1965-70 en Occidente influyó indirectamente en el ministerio de la palabra. Al subrayar demasiado la necesidad de «hablar de Dios en forma secular», a través de los acontecimientos y del lenguaje de la ciudad, al desarrollar demasiado la idea de que «lo explícito está contenido en lo implícito» y de que, por tanto, «lo implícito» puede bastar, se ha perdido a veces de vista que una palabra implícita sobre la fe debía germinar un día en revelación explícita, para seguir siendo objetivamente evangelizadora. Si puede ser conveniente recurrir a un lenguaje secularizado para hablar de Dios, es necesario también que este lenguaje hable *realmente* de él y no de otra cosa. El evangelio implícito es verdadero. Pero no es el evangelio proclamado.

Del mismo modo, en la línea de los textos conciliares sobre el

<sup>28</sup> Cf. V. Cosmao, Servicios de la sociedad, *infra*, 390ss.



respeto a las otras religiones y culturas, una cierta timidez en la afirmación de las convicciones cristianas, bien inspirada en sus motivos, ha podido dañar en la práctica a la exposición de la fe y al testimonio dado a la palabra de Dios. Bien es verdad que la teología misionera ha subrayado que una predicación de tipo «absolutista» tenía ya pocas posibilidades de ser oída por pueblos cuya cultura y religiones antiguas nutren la vida del corazón y del espíritu, y que sólo «relativamente» pueden escuchar otra palabra. En este caso, la predicación se hace más «relativa», suponiendo que alguna vez haya podido ser realmente «absolutizada». Pero a veces se ha olvidado que el respeto no significa silencio y que, frente a otras maneras de creer o de pensar, el ministro del evangelio no debe callarse con respeto, sino hablar con respeto, que es muy distinto.

Finalmente, al tomar la palabra los participantes en las celebraciones domésticas o, de manera más amplia, la práctica del compartir en diversas comunidades, hacen que el presidente de la celebración no tenga ya el mismo papel que antes.

Si estas cinco corrientes, expuestas en forma demasiado esquemática, han puesto en tela de juicio, y a veces seriamente, la utilidad de la predicación, han ofrecido, sin embargo, la ventaja de invitar a algunas adaptaciones, cuya urgencia quizá no habría sido suficientemente percibida.

### 5. Corrientes de adaptación y métodos nuevos

La adaptación del estilo y del vocabulario —no sólo literario, sino también técnico— ha sido objeto de una seria reflexión en Francia y sobre todo en Alemania, donde la calidad de la predicación luterana estimulaba el esfuerzo de los católicos.

Se pueden distinguir esquemáticamente cuatro ejes principales de adaptaciones necesarias (y urgentes cuando no se han llevado a cabo...). Ante todo, el recurso a los medios actuales de comunicación social. Ya no se puede predicar solamente a razón de cuatro cuartos de hora al mes ante comunidades reducidas, aunque este trabajo sea necesario. La radio, la televisión, la prensa, el cine, las diapositivas, las cintas magnetofónicas y las de vídeo son medios normales para el anuncio público del evangelio. Predicar sólo en un lugar, que sería la iglesia, no corresponde ya al contexto social contemporáneo, en el que la opinión pública se ha convertido en el nuevo interlocutor, y los *media*, en el lugar que conviene a la proclamación, en el espacio de difusión para el diálogo con la sociedad.

«El espacio de la Iglesia —escribe V. Schurr— no es ya, como en otros tiempos, lo que forma el sentimiento público. Ahora bien: lo que no es público es inexistente. Por eso el modelo directivo no lo constituyen la proclamación muda, el apostolado de la presencia ni el diálogo prepúblico o el pequeño grupo de acción, sino la proclamación por los *mass-media*»<sup>29</sup>.

Por otra parte, este tipo de adaptación no pretende sólo llegar al mayor número posible de oyentes y ofrecer abundancia de noticias, sino luchar abiertamente por la conformación cristiana de la sociedad mediante una confrontación con otras explicaciones del mundo, dando informaciones sobre hechos sociales concretos, comentados desde la visión de la fe.

La emisión de informaciones, más impersonal que la interpelación oratoria, responde además a la exigencia de libertad de nuestros contemporáneos, que prefieren la exposición a la arenga y temen el dominio sobre su conciencia: «Se quiere —continúa V. Schurr— no edificación, sino objetividad; no obediencia, sino reflexión; no cercanía, sino distancia. Por otra parte, disminuye la participación en las emisiones culturales de los *mass-media*, mientras que aumenta el interés por las emisiones de información»<sup>30</sup>.

La segunda adaptación indispensable afecta al lenguaje. Los sistemas modernos de comunicación privilegian la elaboración común de las preguntas y respuestas: más que el discurso magistral y el monólogo, hoy es el diálogo la estructura sociológica-tipo de la palabra. La proclamación de la palabra de Dios puede hacerse también, por tanto, a través de sesiones de discusión, de cursos, círculos o seminarios, en formas de comunicación al mismo nivel entre participantes que intercambian sus puntos de vista en busca de la verdad. El mismo lenguaje debe inspirarse en nuevas técnicas literarias y oratorias: frases cortas y precisas, imágenes contemporáneas y adecuadas, ritmo rápido y tono sencillo. La técnica oratoria ha evolucionado mucho desde el empleo del micro y de la cámara de televisión, y el predicador debe conocer las nuevas reglas de esta comunicación.

Una tercera adaptación se refiere al contenido mismo del mensaje evangélico. Los avances de la exégesis bíblica no permiten ya utilizar la Biblia como un diccionario de citas o una colección de anécdotas edificantes. Cuanto más bíblica quiere ser una predicación, tanto más debe ser, si no científica, sí al menos exacta. Demasiados contrasentidos sobre los grandes textos evangélicos y so-

<sup>29</sup> V. Schurr, *La teología en el siglo XX III* (Madrid 1974) 328.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 328.

bre el significado de ciertas frases de los profetas, de Cristo o de los apóstoles se encuentran todavía en algunos discursos y siguen manteniendo persistentes equívocos o errores en el espíritu de los oyentes. Predicar el evangelio es ante todo haber comprendido el sentido del evangelio mismo para transmitirlo. El diletantismo bíblico se ha hecho insoportable; el predicador no tiene derecho a enseñar una palabra de Dios errónea o mal comprendida.

Por último, quizá la más importante de las adaptaciones concierne a los destinatarios. No se habla a cualquiera, sino a un auditorio bien definido, al que hay que conocer. Más que nunca, se verifica la vieja humorada inglesa: «Para enseñar el latín a John, lo primero que hay que conocer es... a John». El predicador debe tener suficientes conocimientos de psicología y de sociología para saber qué incidencias tiene en la mentalidad y en la vida de los hombres el medio en que viven. Este medio —familiar, profesional, nacional— ejerce sobre las psicologías, los lenguajes, los modos de recibir el pensamiento de otro (y, por tanto, también el de Cristo), presiones, crea prejuicios, presupuestos, que es indispensable tener en cuenta. Los hábitos de pensamiento y de lenguaje de un auditorio condicionan su capacidad de comprender, recibir y admitir lo que se le propone. No se puede comunicar todo el evangelio a todo el mundo de la misma manera. Cada predicación es un nuevo Pentecostés, en el que cada uno debe poder «acoger en su propia lengua las maravillas de Dios» (Hch 2,11).

## 6. El predicador

¿Quién es, pues, este hombre, encargado por la comunidad de anunciarle el evangelio, investido por la Iglesia de la misión de extenderlo fuera de sus fronteras? Es más el sucesor del profeta que del levita. Es ministro de la palabra, porque ha sido enviado, ha recibido la misión de evangelizar (Rom 10,15). Sólo esta misión puede transformar una palabra humana en palabra de Dios; al hombre que la pronuncia, en embajador de Cristo, del que pueda decirse: «es como si Dios exhortara por nuestro medio» (2 Cor 5,20). ¿Quién es, pues, este hombre que se ha convertido en «colaborador de Dios» (1 Cor 3,9)?

Los primeros oyentes de Pedro y de Juan habían notado ya su *seguridad* (Hch 4,13), y la comunidad oraba por ellos diciendo: «Da a tus siervos plena valentía para anunciar tu mensaje» (Hch 4,29). La palabra será recogida por Pablo: su orgullo de predicador procede de la investidura apostólica recibida. Es consciente de tener plena autoridad cuando habla «a tiempo y a destiempo»

(2 Tim 4,2), pero siempre con confianza (1 Tes 2,2; Flp 1,20). Si es normal que el predicador encuentre la contradicción y los falsos testimonios (2 Tes 1,8), que choque contra la incredulidad y la hostilidad del mundo, sabe también que «la palabra ha sido puesta en su boca para anunciar sin temor la buena noticia de la que es portavoz en cadenas» y se siente obligado «a hablar con valor» (Ef 6,19-20).

La grandeza de la tarea y su dificultad han llevado a los espirituales y a los místicos a recordar al predicador las condiciones en las que su palabra será realmente oída. La principal de ellas es la conformidad de vida del mensajero con el que lo envía: «Vosotros, que debéis mantener la palabra de vida (para darla a los otros) —escribía ya san Pablo—, manteneos irreprochables en medio de una gente perversa y corrompida» (Flp 2,15-16). «Antes de predicar la palabra —dice también san Gregorio— hay que examinar la propia vida». Porque el destino del predicador es estar asociado a la cruz de Cristo, que «asigna a sus apóstoles el último puesto» (1 Cor 4,9) y que hace de los predicadores de la cruz crucificados vivientes (2 Cor 4,7-15; 6,4-10). Ninguna palabra evangelizadora será oída por ningún auditorio, cualesquiera que sean las técnicas o las adaptaciones, si no es pronunciada por un ministro que trata de poner en práctica las realidades que anuncia.

La conformidad del ministro del evangelio con lo que anuncia es la primera garantía de la verdad de su mensaje. La vieja imagen de san Bernardo «sobre el estanque y el canal» no ha sido nunca superada: «Hay quienes muestran tal ardor para comunicar a los otros los bienes celestes, que les parece poder distribuirlos antes de haberlos recibido... Si queréis actuar con prudencia debéis ser un estanque antes de convertirlos en canal; porque éste tiene la función de recibir y distribuir a la vez, mientras que el otro tiene que llenarse para derramar de su sobreabundancia»<sup>31</sup>.

Sólo al precio de la ascesis y de la oración, «que reduce el cuerpo a esclavitud» (1 Cor 9,27), la persona y la palabra del predicador serán recibidas por el auditorio como persona apostólica y como palabra venida de Dios. Los destinatarios del mensaje juzgarán sobre su verdad y acogerán la buena noticia con alegría por la conformidad del mensajero con el contenido del mensaje. Sólo quien lleva en su corazón la misericordia y la paz puede atreverse a decir como Pablo (1 Cor 9,16), con alguna posibilidad de que se le tome en serio: «¡Ay de mí si no anunciara el evangelio!»

<sup>31</sup> Sermón 13 sobre el *Cantar de los Cantares*.

## BIBLIOGRAFIA

### I. VISION DE CONJUNTO

#### 1. Obras

- K. Barth, *La proclamación del evangelio* (Salamanca 1969).  
 D. Grasso, *Teología de la predicación* (Salamanca 1966); íd., *El mensaje de salvación* (Madrid 1969); íd., *La predicación a la comunidad cristiana* (Estella 1971).  
 L. Maldonado, *El menester de la predicación* (Salamanca 1972).  
 K. Rahner/B. Häring, *Palabra en el mundo. Estudios sobre la teología de la predicación* (Salamanca 1972).  
 O. Semmelroth, *La palabra eficaz. Para una teología de la predicación* (San Sebastián 1967).

#### 2. Artículos de diccionarios

- J. Aldazábal, *Predicación*, en CFP (Madrid 1983) 817-830.  
 M. Doerne, *Predigt*, en RGG (espec. II: *Grundsätzliches*).  
 T. Filthaut, *Predicación*, en *Conceptos fundamentales de la Teología II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 427-432.  
 P.-A. Liégé, *Évangélisation*, en *Catholicisme IV* (París 1956) 755-764.  
 E. Haensli, *Predicación*, en *Sacramentum Mundi V* (Barcelona 1974) cols. 535-542.  
 V. Schurr, *Predigt*, en LThK VIII (1963) 705-718.

#### 3. Numeros especiales de revistas

- «Concilium» 33 (1968): *La predicación cristiana*.  
 «Lumière et Vie» 16 (1954) y 46 (1960).  
 «La Maison-Dieu» 39 (1954) y 82 (1965).  
 «Misión Abierta» 65 (1972/2).  
 «Phase» n. 91 (1976) y Dossier CPL, n. 3 (Barcelona 1979).  
 «Sal Terrae» 66 (1978/3) n. 778 y 69 (1981/4) n. 815.

#### 4. Artículos de revistas.

- J.-J. von Allmen, *Le Prédicateur, témoin de l'Évangile*: «Irénikon» 49 (1976) 333ss y 453ss.  
 A. Dumas, *La prédication de Jésus-Christ*: RSR 65 (1977/2) 227-238.  
 G. Ebeling, *Fundamentaltheologische Erwägungen zur Predigt*, en *Wort und Glaube III* (Tubinga 1975) 554-573.  
 E. Haensli, *La predicación hoy según la visión de la teología viva*, en *Panorama de la teología actual*, ed. por Feiner/Trütsch/Böckle (Madrid 1961) 573-579.

### II. HISTORIA

#### 1. Obras generales

- D.-T. Holland, *The Preaching Tradition. A Brief History* (Nashville 1980).  
 J.-B. Schneyer, *Geschichte der katholischen Predigt* (Friburgo de Br. 1969).  
 R. Spiazzi, *Verbum Salutis. Storia e teologia della predicazione* (Roma 1963).

#### 2. Estudios por períodos

##### a) Iglesia primitiva.

- C.-H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos* (Barcelona 1974).  
 J. Murphy-O'Connor, *La prédication selon saint Paul* (París 1966).  
 J. Schmitt, *Prédication apostolique*, en DBS VIII (París 1972) 246-273.

##### b) Período patrístico.

- G. Bardy, *Un prédicateur populaire au III<sup>e</sup> siècle*: «Revue Apologétique» 45 (1927) 513ss y 697ss.  
 J. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire* (París 1968).  
 M.-F. Berrouard, *Saint Augustin et le ministère de la prédication*: «Rech. Aug.» II (1962) 448-501.  
 J. Quasten, *Patrología*, 3 vols. (Madrid 1950); cf. H. Barbé, *Homéliaires*, en DS VII (1969) 597-606.  
 B.-H. Vandenberghe, *Saint Jean Chrysostome et la Parole de Dieu* (París 1961).

##### c) Edad Media.

- Z. Alszeghy, *Die Theologie des Wortes Gottes bei den mittelalterlichen Theologen*: «Gregorianum» 39 (1958) 685-705.  
 T.-M. Charland, *Artes praedicandi* (París 1936).  
 E. Gilson, *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, en *Les Idées et les Lettres* (París 1932) 93-154.  
 J. Leclercq, *Le magistère du prédicateur au XIII<sup>e</sup> siècle*: «Archives d'Hist. doctr. et lit. du Moyen Âge» 21 (1946) 105-147.  
 J. Longère, *Œuvres oratoires des Maîtres parisiens du XII<sup>e</sup> siècle. Étude historique et doctrinale*, 2 vols. (París 1975).  
 D. Roth, *Die mittelalterliche Predigttheorie und das «Manuale curatorium» des Johann Ulrich Surgant* (Basilea 1956).  
 J.-B. Schneyer, *Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei Scholastischen Predigern. Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen* (Munich 1968).  
 J.-P. Torrel, *La pratique pastorale d'un théologien du XIII<sup>e</sup> siècle. Saint Thomas d'Aquin prédicateur*: RThom 82 (1982) 213-245.

## d) Renacimiento.

- Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècles (Roma 1981), particularmente las contribuciones de A. Forni, N. Bériou, R. Rusconi y J. Berlioz.
- H. Martin, *Prédication et masses au XIV<sup>e</sup> siècle*, en J. Delumeau, *Histoire vécue du peuple chrétien II* (París 1979) 9-41.
- L. Mourin, *Jean Gerson, prédicateur français* (Brujas 1952).

## e) Del Concilio de Trento hasta hoy.

- P. Bayley, *French Pulpit Oratory 1598-1650. A Study in Themes and Styles, with a Descriptive Catalogue of Printed Texts* (Cambridge 1980).
- Benedicto XV, encíclica *Humani generis redemptionem. De praedicatione divini verbi*, 15-6-1917.
- F.-P. Bowman, *Les problèmes de l'éloquence sacrée à l'époque romantique (1777-1851)*: «Rev. d'Hist. Litt. de la France» 79 (1980/2) 209-220.
- M. Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et «res litteraria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique* (Ginebra 1980).
- M. Haillant, *Fénelon et la prédication* (París 1969).
- B. de Margerie, *La fonction de la prédication dans l'économie du salut, d'après un grand prédicateur: saint Robert Bellarmin*: «Divinitas» 17 (1973) 74-88.
- R. Peter, *Rhétorique et prédication selon Calvin*: RHPR (1975) 249-272.
- La prédication au XVII<sup>e</sup> siècle*, Actes du Colloque de Dijon (dic. 1977), ed. por T. Goyet y J.-P. Collinet (París 1980).
- J. Saugnieux, *Les Jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle* (Lyon 1976).
- J. Truchet, *La prédication de Bossuet* (París 1960).

## III. PROBLEMAS PARTICULARES

## a) Adaptación al período contemporáneo.

- P.-R. Duployé, *Rhétorique et Parole de Dieu* (París 1956).
- J. Gritti, *Prêcher aux hommes de notre temps* (París 1960).
- P. Hitz, *Pregón misionero del evangelio* (Bilbao 1965).
- G. Michonneau/F. Varillon, *Hablemos de la predicación* (Barcelona 1965).

## b) Predicación y Escritura, predicación y liturgia.

- Comisión Episcopal de Liturgia, *Partir el pan de la palabra. Orientaciones sobre el ministerio de la «homilía»* (Madrid 1985).
- C. Davis, *Teología de la predicación*: SelTeol 5 (1963) 56-62.
- F. Dreyfus, *L'actualisation de l'Écriture*: RB (1979) 5-58 y 161-193.
- E. Fournier, *La homilía según la constitución sobre la sagrada liturgia* (Barcelona 1965).

- G. Garrone, *Parole et eucharistie. Réflexions sur l'homélie* (París 1978).
- J. A. Goenaga, *La homilía, acto sacramental y de magisterio*: «Phase» 95 (1976) 339-358.
- J. L'Hour, *L'Église et la Bible, ou la Parole confisquée*: «Spiritus» XVII (1963) 125-145.
- W. Krusche, *La predicación en la celebración litúrgica de la comunidad en la actualidad*: SelTeol 63 (1977) 214-226.
- L. Maldonado, *La homilía, esa predicación siempre vieja y siempre nueva*: «Phase» 65 (1970) 183-202.
- D. Stanley, *La predicación primitiva*: «Concilium» 20 (1966), con bibliografía, 478-508; 102 (1975); *Uso y sentido de la Escritura en la celebración litúrgica*.
- c) Análisis lingüísticos, sociológicos, etc.
- W. Bartholomäus, *La comunicación en la Iglesia*: «Concilium» 131 (1978) 124-137.
- Écriture et prédication* (París 1976). Col. «Recherches et Débats» n. 84.
- J.-M. Marconot, *Comment «ils» prêchent. Analyse du langage religieux* (París 1976).
- P. Remy, *L'articulation de l'axe du pouvoir dans certains homélies dominicales*, en *Symbolisme religieux* (Estrasburgo 1977) 179-183.
- C. Traullé, *Propos et questions sur la prédication*: «La Maison-Dieu» 126 (1976) 87-107.

## CAPITULO VI

## LA LITURGIA

[ALBERT HOUSSIAU]

*Introducción*

## LA LITURGIA Y SU ESTUDIO

La liturgia constituye el momento místico de la vida de la Iglesia; es un momento privilegiado de la comunión con Dios tanto para las personas como para las comunidades. Igualmente importante es la comunicación entre los fieles que tiene lugar en ella gracias a palabras y a gestos simbólicos.

Pero la liturgia no constituye sino uno de los aspectos de la vida religiosa: el momento ritual o simbólico no adquiere todo su valor sino cuando está unido a la experiencia personal, a una elaboración meditada y comunicable de la vida cristiana (momento dogmático o teológico) y a la acción ética, en las relaciones con los otros en el mundo<sup>1</sup>. La realidad de la liturgia reside tanto en el respeto a su función específica como en la complementariedad de las otras funciones; de lo contrario, cae en el didactismo o el moralismo, en el esteticismo, el quietismo o el desinterés social, en el esoterismo o la superstición.

La liturgia no es un discurso sobre Dios, Cristo o el mundo; es una acción simbólica y ritual, con palabras y gestos, una celebración en la que se realiza nuestra comunión con Dios. Como la música no existe sino cuando se interpreta, y entonces repite una acción, recreando en el esbozo, o incluso en la partitura, ejecuciones o celebraciones anteriores. Las huellas de la liturgia son, pues, recogidas, a diversos niveles, en la celebración actual. Más allá de estas recuperaciones o, mejor, gracias a ellas, la liturgia nos hace participar en el acontecimiento original de la salvación.

<sup>1</sup> Esta clasificación combina, por una parte, la distinción más psicológica, propuesta por H. von Hügel: aspectos místico, dogmático y ético, y por otra, la distinción más sociológica, propuesta por Glock y Starck: dimensiones experiencial, ritual o simbólica, ideológica (la creencia), científica (el conocimiento) y consecuencial (la actividad ética y el objetivo que la motiva, a saber, la felicidad esperada).

El liturgista observa, analiza e interpreta esta acción reanudada sin cesar para realizarla mejor en el presente. Está, pues, atento a los significados inscritos en la acción ritual y a las estructuras simbólicas que los expresan y los ordenan. En cuanto ciencia de la acción, tiende a disponer la celebración para asegurar la plena participación espiritual de los fieles en el misterio de Cristo. Implica, pues, un momento teórico y un momento pragmático; sin este último, el estudio quedaría incompleto y sería superfluo. Para alcanzar su objetivo recurre a diversos métodos de observación y de interpretación y a métodos operativos. Es a la vez ciencia y arte.

El estudio de la liturgia coincide en muchos casos con la teología sacramental; esta reflexión común es, además, indispensable para el rigor de la teología sacramental y para el arte litúrgico. Sin embargo, la teología sacramental limita su estudio a acciones simbólicas que para la fe ejercen un papel privilegiado en nuestra participación en la salvación (sin limitarse por ello a un instante sacramental), y profundiza respecto a ellas cuestiones especulativas, como la conjunción de la obra humana y de la eficacia divina, la realidad presente en la acción eucarística y su alcance sacrificial; por otra parte, se limita a iluminar a los responsables en su función litúrgica y en su discernimiento pastoral.

El liturgista considera todos los ritos de la Iglesia e investiga los criterios para valorar y estructurar los medios de expresión empleados en las diversas celebraciones, no sólo en razón de su contenido o de su significado, sino también en razón de su fuerza de expresión, comunicación o comunión. Implica, pues, también una especie de poética.

El método litúrgico incluye, por tanto, tres momentos: la observación de la acción litúrgica, su interpretación y su disposición. Así, pues, en este volumen «práctico», este capítulo está centrado en los grandes criterios de la tradición litúrgica multisecular de la Iglesia, para dar más seguridad a las diversas comunidades cristianas de hoy en su tarea de innovación, «sacando de este tesoro cosas nuevas y antiguas».

## I. DESCRIPCION DE LA CELEBRACION

La acción litúrgica es ritual, es decir, una acción simbólica repetida. La repetición asegura la comunión en el misterio único y definitivo de la salvación, así como la coherencia y la continuidad de la

Iglesia. Se ejerce en diversos niveles: la realización presente tiende a continuar la obra realizada en el uso anterior, aun adaptándose a las nuevas condiciones eclesiales y culturales; se trata siempre de una acción vivida en el presente y no de la representación de una obra de otros tiempos. El estudio del uso actual debe, pues, referirse también a los usos antiguos.

### 1. El uso actual

Nuestro conocimiento del uso actual se apoya en la observación directa de las mismas celebraciones, en los libros litúrgicos y en las prescripciones que siguen.

#### a) La observación directa de las celebraciones.

La base de toda iniciación práctica a la liturgia, como de todo estudio científico, reside en la observación directa de las celebraciones. Nada puede reemplazar la participación en la liturgia viva. Las indicaciones ofrecidas por los libros normativos son, en efecto, esquemáticas. En cambio, la ejecución de los gestos, el tono de la voz, el ritmo del canto, la elección de las oraciones, la improvisación de las intenciones de las preeces, la disposición de los lugares, la puesta en escena no pueden conocerse enteramente sino por la observación directa. Desde el punto de vista científico, el conocimiento sigue de alguna manera el método etnológico, en el que se consigna el desarrollo concreto de las celebraciones; las anotaciones de campo, entrevistas, grabaciones auditivas y visuales, los croquis, planos y fotografías aseguran una cierta fijación de los datos y de la comunicabilidad, necesaria para un estudio riguroso. Este estudio no puede ser fecundo sino cuando observa las reglas de una buena etnografía. Se requiere una cierta integración, al menos por vía de simpatía, en el grupo que celebra, para comprender su acción simbólica y para gozar de la connivencia sin la que, por parte del grupo, no hay ni apertura ni sinceridad. Por lo demás, no basta con registrar los datos en bruto; se requiere todo un aprendizaje para discernir los datos típicos y los individuales, transitorios, anecdóticos y pintorescos; hay que despejar usos normativos, es decir, patrones o tipos de comportamientos y no acumular hechos.

Sin embargo, no basta con una observación lúcida y «simpática». La ciencia litúrgica, en efecto, debe servir para iluminar la acción que hace suya y que pretende seguir. La ciencia litúrgica no es, pues, sólo historia de las religiones, sino que también es teología, porque el sujeto se implica en la acción que estudia. En este

sentido, la base indefectible del estudio consiste en la participación vivida en la celebración.

#### b) Los libros litúrgicos en uso.

En la Iglesia «latina», la liturgia sigue las ediciones típicas de los libros litúrgicos (en latín), redactados en cumplimiento del último concilio y editados por la Santa Sede. Las traducciones y adaptaciones para los diferentes ámbitos culturales han sido preparadas y editadas por las conferencias episcopales y aprobadas por la Santa Sede. Estas traducciones valen, pues, también, como norma directa del uso. Otras publicaciones, destinadas sobre todo a los fieles, proponen fórmulas *ad libitum*, resumiendo y adaptando las instrucciones.

Las ediciones típicas y las versiones oficiales dan la disposición (rúbricas) y los formularios, pero también instrucciones generales, que sin ser leyes en el sentido estricto de la palabra, constituyen directrices autorizadas para la práctica de la celebración y para la pastoral. Está también en ellas el texto de las constituciones apostólicas que acompañan la promulgación de algunos libros (sobre todo el Misal y algunas partes del Pontifical: confirmación, ordenaciones).

#### c) Las prescripciones legislativas.

El Código de Derecho Canónico (1983) trata de la función santificadora de la Iglesia en el libro IV (cánones 834-1.253). Atribuye la autoridad en materia de ordenamiento litúrgico a la Santa Sede (para la legislación, la edición típica de los libros litúrgicos y la aprobación de las traducciones; para la disposición y las fórmulas, así como para las directrices generales); a las conferencias episcopales, la preparación y la edición de las «traducciones» de los libros a seguir en las celebraciones; al obispo diocesano, la prescripción de normas para su propia diócesis (can. 838). A propósito de cada sacramento, el Código trata especialmente de la «celebración», pero se atiene sobre todo a determinar la forma y los elementos, los ministros ordinarios y extraordinarios de los sacramentos; trata igualmente de los tiempos litúrgicos y de su celebración (la del domingo, por ejemplo), así como de los diversos lugares de culto.

A ello hay que añadir las disposiciones y directrices de los libros litúrgicos, así como las instrucciones de la Congregación para el Culto Divino y los directorios de las conferencias episcopales o de los obispos diocesanos.

## 2. La observación de los usos antiguos

Para comprender los usos actuales hay que remontarse a los usos que ellos pretenden continuar; se recurre entonces a los libros litúrgicos antiguos, a las prescripciones canónicas relativas a las celebraciones, a los testimonios de los autores antiguos y en particular a los comentaristas de la liturgia y finalmente a los vestigios arqueológicos (monumentos, mobiliarios, ornamentos...).

### a) Los libros litúrgicos.

Los libros litúrgicos, que se emplean en la misma liturgia, y que o bien proporcionan sus formularios o bien indican su disposición, son nuestro camino para remontarnos a los orígenes, pero son igualmente el camino por el que se han transmitido los ritos. La historia de la transmisión de los libros es en gran parte la historia de la transmisión de la liturgia misma (hasta el punto de que las lagunas en la transmisión escrita son a veces el origen de los cambios en el uso).

La reforma litúrgica preconizada por el Vaticano II e introducida por la publicación de los nuevos libros litúrgicos se apoyó en un estudio bastante exhaustivo de la tradición de la Iglesia universal, de modo que el conocimiento de los diversos ritos en su evolución ilumina el ordenamiento y los formularios actuales. Pero la tradición del rito romano, en particular los testigos más antiguos y los más recientes, desempeñó un papel preponderante en la confección de los libros actuales. La comprensión del uso actual requiere, pues, el conocimiento del proceso seguido por el rito romano.

El uso precedente se fundaba aún, en su mayor parte, en los libros compuestos siguiendo las directrices tridentinas: el *Missale romanum* (14-7-1570), el *Pontificale romanum* (10-2-1596) el *Caeremoniale episcoporum* (14-7-1600), el *Rituale romanum* (16-6-1614). Estos libros fueron evidentemente objeto de revisiones menores, de modo que hay que tener en cuenta las últimas ediciones típicas. En cuanto al oficio de las horas, el *Breviarium romanum* de Pío X (1-12-1911) modifica la estructura del *Breviarium romanum* de Pío V (29-6-1568), recogiendo lo esencial de los formularios. Además, la reforma del canto litúrgico, preconizada por Pío X y realizada por el *Graduale romanum* (19-7-1908) y el *Antiphonarium romanum* (1911) había superado el paréntesis de la edición de los Médicis (1611-1612).

La misma reforma tridentina se fundaba principalmente en los libros litúrgicos que regulaban las celebraciones de la Curia pontificia desde el siglo XII, pero trataba igualmente de restaurar esta liturgia aligerando en la medida de lo posible desarrollos medievales excesivamente recargados (multitud de secuencias, prosas..., acumulación del calendario) y preconizando una vuelta a la liturgia urbana de la Roma antigua, gracias a los trabajos eruditos de la época. Pero no por ello la liturgia medieval es un simple paréntesis. La riqueza principal de la liturgia tridentina es, en efecto, deudora de la liturgia de la alta Edad Media, es decir, del modo en que el rito romano se transmitió y des-

arrolló en el país galo desde el siglo VII y sobre todo durante los siglos VIII, IX y X gracias a la reforma carolingia. Fue a través de la vitalidad (consistente en la conservación del rito romano, en la asunción de usos galicanos y en la adaptación a situaciones nuevas) de la liturgia gala como Roma recuperó, a mitad del siglo X, sus propias tradiciones, sobre todo a través del Pontifical romano-germánico (hacia el 950) y de los libros de canto «gregoriano» (que recogían en gran parte los antiguos formularios romanos, pero contenían nuevas melodías «gregorianas» distintas de las del «viejo-romano»).

Aunque casi la totalidad de los más antiguos testigos de la liturgia romana fueron copiados (y en parte compuestos) en el país galo durante los siglos VIII y IX, el análisis comparativo de los diversos libros romanos y de los libros galicanos, así como la crítica externa (datos históricos, por ejemplo, del *Liber pontificalis*, o textos de los escritores romanos, como León y Gregorio), permiten reconstruir la estructura de los libros originales y encontrar la mayoría de los formularios romanos (oraciones, lecturas, antifonas, responsorios). Se puede así llegar al modelo privilegiado de la nueva liturgia: la antigua liturgia de Roma en tiempos de León, Gelasio y Gregorio Magno.

Sin embargo, no hay que descuidar las tradiciones del Oriente bizantino (griego, eslavo, árabe...) y las de las Iglesias que han mantenido, en diverso grado, su propia tradición (rito copto, rito sirio occidental, rito maronita, rito sirio oriental). El estudio comparado de las liturgias ofreció, en efecto, una gran aportación en la revisión reciente. Y permite, además, remontarse más allá de la fijación romana de los siglos V y VII y encontrar fuentes comunes que llegan hasta los primeros siglos de la Iglesia.

### b) Los testimonios literarios.

Podemos reconstruir muchos elementos de la evolución de los ritos gracias al testimonio de numerosos escritores antiguos y a la relación sistemática de datos dispersos, por ejemplo en las obras de Tertuliano, Cipriano, Agustín, Juan Crisóstomo. Pero son especialmente las homilías y catequesis bautismales o mistagógicas de la Antigüedad y los comentarios medievales, unas veces didácticos, otras científicos y otras espirituales, los que nos informan sobre el ordenamiento y los formularios de las liturgias antiguas. La explotación de estas fuentes literarias requiere una selección entre los datos descriptivos del uso y las interpretaciones más especulativas; algunos autores, como Juan Crisóstomo, y algunos comentarios y homilías (por ejemplo, de Teodoro de Mopsuestia) permiten llegar hasta el tenor de las rúbricas y de los textos, pero otros recurren más a la interpretación (el Pseudo-Dionisio, por ejemplo, evoca la proclamación del credo como himno a la Trinidad). La explotación de los datos pasa, pues, por una transposición en la que el texto se depura, por así decirlo, de su parte de interpretación.

Pero esta interpretación es de gran valor para conocer la comprensión de los ritos por las épocas precedentes e incluso para restablecer

el contexto literario y teológico en que nacieron los gestos y los textos. Esta vuelta a un sentido más antiguo se apoya, además, en nuestro conocimiento de la época, sobre todo en el conjunto de los escritos teológicos. Así, la anáfora de Basilio, las de Juan Crisóstomo y las de Gregorio Nacianceno y los formularios romanos se iluminan con nuestro conocimiento del estilo y de las ideas de los Antioquenos (Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia), de los Capadocios y de los pontífices romanos.

c) Las prescripciones canónicas.

El Código de Derecho Canónico y las instrucciones de los libros litúrgicos actuales están enraizados en la legislación canónica antigua: el Código de Derecho Canónico de 1917, con sus fuentes, las constituciones apostólicas, las decisiones e instrucciones de los dicasterios romanos, sobre todo del Santo Oficio, de la Congregación de Ritos y de la Congregación para la Propagación de la Fe, los decretos *De reformatione* del Concilio de Trento y los decretos y cánones anteriores de los concilios de la Edad Media y de la Antigüedad. Estas últimas prescripciones se refieren con frecuencia a detalles de la celebración litúrgica (lista de los libros de la Escritura que se han de leer durante el año, instauración del *Kyrie* y del *Sanctus*, etc.).

d) Los vestigios arqueológicos.

El estudio arqueológico de los edificios del culto permite conocer el ordenamiento de las celebraciones (por ejemplo, la orientación, el lugar del celebrante, la manera de celebrar) y restablecer el marco simbólico en que se desarrollan, sobre todo por las dimensiones, el simbolismo de las formas y la decoración iconográfica. Sin embargo, con frecuencia es difícil restablecer la disposición interior, en particular la del mobiliario, porque las iglesias no son museos, sino lugares de celebración viva. Por ejemplo, las adaptaciones de la Edad Media y de los tiempos modernos, así como las restauraciones de los siglos XIX y XX no permiten restablecer la disposición original de las iglesias románicas. Con frecuencia sólo es posible hacer conjeturas, basadas en indicaciones literarias y analogías (por ejemplo, las iglesias de Rávena).

Por último, los vasos litúrgicos y los ornamentos conservados en los tesoros de iglesia permiten hacerse alguna idea del aspecto visible de la celebración.

### 3. Procedimiento de análisis

El rito, que continúa un uso litúrgico, se ilumina gracias al estudio de sus fuentes. Cada estado de la liturgia tiene su coherencia propia y, sin embargo, no se comprende sino en la derivación sucesiva. El método es a la vez genético y estructural. Identifica la estructura de una celebración en un estado concreto, pero sigue igualmente la evolución de una fórmula o de un rito, así como la

transmisión y la transformación de las estructuras. De ahí los tres procedimientos corrientes en el estudio de la liturgia:

— La reducción de cada estado de celebración a un esquema estructurado y la comparación sinóptica de los diferentes estados. Algunas ediciones eruditas presentan los testigos en forma sinóptica (por ejemplo, el *Antiphonarium missarum sextuplex* o el *Corpus antiphonarium officii*, editados por R. Hesbert).

— Las concordancias de los formularios dados en los diversos testigos, bien en las referencias marginales de las ediciones de un testigo determinado, bien en concordancias sistemáticas.

— La edición en *corpus* de los formularios de un tipo (prefacios, bendiciones episcopales, oraciones del misal) contenidos en los diversos libros.

## II. LA INTERPRETACION DE LA CELEBRACION

### 1. Las vías de la interpretación

Para interpretar es preciso (si no cronológica, al menos lógicamente) recoger el sentido inscrito en las estructuras expresivas que son los gestos y las actitudes, las palabras y los cantos de la celebración. La naturaleza simbólica de la mayoría de estas fórmulas requiere una exégesis simbólica, que descubre los significados por el juego mismo de los símbolos. Éstos no están unidos entre sí por un discurso riguroso, a la manera de los conceptos unívocos, sino por una connivencia metafórica o metonímica. Como ha dicho Bachelard, «la imagen no puede ser estudiada sino por la imagen, pensando las imágenes tal como ellas se armonizan en el mundo de los sueños». Sin embargo, no hay que perderse en el océano transcultural de los símbolos, sino recoger el haz de significados de cada significativo (el agua, el pan, la mano...), tal como se despliega en el universo de la liturgia cristiana (es decir, en ese campo cultural, secularmente impregnado por el simbolismo bíblico); además, hay que estar atentos a todas las relaciones que unen a estos significantes entre sí: el agua, el vino, el pan, el aceite; el mar, la roca, la tierra, los cielos. Tanto para el estudio científico como para la pedagogía hay que pasar por esta iniciación simbólica, pues se trata de una comprensión que no es la de la dialéctica. No basta consultar algunos diccionarios que tratan los símbolos como conceptos, sino que hay que impregnarse de los textos, leerlos y escucharlos, sin descuidar su musicalidad, sentir las actitudes del cuer-



po, de la mano, de los ojos, los pasos, las procesiones, las postraciones...

Sin embargo, la repetición propia del rito implica un aspecto más latente. El rito funciona como un hecho social, cuyo alcance supera con frecuencia el significado percibido; el rito es siempre más significativo de lo que suponen los actores. Por otra parte, este alcance no siempre es evocado por los símbolos mismos, pero de ordinario subyace a la estructura de la actividad. Por ejemplo, la sucesión bautismo - confirmación - eucaristía, que las Iglesias de Oriente y Occidente preconizan como el orden normal, implica un nexo entre la confirmación y la eucaristía, pero el simbolismo del rito no lo evoca. Del mismo modo, el alcance del bautismo como integración en la Iglesia es evidente por la intervención de la comunidad, aunque este aspecto no es explícitamente evocado en la mayoría de los antiguos rituales.

Finalmente, la interpretación debe tener en cuenta el discurso predicativo o reflexivo y no locutivo sobre la acción litúrgica, tal como se hace en los comentarios, las catequesis y homilias y en los tratados teológicos que se refieren a la liturgia y a los sacramentos. Estos textos explicitan efectivamente el significado percibido por la Iglesia, aun cuando no siempre está expresado en los ritos mismos. Aquí se pueden seguir los métodos habituales de la exégesis, teniendo en cuenta, sin embargo, el carácter más o menos racional de estas exposiciones. Señalemos, por otra parte, que algunos textos litúrgicos se prestan igualmente a estos procedimientos de interpretación.

Sin embargo, la interpretación no puede limitarse a la documentación litúrgica y sacramental. La liturgia forma parte del universo cristiano en todos sus aspectos, y no se esclarece sino volviendo a situar los datos litúrgicos en el conjunto del discurso predicativo de la Iglesia; discurso articulado dogmáticamente y relativo a Dios, Cristo, el Espíritu y la Iglesia.

La comprensión de la liturgia, necesaria para la continuación viva de su práctica, se basa, pues, en el análisis de la estructura, de los gestos y de los formularios; sin embargo, la comprensión de los ritos y el control razonado de su disposición y renovación exige igualmente la escucha del discurso dogmático y antropológico. En este sentido, el estudio y el arte litúrgicos se rigen por dos clases de criterios complementarios, que suelen designarse con las expresiones *lex orandi* y *lex credendi*.

Señalemos finalmente que la interpretación de los formularios debe tener en cuenta los estados sucesivos de su uso. En efecto, bajo la versión actual de una oración, tal como suena al oído de

nuestros contemporáneos, está el texto latino de referencia, redactado por los reformadores de los ritos actuales o extraído por ellos del antiguo tesoro de la liturgia en razón de su propia teología y de su conocimiento histórico; queda el sentido que la oración adquirió a lo largo de su historia y, finalmente, el que le daba su autor, según el vocabulario y las ideas de su tiempo.

En esta «Iniciación» esbozaremos una teoría general de la liturgia, fijándonos sobre todo en los temas principales de la teología y de la antropología de la celebración. Remitimos a la teología sacramental para los temas propios de los sacramentos en general y de los sacramentos en particular; además, diversas celebraciones, como las funerarias y las del domingo y fiestas, requieren evidentemente un tratamiento teológico propio.

## 2. Teología de la celebración

### a) El misterio de Cristo.

*El presente litúrgico.* La celebración se desarrolla: acontece algo. No es un tiempo inmóvil, sino una verdadera acción. Por ejemplo, el canto suplicante del *Requiem* lleva, por la confianza que genera, a la acción de gracias y la súplica hasta la seguridad del *In paradisum*. Igualmente, en la acción eucarística misma, las acciones se encadenan de forma irreversible: ofrenda, mirada retrospectiva a la obra de Dios, mirada prospectiva a la continuación prometida, comunión.

Esta acción es «poética»: imitación de una acción. Sin embargo, en ella no se repite simplemente una *poiesis* (como el *Alleluia* de Haendel... o, mejor aún, la «creación» que fue la Cena de Jesús), sino que vuelve a hacerse, de otra forma, la acción verdadera, es decir, la *oikonomia* de Dios. En el tiempo limitado de la celebración se realiza para nosotros la obra de Dios en el mundo y en la historia de los hombres, desde la creación del mundo y del hombre, a través de las alianzas y del misterio pascual de Cristo hasta la transfiguración consumada del universo. Como lo expresa una oración romana sobre las ofrendas, «en la conmemoración de este sacrificio se realiza la obra de nuestra redención» (segundo domingo ordinario). A través de la acción litúrgica, la vida presente de la Iglesia (de la comunidad, del cristiano y del mundo) se inserta en la historia total de la salvación. Esto vale en diverso grado para las distintas celebraciones.

El tiempo de la celebración se halla, pues, penetrado por el tiempo integral de las salvación e implica una triple referencia

temporal, según la triple dimensión de la mediación de Cristo y de la obra del Espíritu.

La mediación de Cristo en la liturgia se funda en los acontecimientos divinos de su vida, muerte y resurrección. La comunión con Dios, que mediatiza la celebración, se realizó de una vez para siempre y para todos en Cristo. Dios reconcilió al mundo consigo en Jesucristo. Pero la mediación de Cristo se ejerce siempre por su presencia activa; la fórmula de mediación de las oraciones («por Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor, que vive...») no remite ante todo a los méritos de una acción pasada, sino a la actividad permanente de Cristo resucitado, junto al Padre y en su Iglesia, para interceder por nosotros.

Finalmente, la mediación no está aún terminada en este mundo, en la Iglesia y en cada uno de nosotros. Continúa siendo objeto de esperanza o de espera y se ejerce en una oración «segura de ser escuchada», como la aclamación primitiva del *Maran atha* (; Señor nuestro, ven!), o en las epiclesis y en las plegarias de intercesión. La liturgia se mantiene así proyectada hacia la comunión perfecta y la contemplación eucarística del *ésjaton*.

Lo mismo sucede con la obra del Espíritu, que continúa la obra de santificación, desde la animación del universo, los anuncios y preparaciones proféticas y la resurrección de la humanidad de Cristo, a través de nuestro presente hasta la glorificación final. En este sentido, toda celebración —como el sacrificio espiritual de la misa— está penetrada por la obra continua del Espíritu. Éste asegura, además, la *conspiración* o inspiración común de todas las generaciones que celebran el mismo misterio.

Estas intuiciones fundamentales del hoy litúrgico requieren esclarecimiento. Esbozamos tres de las teorías más destacadas.

*Teoría patristica del misterio.* Para la antigüedad cristiana, la realidad en el sentido fuerte del término es Cristo, en quien reside plenamente la divinidad. En él tenemos el «cuerpo»; ya no hay que adherirse, pues, a la sombra. Todo el orden terrestre o histórico no es sino anuncio figurativo de esta realidad última; no es sino un desarrollo efímero que pasó y que está superado. Los mismos ritos religiosos, incluso los de la antigua alianza, con sus más grandes fiestas, iniciaciones y sacrificios, han caducado (Heb 10,1-18; Col 2,11; 1 Cor 5,7). En esta perspectiva de historia de la salvación será precisado el estatuto de los ritos del Nuevo Testamento: la realidad anunciada y ya dada, los ritos nuevos permiten participar *ahora* en la salvación realizada (Col 2,11-17).

Orígenes, recurriendo a categorías filonianas aplicadas al culto

sensible de los Padres y al culto inteligible del alma y del cosmos<sup>2</sup>, e inspirándose en la concepción judía del tiempo, según la cual las antiguas intervenciones de Dios son promesas de futuro, define los ritos cristianos como símbolo, uniendo el orden histórico de las figuras al orden espiritual de la realidad plena<sup>3</sup>. En la tradición origeniana, los ritos cristianos son misterios: en la acción sensible está oculta la acción del mismo Dios; se definen en una perspectiva triádica: el *mysterion*, en el que la imagen reproduce la realidad, participa del orden de las figuras, que era el de los ritos del Antiguo Testamento, y en el de la realidad de la salvación realizada en Cristo, de la que esperamos nuestro pleno desarrollo. Muchas oraciones de la liturgia (tanto latina como griega u oriental) no se comprenden sino en esta perspectiva. La lectura de las catequesis mistagógicas de Juan de Jerusalén<sup>4</sup> inicia muy bien a esta visión. Aparece también en la obra maestra de Hugo de San Víctor, *Sobre los sacramentos de la fe cristiana*<sup>5</sup>: los sacramentos del Nuevo Testamento se definen en función tanto de la venida de Cristo en la encarnación como de la gloria, cuya prenda recibimos.

*Teoría dionisiana de la jerarquía.* El Pseudo-Dionisio sistematizó la visión origeniana del símbolo. El orden de los ritos (*teletai*) cristianos (jerarquía eclesiástica) participa por su situación intermedia de las dos jerarquías extremas; comparte con el orden sensible del Antiguo Testamento (jerarquía legal) el uso de símbolos diversos, y con el orden de la perfección (jerarquía celeste), las contemplaciones intelectuales de la única Trinidad (tearquía). La vía de la contemplación se conjuga con la de los ritos. Así, los ritos se sitúan en un vasto movimiento en el que la luz sale del Padre para extenderse y para iluminarnos con sus dones y convertirnos a través de las imágenes sensibles, las alegorías de la Escritura, las imágenes sagradas y simbólicas de los ritos cristianos, a la simplicidad unificante: «Él es el origen, camino y meta del universo» (Rom 11,36). Todas las acciones consecratorias se suceden en un orden creciente de elevación espiritual, de lo sensible a lo inteligible, y cada acción —al igual que cada actor— está penetrada por ese vasto movimiento constituido por la jerarquía, que conduce al principio de toda santificación. Jesucristo, Dios y hombre, constituye la jerarquía por excelencia, como actor central de todo

<sup>2</sup> Cf. Filón, *De Somniis* I, 211.

<sup>3</sup> *Homélies sur les nombres*, 7, 2; SC 29, 137s.

<sup>4</sup> SC 126.

<sup>5</sup> PL 176.

el movimiento, y la eucaristía o comunión es, en cuanto imitación de la acción teándrica de Cristo, el rito supremo.

Esta visión dionisiana impregna profundamente la interpretación de la liturgia por parte de la ortodoxia bizantina y del cristianismo sirio.

*Teoría caseliana del misterio.* Reaccionando contra la interpretación subjetiva de la liturgia en la espiritualidad postridentina y sobre todo en el culto reformado, Dom Odo Casel († 1948), monje benedictino de Maria Laach, concibe la liturgia (es decir, todas las celebraciones, como la Pascua cristiana, y no sólo la eucaristía y los sacramentos) como actualización (*Vergegenwärtigung*, representación) del acontecimiento de la muerte y de la resurrección de Cristo. El acto de Dios que salva en Jesucristo bajo el velo de los acontecimientos históricos tiene lugar ahora bajo el velo de los símbolos culturales de la Iglesia. El acontecimiento o acto de la salvación está presente en misterio. Nosotros participamos en los dos acontecimientos no sólo de pensamiento y por gracia, sino tomando parte en el acto mismo de Cristo, hasta el punto de que toda celebración es un obrar de la Esposa con el Señor (*mit-tun*). La participación activa no es sólo un método psicológico o pedagógico, sino la actuación conjunta de Cristo y de la Iglesia.

Lo que está presente, según Casel, no es, desde luego, el acontecimiento de la vida de Cristo con todas sus coordenadas espaciales y temporales y con los aspectos afectivos de la escena —que evoca la clásica meditación ignaciana—, sino el acto divino que se realiza en el acontecimiento. No se puede, por tanto, reprochar a Casel poner en tela de juicio la historicidad —y, sobre todo, la unicidad de las condiciones espaciales y temporales del acontecimiento originario—, pero su teoría presenta puntos débiles: no se ve cómo el acontecimiento puede ser verdaderamente humano, si puede despojarse de las coordenadas temporales originarias para estar presente en la actualidad. Por ello, teólogos como E. Schillebeeckx y J. Gaillard corrigen la concepción mística de Casel buscando la permanencia del acto salvador de Cristo en la persona de Cristo resucitado, al que encontramos en el misterio del culto.

#### b) La Iglesia que celebra.

«Nosotros te damos gracias por Jesucristo nuestro Señor»; somos «nosotros» los que celebramos, los que actuamos o, mejor, los que actuamos por Cristo. La asamblea actúa «con» Cristo, activamente presente en ella. La liturgia es epifanía de la Iglesia. Las formas de expresión y las estructuras de las celebraciones mani-

fiestan su realidad profunda que ella conoce por la fe. La Iglesia es, en efecto, «sacramento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»<sup>6</sup>. La Iglesia es indivisiblemente comunidad espiritual y asamblea concreta, jerarquía misteriosa y organización social<sup>7</sup>. La asamblea, realización concreta de la Iglesia, tiene una dimensión más amplia y más profunda que la del grupo reunido; sus cualidades se definen teológicamente y la liturgia debe estar estructurada como la Iglesia.

La asamblea litúrgica está, en consecuencia, marcada por la bipolaridad de la Iglesia: la comunidad de los fieles, en la que cada uno expresa su experiencia cristiana, y el ministerio, que lleva a esta comunidad la palabra y el gesto de Dios. Sin embargo, el ministro no es exterior a la comunidad: es a la vez su portavoz, sobre todo por las acciones de gracias y las súplicas, y portavoz de Cristo con respecto a la comunidad, sobre todo en las acciones sacramentales y en la predicación. El ministerio ordenado es el signo más manifiesto de que la comunidad es más que ella misma, de que es Iglesia por Cristo que actúa en ella y por ella más allá de los límites de la santidad de la que ella vive. La comunidad, por su parte, no es una masa ante los ministros, sino que está estructurada por los carismas y las iniciativas; el ministerio, además, ha nacido en parte de esta estructura carismática de la comunidad (cf. tomo III, *Eclesiología*).

Señalemos, por último, que la tarea cultural o litúrgica del ministerio no es sino una parte de su misión, que implica igualmente servir a la palabra, a la comunión, a la evangelización y al desarrollo del mundo. Estos diversos aspectos de la vida de la Iglesia y del ministerio se manifiestan, además, simbólicamente en la liturgia; por ejemplo, en la identidad o la colegialidad del presidente de la asamblea con el de la comunidad. En otras palabras: la presencia del sacerdote no puede reducirse a su intervención *in persona Christi* en la liturgia, sino que adquiere todo su sentido por la función de presidencia que ejerce, personal o colegialmente, en la actividad de la comunidad con la que celebra.

La asamblea manifiesta la comunión de los fieles. Lo que los reúne formalmente en Iglesia es su pertenencia a ella. La selectividad del grupo está fundada en definitiva en la fe común y en el bautismo, sacramento de la fe. La fe y el bautismo deben, por otra parte, superar las diferencias étnicas, sociales y culturales. Sin embargo, la comunicación espiritual se apoya con frecuencia en una

<sup>6</sup> *Lumen gentium*, 1.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 6.

afinidad previa, social o afectiva; esta cohesión puede servir de punto de partida simbólico y cumplir las condiciones indispensables para la comunicación. La liturgia está así marcada por la tensión simbólica en la que los vínculos humanos pueden ser transfigurados en vínculos del Espíritu; si hay que evitar un espiritualismo acultural o asocial, hay que evitar también consagrar el particularismo étnico, social o cultural. Finalmente, el grupo no es eclesial sino cuando se funda en el reconocimiento mutuo de aquellos a los que Cristo ha elegido.

La comunicación cristiana se da entre personas. El cristiano encuentra a Dios, pero no se fusiona con él; sigue siendo una persona libre ante él. Del mismo modo, no hay fusión de los fieles entre sí, en un «nosotros» sin distinción, sino una comunión de personas con el tono diverso y la intensidad diferente de su fe, de su esperanza y de su caridad (la gracia múltiple, 1 Pe 4,10), con su historia y su vocación propias. La salud de la asamblea litúrgica requiere, por consiguiente, un alto grado de intercambio no sólo en el plano social y cultural, sino también en el espiritual: intercambio de los dones espirituales diversos, apertura a diversas espiritualidades, interés por las vocaciones diversas, acogida entre cristianos más o menos activos en su avance espiritual, apertura a diversos medios culturales y sociales.

La asamblea concreta, necesariamente limitada por el lugar, es, en cuanto realización de la Iglesia, Iglesia universal: «la Iglesia de Dios que está en Corinto», como nos dice Pablo. Esta dimensión universal de la Iglesia en cada asamblea es ante todo mística; todos los que están reunidos en nombre de Cristo están, por la presencia activa de Cristo y del Espíritu, en comunión activa con todos «los que son de Cristo» y con toda la asamblea cristiana. Pero esta dimensión se articula en la liturgia, por una parte, en símbolos comunes que manifiestan la continuidad y la universalidad y que facilitan el intercambio y la acogida entre las diversas comunidades; por otra, se organiza gracias a los ministros ordenados, que unen a cada asamblea con las otras y simbolizan la referencia a la Iglesia apostólica.

### c) Santificación de la creación.

¿Qué sagrado? La liturgia es la acción sagrada por excelencia (SC 7). Es un momento distinto de la vida religiosa, y esta distinción está aún más acentuada respecto a la actividad profesional o económica, al beber y al comer, etc. A primera vista, la liturgia cristiana comparte simplemente las concepciones que regulan los cultos no cristianos, fundados en una distinción bastante radical

entre dos campos de actividades y aun entre dos clases de realidades: lo sagrado y lo profano, lo extraordinario, dotado de una potencia sobrehumana que infunde temor, veneración, codicia y deseo, y lo cotidiano, con lo que uno se siente a gusto, sin temor de que se produzca un encuentro insólito con la potencia sagrada (*tabú-noa*). Para vivir sin excesiva tensión, el hombre organiza los campos, los límites con precisión (en griego *temenos*, en latín *templum*, en hebreo *qdš*, separar) y establece ritos de transición o de paso de una esfera a la otra. La tendencia a la participación lleva de ordinario a sustancializar los campos, hasta el punto de que las cosas o las realidades de este mundo son clasificadas casi ontológicamente en puras e impuras, sagradas y profanas. Los objetos terrestres que el hombre elige para revestirse y entrar en comunicación con lo divino (*hierofanías*) tienen el riesgo de espesarse a sus ojos y convertirse en sustancia sagrada.

Tal «idolatría» e incluso tal segregación ritualista resultan inadmisibles para el culto cristiano (cf. la crítica neotestamentaria contra las abluciones y los tiempos sagrados, Mt 9,9-13; Mt 12,1-8; Hch 7,10; Col 2,16; la crítica de los apologetas: *Ara et delubra non habemus*<sup>8</sup>). Para el cristiano, el culto es la vida de cada día, incluso el comer y beber cotidianos (cf. 1 Cor 8,13). De ello se podría concluir que ya no hay sagrado ni profano; todo es secular y cristiano.

En la visión cristiana de la salvación existe más bien una tensión simbólica entre la creación y el cumplimiento; como lo expresamos en una oración eucarística: «Tú das la vida —desde sus formas más elementales— y santificas todas las cosas». Dios lleva progresivamente a su perfección a *toda* criatura, más allá de sus límites originales y de sus obstáculos. Entre las cosas y los tipos de actividades humanas no existen unas realidades alejadas o aisladas de Dios y otras que estarían cerca de él o serían casi divinas; la división óptica o ética entre sagrado y profano no se sostiene en la visión monoteísta de la creación; la distancia no está entre la carne y el espíritu, sino entre la criatura y el creador; todo está cerca de Dios; todo es su obra y su signo y toda criatura puede servir para encontrarlo.

Sin embargo, la obra de Dios conduce a una superación o transfiguración. Toda realidad terrestre debe abrirse de algún modo para acoger el don que le sobreviene. Esta ley simbólica de la vida del hombre —del animal que espera— se ilumina para el creyente por la esperanza en la vida nueva. No hay ruptura ni división entre

<sup>8</sup> Minucio Félix, *Octavio*, 32.

la vida terrestre y la comunión con Dios, pero de una a otra hay tensión simbólica. Dios hace germinar la otra vida en la vida terrestre; y, al término, el mismo tejido material del mundo y de la humanidad es transfigurado, sobre todo gracias a la resurrección de los hijos de Dios (Rom 8,19-22).

El carácter sagrado de la liturgia indica la unidad y la tensión de la creación entera hacia la santidad, hacia la plenitud de la vida de Dios. Manifiesta lo que la fe profesa: la unidad de Dios, creador y salvador, la unidad de la mediación del Verbo, razón profunda del universo y palabra viva encarnada, y la unidad de la obra creadora y santificadora de Dios. Como lo expresó Ireneo, «nuestro modo de pensar concuerda con la eucaristía, y la eucaristía, a su vez, confirma nuestro modo de pensar»<sup>9</sup>. Los ritos por los que entramos en comunión con Dios mismo utilizan las realidades terrenas que él nos ha dado.

Las cosas, los gestos, las palabras, los tiempos y los lugares de la liturgia deben referirse, pues, al resto de la vida cotidiana y humana, cuyo sentido profundo y cuyo destino manifiestan, en virtud de una asunción y de una superación. De ahí una referencia y una desviación en el lenguaje. Tal desviación es tanto más clara cuanto que el misterio no es sólo la profundidad de la vida dada y experimentada, sino también la novedad de nuestra vocación, y la personalidad de Dios no se reduce a ser únicamente respuesta a nuestra necesidad.

*Irradiación de la santificación en nosotros.* Toda celebración, en particular la oración eucarística, está marcada por un doble movimiento: la acción de gracias por la obra de Dios y la súplica por el cumplimiento de esta obra. Así se manifiesta en el gesto y la palabra el doble movimiento de la contemplación agradecida y de la espera confiada. Ambos movimientos son lugares de la santificación. La transfiguración se realiza ya en la acción de gracias; sin nuestro agradecimiento, la vida misma de Dios no puede animar la nuestra. Como afirma Ireneo, la gloria de Dios es la vida del hombre, y la vida del hombre es la visión de Dios<sup>10</sup>. Esta santificación puede también desplegarse gracias a la súplica que siempre espera en Dios y está segura de su cumplimiento, porque se funda en la fe en la obra contemplada y en la promesa.

De este modo, la liturgia sirve al dinamismo del progreso de la Iglesia, de la comunidad y del cristiano; las celebraciones no son sino momentos fuertes de esta duración, en la que el hombre se

acostumbra a recibir a Dios. Ninguna liturgia puede, por otra parte, alcanzar la plenitud, porque se podría pensar haber llegado definitivamente a Dios, mientras que estamos todavía en camino; no es definitiva, pero sigue tendida hacia el cumplimiento.

### 3. Antropología de la celebración

La visión teológica de la presencia de la acción de Dios en la acción humana —especialmente en los gestos y en las palabras de una comunidad— postula, como condición de posibilidad, la estructura simbólica de la existencia y del comportamiento humano: la manifestación de la interioridad en el cuerpo y en la palabra, el paso simbólico, la operación ritual.

#### a) La manifestación.

Sin perder de vista que el signo, el símbolo y el rito no se reducen a un término o a una palabra, se puede recoger en principio la consideración de F. de Saussure, para quien el signo no es una palabra que remite a una cosa, sino indivisiblemente la imagen acústica, que *significa* el concepto de una realidad y la idea de la realidad *significada* por el gesto acústico. El signo reside en su combinación, como si no fueran sino las dos caras de la misma realidad. Esta definición se ha extendido a todo lo simbólico, incluso al gesto corporal y al canto, y se aplica con más exactitud a toda la acción significadora que a un elemento aislado del discurso.

Estas consideraciones de semiótica coinciden con las de la fenomenología. La palabra y el gesto humano son obra del sujeto hablante, del ser viviente que habla; por ellos no emite al exterior lo que sería pensado interiormente, sino que manifiesta su interioridad. El ser íntimo se realiza, nuestras ideas y sentimientos toman cuerpo en nuestras palabras y en nuestros gestos; yo me manifiesto gracias a ellos y en ellos. En este sentido, el pensamiento está en la palabra y en el gesto; «el sentido está encerrado en la palabra y la palabra es la existencia exterior del sentido» (M. Merleau-Ponty). El culto exterior no es sólo una expresión del culto interior que existiría en sí, sino que el culto personal se realiza por el culto exterior. Como decía ya santo Tomás, «aunque no podemos alcanzar a Dios por los sentidos, nuestro espíritu es estimulado (*provocatur*) por signos sensibles para tender hacia Dios (*tendere in*)»<sup>11</sup>. La intencionalidad se realiza en la conjunción del cuerpo

<sup>9</sup> *Adversus haereses* IV, 18, 5; SC 100, 611.

<sup>10</sup> *Ibid.* IV, 20, 5; SC 100, 643.

<sup>11</sup> *S. Theol.* III, q. 84, a. 2; cf. q. 83, a. 12.



el anuncio y la promesa son reales y duraderos en Dios, su asentimiento se manifiesta en una obra e incluso se despliega en su propia vida. Al responder a la proclamación de la fe «creo» no sólo reconozco lo que se me comunica, sino que también entro en la acción que me manifiesta la palabra.

Precisamente la liturgia no es ante todo un discurso informativo o didáctico para hacer comprender verdades profundas a mentes rudimentarias, sino que instauro el intercambio o la comunión real entre Dios y nosotros.

### c) La superación simbólica.

La liturgia es sagrada en razón del dinamismo que lleva desde la vida más elemental hacia la vida nueva; es sagrada en cuanto que es simbólica. Para ello emplea los medios de un sistema simbólico, es decir, dispone de un conjunto de símbolos. Ahora bien: los símbolos implican dos significados, de los que el primero funciona como relevo de significación. El símbolo hace captar una realidad bastante cercana, suscitando, por ejemplo, una emoción estética; y apoyándose en esta primera captación, lleva hacia una realidad más lejana o más discreta y suscita una actitud análoga respecto a la primera. Desde la emoción musical a la oración hay un itinerario. De una a otra actitud —o de una a otra realidad alcanzada— existe un hiato, dada la heterogeneidad de los significados.

El símbolo encierra una ambivalencia en virtud de su constitución; su fundamento concreto subyace al objetivo último más existencialmente que el lenguaje conceptual; se dirige, en efecto, a la totalidad del hombre y no responde solamente a su ideal racional de conocimiento. La realidad en cuestión participa así de la solidez de la experiencia cotidiana. Pero el símbolo no funciona sino gracias a una superación; este paso requiere una «desrealización» que nos haga comprender que se trata de otra cosa, y en cierto sentido hay que profundizar en el significante para abrirlo más. El símbolo funciona gracias al apoyo en una realidad bastante cercana y a una superación. Implica una tensión.

Esto significa que el verdadero simbolismo no consiste en una forma de surrealismo que presenta las realidades últimas bajo una apariencia idéntica a la de los objetos inmediatos de nuestro mundo empírico. El símbolo está marcado por una separación o desviación con respecto a su sentido obvio, para referirse a otra cosa. La similitud imposible está evocada por una disimilitud. Cuando yo canto *Dios es mi roca* proclamo que Dios es mi ayuda inquebrantable, como una roca, porque, en sentido obvio, la roca no es alguien que se preocupa de mí con amor.

La afinidad que une el primer significado al segundo se funda, desde luego, en relaciones naturales; el signo está motivado por características del significante; la motivación no es arbitraria, sino que se enraíza en los elementos significantes. Sin embargo, el signo «vive» también de alusiones culturales: el agua es lo que han dicho de ella los poetas que leemos. El símbolo se funda en definitiva en una estética de las cosas y en conjuntos culturales. «El arte tiene una naturaleza trasplantada» (G. Bachelard).

El símbolo supone la polisemia. El significante contiene afinidades con respecto a realidades diversas. Su naturaleza concreta lo abre a un abanico de significados. El pan (y no sólo un término como «alimento» o «hidratos de carbono y proteínas») está hecho de granos, sembrados en la tierra, que brotan en primavera, que han sido molidos y pasados por el harnero, masa fermentada por la levadura oculta, cocida, cortada, compartida en amistad, alimento indispensable del pobre, consuelo y fortaleza... Debido a ello simboliza el trabajo, la muerte y la resurrección, la amistad... El símbolo es un significante abierto a un significado abierto. No ilustra *a posteriori* una idea clara, sino que sirve precisamente para captar una realidad que desborda cada término unívoco y que con frecuencia escapa al análisis exhaustivo.

Como ha dicho Bachelard, «la vida real se lleva mejor si se le conceden sus justas vacaciones de irrealidad». La vida humana se mueve en la alternancia entre la satisfacción de las necesidades y la realización del deseo profundo. Por una parte, utilizamos las cosas como utilidades; es el mundo de la necesidad (comer, beber, dormir...), de lo instrumental y de la cosa en sí. Por otra parte, tratamos de lograr una realidad que escapa a nuestro dominio, un mundo ausente y más discreto: la gratitud interior, las preocupaciones y las atenciones del otro, es decir, la verdadera realidad que colma el deseo humano; a través de las cosas acogemos a personas que se dan en ellas o descubrimos un misterio que en ellas se desvela libremente; alcanzamos un mundo que no se deja asir como un objeto que se entrega independientemente de mi perspectiva espiritual, sino como la persona que no existe para mí sino cuando yo la reconozco plenamente. El mundo cotidiano se convierte en apariencia de otro mundo: «Un orden invisible toma cuerpo en el mundo perceptible» (Vergote).

El símbolo tiene una carga afectiva muy fuerte, porque permite llegar a la realidad que colma el deseo. Creemos y recibimos símbolos para hacer presente este mundo secreto; no sólo para llevarlo ante nosotros, hacernos una idea de él y contemplarlo, sino para participar y tener comunión con él. «El sentimiento es

creador de símbolo, transforma el mundo de las cosas en la figura de otra realidad: la de las cualidades sustanciales, única realidad verdadera del deseo humano» (Vergote).

El símbolo implica, en consecuencia, una ambigüedad, porque el hombre no se siente satisfecho con la contemplación de la realidad inaccesible o imaginaria, sino que trata de participar en ella por un gesto que tiene cierta analogía con los gestos utilitarios de posesión. Implica, por tanto, un riesgo ineludible, si deseamos, en nuestra condición encarnada, entrar en comunión con el otro y con Dios.

Los mensajes y los gestos de gran densidad simbólica son más ricos de lo que ordinariamente se cree; hay que salir de sí mismo para alcanzar la novedad del otro. El *dato* es objetivo en el sentido de que se presenta a mí e independientemente de mí. Pero es *dado a mí*, para que yo lo haga mío y haga *mi propia experiencia* de él. La comprensión no se hace instantánea, sino progresivamente en la duración, inherente a la condición humana. La repetición o el recuerdo renovado del símbolo no sólo restablece la experiencia primera, sino que también la profundiza cada vez. Al final, yo releo el poema como expresión de mi propia experiencia.

d) El rito, símbolo operativo.

La *repetición* que marca el rito constituye una condición de la comunicación en el seno de una comunidad: no se pueden manifestar las mismas experiencias y las mismas realidades sino a través de un universo común de símbolos; esta exigencia es especialmente fuerte cuando se trata de una comunidad concreta con vocación universal y secular, como pretende ser la Iglesia. La coherencia y la continuidad de la Iglesia requieren un mínimo de símbolos. La unidad en el Espíritu pasa por esta unidad simbólica. Se trata de una continuidad simbólica constituida por un núcleo de símbolos inmutables: el agua, la profesión trinitaria, la copa y el pan, la oración del Señor...; pero se apoya también en un conjunto más flexible que pasa por traducciones (por ejemplo, la imposición de las manos con vistas a la unción en la confirmación).

El carácter implicante de algunos enunciados se debe a la repetición de las fórmulas estereotipadas, es decir, de tipo convencional: *yo te tomo por mujer y legítima esposa*, unido al gesto de las manos enlazadas... Esto se realiza particularmente en el rito. La repetición asegura la *fuerza operativa*; pero esta repetición no está motivada por exigencias empíricas y manifiesta que se mira más allá de la eficiencia utilitaria o técnica: se mira a un resultado que está fuera de las posibilidades del dominio mecánico y que se rea-

liza por fuerzas que nos superan. La pureza ritual es, en efecto, de un orden distinto de la higiene.

El deseo de participación que marca intensamente todo símbolo es reforzado en el símbolo repetido. El que lo practica desea participar en realidades que superan su dominio corporal. En consecuencia, corre el riesgo de asir a Dios o a los espíritus, para utilizarlos a capricho, en vez de dirigirse con confianza a Dios, que responde con fidelidad, pero gratuitamente, a su petición. El rito religioso corre el riesgo de caer en la magia, en la que uno confía en la eficacia del procedimiento sin preocuparse de corresponder interiormente al misterio que se debe acoger. En vez de adorar y de orar, se utiliza. Allí donde la religión reconoce a personas divinas que actúan en las cosas, la magia reduce los dioses a cosas que se pueden asir.

El respeto a la soberana libertad de Dios y las exigencias corporales de nuestra participación implican una tensión que no puede mantenerse sino gracias a la vivacidad del símbolo, como expresión de la relación interpersonal.

La *unidad y la permanencia de la realidad divina o espiritual*, que da plenitud a nuestra existencia y a sus acontecimientos, se manifiesta por los símbolos siempre repetidos de forma idéntica. La identidad de lo significado se manifiesta por la identidad de los significantes. Quien practica el símbolo desea insertarse en el misterio original o fundante de su existencia; el rito realiza el misterio original que evoca el mito. Los ritos religiosos están, pues, diferenciados por la concepción de ese misterio:

— El misterio se narra en una historia fuera del tiempo, en un mundo fuera de tierra y cielo y fuera de las relaciones entre mortales: una historia de los dioses y de los principios divinos. En tal caso, la salvación se sitúa fuera de la condición temporal, que no tiene sino caracteres negativos.

— El misterio se narra en una historia de los orígenes de la tierra y de los hombres o en una historia de antepasados. El rito permite entonces romper el aislamiento en el tiempo presente, para insertarse en el misterio del eterno retorno; la edad de oro primitiva será la edad final; o mejor, por el rito, los acontecimientos de la existencia adquieren plena realidad, porque él nos sitúa en el ciclo cósmico ininterrumpido de la vida, del amor y de la muerte. El rito asegura la continuidad del ritmo cósmico.

— El misterio se narra en una historia de la salvación, en la que Dios interviene en la historia de los hombres, de un pueblo, de una persona; la comunión con Dios o su reino en la tierra es irreversible como el tiempo. Ésta es la concepción judeo-cristiana.



La pascua judía renueva el éxodo y Dios continúa realizando y desplegando la obra comenzada con este acontecimiento fundante; la Pascua cristiana, el bautismo y la eucaristía hacen participar en el acontecimiento fundante de la muerte y de la resurrección de Cristo: la muerte no tiene ya poder sobre él ni sobre nosotros (Rom 8,10).

El símbolo ritual es un *signo de adhesión*, es decir, de pertenencia al grupo (la cruz de los hugonotes; el signo de la cruz de los cristianos). El rito es símbolo en sentido etimológico, porque manifiesta el reconocimiento mutuo de los miembros del grupo que se encuentran en un signo común. Su alcance emblemático desborda lo que se manifiesta de forma explícita y lo que vive conscientemente el individuo. El rito contiene en cierto modo todo el universo simbólico del grupo, y el individuo desea entrar en ese universo cuya amplitud presente.

Como gesto social, su alcance supera también el significado percibido. Funciona, además, como un hecho social cuyo significado puede escapar a la conciencia clara del actor, sin perder por ello su alcance y sentido. El rito es siempre más inteligible de lo que sospechan los actores. Pero esta fuerza de inercia, que permite al rito prolongarse en el debilitamiento de la percepción del simbolismo, tiene también el riesgo de deformarlo: sin vaciarse de su sentido primero, el rito puede entonces revestir otros imprevistos. Por ejemplo, el rito de integración en la comunidad cristiana fundada en el misterio pascual, el bautismo, funciona en lo sucesivo como rito de integración en la familia humana fundada en el misterio de la vida y de la muerte terrenas. Por eso es importante la palabra que acompaña a los signos.

La vivacidad y el sentido original del rito se mantienen gracias a la palabra que normalmente incluye; la palabra, aunque sea igualmente repetida, permite reasumir conscientemente cada vez la intención originaria, escapar al mecanismo mágico y no volver a lo imaginario confuso de las potencias cósmicas. Gracias a la palabra de la fe, el rito puede realizar la comunión en la que Dios, es decir, las personas divinas, se entrega libremente a la persona que lo acoge.

### III. DISPOSICION DE LAS CELEBRACIONES

Antes de la reforma o renovación litúrgica impulsada por el Concilio Vaticano II, la disposición de las celebraciones sólo dejaba un margen bastante estrecho de variaciones y adaptaciones. La práctica de la liturgia estaba regulada principalmente por los tex-

tos, las rúbricas de los libros litúrgicos y las prescripciones canónicas; sólo había lugar para pequeñas adaptaciones, que consistían sobre todo en adoptar algunas simplificaciones o en renunciar al desarrollo solemne de la liturgia pontifical, colegial o monástica. La reforma actual ha abierto el camino de una reorganización bastante profunda y de numerosas variantes. En efecto, los nuevos libros litúrgicos y las directrices que los acompañan son fruto de una refundición bastante profunda en la que se tienen en cuenta a la vez la más antigua tradición y las necesidades de adaptación a las culturas. Estos libros prevén variantes tanto en la elección entre los diversos esquemas de celebración (por ejemplo, para la reconciliación, la unción de los enfermos, los funerales) como entre los diversos formularios de oraciones y lecturas, para adaptarse lo mejor posible a la situación de las personas concernidas y a las disposiciones espirituales del grupo reunido. Además, las versiones elaboradas por las diversas conferencias episcopales adaptan, en distinta medida, los gestos y los formularios a los datos culturales del propio país. Finalmente, respecto a algunos elementos de la celebración —como las oraciones comunes y los cantos—, los nuevos libros abren el camino a la creatividad y a la selección de nuevos textos de canto y de nuevas melodías, así como a la improvisación más o menos espontánea de fórmulas de oración.

Este amplio margen de inventiva y de selección, más allá de un texto capaz de prever de manera uniforme y exhaustiva todos los detalles, requiere en lo sucesivo un profundo conocimiento de la gran tradición litúrgica; sin él se corre el riesgo de perder, por ejemplo, en la adoración de la cruz del Viernes Santo la rica temática teológica y poética de los improperios, que se remonta a la poesía antigua de Jerusalén y a la prosa pascual del siglo II. Hay que comprender también el significado teológico de la celebración del misterio. Este enraizamiento histórico y teológico no sólo es necesario para comprender lo que se hace, sino también para juzgar si se hace bien y saber cómo hay que hacerlo mejor. La sana disposición de las celebraciones se apoya en criterios de juicio y no sólo en un programa cerrado. Tratemos de evocar aquí algunos de estos criterios.

#### 1. *El sintagma global de una celebración*

La celebración es una acción continuada, y más exactamente, una serie irreversible de acciones dentro de una duración limitada. Toda celebración litúrgica consiste, en efecto, en momentos diferenciados. El gran liturgista J. A. Jungmann había deducido de la

tradición algunas leyes de la celebración. La liturgia consiste en la concatenación de funciones diversificadas, que tienen cada una su propia ley y se suceden: la escucha de la palabra (lectura, homilía), la meditación de la palabra (canto), la oración de los fieles, la oración sacerdotal. Esta intuición es exacta si no se busca en ella un esquema rígido; por otra parte, ha inspirado ampliamente la disposición de las diversas celebraciones de la liturgia actual.

Cada celebración consta de momentos distintos coordinados entre sí, forma un vasto sintagma que da su alcance a cada uno de ellos. Así podemos señalar un modelo bastante flexible de celebración:

a) La entrada o acogida.

Este momento asegura el encuentro entre los actores principales que llevan a cabo la acción (el presidente y sus ayudantes, el coro, los lectores...), las personas especialmente implicadas en la celebración (los candidatos al bautismo o sus padres, los futuros esposos, los candidatos a la ordenación...) y la asamblea. Asegura igualmente la conjunción entre la vida cotidiana, de ordinario calificada de profana, y el momento místico de la vida de la Iglesia.

b) Proclamación e interiorización de la palabra.

Por una parte, la palabra de Dios es proclamada y comentada por los ministros (lector, homilista, comentador, testigo); esta palabra es dirigida en nombre de Dios a la asamblea y es unas veces kerigmática (anuncio de la salvación): *Dios ha reconciliado al mundo con él en Jesucristo; él volverá de la misma manera que lo habéis visto irse al cielo*; otras veces, parenética (exhortación a un comportamiento): *«Tened los mismos sentimientos de Cristo Jesús»*; *«Velad y orad, porque no sabéis el momento en que vendrá el Hijo del hombre»*.

Por otra parte, esta palabra es interiorizada por cada cristiano y por todos juntos, bien en silencio, bien con un canto, es decir, con un poema cantado. En ese momento son los fieles quienes dirigen a Dios su propia respuesta: *Sí, tú eres mi pastor, nada me falta; tu luz es mi salvación*.

*La oración universal o católica.* En ella, la asamblea intercambia y comparte sus deseos y los expresa; cada uno hace suyas las intenciones de los otros y une a ellas su voz: *Señor, escúchanos*. Señalamos que la oración común puede a veces terminar una celebración; pero en los otros casos parece en ocasiones duplicar la plegaria de intercesión de la oración presidencial, y su posición intermedia ha llevado a veces a dejarla absorber por ella.

*El intercambio de la paz.* Este rito funcionó primero como rito de conclusión de la asamblea fraterna, orientado a la reanudación de la vida cotidiana; concluía la oración universal o presidencial, pero en su posición intermedia ha adquirido actualmente otro alcance: manifiesta la reconciliación antes de entrar en el misterio de la oración eucarística (en el caso de los orientales) o de la comunión (en el rito romano).

*La oración presidencial.* El sacerdote proclama ante Dios, en nombre de la comunidad: *nosotros te damos gracias...; te rogamos humildemente*. Cada uno se apropia las palabras propuestas por el sacerdote, y éste se hace portavoz de la asamblea. El *nosotros te* es introducido, además, por un diálogo que sella este compromiso mutuo y es confirmado o apropiado por las aclamaciones y el *amén* final. Por otra parte, la acción sacramental puede ser englobada en esta oración o incluso efectuarse por esta misma oración. Pero no hay un modo uniforme de inserción de este momento sacramental en la celebración.

— Eventualmente, el *intercambio de la paz* antes de participar en los misterios del cuerpo y de la sangre de Cristo.

— *La despedida*, o mejor, el retorno a la vida cotidiana. Una última súplica o bendición asegura la permanencia de la acción mística en la jornada, la semana, la vida, la actividad secular o apostólica, la contemplación y, más allá de ella, el cumplimiento escatológico.

## 2. La participación de la asamblea

La realización del proyecto eclesial, comprendido por la fe, adopta modalidades impuestas por las condiciones sociales del grupo concreto y, por consiguiente, obedece a «leyes» sociológicas. Toda comunidad implica un elemento subjetivo: el sentimiento de pertenencia o el reconocimiento mutuo, es decir, la relación por la que cada miembro se define como miembro del grupo a la vez que los otros miembros lo reconocen como tal. Pero también implica un elemento objetivo: la participación efectiva en la actividad común del grupo.

De hecho, la participación en la liturgia se funda formalmente en la pertenencia a la Iglesia, y este sentimiento está fundado en la fe. Con todo, la cohesión espiritual varía según la vitalidad de las comunicaciones espirituales entre los miembros de la asamblea fuera de la celebración e incluso se ve afectada por la unidad cultural y social del grupo. Tal unidad —de la que son elementos la amistad, la lengua común, la solidaridad social— puede servir de

punto de apoyo, pero también tiene el peligro de encerrar en el particularismo de un grupo social.

La participación se ejerce según modalidades diferentes en razón de la dimensión, de la estabilidad y de la movilidad del grupo. Diríamos que oscila entre dos modelos: la participación frontal o centrípeta, como un espectáculo que se desarrolla ante la asamblea, y la interacción entre todos los participantes, a manera del intercambio fraternal. Por su naturaleza simbólica de «entre nosotros en Dios» toda celebración implica interacción interna e inmersión en algo que acontece en la comunidad. Sin embargo, la combinación de estos dos aspectos se modula de distinta manera debido a que la interacción se desarrolla mejor en un grupo restringido, de alta cohesión y alto grado de intercambio, que en un grupo medio (de visibilidad media, como una asamblea parroquial); en este último caso, la interacción se ejercerá, además, gracias a un equipo que mediatice las palabras de la asamblea y las intervenciones del ministro. Del mismo modo, los papeles sin los que no hay acción común se distribuyen de forma bastante espontánea y en razón de los diversos talentos, o, por el contrario, se asignan de manera organizada, como funciones más estables; en el pequeño grupo, la acción se reparte entre todos; en el más amplio se concentra especialmente en un equipo que desarrolla la acción. Finalmente, la acción común requiere el empleo de formas comunes de participación, como un repertorio de cantos; pero el pequeño grupo fuertemente integrado unirá la improvisación con el recurso a formas muy selectivas y específicas, mientras que el grupo amplio se atenderá a formas que pueden ser más ampliamente adoptadas y que, por tanto, serán menos elaboradas.

En cada celebración se podrán, pues, distribuir los papeles y elegir las formas en función de la dimensión y sobre todo de la capacidad de comunicación y de intercambio. La intensidad de la participación se obtendrá por otros caminos, según las características del grupo.

### 3. La disposición del lugar

El liturgista se interesa por la arquitectura como técnica y como arte, en la medida en que, de manera funcional y simbólica, está al servicio de la acción que se inicia y se desarrolla en el espacio dispuesto. Su juicio no se reduce al del puro ingeniero, ni al del puro esteta, ni al del historiador de los estilos, sino que debe valorar cómo una comunidad vive actualmente en ese espacio el misterio de Cristo. Sin embargo, este punto de vista litúrgico sinto-

niza con la intención arquitectónica: la arquitectura crea una forma englobante que es apreciada desde dentro por quien se mueve hacia ella y dentro de ella para vivir allí. El significado de la arquitectura consiste, por tanto, principalmente en la función humana que promueve; en este caso, la vida mística de la Iglesia. Y la promueve gracias a una complementariedad de la técnica, que asegura la funcionalidad, y del arte, que despliega el valor simbólico.

La imagen del lugar del culto cristiano, tal como se manifiesta en su disposición a lo largo de los siglos y es explicitada en los comentarios litúrgicos, implica algunos rasgos esenciales.

En vez de ser un lugar en el que está circunscrita la presencia de Dios, el lugar litúrgico es ante todo la casa de la Iglesia, es decir, el espacio envolvente de la asamblea. Debe estar, pues, funcionalmente adaptado a la dimensión del grupo que se reúne en él y permitir una comunicación visual y auditiva directa y distinta entre los «actores» principales y cada miembro de la asamblea (incluidos los miembros entre sí). Pero la comunidad se expresa también por la iglesia en la que vive: la sobriedad o la riqueza de las formas y de los materiales, la austeridad o comodidad del mobiliario...; todo ello manifiesta simbólicamente un estilo de vida, una calidad de acogida, una espiritualidad.

La disposición ayuda a promover las diversas actividades litúrgicas. La escucha de la palabra, el canto, la oración común, la acción eucarística, el bautismo, el recogimiento, las celebraciones familiares, las celebraciones urbanas; cada una de estas funciones o de estas celebraciones requiere una disposición específica: dimensiones, luz, mobiliario, pasillos de desplazamiento. Cada tipo de celebración requiere, además, un estilo específico: en unos casos, más íntimo; en otros, más público. El arte arquitectónico consiste en coordinar estos espacios conjuntos o comunicantes o en combinar diversas disposiciones en un mismo espacio.

La iglesia parroquial se inserta en un conjunto urbano o rural en el que viven y actúan los fieles. La iglesia debe estar, pues, en conexión con los barrios, el pueblo o la ciudad, tanto funcionalmente (en el centro de mayor densidad de las relaciones, por ejemplo) como simbólicamente. El estilo debe estar de acuerdo con el ambiente (¡sería un contrasentido un edificio majestuoso en un barrio obrero!), pero se distingue por una nota específica (diferente del supermercado de enfrente). Su posición y su forma manifiestan de algún modo la función que la comunidad quiere ejercer en el pueblo o en la ciudad.

El lugar de culto tiene ya un alcance simbólico por el hecho mismo de su destino espiritual: promover una comunión orientada

hacia el misterio de Dios y no sólo hacia una simple convivencia fraternal. Esto ha llevado desde la Antigüedad a hacer del espacio de la iglesia un símbolo del universo, o mejor, de la economía divina. Esto se ha realizado por procedimientos arquitectónicos, prolongando en cierto modo el espacio interior en una sucesión de espacios (como en Santa Sofía de Constantinopla), o bien haciendo las paredes transparentes al universo divino por medio de los mosaicos, los frescos y las vidrieras. Sin embargo, no basta con innovar, sino que es preciso encontrar en cada época, en cada cultura, el camino de esta simbolización de la arquitectura misma.

Finalmente, la iglesia es la morada de una comunidad y no simplemente el lugar de paso ocasional de una reunión. Esta continuidad se marca en el mantenimiento de las huellas de las generaciones precedentes. No hay que hacer de las iglesias ni museos ni espacios vacíos de todo recuerdo. El arte consistirá en responder a las necesidades de la liturgia viva, sobre todo por una disposición del espacio, en conformidad con la renovación de la participación, que mantenga expresiones del pasado.

#### 4. La dimensión simbólica del cuerpo

La participación en el misterio es integral: el cristiano se compromete en cuerpo y alma, en una conexión íntima de la palabra con el gesto y en una armonía del cuerpo con el corazón. La liturgia se realiza con gestos y actitudes del cuerpo.

El movimiento corporal puede no ser otra cosa que una acción transitiva, que se termina y se agota en el resultado, y no tener otro alcance que su eficiencia. A veces incluso en la acción litúrgica el obispo se sienta, porque los jóvenes confirmandos son demasiado pequeños... Pero el movimiento del ser vivo puede también ser inefectivo. Su movimiento y su actitud no producen nada; el resultado se sitúa más allá de lo utilitario y pasa al orden significativo. La postura y el movimiento son entonces reveladores: expresión de un estado inefectivo y, por así decirlo, interior, o representación de una realidad o de una acción ausente. Así, el cuerpo humano puede servir para lo útil (funcional), revelar un estado sentido (expresión) o figurar una realidad no directamente sentida (símbolo o alegoría). Pero los niveles reveladores o significativos se apoyan de hecho en el nivel funcional; los gestos y las actitudes pueden ser, pues, simbólicos en el sentido fuerte del término. Tienen entonces una base funcional (las leyes de la corporeidad, la distribución de las tensiones musculares...), hasta el punto de que el hombre no puede vivir plenamente un estado

concreto en cualquier forma corporal. Pero la interioridad se manifiesta a través de estos movimientos (gestos) y posturas (actitudes) bien por un proceso bastante espontáneo y universal, bien por el cruce de representaciones culturales. El beso no tiene el mismo significado en todas las culturas; la posición de pie representa la libertad del Resucitado en el universo cultural cristiano, mientras que universalmente expresa la presencia atenta a una realidad o a un acontecimiento de gran importancia.

Estas actitudes y movimientos corporales son intencionales: por ellos el ser vivo ve un mundo y actúa en él. El cuerpo está ligado al mundo, y por él nosotros estamos ligados al mundo o ausentes de él. El espacio en que nos situamos y nos movemos es espacio vital que no se reduce a dimensiones abstractas, sino que es percibido como el marco de referencia de nuestras relaciones vitales. Las dimensiones y orientaciones se definen a partir de las posturas de nuestro cuerpo. El espacio vivido es la otra cara de mi movimiento. Y este espacio vivido puede igualmente estar «penetrado» por una intención dirigida a la totalidad del universo, a la trascendencia o a la inmanencia del Dios libre y cercano. La postura de pie, de postración, el paso procesional articulan una especie de topografía simbólica: por mi posición, mi acercamiento o mi presión de las cosas que me rodean, yo estoy presente, me acerco a otro o acojo a Dios y su don libre y sobreabundante.

El análisis de las diversas formas corporales comenzará por una descripción de la ejecución y de los procesos biológicos y musculares puestos en marcha; luego mostrará un significado en cierto modo natural, inscrito espontáneamente en esta ejecución, y también los significados más culturales alimentados por el universo cultural de la tradición y del medio.

Pero la apreciación litúrgica de los gestos y actitudes se reduce a valorar en qué medida tal forma es fácilmente aceptada y comprendida por los presentes y adoptada de buen grado por los fieles, para expresar su propio estado espiritual o para representar el misterio que comparten con los otros participantes.

Este análisis debe referirse al conjunto de las formas que cubren un mismo campo: de pie en actitud orante, sentado, prosternado, de rodillas; los diversos gestos de la mano...

#### 5. El espíritu en armonía con la voz

«Consideremos cómo debemos estar en presencia de la divinidad y de sus ángeles, y cuando estamos de pie para salmodiar, hagámoslo de manera que nuestro espíritu concuerde con nuestra voz».

Este consejo de san Benito<sup>12</sup> evoca hasta qué punto el canto arrastra nuestro espíritu hacia Dios. Su papel en la liturgia es sobre todo manifestar *nuestra* actitud para con Dios, bien en la meditación, bien en la alabanza o la súplica, bien en las aclamaciones.

En el canto, la poesía y la música se conjugan de modo complementario para expresar la experiencia. No están en absoluto en concurrencia, como sí la palabra significante y la música, no figurativa, se velaran mutuamente. En efecto, el contenido del canto es poesía. Realiza la función expresiva del lenguaje más que la función informativa; sirve para entrar en comunión más que para comunicar. Para ello, la poesía recurre a medios particularmente expresivos. Ante todo la intersección del paradigma y del sintagma, donde la repetición se articula en variantes que permiten mantenerse en la línea del descubrimiento; aquí estriba el arte del célebre paralelismo sálmico que dice 176 veces y de formas diferentes cómo el fiel se complace en la ley de Yahvé, a través de una intersección constante de «tu palabra» y «mi delicia» (Sal 118). Luego, el recurso a la imagen en orden a la metáfora viva, en la que la desviación respecto al lenguaje cotidiano, cosista o racional, permite apuntar adecuadamente a una realidad «distinta»: las aguas del descanso, los caminos de justicia, el bastón y el cayado del pastor divino (Sal 22); esto nos permite «sentir» la relación de confianza. Finalmente, la prosodia, que da al texto recitado una especie de melodía, de ritmo y de timbre que la música puede amplificar o alternar.

La música en sí no figura nada ni informa sobre nada; no significa un sentimiento ni evoca una realidad sino a través de la vivencia del músico o de su oyente. Con ese fin, el tema melódico es repetido, con variaciones que abren diversas profundidades. Es un arte del tiempo que transcurre; los elementos no se conjugan sino en la memoria que los conserva o los espera. La música permite llevar la expresión más allá de la poesía cuando ésta ha llegado al límite de su expresividad. Así, en el canto se realiza una especie de relevo mutuo entre la palabra poética y la música.

Sólo lentamente obtuvo la música derecho de ciudadanía en la liturgia cristiana. Roma oponía resistencia, todavía en el siglo XI, a cantar himnos en sus celebraciones y se limitaba a una *cantilatio* apenas modulada de los salmos, alternando con un estribillo de sobria melodía; a lo sumo permitía el desarrollo de algunos motivos al final del *Alleluia*.

¿Bajo qué condiciones el canto (la poesía conjugada con la mú-

<sup>12</sup> *Regula*, 19, 7.

sica) es litúrgico? Tres grandes criterios se desprenden de la experiencia secular y de la reflexión tradicional.

El canto ayuda a expresar la fe. El misterio cristiano no es lo inefable del universo fantástico primitivo; al contrario, por la fe, el cristiano acoge con una cierta lucidez la revelación de Dios, es decir, la palabra que le manifiesta el gesto de Dios que confirma y lleva a su término la promesa. La Iglesia tiene por ello interés en que el texto, sobre todo el de los Salmos, no sea oscurecido o neutralizado por la música; no es éste el caso del antifonario romano, cuyos neumas se suceden a merced de las palabras que se han de saborear. Además, la liturgia desconfía de una cierta saturación en la que podría confundirse la emoción creciente con la plenitud de Dios o con la felicidad definitiva.

El canto debe también promover la participación de la comunidad. La celebración no es un recital, sino que cada uno debe identificarse con ella y hacer plenamente suyo el canto que oye y en el que se le permite entrar, aunque sólo sea por la *responsa* o el estribillo. Esta cualidad varía según las asambleas, según la capacidad estética de cada uno (su apreciación musical) y según su capacidad poética (de participación en la ejecución).

Finalmente, el canto favorece la estructura de la celebración. Debe observar el límite de tiempo y no puede invadirlo todo hasta el punto de desequilibrar el sintagma global. Un *Kyrie* de quince minutos sería desproporcionado. Hay que respetar el carácter específico de cada momento. Esta funcionalidad consiste en unos casos en aglutinar a la asamblea que entra en la celebración; en otros, en manifestar la humildad confiada del *Kyrie*; en el salmo, en «permanecer» en la palabra oída, en la puntuación del retorno rítmico y luego en dejar que el corazón actualice lo que no puede expresarse sino en la música sin palabras del *Alleluia*; en gritar de admiración ante la santidad de Dios; por último, en expresar humilde y serenamente la súplica aprendida del Salvador. La música concuerda siempre con el texto, y así el canto ejerce plenamente su papel en la secuencia de los momentos de la celebración.

En este sentido, el canto gregoriano ofrece un modelo que no necesariamente debe ser repetido, pero cuya audición y ejecución son la escuela indispensable para formar un juicio litúrgico correcto. El análisis de las diversas formas de canto gregoriano, como el salmo antifonal, el responsorio, el himno, el tropo o la prosa, la secuencia rítmica..., lleva igualmente a descubrir los diversos procedimientos con los que la tradición ha respondido a los diversos criterios de transparencia del texto, de participación comunitaria y de funcionalidad.

## 6. El servicio de la palabra

Cuando el lector lee a la asamblea los textos de la Escritura y de la tradición actúa al servicio de Dios, que nos habla. Mediatiza la revelación de Dios. Todo el ordenamiento y la ejecución de este oficio están, pues, determinados por una visión de la palabra de Dios como la ha propuesto la constitución conciliar *Dei verbum*. Aquí nos limitamos a algunas observaciones que pueden esclarecer la práctica de la lectura.

No todos los textos tienen la misma importancia. ¿Quién nos habla de parte de Dios: Jesucristo, el apóstol, el doctor, el pastor? La liturgia dispone consiguientemente los textos según la jerarquía de las mediaciones:

— El evangelio, las cartas del Apóstol, los profetas del Antiguo Testamento, las prefiguraciones de la ley o de la historia santa. De ahí la preocupación por la canonicidad y el rechazo de los apócrifos, por edificantes o evocadores que sean.

— Los portadores de la palabra viva de la Iglesia, en particular los Padres de la Iglesia, cuya autoridad radica más en su fidelidad creadora en el seno de la Iglesia que en su genio o en su talento. La liturgia de las horas recurre a ellos, así como a otros autores espirituales antiguos o modernos que han hecho fructificar la tradición por la inteligencia interior de las realidades espirituales que han experimentado.

— El doctor actual de la Iglesia, es decir, el ministro de la palabra, especialmente en la homilía, en virtud del carisma de la verdad.

La liturgia vela, por tanto, para que los fieles conozcan en cada caso el origen de los textos, y para ello da la referencia al comienzo de cada lectura. Se preocupa también por distinguir claramente la lectura y el comentario y por la fidelidad de la traducción. La versión debe llevar al oyente, en la medida de lo posible, al verdadero punto de partida; esto no impide transposiciones necesarias, pero no hay que volver a escribir lo que san Pablo habría escrito si hubiera tenido que responder a los problemas de nuestro tiempo en las categorías de nuestra cultura. El celebrante debe evitar también que se deslicen subrepticamente sus propias ideas entre las líneas del texto. Por último, la traducción litúrgica debe tener en cuenta los imperativos de la lectura pública, como son la simplicidad sintáctica y la calidad sonora del texto.

En cuanto a la lectura misma, debe ser lo más clara posible, lo que requiere, por otra parte, el respeto a la prosodia, es decir, al ritmo y a la sonoridad. Pero el canto tiene aquí el peligro de dis-

traer de la buena audición de la lectura; sin embargo, en algunas circunstancias puede sostener el alcance de la voz, o sugerir la profundidad del acontecimiento evocado, o subrayar la autoridad de la palabra transmitida. No obstante, la discreción es indispensable: no se trata de hacer una representación teatral.

El lector *transmite* lo que nos dicen el evangelista, el profeta, el Apóstol, Jesucristo... Para actualizar el texto no se debe recurrir al artificio. El lector no debe suplantar a los protagonistas del relato ni hablar como si fuera el autor. La verdad de la palabra y su actualidad proceden de la fuerza actual de la palabra misma de Dios en quien la escucha con fe. Aquí no caben ni imitación de la voz, ni gestos y posturas, ni escenificaciones realistas. Sin embargo, el lector mediatiza el texto: transmite lo que él mismo ha leído y lo que ha dejado resonar en él; precede al oyente y le abre el acceso a la palabra prestándole su voz.

Finalmente, la lectura se articula en diversas cadencias, que respetan los géneros literarios y el desarrollo del texto: la narración novelesca, más fluida y sin énfasis; el oráculo, más lento y majestuoso; la parábola, cuyo punto álgido debe destacar en el seno de un relato aparentemente simple; la exhortación, apremiante. Cada texto, cada frase y cada término tiene su propio relieve.

## 7. La oración

La oración constituye el momento místico por excelencia: en ella nos dirigimos a Dios. En ella se inicia y se renueva la comunión personal con Dios y la comunión entre todos. La palabra de Cristo propone su proyecto: «Si aquí en la tierra dos de vosotros se ponen de acuerdo, cualquier asunto por el que pidan les resultará, por obra de mi Padre del cielo, pues donde están dos o tres reunidos apelando a mí, allí, en medio de ellos, estoy yo» (Mt 18, 19-20). A ello hay que añadir la enseñanza paulina: es el Espíritu quien nos permite decir «Abba, Padre» y quien intercede para sugerirnos lo que hemos de pedir (cf. Rom 8,14-16.26-27).

Señalemos los actores de esta acción: los bautizados reunidos y concordados entre sí (los remitentes), el Padre (el destinatario), Cristo intercesor, presente en el seno de la comunidad, y el Espíritu que inspira a los fieles (los adyuvantes). El discurso pronunciado en nombre del grupo concretamente reunido se dirige a un oyente al que sólo la fe percibe; la mediación de Cristo y la ayuda del Espíritu no son perceptibles; además, el grupo mismo está unido por un vínculo misterioso y, por otra parte, representa a una comunidad más amplia que él mismo: a todos «los que son de

Cristo», a la Iglesia entera. Finalmente, el resultado, que esta palabra considera seguro, proviene de la libre voluntad de Dios.

Sin embargo, esta red de relaciones espirituales se manifiesta en el discurso y se apoya en la estructura lingüística: «*nosotros* te damos gracias y *te* suplicamos... *por* Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor, *con* el Espíritu Santo».

En la oración presidencial, el celebrante se dirige a Dios en primera persona del plural, pero él es el único que habla. En el «nosotros» predomina el «yo» y comprende a los fieles que lo rodean en la actitud que él expresa. Aunque se dirige a Dios, piensa en cada uno de ellos no para exhortarlos o instruirlos, sino para que puedan reconocerse en su palabra y dejarse, por su voz, llevar hacia Dios.

La relación entre el presidente y la asamblea se inicia y se confirma por el diálogo inicial, las aclamaciones y el *Amén* final. De ese modo, la oración de la Iglesia pasa a ser la de la asamblea.

El presidente *precede* a la asamblea. Su oración está, por tanto, marcada por una tensión: expresa la admiración y la espera confiada que experimentan los fieles, pero también las suscita y las impulsa más. El presidente trata a la vez de traducir lo que vive la comunidad y de llevarla a una superación. Y esto no traduciendo su experiencia personal, sino insertando a la comunidad en la gran plegaria de la Iglesia. La oración implica la comunicación entre el presidente y los fieles y, por tanto, una comunión de sentimientos entre ellos, pero también la inteligibilidad del discurso mismo, sin la cual no hay comunicación. Esta inteligibilidad requiere un lenguaje común entre los miembros de la asamblea y compartir el gran lenguaje de la tradición. La participación de todos en una oración de tal riqueza no es posible en la primera escucha; la improvisación (por otra parte, con frecuencia copiada de otro «creador») no permite a los fieles reconocerse en ella. Una oración densa no puede decirse ni entenderse sino gracias a la memoria y, por tanto, a una cierta repetición; las alusiones pueden funcionar por obra de la memoria. En todo caso, la oración no es comprendida sino gracias a una iniciación previa a la visión cristiana y al universo simbólico que la manifiesta. El celebrante tiene el peligro de extenderse en explicaciones escolares que destruyen la fuerza expresiva de la oración o, lo que es peor, caer en la trivialidad.

En la oración comunitaria, el esquema de la comunicación es más bien el del intercambio entre los diversos participantes. Esto aparece con especial claridad en el seno de un grupo cuyos miembros se conocen muy bien. Cada uno puede expresar en ella su preocupación y su deseo e invitar a los otros a compartirlos en

silencio; luego todos se unen en una invocación común dirigida a Dios. En grupos más amplios, el intercambio está organizado: un ministro (el diácono, por ejemplo) o un equipo propone intenciones tratando de recoger las diversas preocupaciones y deseos de los miembros de la asamblea; estas sugerencias son también interiorizadas por cada uno en silencio, y la adhesión se manifiesta en el canto de invocación.

El destinatario de la oración es Dios. La sinceridad de la oración implica la fe en la presencia de Dios Padre y en la acción presente de Cristo y del Espíritu en cada uno y en el seno del grupo reunido. Cuando no existe tal orientación, el celebrante y los fieles parecen dirigirse a Dios, pero no hacen sino prolongar falsamente la catequesis, derivando en el didactismo, el moralismo e incluso en la manifestación contestataria. La longitud y el tono son con frecuencia un índice de esta degeneración. Por otra parte, puesto que la oración litúrgica pretende como efecto intermedio hacer comulgar a la asamblea en una misma fe, una misma caridad y una misma esperanza, y no instruir o convencer, hay que prestar especial atención a las cualidades literarias de los textos, de modo que promuevan la expresividad. La oración litúrgica se sitúa entre el poema y la exposición. Utiliza procedimientos análogos a los de la poesía: desarrollo que se realiza por medio de variaciones en la repetición de un modelo sintagmático; la calidad sonora o prosodia; temas alusivos más que descriptivos. Pero aunque la oración litúrgica implica un elemento cognoscitivo bastante pronunciado, se resiste a la precisión conceptual del tratado teológico y a la crudeza del dato sociológico o de la anécdota periodística. Todo depende del justo equilibrio del estilo y del tono.

El efecto final depende de la soberana libertad de Dios. La oración realiza en nosotros la acogida, por el reconocimiento y la súplica. Nos descentra de nosotros mismos para abrirnos a la obra de Dios. Así, Dios puede desplegar la santificación en nosotros. La evocación demasiado insistente de nuestras realizaciones, de los esfuerzos que nos proponemos e incluso de nuestra turbación y de nuestros fallos tiene siempre el riesgo de replegarnos sobre nosotros mismos. El análisis de algunas intenciones y oraciones eucarísticas «espontáneas» revelan a veces esta desviación. El *ethos* auténtico de la oración excluye, finalmente, el ritmo forzado del encantamiento, que parecería forzar la mano de Dios.

La oración litúrgica funciona en el sintagma global de la liturgia tal como lo hemos evocado al comienzo de esta tercera parte. Pero ella misma está estructurada en partes distintas. Implica, en todo su desarrollo, la acción de gracias y la súplica (*eucharistia* y *epi-*

clesis); estos dos momentos sucesivos son englobados en la alabanza que admira la santidad de Dios. En virtud de esta secuencia, el tiempo de la celebración está simbólicamente insertado en el de la economía divina, que revela, para hacernos participar en ella, la vida eterna de Dios.

## CONCLUSION

El objetivo de este capítulo era iniciar a una mejor comprensión de la liturgia para participar más plenamente en el misterio de Cristo. Con todo, hemos de señalar que la participación activa en las celebraciones constituye lo esencial de la iniciativa. Las observaciones, los análisis, las interpretaciones, los esclarecimientos teológicos y antropológicos, las indicaciones sobre el arte de disponer las celebraciones no pueden sino ayudar a formar el juicio de quienes practican personalmente la liturgia. Sin la práctica, estos estudios serán estériles, como lo sería un tratado de musicología en quien se contentara con ello para gozar la música o para interpretarla. Cada uno debe esforzarse por establecer personalmente el vínculo entre su experiencia y su práctica por una parte y las consideraciones teóricas por otra. Como afirmaba Dom Casel, «la fuente última de la verdadera gnosis no es sólo el estudio, sino la participación viva en la vida de Cristo *in mysterio*».

## BIBLIOGRAFIA

## I. OBRAS GENERALES

1. *Enciclopedias sistemáticas e iniciaciones*
- A. G. Martimort (ed), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (Barcelona 1964, <sup>2</sup>1967). Nueva edición francesa en 4 vols. (París 1983-1984); *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*.
- S. Marsili (ed), *Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia*, 5 vols. (Turín 1979ss). Aparecerá en Ediciones Cristiandad, Madrid.
- Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, 5 vols. (Kassel 1954-1970).
- D. Borobio y otros (eds), *La celebración en la Iglesia. I: Liturgia y sacramentología fundamental* (Salamanca 1985). La obra constará de 3 vols.
- Dans vos Assemblées. Sens et pratique de la célébration liturgique*, 2 vols. (París 1970, <sup>2</sup>1975).
- M. Righetti, *Historia de la liturgia*, 2 vols. (Madrid 1956).

2. *Revistas*

- «Phase». Revista trimestral de pastoral litúrgica, publicada por el Centro de Pastoral Litúrgica (Barcelona).
- «La Maison-Dieu». Revista trimestral, publicada por el Centre de Pastoral Liturgique (París).
- «Ephemerides Liturgicae», del Centro Litúrgico Vicenziano (Roma).
- «Questions Liturgiques» (continuación de «Questions Liturgiques et Paroissiales»), publicada por la Abadía de Mont-César (Lovaina).
- «Communautés et Liturgie» (continuación de «Paroisse et Liturgie»), publicada por la Abadía de Saint-André (Brujas/Ottignies).
- «Archiv für Liturgiewissenschaft» (continuación de «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft»), publicada por la Abadía de Maria Laach.

## II. LIBROS LITURGICOS OFICIALES

*Ediciones típicas*  
(Fecha de promulgación)

*Versiones oficiales*  
(Fecha de la primera edición)

## MISAL

*Missale romanum* (26-3-1970 y 27-3-1975)

*Ordo lectionum missae* (25-5-1969)

*Lectionarium romanum* (26-3-1970 y 2-1-1981)

*Ordo cantus missae* (24-6-1972)

*Graduale sacrosanctae romanae ecclesiae* (1974)

*Misal romano* (1971 y 1978)

*Leccionario para las misas con niños* (1984)

*Leccionario* (1969-1974)

*Libro de la sede* (1983)

## LITURGIA DE LAS HORAS

*Liturgia horarum* (11-4-1971)

*Liturgia de las horas* (1972 y 1979)

## PONTIFICAL

*De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi* (15-8-1968)

*Ordo consecrationis virginum* (31-5-1970)

*Ordo benedictionis abbatis et abbatissae* (6-10-1970)

*Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma* (3-12-1970)

*Ritual de órdenes* (1977)

*Ritual de la profesión religiosa y Consagración de vírgenes* (1972)

*Ritual de la bendición de un abad o una abadesa* (1978)

*Ritual de la bendición del óleo de los catecúmenos y enfermos y de la consagración del crisma* (cf. *Misal romano*)

Cf. *Ritual de órdenes*

*De institutione lectorum et acolytorum. De admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum.*



*De sacro coelibatu amplectando*  
(3-12-1970)  
*Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* (29-3-1977)  
*Ordo confirmationis* (22-8-1971)  
*Caeremoniale episcoporum*  
(1-9-1984)

*Ritual de la dedicación de Iglesias y altares* (1978)  
*Ritual de la confirmación* (1976)

## RITUAL

*Ordo celebrandi matrimonii*  
(19-3-1969)  
*Ordo baptismi parvulorum*  
(15-5-1969; 2<sup>1</sup>1973)  
*Ordo exaequiarum* (15-8-1969)  
*Ordo professionis religiosae*  
(2-2-1970)  
*Ordo initiationis christianae adultorum* (6-1-1972)  
*Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae* (7-12-1972)  
*De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici* (7-12-1973)  
*De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici* (7-12-1973)  
*Ordo poenitentiae* (3-12-1973)  
*Calendarium romanum* (21-8-1969)  
(recogido parcialmente en el *Missale romanum*)

*Ritual del matrimonio* (1971)  
*Ritual del bautismo de niños* (1970)  
*Ritual de exequias* (1971)  
Cf. *Ritual de la profesión religiosa y Consagración de vírgenes* (1979)  
*Ritual de la iniciación cristiana de los adultos* (1976)  
*Ritual de la unción y de la pastoral de enfermos* (1974)  
*Ritual de la sagrada comunión y del culto a la eucaristía fuera de la misa* (1974)  
*Ritual de la penitencia* (1975)

Para los cantos de la misa y de otras celebraciones, véase *Cantoral Litúrgico Nacional*, ed. por la Comisión Episcopal Española de Liturgia (Barcelona 1982).

Además de las prescripciones del *Codex Iuris Canonici* (1983) puede consultarse también el *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae* I (1963-1973), ed. por R. Kaczinski (Turín 1976), con excelentes índices analíticos.

### III. PARA EL ESTUDIO DE LOS LIBROS LITURGICOS ROMANOS

#### 1. Iniciación a la historia del rito romano

Th. Klauser, *Breve historia de la liturgia occidental* (Barcelona 1968).  
E. Cattaneo, *Introducción a la historia de la liturgia occidental* (Madrid 1969).  
C. Vogel, *Introduction aus sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge* (Spolète 1966).

#### 2. El latín litúrgico

A. Blaise/A. Dumas, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques* (Turnhout 1966). Clasificación por temas.

T. Schnitker/W. Slaby, *Concordantia verbalia missalis romani* (Münster 1983).  
M.-P. Ellebracht, *Remarks on the Vocabulary of The Ancient Orations in The Missale Romanum* (Nimega 1963). Buena bibliografía.  
Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens I-III* (Roma 1961).

## IV. RITOS ORIENTALES

Primera iniciación a los ritos orientales en I. Dalmais, *Las liturgias orientales* (Andorra 1960). Cf. L. Maldonado, *Poesía litúrgica. Iniciación cristiana y canto festivo* (Madrid 1980). Véase asimismo B. Botte, en A. Baumstark, *Liturgie comparée* (Chevetogne 1963) 223-259.

Señalemos también una antología de antiguos formularios de plegaria de diferentes ritos en E. Lodi, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum* (Roma 1979) y la excelente antología de plegarias eucarísticas de diferentes ritos, en *Prex eucharistica*, ed. por A. Hänggi/I. Pahl, «Spicilegium Friburgense» 12 (Friburgo de Suiza 1968).  
K. Onasch, *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichwörtern unter Berücksichtigung der alten Kirchen* (Leipzig 1981). Cf. J. M. Sánchez Caro, *Eucaristía e historia de la salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental* (Madrid 1983).

## V. TEOLOGIA DE LA CELEBRACION

Además de la constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum concilium*, la encíclica de Pío XII *Mediator Dei* (1943) y las enciclopedias anteriormente citadas, véase:

C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia* (Madrid 1959).  
J. P. Jossua/Y. Congar (eds), *La liturgia después del Vaticano II. Balances. Estudios. Prospectivas* (Madrid 1969).  
P. De Clerck, «Lex orandi, lex credendi». *Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque*: «Questions Liturgiques» 59 (1978) 193-212.  
G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology* (Oxford 1978; Nueva York 1981).  
J. Corbon, *Liturgie de source* (París 1980).  
A. Houssiau, *La redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire 1950-1980*: LMD 149 (1982) 27-55.  
O. Casel, *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián 1953).  
E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1965).  
J. Gaillard, *La théologie des mystères*: RThom 57 (1957) 510-551.  
J. J. von Allmen, *Célébrer le salut. Doctrine et pratique du culte chrétien* (Ginebra-París 1984).  
D. Bonhoeffer, *Vida en comunidad* (Salamanca 1982).  
Cl. Duchesne, *La celebración de la vida cristiana* (Madrid 1981).

## VI. ANTROPOLOGIA DE LA CELEBRACION

1. *La simbólica*

- L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (París 1979).  
 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (París 1945).  
 J. Ladrière, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi* (París 1970).

2. *El símbolo*

- A. Vergote, *Psicología religiosa* (Madrid 1969); íd., *Le symbole: RPhL 57* (1959) 197-224; íd., *Dimensiones antropológicas de la eucaristía*, en *La eucaristía, símbolo y realidad* (Madrid 1973) 9-52.  
 G. Durand, *La imaginación simbólica* (Buenos Aires 1971).  
 J. Mateos, *Símbolo*, en CFP (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 961-971, con bibliografía.

3. *El rito*

- F. Isambert, *Rite et efficacité symbolique* (París 1979).  
 J. Cazeneuve, *Sociología del rito* (Buenos Aires 1972).  
 A. Vergote, *Interprétation du langage religieux* (París 1974).  
 J. Greisch (ed), *Le rite* (París 1981).  
 M. Eliade, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso* (Madrid 1956, 2ª1974); íd., *La nostalgie des origines* (París 1971).

## VII. PREPARACION DE LAS CELEBRACIONES

1. *El sintagma global*

- J. A. Jungmann, *Las leyes de la celebración* (San Sebastián 1960).

2. *La participación*

- F. Houtart/J. Remy, *Milieu urbain et communauté chrétienne* (París 1968).  
 D. Anzieu/J.-Y. Martin, *La dynamique des groupes restreints* (París 1968).

3. *El lugar y las artes plásticas*

- H. Van Lier, *Les arts de l'espace* (París 1959).  
 Chr. Norberg-Schulz, *Système logique de l'architecture* (Bruselas 1974); íd., *La signification dans l'architecture occidentale* (Bruselas 1977).  
 L. Ouspenski, *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe* (París 1980).  
 S. Robin, *Églises modernes. Évolution des édifices religieux en France depuis 1955* (París 1980).  
*Espace sacré et architecture moderne* (París 1971).

*L'Église, maison du peuple de Dieu*, por Comité national d'art sacré (París 1971).

F. D. Boespflug, *Dieu dans l'art* (París 1984).

4. *La simbólica del cuerpo*

- F. J. Buytendijck, *Attitudes et mouvements. Étude fonctionnelle du mouvement humain* (Tournai 1957).  
 A. Vergote, *Interprétation du langage religieux* (París 1974).  
 H. Lubienska de Lenval, *La liturgia del gesto* (San Sebastián 1964).  
 El *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona 1972) es muy sugestivo para conocer la simbólica cristiana de los gestos y actitudes, por ejemplo, los artículos «rodilla, de pie, imposición de manos».

5. *El canto y la música*

- N. Ruwet, *Langage, musique, poésie* (París 1972).  
 J. J. Nattiez, *Fondements d'une sémiotique de la musique* (París 1976).  
 R. Frances, *Psychologie de l'esthétique* (París 1968).  
 P. Guiraud, *Les fonctions secondaires du langage*, en *Le langage* (París) 435-512.  
 A. Schöbel, *Poésie hébraïque*, en DBS vol. 8, cols. 47-90.  
 J. Gelineau, *Canto y música en el culto cristiano* (Barcelona 1967).  
 S. Corbin, *L'Église à la conquête de sa musique* (París 1960).  
 J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und Christlichen Frühzeit* (Münster 1930).  
 J. Pothier, *Les mélodies grégoriennes* (París 1980).  
 E. Cardine, *Vue d'ensemble sur le chant grégorien: «Études grégoriennes» 16* (1977) 173-192.  
 J. de Valois, *Le chant grégorien* (París 1963).  
*Encyclopédie des musiques sacrées*, 3 vols. (París 1968-1970).  
 M. Scouarnec, *Dis-moi ce que tu chantes* (París 1981).  
 F. Vouga, *Résonances théologiques de la musique* (Genebra 1983).  
 Dos números especiales de «La Maison Dieu» 108 (1971) y 131 (1977).

6. *La oración*

- A. Houssiau, *Les moments de la prière eucharistique*, en *L'Expérience de la prière dans les grandes religions* (Lovaina 1980) 325-346.  
 A. Hamman, *La oración* (Barcelona 1967); L. Maldonado, *La plegaria eucarística* (Madrid 1967).

## CAPITULO VII

SERVICIOS  
A LA SOCIEDAD

[VINCENT COSMAO]

«... la sociedad misma es el sujeto, el actor y el gerente de su mutación colectiva...».

«Al asumir esta clarificación, la Iglesia no se retira del mundo...».

Estas dos citas del documento de trabajo que la comisión pontificia «Justicia y Paz»<sup>1</sup> había elaborado para el sínodo de los obispos sobre «la justicia en el mundo», en 1971, sitúan bastante el filo en que es preciso mantenerse para valorar las situaciones, las prácticas y las estructuras que evoca el título de este capítulo.

Habría sido difícil, en una «Iniciación práctica a la teología», hacer abstracción de lo que representan en la práctica eclesial de la fe las innumerables actividades emprendidas o asumidas por cristianos, incluso por la Iglesia o las Iglesias, y que pueden considerarse como «servicios a la sociedad». Aun cuando, desde hace algunos decenios, han sido interpretadas bajo el ángulo de «funciones de suplencia» o como supervivencias del «régimen de cristiandad», de hecho contribuyen a estructurar la vida eclesial y a determinar las relaciones entre Iglesias y sociedades. En otro tiempo tenían su lugar en teología «moral» en cuanto «obras de misericordia» dependientes de la práctica de la caridad, pero es preciso hacer su teología. En primer lugar deben ser consideradas como prácticas de la fe, y su teoría hay que elaborarla en función de la relación con Dios.

La tarea no es sencilla. En la medida misma en que las sociedades «poscristianas» o «secularizadas» no han podido construirse y asumir por sí mismas la dirección de su dinámica sino liberándose, muchas veces de forma conflictiva, de la tutela en que habían sido mantenidas por una Iglesia en régimen de «cristiandad», la Iglesia se ha encontrado durante siglos en equilibrio inestable: por

<sup>1</sup> Contribución de la comisión pontificia «Justicia y Paz» a la reflexión del sínodo sobre la justicia en el mundo. Cf. *Los documentos del Tercer Sínodo. El sacerdocio y la justicia en el mundo* (Madrid 1971).

una parte, al considerar como dependientes de su misión las funciones que había tenido que asumir debido a las deficiencias de la vida colectiva, tendía a reivindicar la continuación de estas actividades como «obras» dependientes de la práctica eclesial de la fe; por otra, al reconocer la necesidad de estos «servicios» para el buen funcionamiento de las sociedades, difícilmente podía negar el derecho y el deber que tienen los ciudadanos y sus responsables de establecer las estructuras, los dispositivos y los procedimientos sin los que la vida en sociedad queda expuesta a la improvisación permanente, a la arbitrariedad o a la anarquía.

Este equilibrio inestable y el debate permanente que lo concretizaba, heredados de los siglos de desintegración de la «cristiandad» y de las tentativas de restauración de su «modelo», por otra parte con frecuencia idealizado, están aún por clarificar: el concepto de «función de suplencia», que fue útil, no es suficiente para el análisis de las relaciones entre «Iglesia y sociedad». Parece llegado el momento de hacer nuevos esfuerzos para una clarificación teológica de los «servicios a la sociedad» como elementos constitutivos de la práctica eclesial de la fe.

La tarea es arriesgada: hay que navegar entre los escollos del «retorno a la cristiandad», con la inevitable sospecha de clericalismo, y de la «sacralización» de prácticas sociales que pueden ser realizadas igualmente sin referencia a Dios.

El terreno está tanto más minado cuanto que exigencias éticas o sociales y valores que la corriente judeo-cristiana ha contribuido al menos a poner en evidencia, en el universo cultural correspondiente a lo que se ha convenido en llamar la «civilización occidental», han estructurado ampliamente la conciencia colectiva; no por ello es siempre evidente que haya que despejar en todo caso sus raíces religiosas. Por otra parte está el hecho de que estas exigencias o valores han sido reafirmados contra el dominio clerical sobre las sociedades; así ha ocurrido, no hace mucho, con las libertades o los derechos humanos, y ocurre con frecuencia todavía en el campo de la regulación social de la sexualidad o de la procreación. El mejor signo de la complejidad de la cuestión es que la mayoría de las organizaciones «confesionales» que asumen tales servicios parecen ser duplicados de las organizaciones homólogas deliberadamente laicas, aun cuando son complementarias debido a la interpretación teológica o teologal que hacen de su práctica; interpretación que no es necesariamente reductible a la ideología y que puede contribuir a la socialización de actitudes o de comportamientos que no son puramente interpersonales. Desde este punto de vista, el hecho de que los cristianos actúen o militen en organiza-

ciones no confesionales no hace necesariamente obsoletas las estructuras que sitúan las mismas actividades en una dinámica eclesial. Hay que señalar, por otra parte, que las asociaciones de los dos tipos, haya en ellas cristianos o no, se han acostumbrado a coordinar su acción, incluso de una forma orgánica o institucional, aun cuando ciertas desconfesionalizaciones han dejado huellas todavía perceptibles.

Sin duda, las situaciones varían en función de las sociedades y de su historia; es, pues, imposible generalizar, ya se trate de prácticas o de la interpretación teórica que se pretende hacer de ellas. Hablaré, por tanto, en función de la situación francesa no porque la considere ejemplar, si no es por su complejidad, sino simplemente porque es en ella en la que estoy situado de ordinario. Ella ha sido históricamente uno de los lugares en el que los debates evocados anteriormente han sido más agudos y encarnizados. A partir de esta situación trataré de explorar la memoria colectiva de la descendencia judeo-cristiana para verificar en qué medida los «servicios sociales» son constitutivos de la relación con Dios según la praxis y la predicación de Jesús. Al término de esta exploración será posible comprender el significado de las organizaciones establecidas o administradas por las Iglesias para la estructuración de la vida colectiva en la justicia y la libertad.

## I. DIMENSION SOCIAL DE LA FE

Por encima de la «doctrina social» de la Iglesia, cuyas «pretensiones» normativas se explican por el «cientifismo» social de la época en que se creía haber descubierto las «leyes» según las cuales debían construirse las sociedades, estamos redescubriendo las exigencias y las prácticas sociales que, en la tradición judeo-cristiana, son inseparables del reconocimiento de Dios.

### 1. La fe en Dios se vive en la historia

Aunque en todas las épocas ha habido eremitas o anacoretas que buscaban a Dios en la soledad, y la «huida del mundo» representa una constante de la historia del cristianismo, como también de la mayor parte de los movimientos religiosos, no es posible considerar esta «tendencia» como especialmente significativa de la tradición judeo-cristiana. Por otra parte, los solitarios generalmente atraían multitudes y, debido a ello, fueron de manera indirecta generadores de movimientos sociales que no eran «puramente»

religiosos: en estos intercesores se buscaba un recurso, una seguridad o una caución. Al hacer de su relación con Dios el eje de su existencia, incitaban a los otros a situarla en el centro de las relaciones que estructuran la conciencia y la existencia colectivas. Lo mismo ocurre con todas las corrientes de vida contemplativa que han marcado tan profundamente la vida de la Iglesia desde el siglo III. Testigos del reino futuro y de la trascendencia de Dios, frailes y monjas han contribuido de tal manera a estructurar las sociedades, en cuyo seno penetró el evangelio, que su irradiación, aun cuando ha sido radicalmente cuestionada, sigue determinando la geografía humana, cultural, social, incluso económica o turística de los lugares en que se impuso la «cristiandad»: un mapa de los monasterios europeos en las diferentes épocas es, desde este punto de vista, sumamente elocuente.

Dejando de lado este caso límite, es posible y necesario afirmar con vigor e insistencia que la fe judeo-cristiana es radicalmente social en la práctica y en teoría. Que se esté tomando una nueva conciencia de ello es probablemente uno de los «signos de los tiempos» de este fin del milenio, aun cuando al mismo tiempo el redescubrimiento del Espíritu en Occidente hace temer a algunos que estemos en la pendiente de una nueva «espiritualización» de la práctica del cristianismo.

En el antiguo Israel, en cuyo tronco se injerta el cristianismo, la ley, inseparable de la alianza que constituía al pueblo como pueblo de Dios, no tenía solamente por objeto la organización del culto, aunque durante siglos se asiste a una «derivación» o «ascensión» litúrgica de su comprensión y de su práctica. La ley se había elaborado a partir de la compilación y de la adopción coherente de las prescripciones, de las costumbres, de los decretos o de la palabra profética que, a la larga, constituían la ley del Dios justo. «Así, el Deuteronomio va a reunir en un solo haz, en una sola *Torá* revelada, las antiguas prescripciones establecidas por las diferentes autoridades de Israel: reyes, jueces, profetas, ancianos... El profeta Isaías había reconocido, durante una ceremonia real en el templo, que el Señor era el único verdadero rey (Is 6,1-5). En medio de un pueblo impuro y de jueces prevaricadores (Is 10,1-4), el Señor es justo (Is 5,16) y construye la ciudad 'con la justicia como plomada y el derecho como nivel' (Is 28,17). El Deuteronomio saca la consecuencia de ello: el Señor es el único legislador. Todos sus decretos constituyen la sabiduría de Israel a los ojos de los pueblos (Dt 4,6), porque '¿qué nación grande tiene un dios tan cercano como está el Señor, nuestro Dios, cuando lo invocamos? Y, ¿qué nación grande tiene unos mandatos (*mishpatim*) y decretos (*huqqim*) tan

justos como esta ley (*Torá*) que yo os promulgo hoy?» (Dt 4, 7ss)<sup>2</sup>.

Lo que se pretende es la organización de la sociedad en la justicia como condición y efecto de la proximidad o de la presencia de Dios. Relación con Dios y regulación de la vida colectiva están articuladas entre sí de tal manera que su correlación puede considerarse como una de las características, si no la característica, de la tradición judeo-cristiana. El cristianismo no sólo no se aparta de esta tradición, sino que la considera como la base sobre la que se establece: la «identificación» del amor al prójimo y del amor a Dios, «compendio» de la ley, marca el enraizamiento de la «nueva alianza» en los logros de la antigua. Si la nueva ley es «espíritu» y «libertad», no lo es por el rechazo de las funciones sociales de la antigua ley, sino por la exigencia de cumplimiento, por encima de la complejidad de sus prescripciones, de su objetivo: la continua construcción de una sociedad en la que nadie sea lesionado en sus derechos, expuesto a la arbitrariedad o abandonado en la indigencia. «Tuve hambre y me disteis de comer...» (Mt 25). Éste será el criterio de verificación del verdadero conocimiento de Dios.

El mundo cristiano y la Iglesia como tal no han terminado aún de redescubrir esta «evidencia» de los orígenes. La conciencia y la institución eclesiales, traumatizadas por los desplazamientos de las responsabilidades que les fueron impuestas y por la ineficiencia de los discursos normativos sobre la organización de las sociedades, están aún en la línea de un «retorno a las fuentes» que tienda a separar a la Iglesia de todo compromiso político: las tomas de posición quieren ser puramente religiosas, éticas o espirituales, con el riesgo de negar la evidencia de los efectos políticos de todo discurso en que las relaciones interhumanas se consideren como inseparables de la relación a Dios. Decir «Dios», según la tradición judeo-cristiana, significa, por una parte, que el hombre es libre, trascendente al mundo y a la sociedad que lo «producen», y está creado a imagen y semejanza de Dios; y, por otra, que la sociedad debe estar organizada con un mínimo de justicia, para que a nadie le falte lo necesario. Aunque no se proponga ningún modelo para conseguirlo, la exigencia permanente de justicia está inscrita en el acto mismo de fe, e incluso es constitutiva de dicho acto, porque Dios no es verdaderamente reconocido sino cuando todo hombre es considerado y tratado como hermano o prójimo.

Las prácticas sociales o políticas que hoy se consideran como

<sup>2</sup> H. Cazelles, *Loi et Alliance*: «Documents-Épiscopat» 6 (París, marzo 1981) 3.

prácticas de la fe, sin inscribirse por ello en un proceso normativo o doctrinario, tienen que confrontarse con las prácticas de los orígenes: las implicaciones sociales de éstas aparecen entonces con una nueva luz.

## 2. La práctica eclesial de la fe tiene efectos sociales

La primera comunidad cristiana de Jerusalén, a cuya experiencia se remiten casi todos los movimientos de renovación de la existencia cristiana, parece haber tenido una organización social y económica cuyo significado no es fácil minimizar, aun cuando con el paso del tiempo parece que debe ser incluida en la categoría de las «utopías practicadas», que con frecuencia no tienen continuidad: la puesta en común de los bienes tenía por objeto velar para que nadie estuviera en la indigencia.

«Otro aspecto —dice sobre esto Daniélou— de la vida de la comunidad de Jerusalén —aquel en que más insisten los Hechos— es su organización económica. Los Hechos hablan de una comunidad de bienes por parte de los hermanos: 'Vendían posesiones y bienes y lo repartían entre todos según la necesidad de cada uno' (2,44; 4,34)... Es difícil la interpretación de esta comunidad de bienes. Puede suponer la existencia de una caja común para remediar las necesidades de los indigentes, como se hacía en la Sinagoga. A eso alude también el servicio de las viudas (6,1). Sin embargo, Lucas parece referirse a algo más, a una verdadera comunidad de bienes. Esto nos parece hoy menos sorprendente, una vez que hemos descubierto que existía esta práctica entre los sadocitas...

»Los problemas de organización económica aparecen también a propósito de otra cuestión. Los Hechos nos dicen que, a consecuencia de las protestas de los helenistas, que veían descuidadas a sus viudas, los apóstoles eligieron entre ellos a siete personajes, entre los que figuraba Esteban. Hemos visto, en efecto, que los cristianos, según el modelo de la sinagoga, habían establecido un servicio para los pobres. Éste era controlado por los apóstoles. Y lo que hacen al elegir a los siete es desprenderse de aquel control...»<sup>3</sup>.

Según el propio Daniélou, siguiendo a Colson, que ve en los siete una institución propia de los helenistas, «los hebreos ya tenían presbíteros o ancianos», en este preciso aspecto el cristianismo naciente se inscribe de forma explícita en la línea de lo que era obvio en la praxis de los grupos que tomaban en serio las exigencias de la ley; se puede incluso suponer que esta praxis era uno de los elementos de atracción de la comunidad entre los paganos. Aunque esta hipótesis está por verificar, lo que exigirá una relectura económica y social de la historia de

<sup>3</sup> J. Daniélou, en *Nueva historia de la Iglesia*, I: *Desde los orígenes a san Gregorio Magno* (Ed. Cristiandad, Madrid <sup>2</sup>1984) 54-55.

los primeros siglos del cristianismo, no puede rechazarse de entrada; en efecto, la nueva religión va a tener sus primeros adeptos entre los marginados o víctimas del sistema injusto institucionalizado en el Imperio romano. Esta religión ha de situarse sin duda en la línea de las religiones de salvación de carácter escatológico o apocalíptico, pero ¿es ésta la única dimensión en que cabe interpretarla? La desacralización del César, cuyo culto se hacía necesario para el funcionamiento del sistema, representa el punto culminante del movimiento: al reducirlo a su papel de recaudador de impuestos, Jesús excluía que se le rindiera el culto que sólo se debe a Dios. Con ello mismo quebrantaba toda la arquitectura social y liberaba las aspiraciones de los que estaban condenados a resignarse a su triste destino. Si hay que estar atentos para no proyectar sobre el comienzo del primer milenio las preocupaciones sociales del fin del segundo, sería igualmente peligroso hacer una lectura puramente «religiosa» de esta historia.

Lo que es indiscutible es la importancia que tuvo la organización de la solidaridad en la vida de la Iglesia de los primeros siglos, en la clandestinidad, pero también a medida que iba apareciendo a plena luz. Según H. Marrou, «el cristianismo introdujo también en la civilización preocupaciones nuevas que se manifiestan en la aparición de instituciones originales destinadas a alcanzar en los siglos futuros un gran desarrollo, pero que se imponen ya a nuestra atención por realizaciones importantes. Nos referimos a la noción de la caridad en el sentido social del término, de ese sentimiento de solidaridad y de responsabilidad del hombre frente a todos sus hermanos los hombres, por muy desheredados que sean: los pobres, los sin hogar, vagabundos o caminantes, los enfermos, los locos.

»El mundo pagano no había conocido este respeto religioso de la persona humana considerada como un valor absoluto, objeto del amor misericordioso del Dios creador y salvador. Las liberalidades del patroneo con sus súbditos era algo muy distinto, así como las prestaciones, *panem et circenses*, que recibía el pueblo de la capital, dividiendo percibido sobre el producto de las conquistas por los herederos de los conquistadores del Imperio. En este punto, el siglo IV merece ciertamente recibir el título de época cristiana: asistimos a una amplia manifestación de la caridad.

»La limosna, reconocida como uno de los deberes esenciales del cristiano, alcanza dimensiones de *servicio público*, dada la fortuna enorme de la aristocracia a la que pertenece ya una parte de la elite cristiana. El senador Pammaquio, uno de los amigos de san Jerónimo, invita, tras la muerte de su esposa Paulina, a todos los pobres de Roma a un almuerzo en la basílica de San Pedro en el Vaticano; la multitud que acude llena la inmensa basílica y su atrio hasta la plaza (397). San Paulino de Nola, que nos refiere el hecho, tiene el sentimiento de la *revolución operada en los valores sociales*; califica a los mendigos de patronos de nuestras almas, *patronos animarum nostrarum*; los ricos aparecen ahora en postura de súbditos.

»Los obispos aparecen como siempre en primer plano. Sostenidos, sin duda, por la generosidad imperial, toman la iniciativa de organizar las *obras de caridad sobre una base institucional*»<sup>4</sup>.

Sin duda, la desintegración, ya iniciada, del Estado, la desigualdad creciente debida al proceso de «subdesarrollo» que provoca, la sustitución por la organización eclesiástica de una administración pública desorganizada, etc., constituyen una situación que podría explicar lo que algunos se inclinarían a considerar como una desviación del cristianismo. En la misma época, en efecto, al haberse hecho cristiano el emperador, la Iglesia, cuyo rechazo del culto al César había sido constitutivo de la profesión de fe, iba a caer en la trampa de la nueva sacralización del César. Pero también en la misma época, los obispos que asumían tales responsabilidades en la sociedad iban a explorar la tradición y redescubrir en ella el *destino universal de los bienes* como una exigencia derivada de su comunidad original: exigencia de justicia y no sólo de caridad, como la limosna, exigencia inseparable del reconocimiento de Dios. Si esta toma de conciencia, que fue general, no tuvo los efectos políticos que habría cabido esperar, si condujo a la organización «paralela» de servicios necesarios para el funcionamiento de toda sociedad según las perspectivas que abría el cristianismo, no es menos cierto que lo que de este modo aparecía a plena luz está en la lógica de las evidencias de la primera comunidad cristiana.

«Nos hallamos aquí en el origen de instituciones que, secularizadas hoy —asistencia pública, seguridad social...—, han llegado a ser atributo esencial de todo Estado civilizado; el historiador de la civilización debe subrayar que tales instituciones nacieron por inspiración cristiana; que surgieron, se desarrollaron y durante muchos siglos todavía hubieron de vivir bajo la protección de la Iglesia. Así, el siglo IV adquiere todo su valor: en lugar de sorprendernos por la lentitud con que logró hacer penetrar un poco de su ideal espiritual en la dura realidad humana, es preciso reconocerle el mérito de haber iniciado el trabajo de cristianización de instituciones sociales, que habrían de dar mucho tiempo después frutos hermosos en la sociedad medieval»<sup>5</sup>.

Puede ser oportuno hacer una reserva a la apreciación del gran historiador de la antigüedad cristiana, pero hasta que no hayan sido realmente exploradas todas las otras tradiciones que contribuyeron a la humanización de la vida colectiva, es obligado tomar nota, cualesquiera que hayan podido ser las desviaciones ulteriores, de la importancia histórica de la actualización que se hizo en esta época de una de las líneas de fuerza del cristianismo, mientras que Israel había tenido que plegarse sobre sí mismo para conducir su vida colectiva en coherencia con lo que exigía el reconocimiento de Yahvé como Dios.

<sup>4</sup> H. Marrou, en *Nueva historia de la Iglesia*, op. cit., I, 364-365.

<sup>5</sup> H. Marrou, *ibid.*, 365.

### 3. Institucionalización de la práctica social de la Iglesia

El esfuerzo de organización que se iniciaba en el siglo IV va a ocupar después un lugar preeminente en la vida eclesial hasta que las sociedades asuman la gestión de los servicios necesarios para la reestructuración de las relaciones sociales. Incluso después de este momento, en la medida en que —contrariamente a lo que se había podido pensar—, la construcción de la sociedad está siempre por hacer y la Iglesia no puede desinteresarse de ella. Desde este punto de vista, la Edad Media, que no se ha terminado de redescubrir, no representa un simple paréntesis, aunque tampoco ofrece un modelo. La figura de Vicente de Paúl se ha convertido en uno de los emblemas de la caridad organizada; pero ésta no comienza con él, aun cuando él le da nuevo aliento.

La crítica, necesaria, de la «cristiandad» o de la «era constantiniana» ha acentuado sobre todo el papel que la Iglesia tuvo que asumir —a contracorriente de su dinámica original— en la sacralización de las organizaciones sociales que era necesario construir tras la desintegración del Imperio: organizaciones tanto más desiguales cuanto que estaban sacralizadas, y a la inversa. Habrá que continuar y asumir este análisis crítico y, más aún, prolongarlo teológicamente, decantando todo lo que ha sido erróneamente identificado con la tradición cristiana y a la vez redescubriendo las líneas de fuerza de esta tradición.

Sin embargo, al mismo tiempo que la Iglesia sostenía un sistema que generaba o mantenía una «pobreza masiva», creaba servicios innumerables y multiformes, sin los que la vida habría sido sencillamente imposible para los «miserables». Hoy se conoce mejor esta obra gracias a los «catorce años de investigaciones colectivas» dirigidas por Michel Mollat y sus colaboradores: «unas noventa exposiciones de seminario y doscientas veinte memorias, sin olvidar algunas tesis»<sup>6</sup>. Este estudio abarca el período que va desde el siglo V al XV, y permite hacerse una idea de las dimensiones de la pobreza durante el milenio que llamamos época de «cristiandad», pero también de las organizaciones puestas en marcha para hacerla «soportable». Las reflexiones sobre las causas de la pobreza no ocuparon el primer plano durante esta época, pero tampoco estuvieron del todo ausentes.

<sup>6</sup> M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge. Étude sociale* (París 1978). Cf. también *Études sur l'histoire de la pauvreté, Moyen Âge-XVI<sup>e</sup> siècle*, 2 vols. Colección de trabajos realizados bajo la dirección del autor y publicados por la Sorbona en 1974.

«Un franciscano del siglo XIII esbozó una reflexión social en una *tabula exemplorum*. La causa de la pobreza —dice— es el egoísmo de los hombres; el Creador ha dado globalmente a la comunidad humana lo que ella necesita; corresponde a los hombres que viven en sociedad como cuerpo organizado distribuir equitativamente los bienes. La indigencia de los pobres es la consecuencia de la sobreabundancia de los ricos. Peregrino de Opole, por su parte, compara la sociedad humana con el Mar Rojo: en el mar, los peces grandes se comen a los chicos, del mismo modo que los pobres son devorados por los ricos y los poderosos; entre los hombres, el diablo ha sembrado la cizaña del egoísmo y de la rebelión; en consecuencia, ya no hay verdad ni caridad y la sangre llama a la sangre, y el mundo está rojo de sangre como el mar.

»La predicación rara vez llega a exigir una reforma. Sólo algunos, y únicamente más tarde, tendrán ideas subversivas. Cuando algunos predicadores se dirigen directamente a los pobres, es para aconsejarles la paciencia en la tribulación y para tratar de convencerlos del provecho espiritual que pueden sacar de su situación y de la dignidad que ante Dios tiene su oración en la comunión de los santos...»<sup>7</sup>.

Lo que queda de la conciencia que se manifestó en el siglo IV está contenido o sofocado, debido a la legitimación del sistema social que había que asumir. No hay resignación ante la pobreza; por otra parte, su agravamiento da miedo; no se olvida la identificación de Cristo con los pobres y se llega hasta imitarlo haciéndose pobre entre los pobres o poniéndose al servicio de los pobres; pero el problema de la pobreza no se afronta nunca en su totalidad.

«Considerada en su acepción usual de indigencia, la pobreza fue permanente durante la Edad Media. Jamás se pensó en suprimirla, desde las secuelas del pauperismo antiguo y de la regresión social y económica del tiempo de los bárbaros hasta el momento en que los contemporáneos del Renacimiento y de la Reforma tuvieron un sentimiento de vergüenza ante un estado indigno del hombre. Del mismo modo que la caridad estaba destinada, según el apóstol Pablo, a no cesar jamás, así también se admitía, según la frase de Cristo, que siempre habría pobres. La perennidad de la caridad y de la pobreza no deja, sin embargo, de ser ambigua. Una doble corriente de protestas atraviesa la Edad Media. Unas, procedentes de los mismos pobres, adquirieron la forma, extrañamente bisecular en su expresión más viva, de las revueltas de los si-

<sup>7</sup> M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, op. cit., 159-160.

glos XII, XIV y XVI. Las otras, animadas sin cesar por el fermento evangélico y estimuladas, a partir del siglo XIII, por el movimiento franciscano, trataron de reconciliar la abyección de la miseria vivida con la virtud de la pobreza y se desarrollaron en las obras de misericordia. Sin embargo, ninguna de estas corrientes podía concebir otra cosa que el alivio de los pobres o una inversión del estado social a favor de los necesitados, por no saber ni poder afrontar el mal en su raíz»<sup>8</sup>.

Al estar definidos así los límites de la problemática, y constituyendo sus referencias Francisco de Asís y Vicente de Paúl —pasiva y activa, si cabe decirlo así—, se hace necesario evocar la multitud y la diversidad de las «obras de misericordia» que fueron organizadas y asumidas por la Iglesia a lo largo de los siglos. Alrededor de los monasterios, de los obispados o de los conventos, en la dinámica de las Órdenes mendicantes o de las hermandades, se establecían servicios en función de todas las necesidades que la sociedad misma no estaba en condiciones de satisfacer. «Casas de Dios», «hospitales de Dios», «mesas de los pobres», «asilos», etc.; las expresiones acuñadas para designar estas instituciones estructuraron de tal manera el lenguaje, que, en muchos lugares, habrá que esperar hasta el fin del siglo XX para que ya no se consideren los hospitales como reservados a los pobres, ya que solían depender de la «asistencia pública»... Este hecho histórico-social es de tal amplitud, que resulta obligado preguntarse, tras la necesaria elucidación de las funciones de suplencia que la Iglesia se había atribuido, si se trata simplemente de uno de los datos de la organización de las sociedades de «cristiandad», o más bien de una potencialidad o de una forma permanente de realización del cristianismo como movimiento histórico.

#### 4. *Secularización de los servicios sociales y acción eclesial*

Con la secularización de las sociedades se hacía evidente que la Iglesia no tenía que ocuparse de las organizaciones cuya responsabilidad habían de asumir los ciudadanos, sus asociaciones o el Estado: educación nacional, salud pública, seguridad social, etc. Pero «los hechos son obstinados» y parece llegado el momento de preguntarse, tratando de ir al fondo del debate, si la «supervivencia» o la emergencia de servicios de la sociedad administrados por la Iglesia se explica sólo por el sueño de restauración de la

<sup>8</sup> *Op. cit.*, 9.

«cristiandad» o si la misma vitalidad de la fe vivida en la Iglesia no determina necesariamente su reproducción en función de las nuevas necesidades que la atención a los otros pone sin cesar en evidencia. Sin duda, la desconfesionalización de las instituciones que la sociedad misma asumía ha transformado las estructuras mentales de los cristianos y quizá sobre todo las de quienes habían organizado su vida en función de una «vocación» al servicio de los pobres. Así, los miembros de congregaciones fundadas para el cuidado de los enfermos o la asistencia social se «profesionalizan» hasta el punto de verse obligados a repensar su «vida religiosa», cuyo eje estaba constituido por estos servicios. Del mismo modo se multiplican los cristianos que dan su preferencia a la acción militante en organizaciones no confesionales, con el peligro de considerar como «atrasados» a los que hacen una opción diferente. Y éstos, por su parte, a veces disimulan mal su mala conciencia, aun presintiendo la coherencia de su compromiso, pero sin estar siempre en condiciones de dar razón de él. Por otra parte, la misma Iglesia, por medio de sus pastores y teólogos, apenas parece aún en condiciones de articular estas prácticas en una comprensión de su fe que muestre su pertinencia.

Si bien es verdad que se desconfía de los gestos de «caridad», que sólo estarían determinados por la preocupación de estar en paz o en regla con las exigencias de una conciencia animada por la caridad —o por la justicia, cuya importancia para la vida de fe se descubre de nuevo—, estos gestos se siguen realizando y organizando en orden a su eficacia. Aunque se reconoce de buen grado que «los otros» —agnósticos o ateos— hacen otro tanto, y no resulta fácil decir qué es lo «específicamente cristiano» se continúan las mismas prácticas, considerándolas necesarias para mantener la coherencia de la fe.

Así se reproducen y se renuevan sin cesar las organizaciones nacidas de la sensibilidad a las necesidades de una época y cuya permanencia o resurgimiento no se puede explicar únicamente por la tendencia de las instituciones a perpetuarse: desde los equipos o conferencias de san Vicente hasta las organizaciones modernas para las ayudas de urgencia en casos de catástrofes o desgracias naturales, siempre hay cristianos organizados en la brecha. Una de las paradojas de este fin del siglo XX es sin duda la aceptación institucional de estas organizaciones no gubernamentales, entre otras, por los Estados y sobre todo por las organizaciones internacionales de carácter intergubernamental. Sin duda los problemas a considerar para la reconstrucción de las sociedades o para la construcción de la sociedad mundial son tan numerosos y comple-



jos que los responsables, cualesquiera que sean, están dispuestos a recurrir a todas las personas de buena voluntad. Pero si los cristianos, como hacen también los creyentes de otras religiones, se organizan entre ellos, no es sólo por espíritu de grupo, sino también porque consideran que su vida de fe les exige el compromiso en la organización de la vida colectiva.

¿No hay que considerar, en consecuencia, como un falso problema el que estaba en el fondo de tantos debates sobre la desconfesionalización de todas las actividades que la sociedad necesita para funcionar? Algunas de estas actividades se siguen organizando en la Iglesia no según una perspectiva apologética que llevaría a pensar que los cristianos estarían «mejor situados» que otros para «cambiar el mundo», sino simplemente porque para ellos es evidente que deben trabajar en ello, y que nada les impide hacerlo, solos o con otros. El espíritu de competición que ha podido subyacer a numerosas organizaciones confesionales se decanta a la larga: cada vez más, los cristianos que actúan como Iglesia colaboran, sin complejo de superioridad ni de inferioridad, con todos los que se enfrentan a los mismos retos. Si a este dato se debe añadir algún matiz en ciertos casos, no por ello deja de indicar una tendencia.

En este fin del siglo xx, uno de los sectores de la vida colectiva en el que las organizaciones han aparecido en plena actividad y organización es indiscutiblemente el del desarrollo de los pueblos, siguiendo por otra parte la evolución de la problemática del desarrollo, cuyo eje se desplaza desde la «ayuda» hacia la organización política de la interdependencia o de la solidaridad. Es además en este sector donde la interpretación teológica de la acción organizada se ha revelado más claramente necesaria, contribuyendo al redescubrimiento de la articulación entre la fe en Dios y la organización de la vida colectiva. Si es claro para los cristianos comprometidos que la Iglesia no tiene un modelo propio para poner en marcha un desarrollo generalizado, no es menos claro que la práctica de la fe pasa necesariamente por la participación en esta tarea colectiva. Las nuevas dimensiones de la vida internacional conducen a la práctica eclesial de la fe a proyectarse de nuevo hacia la acción en la sociedad en orden a que ésta sea viable para todos, particularmente para los marginados o excluidos por la anarquía social o los intereses de las clases dirigentes.

## 5. *Función crítica de la Iglesia ante las injusticias*

¡Extraña inversión de la historia! La Iglesia, que tanto ha contribuido a legitimar una organización social que hay que reconocer como estructuralmente injusta; la Iglesia, que ha sido tan radicalmente criticada por el papel social que ha ejercido, está apareciendo y siendo cuestionada como factor de crítica destabilizadora de organizaciones sociales cuyos beneficiarios, incluso marginales, parecen dispuestos a adaptarse. Sin duda no es casual que en estos últimos años se haya precisado la denuncia del «virus judeo-cristino» como fuente de todos los mitos o de todas las utopías igualitarias consideradas por algunos como el origen de la inestabilidad actual de las sociedades: en otros tiempos ya se había tratado de recuperar el «orden católico» vaciándolo del «virus evangélico». Al combatir así al cristianismo, la «nueva derecha» le hace el servicio de obligarlo a revitalizarse radicalmente en su relación con las sociedades en las que «prende» y se desarrolla.

Desde luego, la Iglesia no puede ejercer esta función crítica sino en la medida en que asume el análisis crítico de su propio funcionamiento en la estructuración injusta de las sociedades de las que ha resultado ser el actor principal. Pero desde el momento en que acepta confesar sus pecados está en situación de decir a quien quiera oírlo lo que desde su punto de vista es inaceptable en toda formación social en la que algunos carecen de lo necesario o están privados de libertad.

En la Iglesia católica, el sínodo de 1971 sobre la justicia en el mundo fue uno de los tiempos fuertes de esta polarización de la práctica de la fe en los problemas sociales, aun cuando su dinámica fue en parte paralizada por las circunstancias. Hay que recordar la frase del documento final citada con más frecuencia, aunque su adopción haya provocado cierto malestar: los Padres reconocen «la lucha por la justicia y la participación en la transformación del mundo... como una dimensión constitutiva de la predicación del evangelio, que es la misión de la Iglesia para la redención de la humanidad y su liberación de toda situación opresora».

Haciendo referencia a este documento, Pablo VI definió la función crítica de la Iglesia en articulación con su función pedagógica: «La aportación de la Iglesia a la realización de la justicia se concreta en primer lugar en una acción educativa sobre sus propios miembros. Esta acción incesante y multiforme tiende no sólo a hacer a los hombres cada vez más conscientes de los objetivos de la justicia, en su amplitud creciente, sino también a hacer nacer, a desarrollar y a reforzar la resolución de traducir estas exigencias

en hechos concretos de la vida cotidiana, triunfando, por la fuerza del amor, sobre las estrecheces de nuestro egoísmo y del de los otros; actuando, para humanizarlas mediante su transformación, sobre las estructuras legales que se hayan convertido en instrumentos de injusticia.

Por ello, cuando es necesario, esta presencia de la Iglesia, que normalmente se expresa en formas positivas, estimulando y exhortando, puede hacerse también saludablemente crítica: como una piedra de toque que invita a verificar continuamente si las condiciones alcanzadas están realmente en armonía con el ideal de justicia y de paz. Los obispos reunidos en el sínodo han tenido conciencia de este deber cuando han declarado que la educación para la justicia puede suscitar también 'la facultad crítica que lleva a reflexionar sobre la sociedad en que vivimos y sobre sus valores', y cuando han reconocido que en algunos casos la misión episcopal impone el deber de *denunciar*, valerosamente y con caridad, las injusticias» (III: *Institutio ad justitiam*)<sup>9</sup>.

Esta función crítica se ejerce, sobre todo a escala internacional, en la contribución de la Iglesia al análisis de un «mundo mal hecho» y en su valoración teológica como «mundo de pecado», en el sentido preciso de que un mundo cuyo efecto necesario es la «pobreza absoluta» de 800 millones de personas no puede considerarse en conformidad con el designio de Dios. Para el que cree en Dios, la conversión pasa, por tanto, de una manera o de otra, por la transformación del sistema cuyas estructuras quedan, de este modo, al descubierto.

Este tema ocupó, a lo largo de los años setenta, un lugar significativo en el lenguaje oficial de la Iglesia. Una de sus formulaciones más fuertes aparece sin duda en la denuncia que Juan Pablo II hizo en Puebla de «mecanismos... que producen ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres».

Estas ideas «subversivas» son recibidas con dificultad en buena parte del pueblo cristiano o de los aparatos eclesiásticos; sin embargo, constituyen un nuevo servicio a la sociedad, que la Iglesia asume sin atribuirse por ello el monopolio: el servicio de la vigilancia. A favor de los excluidos o marginados, de la disminución de la injusticia internacional, de los derechos humanos o de los pueblos, de la lucha contra la carrera de armamentos y contra la discriminación racial, etc., intervienen, a tiempo y a destiempo, grupos de cristianos u organizaciones eclesiales, en conexión con

<sup>9</sup> Alocución al cuerpo diplomático, DC 1.602 (6 febrero 1972) 102-105.

organizaciones laicas, formando y movilizándolo la opinión pública; de ella dependen en los regímenes democráticos la voluntad política y la determinación de las dinámicas sociales.

Una función de este tipo se inscribe en la línea de la predicación de los profetas, que fueron los defensores de los pobres, de las viudas y de los huérfanos, de todos los oprimidos y rechazados, contra los excesos o las desviaciones del poder real o del poder sacerdotal que lo sostenía para apoyarse mejor en él. En Israel, el rey tenía la responsabilidad de asegurar la justicia, sobre todo a los más desposeídos o a los que menos podían defenderse, mientras que el culto, cuyo centro era el templo, suponía el hacerse cargo de las necesidades de los pobres. En la medida en que reyes y sacerdotes no eran fieles a su misión, Dios suscitaba a profetas, verdaderos «tribunos de la plebe», como se dirá en la Edad Media a imagen de la práctica romana del tiempo de la República. Es interesante constatar que casi en todo el mundo la Iglesia reivindica en la práctica y en teoría esta función de «profeta» o de «tribuno del pueblo», queriendo ser «la voz de los sin voz». También de esto pueden extrañarse algunos, puesto que la Iglesia ha predicado tanto la resignación, aunque su predicación iba unida a la asistencia a los necesitados. Pero la conversión permanente es constitutiva de la práctica eclesial, y sólo en la medida en que la Iglesia se convierte se cualifica para criticar la organización social que es injusta u oprime las libertades.

Curiosamente además, el siglo XIX, del que se recuerdan sobre todo las organizaciones caritativas, percibidas como paternalistas o simplemente paliativas de los males de la sociedad, estuvo atravesado por corrientes de vida cristiana en las que el análisis y la denuncia de las deformaciones de la sociedad industrial fueron a veces tan vigorosos como los de los socialismos nacentes. Pero la nostalgia de la «cristiandad», el antiliberalismo, por no hablar de la preocupación por mantener el orden en los Estados pontificios, paralizaron estos impulsos que luego fueron ocultados en una lectura de la historia en la que el movimiento socialista, sobre todo en su visión marxista, se convertía en el actor principal.

La reaparición a plena luz de una Iglesia que quiere ser solidaria de los pobres y, cuando es necesario, su portavoz, exigirá en los próximos años una relectura de la historia bajo este ángulo. Se encontrarán entonces los tiempos fuertes: del siglo IV, con la afirmación del destino universal de los bienes y, por tanto, del derecho del pobre a lo que necesita para vivir; del siglo XIII, con la afirmación del derecho a «robar» en caso de extrema necesidad, porque «en caso de extrema necesidad todo se hace común»; afir-

mación que constituye una de las claves de lectura de la enseñanza social y política de santo Tomás de Aquino; del siglo XVI, con la crítica de la colonización y la defensa de los derechos de los indios, punto de partida de una lucha por los derechos de los pueblos, de la que Bartolomé de Las Casas y Vitoria fueron los protagonistas, sorprendentemente complementarios, en el vaivén entre la práctica y la teoría.

Estos resurgimientos proféticos o críticos de las evidencias del cristianismo naciente son muy significativos de la resistencia crónica al estancamiento de la Iglesia en la sacralización de las organizaciones sociales. Y resultan especialmente elocuentes cuando se plantea en términos nuevos el problema de las relaciones entre fe y política.

### 6. Una nueva práctica política de la fe

Si la denuncia de las injusticias y la función crítica que se ejerce en ella comienzan a ser reconocidas como parte de la misión de la Iglesia, es preciso inscribirlas en una problemática cuya clave podría ser una práctica política de la fe, en el sentido de una práctica de la fe, atenta a sus efectos en la sociedad o en la historia. Ya se trate de la organización de la caridad para paliar las deficiencias o los males de la organización social, o de la vigilancia de los procedimientos según los cuales se construye la sociedad, o incluso de una visión crítica sobre el impacto social de prácticas internas de la Iglesia (por ejemplo, en materia de matrimonio y de sexualidad), se trata en todo caso de la gestión de los efectos sociales esperados de la práctica eclesial de la fe.

En las relaciones entre Iglesias y sociedades no puede haber, pues, apoliticismo, al menos si se quiere tomar la política por lo que es, es decir, la conducción de las dinámicas sociales o la estructuración de las relaciones sociales. Sin duda esta práctica, cuyo objetivo es la negociación de las contradicciones, se traduce concretamente en las luchas que tienden a la conquista del poder o de la parte de poder necesaria para la defensa de los intereses considerados como legítimos aun cuando son contradictorios; luchas con frecuencia sin cuartel, hasta el punto de que, invirtiendo la idea de Clausewitz, se ha llegado a considerar la política como la guerra continuada por otros medios: la habilidad, la astucia, la mentira calculada, la demagogia intervienen con frecuencia en ella como factores decisivos de éxito, aun cuando también ocurre que la honestidad, el rigor, la rectitud son rentables en ella. Si para los cristianos, ciudadanos entre los demás, no cabe mantenerse al mar-

gen de estos debates o de estas luchas, se comprende que la meditación de su propia historia, con frecuencia mezclada en tales luchas, incite a la Iglesia a abstraerse de ellas, aunque sólo sea para constituirse como instancia de reconciliación de los que se enfrentan en la vida cotidiana sin renunciar por ello a considerarse como hermanos en humanidad o en la relación con Dios. Según esta perspectiva, se habló hace algunos años de una «práctica cristiana de la política»<sup>10</sup>. La experiencia ha mostrado que esta forma de «moralización» de la política no es suficiente para la gestión de las relaciones entre fe y política.

La política, en efecto, no se puede reducir a estas luchas partidistas que constituyen, sin embargo, su superficie visible: en última instancia, tiene siempre por objeto la creación de las condiciones de posibilidad de coexistencia de los que están obligados a vivir juntos, aun cuando difícilmente puedan soportarse. La práctica eclesial de la fe no puede excluir la participación en esta tarea colectiva. Por importante que sea para ella la reconciliación de los hermanos enemigos, la Iglesia no puede dejarse reducir a lugar de asilo o a intermediaria de una «tregua de Dios», periódica o permanente. Tiene que estar presente en el corazón mismo de las luchas para la organización de la vida colectiva si quiere existir en la historia, que es el lugar de su fe. Para denunciar la injusticia tiene que participar en el combate por la justicia.

La función crítica que reivindica no puede ser asumida por una Iglesia que pretendiera ser, de entrada, escatológica o ajena a los avatares de la ascensión humana. Para poder denunciar efectivamente la injusticia tiene que contribuir a la exploración de los caminos de la justicia, que nunca están señalados de antemano; ninguna enseñanza puede, *a priori*, determinar el buen camino, sino que éste se descubre y se hace en la negociación de los conflictos. «Entre el fuerte y el débil, entre el rico y el pobre —decía Lacordaire—, la libertad es lo que oprime y la ley lo que libera». Pero sólo libera la ley que se construye en las negociaciones sin las que la política se identifica con la guerra. La consideración de los conflictos y su conducción para resolverlos pacíficamente, es decir, para determinar normas contractuales que permitan superarlos, son las condiciones concretas de la práctica política.

Por el solo hecho de existir como colectividad organizada, por minoritaria o marginal que sea, la Iglesia está inserta en esta dinámica. No basta con decir que «el evangelio no es neutral»; si la

<sup>10</sup> G. Matagrín, *Política, Iglesia y fe. Para una práctica cristiana de la política*. Informes presentados a la Asamblea plenaria del Episcopado francés, Lourdes, 1972 (Madrid 1974).

Iglesia es consecuente con lo que dice, tarde o temprano tendrá que fijarse prioridades cuyos efectos políticos son indiscutibles. Cuando, por ejemplo, la Iglesia en América Latina se fija como prioridad la solidaridad con los pobres y los oprimidos, se sitúa políticamente, sobre todo si al mismo tiempo invita a los ricos a hacer la misma opción que ella, lo que implica que se conviertan, es decir, que se salgan de los mecanismos que producen la pobreza o que trabajen para modificarlos.

Si es función de la Iglesia expresar el derecho tal como se deriva del reconocimiento de todo hombre como hombre, inseparable del reconocimiento de Dios como Dios, también es función suya defender a todos los hombres cuyos derechos no son reconocidos. Pero esta defensa de los derechos de los excluidos es en sí misma un acto político, y lo es doblemente si cuestiona la ley que no reconoce estos derechos y si, de ese modo, contribuye a hacer necesaria la reelaboración de la ley.

La cuestión que aquí se aborda es delicada y no se puede pretender dirimir con afirmaciones perentorias. Es indiscutible que, cada vez más y en las situaciones más diversas, se observan iniciativas eclesiales, y no sólo individuales o fragmentarias, derivadas de una práctica política de la fe. Pero al mismo tiempo, el lenguaje de la Iglesia —y esto no ocurre sólo en la Iglesia católica— expresa más bien el rechazo de esta práctica o de su consideración por parte de la Iglesia, con el peligro de introducir en ella una dicotomía tal que cuanto más responsable se es en la sociedad menos se puede ser en la Iglesia, y a la inversa. La división del trabajo entre laicos y clérigos tiende entonces a estructurar la Iglesia de tal manera que la gestión de las relaciones entre fe y política se abandone al azar de las solidaridades vividas en grupos restringidos. La cuestión que comienza a plantearse es la de la capacidad de tal eclesiología para dar razón de prácticas eclesiales que ya no aparecen como fenómenos aberrantes, al menos cuando son obra de cristianos que están unidos a su obispo o a sus obispos.

Las reticencias de la Iglesia institucional se comprenden tanto mejor cuanto que derivan de la voluntad de apartarse de una lógica de intervenciones políticas de las que lo menos que puede decirse es que han sido históricamente cuestionadas. Pero cuando sucede que la Iglesia institucional resulta ser la única organización que puede dar la palabra a un pueblo oprimido, hay que tratar de comprender lo que esto significa para la Iglesia.

El rechazo del clericalismo, del triunfalismo o de la vuelta a la «cristiandad» es un signo de salud. Pero una práctica política de la fe no es necesariamente clerical si, por ejemplo, pretende restituir

a un pueblo o a una clase el ejercicio de sus derechos y responsabilidades, del que ha sido privado. Tal alianza entre la Iglesia y los que están en situación de no poder ser los sujetos y los agentes de su historia tiende por naturaleza a hacer redescubrir por toda la Iglesia las líneas de fuerza de su génesis y de su tradición viva.

### 7. La práctica de la justicia, condición del reconocimiento de Dios

Cuando se examinan, aunque sólo sea a grandes rasgos, las líneas centrales de la historia del cristianismo, sorprende ver hasta qué punto se entrecruzan en ella dos grandes tipos de preocupaciones prácticas y teóricas. Por una parte, la organización del culto que ha de tributarse a Dios, con todas las cuestiones que suscita la preocupación por hablar adecuadamente de Dios y del hombre en relación a Dios; cuestiones de lenguaje que desembocan en la elaboración de una «ortodoxia» necesaria para la comunión institucional en la fe. Por otra parte, la organización de la vida colectiva en coherencia con el reconocimiento de Dios y la comprensión del hombre en relación con Dios, que supone la estructuración de las relaciones sociales en orden a la fraternidad, es decir, a la comunión. Según las etapas y los contextos sociales o culturales, el acento se ha puesto unas veces en la pureza radical de la fe y en la exactitud de su lenguaje, y otras, en las prácticas sociales que imponía la necesidad de los tiempos, prescindiendo de si estas prácticas podían considerarse como prácticas de la fe: según las situaciones, se percibían como exigencias de caridad en la que se realiza la fe o como condiciones —de justicia— de la verdad de la fe. Quizá únicamente la primera comunidad cristiana tuvo la evidencia del equilibrio entre estas dos dimensiones de la práctica eclesial de la fe: en la asiduidad a la oración y a la escucha de la palabra y en la puesta en común de los bienes para que nadie sufriera necesidad. Ciertamente, este equilibrio se vivía «al margen de la historia», en la espera de la llegada inminente del reino. Sin embargo, constituye como un «germen» cuya «memoria» seguirá «impulsando» a la Iglesia cada vez que se ve obligada a redefinir su identidad y a manifestarla en su práctica.

Los «servicios a la sociedad» —cuya comprensión se desplaza en un abanico que va desde la organización de la misma sociedad por la Iglesia hasta la animación «inmanente» de una sociedad que se organiza por sí misma— aparecen mejor, al término de este itinerario, como una dimensión constitutiva de la práctica eclesial de la fe, indispensable para su comprensión. Dios no es verdadera-

mente reconocido y adorado sino en la medida en que la sociedad se organiza en la justicia, es decir, en el reconocimiento de la humanidad y, por tanto, de la libertad responsable de todo hombre; o al menos en la medida en que los que creen en Dios de acuerdo con la vida y la predicación de Jesús no se desinteresan de esta organización de la sociedad.

Por radicalmente escatológico que sea, el cristianismo es impensable fuera de la historia, cuya dinámica es la de la producción por la humanidad de sus condiciones de existencia: dominio de la naturaleza y organización de las relaciones sociales. En otras palabras: el cristianismo es tan radicalmente social como escatológico. Juan Pablo II, en su encíclica *Redemptor hominis*, ha expresado esta tensión en una fórmula de excepcional densidad: «La Iglesia, animada por la fe escatológica, considera esta preocupación por el hombre, por su humanidad, por el futuro de los hombres en la tierra y, por tanto, también por la orientación del conjunto del desarrollo y del progreso, como un elemento esencial de su misión, indisolublemente unido a ella» (n. 15).

«Dimensión constitutiva», «parte integrante», «elemento esencial», etc., son expresiones de un lenguaje que aún se está buscando y que ya indican una conciencia que se va precisando... Decir «Dios» es necesariamente tener en cuenta las condiciones concretas de la vida de los hombres; y la condición elemental es que todo hombre tenga la posibilidad de ser un hombre, lo que supone a la vez la organización de la vida colectiva en la justicia y el respeto a las libertades. «Orden» y «libertad» constituyen dos «exigencias» percibidas y vividas en su contradicción desde que se enfrentan dos concepciones de la vida en sociedad: la que privilegia la libertad en detrimento de la justicia y la que privilegia el orden en detrimento de las libertades. Se comienza a vislumbrar que no existe un modelo para la resolución de esta contradicción.

Al enraizar estas dos exigencias en el reconocimiento de Dios, creador del hombre a su imagen y semejanza, es decir, creador de las condiciones de su existencia humana, el cristianismo, tal como puede entenderse a partir de su «prehistoria» bíblica, se halla obligado, tenga o no una conciencia colectiva de ello, a resolver esa contradicción. Aunque quizá no lo ha logrado nunca verdaderamente en la historia, a no ser en sus momentos iniciales o en sus realizaciones puntuales de «vida perfecta», su «vocación» en ese sentido es ineludible. Dios, al revelarse, revela a la humanidad lo que es ella misma como único agente posible de su historia, cuyo objeto es la organización de la vida colectiva. El hecho de que haya

sido necesario pasar por el ateísmo para redescubrirla no quita nada a esta verdad teórica del cristianismo: o es social o no es nada, por importante que sea su dimensión litúrgica. El cristianismo es movimiento histórico, sin pretender ser *el* movimiento histórico, o se reduce a un sistema con todas las rigideces y los límites de todos los sistemas, de los que los hombres terminan siempre liberándose para desarrollar sus potencialidades creativas.

Los «servicios a la sociedad» en su diversidad circunstancial no son sino tentativas, siempre parciales, de insertar la fe en su dimensión histórica. Lo que los caracteriza, al menos en el momento en que adquieren forma, es la atención a los pobres, a los marginados, a los excluidos, etc. Tal atención activa constituye el criterio de verificación de la fe en Dios: «Tuve hambre y me disteis de comer...» (Mt 25). La justicia elemental, mínima, que no se realiza sino en una organización de la sociedad en la que nadie viva en la indigencia, es la condición existencial necesaria para poder hablar de Dios con verdad.

Más que las formas históricas de organización de estos «servicios a la sociedad», importan en definitiva su enraizamiento en la fe y su interpretación, cualesquiera que puedan ser sus esclerosis o sus desviaciones, como prácticas de la fe.

## II. ORGANIZACIONES ECLESIALES DE ACCION SOCIAL

No se trata aquí de presentar un inventario o un organigrama de las innumerables organizaciones eclesiales o paraeclesiales que se han constituido a lo largo de los siglos para hacerse cargo de los servicios a la sociedad. Muchas de ellas son suficientemente conocidas, pues se manifiestan con ocasión de las grandes catástrofes (terremotos, inundaciones, sequías, guerras, etc.) para asegurar los servicios de urgencia o, con ocasión de situaciones conflictivas, para defender a los oprimidos o a los marginados. Pero el modesto servicio de acogida de una parroquia urbana o el grupo de alfabetización de trabajadores emigrantes pueden ser tan significativos como una organización internacional capaz de movilizar medios importantes para prestar los primeros auxilios en los lugares de más difícil acceso; la negociación de los conflictos locales más ordinarios puede ser tan significativa como la mediación del papa en el conflicto entre Chile y Argentina acerca del canal de Beagle.

Puesto que algunas grandes estructuras de ayuda mutua, establecidas por las Iglesias, son de hecho poco conocidas, considero útil mencionarlas.

### 1. Organizaciones católicas

Aunque con frecuencia deben su origen a iniciativas particulares, en muchos casos laicas, las organizaciones que se desarrollan en la Iglesia católica para responder a necesidades concretas tienden a universalizarse y a ser integradas en la estructura misma de la Iglesia. Éste fue el caso de la «propagación de la fe», de la «santa infancia», etc., que han quedado unidas en las «Obras Misionales Pontificias». Si representaban una voluntad de asociación del pueblo de Dios a la misión de la Iglesia, también contribuían de formas muy diversas al servicio de las sociedades a las que se les anunciaba el evangelio. El mismo interés de coordinación se ha manifestado estos últimos años en el campo de las iniciativas directamente orientadas a servicios de tipo social.

#### a) Consejo pontificio *Cor unum*.

Creado por la carta apostólica *Amoris officio* de Pablo VI al cardenal Villot, secretario de Estado, con fecha 15 de julio de 1971<sup>11</sup>, el consejo pontificio *Cor unum* tiene la misión de «velar para que, en el inmenso campo de la solidaridad cristiana entre los pueblos y del progreso humano que ha de formentarse por una caridad auténtica, todas las fuerzas y todas las iniciativas que surgen en la Iglesia estén más estrechamente coordinadas [...] para proponer a los hombres, con la ayuda de Dios, medios cada vez más eficaces para resolver los problemas que hoy los acosan». El temor, expresado entonces, de una excesiva centralización hizo que se pusiera el acento en la coordinación, «quedando a salvo la personalidad propia y las responsabilidades ejecutivas de cada organización». Pero el proyecto era de gran envergadura, puesto que en la coordinación de los esfuerzos para la ayuda y el desarrollo incluía la colaboración con las otras Iglesias y con las organizaciones internacionales.

Aunque este organismo haya intervenido en varias ocasiones allí donde se planteaban problemas acuciantes, parece haber funcionado sobre todo como instancia de concertación. El hecho de que su presidente sea el cardenal secretario de Estado muestra la importancia que le concedía el papa.

#### b) Cáritas internacional.

Sin estar integrada del mismo modo en los servicios de la Santa Sede, aunque en la *Populorum progressio*<sup>12</sup> Pablo VI la llama

<sup>11</sup> DC 1.592 (5 septiembre 1971) 760-761.

<sup>12</sup> V. Cosmao, *Transfert de fonds, de pouvoir et d'idées*: «Lumière et Vie» 129-130 (agosto-sept. 1975) 119-127.

«nuestra», *Caritas Internationalis* es una de las principales organizaciones internacionales creadas en el siglo xx para la asistencia a los pobres, los auxilios de urgencia y la ayuda al desarrollo. Bajo el impulso de monseñor Rodhain, fundador del Auxilio Católico (SOS), esta estructura se ha implantado a escala mundial, con organizaciones nacionales en la mayoría de los países en los que está presente la Iglesia católica. La preocupación por los más pobres y por los marginados de los países industrializados va unida en ella al apoyo de «micro-realizaciones» de desarrollo en los países subdesarrollados. Una de sus características es la ayuda de los pobres a los pobres.

#### c) Cooperación Internacional para el Desarrollo y la Solidaridad.

A diferencia de las dos instancias precedentes, CIDSE es una organización «regional», reconocida por Roma, pero que funciona bajo la responsabilidad de las conferencias episcopales de los países representados en ella. Constituida por iniciativas del cardenal Frings, arzobispo de Colonia, para la concertación entre las «Acciones de Cuaresma» u organizaciones católicas fundadas tras el lanzamiento por la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación) de la campaña mundial contra el hambre, la CIDSE se presenta hoy como un grupo de trabajo internacional que permite a sus organizaciones-miembros llegar a acuerdos para las acciones en que están comprometidas y, eventualmente, asumirlas en forma solidaria. Forman parte de ella organizaciones eclesiales del Tercer Mundo, pero las de los países industrializados trabajan con otros muchos miembros asociados.

Este último término ha adquirido además valor programático, al ponerse el acento cada vez más claramente en la iniciativa de los grupos de los países subdesarrollados y al producirse una tendencia a la cogestión de los trasposos de fondos, como también de la transmisión de ideas y de poderes<sup>13</sup>: la contribución a la formación de la opinión pública de los países industrializados para la instauración de un nuevo orden mundial se ha convertido en una de las prioridades de estas organizaciones, y sus miembros participan en ese sentido cada vez más activamente. Sin estar en competencia —sino más bien en cooperación— con los otros grupos constituidos para la ayuda al Tercer Mundo, estas organizaciones han ocupado un lugar significativo en varios países y en la vida

<sup>13</sup> *Ibid.*

internacional, como atestiguan las relaciones que han establecido con algunas grandes organizaciones intergubernamentales.

#### d) Justicia y Paz.

Al crear, en 1967, la comisión pontificia «Justicia y Paz», Pablo VI quería sobre todo, como lo había pedido el Concilio, constituir una nueva instancia de la Iglesia universal, para integrar en la vida eclesial la preocupación creciente por el desarrollo, la justicia y la paz. Esta comisión adquirió muy pronto una dimensión ecuménica, estableciendo con el Consejo Ecuménico de las Iglesias la comisión sobre la sociedad, el desarrollo y la paz (SODEPAX). A partir de 1968, este grupo buscó los cauces de un ecumenismo práctico; pero la experiencia no fue concluyente, pues terminó en 1980. En cambio, nacieron numerosas comisiones nacionales o regionales que ocupan un puesto creciente en la vida de sus Iglesias respectivas, generalmente en estrecha conexión con los organismos homólogos de las otras Iglesias. En Europa, estas comisiones nacionales se han organizado entre sí en el marco de una Conferencia, con un comité de continuidad.

### 2. Organizaciones del Consejo Ecuménico de las Iglesias

Nacido de la convergencia de dos líneas de búsqueda de la unidad de los cristianos, una centrada en la práctica, la otra en la clarificación teológica, el Consejo Ecuménico de las Iglesias tuvo que dar, desde el principio, un lugar importante a la organización de la ayuda mutua y a la gestión de las relaciones entre Iglesias y sociedades.

La comisión de ayuda mutua y de servicio de las Iglesias y de asistencia a los refugiados coordina numerosas transferencias de fondos o de asistencia técnica, que llegan a las sociedades a través de la Iglesias. Aunque se ocupa ante todo de los problemas de los refugiados, se ha interesado también por las acciones de desarrollo.

Sin embargo, en 1970 se creó una Comisión para la participación de las Iglesias en el desarrollo. Trabajando a través de una red de comités nacionales y regionales, experimenta ciertas formas de asociación, que reconocen a los miembros de los países en vías de desarrollo el poder de definir por sí mismos sus prioridades y de tomar sus decisiones. Por otra parte, el Programa de lucha contra el racismo representa una iniciativa original del CEI (Consejo Ecuménico de las Iglesias).

La Comisión de las Iglesias para los asuntos internacionales permite al CEI hacer oír la voz de las Iglesias en los debates internacionales en los que no gozan, como la Santa Sede, de estatuto diplomático. Correlativamente, el grupo de trabajo *Iglesia y sociedad* contribuye a que las Iglesias asuman sus responsabilidades en los cambios sociales. Su gran conferencia de 1966 marca una fecha en el proceso de compromiso de las Iglesias en la vida de las sociedades.

Debido a su constitución reciente, el CEI goza de una organización más ágil y más funcional que la Santa Sede y no tiene autoridad sobre las Iglesias que lo constituyen. Por eso hay que subrayar aún más la importancia que tiene en él la atención activa a las relaciones entre Iglesias y sociedades desde el ángulo del servicio.

### 3. Conclusión

El hecho de haber evocado algunas grandes organizaciones cristianas de servicio a la sociedad no pretende privilegiar los «aparatos», sino mostrar hasta qué punto la asunción de tales servicios contribuye a estructurar la vida eclesial. La Iglesia no vive en sí misma y para sí misma, sino «para el mundo», como se decía en el Vaticano II. Las grandes estructuras aparecen entonces como la parte visible de un iceberg cuya masa está encerrada en los engranajes de las relaciones sociales, más o menos organizadas, en cuyo seno se vive la fe. La relación con Dios no puede separarse de las prácticas multiformes, sociales, políticas, culturales, a través de las cuales los hombres se realizan en la humanidad. Por secularizadas que estén o puedan llegar a estar las sociedades, la fe, mientras se mantenga viva, constituirá un fermento de iniciativas; algunas de ellas seguirán en la línea de su impulso, privilegiando sus objetivos más bien que sus orígenes; otras tratarán de dar cuenta de lo que son en función de sus objetivos y de la dinámica que las suscitó.

En los campos de la educación, de la salud, de la asistencia a los minusválidos, marginados o excluidos, de la búsqueda de nuevos caminos para las civilizaciones o los modos de vivir y de pensar, se puede presagiar, sin temor a ser desmentido, que la existencia cristiana seguirá generando iniciativas que atestigüen su vitalidad. Sin duda, la multiplicación más considerable de los servicios de la sociedad se dará en los próximos años en los países subdesarrollados. Las prácticas de la fe, al ser pasos más existenciales que institucionales, implican un carácter social y, por ello mismo, político: «concientización», animación, autoorganización (*self-reliance*) autodesarrollo, etc., son expresiones de un lenguaje que

se está articulando para expresar una fe vivida en conexión directa con las dinámicas sociales. Se puede prever también el reflejo o la repercusión de estas prácticas eclesiales en las viejas Iglesias...

En el seno de la Iglesia universal, que aún no ha encontrado su puesto en las sociedades que se han reorganizado emancipándose de su tutela, se asiste al nacimiento de una nueva Iglesia, de una Iglesia de los pobres. Pero las lecciones que se desprenden del análisis crítico del pasado siguen presentes, y es imposible prever cuál será el tipo de relación entre Iglesia y sociedades que engendrará esta nueva efervescencia social.

### BIBLIOGRAFIA

La bibliografía consiste en un recorrido histórico de las actividades caritativas al servicio de la sociedad, lo que comúnmente se denomina «obras de misericordia». Su plan es, pues, cronológico.

Pero al comienzo de esta búsqueda, y con la finalidad de no separar la práctica de su inspiración, hemos juzgado de utilidad presentar algunas referencias sobre la espiritualidad de la caridad, desde los Padres de la Iglesia hasta nuestros días. Con esa misma intención remitiremos a santo Tomás y a su tratado sobre la caridad.

#### 1. Teología de la espiritualidad

- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1-2, q. 26-28: *El amor*, volumen IV (Madrid 1954) 682-731.  
*Charité*, en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* II (París 1953) 510-691.  
 L.-J. Leuret, *Dimensiones de la caridad* (Barcelona 1967).  
 A. Paoli, *Inventar la fraternité* (París 1978).  
 J. M. Castillo, *La alternativa cristiana. Hacia una Iglesia del pueblo* (Salamanca 1978, 1981).  
 J. Espeja, *La Iglesia, memoria y profecía* (Salamanca 1983).  
 G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Salamanca 1982).  
 J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Santander 1981).  
*Los pobres y la Iglesia: «Concilium»* 124 (1977).

#### 2. Las obras de misericordia

- Charité*, en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* (París 1914) 598-654.  
 A. de Broglie, *L'Église et l'Empire romain au IV<sup>e</sup> siècle*, 6 vols. (París 1854).  
 M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge. Étude sociale* (París 1978).  
 L. Lallemant, *Histoire de la charité*, 5 vols. (París 1906-1912).

- J. Calvet, *Saint Vincent de Paul* (París 1948); *id.*, *Sainte Louise de Marillac* (París 1958).  
 J. de Santa Ana, *La Iglesia y el desafío de la pobreza* (Buenos Aires 1978).  
 V. Cosmao, *L'Église des pauvres. Foi et Développement*, n. 80, octubre 1980; *id.*, *Transformar el mundo. Una tarea de la Iglesia* (Santander 1981).  
 I Congreso de Teología, *Teología y pobreza: «Misión Abierta»* 74 (1981/4-5); II Congreso de Teología, *Esperanza de los pobres, esperanza cristiana: «Misión Abierta»* 75 (1982/4-5).



## CAPITULO VIII

MUJERES, FEMINISMO  
Y TEOLOGIA

[MARIE-THÉRÈSE VAN LUNEN-CHENU]

En 1957, en una alocución a religiosas, declaraba Pío XII a propósito de la teología mística: «En este delicado terreno, incluso las mujeres han prestado servicios destacados a la teología y a los directores de almas»<sup>1</sup>. Desde luego, la aproximación de los dos términos *mujeres* y *teología* se hace en adelante menos ingenua. Es más usual, pero se aborda con una circunspección tanto mayor cuanto que su terminología es imprecisa y el contexto, afectivo, si no pasional. La *teología de la mujer* y la *teología de la feminidad* fueron en su tiempo progresistas. Sin embargo, el *feminismo* actual las rechaza. Pero no se sabe lo que piensan de ello esas *mujeres teólogas*, de las que se enorgullecen las universidades católicas, ni, por lo demás, si estas cuestiones en torno a una teología «especial» les interesan más que a sus colegas masculinos... ¿Y qué pensar del nuevo producto importado de los Estados Unidos, en las fronteras de la mística, de lo poético y del feminismo, que trata de reemplazar la teología feminista con el nombre de *Women's spirituality*? ¿No se duda incluso al traducirlo por *espiritualidad femenina, de las mujeres, o feminista*?

Reconozcámoslo: no sólo la definición correcta de cada uno de los tres conceptos, *mujer, feminismo, teología*, representa en sí un verdadero desafío epistemológico, sino que incluso se observa que el juego múltiple de sus posibles relaciones —¿cuál es el primero, singular, con mayúscula o sin ella, con artículo o sin él?— trastorna continuamente su sentido, mientras que no ocurre nada comparable cuando se trata de la teología y de los hombres. Hablar de los hombres o del hombre y de la teología remite a un sentido casi unívoco: se trata a la vez de los seres humanos y de sus representantes habituales y designados, que proporcionan hasta ahora

<sup>1</sup> Citado por Dom Leclercq, *L'heure des mystiques revient toujours: que disent-ils? Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila, deux femmes à l'honneur dans l'Église: «La Vie Spirituelle»* 575 (1970) 140. A ello añade este comentario: «Incluso las mujeres»; creemos escuchar el *etiam in sexu fragili* de la liturgia antigua».

los agentes de la teología y su norma referente; ellos son significantes y significados.

Y luego, si se examina aún más de cerca —y aquí no se pone en tela de juicio la honradez de los promotores de la presente obra al reservar un espacio plenamente libre para *mujeres y teología*—, se percibe que el acercarse a estas riberas equivale a entrar difícilmente en un terreno ya configurado, dispuesto, señalado y catalogado. Aunque la palabra *terreno* es muy impropia para describir ese organismo vivo en que personas y sociedad se estructuran en simbiosis, de modo que cada individuo integre en sus concepciones y representaciones más íntimas aquello que organiza a la sociedad entera, se trata, desde luego, de un sistema vivo, adecuado y coherente, en el que individuo y sociedad se reconducen mutuamente, a no ser que se excluyan a muerte.

Además, recientemente todavía, no sólo lo relativo a la sociedad y lo religioso han coincidido ampliamente —recuérdese con qué tenacidad se luchó y se sigue luchando para introducir en ello al laico—, sino que incluso se justificaron mutuamente. Los enunciados de una antropología *androcentrista* y los de una teología antropomórfica androcéntrica se han sostenido recíprocamente apoyándose en el mismo juego de conceptos, leyes prácticas y sistemas simbólicos, en el que es difícil discernir aún hoy —hasta tal punto sigue siendo real su connivencia— origen y naturaleza, causa y efectos. ¿Son simplemente socio-éticos, religiosos y metafísicos al mismo tiempo que económicos y políticos? ¿O bien son realmente teológico-cristianos? ¿O incluso estos enunciados se han recogido del fondo común de la humanidad para ser sacralizados como propios del cristianismo? ¿Se opone a ello el sentido de la revelación cristiana? ¿Hasta qué punto? Y, finalmente, si la religión católica, como excepción respecto a otras confesiones cristianas, defiende una relación especial entre hombre y mujer como «especialmente» inherente a su revelación, a su sentido, hay que plantear otra cuestión: desde que sociedad e Iglesia ya no coinciden, esta relación entre los sexos, que fue y es aún el objeto de una teología especial, ¿es realmente necesaria para el sentido del cristianismo? Como es sabido, salvo excepción, las mujeres no fueron *co-sujeto* con los hombres de esta estructuración global y multiforme que las comprende como sujetos secundarios y llega así a tratarlas como objetos. Ausentes, mediatizadas, inconscientemente objetivadas por la teología misma, ¿cómo no iban las mujeres no sólo a *entrar*, sino incluso a *irrumper* en la teología y en la Iglesia?

Pero ¿cómo saber si se trata sólo de una presencia *históricamente nueva* de las mujeres, de una presencia crítica o de una

presencia *re-creativa*? Estas cuestiones nos remiten a la de los criterios de definición o, al menos, a la de unas señales fiables que es preciso encontrar y proponer.

## I. DEFINICIONES Y CONTEXTO

El presente estudio no pretende resolver el triple reto epistemológico que entrañan las tres palabras clave, *teología*, *mujer*, *feminismo*. La red tejida entre estas entidades es sumamente tupida. Cada nueva posición repercute en las otras y cada cambio desordena la red. Precisamente, el término «feminismo» designa esa relación invertida en que las mujeres cuestionan la teología. Considero necesario indicar brevemente en qué términos planteo los problemas y, sobre todo, qué género de respuestas, inadecuadas o prematuras, me propongo evitar.

### 1. ¿De qué teología conviene hablar?

Adoptar la definición clásica equivaldría a admitir que las *mujeres* y el *feminismo* no son percibidos sino como marginales —si no como intrusos— con respecto a la producción autenticada como *teológica* por el magisterio de la Iglesia católica. Es cierto que, según los autores, la concepción de la teología, su ámbito, sus métodos y sus prácticas varían. Pero la cuestión de la participación de las mujeres es mucho más radical; afecta no sólo a la producción actual y pasada (agentes, extensión, acentos, etc.), sino que pone en cuestión la naturaleza misma de lo que se ha presentado como objeto teológico y, particularmente, como objeto revelado. Aquí el vicio sexista aparece como estructural. No se trataba sólo de una falta en la práctica eclesial, sino de una grave alteración de la conceptualización y de la definición de la teología misma, tanto en sus enunciados dogmáticos como en el simbolismo primordial en que ella se apoya. Si lo femenino no ha significado Dios; si Dios ha significado tan poco lo femenino; si lo femenino queda excluido como sujeto, como significante y significado, ello afecta a las mujeres en el corazón mismo de su deseo y potencialidad de trascendencia. Por tanto, el carácter realmente trascendente de lo que se nos presenta como teología puede y debe ponerse en tela de juicio.

Criticar el androcentrismo equivale aquí, se sea o no consciente de ello, a adoptar una posición que hay que definir como *objetivamente feminista*, es decir, dependiente del *feminismo histórico*, de acuerdo con la definición que dan de él los diccionarios: movimien-

to de ideas y de costumbres que no es exclusivo de las mujeres. El estudio de la nueva producción de las *mujeres teólogas* no podría bastar para circunscribir la relación *mujeres-teología* y menos aún para acercar la nueva participación de las mujeres a las prácticas ético-sociales y eclesiales.

### 2. ¿Qué mujeres?

No podemos fijarnos exclusivamente en las teólogas que, habiendo pasado bajo las horcas caudinas de los tribunales académicos (de hombres), han tenido que someterse, de una u otra forma, a cambio de sus diplomas. Pero tampoco vamos a excluir de entrada a estas nuevas universitarias.

Con todo, el verdadero problema es muy diferente: ¿cómo descubrir en una producción teológica o ética, por definición comunitaria, lo propio de las mujeres? Y, dado el caso, ¿cómo descubrir lo *específicamente femenino* de sus aportaciones *en cuanto mujeres*? De un concepto a otro —especificidad, especialidad, especialización—, los deslizamientos semánticos fueron incesantes y rara vez se definió la naturaleza de los criterios empleados. Este escollo se acentúa incluso en el lenguaje de la Iglesia: la mayoría de las veces se contenta con moralizar enseñando —sin ubicar sus criterios en un campo epistemológico preciso— «lo que conviene» o «no conviene» a la mujer. Esta reducción por medio de una abstracción y generalización no se halla exenta de ambigüedad.

La redacción reciente del Código de Derecho Canónico ofrece un ejemplo patente de esta *vaguedad teológica* cuando se trata de las mujeres. Se ha evitado la fórmula de excepción del sexo (presente en el antiguo canon 87), y el nuevo canon 96, que estipula derechos y deberes de los bautizados, recurre a la fórmula «cada uno según su condición». Pero la *condición* no se define en ningún lugar y se constata, por otra parte, que aquí sólo concierne al sexo femenino. Si este término de *condición* no tiene ningún valor de referente filosófico, podrá, sin embargo, en su sentido literal de condición experimentada como real, servir para caracterizar una situación histórica de las mujeres. En este sentido estaremos llamados a constatar que la condición es un producto y que, incluso cuando la etiqueta del embalaje anuncia «natural», el contenido sigue estando marcado de arbitrariedad<sup>2</sup>.

Por si fuera útil, propongo aquí la definición que he intentado

<sup>2</sup> Cf. M. Th. Van Lunen-Chenu, *Le sens profond du féminisme: «Le Supplément»* (dic. 1978): *Les femmes d'aujourd'hui et l'Église*, 507-520.

yo misma de la feminidad: «Un *en-sí* en parte irreductible y en parte cultivable, en el que cada mujer ejerce su autonomía modificándolo, y que no adquiere su sentido sino por el ser con el hombre y en la historia<sup>3</sup>. Hay que constatar objetivamente que en la actualidad no están adquiridas ni las condiciones reales de autonomía ni las de la doble dialéctica sexual y social».

### 3. ¿Qué feminismo?

Los diccionarios concuerdan en líneas generales<sup>4</sup> en describir la *doctrina* feminista como aquella que preconiza la igualdad de derechos de las mujeres con los hombres en las leyes y en las costumbres. En sus comienzos históricos, el movimiento feminista pudo describirse lógicamente como la manifestación de tal doctrina. Sin embargo, hoy se ha hecho mucho más complejo. Y lo es no sólo en sus análisis, prioridades, expresiones y estrategias, sino también en su misma ideología. En cuanto lucha histórica que tiende no sólo a obtener la plenitud de derechos para las mujeres, sino también a desarrollar nuevas prácticas sociales, puede ser un asunto de mujeres o de hombres. Al rechazar el androcentrismo y la misoginia, este feminismo pretende y despliega ya una nueva forma de humanismo —más allá del humanismo clásico y más allá del feminismo todavía necesario y conocido— para cuya designación no tenemos ningún término semánticamente adecuado.

Pero existe una diferencia cada vez más marcada en el feminismo, que lleva en sí, como ideología y como praxis, el presupuesto de un carácter específico femenino, superando la novedad de una parte «histórica» de las mujeres. «Lo femenino» se define a veces en ella en términos de ontología y, la mayoría de las veces, en una aproximación poética y simbólica no menos densa, pero más difícil de rastrear. Esta absolutización de la *diferencia* relanza sin duda el viejo debate jamás concluido entre naturaleza y cultura. Ahora bien, en este caso son las mujeres quienes reivindican como suya esta parte de «naturaleza» que corresponde aproximadamente a lo que otras, feministas declaradas, continúan denunciando como una naturaleza sobreestimada y aun impuesta, fruto de la cultura patriarcal, «feminitud»... Ni los campos están bien delimitados ni el

<sup>3</sup> M. Th. Van Lunen-Chenu, *Les femmes ne sont plus ce qu'elles étaient: «Mission chrétienne»* 254 (1981) 8.

<sup>4</sup> Una de las mejores definiciones: «El feminismo es una doctrina que reivindica para la mujer, en el código, ciertos derechos ignorados por las leyes y, en la sociedad, un lugar justo y legítimo rechazado por las costumbres» (Abbé Naudet, citado por Turmann, *Initiatives féminines* [París 1908] 2).

debate plenamente definido, y en él se mezclan necesidad militante y gratuidad poética. Evidentemente, muchos se equivocan y confunden estas diferencias que, si se parecen, no tienen, sin embargo, ni las mismas premisas —afirmar una diferencia o marcar una inferioridad— ni los mismos efectos.

Se concordará, sin embargo, en que la diferencia se hace muy sutil, o extraordinariamente peligrosa, cuando se expresa —por boca de las mismas *feministas*— en términos cercanos a los ya conocidos de la *especialización*. Las palabras mismas se hacen capciosas: *feminidad* y *feminitud* designan a la vez aquello con lo que hay que romper, y que fue impuesto, y aquello que se encuentra como algo que se impone por sí, y que entonces se reivindica simplemente en nombre de lo femenino; a veces negando la opción feminista y a veces apelando a ella.

Por último, el feminismo se ha hecho multiforme a medida de los campos diversos —y, al parecer, a veces contradictorios— en que se ejerce. En general, una conquista de los derechos formales ha permitido tomar conciencia del abismo que existe entre país real y país legal. La misma fuerza de la ley ha tenido que inclinarse ante la realidad de obstáculos cuya importancia no había sido evaluada correctamente: fuerza del inconsciente y de lo no explicitado, aparición de los estereotipos sociales sobre todo a través de la educación, fenómenos de interiorización de las representaciones y valores sociales por las mismas mujeres, contundencia de una fantasmofanía colectiva, juego de los sistemas poéticos, simbólicos y religiosos. Como perspicazmente observa la joven Shulamith Firestone: «La desigualdad entre los dos sexos es tan profunda que se ha hecho invisible»<sup>5</sup>.

*Campo de investigación e importancia simbólica del feminismo.* Los trabajos de evaluación promovidos por la Conferencia de la ONU en Copenhague, en 1980, a mitad de camino del *decenio de la mujer*, han denunciado los prejuicios sexuales como los primeros *handicaps* para la aplicación del plan mundial adoptado en 1975 en México. En el enunciado del artículo 5 de la nueva *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación respecto a las mujeres*, probablemente por primera vez, estos prejuicios sexuales se asimilan a prejuicios éticos o religiosos; se consideran, en efecto, «las prácticas consuetudinarias, o de cualquier otro tipo, fundadas en la idea de la inferioridad o de la superioridad de uno u otro sexo, o de una función estereotipada de los hombres y de

<sup>5</sup> Shulamith Firestone, *La dialectique du sexe* (Stock 1970).

las mujeres». La atención que el feminismo moderno concede al campo ideológico y simbólico y al poder de mediación de lo religioso (especialmente en ética sexual y social) no es, desde luego, única. Pero partiendo de las prohibiciones paroxísticas en que se enlazan lo sagrado y lo sexual (como en la del sacerdocio para las mujeres), lleva el análisis hasta las raíces de la solución de las discriminaciones sexistas y religiosas, llegando incluso a emitir la hipótesis de que «la religión» no podría sobrevivir a su abandono<sup>6</sup>.

Es interesante el hecho de que el campo ético-social —manifestaciones artísticas, erotismo, pornografía<sup>7</sup>— y el de las prácticas y expresiones religiosas hayan pasado por la criba juntos<sup>8</sup>. La crítica es doble: yuxtapone a un *análisis crítico pluridisciplinar* cada vez más afinado la *experiencia* de otros despliegues simbólicos, como las expresiones de una fiesta femenina, de una hermandad femenina, de una espiritualidad de mujeres (*women's spirituality*), de liturgias feministas. Denuncia/recreación, análisis/reescritura, tomas de conciencia alternas de alienación y restauración colectiva; ésta es una etapa creadora del feminismo, la única que escapa al fenómeno cuasi general de la recuperación de su causa por los poderes constituidos. Etapa también eminentemente simbólica y, prescindiendo de las apuestas sobre su duración, probablemente última si, como ya ocurre a veces, también los hombres asumen la crítica del sexismo y al mismo tiempo adoptan otros simbolismos de relaciones entre los sexos<sup>9</sup>.

*Sexismo de las religiones.* En este contexto de atención al símbolo se percibe la cuestión del sexismo de las religiones; no hay un encuentro feminista que no dé lugar a un grupo de trabajo, pre-

<sup>6</sup> Cf. editorial de «Des femmes accusent l'Église», Cuaderno del GRIF (Grupo de investigación e información feministas) 8 (sept. 1975).

<sup>7</sup> Crítica femenina de la pornografía, en Kate Millett, *La politique du mâle* (Stock 1969), en «Nouveaux Cahiers du GRIF» (1982); *Cinéma Regard Violence y Jouir* (marzo 1983). Estudio muy destacado de Anne-Marie Dardigna, *Les cbâteaux d'Eros ou l'infortune du sexe des femmes* (Maspero 1980).

<sup>8</sup> Desde Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, 2 vols. (Buenos Aires 1965), hasta Benoîte Groult, *Ainsi soit-elle!* María de Lourdes Pintasilgo ofrece un buen estudio del sistema simbólico primordial del cristianismo confrontado con el feminismo contemporáneo en *Les nouveaux féminismes* (París 1980), cap. IV. Dos teólogas y una filósofa de Lyon estudian el substrato mítico de los argumentos simbólicos oficialmente opuestos por la tradición católica a la ordenación de las mujeres: Marie-Jeanne Berère/Renée Dufour/Donna Singles, *Et si on ordonnait des femmes?* (París 1982).

<sup>9</sup> Boletín internacional «Femmes et hommes dans l'Église» 13 (1983): *Feue la virilité, du neuf chez les hommes.*

visto o espontáneo, sobre *mujeres y religiones*<sup>10</sup>; y no hay una religión que no tenga su contestación feminista<sup>11</sup>. Y en la medida en que las mujeres, más que otros, han experimentado el doble poder del símbolo (de evocar y de resumir, pero también de fundamentar, regenerar, reconducir), ya no se trata ni de considerar el campo religioso separado del campo ético-social ni de admitir una sola excepción a la liberación de las mujeres y a la manifestación de su plena dignidad/libertad, puesto que por sí sola esta excepción sexista —y, *a fortiori*, sexista/sacral— bastaría para reconducir a su lugar más simbólico la discriminación, paradigma de otras formas discriminatorias racistas y clasistas que, a juicio de algunas feministas, se originan en el sexismo.

La prohibición del sacerdocio a las mujeres invoca para su propia justificación, desde los orígenes, el estatuto civil de sujeción y de incapacidad jurídica de la mujer<sup>12</sup>. Todavía al principio de este siglo no se ocultaba el uso de los argumentos que hacían una extrapolación desde el campo social al ámbito teológico, y precisamente la caducidad de estos argumentos —el hecho de que las mujeres podían ser rey, juez y doctor— es lo que había invocado el cardenal Daniélou<sup>13</sup> a favor de un cambio teológico.

Finalmente, al elegir en 1976 como argumento decisivo en la *cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial* el argumento simbólico sexual de la « semejanza natural » con Cristo<sup>14</sup>, la misma jerarquía romana ha contribuido a reforzar el aspecto de apuesta y desafío simbólico que ha adquirido esta cuestión. Con

<sup>10</sup> Desde el encuentro de Harvard en 1973 hasta el de las nuevas *Investigaciones feministas* organizadas por la asociación del mismo nombre en Toulouse en 1982, pasando por muchos seminarios sobre este tema en el Forum de la Conferencia de la ONU para el Decenio de la Mujer, en Copenhague en 1980, el tema está inscrito en los «Women studies».

<sup>11</sup> El primer libro dedicado al panorama de la situación de las mujeres en el mundo, *Terre des femmes* (Maspero/Boréal Express, 1983), comienza con tres artículos sobre la mujer en el judaísmo, en las Iglesias cristianas y en el Islam. Los tres critican la interpretación patriarcal de las fuentes religiosas. La crítica del sexismo de los tres grandes monoteísmos se ha convertido en un hecho cultural.

<sup>12</sup> «¿Cómo podría decirse —exclamaba el Ambrosiaster en el siglo vi— que ella (la mujer) está hecha a imagen de Dios, cuando es manifiesto que está sometida al poder del hombre y no tiene ninguna autoridad? Porque la mujer no puede ni enseñar, ni ser testigo, ni garante, ni dictar justicia, ni menos aún ejercer el poder». Citado por Marie-Jeanne Berère, en *Le jeu de la tradition dans la pratique masculine du ministère apostolique: «Cahier de l'Institut Catholique de Lyon»* 3 (1980).

<sup>13</sup> En «La Maison-Dieu» 61 (1960) 70-96 y «L'Express» (16-22 de junio de 1969).

<sup>14</sup> DC, 1.714 (20 febrero 1977).

independencia del interés apasionado de los creyentes, constituye una de las raras particularidades religiosas susceptibles de asombrar todavía a los incrédulos o de atravesar el muro de la indiferencia profana.

#### 4. Feminismo «cristiano»

No será inútil situar, aunque sea esquemáticamente, las diferentes acepciones de este término.

*Los orígenes.* Se recordará ante todo que filosofía y teología no se disociaron en Occidente sino en la época moderna. Así se explica la continuidad de un debate «religioso» sobre la igualdad de los sexos y, con más frecuencia, sobre la *defensa de las mujeres*, y aun sobre la *superioridad, el triunfo, la apoteosis, la apología del bello sexo*<sup>15</sup>. Argumentación histórica, pseudocientífica, pero que, más esencialmente aún, se inspira en la temática teológica, en la que tiene gran importancia la interpretación crítica de la Escritura. Se ve, por ejemplo, que la creación de la mujer en segundo lugar está llamada unas veces a probar la superioridad de Adán y otras, por el contrario, la de Eva, que no fue sacada del polvo, sino de lo humano y que, además, no fue concebida, como Adán, fuera del paraíso, sino dentro de él<sup>16</sup>. El *movimiento social del feminismo*, al apelar en 1892, por boca de Marguerita Durand, en el Congreso para los derechos de la mujer, al neologismo que había lanzado Fourier hacia 1830, no hacía sino dar nombre a una *corriente de pensamiento* que la misma tradición cristiana había producido como contrapunto a una misoginia muy real al servicio del androcéntrico.

Este no impide que el feminismo de hoy pueda inspirarse en las fuentes (de las que no siempre es consciente) de una teología fundamental de la creación y de la salvación. Aduciremos como únicos ejemplos de ello la demostración de Christine de Pisan cuando alega que el Creador «puso un alma tan noble e igual en el cuerpo femenino como en el masculino»<sup>17</sup>, o la *Petición de las mujeres contra el papismo*, que hacía decir a las inglesas en 1642: «Puede parecer extraño y poco conveniente que las mujeres se manifiesten por medio de peticiones públicas. Pero Cristo pagó

<sup>15</sup> En *Les champions des femmes* (Quebec 1977), Marc Angenot propone el examen del lenguaje sobre la superioridad de las mujeres a partir de más de 80 tratados editados entre los siglos xv y xvii.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>17</sup> Citado por Maité Albistur/Daniel Armogathe, *Histoire du féminisme français* (París 1967) 60.

para rescatarnos al mismo precio que para los hombres y exige de nosotras la misma obediencia a su gracia»<sup>18</sup>.

*En los comienzos del feminismo moderno.* Si las anglosajonas apelaban aún a la teología en la primera *Convención para el derecho de las mujeres* en Seneca Falls (Estados Unidos) en 1848<sup>19</sup>, el movimiento francés estaba ya en esta época asociado a la obra libertaria de la revolución, antes de estarlo al socialismo, al anarquismo y al marxismo; lo que hacía escribir al padre Godts en 1903, en *El feminismo condenado por principios de teología y de filosofía*, que éste era, «de todos los errores sociales modernos, el más peligroso después del socialismo»<sup>20</sup>.

Sin embargo, se constituye un movimiento que se dice «feminista cristiano», presentado por su fundadora, Marie Maugeret, en 1896 como «el adversario decidido del librepensador». Aun defendiendo los valores cristianos, unirá el movimiento general de defensa y de promoción de las mujeres<sup>21</sup>. En el mismo espíritu y con los mismos efectos de promoción y de emancipación femeninas se crean en Europa en los primeros años de este siglo diversas asociaciones femeninas católicas para destacar lo que la Iglesia admite en la promoción de las mujeres y para defender un feminismo social. En Francia, la creación de la *Unión femenina cívica y social* sucede en 1925 a las de los primeros sindicatos femeninos cristianos<sup>22</sup>, mientras que la *Alianza Internacional Juana de Arco* se funda en 1911 en Inglaterra con el nombre de *Sociedad sufragista de las mujeres católicas*, lo que expresa bien el deseo de éstas de tomar una parte reconocida en las luchas por la emancipación cívica. Cuando, en 1931, se funda la sección francesa, su presidenta, Marie Lenoël, ilustrará este doble debate cristianismo/feminismo y sociedad/Iglesia respondiendo a las que se impresionaban «de que al escindir el movimiento feminista se le quitarían sus mejores elementos»: «¿Creéis tan acertado dejar sólo al pensamiento 'neutro' el cuidado de la promoción de la mujer? ¿No pensáis más bien

<sup>18</sup> Cit. por Sheila Rowbotham, *Féminisme et révolution* (París 1973) 11.

<sup>19</sup> «El hombre y la mujer han sido creados iguales, dotados por el Creador de inalienables derechos... El hombre ha usurpado las prerrogativas del mismo Jehová, asignando a la mujer su esfera de acción, cuando esto pertenece a la propia conciencia de la mujer y a Dios». Citado por Simone de Beauvoir, *op. cit.* I, 210.

<sup>20</sup> Citado por Pierre Deloos, en *El feminismo, las mujeres y el futuro de la Iglesia: «Pro Mundi Vita»* 56 (Bruselas 1975) 4.

<sup>21</sup> Breve estudio de los más pertinentes, en Marc Rondeau, *La promotion de la femme* (ed. Fides, 1969).

<sup>22</sup> Henri Rollet, *Andrée Butillard et le féminisme chrétien* (ed. Spes, 1960).

que sería hora de demostrar que no sólo se puede ser feminista aun siendo católica, sino también feminista por ser católica?»<sup>23</sup>. Como se puede imaginar, las diferentes tomas de posición del feminismo católico irán desde un reformismo burgués a un socialismo activo, y del moralismo más tradicional al radicalismo más nuevo. Sólo bajo el impulso conciliar el feminismo católico comenzará a ejercerse en la Iglesia institucional misma, conducido por una crítica competente de las primeras mujeres teólogas<sup>24</sup>.

Las ideas de la Iglesia oficial sobre la mujer y sobre el feminismo constituyen otras tantas respuestas a las preguntas sucesivas de las mujeres sobre el estatuto ontológico de la mujer respecto a su libertad de elección maternal y sexual, a su lugar en la familia, la sociedad y la política, a su «vocación», a su papel en la Iglesia, hasta el debate —que resume otros muchos— sobre el acceso al sacerdocio. Estas respuestas han contribuido a cristalizar, si no a edificar, una teología oficial llamada *de la feminidad*<sup>25</sup>.

*Debate actual «en la Iglesia».* 1) Lo que se llama la cuestión del feminismo o, más corrientemente, del estatuto de las mujeres e incluso del sexismo en la Iglesia no está necesariamente ligado a la fe; menos aún a la práctica cristiana. Se trata, como hemos visto, de rechazar, a causa de su poder de excepción simbólica, el sexismo de las religiones (sexismo cada vez más manifiesto, puesto que resulta contradictorio de las normas y valores admitidos). Este feminismo en la Iglesia es, pues, pluriforme: se ejerce desde fuera de los márgenes de la indiferencia, o desde dentro; se presenta como el golpe de gracia que permitiría acabar con la religión, o como un desafío cultural, o incluso, para los cristianos, como una exigencia y una oportunidad evangélicas, una gracia, en el sentido en que Emmanuel Mounier afirmaba que era «una oportunidad de depuración religiosa sin parecido con ninguna otra»<sup>26</sup>.

2) El feminismo cristiano rechaza también —como el feminismo profano— la disociación entre el campo eclesial y el campo social. Recuerda muy oportunamente que, en el fondo, no existe más que un solo feminismo que se despliega en campos diversos.

<sup>23</sup> Pauline Archambault, *The Catholic Citizen*: «Journal of St. Joan's Alliance» (julio 1971).

<sup>24</sup> La mayor parte de ellas pertenecen a la Alianza Juana de Arco. Cf. datos históricos en «Concilium» 111 (1976): *La mujer en la Iglesia*, y en Mary Daly, *Le deuxième sexe conteste* (Tours 1969) 87-121.

<sup>25</sup> No conozco el origen de la expresión y creo que no tiene referencia oficial en los textos del magisterio.

<sup>26</sup> Emmanuel Mounier, en «Esprit» (1936): *La femme comme personne*, reproducido en *Œuvres I, 1931-1939* (París 1961).

Yvonne Pellé-Douel lo expresó maravillosamente: «El problema de la mujer en la Iglesia está ligado al problema de la mujer sin más; si los derechos de la mujer en cuanto persona humana no son reconocidos de derecho y de hecho, ésta es negada en su ser espiritual»<sup>27</sup>. Sin embargo, este feminismo es complejo: se extiende desde la *promoción de las mujeres* —e incluso desde su promoción al servicio de la defensa de una Iglesia tradicional— hasta su *liberación*, al estar ésta ligada cada vez con más frecuencia —como causa y efecto— a la liberación de la misma Iglesia, de aquellos elementos pre o extra-cristianos que se le han hecho incompatibles. Dos temas candentes suscitan especial apasionamiento; son las cuestiones de la contracepción y del aborto (debate sobre la naturaleza) y la del ministerio de las mujeres (debate sobre lo sagrado).

Señalemos también que el *feminismo en la Iglesia* está particularmente influido por el impulso de apostolado y de misión. Con frecuencia, éste ha servido a la promoción femenina, y ésta, a su vez, lo ha generado. Éste fue el caso de muchas religiosas<sup>28</sup> y es actualmente el de numerosas laicas que han accedido a nuevas e importantes responsabilidades y que se sitúan en esta revolución tranquila de la que hablaba Monique Hébrard<sup>29</sup>. Pero esta promoción real no corresponde a una apuesta «femenina» o «feminista» (por lo demás, las palabras son aquí más imprecisas que en otros casos). Para apreciar el feminismo en la Iglesia se tendrá en cuenta también el hecho de que éste se opone forzosamente —aun cuando, por otra parte, apela al cristianismo— a una «teología de la feminidad» y a prácticas androcentristas eclesiales. Más que en otras partes será, pues, sospechoso, difícilmente reconocido, marginado y reducido sólo a una actitud crítica, es decir, por ello mismo traicionado en sus perspectivas creativas globales. La línea divisoria entre los que denuncian el sexismo, los que se niegan a verlo y los que están dispuestos a apoyarlo como excepción propia de la religión cristiana no pasa evidentemente entre los hombres y las mujeres, los clérigos y los laicos, mientras que un debate ético general permite situar todas las excepciones «sexistas» —aunque fueran justificadas como religiosas— en la apuesta de civilización humana hoy.

<sup>27</sup> Yvonne Pellé-Douel, en *L'Église et la promotion de la femme* (obra colectiva, París 1969).

<sup>28</sup> Lo que pusieron muy bien de manifiesto los tres números que la revista «Spiritus» dedicó al tema *Mujeres y misión*: 28 y 29 (1966); 36 (1968).

<sup>29</sup> *Femmes partenaires et responsables dans l'Église* (situación francesa): «Les Études» (feb. 1983); situación internacional, en *La situation des femmes dans l'Église catholique; évolution depuis l'Année Internationale de la Femme*: «Pro Mundi Vita» (Bruselas 1980).

Parte de las mujeres en la vida espiritual, pastoral, misionera, educativa, mística, que no fue reconocida e influyó tan poco en la teología oficial, aunque sin duda dio lugar a nuevas prácticas «teológicas» y constituyó siempre una tradición subyacente... Toma de palabra colectiva de las mujeres en la Iglesia desde el comienzo de este siglo y más vivamente aún bajo el impulso conciliar; aportación de la teología feminista; crítica de las relaciones entre mujeres y religión; parte nueva de las mujeres, reconocidas o no, como teólogas; prejuicios de la Iglesia sobre las mujeres, pero también sus esfuerzos para responder al feminismo con una «teología de la feminidad»; como se ve, el campo de investigación es inmenso. Las reflexiones y sugerencias que siguen, muy lejos de pretender agotar el tema, me parecen necesarias para delimitarlo al menos en algunos puntos esenciales.

## II. TEOLOGAS OLVIDADAS: ¿IGNORADAS Y RECONOCIDAS?

### 1. *Olvidadas e ignoradas*

«Si las mujeres desean entrar en contacto con sus propias raíces, tienen que reescribir la tradición cristiana y la teología de modo que puedan elaborar una historia en femenino (una *her-story*) y no sólo una historia en masculino (una *bis-story*)»<sup>30</sup>. El hecho de que esta magnífica afirmación de Rosemary Reuther haya impuesto tan espontáneamente su evidencia entre las mujeres indica bien su capacidad para abarcar una problemática a la que ellas son generalmente sensibles. Pero no se recrea una memoria sin crítica, sin comprender cómo, por qué y cuándo nos ha fallado. Estudios muy especializados, y ya numerosos, exploran las fuentes cristianas y la historia de la Iglesia para encontrar esas figuras de mujeres excepcionales<sup>31</sup>, y luego los procesos de un aislamiento y caída en sos-

<sup>30</sup> Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Feminist Theology as a critical Theology of Liberation: «Theological Studies»* (Baltimore 1975) 605-626.

<sup>31</sup> Es instructivo comparar la atención prestada a las figuras femeninas sólo en el campo de la cultura general con el poco interés manifestado por los profesionales de la historia de la Iglesia y, menos aún, por los teólogos. Cf. los diferentes trabajos de Régine Pernoud, entre ellos *La femme au temps des cathédrales* (Stock 1980); Jean Duché, *Histoire du monde* (Flammarion 1960); *id.*, *Le premier sexe* (Laffont 1972); P. Grimal, *Histoire mondiale de la femme* (Paris 1965); Andrée Lehmann, *Le rôle de la femme dans l'histoire de France au moyen âge* (1951); Maurice Bardèche, *Histoire des femmes*; Léon Abensour, *La femme et le féminisme avant la révolution* (Paris 1923). Por último, un excelente librito tan documentado como inteli-

pecha de los laicos y de las mujeres, tan patente aún en la actualidad.

Un segundo orden de cuestiones me parece que depende de una etnosociología que requiere el conocimiento conjunto del feminismo, de las ciencias religiosas y de la historia: ¿a partir de cuándo se han sentido las mujeres como huérfanas de *modelos* femeninos (confundiéndose aquí sabiduría teológica y santidad)? ¿Carrencia antigua o bien abandono —incluso rechazo— de modelos antiguos ya inadecuados? ¿Y a qué tipos de sociedad y de Iglesia correspondían los modelos propuestos? Es decir, ¿de qué clase de mujeres sentían éstas la necesidad?<sup>32</sup>

El estudio de las inflexiones del modelo mariano resulta por sí mismo esclarecedor<sup>33</sup>. ¿Por qué se llegó (y después de otras acen-tuaciones) a esta María la sumisa, la desdibujada, la sufriente, santa por discreción, si no por inmaculada concepción, que eclipsó a tantas grandes figuras femeninas cuyo culto popular parecía, sin embargo, destinado a la perennidad, y que, por ello mismo, ocultó a tantos otros modelos femeninos posibles? Benoîte Groult resume con gracia una opinión creciente respecto a María, diciendo: «¡Pobre mujer! Merecía algo mejor»<sup>34</sup>, mientras que otras analizan los daños causados con ello a la Iglesia: la preponderancia creciente del culto mariano acompaña la propensión de la Iglesia «a tomarse a sí misma por Jesucristo», escribe Th. Riebel<sup>35</sup>. No es extraño que toda una corriente, en dependencia del feminismo cristiano, consciente del valor estratégico de la figura de María, se dedique a una obra de desoxidación y redescubrimiento de la teología mariana<sup>36</sup>.

gente: Monique A. Piettre, *La condition féminine à travers les âges* (France-Empire 1974), y un ensayo histórico feminista: Colectivo Clío, *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles* (Éditions Quinze 1982).

<sup>32</sup> Esta fórmula, lejos de ser injuriosa, quiere hacer justicia a la coherencia de una lógica propia del patriarcado y del androcentrismo.

<sup>33</sup> Marie-Jeanne Berère, *Il y a femmes et femmes...*: «Jésus» (sept. 1980): *Femmes*.

<sup>34</sup> Benoîte Groult, *Ainsi soit-elle* (Paris 1975) 126.

<sup>35</sup> Th. Riebel, en *L'homme et la femme* (Paris 1942) 17-18.

<sup>36</sup> Suzanne van der Mersch, *La mère de Jésus: «Paroisse et Liturgie»*, 302-308; René Laurentin, *Antropologie, féminisme, féminité*, Bulletin sur Marie: RSPT 60 (1976) 459-471; M. Thérèse Van Lunen-Chenu, *La marie-sororité*, en «Cahiers du GRIF» 8 (sept. 1975): *Des femmes accusent l'Église*; Elisabeth Lacelle, *Réflexions théologiques sur Marie de Nazareth, Servante de Dieu, Mère de Jésus-Christ, dans l'humanité en évènement de salut*, multicopiado (Ottawa 1971). El grupo internacional «Mujeres y Hombres en la Iglesia» organizó del 6 al 9 de julio de 1981, en Orleans, un coloquio internacional: *María y la feminidad; influencia de la imagen de María en la*

¿Santas olvidadas o teólogas desconocidas? También ésta es una pregunta necesaria. En una tesis sobre *las condiciones de la santidad canonizada*, Pierre Delooz muestra que al principio de este siglo no había más del 20 por 100 de mujeres entre los santos. G. Le Bras, en el prefacio a estos trabajos, precisa que «la sociedad celeste tiende a semejarse a la sociedad terrestre en que la *vedette* está representada por los hombres»<sup>37</sup>. Entre estas elegidas existen pocas mujeres casadas, al ocupar las vírgenes y mártires un lugar preferente. Pero estas pocas mujeres podían incluso «superar» su sexo; san Agustín, con tantos otros, alaba a las mártires Felicitas y Perpetua mostrando que «la corona es más gloriosa cuando el sexo es más débil», y subraya «la virilidad» de aquellas que no habían «sucumbido bajo el peso de su fragilidad»<sup>38</sup>; esto no cuestionaba ni la fragilidad de las mujeres, ni la precedencia de la virilidad, ni el orden derivado de ello estableciendo que la mujer no enseñaba.

Este orden se acomodaba muy bien a una santidad —estatuto terrestre y estatuto espiritual distintos— que se consideraba únicamente en orden al más allá. Dom Leclercq cuenta, en un bellissimo número de «La Vie Spirituelle» sobre las mujeres doctoras de la Iglesia, que «todavía en el siglo XIII, en la gran época de la teología escolástica, algunos maestros se habían preguntado 'si una mujer que predica o enseña merece la aureola de los doctores'. Y la respuesta había sido negativa; a las mujeres no se les había reconocido sino el derecho a las otras aureolas cuya existencia en el paraíso admitía la tradición: la de las mártires y la de las vírgenes»<sup>39</sup>. En esta misma lógica, el papa Pablo VI, aun afirmando, en su homilía con motivo de la elevación de Teresa de Ávila al título de doctora, que «en la profesión de fe muchas mujeres han llegado a las más altas cumbres, hasta el punto de que sus palabras y escritos son una luz para sus hermanos», no dejó de precisar que «aquella severa advertencia de san Pablo: 'Que las mujeres se callen en las asambleas', significa, todavía hoy, que la mujer no está

*distribución de los papeles masculinos y femeninos; las actas no se han publicado todavía. Algunas exposiciones en «Bulletin FHE» 5 (junio 1981); 6 (sept. 1981) y 7: Dominique Stein, Figures de Marie et vœux de l'inconscient.*

<sup>37</sup> Pierre Delooz, Tesis mecanografiada, Universidad de Lieja, 1959-1960. Cf. *Saints d'hier et sainteté d'aujourd'hui*: «Recherches et Débats» 56 (1966), y *Sociologie et canonisations* (La Haya 1969): *Y a-t-il plus de saints que de saintes?*

<sup>38</sup> Henri Rollet, *La condition de la femme dans l'Église* (París 1975) 38.

<sup>39</sup> «La Vie Spirituelle», *art. cit.*, 138.

destinada a tener en la Iglesia funciones jerárquicas de magisterio y de ministerio»<sup>40</sup>.

El comentario oficial respecto a la declaración *sobre el tema de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial* ha recordado este texto y precisado que existían «formas de enseñanza o de edificación accesibles a los laicos» y que «en este sentido nada impedía que se diera el título de doctor» a las mujeres; pero «otra cosa es la función oficial y jerárquica de enseñanza del mensaje revelado, que supone la misión recibida de Cristo por los apóstoles, transmitida por ellos a sus sucesores»<sup>41</sup>. Sería un error olvidar que el estatuto de la «teóloga» no es el mismo que el del teólogo; aquél está marcado por el carácter del sexo; la mujer puede edificar, pero no enseñar. Así, auténticas teólogas como Macrine o Julienne de Norwich no han sido consideradas sino como santas; así, la aureola de la santidad femenina casi sólo fue colocada sobre cabezas consideradas sumisas y silenciosas. Los discursos oficiales de las beatificaciones y canonizaciones proporcionan un florilegio inagotable en este sentido, mostrando a porfía que el estatuto eclesial de las mujeres consiste sobre todo en asegurarse el estatuto espiritual del más allá. «La santidad buscada en todos los estados de vida es la promoción más original y resonante que las mujeres pueden desear y conseguir», decía Pablo VI al beatificar a sor Eugénie Milleret<sup>42</sup>.

*El estatuto de la teología.* Pero la ausencia de mujeres reconocidas por su verdadera participación en la teología, si afecta al estatuto femenino, afecta más aún al estatuto de la teología, a su concepción y a sus prácticas. A ésta se le confundió con demasiada frecuencia con ese «depósito doctrinal», «contenido del mensaje revelado», que Jean Galot describe tratando de demostrar que conviene poco a las mujeres, puesto que se trata «de dominar sus líneas esenciales por una vigorosa síntesis»<sup>43</sup>. Pero la apuesta feminista coincide aquí, una vez más, con la apuesta de toda la comunidad creyente: en esta Iglesia posconciliar las mujeres no son las únicas que denuncian una ciencia teológica demasiado elitista,

<sup>40</sup> DC, n. 1.572 (18 octubre 1970).

<sup>41</sup> DC, n. 1.714, p. 171.

<sup>42</sup> Discurso del 9 de febrero de 1975, «L'Osservatore Romano».

<sup>43</sup> «Sobre todo la mujer es menos capaz de recoger objetivamente un depósito doctrinal, de dominar sus líneas esenciales por una vigorosa síntesis, de transmitirlo objetivamente después de haberlo repensado. El hombre está más dotado de capacidad intelectual para captar, penetrar en profundidad y expresar en términos claros y precisos el contenido del mensaje revelado...» (J. Galot, *L'Église et la femme* [París-Gembloux 1965] 200).



separada de los lugares de vida en que se remodelan los valores de hoy, y que, por haber tenido miedo a la pastoral cotidiana, a la aportación de las ciencias humanas, a la mística, al corazón, a los laicos y también a las mujeres, ha inflado ese discurso abstracto y magistral que la caracteriza todavía.

Si, como afirma el P. Congar, su lugar de elaboración es, «más allá de lo confesional, ese vasto campo común de la fe que despliega su sentido para el hombre de hoy»<sup>44</sup>, entonces nosotras fuimos bien separadas, en efecto, de ese vasto campo de la fe de ayer. La *palabra de fe* de las mujeres es sin duda un tesoro en gran parte perdido para nosotros, como lo fue, muy concretamente, para la elaboración de la teología. Lo que queda de ello —y que algunos trabajos tratan de devolver a los cristianos de hoy<sup>45</sup>— sorprende por su gran fecundidad. De la gran Macrine, a quien consultaba san Ambrosio de Paula y Eustoquia, que ofrecían «solvenia teológica» a san Jerónimo (hasta el punto de que éste decía para hacer callar los reproches: «Habría menos a las mujeres si los hombres me preguntaran sobre la Escritura»<sup>46</sup>), de aquellas grandes monjas y abadesas, Hildegarda de Bingen, «una de las voces más escuchadas de toda la Europa del Norte» en la segunda mitad del siglo XII<sup>47</sup>; de Hilda de York, Juliana de Norwich, Teresa y Catalina; de las reformadoras de órdenes masculinas y fundadoras de órdenes femeninas; de las religiosas misioneras del siglo XVII; de las fundadoras de la caridad, de las educadoras, de las laicas<sup>48</sup>, para quienes la evangelización fue inseparable del compromiso social, se puede decir que el testimonio choca por su fuerza capaz de unir tan es-

<sup>44</sup> *Les théologiens et l'Église: «Les Quatre Fleuves»* 12 (1980) 15.

<sup>45</sup> No se trata de ofrecer aquí una bibliografía sobre ello. Señalemos, no obstante, F. Quéré-Jaulmes, *La femme. Les grandes textes des Pères de l'Église* (París 1968); Annie Jaubert, *Les femmes dans l'Écriture*, suplemento de *Vie Chrétienne* (París 1979); Flore Dupriez, *La condition féminine et les Pères de l'Église latine* (Montreal 1982); Henri Rollet, «Spiritus» 28, 29, 36 (1966 y 1968), *art. cit.* (preciosos informes sobre las religiosas misioneras y abundante bibliografía y notas sobre Mujeres/Iglesia). El debate sobre la ordenación de las mujeres ha llevado igualmente a investigaciones: R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne* (Gembloux 1972), investigaciones y bibliografía incluidas en una tesis ya clásica; Jean-Marie Aubert, *La femme, antiféminisme et christianisme* (París 1975).

<sup>46</sup> H. Rollet, *op. cit.*, 36.

<sup>47</sup> Hildegarda de Bingen, presentada por Bernard Gorceix, Albin Michel, col. «Spiritualité vivante» (1982).

<sup>48</sup> Henri Rollet, *op. cit.*, se ha dedicado a dar a conocer su participación. Veo, por el contrario, en un artículo de J. Delumeau sobre los laicos en la vida cristiana: «Jésus» (marzo 1981): *Des strapontins pour les laïcs*, que éste, del siglo XV al XVIII, no encuentra, entre 36 laicos, sino dos mujeres a quienes citar: Isabel I de Inglaterra y Margarita de Navarra.

trechamente las competencias de la teología a las exigencias de la fe vivida. El misticismo más profundo corre parejo con las capacidades más evidentes de organización, jurisdicción e incluso discernimiento político. El sentido y la preocupación de la Iglesia universal van unidos en ellas al sentido y la preocupación por los particulares, dedicando el mismo cuidado a su bienestar mediante la ayuda social, que a su vida espiritual. Saludemos, pues, a estas grandes figuras femeninas con las palabras que John A. T. Robinson aplica a Juliana de Norwich: «Tal teología es singularmente completa y sorprendentemente moderna»<sup>49</sup>.

## 2. ¿Reconocidas?

En sí, la imagen de una mujer teóloga *en colegialidad* con sus iguales, sean estudiantes o profesores, debatiendo *en público*, enseñando incluso a sacerdotes, es indiscutiblemente chocante; rompe con la vieja imagen de la «falta de razón», con el estatuto antiguo de sujeción, pero hace ver de rechazo la incoherencia del actual estatuto eclesial femenino.

La llegada de las mujeres a la teología académica, excepcionalmente al comienzo del siglo, ya<sup>50</sup> parece haber respondido en la mayoría de los casos a la primera fase de necesidad de una crítica teórica que se podía calificar de *feminista* y quizá también a un interés o deseo personal de las mujeres de llegar al sacerdocio<sup>51</sup>. Desde 1950, en EE. UU.<sup>52</sup>, pero apenas antes de 1970 en Francia, se asiste a una llegada mucho más masiva de las mujeres, lo cual

<sup>49</sup> En la revista católica internacional «Communio» 4 (1982/4): *La mujer*, p. 75. Observo, sin embargo, que Charles Wackenheim, en *La théologie catholique* [París 1977] 116, estima que ni Teresa de Ávila, «mística y reformadora del Carmelo», ni Catalina de Siena, «terciaria dominica iletrada», pueden ser consideradas como teólogas.

<sup>50</sup> Cf. Mary Daly, *Le deuxième sexe conteste* (Tours 1969) 93-121.

<sup>51</sup> Es interesante estudiar esta problemática y las soluciones que se le dan en varias Iglesias cristianas. Sobre esta cuestión en el Consejo Ecueménico de las Iglesias (CEI), cf. Constance Parvey, *Ordination of Women in Ecumenical Perspective* (CEI, Ginebra 1980); *id.*, *The Community of Women and Men in the Church* (CEI, Ginebra 1983). La teóloga canadiense E. Lacelle ha realizado una excelente síntesis comentada de la reaparición de este tema de las mujeres en el CEI: *Un corps d'espérance retrouvé? La femme et l'ecclésiologie œcuménique*, en *La femme, son corps, la religion, approches pluridisciplinaires* (Montreal 1983). Rev. Margit Sahlin, *Femmes prêtres en Suède*: Boletín internacional FHE 26 (antigua serie, abril 1978) 2-6, y n. 11 (diciembre 1982) 26-27.

<sup>52</sup> Denise Peeters, *Féminisme aux États-Unis*: «Lumière et Vie» 151 (enero-marzo 1981): *Les femmes. L'Église en cause*, pp. 30-44.

se debe, entre otras, a dos motivaciones principales<sup>53</sup>. La primera es de orden personal religioso. Un estudio sobre la situación de los estudiantes actuales de la Facultad de Laval, en Quebec, toma nota de este fenómeno proponiendo este interesante comentario: «Resulta evidente que la mayoría de los estudiantes que vienen a estudiar teología tienen una expectativa muy concreta en el plano de sus preguntas personales de fe. ¿Significa este fenómeno que la Iglesia no cumple enteramente su función de educadora de la fe? ¿Cómo es que la universidad se ha convertido en el nuevo lugar de referencia para responder a las preguntas en torno a la fe?»<sup>54</sup>. Este interés personal, atestiguado por una nueva clientela de laicos, hombres y mujeres, está quizá incluso especialmente ligado, en el caso de estas últimas, a su situación de retraso y de frustración. Esto explicaría que ellas sean con frecuencia mayoritarias entre las oyentes libres.

La segunda motivación es de orden pastoral: las mujeres que abundan en los ciclos cortos de preparación a la licencia, o en los numerosísimos institutos de catequesis, pastoral, animación de la fe, ciencias religiosas y sociales, están ya en gran número de casos comprometidas en el servicio de la Iglesia. El fenómeno es interesante y resulta difícil pensar que no modifique en profundidad tanto la concepción de la teología como la estructuración eclesial: cada vez más mujeres adquieren una competencia teológica reconocida como *sabia* por los diplomas previstos a tal efecto, al mismo tiempo que adquieren experiencia y autoridad en cargos y ministerios de carácter nuevo, que desbordan con frecuencia los marcos eclesiásticos previstos, los cuales, sin duda, se van adaptando poco a poco. Estas mujeres han innovado mucho —en todos los países—, revelándose a la vez ardientes y competentes en todas las brechas —tanto en sus aristas más vivas como en el terreno de nadie que las rodea— abiertas por las nuevas condiciones de vida y la refe-

<sup>53</sup> Además de las encuestas personales, cf. *Étudiantes en théologie*, en «Lumière et Vie», *op. cit.*, 45-53: *Voyage d'un laïc en théologie*: «Jésus» (marzo 1981); *Des strapontins pour les laïcs*; Actas del coloquio de *Praktike*, Asociación para el desarrollo de nuevas prácticas teológicas (París 1983). Para el Canadá, cf. Monique Dumais, *Expérience des femmes et théologie*, en *La femme en tant que personne*, Actas de la tercera asamblea anual del Institut Canadien de Recherches pour l'Avancement de la Femme (ICRAF), 9-11 (1979), ed. especial 1980.

<sup>54</sup> Cf. Dossier, *Les agents de pastorale laïcs, situation et avenir*: «Pastorale Québec» (14 marzo 1983) 107-125, texto citado, p. 109. En un artículo que aparecerá próximamente, Denis Thibault (Trois-Rivières, Canadá) hace referencia al informe de un sondeo realizado en todas las Facultades de teología católica del mundo: CCTI, *Futurs Prospects and Preparation for Ministries in Catholics Institutions of Theology* (Canadá 1982).

rencia a nuevos valores en las estructuras de otras épocas: acompañamiento de la incredulidad y de la fe, capellanías de institutos y de universidades, sectores de la soledad, del aprendizaje de las relaciones, de la salud, de los disminuidos, de las nuevas formas de pobreza moral y social, del encarcelamiento, de la inserción social, etc. Como muestran las encuestas, las mujeres han situado a la Iglesia en nuevos lugares de vida<sup>55</sup>.

Un estudio de las cartas de los lectores de diarios católicos, de la prensa de las asociaciones femeninas católicas, permitiría mostrar los efectos considerables sobre su nueva conciencia, de la nueva preparación científica y de la inserción de las mujeres como actores (cada vez más exigentes) en los campos sociales y eclesiales. Se tendrían, pues, pruebas de que en general son admitidas y reconocidas en su entorno. Pero resulta mucho más difícil medir los efectos inmediatos de esta nueva doble inserción en estructuras concomitantes como las universidades e institutos católicos y la jerarquía clerical y masculina de la que dependen.

Como ya hemos indicado, el reconocimiento de las teólogas por la Iglesia oficial aún no es un hecho: su estatuto sexual las excluye de los lugares centrales y decisivos de la investigación, de la consulta y de la elaboración teológicas, que permanecen ligados a la función del magisterio. Las cifras ofrecidas por el *Anuario Pontificio* señalan un porcentaje muy reducido de mujeres en la curia, donde, si bien no ocupan puestos de simple ejecución, sino de peritaje, en la mayoría de los casos ello no se debe precisamente a su condición de teólogas. El papa Juan Pablo II, al reemplazar a quince miembros salientes de la *Comisión internacional de teología*, en octubre de 1980, no nombró a ninguna mujer, lo que se interpretó como un acto perfectamente deliberado<sup>56</sup>.

Y ¿cuál es la situación en los institutos católicos? Algunas teólogas que son profesoras en las grandes universidades del extranjero estiman que a igual competencia gozan de los mismos estatutos y salarios que sus colegas masculinos. Sin embargo, lo más frecuente es que se quejen de que, lo mismo en este campo que en otros, existe más bien una *desigualdad de oportunidades de acceso* a los niveles superiores. Las mujeres suelen soportar solas el costo y el peso de sus estudios de teología —unidos muchas veces a otras cargas familiares, pastorales o a un trabajo que les asegure su

<sup>55</sup> *Être chrétienne en 1983*, Sondeo *Sofres* y encuestas *Femmes-Echo*, en «Femmes-Echo», Supl. de «Clair Foyer» (abril 1983); Dossier del coloquio de Lyon: *Des femmes aussi font l'Église* (18-19 sept. 1982, ed. FHE).

<sup>56</sup> Boletín internacional FHE 3 (dic. 1980) 28.

subsistencia—, mientras que la Iglesia se hace cargo con frecuencia de estos estudios si se trata de un joven laico, eventual clérigo, o de un futuro profesor<sup>57</sup>. Hay que añadir también que la exigencia de ortodoxia sigue pesando doblemente sobre las mujeres, ya desfavorecidas por las imágenes y prejuicios sobre la feminidad; por lo demás, la teóloga laica no goza en absoluto de la misma solvencia que la religiosa.

En cuanto a la *situación francesa*, parece marcada, más que la de otros países, por la convergencia entre estructura académica teológica y estructura clerical, así como por un debilísimo intercambio ecuménico y por un débil interés «feminista», que contrasta con la participación muy viva —sobre todo de tipo pastoral— de las mujeres en la teología. Las francesas han llegado a ella relativamente tarde —su participación intensiva apenas data de estos últimos años— y no han tenido la ocasión, como sus hermanas de Estados Unidos, del Canadá o de Europa del Norte, de obtener sus grados en universidades estatales o confesionales<sup>58</sup>. El interés por una producción teológica específica de las mujeres, o por una temática que alcance los *women's studies* es todavía raro<sup>59</sup>. Incluso en el Instituto Católico de París, un coloquio sobre *el choque de las culturas* y otro, en un círculo próximo, sobre *el magisterio* no han abordado la cuestión de las mujeres sino muy incidental-

<sup>57</sup> ¡Cuántas estudiantes emplean varios años en redactar su tesis o memoria continuando su trabajo y envidiando a sus colegas masculinos a quienes las congregaciones religiosas pueden asegurarles un año sabático!

<sup>58</sup> Cf. *supra*, notas 50 y 52.

<sup>59</sup> Marie-Jeanne Berère, memoria de magisterio 1978, *Le jeu de la tradition dans la pratique masculine du ministère apostolique*, núm. 3 del Instituto Católico de Lyon; Suzanne Tunc, memoria de magisterio 1981, *Les enjeux ecclésiaux de la contestation féminine*, Instituto Católico de París; Marie-Josèphe Aubert, *La religieuse et la femme moderne* (1974), Universidad de teología católica de Estrasburgo; Marie-Odile Métral/Monique Dumais, *Le statut des femmes dans l'Église: «Pouvoirs»*, Revue française d'études constitutionnelles et politiques, 17 (1983). En Francia se han publicado obras interesantes, algunas de ellas ya traducidas, pero, que yo sepa, no existe una colección Mujeres/Religiones (hay pocas posibilidades para obras colectivas o trabajos de grupo). Varias teólogas de Lyon habían presentado sus trabajos al primer coloquio nacional *Femmes, féminisme et recherche* (Toulouse, 17-19 dic. 1982), organizado por varios grupos de investigaciones feministas. La formación de una asociación nacional ha fracasado; existen varias asociaciones provinciales; cf. *Études et recherches féministes*, en *Nouvelles questions féministes* (París 1982) y en *Petit Guide féministe* (direcciones, bibliografía y filmografía) (París 1982). Es imposible citar las producciones francófonas fuera de Francia. Sin embargo, a título de ejemplo, señalaremos, en Canadá, *Les cahiers de recherches éthiques*, que han dedicado un fascículo a *Devenir de femme* (colectivo) núm. 8 (1981); Bellarmin tiene una colección, «Femmes et religions»: núm. 1 (colectivo bajo la dirección de E. Lacelle, *La femme et la religion au Canada français, un fait socio-culturel* (1979); íd., núm. 2, *La femme, son corps, la religion* (1983).

mente, a propuesta de los participantes<sup>60</sup>. Pero, a excepción de un esfuerzo bibliográfico por parte del CERDIC<sup>61</sup>, ninguna universidad ha tratado de reagrupar sistemáticamente las producciones relativas a «feminismo y cristianismo», como ocurre en Holanda, en Alemania, en Noruega<sup>62</sup> y, desde luego, en los Estados Unidos y Canadá. Se han dado algunos cursos y se han propuesto iniciativas, pero todavía falta un esfuerzo sistemático. Por lo demás, no existen asociaciones de teólogas, mientras que acaba felizmente de aparecer una asociación de laicos que practican la teología<sup>63</sup>. En una palabra, la emulación es débil. Es posible que se trate sobre todo de un retraso, ya que toda una generación de teólogas llega sólo ahora al nivel del doctorado<sup>64</sup>.

Hay que notar, sin embargo, que si comienza a manifestarse cierto interés por estas cuestiones, éste queda limitado a un círculo muy res-

<sup>60</sup> *Le choc des cultures*, Instituto católico de París, Recherches concertées de sciences religieuses (Les Fontaines, Chantilly, 28-30 junio 1982); cf. Alice Gombault, *Encombrante virilité: FHE 13* (junio 1983) 24-25. También a título de ejemplo, una revista de los dominicos de Lyon, «Lumière et Vie», hace un número especial, *Le christianisme dans la modernité, le tournant des quinze dernières années*, 150 (dic. 1980), sin una mujer entre los autores ni artículo o referencia a las mujeres.

<sup>61</sup> *Women in the Church. La femme dans l'Église: RIC-Supplément*, 70-71 (1982), bibliografía internacional de 1975 a 1982, 2.446 documentos registrados, índice alfabético en 5 lenguas, publicado por el CERDIC (Estrasburgo).

Lista bibliográfica, aparte de FHE, 1983, y recensiones regulares en el Boletín internacional trimestral.

Cuatro listas bibliográficas internacionales sobre *Vrouwkerk-feminisme-theologie* por el centro de investigaciones Féminisme en Christendom, de la Universidad Católica de Nimega (abril 1982).

<sup>62</sup> La facultad de Nimega ha confiado una misión de investigaciones a Catharina Halkes, teóloga, sobre *Feminismo y cristianismo*; en 1983 este tema fue objeto de una cátedra, salvo error la primera en Europa. En 1981, Hans Küng y el Instituto de Investigación Ecuménica de la Universidad de Tubinga abrieron un proyecto de investigaciones sobre «Mujer y cristianismo».

El Consejo noruego de investigación científica confió en 1982 un proyecto de investigaciones personales a Elisabeth Kari Børresen. En 1983, la Facultad teológica de Lyon confió un curso sobre el tema «Feminismo y cristianismo» a M. J. Berère, que estuvo dotado de un centro de documentación.

<sup>63</sup> Cf. *supra*, nota 53, primer informe 1983.

<sup>64</sup> Salvo error, sólo tres mujeres han obtenido el doctorado del III ciclo en teología en el Instituto Católico de París desde 1966. Otras cuatro deberían entregar sus tesis en el 83-84. En Lyon son también tres, de ellas una o dos extranjeras; en Lille no hay ninguna todavía; en Estrasburgo, de 1971 a 1984 existen 13 tesis del tercer ciclo de teología entregadas por mujeres (sobre un total de 114) y tres tesis doctorales (sobre un total de 39). De estas teólogas, muchas vienen del extranjero. Una breve encuesta realizada por Marie Zimmermann, del CERDIC, en Estrasburgo, le permite afirmar que en dicha ciudad no aumenta la proporción de mujeres que se presentan, y que las que han defendido su tesis encuentran el trabajo correspondiente sobre todo en el extranjero. Al parecer, Francia cuenta apenas con unas diez mujeres doctoras en teología.

tringido: en efecto, ninguna teóloga cristiana —ni católica ni protestante— es conocida por el gran público<sup>65</sup>; del mismo modo, la función de teóloga no ha sido todavía nunca resaltada por la Conferencia episcopal francesa, como se ha hecho en otras partes<sup>66</sup>. Finalmente, muy pocas cristianas participan en cuanto tales —y eventualmente incluso empeñando en ello sus competencias de teólogas— en la vida social. Una figura de mujer comprometida a la vez en las luchas sociales, el feminismo y el debate religioso está ausente todavía.

Con todo, la primera formación teológica de las mujeres es asumida cada vez con más frecuencia por instancias diocesanas o pastorales que las emplean, pero hay fuertes presiones —a pesar de los esfuerzos de algunos profesores que son conscientes de ello— para orientar a las candidatas a ciclos cortos o a los programas que preparan para los servicios pastorales y catequéticos más bien que para la enseñanza o la investigación. Así, a pesar —o precisamente a causa— del dinamismo de las mujeres, hay un peligro real de repliegue eclesiástico a corto plazo. En efecto, aunque en el clericalismo se está produciendo un irreversible cambio en profundidad, de momento sigue alimentándose de la suplencia mejor cualificada y dinámica de las mujeres, nuevas teólogas, pero tradicionales y temporizadoras, con frecuencia más preocupadas por su misión que por su propio estatuto. Es un doble riesgo especializarlas en ciertos servicios cuando existe la tendencia a una formación más clerical de los futuros sacerdotes, sustraídos, por lo demás, a la convivencia universitaria y a la presencia de las mujeres, en nuevos seminarios interdiocesanos.

Finalmente, se observa que numerosas mujeres que ejercen un servicio eclesial bajo las diversas formas de acción pastoral poseen cada vez con más frecuencia diplomas universitarios en absoluto requeridos para esos cargos. Pero, exceptuado el mundo universitario, esto no les confiere protección alguna ante el empleador clerical. Más de una —¿demasiado competente?— ha visto que se le daban las gracias por el servicio prestado sin ningún recurso posible y era reemplazada por un sacerdote que no tenía en absoluto su formación ni su disponibilidad.

<sup>65</sup> Sobre algunos temas socioreligiosos, la única que se ha dado a conocer es una autora feminista, Benoîte Groult, *op. cit.*

<sup>66</sup> Cf. Boletín internacional FHE 10 (sept. 1982): *Des évêques s'engagent*. Las tomas de posición de la Conferencia de los obispos canadienses han avanzado todavía después, y sobre todo al encargar a un grupo de mujeres un proyecto para una intervención sometida al sínodo de los obispos en octubre de 1983.

### III. SISTEMA ANDROCENTRICO Y TEOLOGIA DE LA FEMINIDAD

#### 1. Androcentrismo

«En cuanto sacerdotes, religiosos y célibes, los teólogos eran durante siglos los únicos que disponían de la cultura y del tiempo libre que requiere la definición del trabajo teológico», escribe Charles Wackenheim; «éste era indiscutiblemente un privilegio de clase, cuyas repercusiones tanto con respecto al evangelio como a la Iglesia es preciso analizar»<sup>67</sup>. Es igualmente necesario mostrar las consecuencias de la segregación cultural producida por este «privilegio clerical» en diferentes temas de la moral clásica: sexualidad, vida social, económica, etc. Esta crítica se une a otra: «La teología clásica atestigüa la posición de los clérigos en una sociedad feudal», dirá Michel Clévenot. La ausencia de las mujeres «se explica en parte por el carácter masculino de la jerarquía», escribe también Wackenheim<sup>68</sup>. Pero omnipresencia y elitismo de los clérigos por un lado y ausencia de las mujeres por otro son elementos que permiten una crítica útil, si no los disociamos entre sí. Ahora bien: lo mismo en el campo eclesial que en el social, no se podrían separar impunemente los privilegios del sexo y los de la clase. ¿No se deberá, en último análisis, el carácter tan particular del poder clerical a la triple conexión entre poder de clase, de sexo y —por la apropiación de lo sagrado— de casta?

En todo caso está claro que el análisis del carácter androcéntrico de la teología va mucho más lejos que la sola consideración de la escasez de mujeres que la practican. Los límites de este capítulo no permiten proceder a un análisis de los orígenes de la concepción androcéntrica de la que está impregnado el pensamiento de la Iglesia ni de sus repercusiones en diferentes campos de la teología, entre ellos la cristología y la eclesiología, como tampoco de sus manifestaciones en la práctica eclesial: organización, catequesis, liturgia, etc. Se puede decir, sin embargo, que la actitud mental que se expresa en sus manifestaciones ha sido resumida, justificada y formalizada en la antropología teológica de Agustín y de Tomás de Aquino, analizada magistralmente por Kari Elisabeth Børresen en *Subordinación y equivalencia*<sup>69</sup>. La temática central se articula

<sup>67</sup> Charles Wackenheim, *La théologie catholique*, PUF, «Que sais-je?» (1977) 177.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>69</sup> Elisabeth Kari Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Oslo-París 1968).

en torno a dos ejes. El primero indica los estatutos respectivos del hombre y de la mujer. Éstos se reconocen equivalentes en su esencia (razón seminal), pero sólo el hombre es teomorfo; y la mujer, creada a partir de él y para él («dependencia material y funcional», dirá Kari Børresen), le está subordinada. El segundo eje, que se superpone por analogía al primero, describe a Dios en términos de masculino-superior, y a la humanidad (y luego a la Iglesia) en términos de femenino que «recibe todo» del primero. «La jerarquía entre los sexos se ve aquí trasladada del orden de la creación al orden de la salvación, puesto que el elemento masculino representa la parte divina, y el elemento femenino, la parte humana...; teocentrismo y androcentrismo son paralelos. La relación jerárquica entre Adán y Eva y, en consecuencia, entre el hombre y la mujer en general sirve para describir la jerarquía ontológica entre Dios y la creación. Sin el *apriori* de un estado inferior de la mujer, el simbolismo se vacía de sentido», concluye Kari Børresen <sup>70</sup>.

En la época moderna, el feminismo ha criticado el androcentrismo ante todo por el estatuto de inferioridad o de exclusión que supone para la mujer. Luego ha denunciado los efectos de ese «vicio estructural» sobre la teología y la vida de la Iglesia. Aun continuando estos análisis críticos muy concretos, las feministas están concediendo especial atención a la experiencia misma de la fe. Denuncian con frecuencia esa experiencia mística de alienación propia de la mujer cuando ésta descubre que, como dice Ida Raming, «su sexo es eliminado hasta del mismo centro de la trascendencia: la idea de Dios está acuñada en la figura del hombre» <sup>71</sup>. Así, ellas invierten simbólicamente el orden de la argumentación clásica, que partía del estatuto civil de inferioridad de la mujer y conducía a un androcentrismo humano y luego divino. Quieren acasar al androcentrismo en sus implicaciones y mecanismos, pero partiendo de su punto *alfa* decisivo, que la experiencia mística expresa mejor que todo discurso. Y oponen su *experiencia* de Dios(a), Ese(a), Otro(a), que *se afirma* en femenino y que afirma lo femenino, a la pretensión exclusiva del discurso androcéntrico, modelo de las concepciones y prácticas «teológicas».

Después de mostrar estas dos trayectorias opuestas —la de una cultura patriarcal, que crea un Dios a su imagen, y la de una cultura feminista, que rechaza esa imagen—, sin duda se puede captar mejor el carácter sistemático que ha adquirido el androcentrismo

<sup>70</sup> Kari Børresen, *Mujeres y hombres en la creación y en la Iglesia*: «Concilium» 166 (1981) 417-427.

<sup>71</sup> Ida Raming, *Inferioridad de la mujer en el derecho canónico vigente*: «Concilium» 111 (1976) 68-77.

teológico. Es total, sin fisuras, coercitivo; se regenera y se justifica desde su centro, la representación de Dios, hasta todas las concepciones teológicas, prácticas, magisteriales y ministeriales que de aquí se derivan, perpetuando la minoría de edad o la exclusión de las mujeres. Tanto para la teología como para la antropología, para la Iglesia como para la humanización, se trata de un vicio estructural en el sentido más riguroso del término. La corriente androcéntrica se extiende desde la Escritura a los actuales enunciados dogmáticos a través de todas las etapas de elaboración, interpretación y regulación, actuando como autolegitimación constante.

Esto significa que el androcentrismo recurre a una tradición también monolítica en la que las mujeres no han tenido jamás parte directa. Como leemos en la constitución conciliar *Dei verbum*: «La sagrada tradición y la sagrada Escritura [...], ambas procedentes de la misma fuente divina...», y la «tarea de interpretar auténticamente la palabra de Dios, escrita o transmitida, ha sido confiada sólo al magisterio vivo de la Iglesia cuya autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo» <sup>72</sup>. Evidentemente no tratamos de insinuar aquí que los hombres que han ejercido funciones de magisterio no las hayan cumplido con su mejor buena voluntad; y tampoco queremos decir que las mujeres lo harían mejor. Se trata de denunciar un sistema, el androcentrismo, que, teniendo como principio una exclusión, sólo puede mantenerse mediante una justificación de carácter totalitario e ideológico: la autolegitimación de su propia tradición.

En esta autolegitimación se han hecho patentes dos puntos débiles. Por una parte, la práctica coercitiva, es decir, el rechazo del diálogo con mujeres, la imposibilidad de la Iglesia oficial de concederles un espacio de diálogo, aunque sólo fuera para conocer sus reivindicaciones. Por otra, la incoherencia de los argumentos que hay que imponer autoritariamente cuando el *sensus fidei* no los reconoce como válidos. De la falta de diálogo con las mujeres, la historia de la Comisión de la Mujer, creada por Pablo VI, ofrece un ejemplo evidente. Su nombramiento, año y medio después de que los obispos la pidieran en sínodo, había sido precedido por un *memorandum* secreto que indicaba de antemano las conclusiones a las que la comisión debería llegar <sup>73</sup>. Después, ningún grupo femenino (exceptuadas las asociaciones tradicionales de mujeres) ni feminista, ninguna personalidad femenina crítica (como sor Teresa

<sup>72</sup> *Dei Verbum*, 10.

<sup>73</sup> M. Th. Van Lunen-Chenu, *La Commission de la femme*: «Les Études» (junio 1976).

Kane, que lo había solicitado varias veces) ha podido lograr el diálogo con Roma.

En cuanto a la debilidad, si no incoherencia, de los argumentos anticipados por la jerarquía, sólo señalaremos dos ejemplos: el nuevo *Código de Derecho Canónico* y la *Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la cuestión del acceso de las mujeres al ministerio sacerdotal*.

Para conservar intacto el principio estructural del androcentrismo, el nuevo Código de Derecho Canónico tiene que mantener la conexión tradicional entre ministerio y magisterio, autoridad espiritual y «clericado» masculino. Así, sólo el varón bautizado puede ser ordenado (can. 1.024) y «sólo los ordenados son habilitados para el poder de jurisdicción» (can. 129, § 1). En los casos, ya numerosos, en que se hace necesario recurrir a las suplencias femeninas, se precisa que «el obispo puede confiar la participación en un cargo pastoral a una persona no ordenada» (can. 517); pero en el canon 150 se ha tenido cuidado de indicar que «el cargo que contiene la plena cura de almas no puede ser ejercido sino por uno que haya recibido la ordenación». Finalmente, el androcentrismo no separa sólo el magisterio y el ministerio de la multitud mixta de los laicos, sino que también separa a los hombres —que pueden acceder al diaconado, lectorado y acolitado (can. 230)— de las mujeres.

La declaración *Inter insigniores*<sup>74</sup> ha dado lugar a numerosos estudios, de los que da cuenta Suzanne Tunc, ofreciendo ella misma un análisis muy riguroso<sup>75</sup>. Me limitaré aquí a recordar la incoherencia de una argumentación que no ha querido mantener los presupuestos antropológicos clásicos de la inferioridad femenina, pero acepta la «conveniencia» simbólica de ésta. Aun descartando en principio la inferioridad femenina, de la declaración se desprende, como corolario inevitable, la tesis del androcentrismo. Al seguir afirmando que sólo el ser masculino —teomorfo— puede actuar *in persona Christi*, en virtud de su « semejanza natural con Cristo », la declaración, como afirma Kari Børresen, no hace «sino acentuar el carácter androcéntrico de la cristología y la eclesiología contemporáneas»<sup>76</sup>. Este peligro ha despertado la atención de numerosos teólogos que hasta entonces se habían mostrado poco sensibles al debate femenino o feminista. Como señala P. Hervé Legrand<sup>77</sup>,

<sup>74</sup> DC, 1.714 (1977) 158-164.

<sup>75</sup> Suzanne Tunc, *op. cit.* (*supra*, nota 59) 2-21.

<sup>76</sup> K. Børresen, *op. cit.* (*supra*, nota 70) 109.

<sup>77</sup> Hervé Legrand, *L'ordination des femmes au ministère presbytéral*: «Documents Épiscopats» 7 (París 1976).

«el cristomonismo sexual» se opone indiscutiblemente a la tradición de la eclesiología comunitaria puesta de relieve por el Vaticano II. ¿Qué frutos cabe esperar del concilio si la estructura «comunitaria» sigue viciada por el androcentrismo?

Hemos de constatar, con Rosemary Ruether, que «esta simbolización de un principio auxiliar, pasivo y receptivo 'femenino', jerárquicamente sometido a un principio activo 'masculino', es la clave del clericalismo y de la neutralización de los laicos. Es el clero el que suministra desde arriba toda gracia y toda verdad... El pueblo se hace simbólicamente mujer-niño, como de hecho se manifiesta en la imaginería clerical, que excluye a las mujeres del ejercicio de toda función jerárquica»<sup>78</sup>. Algunos teólogos lúcidos y valerosos recuerdan con fe y humildad que la Iglesia no se reduce al solo «magisterio, aunque éste haya exagerado su importancia» y «abusado del 'quien os escucha a vosotros me escucha a mí'»<sup>79</sup>. Por desgracia, no pocos siguen manteniendo una concepción tan sacral de la sucesión apostólica que están persuadidos de que, «en cuanto mediadores elegidos», ellos son también los «que meditan» mejor<sup>80</sup>.

## 2. Teología de la feminidad

En 1954, año mariano, un número especial de la revista de los equipos de centros *L'Anneau d'Or* se propuso «esbozar una teología de la mujer» en un número titulado *De Eva a María o el destino de la mujer*. Allí se lee: «La mujer es la mejor introducción a María», y esta otra frase: «En sentido inverso, algo del destino excepcional de la Madre de Dios ilumina en profundidad el destino de toda mujer. Algo del misterio de María se encuentra en cada una. ¿Cuál es, pues, este misterio femenino?»<sup>81</sup>. En 1959, el padre Henry, por su parte, destaca en «Lumière et Vie» la necesidad de responder a toda una serie de preguntas «planteadas por el feminismo»: «¿Puede la mujer elegir plenamente los elementos de su condición y de su personalidad, que, hasta el presente, le parecían dados en bloque?» «Entre la condición de la mujer en la familia patriarcal de otros tiempos y la de la mujer en ciertos países feministas que ya no respetan los privilegios de la feminidad y en los que la mujer se encuentra «incómoda», el camino de la perfección

<sup>78</sup> En «Concilium» 111 (1976) 50.

<sup>79</sup> Y. Congar, *op. cit.* (*supra*, nota 44) 21.

<sup>80</sup> Revista católica internacional «Communio» 3 (1981/4): ¿Qué es la teología?, 374-385.

<sup>81</sup> «L'Anneau d'Or» 57-58 (1954) 179.

y de la santidad femeninas... está por trazar»<sup>82</sup>. En esta época, la promoción reciente de las mujeres da lugar a frecuentes debates, que emplean una terminología cercana, de consonancia religiosa, aunque dependa del romanticismo profano; en ellos se discute, según la expresión de Goethe, del *eterno femenino*<sup>83</sup>.

*Misterio, eterno, destino, dados en bloques, privilegios, elegir, toda mujer, la mujer*, son representaciones —no decimos conceptos— a causa de la imprecisión de sus contextos epistemológicos— que jalonan la literatura tanto profana como religiosa sobre la mujer<sup>84</sup>. El interés actual, suscitado sobre todo por la corriente feminista, por la historia del estatuto de las mujeres, permite sacar a luz lo que bien parece ser una tradición ininterrumpida de la antropología general y de la teología. Sin duda, los especialistas establecerían las clasificaciones de rigor en un cuerpo tan diverso como los relatos del Génesis, los Proverbios, el Levítico<sup>85</sup>, las palabras de aliento de los apóstoles a los primeros cristianos, la enseñanza de los Padres de la Iglesia a las vírgenes o a las viudas, o sus tratados sobre el matrimonio<sup>86</sup>, las tesis escolásticas de Agustín y Tomás de Aquino<sup>87</sup>, lo que toca a la dirección de las congregaciones religiosas, lo que manifiesta la liturgia mariana o la de las vírgenes y mártires, sin hablar más en detalle de los escritos modernos. Por encima de las diferencias de género se expone, con la fuerza de la tradición, una especie de *antropología de la mujer* «en el plan de Dios»<sup>88</sup>, que se presenta como una teología de la mujer, y no parece abusivo tratar de destacar en ella algunos caracteres casi permanentes.

*Dos constantes fundamentales.* La primera de ellas es el carácter de *tensión* de esta teología. *Tensión interna, esencial*, debida

<sup>82</sup> A. M. Henri, op, *Pour une théologie de la féminité*: «Lumière et Vie» 43 (1959): *Conception chrétienne de la femme*, 100-128.

<sup>83</sup> «Eterno femenino, tú nos elevas hacia las alturas», citado por H. de Lubac en *L'Éternel féminin. Étude sur un texte de Teilhard de Chardin* (París 1968) 12. Cf. también Yvonne Pellé-Douel, art. *Femme*, en *Encyclopedia Universalis*, p. 984.

<sup>84</sup> Cf. France Farago, *La femme et la civilisation*: «Les Études» (noviembre 1975) 483-511; Colectivo, *Idées reçues sur les femmes* (1978).

<sup>85</sup> Thierry Maertens, *La promoción de la mujer en la Biblia* (Bilbao 1969).

<sup>86</sup> France Quéré-Jaulmes/Flore Dupriez/Annie Jaubert, *supra*, nota 45; Marie-Odile Metral, *Le mariage. Les hésitations de l'Occident* (París 1977).

<sup>87</sup> Kari Børresen, *supra*, nota 69.

<sup>88</sup> «Según el designio del Creador» (Pablo VI, AAS 67 [1975] 265), recordado por Mons. Cordès en Copenhague (op. cit.), sería comparable a la frase: «de alguna manera profunda, la misión de la mujer está inscrita en el misterio de la Iglesia» (Juan Pablo II, sobre Catalina de Siena, 1978).

a la intuición o incluso la experiencia cuasi mística que representa para los cristianos la diferenciación sexual, y esto a pesar de todas las dificultades, irritación, temor o menosprecio que suele provocar. La importancia exorbitante concedida al simbolismo sexual para afirmar la alianza con Dios lo expresa con elocuencia. Tensión también entre lo que enseña la teología sobre la igual dignidad de todos en cuanto criaturas y el estatuto de subordinación que cree deber reservar por tradición a la mujer. Desde los esfuerzos escolásticos que tendían a dar una interpretación coherente de los dos relatos contradictorios del Génesis (que entonces se creían nacidos de una fuente única)<sup>89</sup> y que ya entonces procuraban traducir *la semejanza y la diferencia entre el hombre y la mujer*<sup>90</sup>.

La tensión entre estos dos caracteres inherentes a la reciprocidad sexual no ha cesado jamás. Como es sabido, se introdujo en las estructuras dualistas de la filosofía griega para oponer, al mismo tiempo que lo femenino a lo masculino, el cuerpo al alma, la immanencia a la trascendencia, lo pasivo a lo activo, la sombra a la luz, etc. Naturaleza y cultura se enfrentan también allí, pero sin asumirse juntas y de manera que, cada una por turno, pero en ejercicios diferentes, sea sacralizada. El debate tiende precisamente a mantener una distancia irreductible —del orden de una diferencia ontológica— entre la *naturaleza de la cultura y la vocación personal* del hombre y la *querida por Dios, para la mujer, «naturalmente» determinada de forma colectiva por su sexo*. Aquí no nos detendremos a analizar en su detalle los conceptos operativos que presentan de distinta manera estas «vocaciones» del hombre y de la mujer, tergiversadas por toda una terminología, sino que nos limitaremos a lo esencial: el vicio estructural del androcentrismo llega a reducir, pero no a silenciar, la tensión entre similitud y diferencias de los sexos, esa brecha del deseo jamás olvidada, esa herida de reciprocidad. A ella opone desgraciadamente la respuesta unitaria que ha podido engañar hasta ahora, pero que ya no es suficiente, porque no responde sino a una falsa pregunta: la que sólo se hace sobre la mujer. Este tipo de respuesta «objetiviza» necesariamente a la mujer, y el hecho de que ésta sea *unas veces deificada* (colocada más arriba que el hombre, adornada de atributos divinos, por lo demás muy dudosos...) y otras *cosificada* sin rodeos, no cambia nada; ni el respeto paternalista tantas veces invocado<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> Citado por Kari Børresen, *supra*, nota 70.

<sup>90</sup> Un bellissimo librito esencial: Francine Dumas, *L'autre semblable* (Neuchâtel 1967).

<sup>91</sup> Sarah Kofman, *Le respect des femmes* (ed. Galilée 1982).

El segundo gran eje de tensión está ligado al primero, pero más directamente dado *por las circunstancias históricas* que han modelado un estatuto jurídico y civil de la mujer; respecto al cual la teología, a causa de su intuición profética sobre el significado sexual y a causa del mensaje liberador del evangelio, ha tenido siempre que tomar partido. France Quééré, Annie Jauert, Jean-Marie Aubert, entre otros<sup>92</sup>, han mostrado la única pertinencia posible —histórica— de todo intento de comparación entre los estatutos profanos y religiosos de la mujer e incluso de todo intento de apreciación de este último. Si hasta ahora ha habido siempre tensión entre los dos, durante siglos fue una *tensión cristiana de progreso* entre el estatuto cristiano de dignidad —aun cuando ésta era anunciada sobre todo para el más allá o estrictamente espiritual y no temporal— y ese estatuto de puro desprecio que la sociedad civil reservaba a las mujeres; tensión también al situar entonces el estatuto eclesial entre «la equivalencia y la subordinación». Pero debemos señalar inmediatamente que los cambios culturales, con las consiguientes crisis éticas, de que hablaremos más adelante, han tenido lugar precisamente en el espacio abierto por la distorsión profética entre anuncio cristiano y estatuto civil relativo a la mujer.

Los cambios son de tales dimensiones que la tensión se ha invertido: en una cultura de «partenariado»<sup>93</sup>, en la que no puede justificarse el presupuesto androcéntrico de una «naturaleza» «especial» introducida por lo femenino, se percibe que este carácter objetivante de «especificidad», que ahora se rechaza como «sexismo», se ha desplazado. Ya no es la mujer la que parece «especial», sino la Iglesia católica la que pretende todavía «especializar» a la mujer. Así, la teología de la mujer ha pasado de un anuncio profético y de un apoyo real a la promoción de las mujeres, a la tradición esclerotizada de una ortodoxia que probablemente defiende más el androcentrismo de lo que realmente se interesa por la dialéctica sexual.

*El apoyo en una memoria arcaica.* Este carácter «tradicional» de la enseñanza teológica sobre la feminidad se apoya en un carácter de *memoria arcaica*, que en la mayoría de los casos escapa a la razón y que la jerarquía se niega a reconocer, arrojando la sospecha sobre las ciencias humanas; muy especialmente cuando éstas se ejercen en campos en los que este estatuto femenino está encerrado, como la virginidad, el culto mariano, el apego materno, etc.

<sup>92</sup> *Op. cit.*

<sup>93</sup> Permítasenos el neologismo, inspirado en *Partnerschaft ou partnership*, ya que no encontramos un término adecuado en nuestra lengua.

Esta memoria es doble: de tipo psicoanalítico, expresa el drama de todo ser humano al nacer de una madre, a la vez buena y forzosamente mala, seno divino, pero también paraíso malogrado, rechazado, perdido; fuente, recurso, sueño de retorno imposible, paradigma ambiguo de toda feminidad. Ahora bien: es admirable la coincidencia entre esta historia individual, pero repetida, de los comienzos de cada vida y la historia colectiva en el alba de la civilización.

El estudio comparado del tesoro de los mitos, de lo imaginario colectivo, de los deseos del inconsciente<sup>94</sup> de una antropología que se puede calificar de arquetípica y a la que etnólogas feministas han aportado también una de las más útiles contribuciones<sup>95</sup>, ilustra esta analogía con elementos de conocimiento nuevos y múltiples, no sólo sobre la época de la madre, sino también sobre las luchas de influencia entre el padre y la madre, entre patriarcado y civilización de la madre, androcentrismos y ginecocentrismos. La Biblia, como más tarde el *corpus* de la teología de la feminidad<sup>96</sup>, abundan en ejemplos que prueban la dificultad del monoteísmo patriarcal para imponerse en un universo prolijo en fecundidades femeninas y para perdurar legitimándose con la pertinencia deseable en una civilización rica en fecundidad intersexual, pero más aún en creatividad y en reivindicaciones femeninas. De un contexto cultural al otro se perfila también una verdadera constante del clericalismo en sus concepciones elitistas de sexo, de clase y de casta, con las preocupaciones «tradicionales» de autolegitimación, tanto en el centro de un androcentrismo, que no se oculta, como de su consecuencia necesaria, especie de efigie grabada y más aceptable: la teología de la feminidad.

Los límites del presente estudio y el deseo de ofrecer una visión general del tema, sin adentrarnos en puntos precisos, que, por otra parte, son abordados en estudios altamente cualificados, no nos permite estudiar en detalle los documentos en que se expresa actualmente todavía —con sus remodelaciones modernas— la teología de la feminidad. Máxime cuando —y ésta es la fuerza paradójica de su debilidad— son excepcionalmente profusos, confusos,

<sup>94</sup> W. Lederer, *Gynophobia ou la peur des femmes* (Payot 1970); Gabrielle Rubin, *Les sources inconscientes de la misogynie* (1977); Berère/Dufour/Singles, *op. cit.*

<sup>95</sup> No hablo aquí de esa propensión no crítica de algunas feministas a evocar como una edad de oro el hipotético matriarcado, sino de obras serias que examina Catherine Gosssez en un artículo muy documentado: *Les femmes des ethnologues*, en *Nouvelles questions féministes* (París 1982).

<sup>96</sup> Cf. André de Smet, *La grande déesse n'est pas morte, contribution à l'histoire des religions* (París 1983).



oscuros, enfáticos y poseen un «lenguaje especial impregnado de poesía»<sup>97</sup>, sin preliminares ni contexto epistemológico precisos; por tanto, no bastarían cortas citas, sino que serían necesarios verdaderos análisis estructurales de la forma y de los contenidos<sup>98</sup>. Esta teología, que ya apenas se presenta en la terminología, ya criticada, de *teología de la feminidad*, sigue siendo, no obstante, *androcéntrica* en su origen y *parcial* en su objeto.

Las reflexiones quedan prisioneras del presupuesto de una «especialidad» femenina (respecto a la norma masculina), como atestiguan el modelo único propuesto de una «complementariedad» centrada en el varón y no recíproca y esas ingenuas declaraciones que señalan como objetivo de esta teología «buscar el misterio de la feminidad ante Dios»<sup>99</sup> y «según el plan de Dios», sin proponer una reflexión de conjunto sobre la dialéctica sexual del hombre y de la mujer frente a frente haciendo su historia ante Dios. Así, salvo en algunos pasajes demasiado fugaces, carecemos totalmente de una antropología teológica de la reciprocidad sexual. Y esta carencia aparece de forma evidente siempre que se trata de aplicaciones que deberían remitir a este sentido inicial y global, por ejemplo en lo que respecta a la sexualidad, la conyugalidad, la paternidad, pero también a la vida de la Iglesia. Por ello también las ocasiones en que se expresa la teología de la feminidad son circunstanciales, provocadas por acontecimientos sociales como el año, y después el decenio, de la mujer, a no ser que se deban a la urgencia de una cuestión interna, pero lanzada al público, como la petición del sa-

<sup>97</sup> Pablo VI, en una audiencia a los ginecólogos italianos: DC, 1.482 (1966).

<sup>98</sup> Suzanne Tunc, *op. cit.*; Mary Daly, *op. cit.* La teología de la feminidad ha sido expresada por algunas de las mismas mujeres, entre ellas Gina Lombroso, *L'âme de la femme* (Payot 1947); Gertrud von Le Fort, *La femme éternelle, la femme dans le temps, la femme hors du temps* (Paris 1946; *Die ewige Frau* [Munich 1935]); Edith Stein, *La femme et sa destinée* (Paris 1956). Señalemos también: Louis Bouyer, *Mystère et ministères de la femme* (Aubier-Montaigne); Jean Galot, *L'Église et la femme* (Paris, Gembloux, Duculot-Lethielleux, 1965). Entre las alocuciones más recientes de los papas: *Mensaje del Concilio a las mujeres*, en *Concilio Vaticano II* (Madrid 1967) 841; Discurso a los ginecólogos, ante el Comité para el AIF: DC, 1.675 (4 mayo 1975); *Llamada a las mujeres*, precedente a la declaración *Inter insigniores*: AAS 69 (1977) 98-116; Juan Pablo II, *Alocución a las religiosas*, Kinshasa (3 mayo 1980); intervención de Mons. Cordès en la Conferencia de la ONU para el Decenio de la Mujer (Copenhague 1980): DC, 1.794 (1980) 925-926. Discurso a la Comisión de Estudio sobre la mujer y ante el Comité para el AIF: DC, 1.692, pp. 153-154.

<sup>99</sup> Documento interno del episcopado francés, en preparación del *dossier* colectivo *Femmes dans la société et dans l'Église* (Cerf, 1980).

cerdocio por las americanas<sup>100</sup>. De ahí, por lo demás, su aspecto defensivo y apologético en esas «respuestas» a las mujeres.

En esta teología podemos descubrir algunas importantes distorsiones:

— Distorsión entre lo que la Iglesia acepta y asume de la humanización, hasta declarar que «se reconoce real e íntimamente solidaria del género humano y de su historia»<sup>101</sup>, y lo que recorta en los derechos humanos para preservar el estatuto especial de la mujer. Por ejemplo, el papa Pablo VI subraya «la participación de las mujeres en la vida social por una parte y en la vida y misión de la Iglesia por otra»<sup>102</sup>. Ello implica otra distorsión, evidente, entre los principios proclamados en el Concilio de rechazo «como contrario al designio de Dios de toda discriminación... basada en el sexo»<sup>103</sup> y el mantenimiento de la excepción del sexo (sin aceptar, sin embargo, la terminología derivada de la ética actual: esta excepción, basada en el sexo, es precisamente un *sexismo*).

— Aparece también una distorsión esencial entre la cristología y la eclesiología reconocidas en el Concilio para todo el «pueblo de Dios» y el peligroso ejercicio de casuística que trata de mantener la exclusión por principio de las mujeres, aun confiándoles suplencias cada vez más necesarias, pero todavía administradas canónicamente como tales por el juego de la diferencia mantenida entre el cargo, *munus* o *potestas*, y su ejercicio.

— Hay también distorsión entre ese apego no crítico que la jerarquía manifiesta a su propia tradición —«la Iglesia está orgullosa... de haber imaginado y liberado a la mujer...»<sup>104</sup>— y el lenguaje tan distinto de las interesadas, y que supera con mucho las solas «reivindicaciones» feministas<sup>105</sup>.

— Distorsión también, muy frecuente, en la misma terminología, cuando ésta designa la «vocación» del hombre, pero habla de «inclinación» de la mujer al sacerdocio<sup>106</sup>; y cuando califica éste

<sup>100</sup> Debate mencionado en la declaración *Inter insigniores*, *op. cit.*

<sup>101</sup> *Gaudium et spes*, 1.

<sup>102</sup> Discurso del 18 de abril de 1975: DC, 1.675 (4 mayo 1975).

<sup>103</sup> *Gaudium et spes*, 29.

<sup>104</sup> *Mensaje del Concilio a las mujeres*, *op. cit.*

<sup>105</sup> Suzanne van der Mersch, *La femme dans (ou hors de) l'Église: «Paroisse et Liturgie»* 7 (1967): «La diferencia entre las intenciones de la Iglesia y la realidad vivida es demasiado grande».

<sup>106</sup> En *Inter insigniores*: «A veces se dice y se escribe en libros o revistas que algunas mujeres sienten vocación sacerdotal. Tal inclinación, por noble y comprensible que sea, no constituye todavía la vocación...».

como un «servicio» si lo ejercen los hombres y como un «poder» si lo solicitan las mujeres<sup>107</sup>.

— Sigue habiendo numerosas distorsiones lógicas cuando el mantenimiento de las prácticas cada vez más excepcionales de exclusión de las mujeres se apoya en justificaciones cada vez menos coherentes. La declaración *Inter insigniores* ofrece uno de los campos de estudio más completos<sup>108</sup>, y en ella es patente la distorsión entre el rechazo de la premisa tradicional de la exclusión —es decir, la inferioridad de la mujer— y la elección, como argumento decisivo para mantener la exclusión, de un sistema simbólico que se funda y permanece necesariamente ligado a ella (la mujer no puede, se nos dice, representar simbólicamente a Cristo o incluso a Dios en el ejercicio de un ministerio ordenado).

— Pero la incoherencia más profunda en toda esta tradición «teológica» aparece cuando se restaura el viejo substrato mítico precristiano (y anticristiano) y se da como mensaje propio del cristianismo. Como hemos dicho, implica el desprecio y el rechazo de la diferencia femenina, al mismo tiempo que un culto cuasi «natural» a la maternidad. Habrá que preguntarse lo que el mensaje liberador y comunitario del cristianismo puede tomar de las aguas turbias y estancadas de esta sacralidad, idolátrica, vinculada a un *poder* maternal que no remite ni a la humanización de la reciprocidad paternal ni a la independencia de los niños para hacerlos adultos. La madre, principio, instinto, fuente, es una madre peligrosa cuya bondad se paga con limitaciones mortales. Complaciéndose en ello, la teología de la feminidad —como, por otra parte, toda una corriente del feminismo «feminizante» y neomatriarcal<sup>109</sup> que no ha roto con el romanticismo<sup>110</sup>— sigue oponiendo mujer y hombre al mismo tiempo que naturaleza buena y cultura peligrosa.

Sería erróneo pensar que esta teología sólo pone en entredicho el destino de las mujeres. Encierra también al hombre en un andro-

<sup>107</sup> Marie-Andrée Roy, *La double signification de la notion de «service» dans l'Église*: «L'Autre Parole» 12 (junio 1980) 20-21. Se deberían hacer estudios comparados de nociones-clave como *misión, naturaleza, especificidad, derechos, originalidad, destino, igualdad*, etc.

<sup>108</sup> Sin omitir comparar entre sí los tres textos de la *Llamada a las mujeres*, de la Declaración y del comentario autorizado: DC, 1.714, pp. 157, 158-164, 165-173.

<sup>109</sup> La literatura feminista abunda en referencias no sólo al tacto maternal de las mujeres, sino también a su exclusivismo maternal y femenino; ideologías cuasi lesbiánicas y autocomplacientes en las que las mujeres se encierran simbólicamente con sus hijos y excluyen a los hombres.

<sup>110</sup> *Encyclopedia Universalis*, vol. 6, art. *Femme*, p. 978; Maïté Albistur/Daniel Armogathe, *Histoire du féminisme français*, pp. 252-299.

centrismo en el que —*colmado* por el culto abstracto, desigual, infantilizante, de la maternidad— se convierte en huérfano de su propia paternidad (y se impone como padre...), quedando privado, por temor y recelo, de una dialéctica sexual de igualdad que difícilmente se abre a la alteridad.

Por su parte, la jerarquía no parece percibir los daños de sistema: la teología de la feminidad y el androcentrismo clerical yuxtaponen sus efectos perniciosos justificándose mutuamente. El culto abstracto, desencarnado, que toma apariencias de respeto hacia la mujer (y que la objetiviza deificándola y alejándola) hace aceptable y reproduce el «patriarquismo»<sup>111</sup> estructural de la Iglesia. A pesar del androcentrismo de su teología y de su funcionamiento eclesiástico masculino y célibe, la Iglesia se cubre con dos sistemas simbólicos femeninos: el de una madre (de la que ha podido decirse con frecuencia que es «abusiva») y el de una esposa sumisa a una tradición que no se reconoce fácilmente patriarcal.

Androcentrismo y «matriarcalismo», al sobrevivir bajo la forma de una teología de la feminidad, han constituido quizá en otros tiempos etapas indispensables de una civilización, que el cristianismo no podía menos de adoptar, en contra de su verdadero mensaje. En el contexto ético contemporáneo, estos dos polos del mismo sistema cerrado no representan sino una triste parodia de una dialéctica humanizante entre los sexos, que el cristianismo quiere, sin embargo, promover.

#### IV. REVOLUCION VITAL Y DESAFIO ETICO

##### 1. Revolución vital y conciencia de las mujeres

Quien haya seguido la historia de la condición femenina, conocido o aprendido el peso inmemorial de la desgracia inconsciente y «natural» de las mujeres, sabe que cuando éstas cambiaron la aguja del destino colectivo sexual de «la culpa» y de «la fragilidad» por la conciencia personal de su dignidad se ponía en marcha una revolución ética irreversible.

Un aliento de liberación, activo en el mundo, había lanzado ya algunas frágiles y solitarias embarcaciones al curso lento de la his-

<sup>111</sup> Otro neologismo que quiere traducir la diferencia que frecuentemente hacen las feministas americanas entre el patriarcado como sistema económico y político y el sistema de referencias más bien morales y religiosas a un poder de los patriarcas (*patriarchism* y *patriarchy*).

toria. Se habían hecho promociones y emancipaciones, se habían dado testimonios y elaborado filosofías. Pero poco a poco, desde el fin del último siglo, el feminismo se hacía *histórico*, es decir, social, humano, civilizador (hasta ser asumido como un objetivo de la ONU). Formaba una especie de epicentro de modernidad en la confluencia de cambios importantes e irreversibles en las condiciones de vida y en las mentalidades, en la interacción de otras corrientes, en las que las mujeres reconocían su causa.

Todo iba convergiendo: las corrientes de pensamiento y a la vez las experiencias de la formación, la educación, la promoción de las mujeres, así como las adquisiciones jurídicas, socioculturales y políticas del feminismo. Los *movimientos democráticos*, desde el siglo XVIII, habían emprendido ya su obra: desde la Revolución francesa, seguida por las diversas etapas de desarrollo social —o las luchas contra la esclavitud, prolongadas por las de los *Civil Rights* en los Estados Unidos—, las mujeres habían manifestado ya una concepción de sus *derechos y deberes*<sup>112</sup> y habían resistido, si no convencido, en sus perspectivas de solidaridad, a pesar de las sospechas de aquellos que oponían a la lucha de clases la suya tratando de hacerla pasar como una lucha de los sexos<sup>113</sup>. Numerosos *movimientos de liberación* servían de ejemplo y a la vez de campo de práctica, sobre todo los de liberación nacional, que, como el Poder negro en los Estados Unidos<sup>114</sup>, habían asociado el concepto mismo de liberación al rechazo de una alienación ideológica (de tipo racista, colonialista, antijvenil, antimarginados, etc.), y que daban importancia al hecho de que una toma de conciencia colectiva para recuperar la dignidad<sup>115</sup> diera su sentido a la lucha por la liberación política y física.

<sup>112</sup> En el núm. 1 del «Journal du Droit des Femmes» (10 abril 1869), con el título *Que veulent les femmes?* y la firma de Maria Deraismes, se lee: «Es el desarrollo de su razón para el cumplimiento de sus deberes y la posesión legítima de sus derechos». En el primer *Congreso Internacional del Derecho de las Mujeres* (París, julio de 1878) había este *slogan*: «¡No hay deberes sin derechos. No hay derechos sin deberes!».

<sup>113</sup> Louise Blauvelt, *Femmes: Vâge politique* (ed. Sociales, 1974); Suzanne Blaise, *Des femmes de nulle part* (ed. Tierce, 1981).

<sup>114</sup> Un libro importante: Kate Millett, *La politique du mâle* (Sexual Politics) (París 1971); cf. *Femmes et féminismes*, en *Encyclopaedia Universalis*, pp. 333-343.

<sup>115</sup> Inconscientemente o no, las mujeres habían integrado, como una segunda naturaleza, el estatuto de indignidad que correspondía a su situación desgraciada. Quien no conoce los escritos de las mujeres, los testimonios sobre la condición de la mujer (cf. *supra*) no puede comprender el proceso de liberación implicado en la toma de conciencia por las mujeres del carácter arbitrario e histórico de su opresión y del carácter ontológico e irreversible

El *movimiento de los derechos humanos*, unido a los precedentes, era también de tradición moral y religiosa en las feministas, sobre todo anglosajonas, desde el siglo XVIII<sup>116</sup>. Finalmente, la misma Iglesia, por la voz del Concilio, daba una carta al feminismo al recoger el anuncio de san Pablo a los gálatas para afirmar que «no existen desigualdades en Cristo y en la Iglesia en razón de la estirpe o de la nacionalidad, de la condición social o del sexo»<sup>117</sup>. Y al recoger casi literalmente la Declaración Universal de 1948, para denunciar la «discriminación... basada... en... el sexo... como contraria al designio de Dios»<sup>118</sup>, marcaba solemnemente la convergencia de la humanización y de la evangelización. También ella situaba la liberación de las mujeres entre otros procesos culturales de «justicia», «normas de vida colectiva», «conciencia de la dignidad, de los derechos y de las obligaciones», que son «una etapa importante para una comunidad humana» y al tiempo «un nuevo impulso para conocer mejor al Dios verdadero, trascendente y personal»<sup>119</sup>.

Los diferentes *movimientos por la justicia* integraban con frecuencia explícitamente en sus móviles y objetivos *la búsqueda de la felicidad*, que se imponía como un derecho y un bien a la vez personal y relacional, privado y social; y esto hacía evolucionar las concepciones y las prácticas sobre sexualidad, vida conyugal, familiar, del mundo de la salud, de la educación, de la escuela, así como el saber mismo, la expresión creadora, el aprendizaje de la vida social. El objetivo de la felicidad, como un nuevo polo ético, invadía la escena social y a veces incluso política y se pedía cuenta de él a todas las instituciones que representan la autoridad civil y moral.

Todo ello sólo podía conjugar sus efectos gracias a los de una *revolución biológica* que, al menos en el hemisferio Norte, venía a trastornar, hasta lograr invertir las condiciones primarias de la vida, los medios de asegurar la supervivencia, los motivos para dar

de su dignidad restaurada. Juan XXIII lo subrayó en la *Pacem in terris*, 41: «La mujer, cada vez más consciente de su dignidad humana, no admite ya ser considerada como un instrumento...».

<sup>116</sup> Sheila Rowbotham, *Féminisme et révolution* (Petite Bibliothèque Payot, 1973, traducido de *Women, Resistance and Revolution*, Penguin Press, 1972). Mary Wollstonecraft, *Défense des droits de la femme* (Petite Bibliothèque Payot, 1976, traducido en *A Vindication of the Rights of Woman*, 1972).

<sup>117</sup> *Lumen gentium*, 32.

<sup>118</sup> *Gaudium et spes*, 29.

<sup>119</sup> *Pacem in terris*, 45. Cf. una apreciación de estos textos conciliares con respecto al movimiento del feminismo cristiano en FHE 8 (marzo 1982): *Sur terrain solide*.

la vida y la concepción de la calidad de la vida. *Revolución vital*, pues, inseparable de una nueva ética. Ahora bien: tal conmoción de las relaciones de los seres entre sí, de su concepción de la vida, de la muerte, de la dignidad, de la libertad, de la felicidad, de la naturaleza, de la historia, del cristianismo, de Dios; tal revolución cultural, esencialmente propia de la humanidad entera, se ha inscrito, en su novedad y radicalidad, exactamente en el crisol de lo que era desde tiempos inmemoriales *la condición «natural»* mítica y religiosa de la mujer, en la que se mezclaban naturaleza, destino y culpa. Allí las mujeres —personas también y no un sexo (por lo que rechazarán que éste sirva para determinarlas individual y colectivamente)— han experimentado en lo más íntimo de su condición una conciencia nueva de que «todo lo que es natural no es forzosamente humano»<sup>120</sup>.

Una información como la de *Clair Foyer*, publicada anteriormente bajo el título *3.000 hogares hablan*<sup>121</sup>, expresa bien la funesta asociación entre la religión y las características lamentables de la condición femenina, y sobre todo esa *violación de conciencia* —que ha resultado de las leyes de la Iglesia— para con la sexualidad y especialmente la maternidad. Otras informaciones señalan, en 1979, que el 25 por 100 de los católicos practicantes «declaran no estar o estar poco interesados por las posiciones de las autoridades de la Iglesia sobre el aborto y la contracepción (el mismo porcentaje estima, por lo demás, «que la participación de las mujeres en las tomas de decisión en la Iglesia es inexistente o demasiado débil»)»<sup>122</sup>. En 1982 se nos informa de que «las tomas de posición de la Iglesia sobre la contracepción son lo que más desagrada en la religión católica actual al 37 por 100 de las francesas y al 30,5 por 100 de las mujeres muy practicantes»<sup>123</sup>. Otros muchos testimonios podrían confirmar que ha habido ruptura grave —y hasta el momento sin retorno— en la confianza que las mujeres manifestaban a la Iglesia, cuando ésta no ha comprendido la búsqueda de dignidad que —quizá con excesos o torpezas<sup>124</sup>— se hallaba presente

<sup>120</sup> Shulamith Firestone, *op. cit.*

<sup>121</sup> *3 000 foyers parlent* (ed. Ouvrières, 1966).

<sup>122</sup> Sondeo IFOP sobre una muestra representativa de 1.220 mujeres encuestadas; aparecido en «La Vie» 1.772 (16 agosto 1979), recogido en *L'autre moitié de l'Église: les femmes*, Rita Pierro, Franca Long (Dossiers libres, Cerf, 1980), traducido de *L'altra metà della Chiesa*.

<sup>123</sup> Sondeo SOFRES y encuesta *Femmes-Echo*, suplemento de «Clair Foyer» 367 (abril 1983).

<sup>124</sup> M. T. Bellenzier, *Le rôle de la femme dans la famille*: «Bulletin du Concile des Laïcs» 17-18 (1974) 61-72; Pierre Delooz, *Les catholiques belges et la famille*: «La Revue Nouvelle» (1982) 532-542; un dossier «Plate-

en la *liberación sexual* de las mujeres. Una vez más, *la Iglesia despreciaba su conciencia de mujeres*.

Pero si se ha producido un cambio típicamente femenino, nada autoriza a decir que no concierne y sobre todo no interpela a los hombres. Todo lo contrario, pues también ellos están llamados a una sexualidad de iguales y a una paternidad responsable. En el coloquio sobre «Los padres de hoy», en 1981, Evelyne Sullerot estimaba que «las mujeres podían llegar a 'decidir' sobre su maternidad y a 'solicitar' sexualidad»; los hombres «solicitantes de hijos» deberían aprender a solicitar y convencer, a ser solicitados sexualmente, debiendo «buscar un equilibrio entre las decisiones y los poderes»<sup>125</sup>. Es evidente que entre los interlocutores sexuales sociales se busca una nueva ética, pero antes de ver qué puntos concretos de la doctrina oficial de la Iglesia se ponen en entredicho hemos de considerar aún el crédito moral y las respuestas jurídicas que la ONU, por su parte, ha aportado en ese sentido.

## 2. La ONU, garante de una nueva antropología ética entre los sexos

Lamentablemente, el título de la nueva *Convención* de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de discriminación respecto a las mujeres es demasiado restrictivo para permitir ver de entrada su nuevo marco antropológico y su importancia cultural: el futuro de todo lo humano se halla implicado cuando se toma como nuevo paradigma de comunidad entre las naciones, los pueblos y las razas, el modelo de la nueva relación de iguales entre hombres y mujeres. Sin entrar en un análisis detallado, digamos brevemente qué adquisiciones conceptuales nos parecen más destacadas:

— Ante todo, respecto al estatuto mismo de «naturalidad» o ahistoricidad de la mujer, los trabajos de la ONU para el decenio de la mujer dan un mentís al carácter ontológico de «naturalidad» y permanencia de la condición femenina, desmontando los procesos *arbitrarios* del sexismo; los sondeos realizados en 1980, antes de la Conferencia de Copenhague, sobre los resultados obtenidos desde 1975, denuncian como primera dificultad «la no participación de los hombres para modificar la situación de la mujer en la sociedad», y luego «las actitudes inmovilistas en los dos sexos» con respecto al papel de la mujer<sup>126</sup>. El

Forme Famille» (París 1980); Marie-Odile Metral, *La famille. Les illusions de l'unité* (París 1979); Martine Segalen, *La «nouvelle» femme*: «Études» (noviembre 1982); id., *Libérer les familles, dossier* en «Relations» (Montreal, septembre 1980).

<sup>125</sup> Texto multicopiado (París, 18 febrero 1981): *Les nouvelles relations entre les hommes et les femmes, femme décideuse et nouvelle mère*.

<sup>126</sup> M. T. L. C., *Copenhague: évaluation à mi-parcours. Le féminisme a mûri*: FHE 2 (septiembre 1980).

conjunto de los trabajos, por primera vez realizados sistemáticamente, hacia ver «que la situación actual de las mujeres en el mundo es un signo claro de que los procesos cumulativos de discriminación se remontan muy lejos».

— Como lo anuncia el Preámbulo, se trata de asegurar a las mujeres una «igualdad de hechos», es decir, que se está decidido a tener en cuenta esta separación tradicional —otro *sexismo*— entre principio y práctica, derechos y oportunidad, país legal y país real. El artículo primero estipula que la palabra «discriminación con respecto a las mujeres se refiere a toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo»<sup>127</sup>.

— El *sexismo* se define a la vez en sus efectos de discriminación y en su esencia: el prejuicio. Éste queda al descubierto cuando se funda no sólo «en la idea de la inferioridad de uno de los sexos», sino también en la «de un papel estereotipado de los hombres y de las mujeres» (art. 5). He aquí algo radicalmente nuevo y que constituye un elemento central del desafío de la cultura a la Iglesia: *no sólo se prohíbe la jerarquización entre los sexos, sino también la especialización sistemática*. Más de sesenta veces se mencionan juntos el hombre y la mujer como afectados por los mismos derechos y los mismos deberes, sin que en ningún caso se deduzca o se indique lo que convendría en menor medida o mejor a uno o a otra. En ninguna parte se indica la diferencia y en ninguna se niega. No hay confusión entre igualitarismo e «identidad». El primero, que abarca los derechos y los deberes, no implica a la segunda, que por definición afecta a la personalidad, no determinada por las normas sociales.

— El rechazo a encerrarse en una especialización, que sería extrapolada de las posibilidades biológicas, es patente en lo que se refiere a la familia. Después de haber señalado «el papel de la mujer en la procreación» y «la importancia social de la maternidad» (Preámbulo), la convención declara: «las medidas especiales que tienden a protegerla no son discriminatorias» (art. 4), y pide que se aseguren los servicios y los medios aptos «para permitir a los padres combinar las obligaciones familiares con las responsabilidades profesionales y la participación en la vida pública» (art. 11). Varias veces se destacará «la responsabilidad común del hombre y de la mujer en la tarea de educar a sus hijos» (art. 5).

— En el mismo espíritu se estimula en varias ocasiones el cambio del papel tradicional del hombre y de los prejuicios androcentristas ligados a él: «Debe evolucionar tanto como el de la mujer si se quiere llegar a una igualdad real» (Preámbulo). No se encuentra, por lo demás, nada ofensivo para ninguno de los sexos, nada que parezca oponerlos, compararlos entre sí. El espíritu de igualdad y de solidaridad son decididamente positivos: se pide «eliminar toda concepción estereotipada de los papeles del hombre y de la mujer a todos los niveles y en todas

<sup>127</sup> Cf. *supra*, nota 103.

las formas de enseñanza, fomentando la educación mixta... el acceso a los mismos programas... y la revisión de los manuales escolares» (artículo 10). Finalmente, como se habrá podido observar, la convención desborda su título. A partir de la lucha para la eliminación de la discriminación de las mujeres incluye todo *sexismo* para con uno y otro sexo (cf. art. 5).

— «El desarrollo completo de un país, el bienestar del mundo y la causa de la paz requieren una participación máxima de las mujeres, en igualdad con los hombres, en todos los campos» (Preámbulo, destacado de nuevo); éste es el espíritu del nuevo instrumento legislativo. Los trabajos del decenio de la mujer insisten en la conexión entre las diferentes formas de discriminaciones que mantienen el subdesarrollo. Han puesto de relieve «la relación crucial entre la condición de la mujer y ámbitos prioritarios como los de la población, la educación, las atenciones primarias a la salud, el agua potable, la alfabetización, etc.»<sup>128</sup>. La ética de los derechos humanos, si bien afecta al bienestar inmediato de las mujeres y a la justicia que se les debe, supera este primer objetivo. Lo que pretende con este nuevo orden de desarrollo es la paz. Otros documentos, como el texto preparatorio de la segunda Convención de Lomé, lo confirman: el «nuevo orden económico» es un «nuevo orden cultural», al que es preferible llamar «un orden existencial», puesto que «el desarrollo abarca todas las esferas socioculturales de la actividad humana y el progreso integral del hombre existencial, es decir, del ser humano sin distinción de sexos»<sup>129</sup>.

— Finalmente, subrayemos otra novedad importante: la interpe-lación hecha explícitamente a las religiones con la fórmula adoptada en el artículo 5 para equiparar con los prejuicios *sexistas* «las prácticas consuetudinarias o de cualquier otro tipo, que están basadas en la idea de la inferioridad o de la superioridad de uno de los sexos, o de un papel estereotipado de los hombres y de las mujeres»<sup>130</sup>.

### 3. La Iglesia ante el reto de los derechos humanos

La cuestión de un desafío teológico no se enraíza sino en la problemática histórica de un desafío ético nuevo en lo que concierne al estatuto de la mujer y más aún a la nueva relación antropológica

<sup>128</sup> *Op. cit.*, FHE 2.

<sup>129</sup> Informe sobre la cooperación cultural, presentado en la Asamblea consultiva de los parlamentarios de los países signatarios de la Convención de Lomé II, en *Femmes d'Europe*, n.º 28, p. 4. Citado en un editorial, FHE 12 (marzo 1983) 1.

<sup>130</sup> Este artículo considera en primer lugar las prácticas, supuestamente religiosas o rituales, contra la integridad física de las mujeres. Pero ésta es inseparable de la integridad personal, es decir, de la conciencia que tienen las mismas mujeres de lo que atenta contra su dignidad; ninguna religión puede desdeñar tal criterio basado en los derechos humanos.

entre los sexos. ¿Qué hay, pues, a este respecto, de una confrontación entre la nueva codificación de los derechos humanos y la doctrina oficial de la Iglesia católica?

Recordemos ante todo la concordancia, ya subrayada, entre los textos conciliares y las declaraciones en Copenhague del representante de la Santa Sede, Mons. Cordès. Éste cita la *Gaudium et spes* (n. 9): «La sed de una vida plena y libre, de una vida digna del hombre», y añade: «Esta sed de una vida plenamente humana está en el origen del gran movimiento de liberación de las mujeres»<sup>131</sup>. Por otra parte, el objetivo de una humanización mediante el desarrollo, que implica la participación de los hombres y de las mujeres, y que está encaminado a la paz, se expresa con frecuencia en una terminología común. Compárese con el Preámbulo de la convención (ya citado) este mensaje de Juan Pablo II en las Naciones Unidas: «Sólo por la conversión de los corazones, los hermanos y las hermanas podrán construir el futuro de la raza humana y edificar el grande y duradero edificio de la paz... cuyo nuevo nombre es el desarrollo» (cf. *Populorum progressio*, 87)<sup>132</sup>.

¿Qué comprenden realmente las declaraciones de principio? Sobre el estatuto de la mujer ante todo, si la ONU, sin negar o empequeñecer la función maternal, evita, sin embargo, determinar por ella el estatuto de la mujer, no ocurre lo mismo en la Iglesia, que sigue caracterizando a base de una imagen «maternal» la función de las mujeres en la sociedad, la psicología personal de las mujeres, su relación con el hombre y su papel en la Iglesia. Donde la nueva Convención de la ONU recomienda que la ayuda debida por la sociedad y los «consejos relativos a la planificación de la familia» (art. 10) conciernen a *los dos padres*, la Iglesia, por su parte, continúa uniendo feminidad y fecundidad, fecundidad y «naturalidad», como lo prueba el documento *Humanae vitae*. Son tan frecuentes como poco precisas las referencias a las «prerrogativas propias» de la mujer en la familia<sup>133</sup>, o a la «maternidad» como «vocación fundamental de la mujer»<sup>134</sup> y a la «feminidad» como «vocación a la ternura y a la piedad, de las que la humanidad estará siempre necesitada»<sup>135</sup>.

<sup>131</sup> DC, 1.794 (19 octubre 1980) 925-926.

<sup>132</sup> Mensaje de Juan Pablo II a las Naciones Unidas del 22 de agosto de 1980.

<sup>133</sup> A los juristas italianos: DC, 1.668 (1975) 55. Cf. también «función primordial que asumen para su familia»: DC, 1.692 (12 febrero 1976) 153-154.

<sup>134</sup> «La maternidad es la vocación fundamental de la mujer» (Juan Pablo II, discurso del 10 enero 1979).

<sup>135</sup> Juan Pablo II, carta a los Lazaristas: DC, 1.814 (6 septiembre 1981) 784. Cf. también: «Parece que en la feminidad del cuerpo y del corazón hay

Esta especificidad «maternal» de la mujer se redobla aún por el hecho de que, en una antropología teológica androcéntrica, la mujer queda definida en relación al hombre (y esto a pesar de las afirmaciones de principio, que marcaban un neto progreso en la Declaración de Copenhague)<sup>136</sup>. La mujer conserva para la Iglesia un estatuto eclesial de excepciones —precisadas en el nuevo Código de Derecho Canónico— y a la vez un estatuto personal (unido a ella en todas partes), diseñado sobre una especificidad «maternal» que continúa determinando su tipo de complementaridad con respecto al hombre.

Para la Iglesia no conviene que la mujer actúe «por el mismo motivo que el hombre»<sup>137</sup>. Los dos conservan una «desigualdad de funciones»<sup>138</sup>, descrita como derivada «de un orden fundado en la esencia de las personas..., de una belleza que tiene como origen la sabiduría ontológica de la naturaleza, es decir, del Dios creador»<sup>139</sup>. De ello se deduce que a la mujer no se le reconocen los mismos derechos que al hombre. Donde la ONU pretende un desarrollo social para cada persona, la Iglesia sigue insistiendo en «lo que conviene o no conviene a la mujer»<sup>140</sup>, y que se extiende a «preciosa función que le es propia en el conjunto del plan para el reino de Dios y también para el reino temporal»<sup>141</sup>. Donde la ONU piensa que la igualdad de los derechos, que implica la igualdad de las oportunidades de educación y de desarrollo, es un substrato que no supone —ni como causa ni como efecto— una identificación personal entre el hombre y la mujer y, por ello, se abstiene de dictarles su diferencia, la Iglesia, aunque se defiende explícitamente de ello, confunde la igualdad de los derechos y la identidad de la persona. ¿No es una terrible contradicción interna, por su parte, temer esta

una singular disposición a hacer de la propia vida una oblación real a Cristo como al único esposo...» (alocución de Juan Pablo II a las religiosas en Kinshasa, 3 mayo 1980).

<sup>136</sup> A los juristas italianos (*op. cit.*): «Encontrar los principios que constituyen valores irremplazables para la cultura de un pueblo evolucionado...: ante todo, la diferencia de funciones y de naturaleza de la mujer respecto al hombre, de donde se deriva la originalidad de su ser, de su psicología, de su vocación humana y cristiana...». En Copenhague (*op. cit.*): «Está, por tanto, muy claro que la mujer como tal es imagen de Dios y reflejo de su perfección divina. Para realizar plenamente su personalidad debe desarrollarse como mujer. Su modelo no puede ser el hombre masculino...».

<sup>137</sup> Declaración *Inter insigniores*.

<sup>138</sup> Llamamiento a las mujeres, que precede a *Inter insigniores*.

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> Discurso de Pablo VI a la Comisión sobre la mujer y al Comité para el AIF: DC, 1.692 (1976) 153-154.

<sup>141</sup> Llamamiento a las mujeres, *op. cit.*

libertad de las opciones personales que, por el contrario, debería lógicamente permitir al hombre y a la mujer afirmar esas diferencias que la Iglesia califica de «ontológicas»?

Ahora bien: lo que la Iglesia reivindica como un estatuto de excepción para la mujer, la ONU lo califica como «sexismo» y lo condena. Nos hallamos ante un reto absolutamente nuevo de los derechos humanos con respecto al cristianismo, puesto que éste, hasta la época contemporánea, se situó la mayoría de las veces en una avanzada profética respecto a la sociedad profana, para defender la dignidad del hombre-mujer. La situación está, pues, hoy radicalmente invertida: la sociedad de las naciones y de múltiples instancias nacionales o supranacionales crean nuevos instrumentos legislativos para poder perseguir el sexismo, que condenan como un atentado a la dignidad humana. Condenado por las leyes, éste se repliega más o menos en las costumbres, mientras que en la Iglesia católica el sexismo permanece a la vez en las costumbres y en los principios. En esto la Iglesia católica alcanza el estatuto de excepción reivindicado por el Islam<sup>142</sup> y afirmado todavía por las religiones judía y ortodoxa, y se distancia de la mayoría de las otras Iglesias cristianas nacidas de la Reforma<sup>143</sup>.

## V. APORTACIONES DE LA TEOLOGÍA FEMINISTA

Como ya hemos indicado, sería aventurado pretender determinar lo que es *la teología feminista*. Si esta expresión es muy corriente en Estados Unidos, en Canadá y en la Europa anglosajona, todavía se emplea rara vez en otros países y está rodeada de un halo de sospecha o de desconocimiento aún mayor que el que se refiere al feminismo profano. Sin embargo, habría que poner objetivamente bajo esta expresión un *corpus* mucho más amplio. Pertenecen a la teología *feminista* todos aquellos estudios ya muy circunstanciados que presentan desarrollos teológico y se inspiran, conscientemente o no, en las críticas que ha suscitado el amplio movimiento socio-cultural del feminismo histórico. En cuanto a la cuestión hermenéutica de definir lo que es un *desarrollo teológico*, quisiéramos al

<sup>142</sup> En la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 18 de diciembre de 1979, la Convención llamada contra la discriminación para con las mujeres fue adoptada por 130 votos contra 100 abstenciones. Entre éstas, ocho procedían de países del Islam, los cuales aducían que las disposiciones de la Convención eran contrarias a su religión.

<sup>143</sup> Cf. *supra*, notas 11 y 51. *Bâtons rompus avec une féministe sceptique*, en *Feue la virilité*: FHE 13 (junio 1983) 28.

menos proponer una hipótesis de investigación. No se podrá resolver mientras no se tenga en cuenta un doble aspecto esencial: que la teología deberá incluir una autocrítica sobre su propia concepción, definición y práctica androcéntrica, y que en adelante deberá situar su campo de elaboración y de referencia en una perspectiva de antropología integral, que necesita una participación de las mujeres tan real como la de los hombres.

Estudios exclusivamente masculinos han aportado a la teología una contribución preciosa, pero parece que si se quiere hacer justicia a la nueva hermenéutica de la misma teología feminista hay que establecer una diferencia entre las contribuciones al feminismo y a la teología por una parte y lo que las feministas consideran como característico de una teología feminista integral. Ésta parece incluir necesariamente la *triple experiencia femenina de alienación, liberación y recreación*<sup>144</sup>. Este intento de definición me parece que en todo caso hace justicia a la cualidad de *radicalidad nuevamente histórica* de la aportación de las mujeres a la teología oficial, sin prejuzgar por ello un carácter de especificidad femenina y sin excluir para el futuro que aportaciones masculinas podrían situarse muy cerca de ella<sup>145</sup>.

Lo que en determinados países se presenta como teología feminista es extraordinariamente reducido con respecto a las publicaciones de los países más avanzados en este campo, y, en la mayoría de los casos, se inspira muy directamente en ellas.

*Triple experiencia*. El proceso fundamental consta de una triple experiencia, cada uno de cuyos aspectos remite dialécticamente a los otros, de modo que los mismos procesos sean vividos simultáneamente en registros diferentes y resulte difícil clasificarlos en categorías establecidas y demasiado simples.

— El punto de partida incluye ya a la vez una crítica «razonable» del orden de la lógica y del conocimiento intelectual y otra del orden del conocimiento espontáneo que surge de una experiencia considerada incompatible con la llamada a la dignidad<sup>146</sup>. Se re-

<sup>144</sup> Se trata de una experiencia que se puede describir como «que brota» y que ya no contienen los juicios androcéntricos que, todavía espontáneamente, tratan de definir con frecuencia de qué deberían o no deberían sufrir las mujeres «en la Iglesia». Cf. Danielle Penuel, en «Aujourd'hui des chrétiens» 40, pp. 18-19.

<sup>145</sup> Cf. FHE 13 (junio 1983) 16: «Prêtre au féminin, masculin, pluriel»; Michel-M. Campbell, p. 19.

<sup>146</sup> La opresión de las mujeres como un «gemido por la libertad»; el sentido innato de la dignidad como un fermento irreprimible..., como se lee en una bellísima obra de Letty M. Russell, *Théologie féministe de la libération*

chaza, por experiencia, la teología sobre la mujer o sobre la feminidad, que objetiviza al grupo ausente sobre la base de su sexo, y se opone a ella una teología de lo «genitivo, femenino y plural»: la de las mujeres que son ellas mismas sujetos <sup>147</sup>.

— Ellas tratan de conocer lo que implica una comunidad de hermanas o la relación entre las hermanas como nueva categoría crítica. Esto significa que se reconocen en la experiencia de alienación cuando comparten entre ellas la frustración, la desesperanza de verse «inmersas en un patriarcado cultural y eclesial», pero también cuando ponen en común el valor de la afirmación, la esperanza y hacen saltar la experiencia femenina hasta compartir la de otros grupos infravalorados, con cuya causa se identifican <sup>148</sup>.

Así, provocadas por este sufrimiento, analizando, poniéndose en camino, tratando de hacerse mutuamente como mujeres y a partir de sus experiencias de mujeres, practican «en hermandad» una «gozosa re-escritura» <sup>149</sup> para hacer revivir el acontecimiento. Se procede mediante crítica propiamente dicha, apoyándose en una exégesis que aísla los olvidos, las omisiones, las interpolaciones, las extrapolaciones y aplicaciones abusivas, pero que va mucho más lejos aún al buscar, «a partir de los estratos olvidados de uno mismo» y apoyándose en la vivencia nueva del grupo de las mujeres, nuevas comprensiones en el acontecimiento pasado. En una palabra: van a su memoria, para el pasado que se le hizo y para

(Cerf, 1976, traducido de *Human Liberation in a Feminist Perspective; a Theology*, 1974).

<sup>147</sup> Sobre la teología feminista: Letty Russell, *op. cit.*; Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Hacia una teología liberada y liberadora. Teólogas y teologías feministas en los EE. UU.*: «Concilium» 135 (1978) 178-192; Claudette Marquet, *Deux ou trois choses que je sais d'elles les théologues féministes*, en *Les femmes et l'Église, compte rendu du 2<sup>e</sup> colloque d'Orsay* (París, marzo 1981); Catharina Halkes, *Teología feminista. Balance provisional*: «Concilium» 154 (1980) 122-137; *Les femmes dans l'Église* (1976), y «Concilium» 163, 166, 172, 176; *Les femmes et l'avenir de l'Église*: «Le Supplément» (dic. 1979); *Les femmes: l'Église en cause*: «Lumière et Vie» 151 (1981).

<sup>148</sup> Tema muy presente en Letty Russell, *op. cit.* Cf. también M. A. Neal, *Patología de una Iglesia de hombres*: «Concilium» 154 (1980) 66-72; informe del Symposium de Zeist (1981) de la Asociación ecuménica de los teólogos/as del Tercer Mundo (EATWOT). Varios talleres y conferencias de teología feminista, ed. de la Fundación Universidad de Nimega.

<sup>149</sup> «La palabra femenina llega al código de la lengua, lo cuestiona, lo renueva; porque para salir de su prisión conceptual y lingüística... las mujeres se preguntan si no tienen que hacer una revolución a nivel del lenguaje, radical» (María de Lourdes Pintasilgo, *Les Nouveaux féminismes* [Cerf, 1980]). Liberación de la creación semántica ya tan importante, que traduce una verdadera ruptura epistemológica. Cf. «L'autre parole» nn. 1-21, Rilmouski.

el presente del que tienen necesidad hoy. Esto es lo que Letty Russell llama buscar un «pasado útil» <sup>150</sup>.

*Temas destacados.* En este florecimiento, muy rico —y frecuentemente muy complejo—, destacan algunos temas ejemplares, como serán:

— la importancia concedida a una historia propia del grupo en la que se busca sentido para dominar la alienación y a la vez para orientar la liberación. Los grandes temas bíblicos del exilio, del éxodo, del desierto, de la promesa del país en el que manan la leche y la miel se cargan de un simbolismo muy vivo; no sólo evocador del pasado, sino también mediador del presente y fundador del futuro <sup>151</sup>.

— Sistemas simbólicos abandonados, huellas olvidadas serán inventariadas y reapropiadas. Marginalizaciones o exclusiones, abolidas mediante un lenguaje «inclusivo», y nuevas liturgias no sexistas <sup>152</sup>. Cristianas aisladas en la patriarquía, se apoyarán en ello para encontrar en posibles celebraciones comunitarias una práctica eclesial. Pero esta reformulación que quiere actualizar la fe provoca tantas críticas fundamentales como elaboraciones teológicas nuevas; una vez más, unas y otras se apoyan (por ejemplo, a propósito de «Dios Padre» o de «qué memoria hay que hacer en el acontecimiento eucarístico»).

— El cuerpo es revalorizado en múltiples aspectos: se le da una importancia nueva como lugar de integridad y de integralidad personal, rechazando las dicotomías, que han hecho estragos, tanto entre la razón y los sentimientos, el saber y la experiencia, el razonamiento discursivo y la intuición, como entre lo público y lo privado, el hombre y la mujer. Las mujeres descubren que la sexualidad y la afectividad han sido rechazadas, despreciadas, marginadas, al mismo tiempo que la feminidad. Se promueve el cuerpo

<sup>150</sup> «Usable past», Letty Russell, *op. cit.*

<sup>151</sup> Hemos recibido mucho de nuestras hermanas protestantes en orden a este conocimiento y práctica viva de la Biblia. Cf. los tres «Compte rendu des Colloques d'Orsay» (París 1979, 1981, 1982) e informe del primer encuentro del *Forum Ecuménico de las Mujeres Cristianas de Europa* (Gwatt, 15-21 mayo 1982). Cf. Monique Dumais, *Expérience des femmes et théologie*, en *La femme en tant que personne*, acta del ICRAF, *op. cit.*; *Et vos filles prophétiseront: deux théologues parlent de l'Église de demain* (ed. FHE 20, Bruselas 1980).

<sup>152</sup> *Pour une liturgie non-sexiste, quelques textes et expériences* (ed. FHE 4, Bruselas 1976); Diann Neu, *Nuestro nombre es Iglesia: las liturgias feministas católicas*: «Concilium» 172 (1982); liturgia feminista en la iglesia Saint-Merri, París, en «La Lettre» (marzo 1983).



como lugar decisivo de la experiencia. Se lo percibe como el lugar de una historia vivida en común, así como de una historia por vivir, por hacer brotar en común. Y las mujeres prestan su experiencia de nacimiento y de relación a este ensayo de teologización a partir del cuerpo personal, colectivo y propiamente paulino<sup>153</sup>.

— La teología feminista ilumina, como teología relacional, la pneumatología y, como teología de la salvación, la cristología. Ella misma es una teología de la historia<sup>154</sup>, de la liberación<sup>155</sup>, del proceso<sup>156</sup>, de la esperanza<sup>157</sup>. Ella radicaliza las teologías a las que apela, dotándolas de una pertinencia nueva y acrecentada a manera de lo que realiza el feminismo profano con respecto a otros movimientos socioculturales. Así, pues, la teología feminista se presenta a sí misma como una teología integral, la que tomará su relevo<sup>158</sup>, a la vez que se mantiene de momento muy susceptible sobre su propia especificidad y necesidad. En todo caso, ella aporta por ahora cuestionamientos y experiencias determinantes para la cuestión misma de saber, de experimentar, de comprender lo que es la teología.

*Para una ética teologal de relaciones nuevas entre los sexos.* Creemos que la teología feminista opone un desafío decididamente hermenéutico a la teología tradicional magisterial. Si ésta continuara pretendiendo —contra la quintaesencia del propio cristianismo y contra las exigencias de progreso de los derechos humanos— que la forma androcéntrica es esencial a su mensaje, la religión católica firmaría con ello la caducidad de su mensaje para el futuro. Sería conservada como una bella y vieja historia religiosa que habría ayudado a la civilización occidental hasta que ésta la hizo ser in-

<sup>153</sup> Numerosas referencias y textos en FHE 12 (marzo 1983), *Prendre nos corps à cœur*.

<sup>154</sup> En Letty Russell, *op. cit.*

<sup>155</sup> Rosemary Reuther, *New Women New Earth, Sexist Ideologies and Human Liberation* (Nueva York 1975).

<sup>156</sup> Marjorie Hewitt Suchocki, *God Christ Church: a Practical Guide to Process Theology* (Nueva York 1982), intenta una síntesis entre teología del proceso y teología feminista. Letty Russell había abordado ya este tema en su obra; cf. *Voyage vers la liberté*, etc.

<sup>157</sup> Es, pues, eminentemente ecuménica. Cf. E. Lacelle, *Un corps d'espérance à retrouver? La femme et l'ecclésiologie ecuménique*, en *La femme, son corps et la religion* (Montreal 1983).

<sup>158</sup> Con motivo de la consulta del CEI sobre el sexismo en los años setenta (Berlín 1974), Nelly Morton había presentado una conferencia (texto fotocopiado): «Toward a whole theology». Cf. Catharina Halkes, *op. cit.*; Elisabeth Lacelle, *op. cit.*; y, de próxima aparición, Elisabeth Moltmann-Wendel/Jürgen Moltmann, *Humanity in God*: varias conferencias como contribución a una teología que integra la teología feminista.

compatible con su historia y con ella misma. Mientras que está en juego esta formidable apuesta de la fe, dos pistas me parecen abiertas para desarrollar una nueva ética entre los sexos.

Se trataría ante todo de defendernos a nosotros mismos de todos aquellos modelos que se han hecho inútiles, si no temibles para los dos sexos, socialmente peligrosos, humanamente injustos<sup>159</sup>. Dudamos entre «papeles», «funciones», repartos, cuando únicamente seres libres para hacerse personas pueden conjugar sin miedo, rencor, desafío ni intolerancia, la sabiduría de los gustos personales, de las técnicas heredadas y a la vez el humor de los nuevos aprendizajes<sup>160</sup>.

Bajo este impulso hay que establecer y valorar toda una ética de reciprocidad sexual. ¡Si tuviéramos suficiente clarividencia para analizar la precariedad de los particularismos sexuales «naturales» frente a la apuesta de supervivencia, en otras condiciones de vida y por otra calidad de vida...! ¡Si fuéramos suficientemente lúcidos para reconocer los daños que se derivan de la yuxtaposición de los dos sistemas «primarios»<sup>161</sup> que son patriarcado/androcentrismo y mitificación maternal/suficiencia feminista...! Ambos se implican mutuamente como los dos mecanismos de una neutralización recíproca de los sexos. Estamos lejos de una dialéctica de los sexos entre sí y de lo humano en su historia.

A pesar de la sacralización que la Iglesia realiza de estos elementos precristianos, hay que inventar con urgencia una nueva mutualidad de iguales en el paradigma de nuestra reciprocidad sexual, que pasa por la necesaria y voluntaria desposesión de nuestros poderes masculinos y femeninos más instintivos y superficiales. Lo humano lo es al precio de una ética de nuestra historia que se aparte de la naturaleza. En cuanto al sentido cristiano, si es cierto que no podría en modo alguno «lesionar lo humano»<sup>162</sup>, lo es al

<sup>159</sup> Cf. la petición al Sínodo de 1980: «La Iglesia debe, pues, rechazar el mantenimiento del modelo patriarcal e injusto que apoya todavía», en FHE 4 (marzo 1981) 10-11.

<sup>160</sup> Un informe del gobierno danés, entregado a los participantes de la Conferencia de la ONU en Copenhague, tomaba nota de una encuesta sobre los resultados, muy satisfactorios en cuanto al desarrollo de la personalidad, de un programa de educación con intercambio de los papeles; los carteles públicos decían más o menos: «Permutar los papeles no es perder nada».

<sup>161</sup> En varios sentidos: literal, histórica y culturalmente. Cf. Marie Augusta Neal, *Patología de una Iglesia de hombres*: «Concilium» 154 (1980) 66-72.

<sup>162</sup> Una característica de la teología feminista es ser eminentemente comunitaria en sus perspectivas y en su práctica. Así, pues, algunas expresiones son espontáneamente adoptadas por el grupo de las mujeres, reconociéndolas como suyas. Espero que se me excuse el no haber sabido siempre a quién atribuir su maternidad.

precio de una ascesis de renuncia, la única que puede significar ternura y respeto entre los sexos, más allá del posible sentido inmediato de los mismos.

## BIBLIOGRAFIA

## 1. Historia

- R. J. Evans, *Las feministas: los movimientos de emancipación de la mujer en Europa, América y Australia, 1840-1920* (Madrid 1980).  
 A. González, *El feminismo en España hoy: bibliografía completa y documentos* (Bilbao 1979).  
 J. Heinen, *De la IIª a la IIIª Internacional: la cuestión de la mujer* (Barcelona 1978).  
 C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux* (París 1972).  
 A. Moreno, *Mujeres en lucha: el movimiento feminista en España* (Barcelona 1977).  
 M. A. Piètre, *La Condition féminine à travers les âges* (París 1974).  
 A. de Pisa, *Historias del movimiento de la liberación de la mujer* (Madrid 1977).  
 S. Rowbothan, *Féminisme et Révolution* (París 1973).  
 M. Wollstonecraft, *Défense des droits de la femme* (París 1972).

## 2. Feminismo y enseñanza oficial de la Iglesia

- J. M. Aubert/Y. Pelle-Douel/Y. Delaporte, *La Iglesia y la promoción de la mujer* (Bilbao 1970).  
 H. Rollet, *La condition de la femme dans l'Église* (París 1975).  
 M. Rondeau, *La promotion de la femme* (Ottawa 1969).

## 3. Análisis interdisciplinar

- J. M. Aubert, *La mujer, antifeminismo y cristianismo* (Barcelona 1976).  
 E. Gössmann, *La mujer en la Iglesia y en la sociedad* (Madrid 1976).  
 I. Raming, *Der Ausschluss der Frau vom priestlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?* (Viena 1973).

## 4. Análisis de la antropología teológica clásica

- K. E. Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (París 1968).  
 P. Évdokimov, *La mujer y la salvación del mundo* (Esplugas de Llobregat 1970).

## 5. Análisis y perspectivas filosóficas

- Y. Pelle-Douel, *Être femme* (París 1967).  
 K. Stern, *El carisma de la feminidad* (Bilbao 1971).  
 G. von le Fort, *La mujer eterna* (Madrid 1965).

## 6. Exégesis

- J. L. Idígoras, *La misión directiva de la mujer en la historia de salvación* (Lima 1965).  
 A. Jaubert, *Les femmes dans l'Écriture*, en *Supplément à la «Vie Chrétienne»*, París, marzo 1979.  
 F. J. Leenhardt, *La place de la femme dans l'Église d'après le Nouveau Testament* (Montpellier 1948).  
 Th. Maertens, *La promoción de la mujer en la Biblia* (Bilbao 1975).  
 F. Quéré-Jaulmes, *La Femme. Les grands textes des Pères de l'Église* (París 1968); *id.*, *Les Femmes de l'Évangile* (París 1982).

## 7. Sobre la cuestión de los ministerios

- M. Alcalá, *La mujer y los ministerios en la Iglesia. Del Vaticano II a Pablo VI* (Salamanca 1982).  
 M. J. Berère, *Le Jeu de la Tradition dans la pratique masculine du ministère apostolique*, Cahier n. 3 del Instituto Católico de Lyon, 1980.  
 M. J. Berère/R. Dufour/D. Singles, *Et si on ordonnait des femmes?* (París 1982).  
 H. Legrand, *L'Ordination des femmes au ministère presbytéral*, Documents épiscopat, n. 7, París, abril 1976, y en *Iniciación a la práctica de la Teología III* (Madrid 1985) 175ss.

## 8. Numeros especiales de revistas

- Femmes et mission*: «Spiritus» 28 (1966), 29 (1966) y 36 (1968); *Les femmes d'aujourd'hui et l'Église*: «Le Supplément» (diciembre de 1978); *Les femmes: L'Église en cause*: «Lumière et Vie» 151 (1981); *La mujer en la Iglesia*: «Concilium» 111 (1976); *¿Mujeres en una Iglesia de hombres?: «Concilium» 154 (1980); La mujer ausente en la teología y en la Iglesia*: «Concilium» 202 (1985); *Feminismo, las mujeres y el futuro de la Iglesia*: «Pro Mundi Vita» 56 (1975); *La situación de las mujeres en la Iglesia católica*: «Pro Mundi Vita» 83 (1980); *Mujeres del siglo XX*: «Revista de espiritualidad» 148 (1978); cf. el «Bulletin International Femmes et Hommes dans l'Église», serie antigua, 1-32 (Bruselas 1970-1980); nueva serie 1-15 (París 1980-1984).

## 9. Teología feminista

- L. Álvarez, *Feminismo y espiritualidad* (Madrid 1964).  
 M. Daly, *Le deuxième sexe conteste* (París 1968).  
 F. Dumas, *L'Autre semblable* (Neuchâtel 1967).  
 R. Ruether, *New Women, New Earth, Sexits Ideologies and Human Liberation* (Nueva York 1975).  
 L. M. Russell, *Théologie féministe de la libération* (París 1976).  
 R. Pierro/F. Long, *L'Autre Moitié de l'Église: les femmes* (París 1980).  
 M. de Lourdes Pintasilgo, *Les Nouveaux Féminismes* (París 1980).

- M. Hunt/E. Schüssler-Fiorenza, *Et vos filles prophétiseront* (Bruselas 1980).  
 E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Nueva York 1983).  
 E. Lacalle (ed), *La Femme, son corps et la religion* (Montreal 1983).

#### 10. *Perspectiva ecuménica*

- J. Bosch, *El ministerio de la mujer en las Iglesias cristianas. Para la formación de un dossier ecuménico: «Escritos del Vedat» 4* (1974) 199-283.  
 E. Lacelle, *Un corps d'espérance à retrouver? La femme et l'ecclésiologie ecuménique*, en *op. cit.*  
 C. F. Parvey, *Ordination of Women in Oecumenical Perspective* (Ginebra 1980); *íd.*, *The Community of Women and Men in the Church. The Sheffield's Report*, COE 1983.

## AGRADECIMIENTO DE LOS EDITORES

Esta parte sobre los aspectos prácticos de la teología pone fin a la *Iniciación a la práctica de la teología*, a la vez que constituye un nuevo punto de partida. Desde el momento en que en la teología se trata no sólo de reflexionar sobre un determinado punto, sino también de ponerla en práctica en su conjunto partiendo de una nueva trayectoria concreta, todo está por reinterpretar. Ya se trate de la evangelización, el diálogo pastoral, la catequesis, la predicación, la liturgia, la animación de grupos, los diferentes servicios de la sociedad o la reestructuración de una teología construida demasiado unilateralmente por los teólogos, todo está por reinventar. Siempre habrá interlocutores que planteen cuestiones nuevas e irremplazables, como la vida, que se hace y se busca realizándola y sobre la marcha. La segunda parte de este tomo V, con sus diversos capítulos sobre la realización práctica de la teología, así lo confirma.

Se habría podido concebir una *Iniciación* que introdujera a una «teología práctica» en toda su extensión, a partir de un lugar dado, pero eso habría sido un proyecto muy distinto, sobre el que aludimos en el prefacio inicial a la obra, pareciéndonos aún prematuro en estos momentos. Sin embargo, todos los volúmenes precedentes preparan a esta reapropiación y a la invención de una teología siempre viva, mostrando cómo nacieron o han evolucionado las cuestiones. «No confundir la teología con el dogmatismo abstracto —afirmábamos— y captar su inserción en una historia es ya reconciliarla con la libertad cristiana. Para hacer teología hay que conocer el pasado, vivir activamente el presente en la fe y preparar el futuro».

Los alrededor de sesenta autores —católicos y de otras confesiones, clérigos y seglares— que han colaborado en esta empresa lo han hecho generosamente, aceptando con buena voluntad las exigencias de una obra colectiva. Una vez más, se lo agradecemos vivamente. Los editores expresan también su gratitud a todas las personas que han cooperado en su realización, especialmente a A. Dumas, C. Geffré, P. Gisel y H. Legrand, que han participado en el consejo de redacción; a Alix Moreau, que ha preparado cuidadosa y diligentemente todos los manuscritos para la impresión

de la edición francesa; a Bernard Quelquejeu, por su participación en el consejo de redacción, y que, al igual que Jean-Pierre Jossua, han releído las diversas contribuciones y ayudado en gran medida a la calidad y a la unidad del conjunto.

\* \* \*

El editor español se adhiere gustoso al agradecimiento de quienes trazaron el plan y realizaron al obra —profesores B. Lauret y F. Refoulé—, a cuantos colaboraron en la empresa. A ellos deseamos vincular igualmente nuestros propios colaboradores, en especial al teólogo G. Canal Marcos, que no sólo revisó meticulosamente las traducciones, sino que acomodó los textos y bibliografías a nuestros ambientes hispánicos.

En esta tarea nos prestaron gran ayuda los profesores J. Sobrino, M. Gesteira, C. Floristán y S. Pié i Ninot escribiendo aquellos capítulos que acomodaban la obra a los diversos países de nuestra lengua, tanto de España como de Hispanoamérica. A todos ellos nuestro agradecimiento.

EL EDITOR ESPAÑOL

## COLABORADORES DE ESTE TOMO

- GÉRARD MATHON, profesor de la Facultad de teología del Instituto católico de Lille. «La economía».
- ROGER MEHL, decano honorario de la Facultad de ciencias humanas de la Universidad protestante de Estrasburgo. «La política».
- FRANÇOIS RIGAU, profesor de la Facultad de derecho de la Universidad católica de Lovaina. «El derecho».
- JEAN-CLAUDE ESLIN, redactor de la revista «Esprit». «La cultura».
- JACQUES AUDINET, profesor adjunto en el Centro de pedagogía religiosa; Facultad de letras de la Universidad de Metz. Profesor del Instituto católico de París. «Qué es una teología 'práctica'».
- MICHEL PHILIBERT, profesor de filosofía de la Universidad de ciencias sociales de Grenoble. «Las edades de la experiencia humana».
- JEAN-PIERRE JOSSUA, director del centro de formación teológica «Le Saulchoir». «Nota sobre la experiencia cristiana».
- CASIANO FLORISTÁN, profesor de teología pastoral en la Universidad Pontificia de Salamanca y en el Instituto Superior de Pastoral de Madrid. «La evangelización».
- ANDRÉ GODIN, profesor de psicología de la religión en Charleroi (Bélgica). «El diálogo pastoral».
- GASTON PIÉTRI, secretario general adjunto del episcopado francés (a cargo de las cuestiones pastorales). «La catequética».
- OLIVIER DE LA BROSSE OP, consejero cultural de la embajada de Francia ante la Santa Sede. Director del centro de estudios «San Luis de Francia» en Roma. «La predicación».
- ALBERT HOUSSIAU, profesor de la Universidad católica de Lovaina. «La liturgia».
- VINCENT COSMAO, fundador del Centro Lebret (París). «Servicios a la sociedad».
- MARIE-THÉRÈSE VAN LUNEN-CHENU, editora del boletín internacional «Femmes et Hommes dans l'Église». «Mujeres, feminismo y teología».

## INDICE GENERAL

### PRIMERA PARTE

#### LUGARES DE LA ETICA

(continuación)

Cap. III: <i>La economía</i> [Gérard Mathon] ... ..	13
Introducción ... ..	13
I. Actividad económica y vida social ... ..	15
1. La actividad económica: su objeto, 15.—2. La vida social, horizonte de la economía, 18.	
II. La ética, excluida de la vida económica ... ..	19
1. Las corrientes del liberalismo económico, 19.—2. El marxismo, 25.—3. ¿Por qué esta difícil transparencia de la economía?, 27.	
III. «Homo oeconomicus». Una visión contemporánea de la «codicia» ... ..	31
1. Necesidades y deseos, 33.—2. El campo de la economía: el «consumo», 34.—3. El campo de la ética, 35.	
IV. Doctrina social de las iglesias y ética económica ... ..	38
V. Motivaciones teológicas y consecuencias éticas ... ..	44
1. Motivaciones fundamentales, 44.—2. Exigencias propiamente éticas, 51.	
VI. Justicia social y derechos económicos ... ..	54
1. La justicia, 55.—2. Los derechos económicos, 59.	
VII. Recuperación de la responsabilidad económica ... ..	65
1. El control del hombre sobre el poder económico, 67.	
2. Trabajo y empleo, 67.—3. Recuperación de las estructuras económicas: la empresa, 70.—4. Recuperación del mercado, 75.	
Conclusión ... ..	79
Bibliografía ... ..	80
Cap. IV: <i>La política</i> [Roger Mehl] ... ..	82
I. Naturaleza y fines de lo político ... ..	83
II. El orden ... ..	84

III. La justicia ... ..	86
IV. Tensión entre eficacia y convicción ... ..	88
V. Papel del compromiso ... ..	90
VI. Moral interpersonal y ética política ... ..	91
VII. ¿Una ética del desarrollo? ... ..	93
VIII. Ética política internacional ... ..	94
IX. ¿«Bien común» o «sociedad responsable»? ... ..	99
X. Ejercicio del poder ... ..	100
XI. ¿Un signo del reino? ... ..	103
Bibliografía ... ..	103
Cap. V: <i>El derecho</i> [François Rigaux] ... ..	105
Introducción ... ..	105
I. Efectividad y pluralismo ... ..	106
1. Derecho positivo y ciencia del derecho, 106.—2. El derecho como instrumento de identidad de una sociedad cerrada, 109.—3. Lugar de la efectividad en la definición del derecho, 111.	
II. El derecho como orden de adhesión y la variedad de las formas de obligación ... ..	113
1. Los órdenes jurídicos no estatales, 113.—2. El Islam, antes y después de los Estados islámicos, 113.—3. Permanencia del derecho canónico, 113.—4. Leyes imperfectas de las sociedades perfectas, 117.—5. El derecho internacional frente al positivismo estatal, 120.—6. Órdenes jurídicos transnacionales, 121.—7. Derecho atenuado, 123.	
III. Legitimidad del derecho ... ..	125
1. Distinción entre el Estado y una banda de ladrones, 125.—2. Enfoque pluralista de la legitimidad del derecho estatal, 129.—3. Derecho y moral, 131.	
Bibliografía ... ..	134
Cap. VI: <i>La cultura</i> [Jean-Claude Eslin] ... ..	135
Introducción ... ..	135
1. Definiciones, 135.—2. Campos de ejercicio, 137.	
I. La trayectoria de la sociología ... ..	138
1. Max Weber, 139.—2. Louis Dumont, 144.	

II.	La trayectoria de la teología ... ..	148
	1. El cristianismo como «crisis» en la cultura, 148.—	
	2. El cristianismo como fermento en la cultura, 154.	
	3. El ejemplo de san Agustín, 157.	
III.	La trayectoria de la literatura ... ..	163
	1. La literatura, lugar de descubrimiento del otro, 163.	
	2. La literatura, lugar de ejercicio del cristianismo, 164.	
	3. La literatura, lugar de ejercicio de la vida espiri- tual, 167.	
IV.	La trayectoria de la filosofía ... ..	169
	1. Reinterpretaciones filosóficas del cristianismo, 171.—	
	2. ¿Puede el cristianismo prescindir de la filosofía?, 173.—3. El «pensamiento nuevo» (Rosenzweig), 174.	
	Bibliografía ... ..	177

## SEGUNDA PARTE

## LA PRACTICA. ACCIONES PASTORALES

Introducción: ¿Qué es una teología «práctica»? [Jacques Audi- net] ... ..	185
I. Observaciones preliminares ... ..	185
II. Distancia entre discurso teológico y realidad ... ..	186
III. Nuevos rumbos ... ..	188
IV. Algunos interrogantes ... ..	190
Cap. I: <i>La experiencia humana a través de las edades de la vida</i> [Michel Philibert] ... ..	194
I. Observaciones preliminares ... ..	194
1. De la ignorancia al error, 198.—2. Aprender y des- aprender, 199.—3. Hacia una concepción interpretativa del crecimiento en edad, 202.—4. De una concepción del envejecimiento a una reflexión sobre la anciani- dad, 205.	
II. Tesis ... ..	207
1. El envejecimiento humano no se reduce al envejeci- miento biológico, 207.—2. La reinterpretación, 208.—	
3. Función de los ancianos, 209.	

III.	Posibles escenarios ... ..	210
	Bibliografía ... ..	213
	<i>Nota sobre la experiencia cristiana</i> [Jean-Pierre Jossua] ... ..	214
	1. Las experiencias y la experiencia, 214.—2. Experiencia cristiana y confesión de fe, 215.—3. Desorientación actual de la teología, 216.—4. Verificación de la fe, 217.	
	5. Pedagogía del testimonio, 217.—6. Una teología ra- dical de lo «elemental cristiano», 218.	
Cap. II: <i>La evangelización</i> [Casiano Floristán] ... ..	220	
I.	De las misiones a la misión ... ..	220
	1. Las misiones y la misión antes del Concilio, 220.—	
	2. La misión a la luz del Vaticano II, 222.—3. La evan- gelización después del Concilio, 223.	
II.	La acción de evangelizar ... ..	228
	1. La evangelización está al servicio del reino de Dios e identifica a la Iglesia, 228.—2. La evangelización es evangelio o buena noticia desde Jesús para los pobres, 229.—3. La evangelización exige hechos y palabras, 230.	
III.	Exigencias de la evangelización ... ..	231
	1. Radicalidad cristiana, 231.—2. Credibilidad testimo- nial, 232.—3. Conversión evangélica, 233.	
IV.	Dimensiones de la evangelización ... ..	234
	1. Evangelizar a los pobres, 234.—2. Evangelización y liberación, 236.—3. Evangelización e inculturación, 238.	
	4. Evangelización y religiosidad popular, 240.—5. Evan- gelización y comunidad, 243.	
	Bibliografía ... ..	244
Cap. III: <i>El diálogo pastoral</i> [André Godin] ... ..	246	
I.	Definición del diálogo pastoral ... ..	246
II.	Perspectiva histórica ... ..	248
	1. Una herencia, dos tradiciones, 248.—2. Repercusio- nes de la psicología, 250.	
III.	Relación entre consultante y consejero ... ..	256
IV.	La escucha como función de acogida ... ..	257
	¿Qué hay que escuchar, entender, aceptar?, 259.	
V.	El consejo como función de discernimiento ... ..	262
	El discernimiento en las relaciones transferenciales, 266.	
	Conclusión ... ..	268
	Bibliografía ... ..	270

Cap. IV: <i>La catequética</i> [Gaston Piétri] ... ..	275
I. La función catequética ... ..	275
1. Un cambio significativo, 276.—2. Elementos de evangelización en la catequesis, 276.—3. Recuperar la dimensión bautismal, 277.—4. Nueva relación entre evangelización y catequesis, 278.—5. Nuevas urgencias eclesiales, 278.—6. Importancia de los grupos cristianos, 279.—7. Tarea específica de la catequesis, 280.	
II. La institución catequética ... ..	281
1. De la reproducción a la innovación, 281.—2. Un destino paralelo al de la escuela, 282.—3. Desfase entre la oferta y la demanda, 283.—4. Signos de la identidad cristiana, 284.—5. Diversas imágenes de fe y de Iglesia, 284.—6. Dos lógicas distintas, 285.—7. Nueva autonomía de los hijos frente a los padres, 286.—8. La Iglesia existe donde se viven los encuentros, 287.—9. Un «espacio catecumenal», 287.—10. Responsabilidad de los laicos y cambios institucionales, 288.—11. ¿Se puede hablar de catequesis de adultos?, 289.—12. Especificidad de la catequesis de adultos, 289.—13. Una catequesis integradora, 290.—14. Acto de formación y acto de catequesis, 291.—15. La catequesis de adolescentes, un modelo a seguir, 291.	
III. El lenguaje catequético ... ..	292
1. Preocupación por la instrucción religiosa, 292.—2. Sujeto y objeto de la fe, 293.—3. Lenguaje y contenido son inseparables, 294.—4. Una palabra que implica la existencia, 294.—5. Función conativa del lenguaje, 295.—6. Función pedagógica, 296.—7. Nueva comprensión del objeto de la fe, 296.—8. Distinción entre catequesis y teología, 297.—9. Catequesis y teología ante los mismos retos, 298.	
IV. La práctica catequética ... ..	299
1. De la palabra a la acción, 299.—2. Un tiempo de experiencia cristiana, 300.—3. Establecer una relación viva con la tradición, 301.—4. Instrumentos de la «construcción del sentido», 302.—5. Iniciación por los sacramentos, 303.—6. Una práctica que instaura un tipo de existencia, 304.—7. Nuevos modelos para una práctica social de la fe, 304.	
Bibliografía ... ..	305

Cap. V: <i>La predicación</i> [Olivier de la Brosse] ... ..	307
I. De la palabra de Dios a la acogida de la fe ... ..	308
1. Pablo, doctor de la predicación misionera, 310.—2. Predicación apostólica y evangelización, 311.—3. El misterio de la predicación, 313.	
II. La palabra anunciada en el tiempo de la Iglesia ... ..	314
1. Palabra y liturgia en las primeras comunidades, 315.—2. Los obispos y su pueblo: la homilía bíblica, 316.—3. El comentario evangélico en la asamblea cristiana, 317.—4. En los pueblos y en los claustros, 319.—5. Las Ordenes mendicantes, 320.—6. Misticismo y palabra de Dios, 322.—7. Predicadores populares, 323.—8. Contrarreforma y predicación apologética, 324.—9. La gran predicación de los «tiempos clásicos», 325.—10. La Ilustración, 328.—11. Una Iglesia atenta a las aspiraciones de su tiempo, 328.—12. Una encíclica sobre la predicación, 330.—13. El Concilio Vaticano II, 331.	
III. Palabra de siempre y palabra de hoy ... ..	332
1. Necesidad de la técnica, 332.—2. El ministro de la predicación, 333.—3. «Recibir» la palabra, 335.—4. Críticas recientes, 336.—5. Corrientes de adaptación y métodos nuevos, 338.—6. El predicador, 340.	
Bibliografía ... ..	342
Cap. VI: <i>La liturgia</i> [Albert Houssiau] ... ..	346
Introducción: la liturgia y su estudio ... ..	347
I. Descripción de la celebración ... ..	348
1. El uso actual, 348.—2. La observación de los usos antiguos, 350.—3. Procedimiento de análisis, 352.	
II. La interpretación de la celebración ... ..	353
1. Las vías de la interpretación, 353.—2. Teología de la celebración, 355.—3. Antropología de la celebración, 363.	
III. Disposición de las celebraciones ... ..	370
1. El sintagma global de una celebración, 371.—2. La participación de la asamblea, 373.—3. La disposición del lugar, 374.—4. La dimensión simbólica del cuerpo, 376.—5. El espíritu en armonía con la voz, 377.—6. El servicio de la palabra, 380.—7. La oración, 381.	
Conclusión ... ..	384
Bibliografía ... ..	384

Cap. VII: <i>Servicios a la sociedad</i> [Vincent Cosmao] ... ..	390
I. Dimensión social de la fe ... ..	392
1. La fe en Dios se vive en la historia, 392.—2. La práctica eclesial de la fe tiene efectos sociales, 395.—3. Institucionalización de la práctica social de la Iglesia, 398.—4. Secularización de los servicios sociales y acción eclesial, 400.—5. Función crítica de la Iglesia ante las injusticias, 403.—6. Una nueva práctica política de la fe, 406.—7. La práctica de la justicia, condición del reconocimiento de Dios, 409.	
II. Organizaciones eclesiales de acción social ... ..	411
1. Organizaciones católicas, 412.—2. Organizaciones del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias, 414.—3. Conclusión, 415.	
Bibliografía ... ..	416
Cap. VIII: <i>Mujeres, feminismo y teología</i> [Marie-Thérèse Van Lunen-Chenu] ... ..	418
I. Definiciones y contexto ... ..	420
1. ¿De qué teología conviene hablar?, 420.—2. ¿Qué mujeres?, 421.—3. ¿Qué feminismo?, 422.—4. Feminismo «cristiano», 426.	
II. Teólogas olvidadas: ¿ignoradas y reconocidas? ... ..	430
1. Olvidadas e ignoradas, 430.—2. ¿Reconocidas?, 435.	
III. Sistema androcéntrico y teología de la feminidad ... ..	441
1. Androcentrismo, 441.—2. Teología de la feminidad, 445.	
IV. Revolución vital y desafío ético ... ..	453
1. Revolución vital y conciencia de las mujeres, 453.—2. La ONU, garante de una nueva antropología ética entre los sexos, 457.—3. La Iglesia ante el reto de los derechos humanos, 459.	
V. Aportaciones de la teología feminista ... ..	462
Bibliografía ... ..	468

*Manual de Teología como Historia de la Salvación*

Dirigido por los profesores

J. FEINER/M. LÖHRER

6 grandes volúmenes, enc. en tela

Esta obra, gigantesca en todos sus aspectos, será para nosotros y para las futuras generaciones lo que fue para la Edad Media y siglos posteriores, hasta el Vaticano II, la *Suma teológica* de Tomás de Aquino: el paradigma de la teología. No existen muchas creaciones científicas que se puedan calificar de ese modo. La de santo Tomás es la obra genial para una determinada circunstancia histórica en la que era preciso enfrentarse a Averroes y al racionalismo aristotélico, que llegaba a Occidente con la filosofía árabe. Al viejo lema cristiano *credo ut intelligam* se le dio la vuelta tratando de armonizar fe y razón, reduciendo el territorio de la primera en beneficio de la segunda. Así, penetran en la teología la duda, el silogismo, la fórmula abstracta, vacía y racionalista. Ésa fue la ciencia teológica que llegó a nuestros días con el calificativo de «perennis» o «communis», a la que se enfrentó *Mysterium Salutis*, en virtud también de otra circunstancia histórica muy diferente. *Mysterium Salutis* significa la superación de ese largo proceso de racionalización del pensamiento teológico y el retorno a una teología bíblica, entendida como salvación en la historia.

## Planteamiento de la obra

- I. *Fundamentos de la Teología como Historia de la Salvación*. 1.102 págs.
- II. *La Historia de la Salvación antes de Cristo*. 933 págs.
- III. *El acontecimiento Cristo*. 1.105 págs.
- IV. *La Iglesia*. 1.700 págs., en dos volúmenes.
- V. *El cristiano en el tiempo y la consumación escatológica*. 891 págs.