

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

CELAM

ITEPAL

Instituto Teológico Pastoral
para América Latina - CELAM
BIBLIOTECA

CELAM

**SECCION PARA NO-CREYENTES
ENCUENTRO DE PROFESORES DE TEOLOGIA
Y FILOSOFIA SOBRE EL TRATADO DE DIOS
Lima, Julio 25-30 de 1974**

DOCUMENTO CELAM No. 17

DIOS

**PROBLEMATICA DE LA
NO-CREENCIA
EN AMERICA LATINA**

SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM
Calle 78 No. 11-17 - Apartado Aéreo 5278
Bogotá - Colombia

CONTENIDO

| | Págs. |
|--|-------|
| Presentación | 7 |
| Inauguración. Mons. Carlo Furno | 13 |
| Introducción. Mons. Alfonso López T. | 17 |
| | |
| 1. EL ITINERARIO FILOSOFICO HACIA EL DIOS VIVO . | 21 |
| Introducción | 21 |
| I. Las vías cosmológicas y el paso crítico por el pensamiento moderno | 24 |
| II. De la historización de la trascendencia de Dios al secularismo ateo | 28 |
| III. La superación de la modernidad y la nueva apertura a la trascendencia | 31 |
| IV. Pistas para una relectura desde A. L. | 39 |
| CRONICA | 49 |
| | |
| 2. LAS RAZONES DEL CORAZON | 55 |
| CRONICA | 65 |
| | |
| 3. EL FENOMENO DEL ATEISMO | 75 |
| Introducción | 76 |
| 1. Fenomenología del ateísmo latinoamericano | 81 |
| 2. Reflexión teológico-filosófica sobre el fenómeno del ateísmo latinoamericano | 92 |
| CRONICA | 120 |
| | |
| 4. LA PSICOLOGIA FRENTE AL PROBLEMA DE DIOS ... | 127 |
| 1. Observaciones | 127 |
| 2. El estatuto de la Psicología profunda en la no-creencia | 128 |
| 3. Planteamiento del problema de la no-creencia | 129 |
| 4. La falta, primer código del problema | 130 |
| 5. La verdad apofónica. | 131 |
| 6. El deseo y la libertad | 135 |
| 7. La fe como experiencia de grupo | 137 |

**Con las debidas licencias
Propiedad Reservada**

| | Págs. |
|---|-------|
| 8. Conclusión | 141 |
| CRONICA | 141 |
| 5. ATEISMO Y EVANGELIZACION | 149 |
| Introducción | 149 |
| I. Humanismo constructivo o positivo | 152 |
| II. El ateísmo como humanismo | 157 |
| III. Ateísmo militante | 164 |
| 6. ORIGEN DE LA IMAGEN CRISTIANA DE DIOS | 167 |
| Introducción | 169 |
| 1. Del politeísmo al monoteísmo | 172 |
| 2. El Dios de los Padres | 174 |
| 3. Los teólogos reflexionan sobre su pasado | 176 |
| 4. Dios no se define, se "da", se "experimenta" | 178 |
| 5. El misterio del "nombre" | 181 |
| 6. El Dios de los Profetas | 188 |
| 7. El Dios del universo | 194 |
| 8. La crisis de Dios | 199 |
| 9. A modo de conclusión | 206 |
| CRONICA | 210 |
| 7. EL DIOS DE LA FE CRISTIANA | 217 |
| 1. Introducción | 218 |
| 2. Los primeros impulsos para el pensamiento trinitario | 223 |
| 3. Las fórmulas bautismales y credos primitivos | 228 |
| 4. Historia de la teología trinitaria | 238 |
| 5. La época subjetiva | 252 |
| 6. La época política | 253 |
| 7. La trinidad hoy: tendencias y tareas | 254 |
| CRONICA | 266 |
| 8. LA EVANGELIZACION TRINITARIA EN A. L. | 273 |
| Introducción | 274 |
| I. Presentación del Mensaje evangélico en el Vicariato de Oriente (Panamá) | 284 |
| II. El Misterio trinitario en A. L. | 298 |
| III. Conclusión | 321 |
| CRONICA | 325 |
| 9. TEOLOGIA NATURAL Y TEOLOGIA CRISTIANA | 331 |
| Introducción | 331 |
| I. Parte teórica: | 332 |
| 1. Filosofía cristiana, Filosofía de la religión y teología natural | 332 |
| 2. Fe y teología | 340 |
| II. Parte práctica | 353 |
| 1. Posibilidad y conveniencia de un tratado "integrado" | 353 |
| 2. Líneas generales, método y programa | 354 |
| CRONICA | 356 |

PRESENTACION

La Sección para no-creyentes del CELAM en su empeño de prestar un servicio más a la Iglesia de A.L., organizó para julio de 1974 un encuentro en Lima con profesores de teología y filosofía del tratado de Dios y especialmente de aquellos centros que preparan para el sacerdocio. Con el encuentro se proponía trazar las líneas capitales que actualizaran el tratado, delimitar los problemas más urgentes del mismo, integrar —si fuera posible— la teología y la filosofía sobre Dios, y finalmente, abordar el problema del ateísmo; todo ello, como es obvio, teniendo presente la situación latinoamericana. No se le escapaba que esta audaz tarea a muchos parecería descomunal y casi imposible. Pero la urgencia del problema —así el Vaticano II— no sufría dilación. Para solucionar el problema de la no creencia en L. A. pareció oportuno afrontar una actualización del tratado de Dios para candidatos al sacerdocio que respondiera a la problemática de la no creencia y con esa base, sugerir líneas de evangelización. Hoy más que nunca se le está exigiendo al sacerdote doctrina sólida al respecto. Y más en nuestro continente latinoamericano que, si por una parte es promesa para la Iglesia, por otra su creencia se encuentra seriamente problematizada.

Temática tan amplia, compleja, delicada y difícil no podía agotarse en una reunión de cinco días. Tratándose

de un primer intento, no pareció conveniente suprimir capítulos. Mejor sería el conjunto para tomar conciencia del problema y planear eventos posteriores que habían de profundizar los temas. La evaluación de nuestro encuentro así lo comprobó. Aunque no se formularon conclusiones, además de clarificarse líneas centrales del tratado, se dieron pautas para la investigación del fenómeno de la no creencia en A. L.

A nivel de teoría, también el encuentro enrutó la investigación y consigné criterios para el análisis del fenómeno. Además, sin imponerlas, trazó líneas generales, tendencias predominantes hoy y temática central para un tratado de Dios al día y que contemple la situación de la fe en A. L., pese a que los participantes se hayan negado a proponer un programa concreto para el tratado de Dios.

Precedió al encuentro un programa del temario distribuido con anticipación, en el que ya se enunciaban los principales capítulos del estudio: *Experiencia de Dios y fenómenos de la imagen cultural de Dios en A.L., reflexión metafísica sobre la experiencia de Dios, el Dios cristiano, el fenómeno del ateísmo, el tratado de Dios y la evangelización, integración de teología natural y teología cristiana.* Los temas doctrinales se exponían en ponencias previamente distribuidas y que eran discutidas en grupos y en asambleas generales.

El texto de esas ponencias se publica tal y como se presentó en el encuentro, omitidas, por consiguiente, las advertencias que se les hicieron en el curso del diálogo. Las discusiones grupales y las intervenciones en las asambleas, por decisión de los participantes, no se transcriben textualmente. La asamblea en su última reunión decidió encomendar a una Comisión, integrada por Alfonso Rincón, Virgilio Zea y Jaime Vélez, el oficio de redactar una crónica que resumiera objetivamente el diálogo de cada una de las ponencias. Y por no ser transcripción textual, la crónica no menciona los nombres de quienes intervinieron, aunque la Comisión, autor responsable, ha procurado suma fidelidad, conservando expresiones originales tomadas de la grabación. Algunos matices accidentales, muchas digre-

siones y repeticiones, se omiten, cuidando de reflejar las líneas principales que llevó el diálogo y los resúmenes que cada grupo llevaba a la asamblea general. Es obvio que la viveza del diálogo mismo y la dinámica de la discusión pierden mucho; pero quien no asistió al encuentro se contenta con un resumen fiel del contenido de las intervenciones, que sin duda enriquecen y esclarecen la ponencia.

Los temas de índole más práctica, como aproximación fenomenológica a la no creencia o a la religiosidad latinoamericana, intentos de investigación sobre lo mismo, esquemas de integración de filosofía y teología, etc. no fueron objeto de ponencias. Se prefirió hacer diálogo directo para intercomunicarse experiencias. Contribuyó al enriquecimiento de las mismas un conjunto de ocho documentos anexos que se distribuyeron durante el encuentro. De esto nada se publica por voluntad de la misma asamblea que juzgaba el tema aún inmaduro. Se exhortó a la Sección para no creyentes del CELAM, que promoviera estudios al respecto encaminados a un futuro encuentro que habría de versar sobre ateísmo, secularismo, indiferentismo y sus afines en A. L.

La promoción del encuentro se hizo a escala latinoamericana. Todas las Facultades de filosofía y de teología, y los principales Seminarios de A.L. fueron invitados a nombre del CELAM. La iniciativa fue altamente encomiada y tuvo buena respuesta: 24 participantes de once países latinoamericanos, garantizan la representatividad del evento. El alto nivel de intelectualidad y la competencia de todos los integrantes se pueden juzgar por la presente obra.

Para información de quienes no asistieron al encuentro, la Sección para no creyentes deja consignados los nombres de los participantes: **Mons. Carlo Furno**, Nuncio Apostólico del Perú. **Mons. Alfonso López T.**, Secretario General del CELAM y Responsable de la Sección para no creyentes. **Mons. José Dammert**, Obispo de Cajamarca y Responsable de la Sección para no creyentes en el Perú. **Mons. Luciano Metzinger**, Secretario de la Conferencia Episcopal del Perú y Presidente del Departamento de Comunicación Social del CELAM. **Mons. Roberto Pinarello**, Rector de la Universidad de Campinas en

Brasil. La asistencia de algunos de estos eminentes participantes no fue durante todo el encuentro. Los demás, por orden alfabético: Maximino Arias Reyero, Profesor de teología en la Universidad Católica de Chile. Jesús Arroyo, Profesor de psicología en la Universidad Javeriana (Colombia) y en la Universidad José Simón Cañas (El Salvador). Salvador Arroyo Ochoa, Profesor de filosofía en el Seminario de Zamora (México). Ricardo Antonio Ferrera, Profesor de teología en la P.U.C. de Argentina. Carlos Giacomuzzi, Director del Instituto de teología y ciencias religiosas de la universidad católica del Paraguay. Francisco Internonato, Profesor de teología en la Universidad Católica de Lima (Perú). Adriano Irala Burgos, Director y Profesor del Departamento de filosofía en la Universidad Católica de la Asunción (Paraguay). Ramón Juste Martell, Vice-Rector y Profesor de ciencias religiosas en la Universidad Católica de la Asunción (Paraguay). Boaventura Kloppenburg, Director y Profesor de teología del Instituto Pastoral del CELAM. Sebastián Mier, Profesor de teología en el Instituto libre de teología (México). Luciano Odorico, Profesor de teología en el Seminario Interdiocesano de Caracas (Venezuela). Pedro Piffari, Profesor de teología en la Universidad Católica de la Asunción (Paraguay). Alfonso Rincón González, Profesor de humanidades en la Universidad Nal. de Colombia y de teología bíblica en la Universidad Javeriana. Alberto Rodríguez, Profesor de teología en la Universidad Católica de Lima (Perú). Mario Sala, Profesor de teología en San Cugat (Barcelona) y en el Instituto de Teología de Cochabamba (Bolivia). Juan Carlos Scanonne, Profesor de teología filosófica en la Universidad del Salvador, San Miguel-Buenos Aires (Argentina). Julio Terán, Profesor de filosofía y teología en la Universidad Católica del Ecuador. Pablo Varela Server, Profesor de teología y filosofía en la Universidad Santa María la Antigua (Panamá). Jaime Vélez Correa, Profesor de filosofía en la Universidad Javeriana (Colombia). Virgilio Zea, Profesor de teología en la Universidad Javeriana (Colombia).

El P. Vincenzo Miano, Secretario del Secretariado Pontificio para los no-creyentes, por inconvenientes de última hora, no pudo asistir al encuentro. Se publica su ponencia por el tema tan importante y por la autoridad indiscutible de su autor. La asamblea no juzgó oportuno discutirla en ausencia del autor.

Esta primera publicación de un trabajo organizado por la Sección para no-creyentes del CELAM se ofrece como subsidio para los profesores de filosofía y de teología y sus alumnos en el tratado de Dios; también para aquellos intelectuales que buscan actualizar sus ideas sobre Dios y sobre la problemática de la no creencia.

JAIME VELEZ CORREA, S.J.
Secretario Ejecutivo de la
Sección para no-creyentes del CELAM

Bogotá, agosto de 1974

INAUGURACION DEL ENCUENTRO

Mons. Carlo Furno
Nuncio Apostólico del Perú

Agradezco vivamente la invitación, que me hizo Mons. Alfonso López Trujillo, para participar en la inauguración de este encuentro. Manifiesto, al mismo tiempo, mi complacencia por hallarme aquí con Ustedes, que realizan una tarea de primordial importancia en la formación intelectual de los futuros sacerdotes y maestros del pueblo de Dios de este continente latino-americano, y de cuya actividad específica depende la fe de los discípulos y la capacidad de hablar de Dios a los hombres de nuestros tiempos. Tarea hermosa y a la vez llena de una gran responsabilidad.

Basta considerar la índole de este encuentro para percibirse de la necesidad de limpiar eventualmente nuestras armas, de enderezar nuestras defensas, de mirar con claridad las exigencias más profundas del hombre latinoamericano de hoy y de darle la luz verdadera con los medios más apropiados, en consonancia con las sabias y graves normas dadas en el decreto "Optatam totius" del Vaticano II.

En el programa se define el objetivo de vuestra reunión: buscar unas líneas actuales para el tratado de Dios, integrando la filosofía con la teología . . . creemos que el problema del ateísmo, uno de los más graves en la actualidad,

según el Concilio, debe ser estudiado y remediado primordialmente con un tratado actualizado para los candidatos al sacerdocio.

La temática es sobremanera interesante y su sola enunciación nos hace caer en la cuenta a cada uno de nosotros sobre nuestras carencias frente a las necesidades de nuestro medio, sobre todo del medio intelectual, que hoy día va extendiéndose cada vez más en número y alejándose progresivamente de la Iglesia. Gran problema el de la presencia de la Iglesia en las universidades y entre los profesionales.

El ateísmo es un impresionante fenómeno intelectual de nuestro tiempo. Según Sartre, la filosofía de nuestra época es el marxismo, del cual el existencialismo no sería sino un aspecto particular. Y entre las diversas formas de ateísmo, quién sabe si no puede ser todavía más peligrosa la de Nietzsche. Recordemos con qué orgullosa complacencia describe Nietzsche el anuncio de la muerte de Dios en el cuento del "hombre insensato"; y después dirá: "El mayor de los acontecimientos más recientes —que "Dios ha muerto"; que la fe en el Dios cristiano se ha vuelto inaceptable— comienza ya a echar sus primeras sombras sobre Europa" (Gaya Ciencia, par. 343).

Lo que más puede interesar en el aspecto práctico de la evangelización no es solamente que Dios sea considerado inútil, sino que sea perjudicial a la sociedad y al hombre y origen principal de su "alienación". Estamos ya muy lejos del "ánima naturaliter christiana" de Tertuliano. El hombre sería tal, únicamente cuando supiese sobreponerse a ese sentimiento de alienación representado por la idea de Dios.

Y en un párrafo, el mismo Nietzsche expresa, con una imagen poética, cómo el hombre se construye a sí mismo negando a Dios y cómo encuentra en esa misma negación la fuerza para superar la falta de un fin último y de una última esperanza: "había un lago que un día renunció a dejar salir sus aguas y construyó un dique en donde estaba el desagüe; desde ese momento aquel lago creció más y más. Tal vez esta renuncia nos dé también la fuerza para soportar la renuncia misma. Quizás el hombre, a partir de

ahora, crecerá siempre más no teniendo ya su desembocadura en Dios" (Gaya Ciencia, n. 285).

Cerca de 15 años después, con una luminosa coloración de horizontes nuevos y de fuerzas nuevas, Charles de Foucauld, también él hombre de su tiempo, explica la fe en Dios: "quien vive de fe tiene el alma llena de pensamientos nuevos, de gustos nuevos, de juicios nuevos; son horizontes nuevos los que se abren delante de sus ojos . . . Envuelto en estas verdades, el hombre comienza necesariamente una vida nueva opuesta al mundo, ante el cual sus acciones parecen locuras. El mundo está en tinieblas, en una noche profunda; el hombre de fe está en plena luz" (Retiro de Nazaret, 1897).

Este paralelismo, negativo y positivo de una misma fotografía, expresión respectivamente de un hombre intelectual eminente y de un alma de profunda ascesis, nos indica claramente que, al adaptar el tratado de Dios al medio intelectual moderno, no podemos prescindir de los místicos y de sus innegables aportes a la apología cristiana. ¿Qué no podríamos decir aquí sobre la actualidad de San Juan de la Cruz?

Bien valdría la pena meditar las palabras que el Santo Padre pronunció, en su alocución del 12 de diciembre de 1973, sobre el hombre moderno en su relación con Dios: "¿Cuánto nos interesa este hombre moderno y cuánto debe interesarnos a cada uno de nosotros! Decimos esto siempre en orden a las relaciones del hombre con la religión y con Dios. Relaciones que vemos interrumpidas: cuánta gente vive sin preocuparse de esto; caminan como ciegos; ciegos voluntarios, con demasiada frecuencia: o porque una habitual indiferencia los ha hecho insensibles a la religión, a los problemas que ella comporta, a las consecuencias prácticas e inmediatas que la irreligiosidad refleja sobre la vida misma contemplada especialmente bajo el punto de vista moral; o bien porque una especulación filosófica que no dudamos de calificar, en el fondo, irracional, ha osado sostener la inexistencia de Dios, la "muerte de Dios" en el pensamiento del hombre, como si esto fuese un progreso de la mente y de la ciencia, y por consiguiente una liberación de la supuesta relación con Dios, una eman-

cipación del hombre, una normal y última reivindicación suya, una meta de su conquistada modernidad.

Pero nosotros sabemos que suprimiendo "el problema de Dios" todo se convierte en problema . . .

¿Qué tenemos que hacer? Como nosotros mismos somos hombres modernos, a quienes no son extrañas las vicisitudes de estas crisis religiosas, la respuesta es sencilla en su enunciación verbal: estudiar, actuar bien, orar".

Tenemos a nuestra disposición una mina inagotable por explotar; las Escrituras, los Padres de la Iglesia, la tradición, los grandes teólogos, los escritores místicos han trazado un camino que debe ser continuado en nuestra época y en estas tierras. Hago los más fervientes votos para que sigan su marcha con paso seguro y den a la Iglesia en América Latina la ayuda valiosa que espera de Ustedes. Y pido a Dios con las palabras del Salmo: "Faciem tuam illumina super servum tuum" (Salmo 118, 135).

INTRODUCCION

Mons. Alfonso López Trujillo
Secretario General del CELAM y
Responsable de la Sección para los
No-Creyentes.

Nos hemos reunido, identificados en el mismo amor a la Iglesia, Sacramento del Señor Resucitado, para reflexionar sobre un tema de particular importancia: el Tratado de Dios.

Permítanme ubicar esta reflexión en la vida del CELAM. En la XIV Asamblea Ordinaria, celebrada en Sucre, se decidió la creación de la "Sección para los No-Creyentes". De esta manera se ha querido responder a una problemática especialmente delicada, sobre la cual no hay, desafortunadamente, mayor sensibilidad dentro de sectores de Iglesia, y que constituye hoy un campo obligado de estudio. La evangelización, misión esencial de la Iglesia, ha de tener en cuenta este fenómeno complejo, que adquiere dimensiones inquietantes y afecta —asi sea en forma incipiente—, significativos sectores de nuestra sociedad.

Si antes la fe nos llegaba casi como regalo ofrecido por un medio centrado en los valores cristianos, especialmente en la familia, hoy parece que la situación se ha alterado notablemente. La respuesta de la fe tiene en la actualidad exigencias particulares, y es *don de Dios* que se recibe en un ambiente pluralista, condicionado por el proceso de secularización (con sus aspectos positivos, pero también con las variantes negativas del "secularismo"). Bien se dice que actualmente la fe "cuesta", lo cual hace más manifiesta su gratuidad y nos compromete más en la respuesta.

Se presenta con rasgos nuevos el llamado "problema de Dios", frente al ímpetu de corrientes filosóficas y de ideologías que proponen una presunta disyuntiva: ¿o Dios, o el hombre! Como si precisamente el amor dignificante y liberador de Dios no fuera el principio de la grandeza del hombre, "imagen de Dios" y como si en el Misterio de Cristo no se revelara lo esencial de nuestro propio misterio.

El "problema de Dios" nos envuelve e interpela totalmente. No se pone como un "objeto" distante y alejado de nosotros, sino que —en el sentido que le daba Gabriel Marcel— es un "misterio" que nos toca en pleno corazón como el interrogante fundamental. La palabra del filósofo ha de estar presente, si no queremos caer en un "fideísmo" rechazado por la Iglesia y que negaría la capacidad de tener acceso a Dios desde la razón. Pero hemos de tener en cuenta, ante todo, la Palabra del Señor que nos revela el verdadero rostro del Padre y que representa el centro por excelencia de la reflexión de Fe del teólogo. En el pensador cristiano no es fácil precisar dónde comienza y dónde acaba el ejercicio de su razón (luz natural) y dónde irrumpe la fuerza eficaz y transformadora de la Palabra revelada, acogida en la fe y que ilumina toda nuestra existencia. San Anselmo, por ejemplo, saborea en la oración y en una fe ardiente la existencia de Dios y su reflexión filosófica está penetrada de la certeza de la presencia maravillosa de Dios.

Santo Tomás, cuando profundiza sus "vías", lo hace como un "suplemento de razón" (desde el hecho de la contingencia experimentada, para ir hacia la plenitud de Dios).

Este Encuentro se halla en una atmósfera semejante. Hemos iniciado nuestras jornadas orando, cantando las alabanzas de Dios, las "Magnalia Dei" y el centro de todo será el mismo de la Iglesia: La Eucaristía, raíz y quicio de la comunidad cristiana. Pediremos luces al Señor de la Luz y Fe —como los Apóstoles— para ahondar en lo que debe ser la adecuada presentación en Seminarios, Facultades, etc. del "Tratado de Dios". Tendremos muy presente en nuestra preocupación pastoral a todos aquellos que buscan a Dios entre tanteos y vacilaciones y a aquellos que sumergidos en la "no creencia", necesitan como la arena del desierto el agua de vida y el gozoso anuncio del Evangelio. A todos hemos de anunciar la alegría del Reino que se nos acerca definitivamente en el Señor.

Es este el Primer Encuentro que realiza la Sección del CELAM para los No Creyentes.

Reciban nuestro testimonio de gratitud por su apreciada participación. Mucho esperamos en estos días del trabajo intenso de un grupo tan calificado. Ciertamente el tema es muy amplio. No podíamos evitarlo. Más tarde, en otros Encuentros y trabajos, abordaremos puntos que a todos nos inquietan y particularmente el fenómeno de la no creencia, como se presenta en América Latina.

Además de su contribución, de los valiosos trabajos que ya tenemos en nuestras manos, de los diálogos de esta reunión, la Sección para los No Creyentes tiene fundada esperanza en que ustedes representarán en las distintas Iglesias un centro de vinculación y coordinación para ir abriendo caminos en el trabajo nuevo y difícil que nos ocupa. Se impone una tarea de sensibilización y "concientización" sobre estos temas. No cabe duda de que nos encontramos en una labor de enorme trascendencia. Será un servicio notable para la evangelización que es el anuncio que suscita la fe, la cual ha de emerger del telón de fondo de la no creencia.

Recordemos la enseñanza del Concilio: "La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y

simplemente por el amor de Dios que lo creó y por el amor de Dios que lo conserva. Y solo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador" (G et S. 19).

"El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado".

"Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dió la vida, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: ¡Abba! , ¡Padre! (Idem 22).

1

EL INTINERARIO FILOSOFICO HACIA EL DIOS VIVO

Reflexiones sobre su historia, su planteo actual y su relectura desde la situación latinoamericana.

Juan Carlos Scannone, S.J.

INTRODUCCION

Nuestro encuentro tiene una finalidad no meramente especulativa, sino también práctica. Desea abordar la pregunta por Dios —aun desde la perspectiva metafísica— en el horizonte pastoral de la Evangelización de nuestro Continente. Y lo hace también con una finalidad pedagógica preguntándose cómo enfocar el tratado de Dios en Universidades y Seminarios, de modo que se integren filosofía y teología, sin por ello menoscabar su autonomía. Por tanto, el enfoque de mi tema, sin renunciar al método propio de la filosofía, deberá orientarse no sólo al "Dios de los filósofos", sino al Dios vivo de la religión, de la vida y de la historia. Nuestro cometido es que la filosofía, sin dejar de serlo genuinamente, esté al servicio de la reflexión teológica, del encuentro religioso con Dios, y de la acción evangelizadora integral en América Latina.

De distintos modos se podría enfocar nuestro tema teniendo en cuenta esos objetivos. He preferido intentar una respuesta en forma de reflexión acerca de la historia del pensamiento filosófico sobre Dios¹. De ese modo intentaré asumir dicha historia, pero para ir respondiendo a nuestra actual situación, de modo que nuestra reflexión esté al servicio del anuncio del mensaje cristiano entre nosotros. Esto es posible porque los más importantes giros de la historia del pensamiento acerca de Dios se deben en gran parte al influjo, muchas veces indirecto, del judeocristianismo.

Como dije, mi exposición debe abordar la reflexión metafísica acerca de Dios, y lo hará en forma histórica. En el programa-guía que se me envió figuran tres puntos que tradicionalmente pertenecen a esa temática: 1) La experiencia de Dios como base de dicha reflexión, 2) Las vías reflexivas de acceso a Dios, 3) La exploración filosófica en el interior de Dios. Las tres cuestiones están, como es evidente, íntimamente relacionadas, de modo que prácticamente se trata de una sola. Por ello no voy a tratar de las tres separadamente, sino de aquella raíz en la que convergen: la relación entre experiencia y pensamiento metafísico. Pues la comprensión filosófica de la naturaleza divina dependerá de la mayor o menor aptitud que reconozcamos al pensamiento y lenguaje metafísicos para pensar y decir a Dios. Y este lenguaje no es sino la articulación del itinerario hacia Dios en palabra reflexiva, ya que articula críticamente en itinerario reflexivo el itinerario experiencial hacia Dios². Según sea nuestra posición acerca de una de

esas tres cuestiones, lo será también con respecto a las otras dos.

Por ello, en nuestro abordaje histórico de dichos temas, deberemos considerar no sólo la problemática de las vías de acceso a Dios³, sino también las distintas comprensiones que históricamente se han dado de lo que significa experiencia y de su relación con un posible pensamiento metafísico acerca de Dios. No intentaré un tratamiento ni siquiera aproximativo de todas esas cuestiones. Sólo indicaré los hitos o pasos principales que, según mi opinión, ha tenido el planteamiento de esas cuestiones en la historia del pensamiento filosófico-religioso de los últimos siglos, hitos que están condicionando nuestra situación actual, también en América Latina. Así podremos plantear la pregunta por Dios de modo que pueda responder al actual nivel de conciencia filosófica y al actual redescubrimiento postmoderno del interrogante por Dios, que, sin renunciar a la crítica, se abre a una ingenuidad segunda. Trataremos de plantearlo en fin, de modo que corresponda a la aurora de experiencia religiosa nueva que se insinúa entre nosotros, y a la ingenuidad de la fe que —gracias a Dios— ha conservado en gran parte el pueblo de América Latina.

Esos hitos históricos en que me detendré son: 1) el paso crítico de la modernidad, sobre todo a través de Kant, haciendo cuenta también del aprovechamiento de la filosofía trascendental por el neotomismo contemporáneo; 2) la dialectización e historización del Dios trascendente en Hegel, que culmina luego en el proceso de secularización y en el ateísmo contemporáneo, especialmente el marxista; 3) el redescubrimiento postmoderno del interrogante por la trascendencia mediante la superación de la modernidad

Freiburg, 1967, c. 1117-23. Ver también M. Heidegger, El concepto hegeliano de experiencia, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 1969, 100-173. Sobre la experiencia de Dios cf. J. Hortal, Experiencia de Deus. Seu lugar na Teologia atual, *Perspectiva teológica*, 4, (1972), 59-71.

³ Acerca de las pruebas de la existencia de Dios y su problemática ha escrito últimamente Kl. Kremer, cf. *Gottesbeweise — Ihre Problematik und Aufgabe. Ein Beitrag zum Grundlagenproblem der Theologie*, *Trierer theologische Zeitschrift* 82 (1973), 321-338. cf. También, desde otro punto de vista, lo dicho por J. L. Segundo en: *Nuestra idea de Dios*, Buenos Aires, p. 18.

¹ Cf. también mi trabajo: *Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje — Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada*, en: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1974, 245-269, en donde abordo el tema del lenguaje acerca de Dios presuponiendo la misma interpretación de la historia del pensamiento sobre Dios, que en estas páginas. Sobre esa historia cf. asimismo: W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt, 1971-2, W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, 1957, C. Fabro, *God in Exile — Modern Atheism*, Westminster (Md.), 1968.

² Una profunda y rica noción de experiencia es presentada por K. Lehmann en el artículo "Erfahrung", de *Sacramentum mundi*, I,

en Heidegger y Levinas; 4) el replanteo de la problemática como se puede hacer desde la actual situación latinoamericana.

I. LAS VIAS COSMOLOGICAS Y EL PASO CRITICO POR EL PENSAMIENTO MODERNO

Las tradicionales pruebas cosmológicas de la existencia de Dios, que parten de la experiencia de lo contingente y se fundamentan en el principio de causalidad (eficiente, final . . .) no carecen de verdadero nervio probativo. En el contexto histórico y existencial premoderno no necesitaban explicitar más. Sin embargo, en nuestro momento de la historia del pensamiento nos pueden resultar ingenuas (aunque quizás genialmente ingenuas), si no se explicita trascendentalmente su criticidad. Nos pueden resultar abstractas, si no se ubica el itinerario que ellas implican en el itinerario existencial integral. Nos pueden resultar meramente teóricas, si no las ponemos explícitamente en contacto con la praxis viva. Nos pueden resultar ahistóricas, si no se comprende la relación del proceso que ellas estructuran con el proceso histórico y la praxis histórica. Es decir, que es necesariamente una relectura de dichas pruebas y aun del principio de causalidad en que se basan, relectura hecha por un pensar que haya seguido los pasos que históricamente ha ido dando el pensamiento filosófico⁴ y que los re-piense desde nuestra situación. Todavía más: hoy nosotros accederíamos a través de ellas a un mero "dios de los filósofos" si no recapacitamos qué significa hoy para nosotros la expresión "prueba" de la existencia de Dios⁵.

Pues sin esa relectura corremos el peligro de adoptar una actitud y lenguaje objetivistas, de los que los medievales se

⁴ Sobre dichos pasos históricos del pensamiento cf. H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg-München, 1962.

⁵ "Prueba" es definida, en el sentido fuerte e integral, por G. Morel como: "experiencia libre y razonable que de suyo no deja nada fuera de ella". cf. *Problèmes actuels de religion*, Paris, 1968, p. 130. En ese sentido habla también de "prueba" J. P. Labarrière en: *L'Homme et l'absolu*, *Archives de Philosophie* 36 (1973), p. 355.

libraban por su contexto histórico y existencial; corremos ese riesgo tanto al tratar de la experiencia de la que parte la reflexión, como del sentido de las palabras "prueba" y "principio", como también al caracterizar al Dios a quien así se accede.

El racionalismo y el empirismo modernos comprendieron en forma abstracta, objetivísticamente, la experiencia de la que dichos argumentos parten, en vez de comprenderla en forma integral, aunque todavía no suficientemente reflexionada, como en la premodernidad. Esta a la luz del "intellectus primorum principiorum" captaba en la experiencia de la contingencia física, también la contingencia metafísica de los entes en cuanto tales. Pero como no se pasaba tan explícitamente por la mediación crítica de esa distinción —como luego lo haría Kant— se comprendió luego en la modernidad la experiencia empirísticamente. Así también tiende a comprenderla Kant, quien entonces, al reflexionar dicha distinción y preguntar trascendentalmente por las condiciones de posibilidad de la experiencia posible, cerró ésta a la consideración metafísica, como de hecho ya lo había hecho el racionalismo. Este, porque estaba tan transido de dualismo como el empirismo, comprendió los principios metafísicos como enunciados racionales y no como el "intuitus primorum principiorum" que ilumina la experiencia sensible y no se separa de ella dicotómicamente. Por ello el racionalismo pensó las vías de acceso a Dios como "demostraciones", por aplicación de esos enunciados racionales a una experiencia empirísticamente considerada: de ese modo accedía a la existencia (objetivísticamente concebida) de un Dios Ente Supremo y Causa Primera (olvidando el sentido analógico de "causa" al referimos a Dios), es decir, al "dios de los filósofos", según la expresión de Pascal. Así es que, por un lado, se comprendió en forma racionalista lo que significa "prueba", entendiéndola no como "vía", sino como demostración formalmente reductible a un silogismo, sin explicitar su reflexividad; y por otro lado, debido a una actitud objetivante, se perdió el clima sapiencial de respeto, plegaria y aceptación libre aunque racional, propio de la ciencia teológica medieval⁶.

⁶ Así debe comprenderse en contexto de plegaria, el argumento de San Anselmo, y no en el contexto racionalista adoptado luego por

en Heidegger y Levinas; 4) el replanteo de la problemática como se puede hacer desde la actual situación latinoamericana.

I. LAS VIAS COSMOLOGICAS Y EL PASO CRITICO POR EL PENSAMIENTO MODERNO

Las tradicionales pruebas cosmológicas de la existencia de Dios, que parten de la experiencia de lo contingente y se fundamentan en el principio de causalidad (eficiente, final . . .) no carecen de verdadero nervio probativo. En el contexto histórico y existencial premoderno no necesitaban explicitar más. Sin embargo, en nuestro momento de la historia del pensamiento nos pueden resultar ingenuas (aunque quizás genialmente ingenuas), si no se explicita trascendentalmente su criticidad. Nos pueden resultar abstractas, si no se ubica el itinerario que ellas implican en el itinerario existencial integral. Nos pueden resultar meramente teóricas, si no las ponemos explícitamente en contacto con la praxis viva. Nos pueden resultar ahistóricas, si no se comprende la relación del proceso que ellas estructuran con el proceso histórico y la praxis histórica. Es decir, que es necesariamente una relectura de dichas pruebas y aun del principio de causalidad en que se basan, relectura hecha por un pensar que haya seguido los pasos que históricamente ha ido dando el pensamiento filosófico⁴ y que los re-piense desde nuestra situación. Todavía más: hoy nosotros accederíamos a través de ellas a un mero "dios de los filósofos" si no recapacitamos qué significa hoy para nosotros la expresión "prueba" de la existencia de Dios⁵.

Pues sin esa relectura corremos el peligro de adoptar una actitud y lenguaje objetivistas, de los que los medievales se

⁴ Sobre dichos pasos históricos del pensamiento cf. H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg-München, 1962.

⁵ "Prueba" es definida, en el sentido fuerte e integral, por G. Morel como: "experiencia libre y razonable que de suyo no deja nada fuera de ella". cf. *Problèmes actuels de religion*, Paris, 1968, p. 130. En ese sentido habla también de "prueba" J. P. Labarrière en: *L'Homme et l'absolu*, *Archives de Philosophie* 36 (1973), p. 355.

libraban por su contexto histórico y existencial; corremos ese riesgo tanto al tratar de la experiencia de la que parte la reflexión, como del sentido de las palabras "prueba" y "principio", como también al caracterizar al Dios a quien así se accede.

El racionalismo y el empirismo modernos comprendieron en forma abstracta, objetivísticamente, la experiencia de la que dichos argumentos parten, en vez de comprenderla en forma integral, aunque todavía no suficientemente reflexionada, como en la premodernidad. Esta a la luz del "intellectus primorum principiorum" captaba en la experiencia de la contingencia física, también la contingencia metafísica de los entes en cuanto tales. Pero como no se pasaba tan explícitamente por la mediación crítica de esa distinción —como luego lo haría Kant— se comprendió luego en la modernidad la experiencia empirísticamente. Así también tiende a comprenderla Kant, quien entonces, al reflexionar dicha distinción y preguntar trascendentalmente por las condiciones de posibilidad de la experiencia posible, cerró ésta a la consideración metafísica, como de hecho ya lo había hecho el racionalismo. Este, porque estaba tan transido de dualismo como el empirismo, comprendió los principios metafísicos como enunciados racionales y no como el "intuitus primorum principiorum" que ilumina la experiencia sensible y no se separa de ella dicotómicamente. Por ello el racionalismo pensó las vías de acceso a Dios como "demostraciones", por aplicación de esos enunciados racionales a una experiencia empirísticamente considerada: de ese modo accedía a la existencia (objetivísticamente concebida) de un Dios Ente Supremo y Causa Primera (olvidando el sentido analógico de "causa" al referimos a Dios), es decir, al "dios de los filósofos", según la expresión de Pascal. Así es que, por un lado, se comprendió en forma racionalista lo que significa "prueba", entendiéndola no como "vía", sino como demostración formalmente reductible a un silogismo, sin explicitar su reflexividad; y por otro lado, debido a una actitud objetivante, se perdió el clima sapiencial de respeto, plegaria y aceptación libre aunque racional, propio de la ciencia teológica medieval⁶.

⁶ Así debe comprenderse en contexto de plegaria, el argumento de San Anselmo, y no en el contexto racionalista adoptado luego por

Esa misma actitud objetivamente hizo que "Dios" quedara comprendido meramente como un correlato objetivo de una proposición teórica, sin referencia directa a la praxis viva, desde donde emerge el sentido religioso de la palabra "Dios".

En la afirmación kantiana de que las condiciones de posibilidad de la experiencia son las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia, ya se comienza una reunificación —aunque sólo desde la perspectiva trascendental—, entre experiencia y metafísica, (aunque todavía no entre teoría y praxis). Pero precisamente porque esa reunificación se hace sólo desde esa perspectiva trascendental, sin profundizarla para superarla, lo trascendente queda fuera de esa unidad (de la apercepción trascendental). El Dios trascendente es pensado todavía, según los presupuestos del racionalismo, como "cosa" (en sí), aunque teóricamente incognoscible.

Sólo por la vía de la razón práctica va Kant a postular la existencia de Dios, sugiriendo otro camino de acceso a El, el de la ética y de la práctica, aunque en su caso éstas permanecen todavía dicotómicamente separadas del pensamiento metafísico y, por paradoja, demasiado ancladas en la "razón" práctica y no en la praxis integral de todo el hombre: pensamiento y libertad. Pero a Dios no se lo descubre sino en la unidad de pensar y praxis en cuanto está realizándose (in actu), es decir, no en el mero concepto, sino en la acción humana integral.

El giro copernicano de Kant y su crítica de los argumentos tradicionales movió a los que aceptan el primero sin rechazar estos últimos, a reflexionarlos desde la perspectiva trascendental. El iniciador de todo ese enfoque en el neotomismo es sin duda Joseph Maréchal, quien trata de

Descartes o Leibniz: cf. J. Paliard, *Prière et Dialectique — Méditation sur le Prologion de Saint Anselme, Dieu Vivant*, 6, 53-70. J. Cl. Dhotel compara la relación de argumento ontológico y plegaria en san Anselmo con la relectura del mismo argumento por Blondel, quien lo resitúa en el movimiento de la acción, para que readquiera fuerza probativa, cf. *Action et dialectique — Les preuves de Dieu dans l'Action de 1893, Archives de Philosophie*, 26 (1963), 6-26.

reconciliar la filosofía tradicional con la moderna⁷. En la estructura misma constitutiva de la afirmación humana, de la búsqueda del sentido, del apetito de felicidad o del bien, etc., esos autores descubren, como su última condición de posibilidad, la afirmación o apetito del Incondicionado, sin el cual todo ese dinamismo natural y esa estructura esencial no tendrían sentido y fundamento. De este modo se reflexiona trascendentalmente el nervio motor de las vías de acceso a Dios y se reinterpreta trascendentalmente el principio de razón, como la estructura misma de sentido propia de la razón humana, que, si no, carecería de sentido.

Sin embargo, a pesar de su reflexividad y fuerza probativa, tales intentos resultan teóricos y abstractos para nuestra actual sensibilidad postmoderna y latinoamericana y la de nuestros alumnos. Pues, con el cierto resabio de racionalismo que es propio de la filosofía trascendental, la unión teoría-praxis que por este camino se intenta superando a Kant, resulta aun ahistórica y puramente reflexiva, propia de un Cogito trascendentalmente universal, no situado existencial o históricamente. Es decir que la re-unión de pensamiento y experiencia, por moverse todavía meramente en el ámbito de la subjetividad, no supera suficientemente la dicotomía moderna entre experiencia y metafísica. Y se teoriza sobre la praxis sin que se acceda a una filosofía practicante.

Con estas reflexiones no quiero negar el valor de esa reconciliación histórica entre filosofía trascendental y aceptación filosófica del Trascendente. Pero si nos quedamos sólo allí, no accederemos al nivel de conciencia filosófica que proporcione una filosofía de Dios más apta para la evangelización hoy entre nosotros. No es mi intento el proporcionarla, sino solamente el insinuar pautas para que asumamos críticamente lo que se ha ido pensando antes de nosotros, y el de sugerir luego algunas pistas para que entre todos, a través de nuestra discusión y diálogo, lo logremos. Por eso la primera parte de lo que sigue se mo-

⁷ Una teología natural presentada desde una perspectiva tomista trascendental es la *Metafísica trascendental*, Madrid, 1970, de J. Gómez Caffarena, aunque está enriquecida con aportes de otras corrientes filosóficas, inclusive la filosofía del lenguaje.

verá todavía algo abstractamente, en el ámbito de la filosofía europea, buscando su nivel postmoderno de conciencia. Recién luego replantearé el problema desde América Latina, sin darle una solución acabada, sino sólo indicando algunas pistas de reflexión.

II. DE LA HISTORIZACION DE LA TRASCENDENCIA DE DIOS AL SECULARISMO ATEO

La reunificación de experiencia y metafísica esbozada trascendentalmente por Kant —con todo lo positivo y negativo que de ese giro copernicano resulta—, dejaba fuera según dijimos, a la “cosa en sí” y, por ende, al Absoluto. Mientras que los neoescolásticos trascendentalistas van a llegar a éste desde la subjetividad trascendental, según lo recordamos, Hegel fue en cambio a profundizar dicha reunificación sin dejar la perspectiva trascendental, pero pretendiendo superar un enfoque demasiado “yoísta”, subjetivista y trascendentalista de la relación trascendental sujeto-objeto. Lo intenta por medio de la dialéctica. Por medio de ella profundiza tanto la comprensión de la experiencia —superando su concepción empirística (vigente aun en Kant)—, como la del pensamiento y lenguaje metafísicos, superando el mero ámbito racionalista del concepto-representación (del que Kant no termina de librarse). De ahí que, para Hegel, por un lado, aun “la cosa en sí” kantiana, el Absoluto mismo, se fenomeniza dialécticamente en la experiencia trascendental de la conciencia y de la historia, es decir, en una “fenomenología del espíritu” como “ciencia de la experiencia de la conciencia” y del espíritu. Y, por otro lado, también cambia el significado de “prueba” de la existencia de Dios, que no será sino el movimiento mismo del pensamiento, que dialécticamente des-implica la presencia del Absoluto que le está presente desde siempre. Por ello Hegel revaloriza el argumento ontológico como nervio vital de todo itinerario reflexivo hacia y desde Dios.

Es mérito de Hegel el haber profundizado en la unidad experiencia-pensamiento, superando los dualismos, así como haber superado la consideración estática y objetivante de la experiencia, comprendiéndola como el movi-

miento dialéctico del “itinerarium mentis ad Deum”. Fue mérito suyo haber comprendido las “pruebas” de la existencia de Dios como la reflexividad de ese movimiento de fundamentación del sentido.

Además, inspirándose en el Cristianismo, reconoció que Dios se revela en la experiencia histórica, y pretendió además dar acceso al pensamiento y lenguaje filosóficos, al Dios de la religión cristiana y de la historia concreta de su tiempo. Pero esos mismos méritos señalados son ambiguos, ya que precisamente el modo como Hegel los realiza, hace que no pueda acceder al Dios de la religión cristiana y de la historia auténtica. Pues Hegel piensa la superación de esos dualismos dentro de una lógica de la totalidad e identidad, es decir, dialécticamente⁸. De ese modo reduce la experiencia a la aprioridad y trascendentalidad y la cierra a las verdaderas novedad y gratuidad, que son propias de la experiencia histórica, así como a las genuinas, alteridad y trascendencia, propias de la experiencia religiosa. El movimiento que Hegel reconoce en la experiencia y en las “pruebas” lo reduce al movimiento dialéctico circular de la *autofundamentación* reflexiva del sentido. No se trata por tanto del movimiento gratuito de fundamentación desde un fundamento trascendente que se revela sin perder su alteridad. El pensamiento hegeliano, al seguir moviéndose en la relación sujeto-objeto, queda atrapado en la subjetividad de la voluntad de absoluta *autofundamentación*, voluntad que es la quintaescencia de la modernidad.

De una tal inmanentización e historización de la trascendencia hay un solo paso al ateísmo, como lo mostró la

⁸ No toda la filosofía dialéctica se cierra en totalidad. Por ejemplo, la fenomenología dialéctica de la acción, de M. Blondel, porque no es sino la expresión filosófica de la experiencia cristiana del filósofo, está abierta a la gratuidad, alteridad y trascendencia. Sin dejar el ámbito de la experiencia, trasciende en y desde ésta la mera experiencia, abriéndose a la presencia gratuita, activa y trascendente de Dios en la acción. Por ello la relectura que Blondel hace de las pruebas tradicionales (cosmológica, teleológica, ontológica) de la existencia de Dios, no se queda en una “prueba que no es sino un argumento lógico”, que sería “abstracto y parcial”, sino que de ahí surge “una prueba que resulta del movimiento total de la vida, una prueba que es la acción entera”, para tratar de igualar “la fuerza espontánea” (de la vida, de la acción) “por medio de la exposición dialéctica” (L'Action-1893, p. 338-350).

ulterior historia del pensamiento. Claro está que, después de Hegel, no es posible volver a las nociones prehegelianas de trascendencia y experiencia; sino que, a través del paso crítico por Hegel y por su superación, nos será posible redescubrir, en una suerte de ingenuidad segunda, la experiencia metafísica de aquello que trasciende la experiencia, y la historicización del Dios de la historia, quien sin embargo permanece libre con respecto a la historia. Sin esa superación, el proceso de secularización enmarcado por el pensamiento hegeliano desemboca en el secularismo ateo, en vez de llevar a una purificación de la imagen de Dios y a una valoración creyente de la autonomía secular.

Con razón un Nietzsche niega el dualismo de un tras-mundo pseudoplatónico, un Marx niega una religión ahistórica como opio del pueblo, y un Freud niega a un dios-proyección que reprime el amor, la vida y el gozo de vivir. El acento puesto en la historia, la praxis histórica, el cuerpo, la vida: ¿llevará a la muerte de Dios o —a través de una muerte— al redescubrimiento del Dios de la historia, la praxis, el amor, el gozo, la vida? A través de una muerte, es decir, a través de la muerte de la razón moderna a la exclusividad de su tipo de racionalidad, y a su voluntad de autofundamentación absoluta. Esa muerte se inicia con el salto o “paso hacia atrás” heideggeriano.

Pero antes de abordarlo, señalaremos —en el contexto de nuestra crítica a Hegel— un aporte de Marx a dicha crítica, aporte que, desgajado de su encuadre materialista-dialéctico, nos va luego a servir para replantear el problema de la existencia de Dios y su verificación práctica e histórica. Marx introduce “como correctivo radical de la filosofía de Hegel la dimensión de la praxis histórica”: de ese modo “reasume, en una esfera secularizada, la tradición profético-mesiánica que caracterizaba la tradición judeo-cristiana y que había sido prácticamente casi olvidada”⁹. Y la praxis

⁹ Cf. L.B. Puntel, Dios en la teología hoy, *Perspectivas de diálogo*, 4 (1969), 205-213: este artículo puntualiza muy bien que el encuentro con Dios —sobre todo después de la “superación de la metafísica”— sólo se da en la historia y por la praxis, desde las cuales se abre una nueva comprensión del pensamiento. Los intentos de reunificación pensar-praxis hechos dentro de la filosofía trascendental e idealista resultaron fallidos porque la praxis hace estallar necesariamente el ámbito trascendental. Se abre a la his-

histórica, tomada según dicha tradición, desborda la mera immanencia. Sin embargo Marx, por haber comprendido a la praxis histórica según la dialéctica hegeliana y dentro de los marcos del pensamiento iluminista y científicista, no llegó a Dios. A pesar de ello nos señala el camino de la práctica que antes nos indicaba Kant, y que retomarán filósofos como Blondel. Este, comprendiendo a la praxis en un sentido cristiano y postmoderno, descubrirá en la acción y por ella, en forma tanto práctica como reflexiva, la Presencia del Dios vivo. Pero para lograrlo es necesaria la superación del tipo moderno de racionalidad, superación que sugeríamos recién, al mencionar el “salto” o “paso hacia atrás” en Heidegger.

III. LA SUPERACION DE LA MODERNIDAD Y LA NUEVA APERTURA A LA TRASCENDENCIA

La profundización de la fenomenología husserliana, como se dió en Heidegger y en Levinas, no sólo constituyó una mayor radicalización del pensamiento trascendental moderno, sino su superación. Pues así se redescubrió la historicidad y alteridad de la experiencia y del pensar, sin recaer en historicismos o dualismos. Se mostró el camino para que experiencia y pensamiento, la experiencia como pensamiento fenomenológico y el pensamiento como experiencia metafísica, se abran al acceso del misterio que se des-vela como misterio al fundar histórica y gratuitamente el Sentido, y por tanto, se abran al acceso del Dios vivo de la religión y de la historia.

Heidegger habla del salto o paso hacia atrás que supera al pensamiento moderno. Ya Kant hablaba del salto o “metábasis eis allo génos” (del orden empírico al metafísi-

toria rea, y que está realizándose, y no sólo a la historia pensada o comprendida. Aún con una mayor radicalidad que Marx ahonda en la praxis M. Blondel, y por ello la trasciende hacia Dios; sobre la praxis blondeliana contrapuesta a la marxista cf. P. Henrici, Per una filosofía cristiana della prassi, *Gregorianum* 53 (1972), 717-730. Sobre la dialéctica marxiana y el por qué de su ateísmo, cf. E. Dussel, El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx — Propedéutica de la afirmación ética de la Alteridad en: *Fe y política*, Buenos Aires, 1973, 67-89.

co) cuando descubrió y rechazó la circularidad que se da en las "pruebas de la existencia de Dios" entre experiencia y metafísica del Absoluto¹⁰. Luego Maréchal trató de justificar trascendentalmente ese salto, quedándose sin embargo en el salto lógico de la lógica formal a la trascendental (aunque reconociéndole exigencias de lo trascendente), pues se seguía moviendo en la circularidad sujeto-objeto. Hegel intentó subsumir dialécticamente el salto metafísico en el trascendental, moviéndose también en dicha circularidad, aunque ahora comprendida en forma absoluta (a diferencia de Kant) y dialéctica; pero así queda atrapado en la subjetividad y no accede a la alteridad del Dios trascendente. En cambio el salto o paso hacia atrás heideggeriano supera la relación sujeto-objeto, y la subsumición dialéctica de la diferencia: de ahí que hace posible la apertura no sólo a la dimensión de la diferencia, la historicidad, gratuidad y abisalidad del ser, sino también —en y por ella— a la dimensión de lo Sagrado y al "Dios divino".

En Heidegger ya no se trata de un salto meramente lógico o dialéctico, sino existencial y ontológico, por el cual el pensamiento, al reconocer su finitud e historicidad, se descentra como fundamento. Al preguntar radicalmente ya no más por la posición o afirmación, sino por la pregunta misma, descubre que el Origen de ésta, porque es abisal, escapa a la subjetividad. Pues, al cuestionarlo todo, ella misma es puesta también en cuestión desde ese Desde-donde de un preguntar tan radical que supera la relación sujeto-objeto y trasciende a la totalidad del ente y aun a la pregunta misma. La libertad se reconoce interpelada a dár el salto o, más bien, a dejar ser al fundamento como salto (que funda gratuita e históricamente el sentido de todo) y a reconocerse a sí misma como salto o trascendencia más allá de todo ente.

Ese Desde-donde funda, da el fundamento, pero no lo da como el "por qué" último, rindiendo así cuentas

¹⁰ B. Welte habla de esa circularidad y del correspondiente "salto" de una lógica a otra como presupuesto implícito de las vías de santo Tomás en: El pensamiento filosófico actual frente a las 5 vías de santo Tomás, *Teología* No. 12, 75-122. Sobre el "paso hacia atrás" o "salto" heideggeriano y su diferencia con Hegel cf. mi trabajo: Reflexiones acerca del tema "Hegel y Heidegger", *Stromata* 27 (1971), 381-402.

—razón suficiente— del por qué de todo ente a la razón humana. Da el fundamento como "porque"¹¹, como el sentido gratuito e histórico de todo ente, que surge desde la abisalidad. Es en la situación límite donde surge la pregunta radical y se hace posible el salto que reconoce la gratuidad del sentido.

Sin embargo Heidegger se queda en el fundamento-porque, en el sentido o verdad del ser, no reconoce en su Desde-donde al Dios divino. Tampoco reinterpreta desde esa nueva comprensión del fundamento, el significado analógico de la causalidad creativa de Dios. A pesar de ello estimamos que, pasando por el ámbito ontológico abierto por el "salto" de Heidegger y su redescubrimiento del ámbito del misterio y lo Sagrado, es posible replantear desde la pregunta metafísica por el sentido, un itinerario hacia Dios como el abisal Desde-donde, Fuente y Origen del sentido de todo ente y del preguntar mismo: itinerario que pasa por el "salto" o giro que supera la subjetividad moderna¹².

Pues Heidegger, como Hegel, va a dar cabida a la negatividad y al misterio en la verdad del ser, pero, contra Hegel, va a rechazar una reducción dialéctica de la negatividad y del misterio. Por eso abre nuevamente a la experiencia el camino hacia la alteridad y trascendencia, se lo abre a la experiencia, entendida ahora, como en Hegel, como proceso e historia, aunque no dialécticos, pues se trata del

¹¹ El fundamento-porque, del que habla Heidegger en *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, aludiendo a la poesía de Angelus Silesius, nos recuerda el "quia" de la frase de san Bernardo: "amo quia amo", en la cual relucen la verdad y el sentido del amor, que tiene un "porque" pero no un "por qué" explicativo, pues es gratuito.

¹² B. Welte intenta un tal itinerario partiendo de la pregunta por el sentido, siguiendo a Heidegger y, en parte, también a Jaspers, aunque con bastante influjo de la reflexión trascendental, en: El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo, *Concilium*, No. 16 (junio 1966), 173-189. En forma más fenomenológica cf. del mismo autor: *Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*, en: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg-Basel-Wien, 1965, 315-336, y *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*, *Ibidem*, 113-154. Cf. también el trabajo de su discípulo Kl. Hemmerle: *Das Heilige und das Denken*, en: *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg-Basel-Wien, 1966, 9-79.

acontecimiento e historia del des-velamiento del misterio, pero como misterio¹³.

Y sin embargo Heidegger no llega a Dios. Pues él, según la línea de Kant, va a comprender esa experiencia en el ámbito trascendental, aunque aquí la trascendentalidad se haya hecho ontológica por la superación de la relación sujeto-objeto dentro de la cual tanto Kant como Hegel se movían. Eso hace que el camino abierto hacia Dios quede como camino abierto, sin acceso al Trascendente.

Es así como Heidegger supera la filosofía moderna en cuanto es filosofía de la subjetividad, porque piensa la verdad o sentido del ser (alétheia) desde la "létthe" (misterio). Pero queda de alguna manera atrapado por la trascendentalidad moderna en cuanto su pensamiento sigue siendo primariamente un pensar del sentido y la verdad: ser, verdad y sentido permanecen todavía en *referencia esencial* al ser-ahí, al pensamiento, aunque ya no fundados y centrados en él. De ese modo se obstaculiza el acceso a Dios como absoluto. El haber ahondado con la misma intensidad en el ámbito del "bien" como lo hizo en el de la "verdad" le hubiera quizás abierto a Heidegger más claramente el camino a la alteridad absoluta del Trascendente, sin recaer por ello en la transfenomenicidad kantiana de la "cosa en sí". El "bien" —lo mismo que pasa, según lo decíamos al tratar de Kant y Marx, con su correlato: la praxis— hace estallar la trascendentalidad de un mero pensar del sentido, abriéndolo a la trascendencia, pero a una trascendencia vivida y pensada ética y prácticamente, y no meramente representada trans-físicamente por el entendimiento representativo.

Es Levinas quien, siguiendo el método fenomenológico, lo trasciende fenomenológicamente pero éticamente, superando el resto de filosofía trascendental que aun guardan

¹³ Sobre el des-velamiento y re-velación del Misterio como misterio cf. mi artículo: Ausencia y Presencia de Dios en el pensar hoy, *Stromata*, 27 (1971) p. 214 s. Sobre el por qué Heidegger no llega a Dios cf. también: Dios en el pensamiento de M. Heidegger, *Ibidem* 25 (1969), p. 74 ss., y ¿Un tercer Heidegger?, *Ibidem* 24, (1968), p. 18 ss.

tanto la fenomenología como el pensar-del-ser¹⁴. Profundiza no sólo ontológicamente en la "verdad", sino también éticamente en el "bien", y así logra una trascendencia realmente metafísica. En él convergen la tradición bíblico-profética (retomada en parte por la filosofía del diálogo) y la tradición filosófica moderna y postmoderna. Pues describe fenomenológicamente la experiencia bíblica del encuentro ético con el otro, con el pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda, cuyo rostro —que en su contingencia es llamado absoluto a la obra de justicia— es palabra y epifanía de Dios. Desde ésta se cuestiona absolutamente la totalidad del ente y la subjetividad misma, pero con una radicalidad y originariedad aún mayores que en la pregunta por el ser. Se descubre así la raíz de *con-versión* ética del salto o giro metafísico que supera a la subjetividad moderna. Se funda la verdad no primariamente como des-velamiento del ser, sino como revelación y epifanía del absolutamente Otro en el lenguaje cuya primera palabra es el imperativo del rostro del otro. Se respeta el misterio (alteridad y trascendencia) de Dios, y sin embargo, se descubre experiencialmente su epifanía en ese rostro.

Trascendencia no significará así-prehegeliana o prefenomenológicamente —algo que está transfísicamente "detrás" o "más allá" de la experiencia y del lenguaje, tampoco se reducirá a la cara negativa de su aparición fenoménica— como en la dialéctica hegeliana—, ni quedará indisolublemente referida al ser-ahí— como en el pensar-del-ser heideggeriano. La negatividad del misterio no se reduce a un momento dialéctico ni a la sustracción inherente a la verdad como des-velamiento, sino que será absoluta¹⁵ al-

¹⁴ Me refiero sobre todo al libro principal del filósofo israelita francés: *Totalité et infini — Essai sur l'extériorité*. La Haye, 1961. Sobre el tema de Dios en Levinas cf. S. Decloux, *Existence de Dieu et rencontre d'Autri*, *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1964), 706-724. Sobre el acceso a Dios desde el encuentro con el otro cf. también H. Urs. von Balthasar, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, *Mysterium Salutis* II, Einsiedeln, 1967, p. 15 ss.

¹⁵ Así como es posible releer a la luz de estas perspectivas el sentido analógico de la palabra "trascendente", lo mismo sucede con la palabra "absoluto". Ya "absoluto" no significará el correlato (¡relativo!) de la voluntad absoluta de fundamentación (como en la modernidad), sino el absolutamente Otro, relacionado con el

teridad y gratuidad que se re-vela éticamente en el otro como misterio y libertad. La experiencia ética es así realmente experiencia metafísica, es decir, ni proceso dialéctico ni mero proceso ontológico de des-velamiento, sino proceso de re-velación interpersonal del Trascendente. No se trata entonces de una mera experiencia trascendental, sino de la experiencia de lo que, por su absoluta libertad y gratuidad, trasciende a la experiencia, la pro-vo-ca y hace posible.

El Bien no es un "en sí" transfísicamente, como la "cosa en sí", detrás o más arriba de la experiencia, sino que es ética— y por ello metafísicamente, porque su alteridad y libertad son absolutamente irreductibles, "sí-mismas", aun en su misma epifanía fenoménica.

Esa epifanía trascendente del Bien cuyo lugar privilegiado es el otro como pobre¹⁶ no solo interpela éticamente a la libertad hacia la justicia, sino que la crea, libera y mueve por su gracia. Pues gracias a su don se nos da el sentido de todo, somos libres y plenamente otros, "sí mismos". En ese proceso de experiencia se descubre un sentido más profundo que el heideggeriano y el moderno, de lo que significa "fundamento". Por ello desde ahí se puede repensar (como por su parte lo hizo Gabriel Marcel) —en categorías éticas e interpersonales— qué significan creación y causalidad

hombre por una "relación absuelta de toda relación". Así llama Levinas a la relación con *el* otro, (no con *lo* otro), ya que *el* otro no es relativizable como un mero momento de una totalidad dialéctica. De igual modo, en esa perspectiva, "infinito" no significará la totalidad de todas las perfecciones posibles en sumo grado posible, es decir, la "omnitudo realitatis", sino el "Deus semper major", irreductible a toda totalización.

¹⁶ Levinas habla bíblicamente del "rostro del pobre". No se trata solamente del pobre estrictamente considerado, sino que todo "otro", en cuanto es otro (es decir, no en cuanto tiene dinero o poder, sino por su alteridad) es pobre, en cuanto su fuerza no es física, sino ética. Pero es en el pobre estrictamente pobre en donde reluce o se epifaniza en su pureza la alteridad con toda su fuerza ética, precisamente porque nada tiene o puede, sino solamente *es*. Desde este enfoque sería interesante replantear la significación de las palabras "poder" y "omnipotencia", pensadas de la fuerza del amor.

dad¹⁷. Pues esa epifanía de Dios en el otro no sólo hace comprender la gratuidad e historicidad de la fundación del sentido del mundo, sino también la de la misma libertad, que aquel llamado eficaz crea, funda, y suscita como libre y trascendente.

Por ello el itinerario hacia Dios a través de la interpelación absoluta desde el rostro contingente del otro como pobre, subsume en sí, en forma más radical, el movimiento de la pregunta metafísica por el sentido de todo ente, movimiento que a su vez en Heidegger subsume y supera más originalmente la búsqueda de fundamentación por la razón moderna, que —a su vez— retomaba reflexiva y críticamente el movimiento de las "pruebas de la existencia de Dios".

Tal camino hacia Dios no invalida las vías que a El llegan desde la naturaleza, pero ubica los argumentos cosmológicos en el proceso de su fundamentación crítica, reconociendo recién en ese proceso, más explícitamente, el significado de "fundamento". Además muestran que el lugar privilegiado —aunque no único— de la manifestación de Dios no son las cosas, sino los otros y la común historia¹⁷ bis.

La raíz probativa de las vías cosmológicas es la causalidad, comprendida a la luz del intellectus primorum principiorum, que, en la historia del pensamiento se manifestó luego como principio de razón suficiente, más tarde como la estructura de sentido de la razón humana, como el mo-

¹⁷ Sobre este tema cf. J. Gevaert, Attorno al paradigma della creazione. *Salesianum* 29 (1967), 701-713, y L'escatologia di Emmanuel, Levinas, *Ibidem* 32 (1970) p. 613ss. Desde una perspectiva trascendental, pero fácil de asumir desde la perspectiva de la alteridad, K. Rahner presenta una profunda reelaboración de la experiencia e idea metafísicas de causalidad y creación en: K. Rahner-P. Overhage, *Das Problem der Hominization*, Freiburg-Basel-Wien, 1961, p. 70 ss.

¹⁷ bis) Desde un punto de vista teológico, que incluye sin embargo un momento interno filosófico, presenta K. Rahner al encuentro con el otro como el lugar primigenio del encuentro con Dios en: Ueber die Einheit von Nächsten — und Gottesliebe, *Schriften zur theologie* VI, Einsiedeln, 1965, 277-300. Acerca del papel metafísico de la relación primera de alteridad del niño con la madre. cf. H. Urs. von Balthasar op. cit. p. 16 y E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* I, Buenos Aires, 1973, p. 137.

vimiento mismo de fundamentación absoluta del sentido, como des-velamiento histórico y gratuito, y por fin como el proceso de re-velación éticamente eficaz del Bien, que desde el rostro del pobre suscita, mueve y libera a la libertad para la obra de justicia. Estimamos que, a través de ese recorrido histórico nos ha sido posible releer no sólo el significado del movimiento descendente de fundamentación o causación de lo contingente, lo histórico y gratuito, sino también el itinerario ascendente de la experiencia a la trascendencia, y aun la relación entre experiencia y metafísica.

Por un lado se ganó en explícitas criticidad y radicalidad cada vez mayores, por otro lado, al ir ahondándose críticamente, se fue descubriendo que ese movimiento descendente es él mismo gratuito, histórico y práctico, y que por ello el itinerarium mentis ascendente que le corresponde es no sólo reflexivo y crítico, sino también libre, histórico y práctico, aunque lógico. Necesariamente pasa por un salto porque es agnición libremente aceptada de un misterio inaccesible que libremente se re-vela. El Dios a quien así se accede, o mejor, a quien así se descubre, es el Dios vivo de la religión (*mysterium tremens et fascinans*), la praxis y la historia. Al Dios vivo se lo reconoce libremente, ante El se puede orar respondiendo a su llamado y siendo responsable del otro, y por la fuerza viva que de su llamado emana, se puede y debe practicar la justicia.

El descubrimiento de Dios en el otro es más propio del mundo secular actual, aunque reconoce precisamente en la secularidad histórica del otro y de la obra práctica de justicia, un momento contemplativo de trascendencia¹⁸.

¹⁸ Tanto la noción de "trascendencia" como la de "contemplación", según las reinterpretemos en estas páginas, pueden ayudar a la teología a pensar la relación Dios-historia de manera tal que evite tanto el dualismo de la "teoría de los dos planos", como el reduccionismo dialéctico inspirado en Hegel y Marx. Sobre esa problemática en la teología latinoamericana cf. mis trabajos: Teología y política — El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación, en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, 1973, p. 254 ss.; Situación de la problemática "Fe y Política" entre nosotros, en: *Fe y política*, Buenos Aires, 1973, 15-47; y *La teología de la liberación*,

Aquí "contemplación" no tiene un sentido ahistórico o teórico, sino histórico y practicante, aunque verdaderamente trascendente y teórico.

IV. PISTAS PARA UNA RELECTURA DESDE AMERICA LATINA

Estimo que la relectura de las vías hacia Dios y de su fundamentación, hecha a través de la historia del pensamiento no sólo responde a varias de las principales inquietudes del hombre contemporáneo (la historia, la praxis, el otro, la justicia, el redescubrimiento del misterio. . .) sino que también corresponde a la estructura del mensaje cristiano, pudiendo por ello ser un aporte filosófico a la evangelización. No es de extrañar, pues varios de los hitos principales de ese desarrollo histórico (el redescubrimiento filosófico de la historia, de la praxis, del misterio, del otro, del pobre. . .) se deben al influjo del judeocristianismo¹⁹.

Sin embargo, estimo también que, para responder a las inquietudes del hombre actual, sobre todo del latinoamericano, y a su evangelización, la filosofía acerca de Dios debe dar todavía nuevos pasos.

Es cierto que de lo que hemos dicho podría explicitarse un itinerario hacia Dios y una comprensión de la relación entre experiencia y pensamiento metafísico acerca de Dios que, subsumiendo importantes aportes de la historia del pensamiento, toque las raíces de nuestra existencia humana sin dejar de radicalizar el planteo metafísico. Y en la

¿evangélica o ideológica?, *Concilium*. No. 93 (marzo 1974). Esa problemática, aparentemente sólo filosófica, está subyaciendo a las opciones teológicas y pastorales que hoy se dan en América Latina y a la imagen de Dios que cada una de ellas implica.

¹⁹ En Kant se nota el influjo cristiano en su valorización de la fe, de la libertad y de la razón práctica. En Hegel está patente su intento de pensar especulativamente el Cristianismo. De Marx y su relación con la tradición profético-mesiánica hablamos más arriba. En cuanto a Heidegger, según O. Pöggeler y K. Lehmann es el influjo cristiano una de las principales raíces de su comprensión histórica del ser como desvelamiento: lo demostrarían, entre otros testimonios, sus clases sobre "Fenomenología de la religión" (1920-21). La relación de Blondel o Levinas con la experiencia bíblica y/o cristiana es evidente.

raíz de las cosas se descubre a Dios. Pero, si nos quedamos allí, estaremos aún abstrayendo: abstrayendo, aunque no de la historicidad, sí de la historia concreta; aunque no de la praxis ética, sí de la praxis histórica determinada; aunque no de la persona y la interpersonalidad, sí de la comunidad de un pueblo como el nuestro. Nos seguiremos moviendo en un plano universal, aunque ya no meramente del universal representativo, trascendental o dialéctico, pero sí de la existencialidad universal, sin abrimos también al universal situado en el ahora y aquí de América Latina. Y creo que esa es una inquietud propia del actual sentir y pensar latinoamericanos y por ello, del sentir y buscar de nuestros estudiantes. Sin olvidar ni rechazar la tradición y la universalidad de la cultura y de la filosofía (y teología), hoy nos planteamos en América Latina el problema del descubrimiento, la liberación y la creación de nuestra cultura propia, aun el de nuestro aporte propio a la reflexión filosófica (y teológica) universal.

¿Cómo lograrlo en relación con el tema del Dios vivo, que nos preocupa? ¿Qué vías de acceso espontáneo a Dios vive nuestro pueblo, que el filósofo pueda explicitar reflexivamente, con la ayuda de los pasos críticos que en este tema dio la historia del pensamiento? ¿Qué experiencia del Dios vivo se da entre nosotros, tal que pueda expresarse en pensamiento metafísico?

Esta parte de mi exposición será aún más problemática que la anterior. Pues en ella no podré exponer un pensamiento más o menos desarrollado y coherente aunque discutible, sino solamente algunas pistas para la reflexión y discusión. Trataré de ir iluminando dichas pistas desde la estructura del itinerario hacia Dios que puede desgajarse de nuestra anterior discusión por la historia del pensamiento.

1) Hoy en día muchos latinoamericanos descubren a Dios en el rostro del pobre, o al menos, quizás sin saberlo, están en la posibilidad de descubrirlo en el imperativo ético de justicia que desde dicho rostro emana. Ese rostro cuestiona hoy todo el mundo-de-la-vida latinoamericano, es decir, no sólo su estructuración social, política y económica, o la racionalidad que le subyace, sino también la voluntad de lucro y poderío que detrás de ellas se enmascara. Y

muchos latinoamericanos han tomado o van tomando conciencia de ello y responden con su compromiso práctico.

Sin embargo, lo nuevo que se da entre nosotros con respecto a la experiencia que Levinas describe fenomenológicamente y a las reflexiones que anteriormente hicimos, es que, en la actual conciencia latinoamericana, se considera al pobre no sólo individual, sino también social y estructuralmente. Claro está que esa característica, aunque distintiva de nuestra actual situación, no es por cierto exclusiva de nosotros.

De modo que se hace así posible reconocer la epifanía de Dios en la interpelación ética que surge no solamente de este o de aquel pobre, sino de grupos sociales y aún de pueblos enteros. Y se comprende dicha interpelación a través de la mediación de una interpretación estructural de la pobreza como fruto de una estructuración injusta y opresiva, por lo cual el cuestionamiento se hace no sólo ético, sino determinadamente sociohistórico y ético-político.

En un tal cuestionamiento es posible reconocer la epifanía de Dios sólo si él es verdaderamente radical (con la radicalidad reflexivamente explicitada anteriormente al hablar del "salto" o giro, y de la con-versión). Porque al ir a la raíz de la opresión, es decir, al cuestionar y juzgar a la subjetividad moderna en su voluntad de lucro y poderío, la des-absolutiza y le posibilita abrirse a la absoluta trascendencia.

Donde esa superación de la modernidad no se da —v.g. en el marxismo— la praxis política por la justicia se cierra en lucha dialéctica, sin abrirse a la trascendencia de los otros (que no se deja reducir a la polaridad opresor-oprimido), y por ende se cierra a la trascendencia de Dios²⁰. Así

²⁰ Acerca de la estructura ontológica de la lucha auténtica por la liberación y la justicia, abierta a la gratuidad, novedad y trascendencia, y sobre la inautenticidad ontológica de las respuestas conservadora, desarrollista y marxista cf. mi artículo: La liberación latinoamericana — Ontología del proceso auténticamente liberador, *Stromata* 28 (1972), 107-150.

la praxis secular de la transformación del mundo se hace secularista y atea. En cambio, donde esa praxis histórica surge de la radicalidad del giro o con-versión que supera a la modernidad en su praxis y en su racionalidad, dicha praxis nueva podrá verificar la Presencia liberadora de Dios en la acción ético-política de creación de un mundo nuevo y decirla en una nueva razón. Practicando la verdad que la interpela históricamente, la libertad la verifica —es decir la descubre verdadera y la hace verdad^{2 1}— en acción histórica, y así puede decirla en verdad.

Es un hecho que hoy muchos latinoamericanos pierden a Dios en medio de una politización de su vida. Pero también es cierto que muchos otros lo redescubren en la acción política, social o de creación de cultura nueva, tanto en la propia praxis como en la praxis de su pueblo. Descubren en ella el momento de trascendencia, gratuidad y contemplación del que hablamos más arriba, que la hace verdaderamente humanizadora y liberadora^{2 2}. La reflexión filosófica debe tener cuenta de esa nueva experiencia, nueva al menos en cuanto a su toma de conciencia. El pensamiento filosófico debe ayudar a explicitarla reflexivamente, tanto para que la secularización no caiga en el riesgo del secularismo, cuanto para que esa experiencia de Dios informe, transforme y salve al mundo nuevo que se está gestando entre nosotros. Así se esboza tanto una vía experimental y reflexiva de acceso a Dios, a cuya formulación conceptual pueden quizás ayudar las reflexiones filosóficas apuntadas más arriba, como un acontecimiento más explícito de la relación salvadora de Dios con la historia y con la creación humana de historia.

Es decir que, más que una “prueba” meramente teórica de la existencia de Dios, que responda a la pregunta:

^{2 1} Así entiende la verificación (*verum facere*) L.B. Puntel en el art. citado en la nota 9.

^{2 2} G. Gutiérrez, para expresar esa experiencia recurre a la expresión ignaciana: “*contemplativus in actione*” aunque en este caso no se trata sólo de la acción explícitamente apostólica, sino del “*contemplativus in actione política*”, cf. *Evangelio y praxis de liberación*, en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, 231-246. Cf. también allí, la síntesis del Seminario dirigido por mí, redactada por F. Urbina, p. 364 ss.

¿existe o no? y cuya negación sea el ateísmo, se trata de “probarlo”, es decir, de verificarlo en la vida y en la acción histórica, asumiendo los imperativos de la realidad y realizando —en la actual situación latinoamericana— el nuevo hombre y la nueva civilización a que dichos imperativos nos mueven. El opuesto a una tal “prueba” no es el mero ateísmo teórico, sino la negación práctica de Dios, ante todo en los otros, raíz de la negación del Dios verdadero. De ese modo se descubre a Dios, no tanto como causa del orden ya-dado del mundo, sino más bien como causa gratuita e histórica de la con-versión y transformación de la libertad y el pensamiento, y a través de ella, del mundo, es decir, como causa que posibilita y funda el sentido que los hombres deben ir reconociendo y realizando en una historia en la que el sentido es negado muchas veces en la práctica de la violencia y la injusticia.

Por tanto, en este contexto social e histórico se da un itinerario experiencial hacia Dios, que puede hacerse también reflexivo, itinerario de una estructura semejante, pero analógica, a la ya reflexionada anteriormente en relación con la historia del pensamiento: partiendo de una experiencia histórica y contingente, se descubre *en ella* y en su mismo movimiento la *trascendencia* de Dios como su fundamento gratuito. Pero eso sólo es posible pasando por una con-versión o salto radical, que vaya hasta la raíz, hasta donde, más allá de la contingencia —aun la del mismo pensamiento y libertad—, se descubre su fundamento. Así se hace posible verificar en la acción histórica la Presencia creativa de Dios, así como también ir descubriendo en el proceso concreto de la historia los signos de su Presencia eficaz, que da sentido a toda cosa y acontecimiento, un sentido a reconocer y a realizar. Da sentido al rostro interpelante de quienes sufren violencia e injusticia y también al amor de quienes dan su vida por la paz en la justicia. Da sentido al dolor, al amor, a la vida y a la muerte, y por ello salva. Se trata entonces del Dios de la religión, de la praxis y de la historia.

2) Sin embargo, el sentido de la libertad, del mundo y de la convicción humana no sólo es a reconocer y realizar, sino que también ya se ha ido y se va realizando en la historia, aunque *todavía* no en forma definitiva, si no es en

esperanza. Precisamente en ese "ya" que necesariamente se abre a un "todavía no" se epifaniza el sentido de todo, y por ende, Dios. Se epifaniza no sólo como interpelación ética pro-vocadora de la acción y la historia hacia adelante, sino como gratuita e histórica donación de sentido total. Heidegger habla del "júbilo del corazón" (y no sólo de situaciones negativas) como de una situación límite desde donde surgen la pregunta metafísica por el sentido y el salto a la trascendencia.

Pues bien, es muy propio de la cultura latinoamericana el sentir que tenemos de la "fiesta"²³: en ella festejamos —aun sin saberlo— la gratuidad de la salvación, es decir, de la donación y realización del sentido del amor y de la vida, y aun del dolor y de la muerte. Tanto en un casamiento o un nacimiento como en un velatorio, tanto en una fiesta cívica espontánea como en un duelo nacional, nuestro pueblo tiene la facilidad de vivirlos como experiencia de salvación y de esperanza, donde el filósofo es quizás capaz de reconocer una situación límite en la que está implícita la pregunta por el reconocimiento del sentido, y quizás también la interpelación a ir realizándolo en la vida personal y social. Todos ellos son caminos de acceso al Dios vivo que la reflexión puede criticar y explicitar. Creemos que en ellos, cuando son genuinos, se da siempre en forma analógica y situada, aunque implícitamente, la estructura de experiencia y reflexión que más arriba analizamos, y que la historia del pensamiento fue descubriendo en su camino de crítica y cuestionamiento radicales.

Como se ve, el filósofo, usando la mediación reflexiva que le da la historia de la filosofía, puede ponerse al servicio de la experiencia de Dios como se vive en una determinada situación histórica, en este caso, en la nuestra. Estimamos que al hombre latinoamericano le es más fácil acceder a Dios por sus signos salvadores en su biografía personal o en la historia de su pueblo, encontrándolo en el sentido de la vida y de la muerte, ante el cual no se puede estar indiferente, sino que debe aceptarlo o rechazarlo,

²³ En una perspectiva sociológica, aprovechable por la reflexión filosófica, R. Lemieux trata de "el Dios del poder y el Dios de la fiesta", en su artículo de ese nombre condensado en: *Selecciones de Teología*, No. 43 (julio-set. 1972), 255-257.

realizarlo o no en praxis existencial y aun en praxis histórico-política. Pero también creemos que es necesario el paso por la crítica —como lo hizo la razón moderna y post-moderna— para explicitar críticamente los pasos de ese itinerario y transformar una ingenuidad primera y espontánea en una ingenuidad segunda.

3) Además creemos vislumbrar que en América Latina se está descubriendo al pueblo mismo no sólo como agente de su propia historia, sino también como sujeto de sabiduría susceptible de expresarse en ciencia. Ello se descubre tanto en la teología latinoamericana, como en las ciencias humanas y sociales, se plantea también en las ciencias naturales, y —no es para menos— lo mismo ocurre en la filosofía. Si es así, el sujeto del reconocimiento de Dios y de las vías para acceso a él no es sólo el filósofo, sino también y ante todo el pueblo mismo: es él quien descubre la epifanía de Dios en su vida, la festeja, la expresa en sus símbolos y mitos populares —religiosos y aun profanos—, lo busca en forma de esperanza, lucha o utopía. Creemos que es posible trazar un itinerario hacia Dios haciendo la hermenéutica de esos símbolos y mitos, fiestas, ritos, luchas y utopías. Sería otra manera, esta vez por la vía larga, de hacer una interpretación reflexiva y crítica de la experiencia de Dios y del itinerario de acceso a Él y a su conocimiento vivo. Y quizás ese camino se prestase más para utilizar en su explicitación filosófica las categorías-símbolo sacadas del pueblo mismo latinoamericano, y no sólo de la tradición histórica de la filosofía. Ahora ni siquiera podemos ensayar esa vía, sino sólo enunciarla. Quizás también por esa vía descubriríamos la misma estructura del itinerario de experiencia y reflexión hacia Dios, que descubrimos en la que Ricoeur llama la vía corta, es decir, la vía de la hermenéutica *directa* de la experiencia, y no a través de sus símbolos culturales²⁴.

²⁴ De "vía larga" y "vía corta" habla P. Ricoeur en: *Le conflit des interprétations*, París, 1969, p. 10. La segunda es la hermenéutica existencial, la primera pasa por la mediación de las ciencias humanas para hacer una hermenéutica de los símbolos y, añadamos nosotros, de los acontecimientos-símbolo. La sospecha de que encontraremos en ambas una misma estructura o mismo ritmo "analéctico" se basa en la estructura que el mismo Ricoeur descubre en el símbolo: cf. en op. cit.: *De la paternité — Du phantasme au symbole*, p. 458-486, estructura que corresponde al ritmo de la analogía tomista entendida como estructura y proceso.

A MODO DE CONCLUSION

En las páginas anteriores intentamos primeramente describir el periplo de la historia del pensamiento acerca de Dios, deteniéndonos brevemente en los hitos que nos parecen señalar etapas de explicitación crítica de dicho itinerario: la crítica y la fundamentación trascendentales de los argumentos cosmológicos, la profundización en la concepción de la experiencia y de la vía a Dios como proceso integral del pensamiento, el redescubrimiento de la historicidad y gratuidad del proceso de fundamentación con la consiguiente desabsolutización de la subjetividad moderna, la profundización ética y práctica de la comprensión del fundamento y del "salto" que abre la existencia humana a la trascendencia. Así descubrimos la estructura del proceso de acceso a Dios, que parte de la contingencia histórica y llega a su fundamento gratuito y trascendente, pasando por un salto que descentra a la razón humana y la abre a la alteridad absoluta.

En segundo lugar intentamos releer lo dicho desde la actual situación latinoamericana, situación de liberación y transformación de nuestro mundo en más humano. Ubicamos las reflexiones anteriores en un contexto histórico, práctico y social. Ello fue posible porque ya habíamos descubierto las raíces interpersonales y éticas, así como fácticas e históricas, del proceso descendente de fundamentación y del correspondiente proceso ascendente. En ese descubrimiento filosófico de la historia, la praxis, el otro, así como en la actual toma de conciencia latinoamericana no ha sido ajeno —según lo acotamos— el influjo del judeo-cristianismo.

Dimos dos pistas de relectura y enunciamos una tercera. La primera corresponde a la experiencia nueva de Dios que hoy viven muchos latinoamericanos en su acción histórica y aun política por transformar nuestra situación de violencia e injusticia. La segunda enfoca más la vivencia de Dios que tiene nuestro pueblo, en cuanto en El encuentra en su práctica el sentido de su vida y de su muerte. Para insinuar una relectura de tales experiencias nos servimos de lo que nos ha aportado la historia del pensamiento filosófico. Por último, en tercer lugar, planteamos la posibilidad de seguir la vía larga de acceso al conocimiento reflexivo

de Dios, a través de una hermenéutica crítica de los símbolos culturales —especialmente los religiosos— en los que el pueblo latinoamericano mismo expresa el ya y el todavía no, de su experiencia de Dios.

En ese recorrido histórico hasta nuestra situación fuimos profundizando las nociones de experiencia y de "prueba", entendiéndolas como itinerario y proceso, como la vertiente existencial-práctica y la vertiente reflexiva de ese proceso. Asimismo ahondamos en la experiencia y comprensión crítica de la causalidad, experiencia y comprensión que se articulan en las vías de acceso a Dios. Y, aunque no lo explicitamos, fuimos también replanteando en forma histórica y crítica, el problema del conocimiento de la naturaleza divina.

Pues precisamente el cómo y el qué del conocimiento de Dios —porque es relacional y analógico— depende siempre del cómo comprendemos la relación entre experiencia y metafísica, y de cuál es la estructura del movimiento o itinerario que nos hace acceder a El. De hecho fuimos viendo, como de paso, cómo históricamente se profundizaba y se situaba en el contexto histórico-filosófico, la comprensión de Dios como trascendente, absoluto, fundamento, causa, bien, etc., así como su relación creativa y salvadora con la historia, la libertad y la acción humana creadora de historia.

Insistimos en que ese conocimiento, para ser auténtico, debe pasar por la negatividad del salto, pasando tanto práctica como teóricamente por la vía negativa propia del conocimiento analógico. Pero nuestro itinerario no se quedó en la negatividad del misterio, ni tampoco lo subsumimos en la negación dialéctica de la negación, sino que nos abrimos, a través de ese proceso, a la genuina vía de eminencia²⁵.

²⁵ Entendemos la analogía no como un mero procedimiento lógico, sino como estructura primordial (Ur-Struktur: E. Przywara), y como ritmo, proceso o movimiento. A un tal proceso, más que dialéctico —para distinguirlo de la dialéctica hegeliana— lo he llamado "analéctico", aunque no en la acepción que B. Lakebrink da a esta palabra. Descubrimos un proceso semejante en los mo-

Por último, también nos quedó claro que, para acceder al Dios vivo, el de la religión, la praxis, la historia, y no a un mero conceptualizado "dios de los filósofos" el itinerario reflexivo debe ser un momento del itinerario integral humano, que es ante todo existencial y práctico, pues en él se cuestiona y pone en juego a la libertad misma en la historia y la praxis histórica.

Esperamos que estas reflexiones, ya que tratan de hablar filosóficamente del Dios vivo, puedan de alguna manera proporcionar un servicio filosófico e histórico-filosófico a la tarea de evangelización de América Latina y asimismo a la preparación filosófica de nuestros estudiantes para esa misión pastoral tan esencial en este momento de la historia de nuestro Continente.

mentos estructurantes del itinerario hacia Dios como lo interpreta J. P. Labarrière en el art. cit. en la nota 5. En el mismo sentido se orientan las reflexiones de G. Morel "Sobre el sentido de la palabra de Dios", en la obra cit., p. 177-224. Para una relectura de la analogía tomista como proceso dialéctico cf. el libro de L.B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, I, Freiburg, 1970, quien la relee teniendo en cuenta a Kant, Hegel y Heidegger. Sobre esta problemática cf. mi ya citado trabajo: *Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje*, en especial, p. 244 s.

CRONICA

Tanto la discusión en grupos como la asamblea general resultó muy fecunda en reflexiones sobre el tema de la ponencia. Sin seguir el orden riguroso de la discusión, resumimos los cinco temas centrales de todo el diálogo, después de señalar las advertencias que un grupo hizo a la ponencia.

Anotaciones a la ponencia

1) Se pregunta cuál antropología subyace en el trabajo y si la tesis en él sustentada es válida aun en supuesto de partir de otra antropología. 2) Puesto que la "experiencia" puede entenderse o como vía a Dios o como experiencia misma de Dios, se desearía mayor profundización en la segunda. 3) Se advierte que no sólo la filosofía valora y critica la experiencia; también la teología tiene esa función. 4) Finalmente, la utilización de Levinas se debe hacer con cautela pues, por ser Judío no tiene en cuenta la experiencia de la Iglesia y por otra parte, es adicto a la corriente dialogista que no articula una nueva ontología.

Las pruebas de la existencia de Dios

Mientras se dejó claro que es posible por metafísica llegar a Dios y que las pruebas no deben entenderse en sentido físico-científico, se insistió en que, partiendo de una nueva ontología, hoy se habla más que de "pruebas" o demostraciones, de "signos" o interpretaciones. Así Santo Tomás las llamó "vías", las que, aunque como explicitación racional de la fe se pueden entender existencialmente. Hoy sin embargo no son tan actuales por predominar lo cosmológico sobre lo antropológico. Se prefiere partir de signos o expresiones de la experiencia humana total, que incluye símbolos, etc. y que transparentan el Trascendente. Se anotó además que aunque no se entienda "prueba" según el modelo científico, hay peligro de caer en un "fideísmo" o asentimiento por fe a las pruebas, si se enfatiza la modalidad moderna vaciándola de su profundidad metafísica, y que llega a negar la validez ontológica de la argumentación. A este propo-

sito se respondió que el signo, implicado en la experiencia de Dios y no restringido a su connotación bíblica sino ampliado a la histórica, puede llevar al descubrimiento de Dios mediante un análisis metafísico de la relación interpersonal; sería un discurso filosófico que nada tiene de fealdismo.

El sentido de la "experiencia"

La experiencia como mediación para la existencia de Dios, interesó mucho a los dialogantes, los que manifestaron sus opiniones en dos direcciones: una de tipo ético-social-político y otra de tipo religioso popular. Se nota que ambas son muy aptas para que el hombre de hoy acceda a Dios, aunque también se advirtió que ese paso mediador, de hecho también lleva a la no-creencia. Estas situaciones-límites, si bien en América Latina constituyen signo privilegiado de reencuentro auténtico con Dios, sin embargo corren el peligro de parcializar la existencia (recortar al hombre en una dimensión exclusivamente social o política) y dar una falsa imagen de Dios ("tapahuecos" o solución de problemas). Tales experiencias, más que revelar directamente la presencia de Dios, la revelan indirectamente, como ausencia.

Por otra parte, si se toman positivamente los "signos", como punto de partida para encontrar a Dios, se requiere una cuidadosa hermenéutica que los lea, y si son de otra época, los asuma como ejemplos ilustrativos de la propia, a la manera de la Biblia; sería la hermenéutica tradicional de los "vestigia Dei". A propósito de lo cual se pregunta si el teólogo latinoamericano, integrando así la historia y la cultura, no podría llevar hasta Dios a nuestra gente sin hacerla pasar por el complicado camino filosófico.

Insistiendo más sobre esa experiencia de Dios, abierta para el hombre a la totalidad del mundo en actitud de esperanza y de amor, mediando la intersubjetividad hombre-Dios, se subraya que en América Latina esta experiencia es más fácil de vivirse porque el "pobre" carece de absolutizaciones y, por consiguiente, es más alto para abrirse al Absoluto. De esta humildad o desabsolutización socio-económica, con su implicación de antropología integral, emerge la opción de la fe en un Dios trascendente. La tarea filosófica consistirá en que la praxis situacional de quien vive marginado no sea motivo para alejarse de Dios sino para acercarse a El. Este proceso —se añadió— ha de iniciarse despertando la necesidad de Dios, para poder después hablar al hombre del Dios trino y salvador.

Continuando la misma línea se anotó que bíblicamente el Dios vivo será "para mí" aquél que se muestra actuante en la historia; vía muy apta para el acceso a Dios y para creer en la Iglesia, si como tal se muestra. Por eso se sigue subrayando que Dios para América Latina es el que transforma su situación de injusticia, salvando los valores genuinamente humanos. Tal Dios salvador podrá explicitarse en términos filosóficos que en ciertas instancias pueden clarificar la concepción bíblica de Dios, a más de que las situaciones religiosas de América Latina pueden y deben ser interpretadas a nivel filosófico. En efecto, a la filosofía le incumbe, como aporte a la teología, criticar esos signos o sea, descubrir en qué sentido se toma la salvación y buscar cómo se realizan esos signos, sin lo cual la imagen de Dios no pasa de ser un simple "ídolo", freno de la auténtica liberación humana. Este papel hermenéutico-crítico de la filosofía que desvela el sentido del signo en forma de ausencia o de presencia, es gran "chance" o para un ateísmo o para un verdadero descubrimiento de Dios. Estando otros de acuerdo con el peligro de ese signo, advierte alguien que la mediación del signo no se puede hacer sólo a nivel filosófico, so pena de caer o en un objetivismo de Dios o en un subjetivismo existencialista a la Bultmann o en un Dios lejano. Este impasse sólo se soluciona, anota alguien, si los análisis de signo presuponen al Dios cristiano comprometido con la historia, como lo muestra la Biblia.

Relaciones entre filosofía y teología

Se planteó el problema de si la filosofía es anterior o posterior a la fe; si se la considera como "preambula fidei" sería lo primero, si como reflexión sobre la experiencia de fe, lo segundo. Para reforzar esto último se recordó que Dios es don y que su actuación en el hombre es precedente a todo, pues los dispone a aceptar ese don. Desde otro punto de vista, se puntualizó que la praxis cristiana, entendida más ampliamente que la marxista, implica la contemplación teórica y la libertad confrontada con Dios, o sea, la opción. La reflexión pues, sobre la praxis sería teoría o discurso que puede ser de tipo filosófico, teniendo presente que el discurso no es "palabra", ya que ésta incluye una novedad que interroga y pide conversión; así se situaría a nivel de praxis.

Necesariamente la discusión se centró sobre la praxis política. Se notó ante todo, que cualquier postura, sea política, sea social, etc. conlleva en el fondo una opción metafísica, tesis que sostenía la opción. Se pregunta entonces si no es necesario un diálogo entre

filosofía y teología so pena de concluir en un Dios teísta, fracaso de los pueblos, o en un politeísmo o en un agnosticismo. Un, Dios trinitario, salvador y actuante en la historia se nos revela en Cristo. La filosofía sola, por sí no concluye de esa manera, y por esos hemos de dilucidar cuál filosofía conduciría a ese Dios. Alguien respondió, que la filosofía, si no quiere quedarse trunca, ha de ser una reflexión sobre la experiencia total del hombre, y un modelo acertado es el que presenta la ponencia. Así necesariamente nos lleva al Dios vivo, que, si no es salvador, no es el Dios verdadero.

Completando lo anterior, alguien puntualizó que una auténtica metafísica, como tal ha de abarcar la realidad humana integral. Más aún, haciendo hermenéutica de los signos, ya es ontología, la que no puede separarse o excluir la experiencia cristiana: mi ser como filósofo y como cristiano, es perfectamente uno en tal forma que como decía Blondel; viviendo en cristiano hablo como filósofo. Y es de notar, se añadió, que este lenguaje antropológico de la metafísica es muy inteligible y apto para el diálogo con los no-creyentes. La filosofía, se dijo, al tomar los datos de la revelación para reflexionar sobre ellos, enriquece y profundiza en su sentido.

Finalmente, manifestó alguien la inquietud que le suscitan estas reflexiones de la mediación filosófica en relación a la revelación, cuando el Vaticano I define la posibilidad de un acceso a Dios sin mediaciones de revelación histórica sobrenatural. Tratando de responderle, se recordó que las situaciones límites personales y colectivas son posibles vías filosóficas de acceso a Dios, y en este sentido, aun la temática de Levinas podría insertarse en esa línea. En resumidas cuentas, los modos propuestos son diversas instancias de experiencia de la contingencia que están de acuerdo con la mentalidad del Vaticano I.

El problema del ateísmo

Este tema ocupó en varios momentos la atención del diálogo tanto en grupos como en la samblea general. Se opone a la fe en Dios, más que el ateísmo, la idolatría, o sea, aquella actitud práctica de atribuir a realidades contingentes, carácter de absolutas. A la filosofía la incumbe criticar esos falsos dioses ("ídolos") que a veces son ideologías y que impiden la verdadera liberación del hombre.

Por otra parte, opinó alguien, que el diálogo con los no-creyentes se había de instaurar en el plano filosófico partiendo de una antro-

pología, campo común de creyentes y no creyentes. Pidió profundizar en las razones para no creer y en las pruebas o vías de acceso a Dios. Se objetó que sin un diálogo de la filosofía con la teología se corría el riesgo de llegar solamente a un Dios teísta y no al cristiano; se enfatizó que sólo en este campo habrá un diálogo efectivo con el no creyente.

Por otra parte, se volvió a la cuestión tratada en otro contexto, de si el ateísmo es un problema filosófico o teológico. Se anotó que el motivo clave para la no creencia era hoy la falta de presencia de la Iglesia, y que eso ya implicaba que tal problemática no puede ser de competencia meramente filosófica. Otro corroboró que en su experiencia con universitarios, no tenía casos de ateísmo por motivos filosóficos, para concluir que el problema se debería afrontar desde la fe y después razonarlo desde el punto de vista filosófico. Se replicó, que más bien se debería proceder de manera contraria: la filosofía debería ser respuesta propedéutica a la teología, es decir, una teodicea que arrancara de una antropología filosófica, revitalizada con las vías tomistas en la línea que llevaron Joseph Marechal y André Marc, rehaciendo la crítica Kantiana. Así se respondería a los ateísmos humanistas nietzscheano, marxista y existencialista.

En calidad de teólogo, replicó alguien, no creer que dicha mediación se pueda hacer sin la revelación bíblica, aunque con ello no se niega que la filosofía pueda en el fondo explicitar la referencia a Dios, al modo como se propone en la ponencia.

En este momento se advirtió que, aunque la cuestión sobre si el ateísmo es problema filosófico o teológico no quedó solucionado se tenía una posterior ponencia que explícitamente trataba el problema, y para esa ocasión se transfería el diálogo. Se dejó constancia que, si bien se había insistido en afrontar los ateísmos de tipo humanista, no se deberían omitir los de tipo científico, los que inciden, al menos indirectamente, en los ateísmos marxista y vitalista. Finalmente se advirtió que, desde la vía antropológica de la contingencia, se puede hacer la llamada "pre-evangelización", aun con los no-creyentes, en el sentido de argüirles por la necesidad de un Dios auténtico.

Realidad de Dios

Fue éste, tema subyacente en muchas de las instancias anteriores y también explícitamente tratado al disertar sobre el binomio Dios

vivo (personal e histórico) y Dios de los filósofos. Se afirmó que en el transcurso de la problemática de la existencia de Dios se implicaba la concepción cristiana de Dios, aporte bíblico que rebasa el pensamiento filosófico, sin que con ello se niegue la posibilidad de descubrir a Dios mediante categorías filosóficas que distintas hermenéuticas hacen sobre la experiencia de fe y que los no-creyentes en diálogo desprecenido admitirían. Sobre este punto, otros tomaron una posición más radical: Al Dios vivo se llega por la revelación y la fe; el creyente integra en la vivencia misma de su propia fe, la metafísica; un modelo de ello sería el que propone la ponencia.

Preguntándose a qué realidad de Dios se llega mediante la prueba filosófica, se respondió que, partiendo del hombre, ente de participación especial, se llega a un ser Subsistente real, conforme lo explica la teoría de analogía de atribución intrínseca. En el contexto de las mediaciones otro acentuaba la diferencia de realidades Dios-creatura, notando que el logos divino no se deja reducir por el logos humano.

Si bien la asamblea no aprobó ni conclusiones, ni votó en favor o en contra de las opiniones expuestas, en el curso de la discusión, quedaron claros algunos puntos claves para la solución de los problemas planteados y que se habrían de dilucidar en posteriores diálogos del encuentro.

2

LAS RAZONES DEL CORAZON

Fr. Boaventura Kloppenburg, O. F. M.

La finalidad de estas líneas es ayudar a descubrir las "razones del corazón" intuídas por Pascal. Pues precisamente con relación a la existencia de Dios tal vez estas razones del corazón tengan también su importancia. Si llamo la atención hacia este posible tipo de conocimiento de Dios, no me mueve ningún sentimiento anti-intelectualista o anti-metafísico. Solamente supongo que esta parte, un poco oscura, de la naturaleza humana, todavía no ha sido suficientemente explorada; y que la psicología moderna, principalmente del dinamismo humano inconsciente, tal vez podría ayudarnos en la búsqueda de Dios, aunque sea a tientas (cf. Act. 17-27) y como dice el reciente Concilio Vaticano II en *Ad Gentes* No. 3 de un modo casi secreto en el interior del hombre: *modo quasi secreto in mente hominum*, allá donde, según una expresión de San Agustín, Dios es más íntimo que el íntimo mío: *interior intimo meo*.

La presente exposición pretende solamente ser un primer ensayo, incompleto y superficial. Desde que, en 1951, a causa del espiritismo en el Brasil, comencé a interesarme

por el dinamismo inconsciente del ser humano, tengo la impresión de que nuestra teoría del conocimiento podría ser, tal vez, inmensamente ampliada partiendo de los datos de la moderna Psicología. En el presente ensayo sólo pretendo comunicar rápidamente algunas anotaciones, sabiendo muy bien que cada punto merecería una profundización ulterior. Esto lo hago con la única intención de sondear la opinión de mis colegas, con el fin de saber si mis sospechas merecen mayor atención y si valdría la pena de continuar en esta especie de investigación.

Para esto presento los siguientes elementos de reflexión:

1. Tomo como punto de partida la existencia comprobada, en cada ser humano, de un dinamismo no consciente o inconsciente; es decir: el dinamismo consciente (con su memoria y capacidad de razonar y decidir) es solamente un aspecto o una parte —innegablemente importante— del ser humano. Y este dinamismo inconsciente no es solamente, como pensaba Freud, una reserva (Aufbewahrungsort) de deseos reprimidos sino, como opina Jung, un “sujeto” real, pensante y componente esencia de la vida individual y mucho más rico y amplio que el “sujeto” consciente.

En un ensayo sobre “Das Machen der Wahrheit im eigenen Herzen” (hacer la verdad en el propio corazón), publicado en la obra *Meditation in Religion und Psychotherapie* (Kindler Taschenbuecher, Muenchen, sin fecha), Gustav Schmaltz, psicoterapeuta de Frankfurt, proclama la existencia, en el inconsciente, de una fuerza que denomina *Waltende* (= Dominante, aquel que domina), que es autónoma y tiene carácter transpersonal. Esta fuerza tiene sus leyes propias y no es muy influenciada desde fuera. Es una fuerza luminosa y dirigente en lo más profundo del alma. Schmaltz propone en la p. 87 esta tesis: Fuera de la conciencia, en el fondo oscuro del alma, por tanto en el inconsciente, hay un sujeto que “piensa” o “medita” influye sobre el consciente y simultáneamente con él “hace la verdad”. Este “sujeto” actúa en nosotros como una persona autónoma, con mayor experiencia, capacidad de juzgar y sabiduría que la parte consciente. Su forma de manifestación es generalmente en imágenes simbólicas, pocas veces abstracta. Este Dominante es como un “creator spiritus” que discierne, liga, coordina, resuelve

problemas y planea. Asegura Schmaltz que su afirmación es el resultado de la pura experiencia. Los que experimentan en sí este modo de “hacer la verdad” saben que no es el resultado de su actividad o razón consciente, sino que ellos se sienten como dirigidos, como si fuese la obra de otro ser personal. Sócrates tenía un “genio”, que lo inspiraba (cf. Platón, *Apol.*, 29-30); Gandhi obedecía a un “still small voice” que, en ciertos momentos, se hacía oír dentro de él (Cf. C. Fusero, *Gandhi*, p. 511). El Papa Paulo VI, en su discurso de 17-5-1972, después de citar estos ejemplos de Sócrates y Gandhi, continúa: “Sin recurrir a los ejemplos extraordinarios, cada hombre verdadero tiene, dentro de sí, una fuente propia, intuitiva y normativa: se presenta la pregunta: ¿esta voz sería contraria, distinta o coincidente con la de la inspiración sobrenatural del divino Paráclito?”

Dejaremos esta cuestión, que es principalmente un hecho concreto, al análisis de los estudiosos, contentándonos por ahora en notar las interesantes investigaciones que se presentan cuando la teología del Espíritu Santo entra en contacto con la psicología del hombre”.

Gustav Schmaltz cita este texto de S. Agustín (*Confesiones X*, I.1.): “Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit ea, venit ad lucem. *Volo eam facere in corde meo coram Te in confessione . . .*; u otro de la predicación No. 40: “*In interiore homine habitat veritas*”. Ya S. Agustín aludía al inconsciente cuando, en *De Trinitate*, escribía: “*Scis hoc, sed scire te nescis*”: tú sabes esto, pero no sabes que sabes . . .

El psicoterapeuta encuentra frecuentemente personas en las cuales se percibe una fuerza desconocida. Estas personas buscan una más plena realización de sí mismas o la *individuación*. Ellas como que procuran su esencia o una verdad supra-personal, sienten la falta de un centro seguro de su personalidad, una fuente de la verdad, de la cual puedan beber una decisión para su actuación en el mundo. Les falta la certeza de ser guiadas por una razón de ser dominante (“*Waltende*”) que les asegure la paz de la emoción. Muchas veces, sin percibirlo claramente, sufren la falta de síntesis de las antinomias de su existencia: Por una parte sienten en el fondo oscuro de su alma, lo incons-

ciente, lo incierto, lo terrible; por otra, ven lo claro, lo transparente. Sienten la dualidad (que a veces se transforma en dualismo o dicotomía) entre materia y espíritu, entre lo natural y lo sobrenatural, entre el pensamiento y el sentimiento, entre conocimiento y fe, entre el orden y el instinto, entre el amor y el odio, entre la angustia y la confianza, entre la vida y la muerte, entre el bien y el mal, entre la necesidad y la libertad, entre lo establecido y la vida que continúa creciendo, entre el individuo y la comunidad, etc. Es el 'sufrimiento de las antinomias', que debe tener una causa más profunda en el ser humano y caracteriza su imperfección. Es una especie de neurosis latente que está en todos los seres humanos.

El Concilio, en la *Gaudium et Spes* n. 10a. describe drásticamente esta situación humana cuando habla del "desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano", donde "muchos elementos luchan entre sí: A fuer de criatura, el hombre experimenta múltiples limitaciones; se siente, sin embargo, ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior". El Concilio constata una situación humana todavía peor: "Como enfermo y pecador, no raramente hace lo que no quiere y deja de hacer lo que quería llevar a cabo". En resumen, enseña el Vaticano II, "el hombre sufre la división de sí mismo".

Es aquí donde entra la función normativa y coordinadora del Dominante en nosotros, una especie de fuerza divina, la cual volveremos a tratar en el n. 3.

Es necesario subrayar especialmente que este dinamismo inconsciente no sólo dispone de una memoria incomparablemente más rica y fiel que la memoria consciente, sino que también es inteligente, racional, capaz de raciocinar y sacar conclusiones. "Racional" no es sinónimo de "consciente", e "inconsciente" no es lo mismo que "irracional". Es una de las más importantes constataciones de la Psicología moderna.

Esto es sumamente importante para evitar las sospechas o acusaciones de "irracionalismo" con que sumariamente se rechazaba la "experiencia religiosa" de los modernistas de principios del siglo".

El motivo principal que nos lleva a afirmar la inteligencia del dinamismo inconsciente, me parece ser el fenómeno conocido como "escritura automática" (la "psicografía" de los espiritistas). Toda la rica literatura "mediúmnica" producida en el Brasil merecería un atento estudio y un serio análisis y confirmaría abundantemente la tesis. Recuerdo únicamente el caso de Francisco Cándido Xavier ("Chico Xavier") en el Brasil, con más de cien obras "psicografiadas" sin concurso consciente alguno de su parte. En el prefacio del *Parnaso de Além Túmulo* (Parnaso del más allá de la tumba), Chico Xavier pregunta: "Lo que psicógrafo será de las personalidades que firman los poemas? Es lo que no puedo asegurar. Lo que afirmo categóricamente es que, en conciencia, no puedo decir que son mías, porque no he hecho ningún esfuerzo intelectual al trazarlas en el papel. La sensación que siempre he experimentado al escribirlas era la de que una mano vigorosa impulsaba la mía.

2. La más importante contribución de la Parapsicología fue ciertamente la constatación de la existencia, en el hombre, de una capacidad de percepción extra-sensorial (denominada también "psigama"), independiente de las conocidas leyes de los sentidos, del espacio, del tiempo y de la materia. Esta importante verificación que me parece estar científicamente comprobada, cambia completamente nuestra clásica teoría del conocimiento humano, basado en el principio "nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensibus". Sabemos ahora que la inteligencia humana puede obtener conocimientos que no pasan necesariamente por los sentidos ni parecen estar sujetos a las leyes del espacio, del tiempo y de la materia. Se tiene la impresión de que en el hombre hay una simiente de la eternidad (cf. GS 18 a), una simiente divina (1 Jn 3,9). Entre tanto, esta facultad de conocer por vías no sensoriales es una capacidad reservada al dinamismo inconsciente. El dinamismo consciente continúa limitado por los sentidos y sujeto a las leyes de la distancia y del tiempo.

La Teología prácticamente desconoce todavía los resultados de la Parapsicología. Y la Parapsicología, como estudio serio y científico, todavía está ensayando sus primeros pasos. Los parapsicólogos apenas nos aseguran hay en noso-

tros conocimientos extra-sensorialmente recibidos, pero aún no están en condiciones de precisar cuál es el volumen y el valor real de estos conocimientos. Sospecho que esta facultad psi-gama sea la médula activa de nuestro dinamismo inconsciente y la sede del conocimiento religioso.

3. La Antropología Cristiana nos suministra también un elemento que me parece de gran alcance para el conocimiento de Dios. En la *Gaudium et Spes* (n. 14b) enseña el Concilio Vaticano II que el ser humano no es una partícula anónima de la naturaleza, pues por su interioridad es superior al universo entero: *interioritate enim sua universitatem rerum excedit*; y el Concilio continúa con una terminología jungueana: "El hombre retorna a esta profunda interioridad cuando entra en su corazón, donde lo espera Dios, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino". "Corazón" es aquí sinónimo de "profundidad interior" o dinamismo inconsciente: allá, en las profundidades del ser humano (no el dinamismo consciente), es donde el Dios trascendente se torna inmanente, "Dios con nosotros", Emanuel; es también allá donde se realiza el misterioso encuentro directo y personal de cada ser humano con Dios; es allá donde Dios lo espera, *ubi Deus eum exspectat*, dice el citado texto conciliar. En el n. 16 el mismo documento habla del lugar profundo de la conciencia (*in imo conscientiae*), el núcleo secretísimo del hombre, donde él está solo con Dios y en cuya intimidad resuena su voz: *nucleus secretissimus atque sacrarium hominis, in quo solus est cum Deo, cuius vox resonat in intimo eius*.

Todo ese proceso, tan bella y autorizadamente descrito por el último Concilio Ecuménico, hace parte de la propia naturaleza del ser humano, es su grandeza y se realiza sobre todo en su parte inconsciente, en la profundidad de su ser. En otro contexto (*Presbyterorum Ordinis*, n. 11, nota 66) el Concilio hace suyas las palabras de Paulo VI, que se refiere a la "inefable fascinación interior que la voz silenciosa y poderosa del Señor ejerce en las insondables profundidades del alma humana".

El hombre no necesita salir de sí para buscar los vestigios de Dios en la naturaleza y tener así un conocimiento de Su existencia: él conoce a Dios porque lo

encuentra en sí mismo, presente, hablando, llamando, esperando. . .

4. Si es un cristiano bautizado, el interior y la profundidad del hombre se tornan todavía más ricos: se transforma en templo vivo del Espíritu Santo. "Vosotros, en cambio, poseéis la unción que viene del Santo, y conocéis todas las cosas. . . La unción que de El recibisteis perdura en vosotros y no necesitáis que alguien os instruya, porque la unción os enseña todo. . ." (I Jn 2, 20.27). El bautismo produce en el cristiano una prerrogativa peculiar (peculiaris proprietates), dice el Vaticano II en LG 12a): el sentido de la fe. Cuando el cristiano recibe la Palabra de Dios, el Espíritu Santo mueve su corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos de la mente y le confiere suavidad en consentir y creer en la verdad (*cf. Dei Verbum*, n. 5).

En el discurso del 6-6-1973 dice el Papa Paulo VI: "El Espíritu Santo tiene su celda preferida en el ser humano: es el corazón (*cf. Rom 5,5*). Emplearíamos mucho tiempo para explicar lo que significa la palabra ¡corazón!, en el lenguaje bíblico. Contentémonos, por ahora, en calificar el corazón como el centro íntimo, libre, profundo, personal, de nuestra vida interior. Quien no tiene una vida interior propia, carece de la capacidad de recibir al Espíritu Santo, de escuchar su voz tenue y dulce, de sujetarse a sus inspiraciones, de beneficiarse de sus carismas".

Por eso es perfectamente legítimo afirmar que en el hombre existe una auténtica "experiencia religiosa". Al enumerar los cuatro factores que hacen avanzar en la Iglesia la Tradición, el Vaticano II indica en tercer lugar la "íntima comprensión que los fieles experimentan de las cosas espirituales" "*intima spiritualium rerum quam fideles experimentur intelligentia*". (DV 8b).

5. Repito e insisto: Todo esto no es un proceso racional de una actividad humana intelectual consciente, iniciada en las vías sensoriales. Asimismo diría que el proceso sensorial y la capacidad del dinamismo consciente ignoran completamente estas extraordinarias riquezas latentes en las profundidades del ser humano y del hombre que, en el bautismo, recibió la "unción del Santo".

Surge entonces aquí una pregunta de fundamental importancia: ¿Cómo pasar tanta riqueza al dinamismo consciente? La psicología nos indica varios caminos o canales del inconsciente a lo consciente (como la vía onírica, la vía de imágenes, la vía motriz o de movimientos automáticos)... Me gustaría llamar la atención especialmente hacia la *vía de contemplación*. Pasividad total de la inteligencia consciente y discursiva, silencio interior y cierto estado de admiración me parece que son las condiciones esenciales, reclamadas también por la tradición mística occidental. Tal vez podríamos o deberíamos aprender un poco de los métodos del lejano oriente (Hinduismo, Budismo) de meditación "trascendental".

"Consérvate en silencio ante Dios y espera en El" (Sal 37,7). Ciertos momentos emocionalmente fuertes (con la condición de que no sean frecuentes) podrán ser ocasiones excepcionales para que el contenido inconsciente, acumulado a veces durante largo tiempo, pueda irrumpir y pasar a la parte consciente como si fuese una inesperada iluminación.

La "conversión" de Paul Claudel, descrita por él mismo, podrá servir como ejemplo ilustrativo. Mientras los niños cantaban el *Magnificat*, en la noche de Navidad, en la iglesia de Notre-Dame de París, se produjo en él, hasta entonces ateo, un acontecimiento que dominaría toda su vida posterior. "En un instante fui tocado y yo creí. Creí con una convicción tan poderosa, con tal certeza que no dejaba lugar a la menor duda que, después, todos los libros, todos los raciocinios, todas las aventuras de una vida agitada, no pudieron debilitar mi fe, ni siquiera tocarla. Tuve de repente el sentimiento desgarrador de la inocencia, de la eterna infancia de Dios, una revelación inefable". Pero, continúa Claudel, "mis convicciones filosóficas se mantenían intactas. Dios las había dejado donde estaban desdeñosamente, yo no veía en ellas qué cambiar, la religión católica continuaba pareciéndome un montón de historias absurdas, sus sacerdotes y fieles me inspiraban la misma aversión, que a veces tocaba en odio y enojo. El edificio de mis opiniones y de mis conocimientos permanecía en pie y yo no veía en ellos falla ninguna. "—Semejante experiencia nos ha sido narrada por André Frossard en el libro". "Dios existe y yo Lo encontré".

Muy difícil y aún imposible será determinar hasta qué punto o a qué altura, exactamente, interviene en ese proceso la gracia divina o la acción del Espíritu Santo. La gracia supone la naturaleza, obra en la naturaleza, completa eventualmente su acción, pero no la sustituye, no la impide, no acostumbra intervenir milagrosamente. "El viento sopla donde quiere", dijo Jesús en el famoso diálogo con Nicodemo (Jn 3,8); por lo tanto no podemos, como explica el Papa Paulo VI en el citado discurso de 17-5-1972- trazar normas doctrinales y prácticas sobre las intervenciones del Espíritu en la vida de los hombres; El puede manifestarse en formas libres e impensadas; El salta sobre el globo de la tierra (cf. Prov. 8,13); la hagiografía nos narra muchas aventuras curiosas y estupendas sobre la santidad; todo maestro de almas lo sabe. Pero existe una regla, se impone una exigencia ordinaria a quien quisiera captar las vibraciones sobrenaturales del Espíritu Santo; y es esta: la *interioridad*. El lugar establecido para el encuentro con el inefable huésped es el interior del alma. *Dulcis hospes animae*, dice admirablemente el himno litúrgico de Pentecostés. El hombre es constituido ¡templo! del Espíritu Santo, repite San Pablo (cf. 1 cor 3, 16-17; 2 Cor 6, 16; Ef 2, 22). Aunque el hombre moderno, a veces hasta el cristiano, aún consagrado, sienta la tentación de secularizarse, no podrá nunca ni jamás deberá olvidar la interioridad, que es la orientación fundamental de la vida, si ésta quisiera conservarse cristiana y animada por el Espíritu Santo. Pentecostés tuvo su novena de recogimiento y de oración. Es necesario el silencio interior para oír la Palabra de Dios, para experimentar y para sentir el llamamiento de Dios... para reconducir nuestros sentimientos y pensamientos a su auténtica fase de inspiración divina. La conclusión se desprende por sí sola: un lugar primario, un lugar silencioso, un lugar puro: debemos encontrarnos a nosotros mismos para estar en condiciones de tener el Espíritu vivificante; de otra manera cómo podremos oír su testimonio (cf. Jn 15, 26; Rom 8, 7)".

También en este punto el Concilio nos ofrece algunas indicaciones preciosas. Enseña el Vaticano II que la "Naturaleza intelectual de la persona humana se perfecciona y debe perfeccionarse por medio de la sabiduría la cual atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien. Imbuído por ella el hombre se

eleva por medio de lo visible a lo invisible" (GS 15b). La sabiduría, tal como la entiende aquí el concilio, es algo añadido a la inteligencia consciente o a la razón (es un nuevo "habitus intellectus", diría San Buenaventura), algo que la perfecciona y capacita para nuevas dimensiones. Más adelante, en el n. 56d, el Concilio insiste en la necesidad de conservar en el hombre las facultades de contemplación y admiración "que llevan a la sabiduría"; y en el n. 59 declara el Vaticano II la necesidad de cultivar el espíritu de tal manera "que se desarrolle la facultad de admirar, de penetrar lo íntimo de las cosas, de contemplar". Sólo así seremos "sabios": "Nuestra época, más que en los siglos pasados, necesita de esta sabiduría para que se tornen más humanas las novedades descubiertas por el hombre. Porque la suerte futura del mundo está en peligro si no surgen hombres sabios" (GS, n, 15c). *Sapientiores suscitentur homines!* exclama aquí el Concilio, preocupado por el rumbo que van tomando las cosas. El científico no es sin más un sabio; y el sabio no es necesariamente un científico. El camino hacia la sabiduría es la silenciosa meditación o contemplación. Las Universidades no producen sabios.

Estoy por decir que la facultad o la potencia que nos hace sabios no tiene su sede en el dinamismo consciente. En un interesante documento elaborado por el Secretariado para los no-cristianos titulado *Para el Encuentro de las Religiones* (junio de 1967) he leído lo siguiente: "La investigación científica, psicológica y filosófica, así como la revelación cristiana reconocen en el hombre una esfera propiamente caracterizada por la percepción de relaciones especiales que ligan al hombre, pasiva o activamente, con una realidad última; a ella se refiere en sus sufrimientos y alegrías, de ella espera de alguna manera la salvación. Esta disposición religiosa no constituye algo secundario o marginal en el hombre, sino que se inserta en las profundidades de su vida y la domina por completo. En otros términos: el hombre se encuentra intrínsecamente abierto y orientado hacia lo sobrenatural, y todo lo que lo circunda le confirma o atestigua una realidad trascendente. . . Esta naturaleza religiosa le fue dada por Dios al hombre desde el momento de la creación a fin de que lo busque y alcance su finalidad y salvación".

6. Cuando tratamos del conocimiento de Dios, podemos y debemos hablar también de una iluminación divina: "Por aquel tiempo Jesús tomó la palabra y dijo: Te alabo Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeños. Sí, Padre, porque así lo has querido" (Mt 11, 25-26). *Hay condiciones subjetivas para el conocimiento de Dios.* Dios no es algo que está a la disposición de una simple investigación por parte de la razón humana. Dios no es un objeto. Al comportamiento del hombre, Dios corresponde con una apokalypsis = revelar, o con un kryptein = ocultar. Es El quien abre el corazón o lo deja empedernido. Todo dependerá de las disposiciones del corazón. El orgulloso no está en condiciones de conocer a Dios. Es necesario ser "pequeño". Como Balaám, el teólogo o el conocedor de Dios es "aquel cuyos ojos se abren cuando él se postra" (Num 24, 4 y 16) cuando se hace pequeño, cuando se abre en respetuoso silencio ante Dios, para ser inundado por Su luz, "iluminando los ojos de nuestro corazón" (cf. Ef 1, 18; Ecli. 17, 7). Entonces El hace "brillar la luz en nuestros corazones" (cf. 2 Cor 4, 6).

CRONICA

Tres tendencias en la discusión: 1. A la experiencia religiosa se le ha de dar un profundo contenido teológico. 2. Se han de distinguir las diversas experiencias interiores del hombre. 3. Se ha de clarificar el valor científico que se puede atribuir a los datos presentados por el expositor.

Mayor contenido teológico para la experiencia religiosa.

A lo largo del cristianismo se ha observado un profundo divorcio entre la mística, la corriente experiencial y la dogmática. Una teolo-

gía espiritual debe ser de tal modo dogmática, que lleve en sí una fundamentación seriamente teológica.

La carencia de esta clase de teología ha sido uno de los motivos de crisis en la vida religiosa moderna. Este esfuerzo responderá a la preocupación válida y actual de experimentar lo religioso en la propia existencia. El camino tiene que ser doble:

a) Presentar la experiencia religiosa en un lenguaje comprensible al hombre de hoy.

b) Iluminarlo y darle contenido a partir de la experiencia religiosa de la Sagrada Escritura.

Una presentación que carezca de estos dos pilares, si puede causar impacto en algunos medios, en otros pecará por falta de seriedad científica, en el buen sentido de la palabra.

Diversas experiencias interiores del hombre.

Hay distintos niveles de interpretación o de lectura de la experiencia humana y por lo mismo, conceptos distintos de "experiencia", palabra que no tiene igual significado para la filosofía, la psicología y la teología.

Sin embargo podríamos decir que:

a) La Psicología entiende experiencia en cuanto es objetivable.

b) La fenomenología filosófica y quizás la teología espiritual, cuando hablan de experiencia de Dios, se refieren a algo no objetivable científicamente, con el método de las ciencias empíricas. Por lo mismo, esta experiencia no puede llamarse tal, sino en un sentido analógico y simbólico.

c) La filosofía y la teología deben incorporar las experiencias del corazón, entendidas en sentido agustiniano y sapiencial. En este terreno nos moveremos a nivel de lenguaje, donde entran la analogía, la razón sapiencial, la razón simbólica. Tienen todas ellas una cientificidad peculiar.

Valor científico de "las razones del Corazón"

A juicio del expositor, el camino trazado por él puede ayudar a integrar la mística en la teología, partiendo de la psicología moderna.

La discusión manifestó un cuestionamiento sobre la seriedad científica de los datos presentados y de la posibilidad de análisis de los mismos. Trataremos de presentar en la forma más exacta posible los diálogos sobre el problema.

a) A la afirmación de que los datos no son científicos se puede responder que las percepciones extrasensoriales están científicamente comprobadas. Esta afirmación se fundamenta en los métodos usados por la escuela Joseph Rhine de la Duke University de los Estados Unidos.

Se da una verdadera discusión entre los psicólogos puros y los parapsicólogos. En la Universidad de Bonn, Alemania, los profesores de psicología no permiten a sus alumnos asistir a las conferencias de un parapsicólogo, porque no consideran científica su posición.

En cambio, en la Universidad de Freiburg, Hans Bender, tiene la convicción de que los hechos presentados por él están basados científicamente, y de acuerdo con los requisitos de la ciencia y de la metodología.

La escuela de Rhine, cuando se separó de la escuela comenzada por Kruges y de la escuela francesa, tenía esta preocupación científica, que no encontraba en las otras escuelas, a pesar de las voluminosas publicaciones, tales como el "Traité de Metapsychique" de Ch. Richet. En la escuela de Rhine no se permite citar a estos autores.

Rhine, formado en la escuela psicológica de Mc Dugal, uno de los mejores psicólogos de su tiempo en los Estados Unidos, era consciente de la necesidad de cambiar los métodos de estudio en este campo para que hubiera verdadera posibilidad de trabajar científicamente, según los requisitos de una metodología de la ciencia. Ahora bien, ellos tienen la convicción de satisfacer efectivamente estos requisitos.

Encontraron un método de investigación que les permite controlar el fenómeno, repetirlo, investigar su comportamiento. Lo consiguieron con el test de Zener. Con él hicieron innumerables experiencias, basadas para su evaluación en el cálculo de probabilidades, propio de la física atómica moderna. Si admitimos que la física atómica moderna es científica, hemos de afirmar lo mismo aquí donde se usa el método cuantitativo de los grandes números, en el

cual se puede jugar válidamente con las probabilidades. Tales son también las conclusiones de dos congresos internacionales realizados en esta materia.

Más tarde se presentaron los datos de estas experiencias a un congreso internacional de matemáticas. Era un total de cinco millones de experiencias. Se preguntaba si dentro de los rigores del cálculo de probabilidades se podía llamar científico ese modo de proceder; es decir, si científicamente se puede constatar la existencia en el hombre de percepciones extrasensoriales.

La conclusión del Congreso de matemáticas fue la siguiente:

— Si los datos ofrecidos por la comisión de Rhine son verdaderos, los resultados son científicos. Como matemáticos se declaraban sin competencia para pronunciarse sobre la autenticidad de los datos.

— Ahora bien, la escuela de Rhine tiene el cuidado de rechazar afirmaciones globales. La observación del modo y método de trabajo de estos hombres lleva al expositor a sostener que sus afirmaciones le parecen científicamente comprobadas.

b) La actitud del grupo no había consistido en cuestionar los datos presentados por el expositor en este momento, sino en pedir que, para su análisis, se tuvieran en cuenta las exigencias de la psicología y metodología modernas.

Todo el problema afecta los datos presentados por la parapsicología. ¿Es posible medir los deseos reprimidos, controlar las energías dominantes, las percepciones extra sensoriales, la experiencia immanente de Dios o del Espíritu Santo? No se ponen en duda como datos, sino que se pregunta si pueden ser sometidos a unos controles como los que exigiría la ciencia.

El psicoanálisis de Freud, con los aportes lingüísticos y estructurales, y con todos los experimentos realizados, no ha logrado una perfecta claridad. Se ha buscado, sin pleno éxito, el convertir en algo cuantificable las vivencias de culpa, de ansiedad, de inseguridad, fenómeno de conversión, compulsiones en la conducta, etc. Se pregunta, ¿qué metodología, en el campo explicado por el expositor, podría elaborar un control de variables independientes?

Hay que tener en cuenta que estas mismas variables, a la hora de la verdad, se convierten en variables extrañas. Si sentimientos tan

ordinarios como una ansiedad, un complejo de inferioridad, somáticamente traducibles, no se han podido formular dentro de un cierto rigor científico, parece mucho más difícil afirmar o formular algo acerca de las corazonadas o del inconsciente colectivo.

En todo este campo parece más apropiada la palabra hipótesis de trabajo, con su connotación precientífica. En efecto, el modelo científico que se quiere adoptar hoy en psicología, es sumamente exigente para evitar movimientos como el Kleinismo.

No hay que olvidar, que ante los mismos fenómenos se presentan, de parte de los psicoanalistas, interpretaciones bien diferentes. El motivo es bien claro: hay una falta grande de descodificación, de control, de medición, de posible experimentación; así los rigores de la ciencia casi desaparecen.

Convencido también de la autonomía de la ciencia, parece que no deben introducirse en todo esto afirmaciones como Iluminación del Espíritu Santo, etc. La psicología, cuando habla de vivencias, no afirma si existe o no existe Dios. Sólo constata que el paciente llama a eso, experiencia de Dios. Corresponde a la filosofía y a la teología decirnos qué clase de contenido se encuentra en esas experiencias de carácter emocional y vivencial.

En el estado actual de cosas, no parece posible darle un estatuto científico a estos datos. Sólo se lograría cuando los descubrimientos hechos nos dieran un giro científico desde la metodología y desde la técnica de la observación. En ese momento no habría ningún impedimento para cambiar de opinión.

c) Surgió entonces una pregunta: ¿sería científico afirmar que todos los conocimientos no son sensoriales?

Se respondió afirmando que no se concibe ninguna actividad humana cognoscitiva sin participación del sistema nervioso. ¿Podría existir algo en lo cual no participara el sistema nervioso? El sensorio es una de sus actividades. ¿No habría que afirmar más bien que se lo llama extrasensorial, porque este tipo de percepciones no ha sido catalogado científicamente? No porque realmente se dé sin participación del sistema nervioso. Poseemos, como reguladores de la conducta humana, el sistema nervioso y el sistema endocrino, regulador de la conducta de los animales superiores; no se conoce otra instancia que realmente pueda controlar o emitir mensajes. Por lo

mismo, hay que afirmar que la frase "percepciones extrasensoriales" es falsa científicamente.

d) Surge sin embargo, un problema: ¿qué se debe hacer, cuando existiendo los hechos, no se tienen categorías para catalogarlos, v.g. los hechos de precognición?

e) Ante esta realidad, el proceso normal de la ciencia exige una teorización de los hechos, una sistematización y finalmente un planteamiento metodológico. Mientras no se tenga esto, no se puede negar la existencia de la precognición, pero tampoco puede ser incorporada en una estructura científica.

f) Parece que entonces debería cambiar la estructura científica más bien que los hechos.

g) Los hechos no deben cambiarse. Ellos estimulan al científico para buscar categorías científicas, pero ante los hechos, sin tener categorías científicas, no se debe tampoco afirmar que sean hechos científicos.

h) Se dió entonces un diverso matiz. Hay que distinguir diversos niveles de interpretación: el científico, el filosófico, y el teológico.

Si en todos los métodos exigiéramos una cuantificación, nos veríamos abocados a concebir la ciencia teniendo como prototipo de ciencia, las matemáticas o la ciencia física matematizada. Con ello se negaría el estatuto de ciencia a las ciencias hermenéuticas, como el psicoanálisis o la historia; ciencias éstas, mucho más cercanas a la filosofía y a la teología.

Con respecto a la parapsicología, no podemos manejar únicamente un concepto científico de ciencia. Toda ciencia positiva tiene que ser objetivante; y sin embargo, tiene que ser interpretativa y aquí ya entra la posibilidad del disenso.

Es el problema que enfrentan la sociología, la psicología, la historia. Se agudiza y se convierte en problema epistemológico, porque entra en juego la libertad, la interpretación. Cuando a un dato se lo llama extrasensorial, ya se lo interpreta. En la teología encontramos el punto extremo en que se pone en juego la libertad de la fe. Y aún allí, se puede hablar de ciencia.

Como se había hecho alusión a lo cuantificable, se dió la siguiente aclaración. Cuando se habla de una cantidad de santidad, no se da una delimitación en el tiempo y en el espacio, pero sí se implica una proporción. No siendo posible un control de proporciones, no es posible un control de variables independientes.

i) Se dieron aún dos aclaraciones de parte del expositor y de otro asistente:

Todo lo que en la exposición se designa con el nombre de "corazón", no tiene un valor uniformemente igual desde el punto de vista científico. Cuando se dice que el dinamismo inconsciente tiene la capacidad sigámica o que es inteligente, se afirma algo científicamente comprobable, en el sentido de las ciencias exactas naturales. La afirmación del Dios inmanente o del Espíritu Santo en el bautizado, está hecha en categorías completamente distintas, recibidas de la escritura o de la teología. Por lo mismo, no es accesible a la verificación psicológica.

No todas las afirmaciones hechas en la ponencia, tienen valor científico, en el sentido de las "Naturwissenschaften", pero sí lo tienen en el sentido de las "Geisteswissenschaften".

En segundo lugar, se notan dos conceptos: radicalidad y evidencia o autonomía. Hemos visto el rigor que buscan las ciencias y cómo para muchos hay ciencia en la medida en que hay evidencia y certeza. Sin embargo, el científico, que se distingue por su amor a la certeza, no es radical en su visión de las cosas. No busca cambiar los hechos ni quedarse atrapado en el esquema de las ciencias.

Es consciente de que sus métodos no logran abrirlo a toda la realidad. Esta, como totalidad, se piensa en otra línea, que no es necesariamente la de la evidencia, sino la del pensamiento como radicalidad. Desde ahí podremos comenzar a entender lo que es la teología.

Inquietudes suscitadas por la ponencia.

El estudio y discusión de la ponencia dejó una serie de inquietudes:

a) Parece necesario esclarecer más la antropología subyacente al trabajo y su valoración. ¿En qué relación se encuentra con otras

antropologías: la filosófica, la bíblica, la teológica? El esquema psicológico antropológico, si bien es discutible, lleva a repensar muchos puntos de la antropología corriente.

b) En la ponencia se presentan una serie de datos heterogéneos, procedentes de fuentes distintas. Hay una cierta ambigüedad terminológica. ¿Cómo se entiende un inconsciente que sabe? ¿Cómo se distingue entre emoción y moción, entre lo divino y lo personal?

Aportes positivos de la ponencia.

a) Busca un camino para integrar "la experiencia dentro del conocimiento de Dios".

b) Pone de manifiesto que la racionalidad reflexiva se mueve dentro de un lenguaje racional, pero no se la puede igualar con lo científico, reduciendo esto sólo a las "ciencias exactas".

c) Manifiesta los valores que en el camino hacia Dios, tienen las motivaciones e influjos inconscientes.

d) Hay que recalcar más la unidad de la persona y el mutuo influjo de sus diversas zonas, consciente, inconsciente.

e) Una elaboración posterior, puede llevar a una antropología más completa que la que puede ofrecer una visión demasiado racionalista del hombre. Ella integraría los diversos aspectos: emotivo, sensible, ético, histórico, sapiencial y de responsabilidad de la persona.

"El corazón" en cuanto integra lo axiológico y lo operativo, puede facilitar el camino hacia la conversión profunda del hombre. De ahí se siguen grandes valores para la pastoral. Esta debe alcanzar todos los niveles humanos. Que la evangelización se dé en un clima de amistad y abra a la vida comunitaria.

Aportes de los grupos.

a) En el diálogo con el no creyente, hay que notar que existe una intuición intelectual del ser. Sus raíces llegan hasta lo inconsciente, posee las características propias de la intuición: luz, imposición directa, pero debe abrirse a una metafísica que descubra "las razones de la razón" y les dé la primacía sobre "las razones del corazón".

b) Otros piensan que en el camino hacia Dios juega un papel importante la decisión de la voluntad, movida por el valor que se halla en el encuentro con el Dios vivo; decisión razonable, pero no plenamente reflexionable.

El camino hacia Dios nunca es el de la pura razón fría. Es un camino de gracia. Es cierto que frente a las mociones de la gracia, de los impulsos que provienen del inconsciente, se sitúa la función crítica del consciente, que debe juzgar de la validez humana de la opción libre.

3

EL FENOMENO DEL ATEISMO

Julio Terán Dutari, S.J.

Contenido

- 0. Introducción acerca del método.
- 1. Fenomenología del ateísmo latinoamericano
 - 1.1 Concepción previa de ateísmo
 - 1.2 Tipología y enraizamiento del ateísmo en el panorama de América Latina.
 - 1.2.1 La antropología religiosa
 - 1.2.2 El análisis de la cultura
 - 1.2.3 La sociología religiosa
 - 1.2.4 La sicología religiosa
 - 1.3 Conclusiones de la fenomenología precedente
- 2. Reflexión teológico-filosófica sobre el ateísmo latinoamericano
 - 2.1 La teología histórico-positiva

- 2.1.1 El Antiguo y el Nuevo Testamento
- 2.1.2 La Patrística
- 2.1.3 El Magisterio y el Dogma
- 2.2 La teología fundamental y su reflexión filosófica
 - 2.2.1 Supuestos antropológicos para el origen de la idea de Dios
 - 2.2.2 Posibilidad y formas esenciales del ateísmo, frente a la explicación anterior
 - 2.2.3 Sentido del ateísmo ante los problemas del hombre
- 2.3 La teología sistemática
 - 2.3.1 Ateísmo como descubrimiento del pecado
 - 2.3.2 Ateísmo como revelación de la gracia
 - 2.3.3 Tareas de evangelización planteadas por el ateísmo.

O. INTRODUCCION ACERCA DEL METODO

Al presentar una "reflexión sobre el fenómeno del ateísmo", como dice el título del quinto tema de nuestro encuentro, quisiéramos tocar todos los puntos que allí se indican. Al mismo tiempo quisiéramos estructurar de nuevo toda la materia en tal forma que por la misma manera de tratarla (y no sólo por el contenido) aparezcan ciertas líneas básicas para la solución del problema que da su sentido a este encuentro: la enseñanza integrada del tratado de Dios; se trata de la integración entre filosofía y teología, principalmente, pero también de la integración entre estas dos ciencias y las ciencias empíricas del hombre, hoy día imprescindibles dentro de este tratado.

Según esto hemos establecido en el presente trabajo dos partes que se distinguen por su método y que se relacionan intrínsecamente: Primero se hará una fenomenología del ateísmo latinoamericano con el método de las ciencias empíricas del hombre (se han elegido, por más aptas en este caso, la antropología, el análisis de la cultura, la sociología y la psicología, todas ellas aplicadas al fenómeno que esas mismas ciencias suelen entender como 'religión'). En segundo lugar se hará una reflexión teológico-filosófica so-

bre esa fenomenología; será una reflexión que intente superar el puro nivel empírico en que (predominantemente) nos habremos movido en la primera parte. Esta superación vendrá exigida por la misma naturaleza de los fenómenos que, como cristianos, estamos analizando; será, pues, primordialmente una reflexión teológica, ya que la teología es ante todo un entender el sentido de nuestro ser cristiano, de nuestra fe, en las diversas dimensiones dentro de las cuales se realiza ese ser cristiano (y una dimensión muy importante es hoy el confrontamiento con el ateísmo).

Desarrollar una reflexión primordialmente teológica significará diversificar ciertos planos dentro de la teología: ante todo habrá una teología 'histórico-positiva' (2.1) en la que se intente escuchar desde la fe los testimonios de la revelación (respecto del ateísmo) a través de la Sagrada Escritura, la tradición patrística, el dogma y el magisterio de la Iglesia; seguirá una teología 'fundamental' (2.2) en la que se intente entender la posibilidad de aquello mismo que en escucha creyente se ha aceptado como un hecho: aparecerán aquí los supuestos, la explicación y el significado del ateísmo, desde un horizonte de pensamiento que trasciende el puro nivel empírico. Vendrá por fin una teología 'sistemática' (2.3) en la que intentaremos situar todo lo anterior dentro del sistema global de pensamiento al que nos conduce la reflexión teológica en su proceso histórico: relacionando nuestro entender teológico del ateísmo con otras dimensiones del entender teológico, surgirán concepciones importantes para la misma intelección del ateísmo y para la de otros temas mayores de la teología sistemática.

Interesante para nuestro propósito específico es el hecho de que esta reflexión teológica en sus tres pasos está 'integrada' con la filosofía; incluso podemos decir que uno de los factores principales para que los tres pasos se constituyan como tales es precisamente el diferente modo como la filosofía entra allí en juego: Válidamente identificaríamos a la 'filosofía' como aquella forma del entender reflexivo autónomo que supera el puro nivel empírico. Ahora bien, en la teología histórico-positiva entra la filosofía como horizonte de comprensión explícito desde el cual se oye y se entiende el testimonio de la revelación; a la teología le es necesario explicitar cada vez más ese hori-

zonte gracias a una *filosofía hermenéutica*, la cual es verdadera reflexión autónoma, pero no por serlo subordina bajo su autonomía la escucha creyente del teólogo. En la teología fundamental entra la filosofía como aquella reflexión autónoma que tras los datos positivos (tanto los testimonios de la revelación como los fenómenos 'religiosos' descritos por las ciencias del hombre) pone de manifiesto un nivel peculiar, un trasfondo último de sentido. Tenemos aquí aquella *acepción tradicional de filosofía pura* usada por la práctica eclesiástica para los estudios prescritos a los futuros sacerdotes. Esta filosofía se coloca en el mismo plano que el quehacer intelectual reconocido universalmente aun fuera de la Iglesia como 'filosofía' y puede coincidir a grandes trechos con las reflexiones de otros filósofos, incluso no cristianos, especialmente cuando éstos hacen Teología Natural o Filosofía de la Religión. Muchos de los temas de esta filosofía se han venido tratando en las instituciones católicas docentes, hasta la época del Vaticano II, ya sea dentro de los correspondientes tratados del curso de 'Filosofía', ya sea también en los tratados de clásica 'Teología Fundamental' (sobre todo en el de revelación y en el de fe). Por último, la teología sistemática utiliza por fuerza un cuerpo filosófico para su propia construcción: le es inmanente algo así como una *filosofía estructurante*, hecho del que han estado persuadidos siempre los teólogos.

Ya tenemos así un esquema de integración para las ciencias empíricas del hombre, la filosofía y la teología, que pudiera servir también en el tratado completo sobre Dios: Si en lo expuesto hasta aquí sustituimos la "cuestión de Dios" al fenómeno del ateísmo, resultaría un estudio que, conducido por un interés teológico fundamental, tiene el poder de dar su puesto y su importancia a cada uno de los tres niveles de reflexión, el científico-positivo, el filosófico y el teológico, dejando enteramente válida la índole propia de cada uno y consiguiendo juntamente el anhelado ideal de un solo impulso unificador del pensamiento.

De esta manera se pondría en primer plano este hecho decisivo: que el tratado de Dios para candidatos al ministerio sacerdotal (como por lo demás todo el bagaje inte-

lectual específico de tal carrera) es teológico y sólo en cuanto por sí mismo exige la colaboración de las ciencias humanas positivas y de la filosofía puede integrar también ampliamente dentro de sí esas otras disciplinas. Así se quitaría la impresión (que en algunas esferas oficiales es aún convicción) de que el currículum de estudios sacerdotales es un compendio de varias carreras "profanas" a las que se añaden conocimientos propiamente teológicos. Tal es el panorama que siguen ofreciendo, después de tantas reformas, nuestros programas en muchos seminarios y facultades: existe por un lado un buen número de materias filosóficas, donde por cierto el eclecticismo filosófico parece haber sustituido a la neoescolástica de las tradicionales escuelas, y donde cada vez encuentra menos aceptación la filosofía como tal, sobre todo cuando ésta no se enseña en un centro propio; por otro lado hay un creciente número de materias "científicas" del ámbito psico-antropológico y socio-económico-político, que parecen atraer toda la preocupación de *aggiornamento* en alumnos y planificadores; lo que se suele llamar propiamente teológico queda acortado respecto de los antiguos programas y sobre todo queda a veces bastante desvinculado de lo filosófico y lo científico, sin estructura interior, sin conciencia de su ubicación —posiblemente dispar— dentro del horizonte de nuestra cultura.

Si esta ponencia ha de dejar un aporte estructural y no sólo de contenidos al problema de la integración del tratado de Dios, sería éste: que el candidato al ministerio sacerdotal estudie teológicamente la cuestión de Dios; eso es lo específico que se espera de él a nivel especulativo; pero que no se obligue a todos a hacerlo bajo la impresión (y la presión) de estudiar primero ciencias y filosofía, cosa que muy pocos privilegiados lograrían hacer verdaderamente en el actual estado de cosas. La integración no hay que esperarla utópicamente del estudiante colocado ante una pluralidad de disciplinas que difieren en método, ambiente y atractivo; la integración debe haberla realizado antes el profesor, y esto por desgracia no es todavía una realidad universal; los cursos mismos en todas sus articulaciones, los tratados y aun los textos deberían elaborarse según una idea determinada de lo que es esta integración.

No podemos entrar aquí a discutir los graves problemas planteados por esta postura; habría que profundizar sobre

todo en la concepción de teología como ciencia y en sus necesarias relaciones con las ciencias históricas y humanas por una lado y con la filosofía por otro. Indiquemos solamente algo de lo que se refiere a la inteligencia de estas mismas reflexiones sobre el ateísmo. Es en torno al *problema de la filosofía*, que nos parece el más urgente. Hay una necesidad de clarificación filosófica lo mismo respecto de lo que se presenta ordinariamente como ciencias positivas del hombre que respecto de lo que se dice teología propiamente tal, en cuanto distinta de la filosofía.

Es ante todo la función hermenéutica de la filosofía la requerida aquí. Por eso, ya antes de entrar en la fenomenología del ateísmo latinoamericano habrá que ocuparse de la concepción previa de ateísmo, la cual no puede precisarse únicamente con los materiales de las mismas ciencias del hombre, sino dentro de ciertos criterios filosóficos. Por eso, la misma concepción previa no se justificará del todo sino cuando se traten, en la parte (filosófica) de teología fundamental, los problemas subyacentes.

Hemos dicho también que la filosofía hermenéutica es momento indispensable de la teología histórico-positiva; en Latinoamérica aparece urgente la labor de explicitar esta hermenéutica. Podría ser que, más radicalmente de lo que creemos, se haya impuesto como horizonte de intelección de las fuentes teológicas una mentalidad con elementos, muy diversamente asimilados y dosificados, de marxismo, positivismo, dialogismo, etc.

Y en cuanto a la filosofía 'pura' de la teología fundamental y a la filosofía 'estructurante' de la teología sistemática, habría mucho que decir: por un lado existe un verdadero pluralismo filosófico que afecta también el pensamiento latinoamericano, por supuesto aun en su dimensión teológica; por otro lado existe una exigencia, presentada por la historia, de tomar determinadas opciones en el campo del pensamiento filosófico. En atención a esta problemática debemos aclarar que la filosofía que usaremos en las presentes reflexiones tiene por una parte su valor puramente relativo por ser sólo una posible vía filosófica entre otras muchas; pero también quisiera poseer —sin que vayamos ahora a demostrarlo— una justificación in-

trínseca, sacada del sentido que encontramos en la historia de la filosofía occidental. No es casual ni indiferente la sucesión de corrientes filosóficas, ante las que hasta hace poco pretendía la (neo-) escolástica estar soberanamente intacta. Hay desde los grandes manantiales de la Edad Media un correr de torrentes que van llevándonos incontenibles a superar, conservándolos y ahondándolos, esos cauces del pensar que, como se ha dicho, nos han traído desde la metafísica de la sustancia a la de la subjetividad trascendental, luego a una teoría de la praxis crítica y por fin a un tipo de reflexión que quiere serlo desde la praxis misma en cuanto orientada por un acaecer histórico y en diálogo con aquella realidad que nos cuestiona éticamente del modo más radical¹.

Precisamente cuando se trata de un fenómeno como el del ateísmo, tan condicionado en toda su amplitud por la situación histórica, es imposible desconocer en su tratamiento el nivel de reflexión al que la historia misma nos exige situarnos. Tal vez el olvido de tal exigencia es causa del efecto más bien desorientador (y en todo caso de la inoperancia) con que nos topamos cuando se examinan los instrumentos especulativos de la confrontación con la mentalidad atea.

1. FENOMENOLOGIA DEL ATEISMO LATINO-AMERICANO

1.1 Concepción previa de ateísmo

Si tenemos en cuenta lo que dice *Gaudium et Spes* (No. 19): "voce atheismi phaenomena inter se valde diversa designantur"; conviene tratar de delimitar como tema nuestro un fenómeno que, desde un punto de vista aceptable por las ciencias empíricas del hombre, ofrezca una verdadera unidad intrínseca. Por eso trabajaremos con el siguiente concepto previo de ateísmo, que sólo posteriormente se justificará:

¹ Cfr. J. C. Scannone S.J.: Ausencia y Presencia de Dios en el pensar hoy. *Stromata* 27 (1971) 3-11. También L. Bruno Puntel: Deus na Teologia hoje. *Perspectiva Teológica* 1 (1969) 15-24.

Entenderemos por ateísmo aquella toma refleja de posición ante una idea de Dios previamente elaborada, en el sentido de no atribuirle realidad, ya sea por un rechazo ya por una simple pero efectiva indiferencia.

Nos movemos aquí a nivel de "teoría" y por eso hablamos de toma *refleja* de posición; con esto aludimos al esquema antropológico de teoría y praxis, que usaremos como un instrumento filosófico privilegiado. No entenderemos aquí, pues, como ateísmo una toma de posición *meramente prerreflexiva* en contra de la realidad de Dios, como quiera que haya de explicarse el hecho y la posibilidad de tal toma de posición.

Por otra parte, a nivel de teoría hablamos de una *toma refleja de posición*, dentro de un confrontamiento con la idea de Dios. Por tanto, tampoco entenderemos como ateísmo el simple hecho, si acaso se da entre nosotros, de no haberse confrontado nunca una persona con la idea de Dios (conociéndose en tal caso la palabra 'Dios' como pura interjección, v. gr.).

Hacemos referencia a una idea de Dios *previamente elaborada*; suponemos, por tanto, que —al menos en nuestro medio— la idea de Dios no surge exclusivamente como posibilidad ofrecida por la reflexión sobre la propia praxis (individual y colectiva), sin la mediación de un concepto elaborado y transmitido dentro de los múltiples cauces históricos de la sociedad. De hecho, la idea de Dios previa con que se confrontan los hombres latinoamericanos es *la cristiana* en ciertos rasgos suyos fundamentales (que no son, tal vez, ni todos o los más importantes entre los fundamentales de la idea cristiana, ni los únicos que conforman esta idea de Dios socialmente difundida, a través de toda la gama de sus variaciones de contenido). Según esto, ateísmo aquí entre nosotros equivale a (y no sólo trae como consecuencia) una posición directamente *negativa ante el cristianismo*.

Abarcamos dos maneras de no atribuir realidad a esta idea de Dios: el rechazo y la indiferencia; creemos que *ambas entran dentro de un mismo fenómeno* abarcable por métodos empíricos, ya que parece ser un mismo movimiento el que va de una a otra y, en todo caso, se trataría de

una verdadera toma de posición (por eso hablamos de *efectiva* indiferencia) en sentido negativo.

El *no atribuir realidad* lo asumimos siempre, cualquiera sea la concepción de realidad que se descubra subyacer a la toma negativa de posición: cognoscibilidad, demostrabilidad, valor ontológico, verificabilidad analítica. . .

¿En qué concuerda este concepto nuestro de ateísmo con las *definiciones* y divisiones tradicionales del mismo? Esto se podrá ver por lo dicho y por su aplicación; únicamente observamos en forma explícita que estamos prescindiendo en este concepto de lo que se suele llamar 'ateísmo práctico', entendido ya sea como toma de posición prerreflexiva, ya sea como inconsecuencia o falta de operatividad en el terreno de las obras pero con el fundamento de una idea de Dios tenida teóricamente por real. Tomamos, pues, el ateísmo como un fenómeno a nivel de teoría (lo cual no significa que nuestra reflexión sobre él vaya a tener un giro intelectualista-abstracto, como se verá por la importancia que daremos a la praxis pre- y postreflexiva cuando busquemos el sentido de estos hechos).

Indiquemos además que podremos aceptar la designación tradicional de ateísmo positivo y negativo, con tal de aplicarla respectivamente al fenómeno del rechazo y al de la simple pero efectiva indiferencia.

1.2 Tipología y enraizamiento del ateísmo en el panorama de América Latina

No tenemos aún *los datos empíricos necesarios* para construir una bien fundamentada tipología del ateísmo latinoamericano; de este encuentro podrían esperarse decisivos aportes. Nosotros nos basamos aquí en una sencilla elaboración personal de los datos que poseemos.

En la construcción de esta tipología, los puntos de vista —siempre relativos, pues no se trata de un sistema absoluto— se han tomado de los diversos objetos formales propios de las *ciencias humanas empíricas* con mayor vigencia en este problema. Así se logra identificar diversos tipos de ateísmo, que por lo demás no se excluyen siempre unos a

otros, antes bien se presentan con frecuencia reunidos en los mismos sujetos. En efecto, las diversas ciencias humanas empíricas que usamos tampoco aportan sectores distintos que puedan sumarse luego en una totalización; cada una de estas ciencias aporta sólo un diverso punto de vista para enfocar el mismo campo; por eso creemos también imprescindible que varias ciencias colaboren para una tipología del ateísmo a fin de evitar la deformación profesional que vendría al utilizar una sola, v. gr. la sociología.

Una tipología empírica nos parece indispensable al comienzo de nuestro estudio y no podría sustituirse por una tipología filosófica (como la que el esquema sugerido inicialmente para esta ponencia nos indicaba en su número 5.3; por supuesto, nosotros también distinguiremos aquí en el aspecto filosófico diversos modelos de ateísmo: 2.2.1).

Con este proceder se hace necesario detectar también el *enraizamiento* de cada tipo así identificado dentro de nuestro panorama propio; en efecto, sería difícil describir un tipo de negación de la idea de Dios sin hablar de por qué y cómo se presenta este determinado tipo entre nosotros. Pero dar razón del 'por qué' no significa todavía hablar del "origen y causas" del ateísmo (No. 5.1 del mismo esquema anteriormente sugerido), con la connotación de los "fundamentos axiológicos, gnoseológicos y ontológicos" (ibidem); la respuesta al 'por qué' debe darse todavía a un nivel empírico, descriptivo del hecho mismo, y por eso hablamos de enraizamiento dentro de nuestro panorama latinoamericano: relaciones condicionantes, influjos, etc. De los fundamentos transempíricos de estos diversos tipos de ateísmo se tratará dentro de la reflexión teológico-filosófica posterior.

1.2.1 La antropología religiosa

1.2.1.1 Ateos *arreligiosos*: Llamamos así a quienes tienen una posición negativa ante la idea de Dios y al mismo tiempo la tienen también ante toda dimensión 'religiosa' del hombre y de la realidad (en el sentido que va a explicarse en seguida). Creemos que en América Latina son sobre todo ciertos elementos más cultivados intelectual-

mente los que aquí se agrupan, quizás con un doble procedencia: los influenciados por el ateísmo marxista y los influenciados por el positivismo agnóstico de la cultura científica y tecnócrata de cuño anglosajón.

1.2.1.2 Ateos *abiertos a lo 'religioso'*: Son quienes, dentro de una actitud negativa ante la idea cristiana de Dios, conservan un sentido, a veces muy agudizado, para la dimensión 'religiosa', para lo numinoso, admirable, las fuerzas que están por sobre el hombre, sin que esto implique atribuir realidad a esa idea de Dios. Creemos que se encuentra este tipo de ateísmo, en escala menor pero no despreciable, tanto entre personas y aun grupos que vienen de medios cultivados tradicionalmente cristianos (con una fuerte dosis de sensibilidad 'religiosa') como en aquellos que vienen de los medios típicamente populares y aborígenes (con su componente esencial de 'superstición' o como quiera llamarse); ambos sectores se ven a veces muy penetrados por movimientos llegados de fuera de Latinoamérica en los que se promueve una experiencia 'religiosa' no oficialmente cristiana, a la que le es al menos indiferente, si no extraña, la idea de Dios. No es raro también encontrar este tipo de ateos entre los mismos marxistas y entre pertenecientes a corrientes humanistas, para todos los cuales la actitud negativa ante Dios de la idea cristiana va unida con una actitud extremadamente (= 'religiosamente') positiva ante el hombre. Se dan en estas corrientes las características que la antropología descubre en el fenómeno religioso; pero frecuentemente encarnan una protesta contra la racionalización (en la idea de Dios) de la experiencia religiosa. (Piénsese en la componente místico-atea que parece subyacer a cierta reacción contra la teología y la praxis del Postconcilio, consideradas entre nosotros por algunos como racionalistas y desmitificadoras a ultranza).

1.2.2 El análisis de la cultura

La determinación de tipos dentro de una actitud negativa respecto de la idea de Dios depende aquí de la referencia a diversos modelos culturales según los cuales se ha estado teoretizando esa idea de Dios en nuestro ámbito

latinoamericano. Es claro que tratamos ahora de ateos que tienen una vinculación especial al aspecto acentuadamente teórico de la cultura.

1.2.2.1 Ateos referidos a un *modelo teórico tradicional*: Lo que se niega en este tipo de ateísmo es el Dios de la vulgarización cristiana tradicional, tachado de 'supernaturalista', según una crítica que todos conocemos en su profusa ramificación y que se apoya en la conciencia de autonomía respecto de sí mismo y de su mundo, adquirida por el hombre moderno (crítica al Dios 'tapahuecos', al que rompe la cohesión de la realidad o se sobrepone a ella, al que 'aliena' al hombre, al que rige autoritaria y paternalistamente desde segura distancia, al Dios que sería el sentido inmediato de la realidad, pieza indispensable para entender —aun a nivel empírico— la naturaleza, la historia y el hombre, etc.). Como el modelo teórico tradicional sigue siendo el predominante en Latinoamérica, nos atrevemos a creer que, desde el punto de vista del análisis de la cultura, es este tipo de ateísmo el de mayor difusión; aquí tendríamos a todos los que no admiten a Dios por objeciones sacadas de las ciencias naturales, históricas y humanas (pero también de una filosofía tipo 'metafísica', a la que no dudaríamos en asimilar el mismo marxismo).

1.2.2.2 Ateos referidos a *modelos teóricos crítico-secularistas*: Son los que se ven movidos al ateísmo por la nueva teoretización crítica de Dios que ha surgido en el cristianismo occidental (sobre todo con referencia al fenómeno de la secularización) y que se ha esparcido, con frecuencia simplificada o deformada, en muchos medios cultos latinoamericanos. Los nuevos modelos teóricos para la idea de Dios aparecen poco satisfactorios; se acepta la crítica cristiana a la idea tradicional de Dios pero no se halla convincente el ensayo sustitutivo. Este tipo de ateísmo parece darse sobre todo en quienes han tenido más instrucción cristiana de nivel medio y superior.

1.2.2.3 Ateos referidos al *pluralismo de modelos teóricos*: La teoretización cristiana de Dios no se ha elaborado tradicionalmente más que en relación con una filosofía bastante desligada de las ciencias positivas y además en un molde casi exclusivo de aristotelismo —platonismo— (neo) escolástica. Hay elementos más cultivados en América La-

tina que se dan cuenta de ese "monismo filosófico" de la teoretización cristiana y la rechazan por no entrar en sus cuadros referenciales diferentes. Este tipo de ateísmo se distingue del de 1.2.2.1, que aceptaba en un amplio margen las *actitudes* filosóficas tradicionales (aunque no siempre los principios y la sistematización) y sobre ese plano común expresaba su distanciamiento de la idea de Dios; los ateos de 1.2.2.2 partían a su vez de los modelos teóricos pluralistas compartidos por la nueva teoretización cristiana, aunque los hallaban insuficientes; en cambio estos otros ateos encuentran que su actitud pluralista (o simplemente distinta) en cuanto a modelos referenciales teóricos no obtiene correspondencia ninguna en la teoretización cristiana. Este es un tipo de ateísmo con que nos topamos más bien entre profesionales del pensamiento; entre estos no faltan algunos (ex-) clérigos, los cuales pueden incluso observar que, mientras para la teología sistemática se admite oficialmente un creciente pluralismo respecto de la filosofía 'estructurante' utilizada (cfr. introducción), apenas si hay cabida oficial para un pluralismo filosófico semejante al tratarse de la misma cuestión básica de la teología, abordada monísticamente con el instrumento especulativo de la idea de Dios.

1.2.2.4 Ateos referidos a *modelos teóricos desligados de la praxis*: Para estos el modelo teórico cristiano, ya sea tradicional-monista, ya sea crítico (pluralista o no), está irremediamente desligado de toda praxis y por esta razón les merece rechazo o efectiva indiferencia. Desde un punto de vista de análisis de la cultura (que es el del presente apartado), no interesa especificar las racionalizaciones de este juicio en el orden psicológico, sociológico, lingüístico, y otros, de los que en parte se tratará en los próximos apartados. Basta identificar aquí a un tipo de ateos con una concepción peculiar de la cultura, según la cual por un lado no se concede valor a ninguna teoretización sino en la medida de su arraigo empíricamente inmediato en la praxis (y en esto se diferencian de casi todos los tipificados anteriormente por este análisis cultural) y por otro lado no se admite que la teoretización cristiana de Dios tenga tal arraigo. Para esta clase de ateos la idea de Dios (y todo el sistema en torno a ésta) puede considerarse como una pura teoría, con tal de entender ahora esta palabra en el sentido peyorativo de construcción mental no

verificable y no operacional. Tenemos la impresión de que a este grupo pertenecen, más que los de origen marxista, aquellos otros que están influenciados por el empirismo y positivismo de los países ricos noratlánticos.

1.2.3 La sociología religiosa

1.2.3.1 Ateos por *ideologización socio-económico-política* de la vida pública (y del mismo cristianismo): Con ideologización queremos designar aquí (en un sentido neutro, pues únicamente descriptivo, de la palabra) el proceso por el cual llegan a imponerse como supremas categorías para pensar la vida pública las categorías del fenómeno socio-económico-político, y más específicamente en Latinoamérica las categorías que hacen referencia al cambio estructural dentro de ese fenómeno y dan una peculiar articulación a los hechos que atañen a grandes sectores oprimidos. Dentro de tal proceso de ideologización es natural que el significado de la idea de Dios se busque muy frecuentemente en la única perspectiva de esas categorías socio-económico-políticas; en tales casos puede presentarse un doble tipo de ateísmo:

a. Una actitud ante la idea de Dios que, habiendo sido inicialmente de acogida por creerla apta para fundar un compromiso social, se transforma en decepcionadamente negativa, ya sea por la presencia de otros fundamentos teóricos tenidos como más aptos, ya sea sobre todo por el desprestigio que la actuación de los mismos teístas cristianos en la perspectiva socio-económico-política hace recaer sobre esta idea de Dios. Este tipo de ateísmo no parece ser raro en medios cristianos radicalizados.

b. Otra actitud en esta perspectiva es desde un comienzo totalmente adversa porque considera la idea de Dios como fruto de situaciones absolutamente determinadas por el proceso socio-económico-político, situaciones que la conciencia así ideologizada juzga necesario superar, incluso mediante la pugna contra esa idea de Dios. Se observa este tipo de ateísmo en los medios marxistas ortodoxos y en otros medios revolucionarios.

1.2.3.2 Ateos por *movimiento del medio social*: Dentro del fenómeno, tan propio de América Latina, de cambios muy rápidos y frecuentes en las relaciones de individuos y grupos a un medio social determinado (que no coincide siempre necesariamente con el medio de la 'clase' social), se dan varias posibilidades de ateísmo:

a. Ateísmo por desarraigo del medio religioso que se abandona (parece ser el caso más recurrente en las migraciones internas y externas).

b. Ateísmo por influjo del nuevo medio al que se accede: suele encontrarse sobre todo en quienes sufren el impacto ideológico de un nuevo medio proletario urbano e industrial en vez de campesino; o de un medio burgués (de ricos nuevos) en vez de la clase media baja de tradición cristiana; o de un medio universitario o tecnócrata con especial influjo desequilibrante del universo ideológico.

c. Ateísmo por exigencia de la movilidad social: Se puede dar el hecho, quizás menos frecuente, de que el ateísmo sea no ya una consecuencia de la movilidad social sino una condición que se les exige a quienes aspiran a tal movilidad. Es el caso de ciertas profesiones o carreras.

1.2.3.3 Ateos por *pertenencia clasista*: También en ciertos medios latinoamericanos parece contarse el ateísmo entre los distintivos sociales de una clase (o al menos de determinados subgrupos dentro de la clase). Los que se pertenecen a tales grupos adoptan una posición atea, naturalmente en dependencia de los procesos de ideologización y de movilidad social a los que se acaba de aludir. Este ateísmo de pertenencia clasista es tal vez más frecuente en las clases medias y altas que en las bajas.

1.2.4 La sicología religiosa (En este apartado se notará de modo especial el carácter fragmentario y más bien ejemplificativo de la presente tipología).

1.2.4.1 Ateísmo por *sentimiento de irrealidad* ante la idea de Dios: Para ciertos círculos afectados por el pragmatismo anglosajón y desilusionados por la palabrería latina, la idea de Dios se presenta con un tinte exclusiva-

mente teórico (cfr. 1.2.2.4) que produce un innegable sentimiento de irrealidad: 'Dios' sería el resultado de ciertas 'pruebas' racionales; su 'utilidad' se revela nula en lo científico, social, moral y aun en lo numinoso; su poder parece quedar fuera de todo lo verdaderamente importante para el hombre (impone normas abstractas, asegura remuneraciones ultraterrenas, establece un mundo jerárquico invisible); en el mejor de los casos, cuando se le reconoce alguna función a la idea de Dios, se cree demostrar que es un duplicado innecesario de otras ideas que sí responden a experiencias humanas controlables.

1.2.4.2 Ateísmo de *protesta*: Se encuentra especialmente entre grupos sociales, pero también entre individuos más aislados, que hacen recaer también en la idea de Dios un rechazo mucho más amplio a la sociedad en general, o a determinadas clases sociales, o al cristianismo dominante, o al clericalismo en particular. La razón de esta conducta la suelen ver estos mismos ateos en el vínculo establecido entre la concepción de Dios y aquella determinada estructura socio-religiosa que rechazaban. Un caso importante de esto se da con frecuencia en el tipo que particularizamos a continuación.

1.2.4.3 Ateísmo de *evolución juvenil*: Entre las crisis que plantea la evolución psicológica del adolescente y del joven se da bastante frecuentemente en nuestro medio la crisis religiosa, que desemboca en un ateísmo en el que se junta la exultación de protestar y liberarse con las esperanzas y ambiciones de muy diverso estilo (recuérdense los condicionamientos culturales, sociológicos y religiosos ya sugeridos, que valen de una manera principalísima para los jóvenes, sobre todo universitarios y de últimos años de enseñanza media).

1.2.4.4 Ateísmo *existencial*: Aunque de menor difusión entre nosotros, se encuentra también el tipo del adulto maduro que niega la realidad de Dios por encontrarla incompatible con sus experiencias 'existenciales' ante la vida y la muerte, el dolor humano, el destino . . . Este tipo de ateísmo puede ir unido con expresiones más bien 'supersticiosas' de lo religioso.

1.3 Conclusiones de la fenomenología precedente

De tener una tipología científicamente construida sobre el ateísmo latinoamericano, podríamos contar con importantes conclusiones para la vida de la Iglesia y en particular para la evangelización. De gran interés sería, por ejemplo, conocer la ubicación de los ateos a través de clases sociales, medios culturales, etc. Sin pretender que podamos ya sacar todas esas conclusiones del ensayo de tipología que antecede, señalemos aquí solamente algunos puntos que intuimos se dibujan sobre el material aducido:

1.3.1 El ateísmo latinoamericano está no solamente *dirigido* al cristianismo en cuanto negación del Dios presentado por este último, sino también en gran manera *ocasionado* (y muy frecuentemente *motivado*) por la forma en que se vive el cristianismo, ya sea a nivel de iglesia oficial, ya a nivel de individuos, instituciones, masas populares, grupos sociales, etc. Es más, en ciertos casos el ateísmo parece surgir como *rival 'religioso'* del cristianismo, al asumir de éste determinados modelos teórico-operativos; hay la tendencia al ateísmo como ideología que pretende dirigir una praxis.

1.3.2 Aparece de la misma tipología precedente que el ateísmo tiene una *importancia sólo relativa* dentro de la actual crisis de la idea de Dios: más peligrosa y más extendida que la actitud de ateísmo (= negación de realidad a esa idea) parece ser la de los mismos cristianos oficiales que admiten una idea de Dios deformada e incluso ideologizada (= dirigida a la manipulación dentro de la sociedad o de la Iglesia misma), los cuales son en gran parte causantes de un ateísmo que, en cuanto negación de una falsa idea, tendría también una función depuradora para nuestro cristianismo.

1.3.3 Ya a nivel de fenomenología empírica puede concluirse lo que luego podrá fundamentarse desde una reflexión teológico-filosófica, que la cuestión más grave para el cristianismo latinoamericano *no es la del ateísmo* (como tampoco ninguna de las cuestiones que se refieren a la teoría), sino la de la recta praxis cristiana; esta praxis no debe crearse totalmente dependiente (como se ha creído tantas veces) de la previa admisión o rechazo a una idea de Dios teóricamente elaborada. Así pues, no es el ateísmo la

causa de la crisis cristiana, sino es más bien la crisis del cristianismo la que se muestra a través del ateísmo.

1.3.4 Siendo esto así, el estudio más profundo que se impone como tarea sobre los datos de las ciencias empíricas del hombre aplicadas al fenómeno del ateísmo, no nos parece ser tanto el de una pura filosofía (en cuanto teología natural o teodicea) sino el de la *teología cristiana*, que es el tipo de reflexión adecuado al objeto que acabamos de identificarlo. Esta teología tomará a su servicio (en el plano de teología 'fundamental') los elementos filosóficos de una filosofía de la religión, por juzgarlos más apropiados —dentro de la relatividad de todas las divisiones— para el estudio de nuestro tema. De esta manera nos apartamos del planteamiento que ve en el ateísmo un problema primariamente filosófico y fundamenta tal opinión en aquella otra de que el ateísmo tiene que considerarse como un nivel por naturaleza anterior al cristianismo (en contraste, no siempre advertido, con la aseveración teológica de que Cristo es el único revelador auténtico del Padre); según ese planteamiento, del que nos apartamos, también al tratado de Dios le sería indispensable una parte inicial puramente filosófica, que sería precisamente la que proporcionaría la base para un confrontamiento intelectual con el ateísmo.

2. REFLEXION TEOLOGICO-FILOSOFICA SOBRE EL ATEISMO LATINOAMERICANO.

2.1. La teología histórico-positiva

No es nuestra intención recoger aquí el amplio material existente, sino más bien dirigir la atención a ciertos temas mayores y a su estructuración y sentido.

2.1.1 El Antiguo y el Nuevo Testamento:

Ante nuestra pregunta sobre el ateísmo, entendido a nivel de teoría, la Biblia nos dice ante todo qué puesto ocupa en la revelación la idea de Dios y qué significa la actitud negativa ante ella.

La idea de Dios, negada por nuestro ateísmo, tiene por objeto a aquel a quien el Nuevo Testamento llama "*el Dios*", o sea Yavé, Padre de Jesucristo; ahora bien, en el Antiguo Testamento Yavé aparece como "*el único dios verdadero*"; por tanto en la Biblia la idea de Yavé Dios está entroncada sobre la idea más general de 'divinidad' y de 'lo divino', y se presenta dentro del gran *proceso monoteísta* que caracteriza a la religión de Israel y, desde ella, al cristianismo.

En la idea de Yavé, el Dios, se reúnen tres planos conceptuales: Ante todo, la Biblia se mueve dentro de un mundo de comprensión en el que está obviamente presente y jamás cuestionada la dimensión de *lo divino* al menos en aquel sentido que la fenomenología de la religión atribuye a 'lo sagrado' y posiblemente también en aquel otro (entendido de manera muy general y aproximativa) que las filosofías de la modernidad atribuyen a 'lo trascendente'. En segundo lugar, lo divino se entiende estar 'personificado' en *las divinidades*: tiene una realidad personal múltiple (aunque por lo mismo escalonada en gradación diversa); el Antiguo Testamento habla de los dioses de las naciones, de los ángeles y de los demonios, bajo una cierta comprensión común dentro de la idea de 'divinidad'. En tercer lugar viene la idea del "*único Dios verdadero*", que es Yavé, el Dios de Israel (luego que las tribus de Israel, junto con la reunión política, llegaron a captar su unidad sobre todo en torno a una única divinidad). El proceso monoteísta, que coincide con todo el desarrollo de la revelación de Yavé a través del Antiguo Testamento, significa entonces la lucha continuada y llena de vicisitudes por la cual Yavé va apareciendo como "el Dios de los dioses", el que concentra exhaustivamente en sí todo el contenido de la idea de 'divinidad', la realidad personal total y universalmente soberana dentro de 'lo divino', de tal manera que los otros 'dioses' se muestran ser pura nada, y las otras realidades personales dentro de lo divino (ángeles y demonios especialmente) se muestran todas como sometidas desde un principio a él.

Pero lo más propio de este monoteísmo es que no se presenta como un sistema de ideas sino como una *praxis histórica* consistente en las experiencias del pueblo de Is-

rael con su Dios Yavé a través de hechos progresivamente entendidos y manifestados como una historia de salvación que penetra todas las dimensiones de la vida del pueblo. Los hechos de esa historia se extienden hasta comprender en su último límite la obra de la creación de todo el mundo y hasta referirse a todos los hombres, en un *universalismo* de exigencia absoluta que ya el Antiguo Testamento inaugura y sólo el Nuevo descubre en todas sus proporciones.

El conocimiento de Yavé como único Dios verdadero es un don que él concede a su pueblo como fruto de una *autorrevelación libre*. No conocen a Dios sino aquellos "a quienes se ha revelado el nombre de Yavé"; con el avance de la reflexión contenida en la Biblia se va descubriendo cada vez más que la libre iniciativa de Yavé por revelarse se dirige a todos los hombres a través de sus peculiaridades étnicas y culturales, de modo que todos los hombres pueden conocer de alguna manera ("por analogía", "intelectualmente") a Yavé, porque él se ha revelado a todos "desde la creación del mundo" por la historia de sus obras salvíficas (la creación es la primera y fundamental de éstas), como explícitamente lo afirman el libro de la Sabiduría y la Epístola a los Romanos. Más aún, en la Biblia aparece toda la raza humana no solamente afectada —como casual y posteriormente— por el ofrecimiento autorrevelador de Yavé, sino "hecha para buscar a Dios, con el fin de alcanzarlo en lo posible y de encontrarlo" (Hechos 17, 27).

El conocimiento de Dios no lo expresa la Biblia por una 'idea' que pudiera quedar reducida al campo puramente teórico y abstracto, sino *por el nombre* de Yavé, Padre de Jesucristo. Este nombre es lo que él revela cuando se da a conocer definitivamente a su pueblo como el verdadero Dios. Este nombre es el objeto de los mandamientos dados por Yavé respecto de sí mismo, es el objeto del culto dirigido a la persona misma; en ese nombre habla Yavé por medio de sus profetas y servidores, por él se bendice y se jura, a él se acoge Israel en la tribulación, se lo invoca, se lo teme, se lo manifiesta a otros, se lo ama: *toda la relación personal* (que por lo demás se contiene en el sentido hebreo de "conocer") está metida en la concepción del nombre que es lo que Yavé da a conocer de sí mismo.

Este conocimiento de sí que Dios mismo ofrece a los hombres por libre iniciativa sólo pueden admitirlo estos *por libre opción*, y toda opción positiva aparece siempre amenazada por la tentación externa e interna. Como el conocimiento de Dios se ofrece a todos (primero dentro del pueblo escogido y luego dentro de la raza humana), la conclusión que la misma Biblia presenta es la de atribuir a *inexcusable pecado la falta del verdadero conocimiento de Dios*; dicho de otra manera, la Biblia llega a expresar que, en quienes desconocen a Yavé, no está simplemente ausente el conocimiento de Dios, sino reprimido o pervertido: esta conclusión la saca, en el contexto ya mencionado, el libro de la Sabiduría y la Epístola a los Romanos; pero parece ser también en definitiva el fondo de pensamiento en toda la polémica contra la idolatría y contra la tentación de hacer imágenes de Yavé; parece ser asimismo el sentido subyacente (en los Salmos) a la condena del impío que dice: "no hay Dios".

Pero hay que recalcar igualmente el hecho de que al mismo Pablo atribuye el Nuevo Testamento, no sólo esa censura de "los impíos e injustos que reprimen la verdad (del conocimiento de Dios) por la injusticia" (Rom 1, 18), sino también el anuncio del aquel mismo Dios verdadero "al que se adora sin que se lo conozca" (Hechos 17, 23). Es decir que el Nuevo Testamento concede la posibilidad de un *conocimiento anónimo*, pero salvíficamente importante, del mismo Yavé que resucitó a Jesucristo, conocimiento expresado sin embargo en la misma forma de culto a una divinidad, que sería en otros casos perversión e idolatría.

Hay que añadir aún *lo específico del Nuevo Testamento*: Jesucristo aparece como el único revelador auténtico de Dios (esta es la gran tesis del Evangelio de San Juan y un tema mayor de la teología de San Pablo); la obra histórica en la cual se revela definitivamente el Dios verdadero como única y exclusiva concentración válida de 'lo divino' es el acontecimiento de Jesucristo, su venida, predicación, obras, muerte y resurrección salvadoras, que se perpetúan en la historia y se manifiestan por múltiples signos eficaces, accesibles sólo a la fe y a la esperanza por medio de la caridad. Para poder dar pie a un auténtico

conocimiento de Dios, tiene que mostrarse ligado con este acontecimiento de Cristo cualquier otro hecho de los que conmueven a los hombres en la esfera de lo divino (aun el hecho de la creación del mundo y del hombre, y todos los signos de salvación y perdición que se contienen en la historia humana individual y colectiva). Así procede Pablo en su predicación a los griegos, como se citó, y también Pedro y los demás evangelizadores, según los Hechos y las Epístolas que revelan la forma en que el cristianismo llevó el conocimiento del verdadero Dios al mundo judío y helénico.

Por lo demás, en esa evangelización se ofrece un conocimiento de Dios entroncado en una 'Iglesia' y vivido como descubrimiento y expresión de relaciones personales. Habría que recalcar esta *dimensión comunitaria, personal y práctica* que tiene en el Nuevo Testamento el conocimiento de Dios, precisamente en cuanto mediado por el acontecimiento de Jesucristo. Sólo así entenderíamos concepciones tan típicamente neotestamentarias como aquella: "quien no ama no conoce a Dios (que es amor)" porque "no permanece en Cristo" ni "tiene su Espíritu" (= no está en la 'Iglesia'). Esto tiene más importancia de la que le solemos dar, para entender el ateísmo latinoamericano.

2.1.2 La Patrística

Para nuestro problema latinoamericano tiene especial interés recordar el hecho que, respecto del ateísmo, parece más sobresaliente en el tiempo de la Patrística y hasta el advenimiento de la Escolástica. Es el del influjo que tuvo la filosofía griega para transformar el planteamiento mismo de la cuestión de Dios entre los pensadores cristianos de toda esa época y por consiguiente en nuestro medio actual, heredero de aquellos. Precisamente en América Latina podría decirse que la situación de ateísmo que vivimos viene a cuestionar ese *planteamiento tradicional racionalizante y ahistórico*.

Me limitaré a transcribir este párrafo de un teólogo latinoamericano que enfoca muy bien el asunto, a propósito

de un texto del apologeta Atenágoras, del siglo II, quien demostraba que los cristianos no eran "ateos"²:

"El Dios aquí descrito, aquel Dios, por tanto, que determina el que los cristianos no deban ser tenidos como ateos por los griegos, este Dios aquí descrito ya tiene todos los caracteres esenciales del Dios de la metafísica —de la metafísica como punto culminante de la filosofía de origen griego. La perspectiva para el cristianismo se transporta de manera fundamental: del Dios manifestado y experimentado en la historia y por la historia, se pasa a un Dios que con el tiempo se ve exclusivamente en la perspectiva de elevación por encima del cosmos, de fundamentación del cosmos. La historia de salvación ya no es el lugar de mediación del sentido de 'Dios', ya no es el lugar que representa el camino de Dios y el camino hacia Dios. Surgen entonces los atributos típicamente metafísicos o por lo menos interpretados metafísicamente, a saber: Dios es intemporal, Dios es eterno, Dios es inmutable, Dios es puro espíritu, y así sucesivamente. La relación hombre-mundo-Dios se vuelve cosmocéntrica. Dios se vuelve cada vez más un objeto, esto es el punto de referencia de una proposición metafísica, de una proposición que tiene su lugar dentro de la conexión total de las proposiciones que constituyen la ciencia metafísica. Con la asimilación de Aristóteles, en la Edad Media, el pensamiento escolástico medieval y posterior desarrolló, de manera indudablemente brillante, la teología como doctrina sagrada, basada en esta metafísica, mediada por esta metafísica".

Pero este influjo de la concepción griega de Dios, introducido en la época patrística, no se ha de valorar únicamente como adverso para la auténtica idea cristiana de Dios: ha tenido también aspectos de aporte providencial (intrínsecos, no sólo extrínsecos como el de permitir una universalización del mensaje cristiano), que no deben descuidarse hoy día, y con los que también debe enfrentarse nuestra problemática latinoamericana (para lo cual damos ya por supuesto lo que el citado teólogo admite: que sería una funesta actitud ahistórica el querer prescindir del aporte griego para volver sin más a un pretendido "pensamiento bíblico" puro).

² L. Bruno Puntel: artículo citado en la nota (1), pp. 17—18. La cita está traducida del original en lengua portuguesa.

2.1.3 El Magisterio y el Dogma

La actual cuestión del ateísmo aparece tardíamente entre las preocupaciones del Magisterio. Explícitamente se condena el ateísmo como una herejía en el Concilio Vaticano I (sobre todo DS 3021-3026) en el que se resumen diversas intervenciones magisteriales del siglo XIX sobre el conocimiento de Dios y el panteísmo; de ciertas doctrinas emparentadas, en particular del panteísmo, se había ocupado en alguna manera el Magisterio desde el siglo V al menos (v. gr. DS 191, 201, 285) y había hecho aun alguna declaración solemne (contra Amaury de Chartres en el Concilio IV de Letrán: la afirmación de que "Deus est omnia" se reprueba como "non tam haeretica quam insana": DThC I, 2209). En la Edad Moderna, dentro del contexto del jansenismo, Alejandro VIII había condenado como herética la concepción de un pecado filosófico que equivalía a admitir en cierto modo una moral atea (DS 2291). Pío X proscribió el agnosticismo de los modernistas y sus consecuencias ateas. (DS 3475-3476). Pío XI se ocupó del ateísmo militante (AAS 24, 180 ss; 29, 76). El Concilio Vaticano II contiene la primera confrontación ampliamente fundada del Magisterio con el fenómeno actual del ateísmo en toda su significación: "Gaudium et Spes" trata de sus formas y raíces (No. 19), de su expresión teórica, sobre todo sistemática (No. 20) y de la actitud de la Iglesia para con el ateísmo (No. 21). "Lumen Gentium" habla de cierta posición inculpable, ante el conocimiento de Dios, que puede caer dentro de nuestra definición de ateísmo (No. 16). Por fin, la declaración sobre la libertad religiosa, "Dignitatis Humanae", toma posiciones que resultan importantes también para la cuestión del ateísmo.

Sin embargo, el carácter tardío del ateísmo como fenómeno de importancia para la Iglesia universal y su magisterio no debe oscurecer el hecho de que este ateísmo se opone a aquella verdad fundamental de la revelación a la que el dogma presta atención privilegiada desde sus primeras formulaciones en los diversos símbolos, a la cabeza de estos (cfr. v. gr. el símbolo apostólico: credo in unum Deum . . .). Esto significa que lo tardío dentro del Magisterio no es propiamente el tratamiento de la cuestión misma a la que se refiere el ateísmo, sino su *particulari-*

zación y su problematización autónoma, independizada del contexto total del cristianismo. Es este último hecho el que debe hacernos reflexionar profundamente.

2.2 La teología fundamental y su reflexión filosófica

2.2.1 Supuestos antropológicos para el origen de la idea de Dios

Para entender a nivel profundo qué significa el ateísmo y cómo es él posible, debemos antes entender el *proceso por el que se origina la idea de Dios*. Vamos a rehacer así el camino —lógico y, hasta cierto punto, cronológico— que ha recorrido la religión hebreo-cristiana.

La idea de Dios pertenece al campo de la "teoría"; pero la teoría no se comprende sino en su relación con la "praxis". La praxis es la totalidad del proceso dialógico e histórico en el que el hombre va autorrealizándose; dentro de ese proceso, los constitutivos esenciales del hombre van mediatizándose históricamente. Lo que el hombre *'siempre'* es, v. gr. en nuestro caso un "ser ante Dios", (= lo "trascendental" según la filosofía de Karl Rahner)³, esto mismo aparece en diversas *mediaciones especiales* de la interpersonalidad y de la relación al mundo⁴. Nuestro estudio va a centrarse en la praxis como lugar de nacimiento de la teoría; sería, pues, una filosofía de la religión —sobre todo de la religión hebreo-cristiana— más bien que una "teología natural", aunque de esta última nos apropiaremos ciertos elementos claves.

En la praxis histórica del hombre aparece el fenómeno que llamamos la *experiencia religiosa*: aquel hacer-padecer originario en el que el hombre se topa con el horizonte último, trascendente, de su autorrealización, el cual se le

³ Cfr. *Espíritu en el Mundo*. Barcelona (Herder) 1963. Oyente de la Palabra. Barcelona (Herder) 1966.

⁴ Cfr. la noción de historicidad en las obras posteriores de Rahner. Respecto de la evolución que aquí se da en este autor, cfr. *L. B. Puntel S.J.: Zum Denken Karl Rahners. Bemerkungen zur Festgabe "Gott in Welt"*. ZkTh (1964) 304-320.

da a un nivel de experiencia no superficial (como el de la experiencia cotidiana y científico-positiva) sino al nivel más profundo en el que vige la totalidad, lo necesario, lo absoluto, lo que nos concierne indeclinablemente. El horizonte último se experimenta, pues, como lo que en cada esfera de la autorrealización humana supera cualquier realización concreta y finita, dirigiendo hacia sí todas esas realizaciones, abarcándolas y fundándolas a todas ellas y a nosotros mismos: así, en la esfera del conocimiento este horizonte es la verdad; en la esfera de la libertad es el bien; en la de lo estético es la belleza, en la del diálogo es la comunicación misma o el "Tú eterno", etc.

Sin embargo, para que se hable de experiencia religiosa a este nivel profundo, ese horizonte último ha de aparecer por una parte como una respuesta o mejor como un salir al encuentro de ciertas actitudes humanas fundamentales bien definidas (que prefiguran y anticipan en cierto modo lo que el cristianismo llama fe, esperanza y amor); por otra parte el horizonte último se presenta para el hombre como el misterio tremendo y fascinante a la vez, necesariamente mediado por algún elemento concreto particular de importancia antropológica.

Así tenemos que el objeto de la experiencia religiosa son en primer término hechos contingentes y particulares, condicionados histórica y culturalmente, pero que tienen la capacidad de "encarnar" lo que llamamos el horizonte último, siendo al mismo tiempo "superados" siempre por el horizonte que encarnan. (Una de las formas más originales y difundidas dentro de la historia de las religiones para expresar el concepto de horizonte —o de 'trascendencia'— es la idea de la 'fuerza' o del 'poder' absolutos).

Estos hechos particulares, mediadores de la experiencia de lo trascendente-inmanente, han sido para las antiguas religiones del Cercano Oriente sobre todo los fenómenos del orden cósmico, vital y social; para los griegos, los fenómenos de la multiforme experiencia interior que el hombre tiene de sus posibilidades de existencia y de su destino; para los hebreos son los hechos de la historia liberadora de su pueblo.

En todos estos fenómenos religiosos se descubre el misterio fundante e inabarcable que sostiene desde dentro al hombre y a su mundo. Este misterio aparece como 'revelándose' por propia iniciativa, a través de signos maravillosos y potentes, y descubriendo así su prioridad sobre el hombre mismo. En definitiva, el misterio se muestra como una realidad libre en relación con nuestra propia libertad (la cual es el constitutivo básico de lo humano).

En el momento en que lo divino aparece en una autorrevelación personal, se lo concibe como una 'divinidad'. Si en el ámbito hebreo lo religioso se experimentó dentro del campo histórico e interpersonal como apelación a la libertad del hombre y a su praxis, fue más fácil dentro de ese campo que la divinidad se revelara también en su carácter de única y exclusiva. Asimismo tienen entonces una importancia excepcional los mismos hombres que reciben una experiencia religiosa privilegiada y son mediadores de la misma para con el pueblo; también los signos milagrosos en que la divinidad se revela cobran un carácter mucho más personal, en cuanto irrupción palpable de la dimensión 'trascendente' en el campo de la libertad interpersonal y del destino histórico.

La teoría religiosa se explica a partir de esta experiencia religiosa, así como en general la 'teoría' en el hombre está relacionada indisolublemente con la 'praxis': Por praxis entendemos toda la autorrealización del hombre a un nivel directo; por teoría, esa autorrealización a un nivel reflejo (que puede identificarse con el conocimiento reflejo que posee el hombre); cada uno de estos dos niveles remite al otro; ambos se condicionan mutuamente, pero hay una primacía de la praxis, sobre todo en el sentido de que la teoría es esencialmente una reflexión vuelta sobre la praxis, sin que nunca pueda traducirla y explicitarla totalmente.

No identificamos la teoría con el conocimiento en general, sino sólo con el conocimiento reflejo, ya que la praxis misma tiene su luminosidad propia, que es el conocimiento directo, sobre el cual reflexiona el hombre para hacer surgir la teoría.

Toda la teoría religiosa se centra para la religión hebreo-cristiana en la idea de Yavé-Dios, Padre de Jesucristo. Así pues, esta idea de Dios es el resultado de un proceso complejo de 'circulación' entre praxis y teoría dentro del cual cada uno de los factores entraña ya la *posibilidad del ateísmo*:

a. A nivel de praxis ha habido una *experiencia religiosa*, dependiente —por un lado— de las exigencias estructurales necesarias y "trascendentales" de la naturaleza humana, pero —por otro lado— mediada por elementos históricos contingentes que dependen de la libertad humana, ya que el hombre tiene la capacidad de aceptar o de reprimir esta experiencia.

b. *Las mediaciones culturales determinadas*, dentro de las que se presenta la experiencia religiosa, están influidas por el lenguaje y consiguientemente también por las teorías (aun religiosas) ya preformadas, auténticas o no.

c. *El conocimiento directo y práctico*, que es inmanente a la experiencia religiosa, se hace reflejo en un conocimiento teórico, el cual puede reflejar auténtica o inauténticamente la praxis, ya que en este proceso de teoretización intervienen diversos factores psicológicos y sociológicos (individuales, colectivos, arquetípicos...) los cuales actúan de diverso modo en forma necesaria o libre.

d. La teoría religiosa así obtenida está destinada a *incidir en la praxis*, dirigiéndola y facilitando nuevas formas de la experiencia religiosa. Aquí se ofrecen varias posibilidades de autenticidad o inautenticidad en esta incidencia, y por consiguiente en las ideas religiosas mismas (v. gr. hay peligro de absolutización o de relativización de la teoría y peligro de que se convierta en ideología).

e. Pero la teoría religiosa tiende en ocasiones a *evolucionar hacia un sistema autónomo*, con el peligro de perder la referencia a la praxis y de dejar abandonada la misma praxis a un desarrollo incontrolado.

f. La teoría religiosa ha tomado dentro del cristianismo una forma especulativa peculiar, sobre todo por influjo de

la filosofía griega, y que se distingue claramente de la teoría de otras religiones (en las que se da más realce al símbolo y al mito). Esta forma especulativa cristiana ha resumiendo en los "*argumentos de la existencia de Dios*" lo más importante del proceso de teoretización que ha llevado desde toda aquella experiencia religiosa hebrea hasta nuestra actual idea de Dios. Tales argumentos no fundamentan válidamente la adhesión a Dios más que en el plano de la teoría y bajo el supuesto de que preceda a ellos o se posibilite por ellos una experiencia religiosa (que tiene inmanente un conocimiento racional mediato pero directo del objeto último de esa experiencia, el mismo que recibe el nombre de "Dios"). Al entenderlos así, se ve que estos argumentos presentan una ambigüedad a través de sus diversas características: Su *multiplicidad* responde al hecho de que también las experiencias religiosas de base son múltiples; pero a muchos, colocados fuera de tales experiencias, puede parecer esta multiplicidad un indicio de inseguridad y falta de verdadero valor probativo; esta misma *falta de probatividad contundente* deriva de las opciones personales que intervienen en la experiencia religiosa de base y en su teoretización, pero a muchos puede parecer signo de una pura posición subjetiva no evidente; por fin la *inoperatividad* de estos argumentos proviene de que en ellos se supone, no se sustituye, la praxis; pero a muchos puede parecer que esta es una comprobación de la falsedad de los mismos argumentos.

De esta manera la teoría religiosa, y concretamente la idea de Dios, es por fuerza ambigua gracias a su entronque en la praxis y a su esencial correlación con ella. Así nos vemos remitidos al punto siguiente.

2.2.2 Posibilidad y formas esenciales del ateísmo, frente a la explicación anterior.

2.2.2.1 Las características que hemos descubierto en la idea cristiana de Dios son las mismas que abren la *posibilidad de su negación*:

a. Es una idea "*práctica*", o sea necesariamente nacida por reflexión sobre la experiencia religiosa y referida cons-

tantamente a ella. De aquí se explica la componente de libertad que entra en la presencia o ausencia, admisión o rechazo de esta idea; se explica también su componente interpersonal y su condicionamiento por la sociedad; se explica finalmente su carácter operativo, que no permite dilucidar el problema de su autenticidad sino en un contexto práctico.

b. Es una idea "histórica", o sea necesariamente referida a las experiencias religiosas evolutivas dentro del desarrollo de las culturas y con todos los condicionamientos correspondientes = la idea de Dios no es un concepto fijo que una vez descubierto conserva su vigor mientras no se demuestre que la realidad a la que se refiere no era sino una ilusión (como sería el caso de un determinado cuerpo en el sistema solar). Por eso, la idea de Dios, concebida en base a circunstancias históricas concretas y a experiencias libremente aceptadas y expresadas en un determinado contexto histórico, puede aparecer de pronto como vacía de realidad en momentos de cambios epocales que dan la impresión de acabar con todas esas experiencias anteriormente válidas, sin que se vislumbre aún universalmente la nueva forma de auténticas experiencias religiosas⁵.

c. Es una idea "analógica", o sea concebida necesariamente por comparación, por correspondencia, en proporción con la experiencia sobre el hombre y su mundo, ya que lo formal de la afirmación de Dios se refiere al horizonte último de toda experiencia humana, y lo material de la afirmación (la forma histórica concreta de representar ese horizonte último) se refiere al sector especial dentro del cual se haya hecho la experiencia religiosa. En ambos aspectos, el formal y el material, la analogía significa (lógica y ontológicamente) que no hay ni pura identidad entre lo afirmado respecto de Dios y lo afirmado respecto del hombre (una pura immanencia), ni tampoco una distinción puramente exterior (una pura trascendencia); sino que, aceptando la experiencia humana y mundana como base de la concepción de lo divino, debemos negarla y, abandonando lo puramente humano y mundano en cuanto limitado, aceptar en un "exceso" lo que está más allá, que aparece

⁵ Cfr. Karl Rahner, Ateísmo. En "Sacramentum Mundi". Herder (Barcelona) 1972.

como motor de todo este movimiento nuestro. De este modo, lo analógico de la idea de Dios explica la posibilidad de deformarla y destruirla, tanto por el lado de una pura immanencia como por el de una pura trascendencia. Lo más difícil hoy, desde este punto de vista, es la tarea de lograr una idea analógica de Dios que compagine su carácter de horizonte último con la autoexperiencia humana de libertad y autonomía cabales, que significan un valor absoluto, no suprimible por otra realidad superior. En Latinoamérica esta experiencia nos parece que se hace con las categorías propias de "opresión" y "liberación". A esta exigencia actual creemos que responde magníficamente el concepto agustiniano de Dios como "libertad liberadora", en diálogo radical y necesario con nuestra libertad esclavizada.

2.2.2.2 Así podemos ahora justificar nuestro concepto previo de ateísmo y distinguir tres formas esenciales de este: Ante todo, el ateísmo como fenómeno actual supone la idea de Dios previamente elaborada en el proceso de teoretización descrito y significa una toma de posición negativa ante ella, gracias a la actividad de la autorrealización refleja del hombre, llamada por nosotros "teoría". Ahora bien, vemos ya que esta toma de posición, siendo teórica, está sin embargo totalmente condicionada por la praxis de la experiencia religiosa y por las relaciones necesarias que con ella guarda la teoría religiosa. El problema del ateísmo precisamente *por plantearse así, en el nivel teórico*, es un problema que *en definitiva se reduce a la praxis*.

Las formas esenciales de ateísmo serían entonces las siguientes, en las que hacemos mención del problema en torno a la autenticidad y a la culpa:

a. *El ateísmo negativo*, como indiferencia teórica ante Dios: La praxis puede contener una experiencia religiosa admitida o reprimida, pero el objeto de ella no ha llegado a teoretizarse en la idea de Dios. Esta forma de ateísmo es posible porque por un lado la necesaria confrontación de todo hombre con su horizonte último dentro de una verdadera experiencia religiosa no necesita forzosamente teoretizarse (aunque tiende naturalmente a hacerlo, pero puede verse impedida por las numerosas dificultades que señalábamos para una teoretización); y por otro lado tam-

poco es necesaria en todo caso una idea teórica previa para poder llegar a una experiencia religiosa admitida o reprimida (aunque la idea teórica previa ciertamente facilitaría tal experiencia). Este tipo de ateísmo puede ser culpable o inculpable, y en el último caso creemos que coincide con el hecho descrito por "Lumen Gentium", No. 16, a que nos referimos antes. Pero en caso de ser culpable, este ateísmo significaría ya sea negligencia en explicitar una experiencia de Dios positiva y admitida dentro de la praxis, ya sea también la disimulación de una culpa radical (= de la experiencia de Dios reprimida culpablemente en la praxis), la cual culpa no quiere verse reflejamente en su forma real de rechazo sino sólo en la forma menos acusadora de pura prescindencia.

b. *El ateísmo positivo*, como positivo rechazo a la idea de Dios, el cual presenta dos subformas: la de un "ateísmo anónimo" y la de un "ateísmo radical". Este ateísmo positivo es posible en primer lugar por la posibilidad arriba señalada (y ya comprobada en el ateísmo negativo) de una falta de adecuación entre el conocimiento directo, y en ocasiones meramente atemático, que es inmanente a la experiencia religiosa de la praxis, y el conocimiento reflejo (y por cierto temático), propio de la teoría, el cual no siempre llega (culpablemente o no) a reflejar aquel. Pero además un ateísmo positivo se explica por la posibilidad de verdadera contradicción entre lo afirmado o negado explícitamente por la teoría ("in actu signatu") y lo puesto —admitido o reprimido— implícitamente por la praxis pre-reflexiva (incluso en el mismo "actu exercitu" de la teoría, el cual constituye a su vez una nueva manera de praxis).

b. 1. El ateísmo positivo, como *teísmo anónimo*, significa un error en aquella autointerpretación de sí y de su mundo que es la teoría religiosa de un hombre o un grupo humano. En este caso hay una auténtica experiencia religiosa admitida en el campo prerreflexivo, pero que no ha logrado teoretizarse en forma auténtica por las dificultades dichas y permanece anónima; este error de teoría puede ser culpable o inculpable y puede revertir, en su calidad de tal, sobre la experiencia religiosa de base, reprimiéndola o incluso reafirmándola, según los casos.

b. 2. El ateísmo positivo, como *ateísmo radical*, significa la adecuada expresión refleja de un proceso práctico (prerreflexivo o post-reflexivo) de represión o rechazo a la experiencia religiosa. En estos casos hay autenticidad en el nivel teórico (correcta autointerpretación), pero inautenticidad en el nivel práctico (rechazo del objeto de la experiencia religiosa). Sin embargo cabe aún esta distinción: la actitud teórica de rechazo puede ser explicada mayormente por los condicionamientos culturales, psicológicos, sociológicos, etc., o puede ser fruto prioritario de la reflexión sobre el propio rechazo a nivel de praxis; en este último caso hay una culpabilidad mucho mayor.

Ya se ve que puede *pasarse de un cierto tipo de ateísmo a otro*; pero además, que por razones semejantes se explica la posibilidad de un *teísmo puramente teórico* sobre la base de un rechazo práctico prerreflexivo, y el paso al ateísmo desde ese teísmo "nominal" y aun desde el teísmo radical, como también el *paso al teísmo teórico* desde cualquier clase de ateísmo.

2.2.3 Sentido del ateísmo ante los problemas del hombre

La filosofía tradicional, acostumbrada a considerar la idea teórica y refleja de Dios como clave para todos los grandes problemas del hombre, se pregunta qué actitud auténtica o inauténtica— toma el ateo ante esos problemas. Daremos nuestra opinión primero en forma general y después aplicada a ciertos problemas mayores.

2.2.3.1 *En general* podemos establecer tres principios explicativos de la relación que la idea de Dios, afirmada o negada teóricamente, guarda para con la autenticidad dentro de estos grandes problemas humanos:

a. La idea teórica y refleja de Dios *no es indispensable en todo caso y bajo todo respecto* para que haya una autenticidad de la praxis humana en sus diversas esferas, ya que esta praxis tiene una primacía sobre la teoría, lo cual significa que contiene en sí misma a nivel directo lo que la teoría a nivel reflejo puede contener (pero no siempre contiene necesariamente). Dicho más concretamente, la confrontación con Aquel a quien llamamos Dios se da para

todo hombre necesariamente a nivel de praxis, gracias a una experiencia religiosa admitida o también reprimida, independientemente de la aceptación, rechazo o ausencia de una idea teórica de Dios. Es en esta praxis religiosa (y no en la idea teórica de Dios) donde se decide primariamente la autenticidad o inautenticidad del hombre dentro de cualquier esfera de su autorrealización.

b. Sin embargo, la idea teórica de Dios *no puede considerarse absolutamente indiferente* para la autenticidad del hombre, puesto que la praxis tiende, por un movimiento que le es tan intrínseco como la libertad misma, a explicitarse y llegar a su plenitud en la teoría. El nivel reflejo no es un lujo de intelectuales, que puede faltar o no, sino que es —en sus diversas formas— un constitutivo esencial, aunque subordinado, para la autenticidad de todo hombre. Más exactamente, la teoría es una de las principales formas en que el hombre va expresando históricamente aquello mismo que por esencia lo constituye.

c. Pero hay ciertos tipos de idea refleja de Dios que pueden traducir una inautenticidad y en estos casos *la negación teórica de tales tipos conceptuales puede significar una posición humanamente más auténtica* que su afirmación.

2.2.3.2 La aplicación de estos principios al *problema de la ética y la moral* se ha hecho ya de antemano en el número 2.2.2.2: Veíamos allí que el ateísmo puede compaginarse con una praxis moral y religiosa fundamentalmente auténtica; la falta de una teoretización adecuada por medio de la idea de Dios sería entonces inculpable o —si hay en ello alguna culpa— esta culpa sería más superficial y no invalidaría la radical adhesión anónima (y quizás meramente atemática) a Dios. Nos parece que conserva su validez la tesis de que el conocimiento de Dios es indispensable para fundamentar la moralidad del hombre, pero ese conocimiento puede ser muchas veces meramente ejercitado en forma directa e incluso atemática dentro de la praxis (tenga ésta un carácter moralmente positivo o también negativo). Sin embargo, la ausencia de una idea teórica de Dios hemos visto que puede significar culpa más o menos radical, y en todo caso ciertamente simboliza la

radical culpabilidad humana como un sustraerse a la disposición que de nosotros quiere hacer el Misterio que se nos revela. Por último, una determinada idea refleja de Dios (v. gr. el Dios que justificaría un mundo injusto) puede ser resultado de procesos en los que hay elementos moralmente malos; su negación puede ser un acto moralmente bueno, en cuanto dirigida contra aquellos elementos.

2.2.3.3 En el *problema de la verdad* debemos decir correspondientemente que la idea refleja de Dios no se requiere siempre ni para la coherencia de sentido respecto del hombre y del mundo que va entrañada en esa visión (cognitio directa) intrínseca a la praxis, puesto que, si ésta es auténtica, se admite en ella la presencia de un último horizonte de sentido, que es lo mismo significado por la idea de Dios; ni tampoco se requiere siempre la idea reflejada de Dios para la coherencia de sentido en la visión reflejada del hombre y del mundo, si es que esta visión se circunscribe (como puede hacerlo razonablemente por conveniencia de las cosas mismas) a un cierto nivel de la realidad: este nivel es, desde luego, el de la mayoría de las ciencias empíricas (a las que no les hace falta la idea de Dios para ser verdaderas); pero también puede ser el nivel de ciertas formas válidas de filosofía (incluso quizás el nivel de una ontología que pregunta por el Ser sin tener que preguntar necesariamente por Dios). Pero por otra parte la idea refleja de Dios, a la que se atribuye realidad, no puede ser objeto indiferente de una visión total de la verdad, ni siquiera a ciertos niveles que, aunque no sean el nivel último totalizante del sentido, llevan sin embargo inscrita una exigencia histórica, puesto que la verdad acontece históricamente. (Este nos parece ser el “presupuesto” filosófico de la razón teológica, fundada en la revelación cristiana, que presenta a la idea de Dios como un don salvífico ante el cual el hombre no puede mantenerse neutral). Por último, hay ideas reflejas de Dios en las que pueden haberse plasmado contrasentidos (Dios como heteronomía del mundo, v. gr.); su negación resulta ser en ocasiones más verdadera que su afirmación.

2.2.3.4 En el *problema de la existencia* consideramos algo distinto del problema moral y del problema de sentido en el hombre, aunque relacionado con todo esto: la muer-

te, la finitud radical, la interpersonalidad, el amor, la justicia; todo dentro de perspectivas históricas concretas. Aquí debemos repetir primero que la idea refleja de Dios no debe considerarse elemento infaltable para que el hombre alcance una "salvación" auténtica respecto de estas cuestiones, v. gr. ante la amenaza de la muerte, del dolor y del fracaso o ante los desconciertos del amor y del odio, de la sexualidad, de la interpelación por los otros, de la proyección a un futuro manipulable, etc. Pero la idea refleja de Dios es una "conquista existencial", una "opción humanística", el haber descubierto reflejamente el objeto de la experiencia trascendental y fundante como un tú personal y libre. Por tanto el ateísmo significa aquí un quedarse atrás de esa posibilidad ya abierta históricamente de ser hombre; y una "religión" o "cristianismo" ateos significan (aun a este puro nivel existencial) no un avance sino un retroceso. Claro está, finalmente, que en la forma de presentarse la idea refleja de Dios pueden traslucirse actitudes existenciales inaceptables, que hoy día se sienten más agudamente (v. gr. un Dios en el que se escamotea la radical cuestionabilidad del hombre, en el que se quita su riesgo al proyecto humano y su irrepetibilidad al amor); ante tal idea, un ateísmo puede ser existencialmente más auténtico que muchos teísmos.

2.3 La teología sistemática

La misma reflexión filosófica de la teología fundamental ha debido corroborar la convicción de que el ateísmo es un "hecho teológico", es decir un hecho que no puede ser entendido adecuadamente sino en una perspectiva teológica (cuyas líneas sistemáticas queremos insinuar aquí, aunque sea sólo fragmentariamente). El ateísmo no tiene, pues, para la teología el interés exclusivo de relacionarse con los "praeambula fidei" sino con la "fides" y la "gratia" mismas a través de sus opuestos la increencia y el pecado, a nivel de sistema teológico tanto especulativo (2.3.1 y 2.3.2) como práctico (2.3.3).

2.3.1 Ateísmo como descubrimiento del pecado

En una visión histórico-salvífica el ateísmo latinoameri-

cano aparece con un *carácter epocal* perceptible en sus notas peculiares (v. gr. originalidad dentro del momento que vivimos, relación al cristianismo nuestro, amplitud del fenómeno con su homogeneidad de fondo y su heterogeneidad de formas, etc.). Estamos ante uno de los más importantes signos de los tiempos que hay que leer cristianamente, pronunciando en esa lectura la palabra revelada de Dios que se actualiza hoy para nosotros. Esa palabra es a un tiempo descubrimiento del pecado y manifestación eficaz de la gracia.

No es un pecado cualquiera el que descubre el ateísmo, sino *el pecado en su esencia misma*, que consiste en el rechazo al misterio personal, exigente y agraciante, fundamento ineludible de nuestra existencia y de nuestro mundo, al que llamamos Dios. Según la teología este pecado es ante todo *original*: el rechazo estructural que desde el comienzo ha existido en la humanidad y en su mundo y que históricamente condiciona los llamados *pecados actuales* de toda naturaleza, ratificándose y robusteciendo en ellos su poder opresor. Es este pecado el que se descubre, como de pronto y de nuevo, en el ateísmo latinoamericano, con las particularidades que vamos a evocar en seguida.

Recordemos antes que el pecado descubierto por el ateísmo se da propiamente a nivel de *praxis* (pre- y postreflexiva). Ya dijimos que, por ser la praxis el lugar en que se juega directamente la libertad humana dialógica e histórica, tiene esa praxis un carácter prioritario y condicionante respecto de la teoría, la cual nace de la praxis y se ordena a ella en fuerza de la misma libertad. La praxis puede incluso funcionar —aun para las autorrealizaciones más importantes del hombre— en forma independiente de la teoría. Pero la teoría es el reflejo y el instrumento de concientización y autocanalización al que tiende por naturaleza la praxis para poder ser verdaderamente praxis libre. Por eso el *ateísmo como fenómeno de la teoría* tiene un primer sentido muy importante de *significar el rechazo a Dios que se da en la praxis*, a lo largo y a lo ancho de todas las determinaciones individuales, colectivas y estructurales de ésta; y más concretamente, el rechazo al Dios que se nos ha revelado en Cristo por la invitación a participar en el cambio y entrar en la comunión de una nueva vida del Espíritu.

El ateísmo es en Latinoamérica a-cristianismo, rechazo al cristianismo, no sólo *de iure* —como siempre lo es, y lo recordábamos al hablar del Nuevo Testamento— sino también *de facto*, puesto que lo comprobamos dirigido todo a nuestra idea cristiana de Dios, base y centro de nuestro cristianismo.

Así cobra el ateísmo un *valor de símbolo del pecado* (prescindiéndose aún de la localización e imputabilidad de este último), en manera análoga a como la idea de Dios en el cristianismo (igual que el nombre de Yavé en el Antiguo Testamento) es objeto sagrado de culto por simbolizar la presencia liberadora del Señor entre nosotros.

Podemos distinguir *tres planos en el pecado* descubierto por el ateísmo latinoamericano: el pecado de nuestros pueblos, el pecado de los cristianos y el pecado de los ateos mismos. *El pecado de nuestros pueblos* (en lenguaje bíblico: “el pecado del mundo”) sería, en esta interpretación epocal que damos al fenómeno, el no admitir la necesidad de liberación por la cruz de Cristo que tiene nuestra libertad, estructurada socialmente en situaciones de amplitud continental, que provienen de una historia de opresión, injusticia, egoísmo y falta de responsabilidad colectiva; lo propio de esta liberación por la cruz lo insinuamos al tratar la revelación de la gracia. Estimamos que es este el pecado básico simbolizado en el ateísmo que hemos reseñado antes fenomenológicamente.

Más en concreto este es el *pecado del mismo cristianismo* de Latinoamérica en toda su dimensión social e histórica y con toda su crisis actual, a la que juzgamos se aplican de modo especial ciertas declaraciones de “*Gaudium et Spes*”⁶. Si se atiende al enraizamiento de los diversos tipos de ateísmo en nuestro medio cultural, aparecerá fácilmente que el ateísmo muestra ante todo el

pecado de la institución cristiana como tal, cuya falta de autenticidad explica la pérdida de valor de la idea de Dios ante muchos, sea porque la Iglesia o los cristianos han abandonado o descuidado el verdadero contexto en que debían hablar de Dios, especialmente ante los cambios tan profundos de toda nuestra realidad socio-económico-política y cultural, sea porque han torcido secreta o abiertamente el sentido de esa palabra “Dios”. En este último caso debe considerarse mucho lo que entre nosotros se ha dicho: que la más peligrosa alternativa a la fe como verdadero conocimiento de Dios (reflejo, añadimos nosotros, para hacer la aplicación a nuestro planteamiento) no es el ateísmo sino la idolatría⁷, la cual sigue usando el mismo nombre y hasta el mismo concepto para designar otras cosas que se adoran, como el poder o el dinero, tal cual los Israelitas al pie del Sinaí, ante el becerro de oro: “Este es tu Dios, Israel, aquel que te ha hecho salir del país de Egipto” (Exodo 32,4). Desde esta perspectiva habría que dar más importancia a lo que se puede llamar “ateísmo dentro del cristianismo”, no sólo en el sentido ya explicado antes de un teísmo teórico que no corresponde en manera alguna a una praxis en la que se acepte, tal vez sólo inicial, pero verdaderamente, la experiencia religiosa; sino también en el sentido de una posición teórica que sólo en apariencia es teísta, pero que en realidad es atea incluso al puro nivel de teoría.

Por último, el ateísmo revela *el pecado de los mismos ateos*. Aquí, como en el caso anterior, es muy difícil localizar la imputabilidad de este pecado, sobre todo si se admiten los esquemas filosóficos interpretativos que hemos desarrollado. Pero sería muy poco teológico —y muy injusto— el suponer sin más que el ateísmo vigente entre nosotros se reduce casi siempre a aquella forma señalada por nuestro estudio, según la cual habría en la praxis una aceptación positiva de la experiencia religiosa y en la teoría habría un puro error (ordinariamente inculpable) de autointerpretación. En realidad hay que contar con ese ateísmo que es verdadera expresión teórica de una actitud que, al nivel más íntimo de praxis, rechaza la revelación de

⁶ En el No. 19 de esta Constitución Pastoral se dice que el ateísmo “debe su origen a diversas causas, entre las cuales hay que contar también una reacción crítica contra las religiones y, sin duda, en algunas partes, principalmente contra el cristianismo. Por lo cual, en estas génesis del ateísmo pueden tener no pequeña parte los creyentes en cuanto que... lo que hacen es ocultar más que revelar el verdadero rostro de Dios y de la religión”. (El subrayado es nuestro).

⁷ Juan Luis Segundo S.I.: Teología abierta para el laico adulto. Tomo 3: Nuestra idea de Dios. Buenos Aires (Lohlé) 1970, pp. 18—22.

la gracia liberadora del Padre por la cruz de Cristo y la fuerza de su Espíritu. Así como puede haber ateos —dada su actitud teórica— que estén más auténticamente radicados en el acontecimiento liberador de la gracia que muchos cristianos teóricamente tales, así también hay seguramente ateos que no sólo participan con muchos cristianos en ese común pecado estructural de nuestros pueblos sino que han ido más al fondo en reprimir la experiencia misma en la que se ofrece la gracia liberadora.

Asimismo desconoceríamos el alcance real de la teoría en el hombre, si en el caso de nuestro ateísmo la tomáramos como un puro asunto de interpretación intelectual, dependiente tan sólo del mayor grado de cultura (sin duda bajo un modelo europeo de cultura). En su amplitud global, sin que esto prejuzgue nada acerca de individuos o grupos particulares, el fenómeno de la teoría saca a luz ciertas componentes básicas que hay en el fondo de la praxis de todo un conglomerado humano. El ateísmo como fenómeno teórico de Latinoamérica descubre en todo caso una componente práctica real de rechazo a Dios; en ese rechazo *la participación de cristianos y de ateos existe sí, pero diversificada* (hablamos de los cristianos que ciertamente tengan una actitud teórica teísta); pero también dentro de los mismos ateos culpables es diversificada esta participación en el pecado, ya sea en el pecado radical de reprimir la experiencia religiosa, ya en el más exterior, pero no menos funesto, de no permitir tematizar, personalizar y dar vigencia pública al misterio de esa experiencia, nombrándolo reflejamente como Dios, el Padre de Cristo. Con todo, a sólo el Padre compete el juicio sobre la definitiva responsabilidad de cada uno en el hecho del ateísmo y en el pecado que por éste se descubre.

2.3.2 Ateísmo como revelación de la gracia

En la voz del ateísmo no sólo cobra valor reflejo y público el pecado que es rechazo a Dios, sino también —y con fuerza mucho mayor— se percibe en forma negativa y tanto más poderosa la palabra profética que es juicio y gracia junto con la promesa de una nueva etapa en el advenimiento del Reino de Dios dentro de nuestro subcontinente:

Más todavía: podemos con razón creer que también aquí el pecado se permite precisamente en vista de una más gloriosa revelación de la gracia. En este sentido, *la posibilidad última del ateísmo la descubre la misma teología desde sus propias fuentes, más allá de la filosofía utilizada por una teología fundamental: es la misma naturaleza del misterio que se ha revelado en la praxis religiosa de Israel y del cristianismo la que explica en definitiva esta posibilidad*. Ya en el Antiguo Testamento la experiencia religiosa se topó con un misterio de libertad tan radical y tan soberana y de pretensiones tan exclusivas que ponía en la crisis —social e histórica— a todo un pueblo y a través de él a las naciones, conmoviendo los fundamentos últimos de aquel mundo hasta desmitificarlo y desacralizarlo: aquí está la primera posibilidad de nuestro ateísmo occidental y también latinoamericano, como negación teórica e cuanto aparece como pura divinización: del mundo o de hombre mismo. Pero ya desde entonces, y con su pleno vigor desde la aparición de la alianza definitiva en Cristo, el misterio divino se ha revelado como “mysterium crucis”, dentro de una praxis que llamamos de “cruz y resurrección”, realizada ejemplarmente en Jesús gracias a la efusión del Espíritu, y en la que todos estamos llamados a participar. Esa praxis, y analógicamente el misterio allí revelado, se dice “amor”, pero ha necesitado nuevos nombres, hasta paradójicos entre sí, para calificarse como amor: es “ágape”, es “intercambio admirable”, es “humillación en forma de esclavo y más allá todavía”, es “dar la vida por los hermanos”, es “no traer paz sino espada”. De esta manera el misterio divino en el cristianismo se oculta cada vez más mientras más revela su fuerza liberadora; se sustrae cada vez más a todo esfuerzo de racionalización refleja (y eso es la teoría), mientras mayores exigencias y más incalculables posibilidades presenta a nuestra praxis. De aquí una nueva posibilidad también para el ateísmo como negación teórica de aquello mismo que hace posible esta negación.

Esta posibilidad del ateísmo no se ha de tener como pura consecuencia neutral que resulta de la naturaleza del misterio divino, sino es en realidad la *permisión providencial e inescrutable* de quien “ha encerrado a todos los hombres en la desobediencia para tener de todos misericordia” (Rom. 11, 32); y por cierto en tal forma que,

“donde se acrecienta el pecado, abunda mucho más la gracia” (Rom. 5, 20). Con la radicalización del pecado por el ateísmo hay, pues, un nuevo juicio y un nuevo ofrecimiento de gracia a nuestra América Latina. Parece ser un desig- nio que nos abre una nueva situación histórico-salvífica después de la etapa de “cristiandad” que hemos vivido. Lo nuevo podríamos verlo primero con relación a las modalidades de una gracia abierta en la entraña de esta situación actual y, en segundo lugar, con relación al signo de esa gracia en nuestra Iglesia.

En primer lugar, esta gracia abierta hoy es la de una radical conversión y lleva incluida una gran esperanza. La gracia nos llama a la fe —que podemos relacionar aquí, como fe explícita, más directamente con el campo de la teoría (aunque la fe es en su núcleo central una praxis)— y también nos llama a la caridad que es la forma cristiana de la praxis auténtica. En cuanto a la fe, la gracia de esta situación de ateísmo es la de una destrucción de toda falsa idea de Dios que en definitiva nosotros mismos los cristia- nos habíamos adaptado a nuestros gustos. Uno de los dones mesiánicos prometidos para el tiempo escatológico es el conocimiento verdadero de Dios. Se renueva así, en cada nueva situación de esta era escatológica que vivimos, lo que Yavé hacía en determinados momentos de la antigua his- toria de salvación por medio de profetas, pero también por medio de sus “servidores” los jefes de las naciones que no lo conocían: El destruía las formas de culto anteriores, declaraba inválido para adelante el modelo de “conoci- miento de Yavé” que había estado vigente. Nosotros de- bemos tomar de la mano divina esa destrucción de muchas “ideas de Dios”, que nos viene por la mente y la palabra de los ateos de hoy. Es una gracia que nos hace posible vivir lo que no acabamos de aceptar en la revelación: el único conocimiento definitivo de Dios nos lo media Jesucristo en el avance histórico de su obra liberadora. Y este conoci- miento, que mana desde la aceptación de una praxis en cruz y resurrección, se llama la fe. Se nos está brindando misericordiosa —y paradójicamente— una idea de Dios que, siendo aceptable a nuestra razón humana, si somos humil- des, es un puro don por libre iniciativa del misterio sobe- rano que se despliega hasta el ámbito reflejo y teórico de nuestra existencia.

En cuanto a la forma de caridad a que nos invita la gracia de esta hora sumergida en ateísmo, es la de una praxis auténtica, de la que brote aquella fe verdadera. En correspondencia con lo dicho respecto del pecado descu- bierto ahora, creemos que lo específico en esta nueva ex- periencia religiosa de caridad cristiana estará en una di- mensión pública y estructural, no meramente privada o individual, en una dimensión de compromiso con la libe- ración integral de nuestros pueblos según los imperativos que se perciben “en el rostro del pobre”, que es el opri- mido. Aquí podemos remitirnos simplemente a los mejores esbozos que hay entre nosotros de una teología de la libe- ración. La experiencia de Dios que necesitamos, porque es la que Dios nos está ofreciendo con el actual oscurecerse de su nombre y su idea, es una experiencia nueva, hecha en el corazón de los más vivos problemas de este mundo nuestro latinoamericano, planteada de otro modo que no es el de la condescendencia desde el ámbito interior hacia ciertas proyecciones temporales, sociales y mundanas, sino se sitúa en lo “exterior” de la temporalidad, de la socia- lidad y la mundanidad, pero un exterior que es el lugar del otro, del oprimido⁸.

Por último vislumbremos el signo de esta nueva gracia en los rasgos purificados que parece quiere dar ahora el Señor a su Iglesia latinoamericana a través de la situación de ateísmo; la Iglesia es símbolo sacramental de Dios, y debe serlo también a nivel de su teoría⁹. Por tanto, se nos insi- núa que el Señor, celoso de la gloria de su nombre, preten- de que, antes de conservar y difundir cuantitativamente la idea de Dios, demos culto en la Iglesia al verdadero cono- cimiento de su misterio divino. Ya que este auténtico conocimiento reflejo de Dios es en sí arduo (no por solas dificultades de una teoría especulativa), y de otra parte, no es en todo caso indispensable (en cuanto reflejo) para la salvación, parecería que el empeño primero de la Iglesia

⁸ Cfr. Enrique Dussel: Para una ética de la liberación latino- americana. 2 Tomos. Buenos Aires (Siglo Veintiuno) 1973.

⁹ Cfr. “Gaudium et Spes”, No. 21 (al hablar del ateísmo): “Es propio de la Iglesia hacer presente y como visible a Dios Padre y a su Hijo encarnado, renovándose y purificándose incesantemente a impulsos del Espíritu Santo”.

tendría que ser hoy el de asegurar la credibilidad e inteligibilidad de ese conocimiento entre los que sincera y oficialmente lo profesan, mucho más que el de mantenerle su puesto institucionalizado, y con frecuencia desprestigiado, en la sociedad.

2.3.3 Tareas de evangelización planteadas por el ateísmo

Quisiéramos abordar brevemente este último punto desde la concepción que acabamos de evocar: *la Iglesia como símbolo sacramental del misterio divino*. Evangelizar significa entonces para la Iglesia representar y hacer presente a Dios en nuestro mundo latinoamericano dentro del plano de lo visible y sensible —dentro del plano de la teoría (el cual supondrá una praxis según la nueva gracia ofrecida). De este modo las tareas de evangelización surgen de la consideración propiamente teológica del ateísmo y no solamente como puras tácticas empíricas ante los problemas planteados por la fenomenología del ateísmo que han hecho las ciencias positivas. (Naturalmente, la visión teológica se encarnará en modos concretos de obrar, adaptados a aquella información empírica, como por ejemplo en la atención que se preste al cambio situacional en la juventud, a la movilidad de las clases sociales, a los esquemas pluralistas de pensamiento. . .).

Este enfoque entraña, en primer lugar, una *dirección evangelizadora hacia el interior de la Iglesia*: primero que conquistar las masas y ganar a los ateos está hoy el asegurar la verdad de la vivencia y la creencia de Dios en nuestra Iglesia misma. Y esto no por un repliegue obligado, en fuerza de las circunstancias adversas para una expansión, sino por la dinámica y sentido del ateísmo que a la luz de la fe hemos visto relacionado directamente con el cristianismo oficial, es decir eclesiástico. Hay que detectar o curar primero el ateísmo de los cristianos, el negativo y aun el positivo, que existe bajo etiquetas teístas nada válidas, ni siquiera a nivel de teoría.

Hay que aprovechar la gracia de la conversión para tanto teísmo reflejo que encubre un rechazo a Dios en la praxis.

Así llegamos a lo segundo: *tiene que revisarse la presentación de Dios* que haga la Iglesia, ante todo para sus propios cristianos; esta presentación no deberá ser exageradamente intelectualista, como había llegado a serlo: Dios no puede aparecer primero que todo (*praeambulum fidei!*) como término de una neutral argumentación racional, sino como presencia experimentable en la praxis de nuestro ser cotidiano —en el contexto estructural liberador que hemos dicho— y sobre una perspectiva de fe (que involucra la razón, y por cierto una razón que conoce en forma sólo mediata, aunque directa, conforme a la tradición ortodoxa). Aun a nivel teórico se ha de insistir mucho más en el carácter esencial de misterio que es propio y exclusivo de la divinidad y que se relaciona íntimamente con lo misterioso de nuestra praxis cristiana, de cruz y resurrección, más que con los enigmas de cualquier tipo de filosofía y mucho más que con los problemas empíricos de las diversas ciencias positivas, aunque sean los de la génesis del hombre y del cosmos.

Está planteada de este modo la grave tarea evangelizadora de *hablar correctamente de Dios*. Esta tarea nos traiciona la crisis de nuestra teología, una teología que en Latinoamérica menos que en otras partes debe abandonar a las “filosofías” el trabajo de elaborar los conceptos y el lenguaje en torno a Dios, pero también una teología que para este cometido menos académico y más pastoral debe estar en diálogo continuo con la filosofía y quizás más aún con las ciencias empíricas del hombre. Por tal razón una de sus mayores preocupaciones ha de ser la de encontrar *la analogía real en el hablar de Dios*: hemos insinuado arriba y usado frecuentemente la analogía de nuestra libertad, necesitada de liberación, con la libertad soberanamente liberadora: Este camino se nos hace más protegido contra la peligrosa traslación de nuevos intentos para hablar de Dios que, con éxito o sin él, se hacen en medios culturales de muy diverso condicionamiento socio-económico-político.

En tercero y último lugar nos referimos al *diálogo con los ateos* reconocidamente tales. La condición para que tal diálogo se realice como verdadera evangelización nos parece ser doble: que de una parte los cristianos admitamos el cuestionamiento que para nuestra praxis y nuestra teoría

probablemente resultará de allí, cuestionamiento que debe llevarnos hasta una conversión, si es necesaria, pero nunca a claudicaciones; y que admitamos y respetemos la libertad que les asiste a los otros, precisamente como libertad religiosa en el sentido del Vaticano II, atendiendo sobre todo al hecho, estudiado por las presentes reflexiones, de la diferencia y relación entre praxis y teoría dentro de los que se llaman o llamamos ateos, y buscando echar por delante las actitudes de esperanza, de fe y caridad a las que nos invita la misma situación de ellos. El diálogo podrá desarrollarse entonces tanto sobre el plano teórico en el que se trate ante todo de revalorizar y entroncar auténticamente la idea de Dios (más que de "demostrar su existencia"), como sobre el plano práctico gracias a la colaboración en aquellas tareas referentes a comunes intereses liberadores, de las que puede resultar una fecunda y humilde reflexión sobre Dios. Pero no hay que tener miedo de llegar a hacer este esfuerzo de teoría refleja, conscientes nosotros los cristianos de que Dios nos ha revelado su gloria en el rostro de Cristo, que es el rostro del hermano oprimido.

CRONICA

El problema de la praxis

El punto central de la discusión fue el de la "praxis". En general se dijo que el planteamiento ofrecido por la ponencia era realmente importante. Sin embargo, se observó que no debía trascendentalizarse la praxis. En otras palabras, para que una teoría ofrezca una imagen del Dios cristiano, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, la praxis tiene que ser específicamente cristiana, es decir, no solamente en el espíritu de Cristo, considerando el Espíritu en forma trascendental, como concepto, sino en referencia al Jesús histórico que vive

en mí, el Cristo de la fe. Es decir, que la praxis histórica de Cristo, de su vida, y la tradición de la praxis de la Iglesia, y la comunidad de praxis de este momento en la Iglesia que sigue a Jesús y vive de él, debe reflejarse en la teoría de la imagen de Dios.

Este punto está muy vinculado con el ateísmo en América Latina pues sucede que, muchas veces, la praxis cristiana es inauténtica y, en consecuencia, se da una imagen también inauténtica de Dios que es la que rechaza el hombre latinoamericano, particularmente el intelectual. Lo específicamente latinoamericano de la praxis cristiana, dadas las circunstancias en que se vive, parece ser la praxis de justicia, de pobreza y de liberación, pero en el sentido específicamente cristiano, dentro de la gran tradición de praxis cristiana que arranca en Jesús de Nazaret.

Alcance y limitaciones del concepto de praxis.

A lo anterior se añadió que el concepto de praxis se ha extendido demasiado, hasta el punto de pretender abarcarlo todo, de pretender ser excesivamente antecedente y absoluto. Otro problema es el de la trascendentalización de la praxis, que parece ser el enfoque de Karl Rahner. Ahora bien, desde una trascendentalidad, es muy difícil deducir, sin un diálogo previo con la teología, una mediación crística, sacramental y eclesial.

En cuanto a la palabra y al concepto de praxis se observó que ya en el siglo XIII los teólogos se plantearon el interrogante: "Utrum theologia sit Scientia Speculativa an practica". Según Santo Tomás, es una ciencia especulativa; según San Buenaventura y la escuela franciscana, que culminó en Juan Duns Scotus, es más bien una ciencia práctica. Este último hizo un análisis de la palabra desde diversos ángulos. Según su parecer, el concepto de praxis designa una "cognitio quae nata est movere voluntatem" es decir, que por su naturaleza, la praxis es un conocimiento que tiende a no permanecer en la inteligencia sino que se orienta hacia la acción. Finalmente se dijo, a este respecto, que ya que la palabra "praxis" ocurre a cada momento en la literatura teológica latinoamericana, particularmente en la teología de la liberación, convendría elaborar un estudio más amplio y profundo de este concepto en los escolásticos.

Insistiendo en el mismo punto, otro participante señaló que para abordar el problema de la religión revelada no es apto el concepto de praxis, porque se refiere más bien a la experiencia natural de Dios.

Con miras a aclarar la afirmación, puso el siguiente ejemplo: ¿de dónde deriva su religiosidad Buda, y de dónde Moisés? Es evidente que el primero la deriva de su dinamismo natural; para él se trata de una auténtica experiencia personal que puede llamarse propiamente praxis. Mediante ella mira el dolor humano y concluye que para hacer vivible la existencia es preciso vencer la repugnancia al dolor y optar por la disciplina del Nirvana. Moisés en cambio no deriva su religiosidad de la praxis, a menos que se amplíe ésta exageradamente. No puede decirse que Moisés derive el monoteísmo de la praxis, ya que sabemos que la experiencia religiosa como tal no es esencialmente monoteísta. ¿En qué sentido se podrá decir que la "promesa" es praxis? Para Karl Barth y quizás en ello coincide Von Rad, el nervio del Antiguo Testamento radica en la promesa y la fidelidad de Dios. Esta promesa está proyectada hacia el futuro, de modo que el centro de la vida para el pueblo de Israel fue un acontecimiento futuro, a saber, la encarnación de Dios, acontecimiento que para nosotros ya ha tenido lugar. Ahora bien, ¿en qué sentido puede hablarse de praxis para abarcar un fenómeno tan enorme? Es cierto que al hablar desde mi creencia en la encarnación yo puedo decir que se trata de una praxis, pero, quien no se mueve en el ámbito de la fe, no puede aceptar esta realidad de la encarnación con esta terminología. En una palabra, el método propuesto por la ponencia es válido para la filosofía y quizás para considerar el campo de las experiencias religiosas desde lo sagrado, lo numinoso, hasta lo sublime, pero no para comprender el cristianismo.

El esquema teoría-praxis en la teología.

Otro de los presentes dijo que en la enseñanza de la teología que imparte, ha ensayado el método señalado por el ponente. Considera que las palabras praxis-teoría-praxis expresan los tres momentos que deben tenerse en cuenta en la teología.

Por praxis se entiende, añade, la tendencia operativa del hombre hacia la autorrealización dialógica e histórica. En esta concepción de autorrealización no se entiende, sin embargo, tan sólo la praxis cristiana, que sería el hecho histórico de Cristo y la experiencia de vivir en Cristo hoy, sino también, como punto de partida, la praxis comprendería lo anónimamente cristiano, lo cual consistiría en vivir implícitamente el hecho cristiano a nivel de vivencia personal y a nivel de valores, aun cuando no se conozca en sí el "hecho" Cristo. Por otra parte, la praxis incluiría también la ambigüedad del vivir cristiano. Es decir, la realidad de quien conoce el hecho cristiano y

tiene momentos profundos de vida cristiana, pero que al mismo tiempo experimenta el momento del pecado. Estos enfoques de la praxis, le permiten al teólogo y a todo cristiano que reflexiona a la luz del Evangelio, entrar en la teoría, sea para profundizar su vivencia cristiana, sea para explicitar lo anónimamente cristiano, sea, finalmente, para corregir su ambigüedad o su pecado. El momento teórico desempeña la función de llevar al hombre a la praxis transformada, al tercer momento: el momento pastoral. Estos tres momentos: praxis-teoría-praxis deben entenderse en un proceso no sucesivo sino, más bien, en un proceso dialéctico en espiral.

La Praxis en la Biblia.

Otro de los participantes afirmó que el modelo de teoría-praxis no sólo es válido a nivel filosófico, sino también a nivel teológico. Es a nivel de teología bíblica donde este esquema tiene su importancia. Es cierto que la terminología puede ofrecer cierta ambigüedad y quizás sería menester precisar mejor los términos; sin embargo, lo que se ha querido señalar en la ponencia parece coincidir con el punto de partida de la teología bíblica como la plantea G. Von Rad. El punto de partida de éste es el acontecimiento, afirmado y revivido en la fe del pueblo de Dios del Antiguo Testamento. De este modo la "experiencia" es primaria aun cuando la acción de Dios esté implicada dentro de esa experiencia. La Biblia nos ofrece un desarrollo teológico, un proceso. Dentro de este presupuesto se puede afirmar que en la vivencia de fe del pueblo de Dios, primero se dió la monolatría y luego el monoteísmo; primero se vive el culto a un solo Dios y después se formula, en lenguaje teológico, la fe monoteísta. Este ejemplo podría ayudar a comprender cómo la praxis se da antes que la teoría. Reafirmando una inquietud expresada antes, señaló la necesidad de recurrir a otra terminología, ya que ésta posee actualmente una serie de resonancias de filosofía marxista que pueden provocar una cierta confusión y ambigüedad. Se mencionó luego la obra de Blondel como un esfuerzo por unir lo bíblico con lo filosófico. Este pensador saca su filosofía de la experiencia cristiana. El tiene un concepto de acción, de práctica, y de praxis —usa las tres palabras— que puede ser muy valioso no sólo para realizar una teología, sino que además podría ser empleado precisamente en el diálogo con el marxismo, con todo lo positivo que aporta la comprensión marxista del concepto, corregido desde la experiencia cristiana. En su concepción filosófica Blondel, va a descubrir la presencia de Dios actuando en la praxis.

Insuficiencia del esquema teoría-praxis.

Uno de los participantes insiste de nuevo en la oscuridad del esquema praxis-teoría y no ve la praxis como un término adecuado dentro del lenguaje teológico. Es evidente, dice, que en todo lo experimental, primero se vive y luego se reflexiona sobre lo que se vive. Es obvio que mucho antes de que Aristóteles escribiera su tratado sobre la Estética, la gente se emocionaba ante el espectáculo de una obra de arte; sólo después de esta experiencia, se escribe, en forma refleja, sobre ella. Habría, en el campo de lo teológico, algunos ejemplos en los cuales no se puede afirmar que la práctica precede a la teoría. Este podría ser el caso de los sacramentos: la institución, ha precedido a la praxis, ya que sin la previa voluntad de Cristo de vincular su acción salvífica al acontecimiento y al rito no se daría un "sacramento". La mera práctica no haría que él fuera sacramento. Otro tanto sucede con la verdad que me transmite la Iglesia. La experiencia de la palabra no se da antes de recibirla por la tradición de la Iglesia.

Sentido del concepto de praxis.

Respondiendo a estas observaciones, el ponente afirmó que esta categoría, es enteramente relativa. El esquema teoría-praxis no se ha propuesto como el único para entender toda la realidad. Sin embargo, es menester decir que este concepto es ante todo un *concepto antropológico* más; es una categoría que puede servir para entender lo que es el hombre y su actuación. No es un concepto ontológico totalizante. Por esta razón el hecho de la revelación cristiana no puede ser abarcado *exclusivamente* por el concepto de la praxis, pero sí podemos, a través de este concepto, como se ha hecho con otros, tales como "palabra", "diálogo", etc. tratar de acercarnos al misterio de Dios. Dicho esto, se entiende la praxis como la autorrealización total del hombre, todo lo que el hombre es, su realizarse, su hacer a nivel directo, todavía no reflejo. Esto es la praxis. Dentro de ello entra la dimensión libre del hombre, su dimensión dialógica. Ello no equivale a caer en un individualismo, ya que en el concepto de praxis cabe también la apertura del hombre hacia el misterio absoluto y hacia Dios. Finalmente, es preciso, rechazar la idea según la cual, la praxis, tal como se ha expuesto en la ponencia, significaría una comprobación inmediata experimental al modo de las ciencias positivas.

El ateísmo: problema filosófico.

Al hablar de ateísmo latinoamericano conviene analizar la imagen de Dios que se niega en ese ateísmo, la cual, con frecuencia, es el reverso del Dios cristiano. El hecho de que en el problema del ateísmo veamos, en su origen, toda una serie de razones prácticas y pastorales, como falta de testimonio, oscuridad del signo eclesial etc., no puede hacernos soslayar el problema desde el ángulo intelectual y filosófico. Para nosotros es importante estudiar, en la historia del pensamiento, la génesis del ateísmo como sistema, ya sea en su forma existencialista, ya sea en su forma marxista. Ahora bien, al estudiar el fenómeno, hallamos una especie de común denominador. Dios se ha concebido como un rival del hombre. Frente a Dios el hombre es polvo y miseria. Esta imagen, vinculada en cierto modo con la mística y el luteranismo, ha provocado la reacción del ateísmo clásico de Feuerbach, de Marx, de Nietzsche y de Sartre. Estas filosofías nos muestran que, en la génesis del ateísmo, hay una dimensión profundamente especulativa del problema, en la cual está en juego la esencia del cristianismo; por tanto, debe abordarse este problema también desde el ángulo teológico y filosófico. Es importante subrayar ciertamente lo que la "Gaudium et Spes" señala con respecto al problema del ateísmo; lo que el Concilio ofrece es fundamental. Sin embargo, nos podemos preguntar si las líneas señaladas en él serían suficientes para dar una respuesta adecuada y total, o si, además del nivel operativo y de testimonio, convendría tener en cuenta el nivel teórico, según el cual el ateísmo es un problema filosófico, más aún, el problema filosófico de Dios.

La Iglesia y el problema del ateísmo.

Finalmente, dentro de esta discusión, se dijo que, si bien es cierto que el problema del ateísmo es un problema filosófico y teológico, lo es también antropológico. En él está en juego, no sólo la problemática explícita de la afirmación de Dios, sino además un tipo de humanismo. Este exige que el problema de Dios sea abordado dentro de un tratado de antropología cristiana, en la cual se observe y se comprenda al hombre situado históricamente y no en forma conceptual. Teniendo en cuenta esta dimensión, será preciso considerar el papel que ha desempeñado la Iglesia en la imagen de Dios.

El hombre latinoamericano ha vivido una historia dentro de la cual ha estado presente la Iglesia latinoamericana. Es conveniente,

por tanto, que la Iglesia se convierta en un "lugar teológico" para afrontar el problema de Dios. El participante añadió que, a su parecer, ha faltado enfatizar en forma más explícita el lugar que ocupa la praxis histórica de la Iglesia al lado de otros "lugares teológicos", tales como la Biblia, la Patrística y el Magisterio. Dentro de esta perspectiva, un nuevo rostro de la Iglesia latinoamericana, muy influida desde la colonia, tanto en su praxis como en su teoría por el pensamiento europeo, puede contribuir notablemente a la solución del problema del ateísmo que, en algunas de sus formulaciones, podría reflejar la problemática de otros continentes.

En conclusión, es menester insistir en el papel que la Iglesia debe desempeñar en la actualidad para hacer presente al Cristo histórico. Esto exige que, dentro de una teología sistemática, se destaque, de manera muy acentuada, la tarea evangelizadora de la Iglesia en el interior de ella misma, para que, por su acción, refleje y ofrezca hacia afuera el rostro auténtico de Dios.

4

LA PSICOLOGIA FRENTE AL PROBLEMA DE DIOS

Sus implicaciones en la no-creencia

Jesús Arroyo Lasa, S.J.

1. Observaciones

Antes de entrar en materia deseo hacer las siguientes observaciones. En primer lugar, el enunciado de esta ponencia es demasiado ambicioso. Me limitaré a estudiar "algunos aspectos", y no de la Psicología en general sino desde la "Psicología profunda" que pueden incidir en el "problema de Dios" y, por acá, en la "No-Creencia". Por otra parte, aunque he deseado ser conciso y tomar los aspectos que he considerado más significativos para el tema, no me ha sido posible privarme de cierta extensión sin sacrificar el nivel de profundidad y la gravedad del asunto para los tiempos actuales. A pesar de mis esfuerzos por ser fiel a la claridad de las ideas, sospecho que, a veces, no lo haya logrado a mi satisfacción. Si así ha ocurrido pido disculpas de antemano. Finalmente, como la ponencia maneja términos de "Psicología profunda", no será raro que el lector debe moverse en los linderos de la Filosofía existencial, recurso al que he debido acercarme para mejor expresar mi pensamiento.

Hechas estas observaciones, vengo al tema.

2. El estatuto de la Psicología profunda en la No-Creencia

Con el fin de delimitar el campo de la presente ponencia, debo definir y concretar en qué sentido hablo de Psicología. La Psicología como ciencia que se ocupa del estudio de la conducta, implica un "acercamiento" a los elementos con los cuales esa conducta se forma y se deforma, elementos que se sitúan y participan de lo "espiritual" y de lo puramente biológico de una parte, y del entorno y de actitudes individuales. Pero que, sin embargo, el estatuto de la Psicología no llega a definirse por ninguno de estos componentes en particular sino que los contempla en cuanto ingredientes interrelacionados y como desencadenantes de la conducta no sin haber sido sometidos antes a un proceso "psicológico" que los instala en una nueva dimensión insustituible por ninguna otra ciencia. En este sentido, la Psicología es una disciplina del "carácter" humano por cuando que "caracteriza" al individuo como ser destinado a *crear* su propia conducta en unas circunstancias concretas, unas veces controlables otras no, y no solamente a "responder" a la premura que impone cada uno de los eslabones que constituyen los entornos de entre los cuales se destacan los acontecimientos-estímulos que fuerzan a comportarse. La Psicología asumió hace años la tarea de plantear los fundamentos teóricos y sistemáticos, derivables a una metodología científica, que pueden requerir el estudio del comportamiento humano.

Esto contribuye a dar a esta joven pero definitiva ciencia unos atributos que la constituyen en disciplina autónoma al mismo tiempo que "social". Autónoma, porque el objeto de su estudio específico no es compartido por otros saberes científicos. "Social", porque esa autonomía sólo es comprensible si se la ve en medio de la red de conexiones psicosociales en que se funda. Así, la conducta humana se manifiesta al observador como una conducta que, a la vez que "intencionaliza" una autenticidad humana, a la vez incorporada en su auténtica autonomía, todo un sistema de relaciones sin el cual la propiedad anterior no alcanzaría madurez ni podría valorarse como conquista del desarrollo de la personalidad. De esta manera la Psicología no se ocupa del "individuo" ni de la "sociedad" sino de aquellas condiciones humanas que establecen el devenir humano en cuanto formulado en un comportamiento.

De esta forma, si es posible hablar de "la Psicología frente al problema de Dios: sus implicaciones en la No-Creencia", lo es sólo bajo el epígrafe de la conducta humana *frente* al problema de Dios porque las implicaciones hipotéticas comportamentales tienen algo que decir a la No-Creencia.

3. Planteamiento del problema de la No-Creencia

Lo dicho hasta ahora me obliga a establecer ciertas correlaciones entre la Psicología como ciencia de la conducta según las indicaciones anteriores y el problema de Dios y de la No-Creencia. En efecto, el problema de Dios es un problema de *relaciones*, y lo mismo se diga de la No-Creencia. Para un "cristiano" (al que me voy a referir en esta ponencia), el Dios-Problema se halla "situado y fechado" en una red de significaciones que no necesariamente ha de ser la "oficial" o la dominante en cada entorno y en cada hito temporal. La No-Creencia puede ser un caso común de la no coincidencia de los nodos religiosos y de los experimentados por el individuo o por el grupo. Puede tratarse, en este caso, tan sólo del "nombre-de-cristiano" sin "sujeto" nominado, por aquello que el individuo (o, mejor aún, el grupo) se constituye socialmente por medio de un "catálogo de nombres", mientras que el "sujeto-persona" es constituido por un código de significantes que lo eleva a rango de "ser-en-la-experiencia". Y, dígallo de paso, la inserción hominizadora de los humanos en las articulaciones de "lo experimentable" sólo se logra mediante afinidades entre el individuo o el grupo y el contenido que a él accede del ambiente. No se trata, por tanto, de repetir e imponer los códigos que perpetúan (en su "nominalismo" forzoso) la experiencia, sino de la misma experiencia donde es factible reconocer al hombre y a Dios. Por esto, aunque no siempre, el "creyente" de los mandamientos (en cuanto "código de nombres"), afirma que posee a "dios", mientras que la No-Creencia se enorgullece de haber rescatado al hombre. Pero este dios y este hombre citados por ambos, señalan la falsedad de las pretensiones. Y es que, para que ese "dios" y ese "hombre" se recuperen en las articulaciones de una conducta adulta, tienen que avenir a perder su estatuto minúsculo, el hombre debe renunciar a su "homunculidad", para lo cual ha

de plantearse las dimensiones de su propia *estatura*: El Hombre no es problema para Dios, ni Dios es problema para el Hombre sino en el caso en que se separen.

4. La falta, primer código del problema

Lo que ha de preocupar al investigador no pueden ser los nuevos "nombres" con que se matriculan las posiciones adoptadas en relación con la No-Creencia. Si considero punto pivote en el problema de Dios (frase inexacta, pues más correcto sería decir "el problema del hombre" en la No-Creencia) la pérdida de "ser-en-la-experiencia", es porque intento precisar en qué medida en una determinada experiencia (y no *por, con, desde* una experiencia) el Hombre puede medirse con su propia Vida, y en esta *medición* intuir el mundo que se le abre y al que puede pertenecer: aquellas experiencias que *me mentan* son veraces (en primer lugar, *para mí*) por cuanto que en ellas *soy*, a cabalidad, *mentado*. Es decir, si soy capaz de una experiencia de Cristo en la fe, es porque en esta experiencia tan *mentado* queda Cristo como yo, sabiendo que esta *mención* se formula en términos de relación y, por ende, en la *afinidad de códigos* que constituyen al Dios de los hombres y me constituyen como *sujeto de un mismo Sentido de Futuro*. Esta afinidad se plantea como el protocolo de la comunicación en la fe.

Afinidad de códigos y, por ende, también de experiencias. Relación, o sea, por esa experiencia común. El problema (ahora tomado en sentido absoluto, el Problema) de la No-Creencia, para un "cristiano", reside, exactamente, en la búsqueda de esa experiencia que *figura* a Dios para mí (y para el grupo) y que *me figura* para El. Dicho de otra forma, cualquier *figura* humana o cualquier *figura* de Dios no *valen*. Porque el hombre tiene su valor (más precisamente, tiene su valor-devaluado) y Dios lo mismo (tiene su valor-devaluado). Pero, me pregunto, qué puede devaluar al hombre y qué puede devaluar a Dios. Y aquí interviene la *culpa*. Tema que interesa a la Psicología por cuanto que ha sido y es (y será) factor determinante de la conducta. El Verbo en cuanto encarnado, también se halla mensurado por la culpa, devaluado. Cuando hablo de culpa, de *falta*, y la aplico al Cristianismo, digo que el Hombre y Cristo se

"comunizan" por una falta: es decir, por una *carencia* y por una *culpa*. Si la culpa no se vive como carencia y la carencia no se la estima como culpablemente "ontológica", la unidad de la comunión se torna problemática, ambigua. La falta instaura, así, tanto la *demanda* como la *relación* que de ella se deriva. El punto de la iniciación religiosa, la búsqueda de indicadores de que esa iniciación ha comenzado, se sitúa en la *experiencia*. Tan "culpable" es el pecador como su Cristo crucificado. La conducta del pecador y la de Cristo se entienden, en primer lugar, por el eslabón de la carencia y de la culpa. Estas, *mentan* a ambos, y por eso mismo, se proyectan en una misma y sola experiencia. El estudio de Dios, de Jesús, para las perspectivas humanas, debe comenzar por el estudio de la culpa y por ésta de la *carencia del demandante*. De lo cual se deduce que quien no se inculpa, o sea, quien adora a Dios y no a Cristo, *carece* de posibilidades de experiencia. La No-Creencia sería, resumiendo, la abolición de la conducta culpable. En este sentido, y por diferentes caminos, se aproximan el marxismo, el psicoanálisis y el pensamiento judeo-cristiano. "El origen de la propiedad privada", "Totem y Tabú" y el Génesis, fundan los males presentes en la quiebra de un "paraíso". Sea la neurosis, la enajenación o el pecado, lo cierto es que el Hombre sufre de una perturbación en el comportamiento, que, en cuanto carencia de paraíso, carencia culpable, reclama, a todas luces, de una salvación, de un salvador, sea la clase oprimida, el terapeuta o el mismo Dios encarnado. La lucha de clases persigue, entre otros fines, *desarrollar* la conciencia de culpa de los opresores. La neurosis de transferencia, *asumir* la culpa. La confesión, *liberarse* de ella. Desarrollo, asunción, liberación de la culpa montan los hitos de un proceso de salvación, si bien los diferentes tipos de salvación apuntan a cimas harto diversas. La nostalgia del paraíso ha servido para plantear las utopías redentivas más exigentes y, unas más otras menos, para poder seguir hablando, a pesar de las brutales experiencias que parecen negarlas, de una Esperanza de conversión.

5. La "verdad apofántica"

Sin embargo, las oportunidades con que de hecho se cuentan para alcanzar, no sólo la óptica de la culpa sino su

“ontología”, son, en el momento presente, escasas si no en ocasiones, nulas. Pues ninguna experiencia humana, por íntima que sea, puede mostrarse en la conciencia sin los auxilios estimulantes que provienen del entorno. La verdad que aquí se ventila es la *verdad apofántica*, algo así como la que Heidegger postuló para su “Ser y Tiempo”. Si las condiciones socio-culturales no se empeñaran por obstaculizar la asunción de la falta por la conciencia, si el inconsciente, “memoria” imperturbable de un paraíso perdido, no fuese visto públicamente como el agresor de la “conciencia feliz”, si los sistemas de aprendizaje no temieran encarar la veracidad de la “conciencia infeliz”, la culpa nos hubiera transportado hace tiempo a la órbita de la Salvación.

La *verdad apofántica* es la que hoy tiene simpatía entre la gente joven (joven en edad o joven en espíritu). El descrédito en que han caído los códigos de “la verdad” manejados “políticamente” por quienes los contradicen en la realidad de sus vidas, la multiplicación de “verdades filosóficas”, el poco caso que se hace de la “verdad objetiva” y de los “argumentos de razón”, ha obligado a muchos a buscar nuevas categorías que armonicen mejor con lo “sincero” en el hombre, con lo vital, algo que pueda ser constatado por sí mismo o por la vivencia que lo acompaña. Desde hace algún tiempo, se cree en aquello que sea susceptible de *mostrarse* tal como es en sí o en sí mismo o por sí mismo, tal como sucede con los sentires. Se persigue algo que *mostrándose* retorne al sujeto como sinónimo de *vida*. Lo que puede *ser-mostrado* en el ámbito de lo vital es creíble. Lo cual implica un cambio en los criterios con que se debe formular la fe. Es creíble, por tanto, el *mundo de los sentires*, porque en cuanto tal, por sí y en sí mismo, se hace *mostrable* y constatable para la incredulidad y desaliento de buena parte de las generaciones presentes. Este *apophainem* indica lo que llama la atención al hombre suspicaz. Y si “lo religioso” es Amor y Vida, debe gozar de este atributo: la *susceptibilidad de mostración* constituye, pues, la “nueva fe” en la fe del Evangelio. Y, a la vez, la nueva tarea que debe asumir la fe cristiana: saber *mostrarse* en el mundo de hoy: *hacer* o *dejar hacer* que la fe se muestre tal como ella es en sí misma, por sí misma. La *verdad apofántica*, el método apofántico (que se aproxima a lo que Freud asignó al método psicoanalítico pero enri-

quecido grupalmente) se limita, en una ortodoxa aplicación del mismo, a *mentar la manera como se muestra* . . . lo que sea, en el caso de esta ponencia, la fe. Claro que, de buenas a primeras, no va a ser posible la mostración a cabalidad.

Y, en primer lugar, por lo ya dicho, es a saber, por las condiciones socio-culturales. También la sociedad tiene sus *maneras de mentarse* y, por ello mismo, su catálogo de ritos y experiencias, sus incentivos, sus habilidades para engañar la falta. Es una sociedad, la neo-capitalista principalmente, llamada a suministrar todo lo requerido para atiborrar al individuo de lo que sea contra toda carencia. Este, debe valorar su “status” en virtud de lo que puede “consumir” de cuanto externamente se le ofrece. Es una sociedad preocupada por mostrar “una nueva red de empleos” de cuanto ella misma produce, de los valores humanos, de sus sentimientos, de modo que la satisfacción se imponga, en todo caso, sobre cualquier malestar (también sobre la “mala conciencia”), donde el principio de consumo se fortalezca de modo que su búsqueda se erija en la primera motivación de la conducta humana. En cierto sentido, se trataría de hacer felices a los humanos por la *mentira*. La mentira viene dada por la incrustación en el espíritu de necesidades artificiales, como ya lo dijo Marcuse. El efecto traumático de este sistema que “consume la vida” significa, se muestra, más allá de los fenómenos aparentes, como una *identificación imaginaria con el Deseo* de tener, de asegurar, de ostentar, de “ser”. La sociedad —esta que denuncio— presta el “ser” mediante el cual ha sabido inducir protectores y protecciones contra la subversión de la conciencia de culpa. Es una sociedad que “piensa” a sus miembros en cuanto no necesitados de redención. Los mismos elementos de la religión “oficial” han caído, a veces, en la trampa. Cuando Marx, Nietzsche, Freud, Bloch y otros han denunciado, con desenfado, alguno de estos abusos, la culpa suscitada se ha hecho insostenible. Se ha visto, a menudo, con qué pocas *armas de experiencia* se contaba para contrarrestar esas críticas, mostrándose con ello que la “verdad” no era privilegio de las instituciones oficiales. La escasez de recursos para oponer a los ataques contra la fe, ha sido y es para el cristiano oro de ley, un signo de que algo no encaja, de que algo anda mal. Porque, aún faltándole la dialéctica de la palabra, debe tener siem-

pre, al alcance de la mano, el escándalo, la persecución, su propia sangre para testimoniar lo contrario. Pero el escándalo, la persecución y el derramamiento de sangre sobre la cultura pueden ocurrir, también, por la agresión de un *juex justo*. El creyente según el Evangelio es responsable de la elección de sus enemigos. No todo enemigo es conforme a su fe. Los concubinatos "oficiales" y particulares lo demuestran. Quiero decir que, cuando el comportamiento no se ajusta a esa fe, ocurre alguna de las tres oclusiones de la contingencia humana: de la contingencia psicológica denunciada por Freud, de la contingencia social denunciada por Marx o de la contingencia ontológica denunciada por Heidegger, por Sartre, y por otros muchos. Esta triple contingencialidad es la "estructura trascendental" del ser humano. En este sentido, *la palabra profana* debió haber sido discutida y analizada por *la palabra sagrada*, cosa que no siempre ha sucedido. Sobre alguno de los elementos de esa "estructura trascendental" descansa, como sobre el trampolín "natural", la transcendencia que asume, en cada caso, la fe en Jesucristo y despierta la finitud de la conciencia de culpa. Alguna de las tres o las tres juntas, son indicadores de la carencia que recuerda la falta. Alguna de las tres muestra la cosa en sí o en sí misma o por sí misma. O sea, *el hombre en sí o en sí mismo o por sí mismo*. La conciencia de limitud que de aquí se ha de derivar es la que interroga, la que constituye la *interrogabilidad* antecedente a toda conciencia de responsabilidad. Pero las condiciones socio-culturales se molestan violentamente si se las somete a un interrogatorio de esta índole. Ello le autoriza a no *mirarse* responsable de la No-Creencia. Ahí están los innumerables "creyentes" que han sabido "contentar su ánimo" por este medio y distraer el opacamiento de su mala conciencia. No se diga lo que esta sincronía impúdica ha implicado para la "selección mündica" del Evangelio, cómo el comportamiento derivado de ella "invisibiliza" la conciencia de falta y el autoengaño de que disfruta la "conciencia feliz" ha de oponerse, con todas las armas a su alcance, a cualquier intento que proponga sincerarse con el inconsciente reprimido. No en vano la *censura* aplicada a todo medio de comunicación social, juega el rol de "defensor" de la decencia pública, del "orden", de las instituciones oficiales. Pero, en ocasiones, es más ético salir desnudo a la calle que vestido con las galas de una "cultura" desprovista de humanismo.

Dos enfoques que reclaman oposición irreconciliable y, por tanto, que apuntan a una negación dialéctica. Se ventila una lucha de poderes. Sabiendo que la culpa debilita, que deprime y rebaja, que indigna, el hombre mordido por el "capital" no puede, sin horror, enfrentarse a ella. La dialéctica que veo posible para la recuperación de la experiencia salvífica de la fe en Cristo es *la dialéctica de la culpa contra el "capital"*. (La palabra "capital" la tomo en sentido de "acumulación") y no sólo como signo político-económico). De aquí surgiría, a mi entender, la creatividad y originalidad, la estructura elemental, de una conversión en la fe.

6. El Deseo y la Libertad

Lo cierto es que la conducta se troquea por la organización de *imágenes* que dependen de lo que suministra el entorno para su formación. Las experiencias provenientes de ese contacto "modelan" el corazón y por ello estructuran el Deseo. Este resultado recoge el psiquismo en forma de "imágenes". Las aportaciones de Jacques Lacan al análisis del Deseo, son *definitivas*. El problema que se ventila aquí es el que se refiere a la incompatibilidad de Naturaleza y Cultura. Si bien el Deseo pertenece, en primer lugar, al reino de la Naturaleza, no puede, quedándose ahí, incorporarse a la Cultura. Esta impone sus leyes que, de alguna u otra forma, prohíben y sacrifican. Apartándome de las interpretaciones que en este lugar hace Lacan y tomando la "inspiración" que de ellas me viene, me atrevo a decir que "el problema de Dios" es, antes que nada, un problema cultural. La recuperación del Deseo para la Naturaleza implicaría la concesión de un grado superior de libertad para el mismo. Se buscaría, en eso, la abolición de la "destructuración" del Deseo, o sea, la transformación de una imagen cultural en otra antecedente a la "culturalización" que impone una "cultura basada en el capital". Se plantea, de esta forma, una intención de recuperación. Este hecho es importante para el creyente. Porque el Deseo, como *potencia de vivir*, requiere de objetos en los cuales concretarse, por cuyos contenidos *tomar Forma*, es decir, "gestaltizarse". La Forma de la fe proviene de las experiencias que se acomodan al "deseo de la fe". Se trata de una

“sensibilización” de la fe a partir de ella misma: hay que *crear*, antes que en la “cultura”, en la “ontología” humana ínsita en su filogenesis, en la *falta*. Por ésta, se formula una “ontogenesis” realista, a nivel de individuo y de grupo, seguramente mucho más profunda y definitiva que cualquier otro instrumento de vehiculización de una comunidad.

No es otra la Naturaleza del Deseo. Se proponen, a menudo, procesos de “cambio de estructuras”, no por un capricho de la moda política en vigor sino porque no se ve otro camino para devolver al sujeto las posibilidades de una existencia auténtica. Las diatribas que por doquier se lanzan contra las “estructuras de pecado” están justificadas si provienen de un afán de honestidad antropológica que permita al hombre situarse en su propia “Historia” y a partir de ésta plantearse un Futuro en *libertad*. Pero la palabra libertad apunta, a efectos de esta ponencia, no a una actitud política que aglutine a los hombres en torno a fines determinados de interés colectivo. Existe previamente otro sentido de libertad que ahora más conviene. Me refiero a la que se equipara a la *verdad apofántica*. También debe hablarse de una *libertad apofántica*: es verdadero lo que libremente se muestra en sí o en sí mismo o por sí mismo. Y *eso* que así se muestra debe *mentar* la “ontología” del hombre: su culpa, su carencia. Por esto, uno de los atropellos peores de la actual “cultura de capital” consiste en reprimir *la falta*, es a saber, *la libertad de mostrarse* para evitar su *mención*, que ha de ser sin duda *mención de denuncia*. Y lo más importante es que solamente *la carencia culpable* posee recursos para establecer una cadena de significantes salvíficos con el Salvador. A partir de ella, como de la plataforma contingencial ontológica, *caben* los planteamientos que requieren una verdadera experiencia en la fe en Jesucristo. Por esto, la pregunta a que apunta esta reflexión se formula en un saber *qué cabe* en el hombre contemporáneo de cuanto se le ofrece como elemento de Deseo, de un *Deseo de expiación* por cuanto que filogenéticamente es él *el sujeto de falta*. Sin contar con esta *necesidad* de expiación es vano todo el esfuerzo que luego se haga para despertar una conciencia cristiana. Tal es el caso de la “conciencia de capital”, tan ajena a posturas humanistas de sentido “político”. En torno a ese *Deseo de ex-*

piación (que quiere decir que no se desea la expiación sino que su *ontología es la Expiación*) se conectan las *necesidades históricas*, sean directamente o por medio de formaciones reactivas, como se dirían en términos psicoanalíticos. Sólo así es dable un planteamiento de *demandas* más allá de las que secularmente han quedado impresas en los códigos de moralidad y de “teología”. Hay que ceder nuevamente “la palabra” a cada generación para que emita sus demandas concretas y por éstas descubrir la red de necesidades que la caracterizan. Una demanda es siempre un signo de fustigación contra toda contingencia humana. Lo cual indica que la religión de la fe no se puede “enseñar” sino sólo *mostrarse*. Se trata de una *pedagogía para la mostración*, una pedagogía que permita al educando sacar de sí la falta oculta y la demanda unida a ella. O sea, la búsqueda de las *cabidas* redentivas. Ciertamente estas *cabidas* no se hallan a flor de piel como los poros del pellejo. Las costras “culturales” no pocas veces han cerrado las aperturas del espíritu. No es posible iniciar “la enseñanza” de la fe a partir de un sistema acabado, perfecto, a priorístico, que cae sobre el educando irremisiblemente: antes que cometer cualquier abuso triunfalista, se necesita saber de las experiencias del grupo, de su nivel de concientización de su falta, de sus carencias y de sus demandas, de su “filogeneses” religiosa, etc., etc., según se ha dejado escrito. No se trata de “marginar” al educando para que acepte el “código salvífico”, pues lo que aquí se propondría sería una salvación sin sujeto, absurdo que comete todo sistema pre-elaborado y no ofrecido fenomenológicamente a partir de las posibilidades de *cabida* de los neófitos. Porque, ¿cómo “introducir” la Salvación donde previamente no existe una *apertura* para ello? No queda sino la violencia de la autoridad que incrusta el “código” en el alma indefensa. Freud ha sido un maestro en la denuncia de esta patología. Búsqueda de aperturas dentro de un contexto histórico determinado en el grupo discente. El criterio de evangelización no está en el “maestro” sino en el grupo.

7. La fe como experiencia de grupo

Cualquier profesor de religión sea de colegio o de Universidad, ha tenido un “grupo” de alumnos y, de buena voluntad, se ha dirigido a todos ellos con la convicción de

que su clase era realmente un grupo. Pero, la verdad sea dicha, por el mero hecho de hallarse sentados unos cuantos estudiantes dentro de un mismo recinto no por eso se constituye un grupo. Un grupo *solamente* existe cuando entre ellos se ha establecido un sistema de relaciones suficientemente activo y "atractivo" como para constituir con sus miembros una comunidad de principios homeostáticos afines. Sólo en estas condiciones es posible hablar de la fe como experiencia de grupo. Y sólo esta fe tiene estatuto salvífico.

Las dificultades a que llevaría el estudio de la fe en un contexto individual, dificultades contra la comprensión integral del fenómeno religioso, son las que se refieren al hecho de que el individuo aislado carece de sistemas de relaciones y por lo mismo de establecer una *comunicación salvífica*, que es el primer atributo de la experiencia cristiana. Sólo en una comunidad —Iglesia— se descubre el paradigma de la Salvación. Sólo es posible contemplar la *mostración* a la que aludía anteriormente si tengo un Otro a la vera de mi espíritu y *le muestro* los estrados de la "cultura" del Deseo. Ese Otro es mi *prójimo* como lo más "próximo" a mí. Lo más *próximo* a Jesús es ese Otro. De esta forma, puedo *hablar* con Otro de Salvación y por el diálogo que establezco con él *mento mi condición de requerido de salvación*. Pero, a la vez, observo con admiración, la necesidad de este Otro, de este prójimo: nos constituímos en prójimos (en *próximos*) por la similitud de la falta. Si decimos que debemos amar al prójimo como a nosotros mismos es, precisamente, por la afinidad de Naturaleza y no porque participemos de un mismo "capital". El grupo constituye, pues, la estructura fundamental donde deben plantearse las bases de una experiencia posterior. Sin embargo, no es suficiente con que se describa y se descubra la culpa colectiva a partir de la filogénesis de la falta. La falta, así *mentada* y *mentando* al grupo, se consolida en las coordenadas del tiempo y del espacio como el pasajero permanente del devenir de la Historia. Sobre esta plataforma accede Jesús, también histórico, en similitud de condiciones, aunque con la superioridad que le otorga el haber recibido del Padre el Mensaje de la Reconciliación, el Código de la Salvación. El Inconsciente Colectivo, subyugado por el inconsciente cultural y equivocado con éste, ha sido relegado a segundo plano. Los

niveles de sentido a que tiene de locamente el hombre quedan detenidos en la "memoria" subconsciente aunque no destruidos. Esta "memoria" es quien guarda en su archivo la Historia de la Falta y el llamado a un Dios que sí puede salvar porque "no llama desde el vacío".

Pero la culpa no puede despertar solamente una "conciencia de pasado", por la que "el culpable" escape al juicio del aquí y ahora. El grupo debe dar un nuevo sentido a la misma: es la culpa ante los demás, contra los demás, en medio de los demás. Busca establecer un desafío contra la inercia o la indiferencia social cuyo centro de interés, por el contrario, es la preocupación salvífica. En realidad es el grupo quien *sabe*, incluso contra sí mismo, es él el que tiene que *hablar, mostrar, mentarse*, mucho más allá que la lengua de cada miembro. Se busca un "mundo metafísico", "supra-cultural, en orden a poner en las manos el sentido que pueda tener la falta para *el pecador* como "sujeto" del grupo, tratando de entender que *el culpable* deba inconscientemente a su carencia y a su culpa una significación que estaba en dependencia con el que oficialmente se reconocía en su medio "cultural". Al mismo tiempo, deberán aparecer ante los componentes del experimento *las compensaciones* instituidas en la conducta contra la vivencia de culpa y por su medio al arraigo de la "conciencia feliz". Puesto que el grupo constituye una red de relaciones y en éstas se patentizan los logros de la concientización, los informes a que se llega han de mostrar algo así como un "diagnóstico inapelable" por cuanto que está basado en *el testimonio* del Otro y no en la elaboración manipulable de los propios intereses. El Inconsciente Colectivo se encargará de entablar una larga batalla contra la insinceridad de la angustia de culpa. Nótese de paso que esta angustia de culpa se halla habituada a las "consultas" aberrantes de la "cultura" de las que ha extraído para su conveniencia aquel material que le ha permitido reprimir los ascos de la mala conciencia. Y es que ese Inconsciente Colectivo ha sido creado para dar Vida, no para destruirla, es decir, para situar al Hombre en la órbita de su Salud, lo cual va aparejado, como indica el Misterio Pascual, de un regusto de muerte ligado, a la vez, a la Esperanza de Resurrección. Cuando se logran los beneficios que aquí se apuntan someramente, surge *la confesión* como signo de

concordancia entre el Inconsciente Colectivo y la propia conciencia, más de grupo que individual aislada. Solamente en este momento puede iniciarse el estudio profundo y cuajado de fe de la Teología Cristiana. Cuando la Muerte se instala como variable teológica puede que despierte un metafórico "deseo de suicidio" en el sentido de querer aniquilar la falta que ha invocado a la Muerte. Pero el mismo Inconsciente Colectivo, como la "Madre" generadora de la vida de la fe, luchará *contra* todas las fuerzas que proponen ninguna fórmula de salvación, contra los "médicos" que "salvan" del lado de acá. En realidad, el "yo del discurso" cultural sabe *nada* sobre sí mismo si no se le *muestra*, a partir de la "Madre", dónde está la Vida y dónde se coloca la Muerte. Diría, pues, que todo esto recuerda a una *rebelión metafísica*.

8. Conclusión

He de concluir el *espacio* de esta ponencia, aunque el tema retiene aún innumerables misterios. He tomado sólo un aspecto de lo mucho que se podía decir al respecto. Lo escogí porque pensé que sería el más significativo para los fines del Seminario. Otros psicólogos hubieran dado, seguramente, otra orientación a la ponencia. Tal vez más concreta, más operativa, más clara y de acceso más fácil a las ideas. Por esto, el presente trabajo ni es completo, ni exhaustivo, ni tiene la última palabra. Ofrece, a lo más, jalones para una reflexión posterior, para una crítica más amplia y compleja. Mi condición de sacerdote, de Doctor en Filosofía, de psicólogo clínico ha determinado el enfoque dado a la ponencia.

Me atrevería a decir que, a pesar de los esfuerzos constantes que no pocos investigadores hacen a diario sobre las implicaciones psicológicas en el "problema de Dios", nos hallamos aún en el umbral del Misterio humano. Sin embargo, en orden a una planificación de la acción, sugeriría algunos pasos que, aunque no definitivos, permitirían organizar el estudio. El primer paso, se me ocurre, habría de constituir la extracción de lo más esencial y la concreción de las conductas-tipo que mejor expresan los "lugares comunes" de la fenomenología religiosa. De aquí se deri-

varían los dinamismos más directamente implicados en la conducta correspondiente, la participación de las tendencias de Muerte y de Vida, las articulaciones básicas del Misterio Pascual y los recursos que delimitarían el campo de la "intransigencia" de la fe. Hay preguntas que aún no han sido respondidas si no es de forma general: ¿qué se superpone, en la realidad, a la vida "íntima" del individuo? ¿Por qué el hombre se apasiona por su Mal? ¿Hasta dónde es defendible un "instituto de Muerte"? ¿Existe una "base natural" que lleve al hombre a buscar su Salud? Cuando decimos que el ser humano tiende "naturalmente" a lo bueno, a lo verdadero, ¿queremos decir con esto que excluye de sus cálculos "lo mutilado" en él y, por ende, el "puesto de lo bueno y verdadero" ¿sólo se halla allí donde previamente ya existía lo bueno y lo verdadero? Y si Dios es bueno y es verdadero, ¿qué *cabida* le otorgamos en el sujeto que a lo bueno llama malo y a lo malo bueno? La Psicología, por muy "profunda" que sea, nunca rebasará los límites de los "praeambula fidei". Más allá de estas fronteras, se cierne el Misterio de Dios y el Misterio del Hombre, para los cuales su palabra no pasa de ser un balbuceo tímido e insuficiente, incapaz de expresar lo que en Dios y en el Hombre se oculta. En este momento, cede el paso a ciencias mayores como la Teología Cristiana.

CRONICA

En la discusión se hicieron patentes varias corrientes: la ponencia da un aporte muy valioso para el encuentro con Dios, pero hay que explicar claramente qué clase de analogía existe entre la experiencia de culpa propia del cristiano y las experiencias de que hablan Marx y Freud.

La culpa como camino para llegar a Dios.

En un nivel teológico y filosófico el hombre se acerca a Dios a través de la experiencia de la culpa, y por lo mismo, a través de Cristo como salvador y redentor. Puede considerarse o desde la perspectiva de la culpa en cuanto abre a una salvación (la sola experiencia de la culpa encierra al hombre en sí mismo), o desde la mano que se tiende al hombre para levantarlo de su culpa. Son dos aspectos complementarios, el de miseria y flaqueza, y el de plenitud. Son las dos caras del mismo hecho, que se presenta con diversos matices y énfasis distintos, según la persona.

Para el psicólogo es posible que un temperamento lleno de euforia y de optimismo viva también la experiencia de la culpa.

Para la teología y la filosofía se da una gran correspondencia con esta visión que plantea el psicólogo. Si la prueba de la existencia de Dios es la expresión reflexiva de un itinerario espiritual, para que de veras sea integral, ha de comenzar por la culpa. Es el camino que ha tomado Levinas, si bien en una perspectiva de relación donde es el "otro" quien nos cuestiona y nos permite romper la cerrazón sobre nosotros mismos.

En un lenguaje más ontológico es lo que trata de expresar Heidegger cuando nos dice que la experiencia de la contingencia llega a su mayor radicalidad cuando se convierte en experiencia de culpa.

Cuando hoy se trata de integrar el aspecto ético en la experiencia de la contingencia nos encontramos con un modo actual de presentar dicha experiencia; que en otros momentos de la historia ha tenido otras manifestaciones más apropiadas al momento histórico. Hoy la experiencia se hace más viva en lo ético-político.

Esta experiencia de culpa responde también al camino seguido por los santos en su acceso a Dios, por ejemplo, Ignacio de Loyola en sus ejercicios. La Iglesia nos hace revivir en la cuaresma la experiencia de la culpa para llevarnos a la salvación en la Pascua. Lo importante está en que esta estructura teológica tenga su correspondencia, no sólo a nivel psicológico, sino también en el itinerario filosófico hacia el Dios vivo.

Analogía de la experiencia de culpa en el cristianismo, en el marxismo y en el sistema de Freud.

Sólo se puede hablar de una analogía. En efecto, el marxismo representa la forma filosófica de evasión de la culpa. Para él la culpa

y todo el misterio del vacío, concretamente la muerte, se oculta en forma sistemática, o se relega a lo que no soy yo, a la estructura. Es una forma de alejar el misterio, el vacío, para colocarlo fuera del hombre. La promesa marxista, por ser promesa intramundana, cree poder borrar la experiencia esencial de la contingencia, que es la experiencia del vacío al chocar con la situación límite de nuestra impotencia en la muerte. Cuando Marx en los manuscritos del año 44 se refiere a la muerte, dice "es una dura victoria" y luego pasa a otro tema.

La visión cristiana es distinta: no olvida lo estructural, pero reconoce al hombre como culpable en su corazón; es la asunción personal de la culpa que se refleja en lo social.

Ahora bien, no sólo el capitalismo o el neocapitalismo, sino la sociedad industrial, engendran esta actitud en el hombre. En New York y en Moscú, y tal vez más en Moscú, existe una actitud hacia el consumo que oculta la contingencia del hombre.

En nuestra sociedad se esconde, sobre todo, la contingencia fundamental. A nivel urbano, no a nivel rural, donde el dolor es más duro e interperante, se aparta a quien se enferma, en hospitales; muchas veces se muere sin saber que se muere. Ese choque de la muerte lo llevamos a una funeraria para velarlo, hurtando el existencial del dolor a la experiencia social. Por esto hay en el hombre tan poca hondura metafísica; se ha perdido un momento filosófico de gran valor.

En América Latina, la preocupación por el problema social, cuando asume rasgos de terminología y análisis marxista, lleva completamente enredada esta misma situación. La culpabilidad se le imputa a una estructura. Es una situación muy cómoda; todo el problema queda reducido a luchar contra algo externo. La dimensión de la responsabilidad se diluye, por no decir, se pierde. Es lo que expresa Marx cuando se refiere a quienes soportan las estructuras y son además víctimas de ellas. En esta perspectiva, el hombre está al margen de la estructura, y por partir de una situación como ésta, olvida el misterio cristiano de la propia situación, el mal que destruye el corazón.

En realidad, la experiencia de culpa es una faceta de la experiencia fundamental de contingencia y vacío, de un vacío interpelado por una plenitud de bondad. Vía real de experiencia hacia Dios. El hombre, desde una situación de llenura, no llega a Dios, porque no es pobre. Por esto mismo tiene gran importancia el papel del psicólogo o

del terapeuta, en cuanto hace sentir al hombre su pobreza existencial, agravada muchas veces por la pobreza sociológica, económica.

Hay que notar que el expositor no quiso hacer una interpretación del marxismo ni del capitalismo. Rusia también ha caído en el capitalismo. Ahora bien, sí hay que tener en cuenta que el marxismo habla del amor como lucha de clases, parece ser una herencia dialéctica de Hegel, quien precisamente estudia la agresividad en la misma dialéctica.

Sin embargo se arguye que estudiar la destructividad en la dialéctica no es estudiar el problema de la muerte. Es algo que no lleva a una ontología del problema. Esta problemática en Hegel se encuentra enmarcada dentro de la dialéctica del señor y el esclavo. El temor a la muerte convierte, al que entra a este duelo, en un esclavo. Pero con todo esto, no se encuentra el problema de la muerte.

Es algo distinto el aspecto de alienación que estudia el marxismo con toda su carga religiosa. Lo que sí aparece claro es que el marxismo deja a un lado los grandes problemas metafísicos.

Necesidad de clarificación de lo que es una experiencia religiosa

En este momento se presenta, como algo muy atractivo, el hablar de la experiencia religiosa, máxime cuando este lenguaje se halla en labios de un sicólogo. Sin embargo, hay que preguntar: ¿en qué consiste esa experiencia, y sobre todo, la de Jesús?

Al hacer comparaciones entre Marx, Freud y Jesús hay que tener cuidado de no caer en generalizaciones; ellas podrían llevarnos a considerar la culpa como un fenómeno externo.

El sentimiento de culpa para Marx estaría, probablemente, en el estadio colectivo (la "amartia" de San Pablo), sería un pecado social, como lo entendía Rousseau, no el pecado del individuo. En el cristianismo el pecado es una realidad individual, ante Dios. La religión comienza cuando nos sentimos responsables. Hay que admitir que la experiencia de culpa puede ser el momento en que nace la religión. El pecado en el sentido marxista tienen una analogía demasiado remota con esta realidad.

Lo mismo sucede con Freud; para él, el pecado es un complejo de culpa, y ese complejo se quita cuando se cura la enfermedad; no se perdona, no exige una conversión interior, sino una simple terapia.

La alusión hecha por el expositor no afirma una identidad entre estas tres posiciones, marxista, freudiana y cristiana; quiere sólo significar que las tres se han preocupado por el mal que agobia a la gente. Es una intuición común a tres movimientos que tienen gran fuerza en la sociedad actual. Los tres han puesto ante nuestros ojos el mal. Esto, evidentemente, no busca identificar lo que no se puede identificar.

Sin ninguna duda todos estamos de acuerdo en afirmar que la única salvación viene de Cristo, que Marx y Freud tienen grandes sofismas. Lo importante es la intuición del mal, ya sea una neurosis, o una enagenación de nosotros mismos, entendiendo así la neurosis, y finalmente, el mal del pecado, como el mal radical.

La experiencia de la muerte en Hegel

No parece que Hegel haya asumido la muerte como cosa real que se puede superar, gracias a la esperanza. Ha hablado de otro tipo de muerte, fácilmente dialectizable: la muerte que se da en la lucha. Hay que preguntarse si eso puede llevar a la trascendencia o más bien se convierte en un modo de esquivar el tener que enfrentarse con la realidad en toda su crudeza.

Otro de los asistentes opina que sí se da una analogía bastante fundada. Cada uno de nosotros es cuerpo, es estructura y con los otros, forma la estructura socio-económico-social. Si hay una culpabilidad de la estructura, esa culpabilidad es también de los que formamos la estructura.

Algo pueden enseñarnos los hechos de Rusia, y Cuba, donde se lleva al hombre a autocriticarse, a condenarse a sí mismo. Tal vez ellos se quedan en la búsqueda de una reconciliación del hombre con la naturaleza y del hombre con el hombre. El cristianismo llega a buscar la reconciliación con Dios como fundamento de todas las otras reconciliaciones.

El sentido cristiano de la culpa

Hay que distinguir claramente la culpa en sentido ontológico y en sentido cristiano. La experiencia de la contingencia no indica necesariamente experiencia de culpabilidad; es algo inherente al ser creado del hombre. Por esto el pecado no se puede identificar con la creaturalidad del hombre.

Cuando se habla de la culpa como contingencia, se quiere expresar que aquella es la experiencia más radical del ser contingente del hombre.

El tipo de racionalidad que está detrás de la sociedad capitalista, unidimensional, tiende a evacuar las que se podrían llamar *grietas*, por donde se hace presente la contingencia. En Freud no aparece el mal, se lo escamotea; en este sentido Freud y su experiencia de culpa están más lejos de la verdadera experiencia de culpa, que la racionalidad dialéctica de Hegel o de Marx, donde sí aparecen la negatividad y el mal.

Ahora bien, quien está más cerca del cristianismo tiene una mayor posibilidad de redención; aunque, si no se deja redimir, corre el riesgo de un ateísmo aún más radical. En el marxismo falta algo propio del ser cristiano: la gratuidad de la salvación; es una especie de pelagianismo, en cuanto por medio del trabajo humano, de la revolución, espera encontrar la salvación del hombre.

Esto lleva a pensar que existe un tipo distinto de racionalidad; no es ni la razón técnico-industrial, unidimensional, ni la razón dialéctica, que, aunque admite la negatividad, la nivela como un momento dialéctico. Por esto para Hegel el espíritu no tiene cicatrices; se reduce el mal al bien; no hay reconciliación.

El tipo de racionalidad que aquí se quiere poner de manifiesto es una racionalidad que abre a la trascendencia. La experiencia de la negatividad, de la pobreza del hombre en su sentido total, no sólo intelectual sino existencial de la analogía no sólo pensada sino vivida en su momento negativo, se manifiestan como sed del trascendente. Expresado en otros términos, ésta es una problemática de liberación.

El hombre, al descubrir su pobreza, se abre al don del trascendente; desde el hundimiento de la cruz está esperando la resurrección, que encierra en sí el misterio pascual.

Finalmente, la expresión de la contingencia en el campo moral, es ciertamente el pecado. De ahí se puede hacer una ontología de la contingencia. Cuando se parte de la visión de una libertad esclava, se entiende la realidad de un ser con lagunas, con fallas. Ahí se sitúa la experiencia fundamental de la tercera vía de Santo Tomás, en la experiencia fundamental del vacío, que busca su plenitud.

5

ATEISMO Y EVANGELIZACION

P. Vincenzo Miano, S. D. B.
Secretario del Secretariado Pon-
tificio para los No-Creyentes.

INTRODUCCION

Todos los miembros de la Iglesia y particularmente los sacerdotes, están invitados a tomar conciencia del fenómeno del Ateísmo --*el más grave de nuestro tiempo*--, decía Pablo VI (E.S. No. 55). En la apertura de la Segunda sesión del Concilio Ecuménico Vaticano II decía: "Mirar el mundo nos llena de infinita tristeza: el ateísmo invade parte de la humanidad y trae consigo el desequilibrio del orden intelectual, moral y social, del cual el mundo pierde la verdadera noción. Mientras crece la luz de la ciencia sobre las cosas, se difunde la obscuridad sobre la ciencia de Dios y consecuentemente sobre la verdadera ciencia del hombre. Mientras el progreso perfecciona admirablemente los instrumentos de cada tipo de que el hombre dispone, su corazón tiende al vacío, a la tristeza, a la desesperación".

Ahora nos preguntamos: ¿Qué y cómo nos puede enseñar el ateísmo respecto a aquello que es nuestro deber principal, aquél de la "evangelización"? "Vae enim mihi est, si non evangelizavero" (1a. Cor. 9, 16).

Evidentemente no es el ateísmo el que puede darnos indicaciones positivas acerca del contenido del mensaje sobre el "mysterium absconditum a saeculis in Deo" (cfr. Eph. 3, 9; Col. 1, 26), o desvelar el rostro de Dios.

A menudo se escucha repetir que el ateísmo ejerce una función de catarsis, purificadora de nuestra fe. Hay en todo esto algo de verdad, mezclada sin embargo, con elementos ambiguos.

De hecho el ateísmo, cuando es verdadero ateísmo, es negación de la vocación esencial del hombre. Dice la G.S. (No. 19): "La razón principal de la dignidad del hombre consiste en su vocación a la comunión con Dios". Pero el ateísmo, en cuanto con la razón rechaza las falsas imágenes de Dios, puede estimular al creyente a buscar el verdadero rostro de Dios, si bien no sea ciertamente el ateísmo el que debe manifestárselo, sino la razón y la fe bajo el impulso del amor, de la vital orientación hacia el Absoluto trascendente. Y en esta búsqueda amorosa, el creyente sabe que debe ir más allá de cualquier imagen, siempre imperfecta e inadecuada, de Dios: en este sentido el camino hacia Dios comprende un momento negativo, pero esta negación no es una negación de Dios, sino sólo la confesión de su incomprendibilidad.

Se puede decir que el ateísmo lanza un desafío a los creyentes y lógicamente en manera particular a los maestros de la fe, un desafío que debemos recoger para profundizar sobre todo en nosotros mismos y vivir totalmente las exigencias de nuestra fe para poderla anunciar de manera conveniente (la evangelización) en nuestro mundo secularizado "señalado por la ausencia de Dios".

Se habla tanto de ateísmo, pero ¿dónde están los ateos? ¿quiénes son? Encontramos con frecuencia los no-practicantes, los indiferentes, los agnósticos, gente que critica a la Iglesia y sus instituciones y las critica porque

serían infieles al mensaje cristiano, al menos según la interpretación de estos críticos; pero es raro encontrarse con verdaderos y propios ateos que rechazan a Dios y a cualquier fe religiosa.

Esto es cierto; el ateísmo *químicamente puro* es un caso más bien raro. Sin embargo algunos ateos ciertamente existen, al menos según sus declaraciones y escritos; ¿quién puede juzgar el fondo del alma?

En otras épocas se mostraba, al menos, un cierto pudor al declararse ateos y esto por varios motivos, pero fundamentalmente porque en general a la sociedad repugnaba el ateísmo. Hoy no es así: declararse ateo no es ya un escándalo. Hoy nadie, o casi nadie piensa que un ateo deba ser necesariamente un libertino o un deshonesto.

Pero, si bien el ateísmo, que el Concilio llama sistemático, es de pocos, los argumentos de un tipo de mentalidad ateística, por ejemplo, algunos pseudo-argumentos científicos sobre los que se fundamenta la negación de Dios y la crítica de la religión en general y de las religiones en particular, especialmente del cristianismo, se difunden a través del periódico, de impresos, de la novela, de las mismas historietas, de la T.V., del cine, etc.

Aún si no tenemos nada que ver con verdaderos ateos, debemos ocuparnos del ateísmo y de sus motivos, al menos con el fin de prevenir a los fieles del peligro que existe de absorber la mentalidad ateizante vehiculada a través de los medios de comunicación social; para que tengan esto en cuenta en la manera de anunciar el mensaje religioso, y no presupongan sin más una mentalidad creyente, o sea, que está dispuesta a creer. Dadas las distintas formas que la no-creencia puede asumir, nuestra acción pastoral, al tratar con los no-creyentes, debe ser personalizada y tener en cuenta también, en lo posible, el ritmo personal de cada uno. De allí la necesidad de un acercamiento humano, de mantener contactos, porque es con esta forma de diálogo con la que podemos llegar a individualizar las razones y motivos de no creencia de cada uno.

Todavía, creo que, no obstante el amplio abanico de formas y causas del ateísmo, se pueden determinar algunas

líneas de fuerza del ateísmo contemporáneo; algunas características que se repiten a menudo; algunas formas principales a las cuales las otras pueden ser, de alguna manera, referidas.

Pienso que esto justifica que podamos hablar, en general, del ateísmo contemporáneo y de sus reflejos sobre la evangelización. Las características a las que nos referimos son:

1. Lo positivo y lo constructivo del ateísmo contemporáneo;
2. Su calificación como una forma de humanismo;
3. Su carácter militante.

I. Humanismo positivo o constructivo.

Maritain, que ha usado el binomio *positivo-negativo* para caracterizar el ateísmo contemporáneo en relación al ateísmo de tipo *iluminístico*, entiende, al hablar de ateísmo positivo, un ateísmo que no se preocupa tanto de negar a Dios y de anular el valor de los argumentos con los cuales se prueba la existencia de Este y la obligatoriedad de la dependencia religiosa, cuanto de sacar todas las consecuencias de la "muerte de Dios", a nivel ético, social, político, cultural, etc.

Fabro ha hablado en el mismo sentido de ateísmo *constructivo*: de hecho se trata de construir una nueva escala de valores, sin ninguna referencia a un trascendente, Dios, sino solamente inherente al mundo y al hombre. La negación de Dios en el ateísmo contemporáneo no es tanto un fin, sino más bien un medio para la afirmación del hombre y de lo humano; es condición fundamental para la salvación del hombre. Escribe Lacroix ("Le sens de l'athéisme moderne". 1961, p. 29):

"Es precisamente para afirmar su propia existencia, para darle un sentido y un valor, por lo que muchos hombres se creen en el deber de negar a Dios".

Tomemos algún ejemplo, sobre todo del ateísmo que se puede caracterizar como ético o de la libertad. Se encuen-

tra principalmente en Nietzsche. El está convencido de que el sentido de potencia y de fuerza que empuja al hombre y del cual tiene conciencia sólo en algunos momentos, viene atribuido indebidamente a un ser supra-humano, extrínseco al hombre. Hasta aquí la posición de Nietzsche no difiere mucho de aquella de Feuerbach. No es pues el caso de demorarse, como hizo Kant, en refutar las pruebas racionales de la existencia de Dios; lo que hay que hacer es una opción radical contra Dios. Y se necesita coraje para ir contra la corriente, porque también los que mataron a Dios, no quieren reconocer esto y juzgan loco al "profeta de la muerte de Dios": Nietzsche; ver "La gaia scienza" (No. 21).

Se ve cómo el ateísmo constructivo, según señala Maritain, es más que *a-teísmo* (en sentido etimológico) un *antiteísmo*, una decisión contra Dios, que parte del postulado (se habla por ello también de ateísmo postulatorio) que Dios es un obstáculo para la plena afirmación del hombre.

Esto es más claro aún en Sartre: también él parte del presupuesto de que el hombre se pierde dándose a Dios y se salva sólo confiando en su propia libertad; declara abiertamente que el propio existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente. ("L'existentialisme est un humanisme" p. 94) Sartre dice también que nada cambiaría con respecto al hombre en el caso de que Dios existiera, es decir, si se diera una demostración válida de la existencia de Dios, pues nada eximiría al hombre de hacerse, construirse, mediante la propia libertad.

Si con Nietzsche y con el existencialismo ateo se rechaza a Dios, es porque se lo ve en contradicción con la libertad absoluta del hombre. Marx critica la religión porque ella deriva, según su parecer, de la conciencia de un hombre que no se ha conquistado aún o que ha vuelto a perderse. Ella es la expresión de una miseria real, es decir, de una estructura económica alienante, que empuja al hombre a proyectar la propia humanidad en un Dios imaginario, no estando en grado de desarrollarla en la existencia real, tanto por protesta cuanto por consolidación, mistificadas

la una y la otra. Para combatir la ilusión religiosa, no basta por tanto la crítica teórica en la cual se ha detenido Feuerbach (del cual sin embargo depende Marx), sino que hay que cambiar radicalmente las condiciones de vida que le dan origen.

Por lo demás, el ateísmo es para Marx el primer paso hacia el socialismo, porque afirma al hombre mediante la negación de Dios y porque se construye sobre la conciencia teórica y práctica que el hombre tiene de sí mismo.

Espero que de estos ejemplos resulte bastante claro qué se entiende por ateísmo positivo y constructivo. Ahora tenemos que ver, cuáles son las exigencias de la evangelización, teniendo en cuenta este carácter del ateísmo contemporáneo.

Ya que se trata de una opción, de un postulado, se podría concluir que cualquier discusión doctrinal está fuera de lugar, pero no es así. Ninguno de estos ateos piensa que su decisión sea solamente arbitraria; efectivamente existen supuestos doctrinales, como por ejemplo en Sartre. Su determinado concepto de la libertad: una libertad ilimitada que choca sin embargo, a cada paso, con la experiencia de las múltiples limitaciones humanas. Si debemos precaver a los creyentes y ayudar a los no-creyentes en el camino hacia la fe, no podemos con todo descuidar la discusión referente a los fundamentos teóricos.

Pero dada la naturaleza del ateísmo contemporáneo, más que insistir en la incoherencia o en la falta de fundamento de tales posiciones, debemos tratar de comprender y de vivir los valores de los cuales el ateísmo se hace paladín, demostrando con hechos, más que con razonamientos y palabras, que no es necesario rechazar a Dios, para realizar esos valores en la vida individual.

He aquí algunos de estos valores: la libertad, la autonomía de las realidades terrenas, el valor social, la ciencia y la técnica. En cada uno de estos valores, me tengo que limitar a algunas breves observaciones y a dar algunas sugerencias prácticas.

1. Sin duda, para nosotros la *libertad* se coloca en relación a los valores que están inscritos en el ser o que tienen de todos modos una relación con el valor absoluto que es su último fundamento, mientras que para Nietzsche y Sartre, el hombre crea siempre nuevos valores. Es pues cierto que el hombre no se realiza ni siquiera en el plano sobrenatural, más que en la libertad.

Debemos testimoniar la libertad, demostrando que somos nosotros mismos, en nuestro actuar, hombres *libres interiormente* (según D. H. No. 8); en esto consiste la capacidad de emitir juicios personales a la luz de la verdad, de desarrollar la propia actividad con sentido de responsabilidad con el fin de alcanzar todo aquello que es verdadero y bueno, dispuestos generosamente a colaborar para esto con los otros: *non quasi velamen habentes malitiae libertatem* (1 pt. 2, 16), sino (como dice Santiago 1,25) reflejándose en la *ilegem perfectam libertatis!*

En segundo lugar debemos educar a nuestros fieles y especialmente a los jóvenes en el buen uso de la libertad. Finalmente, debemos ser muy respetuosos, con referencia a los no-creyentes, de su libertad, en el acceso a la fe, evitando con cuidado cualquier tipo de coacción, porque consideramos los diferentes ritmos personales en el itinerario hacia la verdad.

2. También para el valor social es cierto que, además de la interpretación personal y cristiana como apertura justa y necesaria hacia los otros, hay otra interpretación según la cual la persona no tiene valor propio y original, sino que lo deriva de la sociedad en la cual está inserta. De todas maneras, la Iglesia "reconoce todo lo que se encuentra de bueno en el dinamismo social actual; sobre todo la evolución hacia la unidad, el proceso de una sana socialización y asociación civil y económica" (G. S. 42). Debemos combatir en nosotros mismos ante todo el individualismo y estar prontos a recalcar aquello que nos une, más bien que lo que nos divide, reconociendo el bien donde se encuentra, para demostrar así que "la verdadera unión social externa deriva de la unión de las mentes y los corazones" (ibid), es decir, de nuestra fe y de la caridad de Cristo.

3. Otro valor muy exaltado en el mundo ateo, especialmente marxista, es el del trabajo juntamente con el de la ciencia y la técnica. Es verdad que no podemos aceptar que el trabajo *creé* (en sentido propio) al hombre; pero sin duda, con el Concilio, decimos que lo perfecciona, que ayuda al progreso humano. Y debemos reconocer, no sólo teórica sino también prácticamente, la eminente dignidad, de cualquier tipo de trabajo en cuanto asocia el hombre a la obra de la creación, y los consiguientes derechos sociales y económicos del mismo. No creo que sea necesario insistir ulteriormente sobre este punto: tenemos presentes las enseñanzas conciliares. (La G.S. No. 21 y No. 39). En uno de los tres párrafos sobre el ateísmo recuerda que la espera escatológica no debe debilitar, sino más bien estimular nuestro empeño, nuestra solicitud, en el trabajo que tiende a convertir la tierra en una morada más digna del hombre y en una prefiguración de la tierra nueva que esperamos.

4. Por último, una alusión, no a un valor específico, sino a una actitud general que debemos asumir hacia la realidad humana y terrena, es el respeto de su legítima autonomía.

La reivindicación de tal autonomía ha estado, en la época moderna, a la base de aquel proceso que se llama habitualmente la "*secularización*". Es preciso decir que a veces la Iglesia, tanto la jerarquía como los cristianos en general, ha obstaculizado este proceso que por consiguiente se ha desarrollado fuera de la Iglesia, cuando no contra Ella. No es este el momento de examinar las respectivas responsabilidades. El hombre se ve llevado a menudo a reivindicar una autonomía absoluta cayendo así en el *secularismo* que es una forma de ateísmo. La Iglesia, por su parte temiendo esta conclusión extremista, ha reaccionado a veces demasiado enérgicamente, llegando a limitar la justa autonomía.

Si hemos de seguir al Vaticano II debemos distinguir y respetar de hecho la legítima autonomía, que es sólo relativa con relación a la autonomía absoluta (G. S. 36). Respetemos, por ejemplo, las competencias de los hombres políticos, de los hombres de ciencia, de los artistas, aun tratándose de no-creyentes.

II. El ateísmo como humanismo.

El Concilio Vaticano II (G. S. No. 7) ha hablado de acaparamiento, de parte del ateísmo contemporáneo, de la idea de humanismo o al menos de un nuevo humanismo. Es un hecho: el existencialismo es un humanismo; el marxismo es un humanismo; el laicismo y el "cientifismo" se presentan también como humanismos.

¿Pero qué se entiende por *humanismo*? Creo que mientras permanezcamos en generalidades no es difícil lograr un acuerdo, por ejemplo sobre la definición que da Maritain en "Humanismo integral": El humanismo, dice "tiende esencialmente a hacer al hombre siempre más humano y a manifestar su grandeza original, haciéndolo participar de todo aquello que pueda enriquecerlo en la naturaleza y en la historia". Pero bajo esta concordia genérica se oculta no sólo la diferenciación, sino el conflicto de los diversos humanismos. Tal conflicto de humanismos está lógicamente relacionado con una concepción diferente del hombre: espíritu o materia; libre o sujeto al determinismo de la naturaleza y de la historia. Pero sobre todo, aquello que diferencia el humanismo ateo del humanismo religioso y cristiano, es la *absolutización* que este humanismo ateo hace del hombre:

Decía Feuerbach que "El hombre es el Dios del hombre" y Marx: "el hombre es el ser supremo para el hombre" "El ateísmo es... siempre —según Marx— el humanismo referido solo a sí mismo, gracias a la supresión de la religión. . . Precisamente, gracias a la supresión de la referencia a lo religioso —sin duda un presupuesto necesario del humanismo— este se convierte en humanismo *positivo*, ya que comienza, positivamente, a partir de sí mismo".

Como ya decíamos en el punto precedente, para el ateísmo contemporáneo Dios tiene que ser rechazado para dar lugar al hombre. Dostoyewsky enfoca bien el sentimiento de inhibición que este tipo de hombre experimenta ante Dios haciendo decir a Kirillov: "Si Dios existe, toda la voluntad está en El y de su voluntad yo no puedo librarme. Si no existe, toda la voluntad es mía". Igualmente un per-

sonaje de Sartre, Goetz, afirma: "Si Dios existe, el hombre no es nada".

A veces, como en el marxismo y en el positivismo del 800 y de inicios de nuestro siglo, la absolutización del hombre asume tonos optimistas y prometeicos. A veces, como en Sartre, tonos pesimistas y de desesperación, pues la existencia del hombre es absurda; "es un exceso"; provoca la náusea.

Es este el trágico malentendido del cual habla el P. De Lubac (en "Le drame de l'humanisme athée", 1945, p. 21): "El hombre elimina a Dios para retomar posesión de su propia grandeza humana que le parece poseída indebidamente por otro. Con Dios derriba un obstáculo, para conquistar su libertad".

¡Como si Dios fuese el antagonista del hombre y estuviese en concurrencia con él!

Hagamos aquí algunas observaciones y propuestas pastorales.

Comenzamos citando la G. S. (No. 12) "Creyentes o no creyentes están casi de acuerdo en afirmar que todo lo que existe sobre la tierra debe ser referido al hombre, como centro y vértice".

Por lo tanto, como decía Pablo VI, en la clausura del Concilio, "también nosotros, más que todos, somos los cultores del hombre". Vale la pena releer, al menos en parte, este discurso. En el Concilio, la Iglesia no se ha ocupado sólo de sí misma, de su naturaleza, de su misión, de su actividad, sino que se ha interesado vivamente por el estudio del mundo moderno y sobre todo del hombre, tal como se presenta hoy, "no sólo centró de todo interés, sino que se atreve a proclamarse principio y razón de toda realidad".

1. Creo que en estas palabras encontramos la base para una primera observación y sugerencia.

Siempre en la teología, el hombre ha sido el centro de interés, como destinatario de la obra redentora y *elevadora*

que el Verbo de Dios cumple encarnándose: *propter nos homines et propter nostram salutem*.

Pero hoy, una cierta teología de la secularización prevalentemente protestante, pero que algunos católicos siguen más o menos— llega a afirmar que el lenguaje cristiano sobre Dios es una de las tantas maneras de decir lo que se quiere afirmar del hombre, de su vida y de su historia.

Ciertamente no; la teología debe hablar, sin duda, del hombre, de su vocación fundamental, de su dignidad y de sus derechos; pero no podemos identificar, "tout court", la antropología, aún la sobrenatural, con la teología; lo que se dice del hombre con lo que se afirma de Dios.

En la citada alocución, el Papa, respondiendo a una objeción que alguien le hizo de que el significado humano (¡humanístico!) del Concilio había desviado quizás la mente de la Iglesia hacia una dirección antropocéntrica de la cultura moderna: contestó: Desviado no; cambiado sí.

Si hemos recordado esta tendencia de la teología y por ende de la catequesis, de dar una superioridad al tema del hombre con detrimento del de Dios, ha sido para que tengamos presente la tendencia antropocéntrica del pensamiento contemporáneo, y al mismo tiempo el acrecido y justo deber que la Iglesia, impulsada por la caridad de Cristo, ha demostrado y demuestra por el hombre. Sepamos encontrar el justo equilibrio, al presentar a los hombres de nuestro tiempo el mensaje cristiano.

Tengamos muy en cuenta la afirmación principal del Concilio: "La Iglesia cree que el reconocimiento de Dios no se opone a la dignidad del hombre, dado que esta dignidad encuentra precisamente en Dios su fundamento y su perfección" (G. S. No. 21).

Dios no es celoso del hombre. En todo caso, es celoso de su amor; pero si el hombre ama verdadera y plenamente a Dios, abraza en este amor todo lo que Dios ama y por lo tanto en primer lugar, a los hermanos. Tampoco lo es de su libertad que es el don más grande que Dios le ha hecho y

por el cual, en el plano natural, el hombre es imagen de Dios. Ni aún de su progreso, que respondé a un plan de Dios. Dios no es tampoco como aquellas madres que aman con afecto opresivo y egoísta a sus propios hijos, a los cuales querrían siempre tener junto a sus faldas, no permitiéndoles convertirse en hombres adultos. Nada de esto: Tal crecimiento, que es crecimiento en la libertad, Dios nos lo encomienda como un preciso deber.

Pero habiendo dicho esto, debemos subrayar que el discurso cristiano sobre el hombre, como el que se hace sobre Cristo, no puede prescindir del discurso sobre Dios; y que la vida cristiana no será tal sin una íntima relación con Dios. "Todo es vuestro, escribe Pablo a los Corintios (1a. 3,23): "Vosotros sois de Cristo y Cristo de Dios"

Cuando digo hablar de Cristo como "hombre para los otros", mi primera reacción es positiva, pues me recuerda "dilexit me et tradidit semetipsum pro me" (Gal. 2,20). Pero cuando se analiza esta fórmula, veo que en el fondo es olvido de Dios; entonces resalta su ambigüedad.

Sin duda es justa la exigencia de no distinguir en la vida del cristiano como dos compartimientos estanques: uno que se refiere a Dios y por lo tanto a la oración, la liturgia, los sacramentos, y otro que se refiere al prójimo, a la práctica de la justicia y de la caridad; porque, como escribe Santiago (1,27): "La religiosidad pura e inmaculada ante Dios Padre es esta: visitar a los huérfanos y a las viudas cuando están afligidos y conservarse puros del mundo"

Es claro que esta característica de la "religio *munda et immaculata*" no implica en absoluto, una disminución del valor de la contemplación, de la oración, del culto, en cuanto éstos tienen como objeto directo no al hombre sino a Dios; y esto no sólo para los contemplativos, sino para todos los cristianos.

Sin duda el mandamiento del amor al prójimo, al hombre, ocupa un lugar prominente: no se puede amar a Dios sin amar al hombre. "Amar al hombre para amar a Dios, dice aún Pablo VI en el discurso citado; amarlo no como instrumento, sino como un fin primario, mediante el cual se pueda llegar al fin supremo trascendente"

Pero recordemos que, sobre el *mandatum novum*, está el primer y mayor mandamiento: el del amor a Dios; el segundo es *semejante*. "A quien dice —así el P. Voillaume (*La vida religiosa en el mundo actual* 1972, cap. 8)— que Dios se encuentra en la caridad, y es cierto, se le responde: Es necesario también buscar a Dios por sí mismo"

A un mundo marcado por el ateísmo, las relaciones con el mundo pueden aparecer el deber más importante del hombre; y nuestra eficacia se presenta como un desafío. Recordemos que, sobre todo como sacerdotes y religiosos, tenemos la misión de orar, misión que no realizamos sólo con la acción. Sin perder de vista las exigencias de la Encarnación, debemos ser sobre todo testimonios del "*porro unum est necessarium*" (Luc.6, 12).

2. Hemos visto que el humanismo se relaciona con la concepción del hombre y estos conceptos son diversos y también opuestos: "El hombre ha expresado y expresa sobre sí mismo muchas opiniones diversas y contrarias, dice G.S. No. 12, porque a menudo o se exalta de tal manera que hace de sí mismo una regla absoluta, o se disminuye hasta la desesperación, terminando así en la duda o en la angustia"

Estas opiniones son de carácter filosófico. Se entiende por lo tanto, por qué surge espontánea la idea de confrontar la filosofía que es polémica, con la ciencia que, en cambio, realiza el acuerdo. De aquí, que es fácil el paso al rechazo de toda metafísica y al intento de resolver todos los problemas humanos sólo mediante la ciencia, en particular, las "ciencias" del hombre, la psicología, la sociología, la antropología cultural, etc.

Las consecuencias de esta actitud son desastrosas, porque la ciencia es metodológicamente materialista. Y esta toma de posición, en cuanto se trata de una autolimitación voluntaria, es indiscutible, es decir, su objeto es lo que se puede observar y medir. Lamentablemente, sin embargo, se pasa fácilmente de un materialismo metafísico a la negación de toda realidad no material o que de todos modos no es accesible a la verificación "científica".

Decía, que el mayor peligro hoy, viene más que de las ciencias de la naturaleza como la física, la química, etc., de las ciencias humanas, porque estas inciden muy profundamente en la imagen que el hombre se hace de sí mismo y de su propio lugar en el mundo.

La psicología, por ejemplo, trasfiere necesariamente la cuestión religiosa de la afirmación de Dios y de sus propiedades, al tema del hombre religioso, del sentido que la religión asume para el hombre, y en general, de cuanto lo prepara y motiva a la cuestión religiosa. Lleva por lo tanto fácilmente, a un subjetivismo total de la religión. El psicoanálisis, y en general "las psicologías del profundo", interpretan la religión como proceso de sustitución y de proyección de tendencias más profundas, cual es la *libido* de Freud.

Igualmente la sociología, cuando se refiere a la religión en cuanto elemento significativo de una determinada cultura, y esto es legítimo. Pero, como sucede con el estructuralismo, se puede llegar a considerar la misma religión sólo como una creación cultural.

Si bien hoy tiende a ser menos frecuente una limitación explícita del saber en el campo de las ciencias positivas, una limitación de este tipo no haría más que repetir al revés el error de los teólogos que condenaron una propuesta científica de Galileo como no conforme a la fe. En este caso, se rechazaría la fe porque no coincide con la impostación dada por la ciencia. Sin embargo, es muy difundida la desvalorización de la filosofía, y consecuentemente también de la teología especulativa, y se tiende a definir el hombre sólo basándose en las ciencias positivas.

Sin duda, las ciencias del hombre son evidentemente muy útiles para saber cómo piensa y obra el hombre concreto, histórico, pero nada nos pueden decir respecto a su *deber ser*. Creo que las investigaciones psico-sociológicas sean también necesarias y ciertamente oportunas, para el conocimiento de las situaciones, en las cuales debemos obrar; pero éstas tienen sólo un valor indicativo y no normativo. Es decir, pueden sugerirnos una metodología para la presentación del mensaje, pero no sus fines y contenidos.

Con la intención, por cierto loable, de acercar el Evangelio a los hombres de nuestro mundo secularizado y ateizante, muchos tienen el peligro de coartar indebidamente o de falsear el contenido de la fe. De este peligro no se ve inmune ni siquiera cierta catequesis de la infancia y de la adolescencia. A mi parecer en algunos casos se trata de un abuso del método llamado antropológico o inductivo. Este método puede ser muy útil para saber dónde ubicar el anuncio, para que no aparezca extraño al hombre y a sus más profundas exigencias, pero no justifica ciertas arbitrariedades en la presentación de la moral y del dogma, por ejemplo, sobre la resurrección y divinidad de Jesús, de la Eucaristía, etc.

3. Una última observación a propósito del humanismo ateo: Si cada humanismo depende de una dada concepción del hombre, es obvio que hay que indagar las diversas concepciones supuestas en la crítica de la religión como alienante, lo que en este momento no alcanzaríamos a hacer. Más bien completando lo que acabamos de decir, insistimos en una característica común a todo el humanismo *ateo* o *cerrado* a la trascendencia. Se trata de un humanismo unilateral, no sólo porque suprime la dimensión más alta del hombre, es decir su apertura a lo divino y, este es el foco del problema, sino porque acentuando y absolutizando este o aquel valor como por ejemplo la razón científica, la libertad, la sociabilidad con la necesaria base económica, la laicidad, la tendencia al bienestar, etc. se llega al hombre unidimensional. Se convierte cada uno de estos valores en un ídolo, un Ersatz, una falsificación de Dios. En el análisis de las formas del ateísmo (G. S. No. 19) se afirma que ello tiene origen muchas veces en atribuir indebidamente los caracteres propios del Absoluto a algún valor humano que, de esta manera, toma el lugar de Dios.

El humanismo cristiano es, como dice la P.P. (42), un humanismo integral, es decir, el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres. Debemos pues esforzarnos por realizar nosotros mismos y por presentar a los hombres de nuestro tiempo, una concepción humanística completa, como es la auténticamente cristiana, alejada del materialismo y de un exagerado espiritualismo o "angelismo"; del naturalismo y del hedonismo, como del maniqueísmo y del

janseísmo, del laicismo, como también del integrismo y del clericalismo.

III. Ateísmo militante.

Hemos dicho ya, que, dadas las características positivas y constructivas del ateísmo contemporáneo, éste se convierte en *antiteísmo*, pues ve en Dios y en la religión un obstáculo que se opone a la plena expansión del hombre. Ello denota ya una cierta agresividad. No obstante, la expresión "ateísmo militante" se refiere a una determinada organización que se propone difundir y a veces imponer con la presión física o moral, la visión atea de la vida, adoptando, para lograr este objetivo, estrategias y tácticas determinadas.

Sobre todo en los regímenes comunistas (o sea allí donde el comunismo está en el poder) en los que existe el ateísmo militante, con múltiples restricciones a la libertad religiosa y una propaganda atea agobiante. La aplicación del principio, según el cual se deben combatir los prejuicios religiosos, varía tanto en lo que se refiere a la intensidad, cuanto en la metodología adoptada de acuerdo al ambiente en el cual la lucha se desarrolla. Generalmente hoy las asociaciones de los "sin Dios" son menos eficientes; se atribuye mayor importancia a la propaganda disfrazada de pseudo-ciencia.

Pero quizás interesa más decir una palabra sobre el laicismo. Si el ateísmo, particularmente el secularismo, proclama la autonomía absoluta del hombre, de todas sus actividades y en particular de la cultura, el laicismo es su traducción en el ámbito de la vida pública, de la sociedad.

Si bien el Concilio Vaticano II no ha usado esta terminología, con todo, ha confirmado ampliamente la distinción tradicional entre *laicismo* y *laicidad*, expuesta especialmente en un discurso de Pío XII en 1958, recordado varias veces por Pablo VI. La laicidad es la autonomía legítima del Estado en las esferas de competencia propia, al darse sus propias disposiciones, en el proveer al bien común en los diversos sectores.

El laicismo, por el contrario, es la ideología según la cual se quería excluir de la vida humana toda referencia a Dios, a los valores religiosos y morales, relacionados con aquellos, o al menos, cualquier influjo de la religión —concretamente en nuestros países— del Cristianismo y de la Iglesia en la vida pública, relegándola por consiguiente a la esfera privada y personal.

Esto en general existe lógicamente en toda una serie de posiciones más o menos radicales.

Debemos reconocer honestamente que tenemos también nosotros en esto una parte de responsabilidad; es decir: el laicismo se ha afirmado a menudo como una reacción al *clericalismo*". Este ha considerado con frecuencia demasiado exclusivamente las exigencias de la verdad, sin tener en cuenta las de la libertad espiritual, por lo cual la persona humana no puede adherir a la verdad si no es libremente y sin restricciones.

Ahora que tenemos la declaración sobre libertad religiosa, nuestra reacción puede ir —y sucede a veces— más allá de los límites, hasta la destrucción de toda institución religiosa. Y la mencionada declaración afirma también que no se debe impedir a los individuos y a los grupos religiosos el progresar, practicar y difundir la propia fe, manifestando "la singular virtud de la propia doctrina en el ordenamiento de la sociedad y en la vivificación de toda actividad humana" (No. 4).

En una sociedad pluralista como la actual, los creyentes, los cristianos, no pueden ignorar la existencia de otros grupos sociales, de no cristianos y de no creyentes; como tampoco estos últimos pueden ignorar nuestra existencia. Se necesita el respeto mutuo y el diálogo. El Estado además, no debe intervenir en la determinación de los contenidos y de los comportamientos religiosos; no puede desinteresarse de la vida espiritual de los ciudadanos; debe, por el contrario, garantizar su libre desarrollo. Por tanto: ni agnosticismo, ni confesionalismo.

Es cierto que en este campo, aunque los principios pueden ser claros, en la práctica existirán siempre tensiones; para superarlas, se necesita sagacidad y prudencia de ambas partes.

No era mi tarea entrar de lleno en estas cuestiones tan delicadas. Hablando en general, creo que todos estamos de acuerdo en lo siguiente:

1. Que el cristiano debe también, por una exigencia de fe, comprometerse en la construcción de un mundo más justo, más fraterno, más humano.

2. Que por otra parte, no debemos reducir la fe a una ideología: la ideología es contingente y particularista, la fe es trascendente y universal y alimenta una esperanza que apunta más allá de la historia humana (dimensión escatológica).

Además, los sacerdotes y religiosos, tienen una misión particular que al menos normalmente, no les permite ocuparse directamente de la actividad política, socio-económica, etc.

Debemos estar particularmente atentos en este campo, ya que los no-creyentes, marxistas y laicistas, tienen la tendencia a interpretar en clave política cada toma de posición de la Iglesia.

En fin, ya que tenemos que alternar con un ateísmo agresivo, no debemos ofrecer el espectáculo de una Iglesia divina. Ciertamente existe y debe existir en la Iglesia un pluralismo sano, el cual, sin embargo, no excluye, sino que supone, la unidad *in necessariis*.

6

ORIGEN DE LA IMAGEN CRISTIANA DE DIOS

Alfonso Rincón González, Pbro.

Contenido

Introducción

Manifestación de Dios en la historia de Israel.

1. Del Politeísmo al monoteísmo.
 - a) aporte de la historia comparada de las religiones.
 - b) Una difícil marcha hacia el monoteísmo.
2. El Dios de los padres.
 - a) monoteísmo "práctico" y "afectivo".
 - b) el Dios peregrino.
 - c) el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.
3. Los teólogos reflexionan sobre su pasado.

4. Dios no se define, se "da" se "experimenta"
 - a) dos elementos fundamentales.
 - b) Dios en busca del hombre.
 - c) Dios se revela en la historia.

5. El misterio del "Nombre"
 - a) un texto clave.
 - b) la paradoja de Dios.
 - c) La presencia liberadora.
 - d) la actualidad de Dios.
 - e) la historia: lugar privilegiado del encuentro con Dios.
 - f) El Dios de Israel: una novedad sin precedentes.
 - g) teología encarnada en lo real.

6. El Dios de los profetas.
 - a) un eslabón indispensable.
 - b) la "Kulturkampf" Israelita.
 - c) el pastor de Tecua
 - d) Dios ama a Israel.
 - e) trascendencia y proximidad de Dios.

7. El Dios del universo.
 - a) la madre naturaleza.
 - b) la originalidad de Israel.
 - c) Y vió Dios que era bueno.
 - d) los cielos cantan la gloria de Dios.
 - e) Y lo hizo a su imagen y semejanza.
 - f) escucha Israel: Yavé es el Unico.
 - g) Todo lo hizo El.

8. La crisis de Dios.
 - a) un fracaso político y un éxito teológico.
 - b) el destino del pueblo y la crisis de Dios.
 - c) interrogantes y respuestas.
 - d) el destino del hombre y la crisis de Dios.
 - e) la crisis de la teología tradicional.
 - f) vanidad de vanidades y apertura a la trascendencia.

9. A modo de conclusión.

Introducción

El sentido del encuentro, tal como lo entendí, es el de realizar una reflexión teológica sobre uno de los problemas que más afectan no solo a nuestra Iglesia, sino a nuestro mundo y al hombre.

El ateísmo, en sus diversas manifestaciones, es una característica de nuestro tiempo y se presenta no sólo como un fenómeno individual sino también como colectivo. El hombre moderno, por un proceso que todos conocemos, consciente cada vez más de la autonomía de lo temporal y del dominio que él viene ejerciendo sobre la naturaleza, ha buscado una liberación de lo religioso porque lo ha visto, a menudo, como alienación. Dios ha llegado a tomar la figura de rival del hombre, de obstáculo a su libertad, de cómplice de un mundo injusto.

América Latina no es excepción. En ella, con sus peculiares formas, el fenómeno existe, aunque a veces se diga, con una ingenuidad que raya en conformismo, que el continente es católico.

En esta imagen de Dios del hombre moderno tiene mucho que ver la forma como se le ha presentado a través de la enseñanza, y de la predicación, como también el signo que la Iglesia ha dado con sus actitudes. En el problema de Dios hay una dimensión eclesial y pastoral muy de fondo. De ahí que este problema tenga una particular significación cuando se trata de presentar el tratado de Dios, en los seminarios, a quienes se comprometen a anunciar en el mundo actual la Buena Nueva del Reino de Dios.

En esta reflexión, el trabajo que me encomendaron fue el de presentar, dentro de las líneas que señala la Escritura, la imagen de Dios cristiano. La amplitud del tema es enorme. De ahí que me limitaré a ofrecer algunos elementos de la imagen de Dios en el Antiguo Testamento, siguiendo, en lo posible, la evolución religiosa del pensamiento bíblico en las tradiciones ancestrales, la reflexión profética y la crisis extraordinariamente rica de la época exílica y pos-exílica, y descubriendo, al mismo tiempo, su proyección hacia el nuevo testamento.

Mi propósito en este trabajo será, entonces, mostrar cómo se fue desarrollando la idea de Dios en el A. T., no como mero ahondamiento especulativo, sino, sobre todo y en primer lugar, como "experiencia" paulatina de un encuentro de Dios con el hombre, expresado en los acontecimientos y discernido por la palabra profética y por los autores inspirados. Se trata de un lento camino, con sus progresos y sus crisis, que encuentra para nosotros, los cristianos, su término en la revelación de Jesucristo.

Si bien es cierto que la sistematización teológica, a la que hemos estado acostumbrados, desempeña una tarea imprescindible, sólo es válida, a mi juicio, si se desarrolla a partir de la revelación, no sólo en lo que se refiere a las conclusiones teóricas que de ella puedan sacarse, sino también en lo que concierne al "método" mismo de la reflexión. A menudo la Escritura se empleó, en el estudio de Dios, como un argumento de autoridad para apoyar y confirmar tesis teológicas, y como un elemento religioso importante para ahondar la vida de piedad, pero, muy pocas veces se empleó el mismo método con que procede la Escritura para llevarnos al descubrimiento de Dios: el método histórico, evolutivo y dialéctico.

En la presente contribución trataré de mostrar la forma como procedieron los teólogos hebreos en su reflexión sobre Dios, teniendo siempre en cuenta, como punto de partida, la realidad histórica como acicate que provocaba un ahondamiento y una más profunda reflexión. En el Antiguo Testamento, lo mismo que en el Nuevo Testamento, existen diversas "teologías", es decir, diversos esfuerzos por descubrir la significación del Dios viviente. La reflexión y la sistematización que el E, J, D, P realizan, los aportes que los profetas ofrecen a su lectura de la historia y a la presencia de Dios en ella, las inquietudes reflejadas por los movimientos de sabiduría y por los escritos del judaísmo, reflejan en forma muy definida diversos enfoques en el esfuerzo por penetrar en el misterio del Dios que se ha revelado.

Con lo dicho anteriormente no quiero establecer una oposición entre la teología sistemática y el pensamiento de la Biblia, ni que se debilite en la teología la exigencia de

una seria investigación y análisis de tipo especulativo; lo que me interesa señalar es que no se puede olvidar o dejar en segundo lugar, en la enseñanza del tratado de Dios, no sólo el contenido de la revelación, lo cual es obvio, sino tampoco el "método" que la misma Escritura nos ofrece.

En la elaboración de este trabajo no sólo me he guiado y valido de una serie de lecturas, sino también de la experiencia pastoral adquirida en el contacto con los jóvenes, en los cuales he apreciado su profundo interés por Jesucristo en particular, por el pensamiento bíblico, y en quienes he visto, además, que la aceptación de Dios no es la mera consecuencia de un proceso filosófico, sino ante todo una respuesta a Alguien que cambia la vida y que se ha descubierto como fundamental en la vida. Es en este aspecto donde he podido apreciar que el ateísmo de muchos no es mero problema intelectual, es un problema "eclesial". El signo de la presencia actuante de Dios es demasiado oscuro.

Considero que estas líneas de pensamiento pueden mostrar un camino válido en el esfuerzo que todos estamos haciendo, no sólo como teólogos, sino, en primer lugar, como creyentes, para orientar la enseñanza del tratado de Dios en los seminarios con miras a la proclamación de un mensaje de salvación para el hombre latinoamericano.

Manifestación de Dios en la historia de Israel

Una de las claves fundamentales para entender la Sagrada Escritura es, sin duda alguna, el reconocimiento de la revelación progresiva de Dios en ella. El Antiguo Testamento, en sí mismo, debe leerse dentro de esta perspectiva, con mayor razón cuando a éste debe considerársele, dentro de la tradición cristiana, como un prelude de la revelación plena que es Jesucristo. Por esta razón trataré de analizar la imagen de Dios dentro de un enfoque histórico, en su evolución y en su paulatina maduración. Por la amplitud del tema, me limitaré a algunas consideraciones en torno a la imagen de Dios en el Antiguo Testamento, señalando a modo de conclusión la apertura que ofrece a la revelación cristiana.

1. Del Politeísmo al Monoteísmo

a) Aportes de la historia comparada de las religiones.

En general, se puede afirmar hoy que es muy difícil señalar con exactitud el desarrollo histórico de la idea de Dios desde sus orígenes, en particular en aquello que se refiere a las relaciones entre el politeísmo y el monoteísmo. Es teoría muy común en la actualidad, sobre todo bajo la influencia de la sociología de tendencia marxista, aquella que afirma la irreligiosidad del hombre en sus orígenes y la formación de la idea de Dios como consecuencia de la presión de ciertos factores de orden social y económico. Para sostener esta tesis "evolucionista" se distinguen, dentro de un esquema excesivamente riguroso, varias etapas, a saber: animismo, totemismo, politeísmo y monoteísmo.

Frente a esta teoría, muy popular en medios intelectuales y universitarios, algunos autores, entre ellos Wilhelm Schmidt y el gran historiador de las religiones Mircea Eliade, apoyan la tesis del monoteísmo primitivo, y éste último, rechazando toda teoría evolucionista, llega a afirmar la creencia, desde los orígenes en un ser supremo que posee los atributos del Dios creador¹.

Al acercarnos a investigar este punto descubrimos que la experiencia de la divinidad ha revestido formas muy diversas, hasta el punto de que no es fácil deslindar de manera muy rigurosa las etapas de esta búsqueda. Lo cierto es que, en la antigüedad, las relaciones entre politeísmo y monoteísmo no se planteaban en los mismos términos en que nos las planteamos en la actualidad. Observando las religiones primitivas podemos darnos cuenta que la existencia de un ser supremo, señor de la vida y de la muerte, creador del universo, no está necesariamente en contradicción con la existencia de una multiplicidad de dioses que participan, en una u otra forma, de los privilegios de la divinidad².

¹ *Eliade Mircea. Traité d'Histoire des Religions. Payot. Paris, 1959. traducción española. Ed. Cristiandad, 1974. Ver además Bleeker C. J. Widengren G. Historia Religionum. 2 vol. cristiandad. Madrid, 1973.*

² *Varios. La Naissance du monde. Sources Orientales. Du Seuil. Paris, 1959.*

En la religión mesopotámica, por ejemplo, podemos descubrir una realidad soberana y misteriosa que domina a los hombres: es lo "divino", en lo cual confluyen de algún modo las pluralidades de los dioses. En la religión egipcia encontramos una multiplicidad de dioses, pero también hallamos, ya desde el Antiguo Imperio, la creencia en la unidad de Dios, expresada en formas extrañas, pero también asombrosamente puras y elevadas. Ejemplos de ello tenemos en el muy conocido himno a Amón-prototipo del salmo 104, y en el himno del papiro de Leyde, el cual posee un valor espiritual y teológico considerable. En la religión griega el concepto de la divinidad es politeísta, y esto es comprensible. Puesto que el mundo está lleno de lo "divino", hay una multiplicidad de dioses. Sin embargo, este conjunto de dioses no excluye la idea de un ser supremo, padre de los dioses y de los hombres.

b) Una difícil marcha hacia el monoteísmo

Aunque en todas las épocas, principalmente en Egipto y en Mesopotamia, hubo almas profundamente religiosas que se despertaron a la noción de una divinidad única, es imposible no reconocer que una de las características de todo el mundo antiguo fue un politeísmo constante, generalizado y, a menudo, exuberante. Los mismos hebreos, cuya teología trataré de presentar, no se sintieron nunca más inclinados que los demás pueblos a la difícil religión de un solo Dios. La inclinación de su corazón, como lo podemos ver en numerosos textos de la Biblia, les llevaban en sentido contrario. La misma historia de Israel, en particular el testimonio de los profetas, demuestra la gran afición que tenían a entregarse a otros dioses, sin renegar, por lo demás de Yavé, concediéndole incluso un puesto privilegiado o aparte "entre" los "demás dioses".

Al estudiar el monoteísmo en la Biblia, será preciso recordar, una vez más, que la manifestación de Dios en la revelación no se concibe, primariamente ni exclusivamente, como un descubrimiento de verdades de naturaleza teórica y especulativa. Sólo a lo largo del desarrollo lento pero continuado de la revelación, se irá viendo que, en el fondo de la visión de Dios, reside realmente un monoteísmo absoluto. Este mismo presupuesto nos impide hablar de las

propiedades de Dios en un sentido estatico; las iremos descubriendo en el proceso mismo de la revelación en la historia del pueblo de Israel³.

2. El Dios de los Padres

a) Monoteísmo "práctico" y "afectivo".

En la historia de los patriarcas no encontramos ningún testimonio de un monoteísmo explícito. En general, se puede afirmar que el "Dios de los patriarcas" se distingue plenamente de los dioses locales de Canaán, pero no se habla de que no existan éstos. Por tanto, la afirmación del dios de los padres no implica necesariamente la negación de los otros dioses. Sin embargo, sí podemos descubrir un monoteísmo de la "acción y de la vida", y ver en ello la principal intención de la iniciativa del Dios de la revelación. Los patriarcas han creído en un solo Dios, aun cuando no se hayan planteado el carácter universalista del mismo. Su planteamiento era éste: puesto que *su* Dios era el único válido y eficaz para ellos, los otros dioses no eran "prácticamente" nada, no existían. Más tarde, los profetas harán este mismo raciocinio: un dios que no hace nada, no existe. Este monoteísmo de experiencia personal—"mi" dios me ha socorrido, me ha acompañado, me ha confiado una revelación, aparece como un "monoteísmo afectivo", según la feliz expresión de I. Engnell. Este monoteísmo se distingue, por tanto, de un monoteísmo crítico, teórico, filosófico; tiene en mente la aceptación de un dios considerado *de facto* como el único dios. Esta es la situación primordial del monoteísmo hebreo.

Este dios de los padres es el protector del clan pastoril, se preocupa de todos los acontecimientos de la vida de la tribu. Es un dios "eficaz"; de ahí que sea denominado "escudo de Abraham", "fuerte de Jacob", "roca de Israel"

Deissler A. Propiedades y formas de la actuación de Dios, a la luz de la historia de la salvación. *Mysterium Salutis*. Cristiandad. Madrid, 1969, Vol. II. Tomo I. Pág. 257-311.

b) El Dios peregrino

El conjunto del mundo semítico utilizó, para designar a Dios, a un dios, a los dioses, o a lo divino, el término general de El. Pero en ese universo politeísta, El no fue propiamente el nombre de "un" dios, de tal o cual dios, o por lo menos no lo fue siempre. Las divinidades tenían su propio nombre, con sus características y su significación particular y, por lo tanto, con su valor y función propia a los ojos de los fieles. Sabemos que los antepasados de Abraham tenían varios dioses (Jos. 24, 2). Es posible que hayan sido preparados para el culto de un solo dios por medio de la elección, más o menos exclusiva, de una divinidad familiar o tribal; quizás también por medio del descubrimiento y convicción de que "su" dios no estaba ya vinculado con un lugar, como se consideraba en aquél entonces, sino con un grupo, "peregrino" y "caminante" con ellos. Albrecht Alt⁴, cuyo estudio sobre el dios de los padres sigue teniendo un profundo valor, considera que los clanes del futuro Israel, todavía sin entrar en Palestina, veneraban una divinidad ligada a la familia y unida al nombre de uno de los antepasados. No era todavía Yavé el Dios del pueblo.

Es muy posible, entonces, que los padres sólo hayan encontrado a El de quien los textos ugaríticos nos han proporcionado claras noticias⁵ con ocasión de su llegada a Canaán. Sea lo que sea, lo cierto es que la revelación hecha a Abraham era la revelación de un dios único, para él y para los suyos.

c) El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob

El relato de Génesis 12, 6-7 dice que Abraham recibe, en Siquem, del dios del lugar, la seguridad de que el país que le rodea será para él y para sus hijos. El relato de Génesis 15, 7 ss, que ha sido insertado en un contexto posterior e interpretado a la luz del éxodo, dice que el dios del lugar le

⁴ Alt. A. The God of the fathers. En *Essays on old testament and religion*. Basil-Blackwell. Oxford, 1966. Original alemán. 1953.

⁵ Alt. A. op. cit.

asegura que él y su descendencia poseerán la tierra. En este caso, la promesa de la tierra estaría ligada a los antiguos santuarios cananeos. Cuál pueda ser la relación entre los dioses del lugar con la divinidad anterior de los patriarcas es algo que es muy incierto y acerca de lo cual no se puede afirmar nada con un mínimo de garantía.

Algunos autores suponen que los patriarcas habrían adorado, con nombres diversos y en distintos santuarios de Canaán, al mismo dios que traían del desierto. En este caso, la promesa de la tierra sería un dato originalmente "no cananeo", y entonces el dios que iba con ellos en su vida seminómada les habría dado, al llegar a Canaán, la tierra que pisaban, hablándoles en los lugares que tradicionalmente se consideraban como santos. Lo que parece cierto es que el Dios de Abraham asumirá las notas y el culto de las demás divinidades. De aquí en adelante, se dará un largo proceso en el cual desaparecerán muchos caracteres de la antigua religión, sobre todo aquellos que poseen matices politeístas. Al término de este proceso, Yavé aparecerá como el único dador de la promesa.

Finalmente, podemos decir que el dios del nómada se volvió, por revelación e intervención especial, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, es decir, el Dios de la "asistencia" y de la "promesa". En este logro estuvieron presentes los teólogos más profundos de la tradición israelita. Veamos su trabajo.

3. Los teólogos reflexionan sobre su pasado

Destaquemos algunos de los textos que se refieren al Dios de Abraham, teniendo en cuenta la lectura que han hecho de los acontecimientos los autores yavistas y elohístas.

Génesis 12, 1-3 pertenece a la tradición Yavista. Todos sabemos que la obra del yavista se puede considerar como la primera tentativa de realizar una historia universal, con opciones y perspectivas universalistas en sus objetivos futuros (descendencia de Noé, promesa de Abrahám). Este teólogo genial se esfuerza por establecer un estrecho vínculo entre los diversos episodios de la vida del pueblo: patriarcas, salida de Egipto, Sinaí, marcha hacia la tierra

prometida, con una historia del origen del mundo, del hombre y de los pueblos. El Dios de Israel, cuya presencia ha descubierto en todo el material de las antiguas tradiciones, es aquél mismo Dios que creó la humanidad y que, desde entonces, rige sus destinos. Toda la historia de la humanidad culmina en la historia de la salvación de Israel, la cual, a su vez, a partir de Abraham, deberá extenderse hasta llegar a convertirse en una historia de salvación para toda la humanidad.

El yavista es el primero en descubrir, en una forma unitaria, y continua, la historia de Israel dentro del gran contexto de la historia universal, y la ve como historia de salvación. Es precisamente en este texto del Génesis, en donde el yavista muestra que la historia de Israel es la prehistoria de la historia de la salvación de toda la humanidad. Esa unión la realiza por medio de la compilación de materiales antiguos y por la inclusión de textos redaccionales que dan un poderoso valor teológico y unitario al todo. Es evidente que el yavista no creó los relatos de los patriarcas; éstos ya eran patrimonio de la tradición anterior de Israel. Sin embargo, el yavista ofrece una perspectiva muy profunda. Ve e interpreta la salida de Abraham de su país natal arameo como una decisión planeada bajo la dirección divina. Para él, la marcha del arameo Abraham hacia Canaán se ha convertido en una peregrinación bajo la guía de Yavé, e incluso la considera como ordenada por él. Con las palabras: "Vete de tu tierra . . . a la tierra . . .", Dios pone en marcha la historia de la salvación. El teólogo yavista nos muestra cómo la génesis del pueblo se opera mediante una "separación", una "ruptura" y un "éxodo". De hecho, el yavista interpreta la figura de Abraham y su obra a la luz de las tradiciones que hablan de la salida de Egipto. El patriarca que viene de su tierra lejana es un anuncio y un símbolo de Israel que sale de Egipto⁶. Ambos se dirigen hacia la tierra de la promesa. Ambos se convierten en dos momentos del único origen, divino y humano, del pueblo. En esta forma, el autor yavista interpreta la actual posesión de la tierra en la época de la monarquía, posiblemente en tiempos de Salomón, a la luz de

⁶ Gelin A. Hommes et femmes de la Bible. Abraham, pag. 23-32. Liget. Paris, 1962.

la vieja promesa de Dios: lo que ahora es el pueblo es lo que ha sido prometido desde antiguo.

El Dios de Abraham es visto, en este momento, por el yavista como un Dios universal que busca la liberación del hombre. Yavé, el creador, ha puesto en la elección de Abraham un nuevo principio de salvación, que ha hallado su expresión palpable en el don de una hermosa y espaciosa tierra, prometida a Abraham y hecha realidad con David. La salvación de Dios debía difundirse, a través de Israel, a todos los linajes de la tierra.

De este modo, el yavista interpreta y explica a Israel, unificado bajo el imperio de David, el éxodo, la historia de los patriarcas y la de la humanidad entera, como historia de la salvación. Tiene la audacia de decir que una minúscula tribu nómada emigrante sería el origen de un cambio tan trascendental, que todos los pueblos de la tierra se referirían a la persona de Abraham. El elohista destacará el tema de la descendencia y dirá que la primera semilla del pueblo que se ha de crear es Abraham.

De estas reflexiones surgen unas conclusiones en lo que se refiere a la imagen que se va perfilando de Dios. Es un Dios "personal" que entra en relación, que llama, que "está presente", que "camina-con", que "promete". El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, es el Dios de la *PRO-MESA*, del "futuro". Igualmente, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, es el Dios de la *ALIANZA*. Este último aspecto será desarrollado particularmente por la tradición del elohista.

Las anteriores consideraciones nos llevan ahora a descubrir la significación del nombre de Yavé en la tradición bíblica.

4. Dios no se define, se "da", se "experimenta"

a) Dos elementos fundamentales

El famoso texto de Exodo 3,14-15 nos presenta la mejor visión que el Antiguo Testamento puede ofrecernos de Dios. En él descubrimos dos elementos fundamentales, en

lo que se refiere a la conciencia que Israel va tomando de Dios: A) La conciencia de Dios no es inculcada desde fuera, como mera teoría; la única manera de recibirla es la "experiencia". Dios se experimenta en la propia vida y en la historia; por ese motivo, Dios es una realidad que siempre es actual. Esto explica por qué la relación con Dios siempre será percibida e interpretada en términos de YO y TU. B) En Israel no se da lo que se podría llamar una idea de Dios, es decir, una definición que procure descubrir qué o quien es Dios. En el Antiguo Testamento, uno nunca se distancia de Dios para tenerlo frente a sí como un objeto de conocimiento. Para Israel, el problema no es el de "reflexionar" sobre Dios, sino de "vivir" con él, o de "apartarse" de él. Sólo a lo largo de esa vivencia "con", se irán iluminando y descubriendo, uno a uno, los diversos aspectos de la realidad divina.

La idea de "causa primera" o de "absoluto", despojado de vida o de libertad son problemas que se plantea la metafísica, pero que no reflejan ni la preocupación ni el alma de Israel. A éste lo que le ha significado, lo ha atormentado, lo ha interpelado, no es una "causa" muerta, sino un "Dios Viviente", el *Dios viviente*. Israel ha descubierto a un Dios que ha salido en su busca, un Dios con el cual se establece una alianza, un Dios "gratuito, pero no superfluo", como dice acertadamente J. M. González Ruiz⁷, un dios al cual se le pueden confesar los pecados, un Dios que ama y que no es extraño o ajeno a la búsqueda que de él podemos hacer, un "padre" y no un absoluto. En el plano especulativo se puede ciertamente pensar a Dios partiendo del misterio absoluto de Dios, pero en el plano "religioso", el único en el cual se ha colocado Israel, el punto de partida es otro: la revelación y la entrega de Dios; la respuesta, por tanto, es otra: la fe, el asombro, la alabanza.

b) Dios en Busca del Hombre.

Cuando nos acercamos a estudiar las teorías acerca de la religión, nos damos cuenta, que en la mayoría de los casos, se elaboran a partir de una definición de la situación reli-

⁷ González Ruiz J. M. Dios es gratuito pero no superfluo. Marova, Madrid, 1971.

giosa en cuanto búsqueda que hace el hombre de Dios. Para ellas, Dios es "mudo", está escondido y ajeno a las preocupaciones del hombre. En cambio, al acercarnos a la Biblia descubrimos, como dato primero y más evidente, que Dios "habla" y se "acerca". En la Biblia no sólo llamamos la búsqueda que el hombre hace de Dios, sino, ante todo, la búsqueda que Dios hace del hombre: "estoy agotado, pero como un león me persigues" (Job. 10,16), texto éste que recuerda el hermoso poema de Francis Thompson, "El Lebré del Cielo"⁸. Toda la historia será descrita por la Biblia en una frase: Dios está en busca del hombre. De ahí que la fe en Dios sea, al mismo tiempo, una respuesta a su llamada. En esta forma, según la expresión del profesor hebreo Abraham Heschel, "el camino hacia la fe es el camino de la fe. El camino hacia Dios es un camino de Dios". Si Dios no plantea la llamada, todas nuestras búsquedas, según la Biblia, son vanas.

c) Dios se revela en la historia.

Israel piensa el problema de Dios en términos de "revelación", y ésta consiste esencialmente en la intervención de Dios en favor de un pueblo que ha escogido para sí entre todos los demás. Por tanto, Dios no escribe un libro, ni los hombres escriben un tratado sobre Dios. Dios escribe una historia y los hombres la viven, la experimentan y desentrañan toda su significación. La fe judía, a la cual se vincula la fe cristiana, reconoce la presencia de Dios en los acontecimientos de la historia. Estamos lejos de la postura de Bultman: él rechaza una historia de salvación que se realiza en el mundo mediante hechos diversos, como aparece en el Antiguo Testamento, y por tanto, afirma que la acción salvífica no puede comprenderse como una serie progresiva de intervenciones de Dios en la historia. Para nosotros, en cambio, "cuando Dios baja un poco de su trascendencia, para intervenir en la historia, manifiesta su presencia y su acción. Si repite las intervenciones, hasta

⁸ *Thompson Francis*. The hound of Heaven, en 'The Oxford Book of English mystical verse. Oxford, 1949. pag. 409-415.

⁹ *Heschel Abraham*. Dieu en quête de l'homme. philosophie du judaïsme. Du Seuil, Paris 1968, pag. 151 Original inglés 1955.

crear una continuidad de acción, entonces las revelaciones particulares, que eran como puntos, se unen en una línea y la línea dibuja una figura. La figura de una continuidad y de una constancia: Dios se revela en sus constantes de obrar, y el hombre le puede conocer como una persona amiga y exigente, clarividente y protectora. Dios se revela en la historia"¹⁰.

Esta constante se descubre en Israel y, por ello, la revelación es la misma historia de Israel, la historia de un "encuentro"; en ella se hallan las palabras de Dios al hombre, pero también la expresión de las búsquedas y de las preocupaciones del hombre. En ella encontramos la revelación de Dios y también la intuición del hombre, pero ésta última provocada y sugerida por el encuentro de Dios.

5. El misterio del "nombre".

Las anteriores afirmaciones resultan del análisis del relato que conserva el libro del Exodo sobre el "nombre" de Dios, y de la proyección que él y las circunstancias concomitantes tuvieron a lo largo de la experiencia de Israel.

a) Un texto Clave¹¹

Analicemos un poco el texto. En el relato de la Zarza, Moisés dice a Dios: "Si ellos (los hijos de Israel) preguntan cuál es tu nombre, ¿qué les responderé? . Dios dice entonces a Moisés: 'Yo soy el que soy' (ehyeh aster ehyeh). Más adelante 'yo soy' (ehyh) se convierte en sujeto: 'tu les dirás' 'Yo soy' me ha enviado a vosotros" (Ex. 3, 13-15).

Todos sabemos que hablar del nombre en la Biblia equivale a hablar de la presencia y de la acción del ser nombrado. En el presente texto, por tanto, el nombre que Dios da de sí mismo, "YO SOY", expresa una presencia y una actividad. YHWH significa "el que está interviniendo".

¹⁰ *Alonso Schoekel I.* La palabra inspirada. Herder, Barcelona, 1966. pag. 28.

¹¹ *Auzou. G.* De la servidumbre al servicio. Fax, Madrid, 1969. pag. 109-126. original francés.

El verbo "ser", en la mentalidad y en la lengua hebrea, no posee el sentido absoluto que la filosofía le puede atribuir. Por tanto, no se trata de ver en este texto una especulación metafísica sobre la esencia divina. Para los hebreos, "Dios es" quiere decir: "Dios actúa": creó el cielo y la tierra, hizo al hombre, liberó a los hebreos de Egipto, los condujo a la tierra prometida, los recompensa y los castiga con amor, con compasión y con justicia. En la concepción bíblica, hay solamente una cosa que cuenta, es decir, que Dios "es", en el sentido indicado arriba. Poca importancia se otorgará a la especulación acerca de la naturaleza y de la esencia de Dios. Cuando más tarde, en la época exílica y post-exílica, entre en crisis Dios, no será sobre su esencia la disputa sino sobre su "obrar".

b) La Paradoja de Dios

El texto que analizamos ha suscitado numerosas interpretaciones, entre otras la interpretación ontológica^{1 2}. Sin rechazar de plano y totalmente la posibilidad de una tal interpretación, ya que la traducción del nombre de Yavé que hizo el libro de la Sabiduría en contacto con el pensamiento griego da cabida a ella, es fundamental señalar que el sentido más obvio es el de insistir en la *presencia activa* de Dios. Por esta razón, aquí no se trata de una definición de Dios. El misterio de Dios queda intacto. El es el "inefable". Si bien es cierto que es el Dios próximo y cercano, nunca dejará de ser la libertad suprema y la trascendencia inaccesible. Más tarde, este aspecto será enfatizado, en forma casi exclusiva, por el profeta Isaías al hablar de la "santidad" de Dios.

Si bien es cierto que Dios no se definió, sin embargo se dió un nombre "para" los suyos. Por esta razón, "su nombre" es un "don", una gracia, una revelación para su pueblo. A través de él pretende hacer sensible y constante la relación entre él y su pueblo. Este último confesará ese nombre, mañana y tarde, en la condensación de la fe israelita que encabeza Deuteronomio 6, 4-9 y que se llamará el "Shema"

^{1 2} Sobre la oposición entre la interpretación existencialista de S. Agustín y la interpretación esencialista de Santo Tomás ver las observaciones de Gilson. *Le Thomisme*. V. ch. IV. pag. 122 ss.

c) La Presencia Liberadora.

La misteriosa fórmula de este pasaje, nos referimos al Exodo, implica la afirmación de una existencia soberanamente presente en la historia: Yavé significa la presencia actuante, la intervención salvífica, la proximidad concreta de Dios. Por tanto, cuando los israelitas pronuncien dicho nombre, no será primordial la idea de eternidad, sino más bien la presencia. Decir que Dios "es" equivale a afirmar que está "con" alguien. La existencia es, como todos los demás conceptos israelitas, un concepto de relación, es decir, que ésta no es real sino en relación con otra existencia.

Dios "es" significa, entonces, Dios interviene. De la naturaleza de esa intervención brota un nuevo aspecto: Dios es "liberador". Por este motivo, la revelación del nombre de Yavé a Moisés está vinculada con la liberación de los israelitas por obra de Dios. Para Israel, por tanto, un equivalente de la definición de Yavé será seguramente aquella frase que la Biblia repite tantas veces: "Yavé que os ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre". Pronunciar el nombre de Yavé será, para el hebreo, un acto de fe y de gratitud. Igualmente será un acto de esperanza en el Dios que está "ante nosotros" y "hacia adelante", en aquél que hizo "las cosas pasadas, las presentes y las venideras" (Judit. 9, 5).

El carácter liberador de Yavé aparece con gran realce en el texto de Exodo 6, 2-8, perteneciente a la tradición sacerdotal. Esta tradición emplea, por primera vez, y en forma programática, la fórmula "Yo soy Yavé", que será hilo conductor a través de todas las maravillas del éxodo y a través de toda la legislación hebrea, hasta el sacerdote-profeta Ezequiel y hasta el Deuteroisaias.

"Diles a los israelitas: Yo soy Yavé y por tanto os *liberaré* de la opresión de los egipcios y os *libraré* de su esclavitud, os *rescataré* con brazo tendido y grandes justicias, y os *tomaré* por pueblo y seré vuestro Dios, y conoceréis que sí soy Yavé vuestro Dios, el que os *liberta* de la opresión de los egipcios". (Ex. 6, 6-7).

En la tradición sacerdotal, a menudo, la fórmula "Yo soy Yavé", como también la forma "conoceréis que yo soy Yavé", suele indicar una intervención salvífica de Dios. Su nombre está siempre en relación con el ejercicio de la justicia (Lev. 25, 17; Ez. 34, 27; Os. 13, 4; Is. 45, 21; 41, 20; 45, 24; 46, 12-13; 43, 14 Sal. 140, 13 etc.). La vinculación del nombre de Yavé con el tema de la liberación, en sus múltiples aspectos, será una constante en el Antiguo Testamento. En la época del exilio, los profetas unirán la experiencia del éxodo de Egipto con la salida de Babilonia:

"Por eso, mirad que llegan días-oráculo de Yavé en que ya no se dirá 'vive Yavé que libertó a los israelitas de Egipto', sino 'vive Yavé que libertó a la raza de Israel del país del norte y de las tierras a donde los había arrojado, y los trajo a habitar en su propio suelo'". (Jer. 23, 7-8). cfr. Ez. 34, 27.

También la tradición yavista, aun cuando no cambia de nombre a Yavé en el momento en que interviene para liberar a los esclavos, expresa la presencia liberadora de Dios quien escucha el clamor del pueblo.

En esta experiencia histórica inicial de una victoria imprevisible e inesperada de un pequeño grupo, débil, contra un imperio poderoso, tenemos un primer ejemplo del método constante del Dios de Israel: su método de "demostración". En los tiempos de la cautividad de Babilonia, un teólogo hebreo desconocido compondrá un salmo, que se encuentra actualmente en el libro del Deuteronomio y en boca de Moisés, en el cual expondrá épicamente el carácter liberador de Yavé.

d) La actualidad de Dios.

Estos textos nos muestran, en forma general pero precisa, una verdad fundamental de la Biblia: Yavé es el Dios que estaba *ayer* con los padres, que está *hoy* con su pueblo, que estará *mañana* con él, hasta el cumplimiento de la promesa (cfr. Heb. 1, 1 ss.).

Dios no da una respuesta sobre su ser íntimo, sino que se presenta como una persona activa que quiere tener a

Israel como "socio". Con el marchar de la historia, Israel irá descubriendo, en forma más clara, quien es Yavé. Comprenderá, como lo señalaremos más adelante, que por ser en primer lugar el Dios de la historia de salvación, es también el autor de la naturaleza. Historia y creación se completarán mutuamente. Dios se da a conocer actuando en la historia de Israel y demostrando que él es realmente el que actúa. Dios se da a conocer por su creación, no solo creando todo lo que existe, sino creando a Israel como germen de una humanidad nueva. Dios no dirá a Israel: "cree en mi existencia", como lo podemos exigir en nuestro ambiente occidental al hacer un "acto de fe". Dios le dirá constantemente, en cambio: he aquí mis obras, el mundo, obras de mis manos, y he aquí todo lo que hago en la historia que es tu historia. Mira, reflexiona y juzga, y dí si es posible que pueda explicarse sin mi presencia. (cfr. Dt. 4, 32-34).

e) La historia: lugar privilegiado del encuentro con Dios.

La significación y el alcance del nombre de Dios quedará expresada en la introducción al Decálogo. En ella encontramos, en forma muy clara, la afirmación de un encuentro salvador, de una personalidad que interpela a otra, de alguien que no puede ser poseído por nadie, pero que se da a sí mismo.

El acontecer histórico adquiere en Israel un sentido exclusivo: es el lugar del encuentro con Dios. En la revelación de Dios habrá "momentos" decisivos: éxodo, Sinaí, exilio. Y sólo esos momentos permitirán descubrir quién es Dios. La enseñanza sobre Dios, en la Biblia, no se separará jamás de lo concreto, de la situación histórica. No es ni abstracta ni intemporal; se refiere siempre a una situación real. Lo general se da a través de lo particular y la verificación de lo abstracto se hace mediante lo concreto (Dt. 4, 32-34). El pensamiento hebreo trata de colocarse en un nivel de la realidad, en el cual los hechos son las manifestaciones de Dios y de las normas divinas, en un plano en el que la historia es comprendida como realización de la verdad.

Yavé, el liberador, el Dios de la Alianza, el Viviente, exige que su pueblo no tenga dioses ajenos delante de él

(cfr. Ex. 20, 3). Esto quiere decir que el pueblo adquiere un compromiso real y exclusivo con respecto a un Dios único y, por tanto, se suprime "prácticamente", esto es lo más importante, la posibilidad de existencia de otros dioses. Es indudable que aquí se trata de una afirmación, no solo de monolatría sino de radical monoteísmo. Claro está que esta idea de monoteísmo se irá clarificando progresivamente en los profetas, en el deuteronomio y en los salmos, y ya en el Deuterocanónico el monoteísmo absoluto se convertirá en credo hímico de Dios (41, 28; 43,10; 45,21; cfr. Dt. 6,4; 32,39;

f) El Dios de Israel: una novedad sin precedentes.

De estas primeras reflexiones podemos llegar a algunas conclusiones en lo que se refiere al Dios del Antiguo Testamento.

El Dios de los padres, de Abraham, de Isaac y de Jacob, es el Dios de la "PROMESA", del "futuro", de la Tierra; el Dios de Moisés, en continuidad con el de los Padres, es el Dios del "EXODO", de la liberación, de la "ALIANZA" de la "presencia" y de la "acción" constantes. El comun denominador de esta revelación es la "HISTORIA". Del análisis de estas realidades, podemos descubrir lo que se llama "propiedades" de Dios: es un ser personal, que se concibe como un "Tu", y con el cual se dan relaciones de amor. No es el mero "absoluto" de la razón filosófica, para la cual repugna concebir a Dios como un "tu" y, por lo tanto, como un ser personal capaz de llamar y de amar a otros; y prefiere identificarlo con la idea de Bien Supremo, como lo hace Platón; y de Motor inmóvil, como lo hace Aristóteles; o del Uno, como lo señala Plotino; o del "non-aliud" de Nicolás de Cusa. Tampoco es el dios de la mística natural que tiene como término a un Dios concebido como "neutro", más bien que como un "tu". Es el Dios de la "alianza" y, por lo tanto, de la relación. La alianza es el momento en que la humanidad entra en relación de diálogo personal con Dios, que se entablará entre dos libertades: la de Dios, que se denomina gracia, y la del hombre. Dios es un ser que "ama", que "habla", cuya palabra es reguladora y es palabra de gracia y de juicio, con poder sobre la historia; es un ser "misericordioso" que

exige pero perdona, es "trascendente" sobre el tiempo y sobre el espacio y, sin embargo, es el Dios cercano hasta llegar a la intimidad; es el Dios "viviente" y la fuente originaria de toda vida (cfr. Gen. 2, 7; Num. 27, 16; Sal. 16, 11; 36, 8).

Al analizar a los profetas veremos hasta dónde ha llegado la manifestación que Dios ha hecho de sí mismo.

Con lo señalado arriba no queremos establecer una oposición radical entre el Dios de Abraham y el de los Filósofos¹³, de manera que no sea posible vincular, en cierto modo, el Dios de Israel (cfr. Dt. 7,7; 12,6) con el Ser absoluto, trascendente e inmanente, que concibe el pensamiento filosófico. Sin embargo es preciso afirmar que el Dios de la "fe", el Dios cuya imagen se ha "revelado" en la historia de Israel, sólo lo podemos "conocer" en la medida en que se ha "aproximado" al hombre y se ha manifestado. No es simplemente un Dios fuera del hombre, un Dios del cielo, un Dios objeto del entendimiento que busca su confirmación, el Dios de las pruebas ontológicas. Es un Dios lejano y cercano al mismo tiempo, un Dios de la historia.

La simple contemplación de la naturaleza puede descubrir, en el mejor de los casos, una esencia metafísica absoluta. Eso es algo ciertamente. Pero para descubrir al Dios viviente, surge una nueva situación sobre la mera naturaleza, una nueva forma de hecho: Dios mismo se revela. Se abre un nuevo espacio en el que se encuentra Dios: el campo de los hechos, de la palabra revelada. Esta es la absoluta novedad de Israel: Dios ha buscado al hombre y ha intervenido en la Historia. Sólo la aceptación de esta realidad nos va a permitir aceptar, como "histórico" y no como "mítico", el "acontecimiento" que es Jesucristo; y por lo mismo ver la profunda relación que se da entre el Dios de Abrahám, de Isaac y de Jacob, y el Dios de Jesucristo.

g) Teología encarnada en lo real.

De esta manera, hemos visto cómo las propiedades de

¹³ Acerca del pensamiento de Pascal vale la pena leer el libro de Romano Guardini 'Pascal o el drama de la conciencia cristiana'. Emecé, Buenos Aires, 1955.

Dios, de las cuales puede hablar una teología sistemática, no se hallan expresadas en la Biblia conceptualmente, al estilo de las escuelas filosóficas tributarias de Grecia, sino más bien de un modo implícito pero claro, en el conjunto de los hechos y de las tradiciones de los escritos inspirados. Las propiedades de Dios no se hallan pues, aisladas como en un tratado de Deo uno, sino bajo las especies de lo real, de lo sensible, de la historia y de la tradición de un pueblo que lleva una Palabra. No obstante, a través de esos textos y de esa historia podemos descubrir y explicitar los elementos necesarios para constituir una "teología", sin cometer el error, frecuente en la evangelización y en la enseñanza de la fe, de quedarnos en las conclusiones conceptuales desvinculadas de su raíz original, de su matriz irremplazable.

6. El Dios de los Profetas.

Con una gran precisión, el profesor judío André Néher afirma: "La profecía es una respuesta a la nostalgia de un conocimiento, no del mañana, sino de Dios"¹⁴.

Al adentrarnos en el estudio de Dios en los profetas, es preciso destacar varios puntos: a) desde el ángulo de la historia de las religiones, la originalidad del profetismo hebreo, en contraste con el de otros pueblos, reside en la larga serie de personalidades extraordinarias, con perspectivas y orígenes diversos, que, a través de varios siglos, conservan una constante en lo que se refiere a la visión de Dios: El monoteísmo absoluto. Este es el común denominador en la profecía hebrea, de Natán a Jesús; b) a través de ellos podemos encontrar a Dios como ser personal más allá del misterio, de lo numinoso. Gracias a su mensaje y a su experiencia, el Inefable se ha vuelto "voz" que ruge, que ama, que promete, que amenaza, que perdona. Han revelado que Dios no es un ser distante y alejado, como lo creían los antiguos; que no es un mero "enigma", sino transparencia, misericordia y justicia. El no es el "desconocido", sino el pastor, el esposo, el padre, el Dios de Abraham; c) el Dios de los profetas, como el de los padres y el de

¹⁴ Néher André. L'Essence du prophétisme. P. U. F. París, 1955.

Moisés, está vinculado con los acontecimientos. Su revelación es histórica y, por tanto, la respuesta lo es también. De ahí que la fe en él no sea mera comprensión de principios abstractos, sino fidelidad profunda a acontecimientos sagrados en los cuales se descubre su huella.

a) Un eslabón indispensable.

Moisés, el gran baluarte del monoteísmo hebreo, cuyos pasos hemos seguido, es llamado por la Biblia "profeta", en la tradición deuteronomica. Otro gran hombre de Dios, Samuel, también es considerado como tal, más aún, se le atribuyen las prerrogativas de Moisés (I Sam. 7,8; 10,25; 13,7). Los relatos de Samuel y del Arca, conservados por las tradiciones elohistas con algunos retoques deuteronomistas¹⁵, a pesar de sus divergencias, sirven de vínculo o de eslabón para unir a Moisés con David, para establecer una continuidad entre el orden nuevo, instaurado por David en Jerusalén, y el antiguo orden de Moisés y del Sinaí. Las tradiciones y el espíritu de la Alianza del Sinaí sobrevivirán al desastre de Silo. Por la mediación de Samuel, quien ungirá a los dos primeros reyes de Israel y establecerá en Judá el Arca, las tradiciones antiguas pasarán de Moisés a David, y del Sinaí a Jerusalén, y con ellas, por tanto, el monoteísmo. De este modo, el Dios de David es el mismo de Moisés y, en consecuencia, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

b) La "Kulturkampf" israelita.

Los relatos que constituyen la epopeya de Elías nos lo presentan como el gigante de la causa de Yavé. Su nombre: "Eliyahu", mi Dios es Yavé (Yahu), indica un programa, una tarea y una confesión de fe monoteísta. A través de su palabra y de su acción, la fe antigua de Israel, enraizada en la más profunda tradición mosaica, se rebela contra la religión sincretista de los Omridas. En un momento en que el yavismo se ha "deshidratado", el profeta recorre las aldeas predicando la fe de los antepasados y la exclusividad de Yavé.

¹⁵ Auzou G. La Danza ante el Arca. Fax. Madrid, 1971. original en francés.

Su palabra se dirigirá contra el rey y contra los adoradores de los ídolos. Su audacia y su celo provocarán el comienzo de la desacralización y desmitologización radical de la realeza. Con él la profecía hebrea empezará a tener repercusiones políticas y se tornará profundamente crítica.

Los relatos del ciclo de Elías, en particular el que se refiere al episodio de la viña de Nabot, nos muestran que el monoteísmo de Israel posee necesariamente una profunda dimensión ética. El crimen contra el hombre es un sacrilegio con relación a Dios. Con Elías se expresa en forma muy clara lo que constituye la principal preocupación de los profetas: la justicia, y se muestra que el Dios de Israel el que ha llamado de la esclavitud a la libertad, no puede aceptar la injusticia ni la opresión del hombre.

Finalmente, en lo que se refiere al problema de Dios, podemos decir que la importancia de Elías en esa coyuntura de la historia religiosa de Israel es tal que, como lo afirma el profesor Rowley, si bien es cierto que "sin Moisés la religión monoteísta no habría jamás nacido, sin Elías habría muerto"

c) El pastor de Tecua

Amós, como los demás profetas, es encontrado por Dios y llamado a anunciar su palabra (Am. 7,15; cfr. 1,2; Jer. 1,1 ss; Ez. 1, 1-3,11).

El conoce la historia y las tradiciones de su pueblo. En sus oráculos evoca la fraternidad de Edom y de Israel (1,11; cfr. Gen. 25, 19-24), recuerda la destrucción de los amorreos con ocasión de la conquista palestina (2,9), la salida de Egipto (2,10), los cuarenta días de marcha por el desierto (3,2) y en todos estos acontecimientos descubre la presencia de Yavé. Su Dios es el Señor de la historia. Es el Dios de los hebreos, pero —y aquí reside uno de sus aportes— es también el Dios de todos los pueblos. Amós resalta el carácter universal de Dios en la historia.

Yavé es un Dios personal, de relación, que se compromete y ha hablado. Es el Dios de la Alianza. Su presencia

se descubre en el pasado de Israel y en los hechos contemporáneos.

El Dios de la historia lo es también del Cosmos. Reina sobre las constelaciones, manda la lluvia, provoca la fecundidad de la tierra. Las propiedades atribuidas por otros pueblos a los dioses naturistas, Amós las refiere a Yavé.

Yavé es un Dios moral, a quien nadie puede honrar sin observar la ley moral, la carta magna de los hombres libres: el decálogo. Aquí encontramos el monoteísmo ético que predicaba Elías y que será un mensaje constante en todos los profetas, durante todas las épocas de la historia de Israel. Buscar a Yavé y buscar el bien y la justicia equivale a lo mismo. De esta noción de Dios brota un profundo sentido de la religión: religión personal, interior, de compromiso.

Yavé es un Dios exigente que castiga la infidelidad de su pueblo. Pero al mismo tiempo que será implacable, será el Dios de "promesa", que deja entrever en el futuro la perspectiva de una última palabra que es una palabra de salvación.

d) Dios ama a Israel!

"Yo enseñé a Efraín a caminar,
tomándolo en mis brazos.
Con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor,
y era para ellos como quien alza
a un niño contra su mejilla;
me inclinaba hacia él para darle de comer" (Os. 11,3-4).

En Oseas, por primera vez en el Antiguo Testamento, el "amor" es puesto como clave de la elección de Israel. "Dios ama a Israel": esta es la auténtica significación de la alianza concertada entre Yavé y el pueblo del Exodo. Este tema se volverá corriente en la tradición del Deuteronomio (Dt. 4,37; 7,8; 10,15; 23,6), de modo que podemos establecer un vínculo de Oseas con dicha tradición.

Partiendo de su propia experiencia conyugal, Oseas interpreta la alianza entre Dios y su pueblo en los términos

de un drama conyugal, como una verdadera parábola en acción (Os. 2,4-25). Dios es un esposo que "ama" a su esposa, la "quiere", la "seduce", le "habla al corazón", la "comprende". Ella lo "abandona", lo "olvida", se "prostitute". A pesar de todo Yavé ama todavía a la esposa adúltera, que se halla en poder de otro dios; la rescata y la toma de nuevo (Os. 2). La significación del símbolo es evidente: el amor de Dios se revela como amor redentor, sin límites y sin precedentes, ya que según el derecho y las costumbres de la época, ningún marido hubiera hecho tal cosa. Sin embargo, así es como Dios ha actuado y continuará actuando. Habiendo quedado rota la alianza por los adulterios de Israel (2,4) Dios persigue con su amor a la esposa infiel; pasada una experiencia desdichada que le obligará a recordar las tradiciones del desierto (Os. 2, 9b) él la seducirá, la conducirá al desierto y le hablará al corazón (Os. 2,18); todo acabará en un nuevo desposorio, en una renovación de la elección y en una nueva introducción en la tierra que mana leche y miel, con una alianza extendida a las bestias salvajes. La evocación del tiempo de los "amoríos" en el desierto no significa un retorno a la vida nómada, sino un recomienzo de la historia de Yavé con Israel, una renovación escatológica del pueblo. De este modo, Yavé no es sólo el Dios del "pasado" sino el del "futuro", no es el Dios de la "nostalgia" del pasado sino de la novedad.

Yavé "ha conocido" a Israel, le ha amado: "cuando Israel era niño, yo lo amé y de Egipto llamé a mi hijo" (Os. 11, 1), palabras estas que nos remiten a los textos del Exodo en donde Israel es llamado hijo primogénito de Yavé (cfr. Ex. 4, 22). Conocer es experimentar, encontrar, acoger, unirse. Es también la actitud que el pueblo debe tener para con Yavé. Conocer a Dios, expresión muy característica de Oseas (2,22; 4,2-6; 5,4; 6,3-6; 8,2; 13,11), es para Israel aceptar de modo vital, comprometiéndose, el llamamiento de la alianza. Es entrar en "comunidad" con Dios. En esta forma reaparece de manera muy clara el *Dios personal*, el de la elección y la alianza, del diálogo.

"Conocer" a Yavé implica asumir una actitud de fe. Fe como acto de toda la persona, del espíritu, de la voluntad y del corazón; fe como sensibilidad, comprensión, entrega y relación.

El Dios que nos presenta Oseas está en continuidad con las grandes tradiciones de Israel, pero las imágenes que nos ofrece lo muestran, y ahí está su novedad, como una síntesis de *ternura* y de *santidad*, de *amor* y de *misericordia*, esta última revelada incluso en el castigo (cfr. Os. 10, 1 ss; 7, 13-14; 6,4; 11,8,9). Yavé es además el Dios de la "justicia" y de la fidelidad.

El profeta Oseas se convierte en punto de partida para comprender una verdad que debe ser presentada machaconamente en nuestro mundo actual y en la enseñanza del tratado de Dios: la dialéctica de la amistad y del amor es la clave de la interpretación de la total dependencia de Dios. La relación con El no se agota en la dialéctica del amo y del esclavo; si así lo fuera, Dios sería alienante. Para el profeta no es la existencia de Dios y su acción la que produce la alienación, sino por el contrario su ausencia: si Israel mata a Dios no podrá sobrevivirle, si en cambio se acoge a él encontrará la vida.

"En su angustia me buscarán . . . (5,15)

Yo seré propicio . . .

seré tu esposo para siempre,

y te desposaré conmigo en justicia,

en juicio, misericordia y piedad,

y yo seré tu esposo en fidelidad,

y tu reconocerás a Yavé

Yo seré como rocío para Israel,

que florecerá como lirio

y extenderá sus raíces como álamo (cfr. 2, 19-22; 14, 6-9).

e) Trascendencia y proximidad de Dios.

Al echar una ojeada a la historia universal y confrontarla con la de Israel, descubrimos que los profetas han desarrollado su misión en la época de los grandes imperialismos de la antigüedad. Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, Grecia y Roma son el escenario de su actividad profética. Frente a la idea que cada imperio tenía de una hegemonía mundial, los profetas han ofrecido y ahondado la perspectiva de un *monoteísmo universal*. En el logro de esta tarea han tenido que asumir un fuerte combate entre el Espíritu y la espada, entre la fe y la sumisión, entre Yavé y los ídolos. Su batalla

se ha planteado en dos frentes, uno interior y otro exterior: resistir en el interior del pueblo de Israel a las engañosas tentaciones de una pretensión al poder militar y político a expensas de la fe en Yavé, y forjar el alma de Israel para realizar una constante resistencia ante las seducciones de los poderes extranjeros, con frecuencia mucho más evolucionados desde el punto de vista material.

En esta encrucijada y dentro de este combate ejerce su ministerio el profeta Isaías. Con vehemencia y firmeza ofrece un doble mensaje con dos contenidos íntimamente relacionados entre sí: a) Yavé es el "totalmente otro", el Deus Absconditus, el "Santo", fórmula ésta creada por él (Is. 1,4; 10,17; 30, 11ss; 31,1) y que se halla fuera de su libro tan sólo una vez, en un salmo; b) Yavé es también el "Emmanuel", Dios-con-nosotros.

En él hallamos lo que los teólogos y los filósofos llamarán la "coincidentia oppositorum", es decir, la coexistencia o relación entre la trascendencia de Dios, por una parte, y por la otra, la profunda experiencia de un encuentro con él. Sin duda alguna, esta dialéctica entre la trascendencia y la proximidad de Dios, que hoy nos parece tan familiar en la teología, representa una novedad en la enseñanza profética y esboza, de cierta manera, el misterio de la Encarnación.

Ante la revelación del "Santo" de Israel, el hombre debe responder con la fe. Creer, en esta perspectiva, es consolidarse en él; aceptar sólo su palabra, con todos los riesgos que ella puede provocar, sabiendo que ella libera de la angustia y de la oscura fatalidad al creyente, y lo introduce en la claridad de un plan de Dios, de un sentido de la historia. Esa fe puede parecer paradójica, pero no absurda; cuando se posee, se está construyendo sobre la roca (Is. 28,16) como lo dirá, en el Nuevo Testamento, Jesucristo.

7. El Dios del universo.

Israel, como lo hemos visto anteriormente, ha conocido, primero, la fuerza salvadora y liberadora de Yavé y, luego, lo ha concebido como creador. Primero, es el éxodo, la

alianza, la promesa. Después, Israel ha comprendido que su Dios es el que rige los destinos de este mundo, que los imperios se apoyan en sus manos, que el hombre y las estrellas han brotado de sus manos. Todo es obra de Yavé.

a) La "Madre Naturaleza".

Para los griegos, la idea de creación es totalmente ajena a su filosofía. Ellos tenían como sagrados los poderes elementales de la naturaleza. La luz, la lluvia son realidades "sagradas"; así las llama, en Edipo Rey y en Electra, Sófocles. El gran escritor Shakespeare, interpretando con fidelidad la concepción clásica de la naturaleza, pondrá en boca de Edmundo, personaje del "Rey Lear", la siguiente frase: "Naturaleza, tu eres mi diosa, a tu ley están ligados mis servicios".

Las religiones mesopotámicas, egipcias, cananeas y babilónicas, también sacralizaron la naturaleza y sus manifestaciones. Los Judíos corrieron igualmente este mismo riesgo y con frecuencia sucumbieron. Algunos de ellos, aun en tiempo del Exilio, volvían sus ojos hacia el oriente y rendían culto al sol (cfr. Ez. 8,16 2R.17,16; 21,3), a pesar de las palabras de Deuteronomio, que decían: "Cuando levantes los ojos hacia el cielo y allí veas el sol, la luna, las estrellas y todo el ejército celestial, guárdate de prosternarte ante ellos y servirlos". (Dt. 4,19).

b) La originalidad de Israel.

La noción de creación aparece, históricamente, como algo original y característico del pensamiento bíblico. Esta supone que el mundo sensible, la naturaleza, no es lo absoluto, no es Dios, ni parte de Dios, sino que depende, de manera radical, de Dios. Yavé no es un dinamismo cósmico, ni está sometido al devenir del tiempo y del espacio. El es el creador, distinto del mundo, y el mundo ha sido obra suya:

"Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos;
la luna y las estrellas que has creado . . ." (Sal. 8).

Esta noción de creación está íntimamente ligada a una teología del Dios Vivo, el que se ha manifestado en la historia. Sólo donde se da esta teología —y ella es patrimonio de Israel— puede concebirse y entenderse semejante noción; sólo donde Dios ha sido conocido como trascendente y personal, se le ha dejado de identificar con el mundo o con parte de él.

Israel realiza una desacralización teórica del mundo y de la naturaleza, a la cual no le atribuye ningún potencial misterioso; pero además promueve una desdivinización práctica del mundo mediante el rechazo de las prácticas culturales ligadas a las concepciones idolátricas del mundo y del hombre. El mundo es “creación”. Tan solo da testimonio de la sabiduría y de la bondad del creador. Ni la belleza de la naturaleza, ni su grandeza, ni las cosas del espacio son dignas de nuestra adoración, de nuestro amor, del don de nosotros mismos.

c) Y Vio Dios que era bueno.

El mundo no es lo último, puesto que ha sido creado por Dios. No se trata de poner en tela de juicio la realidad o la bondad del universo; no se trata ni de idealismo ni de maniqueísmo. Por el contrario, el mundo no es una apariencia, ni una simple representación; es una realidad. Tampoco es considerado como malo; por el contrario, se le ve muy bueno y hermoso. Lo que se afirma es que, a pesar de su grandeza y hermosura, el universo no es nada en comparación con el Creador:

“El cielo es mi trono
y la tierra el escabel de mis pies” (Is. 66,1).

Los profetas y los salmistas no honran ni adoran la tierra cuando evocan su grandeza y su fecundidad; agradecen y alaban a aquél que la ha creado. El único fundamento del mundo es Dios (Is. 40,22-24). El mundo no es una necesidad ontológica y, por ello, el cielo y la tierra pueden desaparecer (Sal. 102,26-28).

d) Los cielos cantan la gloria de Dios.

En su sentido último, el mundo debe ser comprendido en función de Dios. Para el hombre de la Biblia, la belleza del mundo proviene de la grandeza de Dios, cuya majestad domina el misterio del universo. La naturaleza lleva a Dios. El hombre no alaba simplemente la belleza del mundo, sino que invita al mundo a alabar a Dios (Sal. 97,1; 148, 3-4 y 7-10).

Las palabras “al comienzo creó Dios el cielo y la tierra” muestran con una gran claridad la contingencia del mundo y la dependencia absoluta de Dios de toda la realidad.

En la perspectiva bíblica de la creación, “el mundo es una puerta, no es un muro”, como lo dice el profesor Heschel.

e) Y lo hizo a su imagen y semejanza.

Dios es el creador del hombre. El hombre es su imagen (cfr. Gen. 1,27). ¿Qué significa esto? “Significa en primer lugar: el hombre es una criatura de Dios, como lo son también todas las demás criaturas. Estas son criaturas al igual que él y junto con él. El no es dios de ellas y, viceversa, ni la “madre naturaleza”, ni el “padre estado” son dios de él. Entre Dios y la nada existe el hombre junto con todos los demás seres, como creación del beneplácito divino. Una solidaridad lo abarca a él junto con la naturaleza. Esta fe de la creación posee una fuerza crítico-liberadora, si se la toma en serio. Los dioses y daimones desaparecen del mundo, al cual se lo asume como creación del Dios trascendente. De este modo se priva también de base a la autodivinización del hombre, a la política cesariana, al nacionalismo y al fetichismo armamentista. El hombre divino no existe. El hombre humano no es ni ‘dios para el hombre’, ni lobo para el hombre; sino que se sabe criatura del Dios libre a una con las demás criaturas. Al igual que ellas, él ha sido llamado también de la nada a la existencia finita . . . La fe de la creación considera a todo como creación divina, pero al hombre como imagen de Dios . . . El mundo es la creación buena de Dios, pero no su imagen.

En su destino para imagen de Dios, el hombre no puede dejarse sustituir por ninguna otra cosa. . . Con la puesta en práctica de esta distinción entre Dios y mundo, desaparecieron del mundo todos los seres semi-trascendentes que hacían de mediadores"¹⁶.

f) "Escucha Israel: Yavé es el Unico".

Es la certeza de que sólo Dios es el Unico y el absoluto lo que provoca la crítica de la idolatría. Este es uno de los más significativos y agresivos aportes de la visión bíblica de Dios. La prohibición de las imágenes o ídolos, desde el principio (cfr. Ex. 34,17), fue considerada, al parecer, como una ampliación del primer mandamiento. Esta verdad tiene sus profundas consecuencias: Dios, como valor y como fin, no es un hombre, el estado, una institución, la naturaleza, el poder, la propiedad, la capacidad sexual. Estas cosas, erigidas en absolutos, se convierten en "ídolos" que empobrecen y alienan al hombre. Cuanto más ricos son sus ídolos tanto más pobre es el hombre. El ídolo es "la forma alienada de la experiencia de sí mismo que tiene el hombre", según Erich Fromm¹⁷. El ídolo es algo a lo cual el hombre puede someterse, pero con lo cual no puede relacionarse (Is. 44,12-19); por esta misma razón, la idolatría, por su naturaleza misma, exige sumisión; la adoración de Dios, en cambio, exige libertad. Las primeras palabras del capítulo 6 del Deuteronomio se convierten, entonces, en la crítica radical de los ídolos, exigen el desenmascaramiento de ellos, así lleven nombres muy honorables, y posibilitan la realización de una auténtica fe en el Dios Vivo.

Por otra parte, a consecuencia de esta clara postura ante la idolatría y ante la doctrina del hombre como "imagen de Dios", en el sentido señalado anteriormente, se ha desarrollado en Israel una cierta idea del hombre y de la

¹⁶ Moltmann J. El Hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente. Sígueme, Salamanca, 1973, pag. 147-149. Original en alemán.

¹⁷ Fromm E. Y Sereis como dioses. Paidós. Bs. As. 1967, pag. 44. Original en inglés.

justicia, un humanismo enraizado en el monoteísmo ético, que ha encontrado en la Torah y en los profetas de Israel su matriz y sus defensores, como lo ha mostrado con una gran claridad, en todas sus obras, C. Tresmontant¹⁸.

g) Todo lo hizo El.

Finalmente, más que ningún otro libro sapiencial, el libro de la Sabiduría presenta ya un cuerpo de doctrina organizado acerca de Dios creador y de sus relaciones con el mundo, y se convierte en un prelude del prólogo del evangelio de S. Juan.

8. La crisis de Dios.

a) Un Fracaso político y un éxito teológico.

Se ha dicho que las tradiciones recogidas en el Pentateuco, y en particular la yavista, presentan la "epopeya" de Israel, en tanto que los profetas nos muestran su "tragedia". Y es cierto. A pesar de sus palabras, Amós no había podido sacudir el reino de Norte. Sus oráculos son recogidos en un gran poema que simboliza la derrota de Israel en 732, y el final de su libro hace alusión a la cautividad de Israel. Oseas no ha tenido más éxito que Amós, Isaías, Miqueas. Con Jeremías y la destrucción de Jerusalén se vuelve una página de la historia de Israel. La acción política de los profetas no había tenido ningún provecho para el país. Sin embargo, frente al fracaso de la monarquía, ellos dejan un grupo de gentes que recogen sus oráculos y que serán reconocidos como "palabra" divina. Más aún, las grandes colecciones legislativas del Pentateuco aparecerán más y más como eco de la palabra profética. Con la predicación profética se da un doble fenómeno: un fracaso político y un éxito teológico¹⁹.

¹⁸ Tresmontant C. Sobre este particular leer: 'La doctrina moral de los profetas de Israel' y "Ensayo sobre el pensamiento hebreo"

¹⁹ Cazelles H. Bible et politique. Rch.Sc.R. 1971. tome 59, pag. 502

b) El destino del pueblo y la crisis de Dios.

Con mucha frecuencia, la atención de los lectores de la Biblia se dirige hacia los libros que nos refieren a las tradiciones de Abrahán, Moisés, David y los profetas anteriores al Exilio, y se pasa demasiado rápido sobre el período que quizás fue el más importante de toda la historia de Israel, el período del Exilio. Es en esa época, y a partir de ella, cuando la Biblia adquiere su forma definitiva; cuando los libros de los Reyes, cuyos autores pertenecen al medio deuteronomista, parecen haber recibido su forma definitiva dentro de una interpretación teológica de la historia de Israel y de su castigo; cuando el Cronista, situado en la línea sacerdotal, ofrece una teología que se apoya en la historia; cuando los oráculos de Jeremías, de Ezequiel y del Deuterocanónico son recogidos; cuando la mayoría de los salmos son compuestos. Además, y esto es muy importante para nuestro propósito, es con el Exilio cuando entra en crisis Israel, su teología, sus seguridades. Israel, el escogido, el pueblo de Yavé de los ejércitos, cae y su caída se concreta como triunfo de los pueblos enemigos, como exilio y muerte. Su historia, que había sido el lugar del encuentro con Dios, parece convertirse ahora en el lugar de la Ausencia de Dios.

“Nuestra heredad ha pasado a manos extrañas” (la tierra)
“Somos como huérfanos sin padre” (la alianza)
“cayó de nuestras cabezas la corona. . .” (la realeza)
(Cfr. Lamentación 5).

Israel y Judá, como pueblos independientes, han terminado. El Exilio va a permitir que los hebreos descubran la “incondicionalidad” de Yavé. El hace nacer, ciertamente, las instituciones, pero no se deja encerrar en ellas. Dios es el Incondicional que suscita el culto, el arca, el templo, los sacrificios, la realeza, el sacerdocio, el profetismo, pero es el que invita a superarlos constantemente. Por su Palabra y por su Espíritu, Yavé se mantiene siempre como el Dios de la iniciativa absoluta.

Yavé se descubre en el Exilio no sólo como el Dios de la “Tradición”, sino también y principalmente como el Dios de “lo nuevo”, de la “ruptura”. La tradición no es todo, no es el absoluto. Yavé es “libre”. No puede ser “poseído”

por nadie. No es hipoteca de un pueblo, ni meramente un Dios nacional.

Jeremías se convierte en el profeta por excelencia de esta “incondicionalidad” de Dios y en el crítico radical de todas las instituciones de Israel. Sacude los falsos valores, las falsas garantías, las falsas seguridades. El pueblo de Dios no se puede reducir a sus estructuras, por útiles y antiguas que sean.

El templo, en donde el pueblo consideraba “poseer” la presencia divina como garantía incondicional, será destruido (Jer. 7, 2-4, 12-15).

El culto, esplendor de Israel, con sus formalismos que lo asemejaban al culto cananeo, no tiene sentido (Jer. 7, 21-23). Lo fundamental de la religión es *conocer* a Yavé, e Israel carece de ese conocimiento.

La circuncisión, orgullo del pueblo, señal de la alianza, no es suficiente; más aún, puede ser superflua, lo que importa es la circuncisión del corazón (Jr. 4, 4).

El estado teocrático mismo (Jr. 19, 1-2. 10-11) no subsistirá.

c) Interrogantes y respuestas.

¿Qué ha pasado? ¿Dios abandona ahora a su pueblo?
¿Aquí termina la historia de la promesa y de la fidelidad de Dios? ¿Tiene sentido todavía sostenerse en Yavé y en su palabra, en los hechos salvadores de la antigua epopeya bíblica y en la alianza?

Ha llegado el momento de la “confrontación” y de replantearse muchas posiciones. Y será la historia misma la criba y el cedazo de la teología. Ha llegado el momento de la reflexión, de la superación del triunfalismo. Pero, en esta oportunidad, el pensamiento irá precedido por el sufrimiento. El problema de Dios surgirá en lo más profundo de Israel a partir del dolor y del desamparo.

Los teólogos inician el replanteamiento de su historia. La catástrofe ha tenido ciertamente causas humanas. Pero ellas solamente no la explican. Según ellos, la mano de Dios cargó sobre Israel cuando fue alcanzada la medida del pecado nacional. Ahora ofrece la ocasión de un profundo "renacimiento". Este se hará teniendo en cuenta una doble dirección: el pasado y el porvenir.

Los escribas de los círculos deuteronomistas recordarán hasta la saciedad las lecciones del *pasado*. Se buscará articular los grandes hechos de la antigua historia dentro de una nueva perspectiva. Y en ellos se descubrirá la respuesta imperfecta que el pueblo dió a las iniciativas de Dios. Una óptica para ver la historia será la dialéctica entre gracia y pecado, cuya solución se hallará en el arrepentimiento y la conversión. Se tratará de comenzar de nuevo.

Los círculos proféticos, el Deuterocanónico, los cantores y salmistas se volverán hacia el *porvenir*. El futuro ofrecerá una absoluta novedad, y en esto vemos el esbozo de la figura y de la acción de Jesucristo, que no es la mera prolongación de la tradición. Habrá un "nuevo David", una "nueva alianza" (Jer. 31), un "nuevo culto" (Ez. 40-48), una reunión de todos los pueblos.

Yavé, como "pastor", hará salir a su pueblo de los diversos países en donde estaba disperso. La vuelta del desierto será asemejada a un nuevo éxodo. Pero, en esta oportunidad, la nueva migración del pueblo se realizará bajo la dirección de Yavé que en persona será el pastor del rebaño-Israel. Ocupará el lugar de los antiguos pastores, desposeídos de sus antiguas funciones que habían desempeñado tan lamentablemente (Ez. 34,2-10).

Israel, a través de los profetas, está dispuesto a renacer de nuevo. Ese renacimiento se dará en la medida en que adquiera un "nuevo corazón" (Ez. 18,30-32). Pero esto es posible sólo por una iniciativa divina. Solo ella podrá crear en cada hombre la posibilidad de ser un miembro de la Nueva Alianza. Será preciso un perdón inicial y luego el don de un "espíritu". (Ez. 36, 23-28).

En esta misma dirección va el mensaje del Deuterocanónico. En el libro de la Consolación presenta a Yavé como el Dios

que "salva". Esta salvación se notará de nuevo por signos bien tangibles: reconstrucción de la Ciudad Santa (Is. 49,17 y ss), seguridad y paz, pero ahora esos bienes estarán en conexión con valores espirituales. Dios será el nuevo "rey" de Israel (Is. 43, 14-15). Pero su poder y su acción superará las fronteras nacionales. Es el Señor universal de todos los pueblos. El aliento misionero que se percibe en los oráculos de este profeta nos permite apreciar un concepto muy rico de Dios. Esto nos lleva a afirmar que con Jeremías, el Deuterocanónico, Ezequiel, Joel, Zacarías, el apocalipsis de Isaías (24-27), pasamos a una escatología de las naciones. Las tensiones y la paradoja de esta tendencia universalista frente a la elección de Israel son evidentes. Es en medio del pueblo más fuertemente anclado en su vocación propia, en donde aparece, gracias a los profetas, el paso a una religión abierta a todas las naciones. Sólo el cristianismo, sin embargo, ha sabido realizar este paso, no sin profundas sacudidas (cfr. Rom. 11).

La concepción profética de la historia, con su dimensión escatológica y misionera, se vincula a un desarrollo de la idea monoteísta. Si no hay sino un Dios, él es el Señor Absoluto y único, y la historia afecta a todos los tiempos, los espacios y los pueblos.

Todo este largo proceso nos lleva a descubrir que la teología bíblica, como ha sido elaborada en Israel, es una teología de las "obras de Dios", que engloba no sólo la historia particular de Israel, sino que, trascendiéndola, abarca la creación, la historia y la escatología.

d) El Destino del Hombre y la Crisis de Dios.

La crisis de Dios producida en el Exilio y después de él, no sólo ha afectado la vida de la colectividad, sino que ha afectado la visión del individuo. En las diferentes corrientes sapienciales entra en escena el problema del hombre "individual", el problema del "sentido" de la vida, de la muerte, de la trascendencia. Ya Ezequiel, y antes Jeremías, habían señalado la importancia de este problema. La crisis religiosa, producida por la crisis política, se manifiesta de varias formas. Surgen nuevas preguntas, se buscan nuevas

soluciones. La noción y la realidad de Dios es puesta a prueba. ¿Cuál es el sentido de la muerte, dentro de la visión profundamente "vitalista" que ha tenido Israel? El Israel que en toda su "epopeya" se había orientado tanto hacia la vida, como pueblo, se encuentra ahora ante el drama de la muerte, el abandono de Dios, la soledad en el mundo. Parecería que la vieja confianza de Israel para con el Dios de la promesa, de la alianza y del mar rojo, se deshiciera por completo.

Numerosos salmos reflejan, con expresiones profundamente angustiosas, el sentimiento de lejanía, de abandono y de duda. ¿Yavé se ha convertido en un espejismo? ¿Dónde está su justicia?

El Dios del corazón que, desde Sade a los surrealistas, pasando por los románticos, fue puesto a prueba, es denunciado. Job, como Camus, levanta una requisitoria contra una creación en la cual los inocentes sufren y mueren. La "peste" es denunciada. La crisis de Dios toma este sesgo. ¿Por qué el mundo no ofrece una justicia? ¿Por qué no hay proporción entre pecado y sufrimiento? El pueblo hallaba antes una esperanza: su pasado, sus triunfos, su alianza, sus glorias, su estado. Hoy nada existe. ¿Por qué? Job representa la postura del hombre que busca una respuesta (Sal. 43,2; 89,47;).

e) La crisis de la teología tradicional

Job no pone en duda la existencia de Dios. Pero no puede conformarse con la imagen que los "sabios" le han brindado. Los amigos de Job tratan de responder con palabras edificantes; cada uno a su manera le da una clase de teología tradicional: "Dios es el justo, que recompensa y castiga. Si Job sufre, es porque ha pecado. La desgracia y el sufrimiento es un castigo de Dios". Así todo quiere ser explicado y aclarado. Job no acepta esas explicaciones. Afirma que la enseñanza religiosa de la Torah no da respuesta al misterio del hombre justo e íntegro, herido por el sufrimiento. Denuncia las palabras al viento que pronuncian los "ancianos" que pretenden ser los defensores de Dios. Niega que la teología moral de la época posea el secreto de la acción divina.

Job acusa a Dios, pero reconoce que sólo él le puede ofrecer una respuesta. Lo acusa de tirano (9, 3.5 - 8.10), de injusto, de indiferente (9, 23-24). Dios sólo es fuerza y poder. Es frialdad. A Job no le interesa saber si Dios "existe", sino si es bueno; por eso pregunta, lucha hasta el final, no elude el problema, da la cara (13, 3.15). Su desesperación es su camino hacia Dios, hacia un Dios diferente del dios de los sabios y de los justos, hacia el Dios de Jesucristo que vagamente se presiente.

Job insiste en su requisitoria y en su búsqueda porque intuye que en el misterio de Dios hay justicia. No se conforma con aceptar que el mal y la desdicha sean la última palabra. Está seguro de que Dios es distinto, de que en él hay un Señor que "salva". Finalmente Dios interviene. ¿Va a responder? No. No responde. Considera equivocados a los que han tratado de imponer su "solución" y han querido interpretar el problema llevándolo a la mera aplicación de una ley teológica. No reprocha a Job su queja, la prefiere a los engaños de sus apologistas. Es ahora Dios quien formula las preguntas. La acusación da lugar al silencio y el drama termina en el descubrimiento del misterio insondable de Dios y en una actitud de confianza en él. Una cosa sí queda clara: Dios no es un tirano que se desprecupa de la justicia, o de los pobres. Esa imagen es una mentira. Job descubre y sabe que Dios lo ama y lo comprende. Pero, ¿dónde estará la respuesta total? Sólo en Jesucristo en quien Dios nos revela su presencia, no de poder sino de amor. Como lo dice hermosamente J. Moltmann, "la historia de la pasión del mundo ha sido asumida en la 'historia de Dios' a través de la historia de la pasión de Cristo. En este sentido, Dios es el gran compañero, el que sufre en fraternidad, el que comprende"²⁰.

f) "Vanidad de Vanidades" - apertura a la Trascendencia

Otro testigo de la crisis de la sabiduría de Israel es el Qohelet y su escepticismo. ¿Es posible conocer el misterio de Dios? ; más aún, ¿es posible el conocimiento humano?

²⁰ Moltmann J. El Dios crucificado. Concilium, No. 76, pag. 347. Vale la pena leer también los artículos de Metz J. B. y de N. Schiffrers en esta misma revista.

¿Qué aporta la sabiduría tradicional, que creía poseer el camino de la vida, a la realidad de la muerte? ¿Es posible comprender la actividad de Dios? A través de su reflexión el Qohelet descubrirá que la actividad de Dios puede ser captada en lo contingente, pero no puede ser comprendida en su relación total.

Que Dios existe y actúa es verdad absoluta, sin embargo, la inasibilidad de su ministerio es total; Ante él la actitud debe ser la del "temor" (5,6) en su sentido original: estar abierto a Dios, el libre, el viviente, el absoluto. El hombre que analiza el Qohelet es alguien que aspira a obtener resultados duraderos, pero todo lo que consigue es pasajero; nada de lo que es limitado le sacia. La vanidad consiste en la desproporción entre la pequeñez, la mezquindad de los resultados y la amplitud infinita de los deseos. La fe tradicional siempre contó con que Dios satisfaría los deseos de sus servidores; pero durante mucho tiempo no pudo medir exactamente la amplitud de esos deseos. Instintivamente reducía la idea que de ellos se formaba, a la dimensión de las únicas satisfacciones conocidas: la tierra, la vida, el culto. Qohelet hace reventar esas limitaciones terrestres cuando muestra que aún la saciedad de los bienes terrestres prometidos por la Torah no contentaría al corazón humano. Hay algo que la tierra no puede dar. Esta comprobación a partir de la experiencia, pone en tela de juicio una cierta imagen de Dios y abre el camino a la doctrina de la retribución más allá de la historia. En esa misma línea irán numerosos salmos.

Finalmente, la corriente apocalíptica señala el fin del Antiguo Testamento y viene a convertirse en "la conclusión más lógica de la profecía". Todo tiene que nacer de nuevo. Dios vendrá a dar su juicio al mundo. La muerte será destruida. El nuevo reino será un dominio eterno de Dios. El creador del mundo se manifestará como el origen de una nueva creación. Será el juez que salva a quienes han cumplido su palabra y que condena a quienes se han apartado de ella.

9. A MODO DE CONCLUSION

Las anteriores reflexiones nos han permitido descubrir la revelación progresiva de Dios y de su misterio. Esa revela-

ción no nos ofrece una imagen *estática*; por esta razón no es sistemática. "Dios no surge como un "ente", como una esencia divina con propiedades divinas, sino como 'dominador en funciones'. . . La automanifestación de Dios tiene lugar, acontece en acciones y palabras, las cuales se sostienen y explican recíprocamente, a la vez que conectan esa misma autorrevelación de Dios con una gran línea histórica. . ."²¹.

En esa revelación nos hemos encontrado con la Historia y allí hemos descubierto a Dios. En el punto de partida, el dios del nómada se volvió el Dios de la promesa, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Con la experiencia liberadora de las tribus del Exodo, ese Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, se hace el Dios de Israel, el Dios de los Ejércitos. De Elías al Deuteronomio, el profetismo se encargará de desplegar y explicitar todas las consecuencias del monoteísmo, vivido como una experiencia del Dios Vivo, celoso de su santidad y de su gloria, esposo de Israel, pastor y rey. Yavé se presenta como el Señor de la historia: es el señor de lo pasado (tradiciones acerca de la promesa, del éxodo), es señor del presente (la alianza y la pascua adquiere un sentido de "presencia actual" de Yavé como liberador, y se convierte en signo del amor que redime), es señor del futuro, garantiza que todo no termina con la muerte. Es *YAVE*.

Al ahondar el Antiguo Testamento no nos movemos dentro de un conjunto de verdades. Lo que en él descubrimos es la *presencia de Dios que viene acercándose a los hombres*. Al término de él lo que podemos descubrir, con una absoluta certeza, es un *sentido del hombre* y un *sentido de Dios*, dentro de una relación inquebrantable, más allá de las circunstancias históricas y sin embargo gracias a ellas descubrimos que el gran logro del Antiguo Testamento ha sido ofrecer una imagen de Dios y una imagen del hombre, que se descubrirá de manera perfecta en Jesucristo.

El largo camino del Antiguo Testamento nos conduce a intuir la gran novedad del Nuevo Testamento: el futuro

²¹ A. Deissler. El Dios del Antiguo Testamento. En el libro 'Dios como problema' J. Ratzinger. Cristiandad. Madrid. 1973. pag. 80.

absoluto del hombre es Dios. En esta gran aventura, en medio de los escombros de la historia, han salido vencedores: Dios el absoluto y el hombre "su imagen".

Muchos elementos propios de Israel han fracasado, han quedado en la caducidad. Otros nos han abierto el camino para Cristo. El Dios del Antiguo Testamento es una puerta, no es un muro. La aventura de Israel, la revelación de Yavé, las imágenes de Dios, las preguntas, inquietudes e ilusiones del Antiguo Testamento, son para nosotros fundamentales ya que, estando fundados en sus bases, podemos entender el hecho y la palabra de Jesús. En él descubrimos el centro de la nueva realidad, el punto de convergencia en que se encuentran los caminos de Dios y de los hombres, quien, "a pesar de tener la forma de Dios, no reputó como botín (codiciable) el ser igual a Dios, antes se anodó, tomando la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y así, por el aspecto, siendo reconocido como hombre, se humilló, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla todo cuanto hay en los cielos, en la tierra y en las regiones subterráneas, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre" Filip. 2, 6-11.

BIBLIOGRAFIA

ALT. A. "Essays on old Testament and Religion —The god of the Fathers". Basil Blackwell— Oxford 1966. Original en alemán 1953.

ALONSO SCHOEKEL L. "La Palabra inspirada". Herder Barcelona, 1966.

AUZOU G. "De la servidumbre al servicio". Estudio del libro del Exodo, Fax. Madrid 1969. Original en francés.
"La Tradición bíblica". Fax. Madrid, 1961. Original en francés.

BLEEKER C. WIDENGREN G. "Historia religionum", vol. 1, cristiandad, Madrid, 1973. Original en inglés. 1969.

CAZELLES H. "Bible et politique". Rch. Sc. R. 1971. Tome 59 No. 4 p. 497-544.

DANIELOU J. "Dios y nosotros". Taurus, Madrid, 1966. Original en francés. 1956.

DUBARLE A. M. "La signification du Nom de Iahvé". R. S. P. T. 1951 pág. 3-21. "Los sabios de Israel". Escelicer. Madrid, 1959.

ELIADE M. "Traité d'Histoire des religions". Payot. Paris. 1959.

FROMM E. "Y seréis como dioses". Paidós. Bs. As. 1967. Original en inglés.

GELIN A. "Moïse, l'homme de l'Alliance". Desclée. Paris. 1955.
"Hommes et femmes de la Bible". Liget. Paris, 1962.

GELIN A. —PIERRON— GOURBILLON. "Espiritualidad del exilio". Marova, Madrid, 1969.

GRELOT P. "La pareja humana en la Escritura", Madrid, 1968.

HESCHEL A. "Dieu en quête de l'homme". Seuil. Paris, 1968. Original en inglés. 1955.

JACOB F. "Théologie de l'Ancien Testament". Delachaux et Niestlé. 1955.

LACAN-GOURBILLON-OSTY. "Mensaje espiritual de los sabios de Israel". Marova. Madrid, 1969.

LAMBERT G. "Que signifie le Nom divin Iahvé". N. R. Th. 1952. pag. 897-915.

LEVINAS E. "Totalité et infini". Martinus Nijhoff. La Haye, 1968.

LINDBLOM J. "Prophecy in Ancient Israel". Oxford, 1965.

MATTUCK I. "El pensamiento de los profetas". F. C. E. Breviarios, México, 1962. Original en inglés 1953.

MOLTMANN J. "El Hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente". Sígueme, Salamanca, 1973. Original en alemán. 1971.

PIKAZA JAVIER. "Las dimensiones de Dios". Sígueme, Salamanca, 1973. "La Biblia y la teología de la historia". Fax. Madrid, 1972.

RATZINGER J. "Dios como problema". Cristiandad. Madrid. 1973. Original en alemán.

SCHREINER J. "Palabra y mensaje del Antiguo Testamento". Herder, Barcelona, 1972. Original en alemán. 1970.

TRESMONTANT C. "El problema de la revelación". Herder, Barcelona, 1973. Original en francés. 1971.
"La doctrina moral de los profetas de Israel". Taurus, Madrid, 1962. Original en francés. 1958.

"Supplément au Dictionnaire de la Bible". Art. "Prophètes". Col. 692-1222.

VAN IMSCHOOT. "Teología del Antiguo Testamento". Fax. Madrid, 1969.

VON RAD G. "Teología del Antiguo Testamento". Sígueme, Salamanca, 1973. Original en alemán. 1957.

CRONICA

La discusión se planteó en torno a la siguiente pregunta: cómo integrar el enfoque bíblico dentro del tratado de Dios, no sólo como conclusiones sino ante todo como método, teniendo, por tanto, en cuenta, el mismo proceso que nos ofrece la Biblia, y también en torno a otros puntos que surgieron de la reflexión de los grupos.

Necesidad e importancia de la teología bíblica.

En primer lugar se dijo que la ponencia ofrece un aporte de teología bíblica que permite iluminar el momento metódico del tratado de Dios. Además aparece señalado el hecho de que la revelación de Dios lleva necesariamente al obrar ético. El enfoque de la ponencia manifiesta un esfuerzo hermenéutico, entendiendo por hermenéutica no sólo una ciencia de la interpretación según todas las reglas de la exégesis, sino una relectura profunda, a partir de las

nuevas coyunturas en las cuales vive el hombre, de algo que ha sido escrito respondiendo a una experiencia. De ahí que, en este sentido, en el nuevo momento que estamos viviendo, la hermenéutica exija una relectura de la Escritura, desde nuestra propia circunstancia histórica.

Conviene recordar además, que un autor o un pensador puede ser entendido y profundizado por los autores posteriores mejor que en su propia época, por la sencilla razón de que el lenguaje, con la evolución cultural e histórica puede ser entendido con mayor profundidad. Teniendo esto en cuenta se puede afirmar que el biblista, si no se queda en un mero biblismo historicista, puede encontrarse y dialogar con el filósofo y con el teólogo, ya que en realidad el objeto de su estudio es, en último término, el mismo.

En lo que se refiere al análisis del nombre de Dios es evidente que la teología se siente cuestionada desde el horizonte de la Biblia. Sólo ésta nos puede ofrecer una base seria para entender el nombre de Yahvé. Es importante subrayar la afirmación según la cual Dios "es" en cuanto "actúa"; convendría anotar que, además de las interpretaciones ofrecidas en la ponencia, sería útil mencionar la que presenta R. de Vaux, según el cual "yo soy el que soy", no sólo expresa la negación a ser definido, sino también la "plenitud" de ser. Por otra parte hay que señalar que la distinción que Santo Tomás hace entre nombres propios y metafóricos para hablar de Dios, por útil que haya sido, puede llevar al peligro de no tomar en serio la inteligibilidad propia de los grandes símbolos bíblicos, y reducirlos a meras metáforas dotadas de una simple función pedagógica. Sin embargo, se afirmó que la metáfora, como tal, puede servir para evitar que Dios sea concebido como ídolo excesivamente objetivable.

Se insistió en la necesidad de superar la presentación meramente teórica y conceptual de Dios. En general, el catecismo que se ha enseñado no remite a la experiencia. A nosotros corresponde hacer comprender cómo Dios está obrando hoy en la situación latinoamericana. Si está callado o actúa como en otro tiempo, o más bien, si su mismo silencio es una forma de presencia que debemos descubrir.

El problema de la acción de Dios hoy.

En torno a la acción de Dios se suscitaban algunas inquietudes.

Se dijo que, siendo la acción de Dios clara en el Antiguo Testamento, parecería, sin embargo, que hoy no actúa. El hombre, parti-

cularmente el no-creyente, no descubre la acción divina. ¿Bastaría entonces decir que en el Antiguo Testamento Dios obró, para descubrir a un no-creyente la significación y la presencia actuante de Dios? Este interrogante plantea un problema pastoral serio, sobre todo en función de los ateos. No basta decir que Dios actuó y actúa, es menester que esa acción pase por la mediación del testimonio.

Hoy día hay numerosos intentos para poner al sujeto histórico en situación de ver que Dios actúa: la teología política, etc. Sin embargo estas parecen muy frágiles y no satisfacen del todo. Algunos autores, entre ellos J. Moltmann, en su último libro "El Dios crucificado", llegan a pensar que la solución es acogerse a la cruz de Cristo; otros, como Le Guillou, insisten en la necesidad de aferrarse al testimonio de la tradición y de la Iglesia y de vivir en la Iglesia con hondura. El interrogante se mantiene: ¿Cómo llegar al no creyente?

Se afirmó que es menester, dentro de un aspecto más histórico y profético, descubrir a Dios en lo secular, en lo histórico, en lo político, en los acontecimientos, en el pobre, en las situaciones límites. Sin embargo ello no basta. El conocimiento de Dios no puede ser meramente contemplativo; es práctico, y es aquí donde radica el punto que puede ofrecer una respuesta al problema del ateísmo en América Latina: que nosotros y la Iglesia hagamos "creíble" a Dios. Esto implica asumir toda la problemática profética, secular, histórica de la transformación del mundo, realizando en esa labor un momento de reflexión, ya sea profético, ya sea sapiencial. Esto es importante, pero lo fundamental será esa credibilidad de la Iglesia, signo eficaz; signo que no sólo se pone sobre el candelero, sino que actúa. Ahí se halla la respuesta pastoral al problema del ateo.

Para ahondar en el problema de la acción de Dios, se dijo que es preciso tener en cuenta que, en Israel, ella no se da como la de un "deus ex machina" continuo. Si así lo fuera, sería válido decir que esta acción antes se "veía" y ahora "no se ve", y el problema de la acción de Dios en la actualidad sería imposible de abordarse en serio. En el Antiguo Testamento no era más fácil descubrir objetivamente la acción de Dios que hoy. Ha sido en la experiencia histórica, en muchas cosas análogas a la de otros pueblos, en donde se ha percibido la acción de Dios. Para descubrir esa acción tuvo que leerse e interpretarse la historia y sus signos. Los hechos son significativos gracias a la interpretación de los mismos. Por esta razón los exégetas, filósofos y teólogos no pueden prescindir hoy día del principio según el cual el acontecimiento y la interpretación van de la mano.

La novedad y originalidad de Israel no está propiamente en los "hechos"; en ellos puede coincidir con la historia de otros pueblos. La originalidad consiste en la lectura de los hechos, en la relación que se establece, mediante la interpretación, entre los hechos y la realidad de Dios que se revela, que salva, que libera, que golpea, que está presente o ausente. Hoy día la Iglesia desempeña la misión de leer los hechos a la luz de esa clave, de esa palabra que es "normativa" de su acción y de su vida. Pero se leen los hechos viviendo en la perspectiva de esa misma lectura, es decir, siendo, en la práctica, signo de la presencia salvífica de Dios, y por tanto, mostrándose como "sacramento" de la presencia y de la acción de Dios.

La Biblia y el diálogo con el no-creyente.

Se dijo, además, que para el no-creyente la perspectiva bíblica puede tener una profunda importancia, en la medida en que dentro de ella hay una referencia constante a la historia y un esfuerzo por entender al hombre en un contexto ético y de justicia. Frente al no-creyente la Biblia permite mostrar una visión no alienada del hombre que acepta a Dios. Se recuerda cómo, algunos no creyentes, tales como Bloch, Garaudy, Gardavsky, han hallado en la Biblia un lugar para dialogar con los cristianos, y se afirma que, ya en la Biblia, se da una reflexión filosófica sobre Dios, profundamente encarnada en lo real.

Pensamiento hebreo y pensamiento griego

Con respecto a la relación entre pensamiento hebreo y griego se hicieron algunas observaciones.

Se dijo que existe una tendencia a subvalorar el pensamiento griego y en general, el pensamiento filosófico, y esto desde la Biblia o el pensamiento hebreo. Es cierto que la Biblia —tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento— parte del "para-mí" de la realidad para llegar al "en-sí". Sin embargo, no es válido afirmar que sea preciso quedarse exclusivamente en el marco de este proceder. Es posible y válido el proceso inverso. Se añadió, por otra parte, que los judíos no eran realmente filósofos, y que sólo hasta el siglo XII y XIII hubo, en el plano cristiano, un sólido pensamiento filosófico. Por otra parte el vocabulario de la lengua hebrea no se prestaba para este tipo de reflexión metafísica. Finalmente, se completó la afirmación diciendo que no se puede tomar la especula-

ción griega en un sentido peyorativo, ya que lo que aportó Grecia no es menos verdad que lo que aportó Israel. La diferencia está en que el pensamiento griego se coloca en el orden de la verdad natural, de la revelación natural de Dios a través del entendimiento y de la creación. Esto significa que es preciso liberar al pensamiento griego de este estigma tan corrientemente aceptado.

El cristianismo hubo de encontrarse con la civilización griega y tuvo que abrirse a nuevos problemas, así lo muestra el discurso de Pablo ante el Areópago. Por otra parte, la introducción del pensamiento griego, dentro del pensamiento cristiano, no fue meramente una intrusión indebida; no se aceptó sin más. Hubo realmente un proceso de filtración. De ahí que no exista ningún concepto cristiano de la persona o de la naturaleza que haya sido simplemente trasplantado del pensamiento griego al cristiano: se dió una profunda reelaboración.

En la discusión de este aspecto se dijo que ciertamente era preciso no llevar al extremo la oposición absoluta entre el pensamiento griego y el hebreo. Sin embargo, se afirmó que no es válido decir que en el pensamiento hebreo no haya filosofía. Esto supondría que el pensamiento filosófico es exclusivo de occidente, lo cual no es aceptable. Además, se señaló que una lengua, en este caso la hebrea, lleva en sí misma una estructura de pensamiento y que, por tanto, es necesario desentrañar lo que de filosófico se halla en sus propias categorías.

Es evidente que el cristianismo tuvo que realizar un profundo esfuerzo para expresar y traducir la experiencia de Dios y de Cristo en unas categorías griegas. Sin embargo, se cometería un paralogismo si se interpretan los términos griegos que emplea el pensamiento cristiano, en el sentido de la filosofía griega. Esta ha sido una de las fallas de la teología dogmática. Para aclarar la afirmación se propuso como ejemplo la categoría de Justicia de Dios. Si se la interpreta según el sentido de la filosofía helenista, se cae en una concepción jurídica de Dios, en una religión del "do ut des" contractual. Dios sería simplemente quien premia y castiga y a eso se reduciría su justicia. En cambio dentro del pensamiento bíblico, la categoría de justicia tiene el sentido de fidelidad y, por tanto, el objetivo de ella no es la restauración del orden jurídico, sino la restauración del hombre: es la actuación de Dios que restaura al hombre para que el hombre restaure al mundo.

La Biblia en el tratado de Dios.

En lo que se refiere a la integración de la Biblia dentro del tratado de Dios, se observó la necesidad de partir en la reflexión teológica, de la "economía" de la revelación. Si el teólogo sistemático parte de ahí, se encontrará ciertamente con el biblista. La reflexión debe construirse sobre la base de la real actuación de Dios en el mundo. Para aclarar esta afirmación se propuso un ejemplo: el de la ciencia de Cristo. Según el método de la teología sistemática, en la cristología se procedía a priori. Se afirma que Jesucristo es Dios y que por consiguiente debe tener una ciencia divina, pero como además no está "in statu viae" debe poseer la ciencia beatífica, pero, como es hombre, tiene que tener la ciencia experimental. A base de estos tres pisos se iba explicando la realidad.

Según el método de la Biblia el procedimiento es inverso. Por tanto es menester empezar a posteriori, es decir, a partir de lo que sabemos realmente de Jesús, de su palabra y de su acción. Sólo después se podrá concluir qué clase de conocimiento posee Jesucristo.

Finalmente se dijo que así como en Israel se produjo una crisis de Dios, también en nuestro mundo se está experimentando, no sólo en lo que se refiere a la vida de la fe en la comunidad, sino también en la reflexión sobre Dios. La reflexión sobre el problema de Dios se ha movido frecuentemente entre dos polos. El de un Dios "objetivado", en cuya imagen o categoría se empobrece la novedad del acontecimiento revelado, un Dios "en-sí", desvinculado del acontecer histórico y del para-nosotros; y el de un Dios "inmanentizado" que se reduciría, en último término, a ser un mero principio regulador de la acción, un sentido para el hombre, corriendo así el peligro de reducir la teología a mera antropología, y de hacer, en forma arbitraria, al hombre la medida de la revelación. En esta postura se subrayaría el Dios para-nosotros, sin preocuparse del Dios en-sí. Por tanto se considera que el camino válido y exclusivo para salir de esta encrucijada en el problema de Dios, es lograr que la teología retorne y ahonde la comprensión y la imagen de Dios que nos ofrece la Revelación total: el Dios trascendente y el Dios inmanente, dentro de la teología económica.

7

EL DIOS DE LA FE CRISTIANA

La reflexión de la Iglesia y nuestra tarea actual.

Maximino Arias Reyero

Contenido

1. Introducción.
2. Los primeros impulsos del pensamiento trinitario.
 - a) La relectura cristiana de la tradición judía.
 - a.a) La liturgia judía.
 - b.b) Las fórmulas litúrgicas.
 - c.c) La presencia de Yahvé en su pueblo.
 - b) La adoración del Resucitado.
 - c) La acción del Espíritu.

3. Las fórmulas bautismales y credos primitivos: su estructura trinitaria.
 - a) La indisoluble unidad del credo.
 - b) La relación entre fe trinitaria e historia (teología y economía).
 - c) La fe trinitaria en la Iglesia.
 - d) Resumen.
4. Historia de la Teología Trinitaria.
 - a) Siglo II: Los apologetas. Errores trinitarios.
 - b) Siglo III: Tendencias oriental y occidental.
 - c) Siglo IV: Nicea - Constantinopla.
 - d) Siglo V: San Agustín.
 - e) La alta escolástica.
 - a.a) Santo Tomás de Aquino.
 - b.b) San Buenaventura de Bagnorea.
 - f) La Reforma protestante.
5. La época subjetiva.
6. La época política.
7. La Trinidad hoy; tendencias y tareas.

1. Introducción.

¿Existe una imagen de Dios o existe, por el contrario un enorme y casi ingenuo deseo de reducir las múltiples imágenes de Dios a la unidad? Dentro del cristianismo,

¿tienen todas las confesiones la misma concepción de Dios? Dentro de la Iglesia Católica, ¿tenemos todos los creyentes la misma idea de Dios? Bien sabemos que la unidad no "se tiene", sino que se busca, aunque no se tendería a ella si no hubiera algo originario que alimentara esta tendencia. Pero una búsqueda de la unidad que no respete las diferencias, que fuerce y obligue al consentimiento, sin que ordenadamente descubra el punto a partir del cual toman su origen las tensiones, no llegará a alcanzar su propósito. La unidad no está libre de tensiones. La labor de la teología en este tiempo está en repensar esta originalidad y tendencial unidad, para hacer converger en ella y de ella hacer depender las diferencias. La unidad es algo que se ha de conseguir continuamente. La imagen de Dios que tiene que dominar nuestras diferencias tiene que ser buscada y encontrada para nuestro tiempo. También es cierto que hay épocas en que se hace de ídolos imágenes de la divinidad. Esto debe también tenerlo en cuenta la Teología: hay diferencias que no pueden ser integradas en la unidad.

¿Cuál es la imagen que el pueblo latinoamericano tiene de Dios? Este tema ha de ser tratado por sí mismo. Es muy importante. ¿Cuál es la situación del pueblo latinoamericano frente a la imagen trinitaria de Dios? Es claro que la vida del cristiano está inmersa en un esquema trinitario y sólo puede ser explicada bajo el presupuesto de una fe en el Dios trino, pero, ¿es consciente de ello el cristiano? En las expresiones populares de la fe, este Dios no está expresamente presente¹; se hace difícil al pastor descubrir al cristiano el Dios trinitario implicado en la fe que profesa, aunque ésta debería ser su misión²: la teo-

¹ M. JORDA (Selección de) *Versos a lo divino y a lo humano*. Santiago Mundo 1974. Es una colección de poesía popular religiosa. La fe del pueblo se encuentra reflejada clara y sencillamente. De la Trinidad no hay nada explícitamente dicho. De la Resurrección tampoco. Nada sobre el Espíritu Santo. Una nueva colección saldrá editada pronto.

² Cf. *L'Eglise et la Révolution du Tiers Monde*. Une interview du P. P. Bigo S.J. recueilli par Gwendaline Jarczyk. *France Catholique Ecclesia* (Document 185) 5 de abril 1974 pp. 9-11: Nous restons sur une image de Dieu qui ne correspond absolument pas à ce que le Christ nous en a révélé. Car Dieu est certainement la source de

logía tampoco sabe destacar con suficiente claridad la dimensión trinitaria a la que debe responder. Los intentos que se realizan en este sentido parecen situarse en un mundo que no es el nuestro, parecen intelectualizar el cristianismo para apartarlo de los problemas más urgentes de la actualidad. Surge, entonces la pregunta de si la confesión de fe en el Padre, Hijo y Espíritu Santo puede servir en algo al desarrollo del pueblo latinoamericano.

Es claro que la idea de Dios influye grandemente en la concepción política que se tiene. El contenido teológico de una fe monoteísta es tan problemático como sus consecuencias políticas. La reducción del Dios cristiano al Dios judío trajo, en todo tiempo, consecuencias lamentables. El politeísmo es otra interpretación posible del Dios cristiano, que lleva emparejada consigo la anarquía y el pluralismo extremo: sus consecuencias políticas son desastrosas. El reverso del monoteísmo y del politeísmo es el ateísmo y en él se unen las consecuencias que se derivan de ambos sistemas.

“La actividad política del cristiano sólo es posible en el supuesto de la fe en el Dios trino. Esta fe cae más allá del judaísmo y del paganismo, del “monoteísmo” y del “politeísmo”³.

Y, por supuesto, más allá del ateísmo, aunque sea éste un ateísmo teológico. Arriesgando acertos podríamos decir que la confesión de fe en el Dios trino no impide el avance del pueblo latinoamericano hacia su liberación, sino que la sitúa dentro de sus verdaderas dimensiones⁴.

la vie le Créateur, le Tout Puissant. Mais lorsqu'il entre en relation avec l'homme, Dieu se fait pauvre dans le Christ, et c'est la seule image visible que nous avons de lui. Ainsi, ce sont les pauvres dans l'Eglise qui savent, ce sont eux à qui Dieu se révéla: L'Evangile nous l'affirme. . . La mission des pasteurs est précisément d'exprimer ce que pensent les pauvres dans l'Eglise". (p. 10, subrayado mío).

³ E. PETERSON. El monoteísmo como problema político. En su *Tratados Teológicos* (Teología y Siglo XX). Madrid: Cristiandad 1966, p. 27.

⁴ Cf. a modo de ejemplo J. PIKAZA, La Trinidad en el quehacer teológico actual. *Estudios Trinitarios* 6 (3): 435-483, sept.-dic. 1972.

Hoy tienen plena actualidad las frases de L. Bruno Puntel⁵:

“Yo diría que deberíamos tener, el coraje de vivir, de intentar hacer la experiencia de este Dios que es el misterio absoluto de la Trinidad, de redescubrir, por así decir, la ingenua, pero supremamente profunda simplicidad de la relación originaria con este Dios y esto en medio de la complicación de este mundo, en medio del afán de la promoción humana, del compromiso por el hombre, de la construcción de la ciudad del hombre” (213).

Este coraje debería transformarse en obediencia testimonial y en testimonio dado en la fe de una Iglesia que nos acoge y nos transmite la vivencia trinitaria.

El testimonio trinitario no busca primariamente alcanzar la identidad para superar cualquier clase de crisis mediante su orientación al pasado; tampoco se testimonia algo con la desesperada intención de hacer importante, influyente o eficaz la idea de Dios en una situación que se muestra alejada del mismo Dios vivo⁶. Se testimonia por *fidelidad* a la verdad, por *obediencia*. De aquí surgirán eficacia e identidad. Se busca teológicamente la imagen eclesial de Dios no para sacar al cristianismo de una situación sin salida, hacerlo necesario, mostrarlo triunfalmente a los ojos de todos los intelectuales; no para darle la solidez e identidad perdidas, sino por *obediencia* frente a una verdad-personal que se hace valer por sí misma, frente a una verdad-

⁵ L. B. PUNTEL. Dios en la teología hoy. *Perspectivas de Diálogo* 4 (37): 205-213, sept. 1969.

⁶ T. MUCKMANN, *La religión invisible* El problema de la religión en la sociedad moderna (Agora). Salamanca, Sígueme 1973: “Si las iglesias mantienen su derecho institucional de representar y mediar en el tradicional universo de significado religioso, sobreviven principalmente por su asociación a grupos sociales y estratos sociales que siguen estando orientados hacia valores de orden social anterior. Si por el contrario las iglesias se acomodan a la cultura dominante de la moderna sociedad industrial, cargan necesariamente sobre sí mismas la necesidad de legitimarla. Sin embargo, en el cumplimiento de esta función el universo de significado tradicionalmente representado por las iglesias, aparece cada vez como más irrelevante (p. 47).

personal transmitida y aceptada en la Iglesia. Si falta esta orientación directa a la verdad, si se quiere caminar echando angustiosas miradas a la derecha y a la izquierda, si se quiere hacer la verdad a base de frases comparativas y adversativas, no se llegará a tocar el centro de ese Dios tripersonal, que ha querido manifestarse en nuestra historia. Desde aquí es posible, sin embargo, la comparación y el desacuerdo.

La imagen católica de Dios está exenta de limitaciones mezquinas. La tendencia católica es la misión, no la reducción; la anchura, no el aprieto o angostura; la integración, no el abandono: "La doctrina de la Iglesia es un vivo ejemplo en el correr de su historia, de siempre nuevas integraciones" (H. Urs von Balthasar, *Spitus Creator*, 74). Cuando La Católica se reduce y cierra filas debe ser para buscar de nuevo la verdadera universalidad. Pero, no hay universalidad si no existe la afirmación. Por eso la Iglesia primero que todo afirma: Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo es el principio, el centro y el fin de nuestra historia. Lo afirma sin miedo, sin prejuicios, sin complejos. Después viene la segunda afirmación: Debajo de todo movimiento histórico, personal, social, político o religioso está la atracción de la Trinidad. Existe un dinamismo intramundano orientado a la Trinidad, que no se da sin la Iglesia, sin el testimonio, la confesión, y la alabanza de los cristianos. Más tarde ya se puede negar.

La integración católica se debe notar en la confección de un "tratado" de teología. También aquí nuestra primera afirmación debe ser visiblemente testificada; la segunda buscada y clarificada.

Nuestra teología tiene la tarea de testimoniar al Dios trinitario, porque sólo así puede servir al mundo en que vive, sólo así puede descubrir las verdaderas dimensiones del hombre. En esta tarea no está nuestro tiempo solo; le acompaña una gran tradición. En ella se ven aciertos y desaciertos. Tratemos, pues, antes de realizar el esfuerzo que se nos pide, de observar cuál es la imagen de Dios que se nos descubre en la fe cristiana. Este esfuerzo tiene que ser hecho si queremos reencontrarla en nuestro tiempo, actual y viva, para poder testimoniarla sin mala conciencia.

2. Los primeros impulsos para el pensamiento trinitario.

El judaísmo no tiene dogmas, pero a lo largo de los siglos ha conocido pocas diferencias en su fe. El fundamento de su unidad ha sido el monoteísmo. Del monoteísmo derivan su concepción del mundo, de la historia, de las leyes. Apenas hay posibilidades de encontrar una formulación que nos diera el centro de esta religión. Filón la hace diciendo que el que guarda en su alma "que Dios existe y reina; que el que verdaderamente existe es Único. Que ha creado el mundo y ciertamente como un único mundo, en cuanto que lo ha hecho semejante a su misma Unicidad; que él es providente de lo que ha creado"⁷ vivirá una vida feliz y bienaventurada, marcada por las enseñanzas de la piedad y santidad.

El Nuevo Testamento manifiesta claramente que los primeros cristianos creen y adoran al mismo Dios del judaísmo. El verdadero problema, que se plantea en el N.T., es el paso de esta fe monoteísta a la fe trinitaria, también testimoniada en el N.T. En este paso se juega el todo del cristianismo. Bien podemos entrever que aquí se tuvo que realizar una decisión no menos impresionante que la de Abraham. Y por las luchas ideológicas que mantuvo el cristianismo primitivo para defender su fe y para poder expresarla adecuadamente, sabemos que su decisión fue continua. Al ver esta continua lucha con enemigos de fuera y de dentro, se encuentra demasiado extraño nuestra postura de relajada seguridad. Al parecer hemos heredado algo hecho y sólo debemos aprovecharnos de ello. ¿Pero es esto tan seguro? ¿Estamos tan seguros de que "nuestra" confesión de Dios corresponde a la confesión de la Iglesia? No es esta una pregunta académica ni inquietante sin razón; con ella no se quiere limitar la buena intención del teólogo, pero sí ponerle serio aviso para que evite estar afincando en sus seguridades. ¿No ha sido Dios acaso, demasiadas veces, el pretexto para mantener nuestro modo de pensar? Así

PHILON D'ALEXANDRIE. De opificio mundi, 172. En *Oeuvres de Philon d'Alexandrie I*. París: du Cerf 1961, p.257; Cf. WOLFSON, *Philo*, 2 Vols. Harvard 1947; E. BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. París 1925 (2912); J. DANIELOU *Ensayo sobre Filón de Alejandría* (Ensayistas de hoy). Madrid: Taurus 1962.

puede ocurrir en nuestro tiempo: estar demasado seguros de que *poseemos* el conocimiento del Dios verdadero. Esto no se logra automáticamente: ni repitiendo una tradición, ni tampoco oponiéndose sistemáticamente a ella.

a) La relectura cristiana de la tradición judía⁸

aa) La liturgia judía

Los sacrificios solo tenían lugar en el templo de Jerusalem. Sin embargo, en cada lugar donde había judíos existía una sinagoga con lo que expresaban su ligazón al Templo. La sinagoga retomó aquellos elementos de la liturgia del templo que podían ser repetidos en cualquier lugar: oraciones, lecturas y comentario de la Escritura, cantos. Esta liturgia se mantuvo después después de quedar destruido el Templo (70).

La Iglesia cristiana primitiva se considera a sí misma continuadora del Templo, se siente como la que puede proseguir la liturgia del Templo. Esto lo hace sin una fundamentación reflexiva, pero con la clara conciencia de su misión: continuadora de la misión salvífica dada por Dios a Israel, es la continuadora de la liturgia del Templo, en cuanto que ésta también ha sido ordenada por Dios.

Un ejemplo concreto de esta continuación de la liturgia del Templo por el cristianismo se nos muestra en la asunción de la oración del "sanctus" (kedushâ). En el Templo se hacía la oración ante dos serafines, situados ante el trono del Altísimo. La especulación rabínica identificaba estos dos serafines con Henoch y con Jaol o Yahu katon (el pequeño yahvé). Filón también ha visto junto a la divinidad, que está en el centro las fuerzas creadoras y conservadoras. Con ellos desea mantener la unidad de la divinidad

⁸ Cf. A. ADAM *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bad I: Die Zeit der alten Kirche. Gütersloh: Mohn 1965, pp. 113-126; G. KRETSCHMER, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (BHT 21). Tübingen: Mohr 1965; E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*. Stuttgart³ 1947; Y. M. CONGAR, *El misterio del Templo Economía de la presencia de Dios en su criatura del Génesis al Apocalipsis* (Colec. Ecclesia 4). Barcelona: Estela 1964.

concibiendo los dos serafines como "potencias" de Dios. Este hecho puede abrirse a una comprensión cristiana de Dios como Trinidad: unidad y diferenciación. Es evidente que tendría que pasar tiempo para conjugar ambas ideas sin caer en un Monarquianismo o Subordinacionismo, pero ya desde ahora la conciencia cristiana busca y encuentra lugares para manifestarse.

bb) Las fórmulas litúrgicas

En el judaísmo encontramos varias fórmulas con una estructura semejante a la trinitaria cristiana. Así se encuentra en la anteriormente nombrada Kedushâ la siguiente formulación:

El sacerdote: Santo, Santo, Santo es el Señor de los Ejércitos; toda la tierra está llena de su gloria.

La comunidad: Santo en lo más alto del cielo, el lugar de su divina habitación:

Santo en la tierra, la obra de su poder;
Santo en todo lugar y en toda eternidad es el Señor de los Ejércitos, toda la tierra está llena del resplandor de su gloria.

La oración de las 18 peticiones tiene también una estructura "trinitaria". Al principio está la alabanza a Dios que reina con poder, justicia y santidad el mundo (1-3). La parte central abarca las peticiones para pedir una continua protección salvadora (4-16). Al final se dan gracias por la presencia de la gracia divina (17-18). Es decir: Poder creador y conservador, gracia salvadora y presencia continua de la salvación. Es cierto que el judaísmo no dio el paso al dogma trinitario y que permaneció en el monoteísmo, pero la "preparación" del dogma trinitario se estaba realizando. Esta estructura trinitaria aparece en muchas fórmulas del Nuevo Testamento (cf. 1 Cor 12, 3; 2 Cor 13, 13).

cc) La presencia de Yahvé en su pueblo.

También en el A.T. y en la teología judía se van encontrando cada vez más profusamente, junto con las afirma-

ciones que apuntan decidida y claramente a Dios Padre, otro grupo en las que aparecen "determinadas formas de mediación de las que se sirve Yahvé para hacerse presente en su pueblo, para actuar o intervenir en favor de Israel" ángel de Yahvé, palabra, sabiduría, espíritu de Yahvé, etc.⁹

Este grupo de afirmaciones ayuda a mantener la transcendencia divina al mismo tiempo que su inmanencia. Estos textos descubren una tendencia interna y "una preparación indiscutiblemente rica de la inequívoca revelación de la Trinidad. . ." (MS II/1, p. 104).

b) La adoración del Resucitado en la Iglesia primitiva.

La herencia del judaísmo se traduce en la adoración de Dios Padre¹⁰; pero desde los primeros tiempos se encuentra también la adoración del Resucitado. Jesucristo, el Resucitado, pero idéntico con el Jesús histórico y crucificado es objeto de adoración (cf 1 Cor 1,1; Jn 20, 28). En esto no disienten las diferentes comunidades, mostrando así su dependencia de la tradición veterotestamentaria. Por otra parte, esta adoración del Resucitado tiene dos características dignas de notar: no es la expresión de una persona, sino de una comunidad o de varias; no se produce por un recuerdo de los hechos históricos de Jesús, principalmente. Después de su Resurrección el Señor Jesús es una realidad para la primitiva comunidad

se le puede proclamar presente en la participación del pan (Máran athâ: Did. 10, 6 cf. 1 Cor 11, 26); se le pide a él el perdón de los pecados (2 Cor 2, 10); se le confiesa como "sentado a la diestra de Dios" (Rom 8, 34, Hech 7, 56) y Dios (Rom 9, 5); se le pide que acoja a los mártires (Hech 7, 59), etc.

En todos los textos en que se proclama y adora al Señor Jesús, se le ve en una perfecta unidad con el Padre. Jesús depende del Padre en todo: hace su voluntad, de ella vive. Y sin embargo, en casi todos los textos se da al mismo tiempo una cierta permanencia exclusiva del Hijo, de Jesús, en el ámbito del Padre (y viceversa) (cf. Mt 11, 25-28).

Hay muchas formulaciones en las que aparece la relación entre el Padre y Jesús; hay pocas en las que se nombra explícitamente con ellos al Espíritu Santo. Sin embargo, se nota que las aclamaciones de adoración al Resucitado nacen en una situación especial, situación que, podría decirse, está determinada por la fuerza de la presencia "espiritual" del Resucitado (cf. Mt. 11, 25-28; 17, 5-7). El Resucitado siempre ha sido visto junto con sus dones (cf. Mt 28, 20; Lc 24, 32.36.45; Jn 20, 22).

Las oraciones y las acciones comunitarias de la primitiva Iglesia tienen, sin duda, una perspectiva trinitaria. La eucaristía tiene lugar en la presencia del Resucitado, que es, ciertamente, el que sufrió la cruz, el que ha abierto a los discípulos la Revelación del Padre y el que les deja el Don o la promesa¹¹ (Lc. 24, 13-35; Jn 21, 1-14; Hech 1, 4; 2, 41; Lc 24, 36-43; Jn 20, 19 ss.; Mc 16, 14). Lo mismo se podría decir de la promesa del perdón (Jn 20, 21-23). Más claramente se ve esta dimensión trinitaria en la interpretación teológica y en la expresión narrativa del bautismo de Jesús y del cristiano. En el bautismo, el creyente es aceptado como hijo por el Padre, agraciado con el Espíritu Santo (cf. Mt 3, 16-17; Mc, 10, 11), porque sigue el

⁹ MYSTERIUM SALUTIS. Manual de Teología como historia de la Salvación. Dirigida por F. Feiner y M. Löhrs. Traducido por G. Aparicio y A. Saenz Badillos; supervisor J. Alfaro. Madrid: Cristiandad 1969 ss. vol. II, tomo 1, p. 93. Cf. en general pp. 92-102. Esta obra se citará en adelante en el mismo texto de la siguiente forma: MS. número del volumen, tomo y página).

¹⁰ La inclusión de Cristo Jesús en la definición de Dios no significa un "cambio" en la idea de Dios del Antiguo Testamento. Significa una radicalización del monoteísmo hecha por Jesús en la línea del mismo Antiguo Testamento. Con ello aparece lo nuevo del Nuevo Testamento. En este sentido se podría decir que no son idénticos el Dios judío y el Dios cristiano. Cf. MS II/1, p. 123. Cf. también J. GNILKA, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens* (Biblische Handbibliothek, 8). München: Kosel 1970, p. 31; W. TUESING, *Das Gottesbild des Neuen Testaments*. En J. RATZINGER (ed.), *Die Frage Inach Gott* (Quaestiones disputatae 56). Freiburg: Herder 1972 pp. 59, 86.

¹¹ M. KEHL, *Eucharistie und Auferstehung, Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl. Geist und Leben* 43(2): 90-125, Abril 1970; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*. Bonn 1926; H. SCHUERMANN, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeyer. Münchener Theologische Zeitschrift* 6(1955) 107-131.

ejemplo de Jesucristo y se une con él en su muerte y resurrección (cf. Rom 6, 4). De aquí que es comprensible la fórmula litúrgica y doctrinal de Mt 2, 19: "bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo".

c) La acción del Espíritu.

La comunidad pospascual va adquiriendo la conciencia de la continua acción en ella del Espíritu Santo. La "recepción" del Espíritu es un hecho experimental. En muchos miembros de la comunidad se dan poderosas manifestaciones del espíritu (cf. Gál 3, 2; 1 Tes 1, 5; 1 Cor 2, 4 etc.). También se va expresando esta conciencia cada vez más claramente. La acción del Espíritu está en íntima relación con el Resucitado y con la conciencia que tiene la misma comunidad de ser el pueblo de Dios escatológico. La experiencia del Espíritu de alguna manera está relacionada con el bautismo. Por otra parte el evangelio de San Lucas expresa de una manera clara la presencia del Espíritu en la comunidad; por ello narra los orígenes apostólicos de esta presencia.

El Espíritu es relacionado con Dios y con Jesucristo Resucitado. Es Dios quien envía su Espíritu y es claro que sólo se llega a él a través de Cristo (y viceversa). Sin embargo el Espíritu no es reductible ni a Dios Padre ni a Jesucristo, tiene funciones "propias" y realiza acciones que sólo son dichas de él.

3) Las fórmulas bautismales y credos primitivos: su estructura trinitaria

El cristianismo primitivo tiene una estructura interna trinitaria. Para explicar la formación de la doctrina trinitaria se debe tener en cuenta que sus principios se sitúan en el mismo origen del cristianismo. No es necesario recurrir ni a la teoría de la helenización ni a una catolización primitiva para explicar la aparición de la doctrina trinitaria y del Dios trino. La misma estructura de la Revelación es trinitaria. Antes de la explícita formación de la doctrina se

dan formulaciones trinitarias, que, estando en uso en la catequesis y en la liturgia, aparecen como puntos fundamentales que estructuran el Nuevo Testamento^{1 2}. Por otra parte, la doctrina cristiana se desarrolla en vista al bautismo y en consonancia con él, teniendo presente la confesión de la fe en el Resucitado y con la intención de incluir al bautizado en el ámbito de la misma vida eclesial. La inclusión del catecúmeno en la comunidad implica de por sí la inclusión de alguien en un ámbito ya formado por una determinada comprensión fundamental, y por una experiencia fundamental, que no es otra sino la que se expresa, aunque algunas veces sea de manera imperfecta, en las fórmulas que se usan para ello^{1 3}.

Pero además hay un aspecto que no podemos olvidar del cristianismo: siempre va acompañado del testimonio y de la alabanza. Si se trata de la narración de hechos históricos tenemos que hablar de "evangelio" o "kerigma", con la importancia que tiene en esta concepción la inclusión del sujeto^{1 4}. Tampoco la fórmula bautismal se dice sin un sentido testimonial. La confesión bautismal se hacía en forma de preguntas y respuestas con las que se profesaba y testimoniaba la fe. Basta recordar que el martirio era el

^{1 2} C. VAGAGGNINI, La perspectiva trinitaria en la liturgia del Bautismo y de la Confirmación antes del Concilio de Nicea. *Estudios Teológicos* 7(1): 3-24, enero-abril 1973; I. ONATIBIA, Eucaristía y Trinidad en la Iglesia prenicena. *Ibidem*, pp. 25-63.

^{1 3} Cf. J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*. London: Longmans⁵, 1967, p. 26: "The juxtaposition of the Father and the Lord Jesus Christ as parallel realities and the collocation of the Father, the Son and the Holy Spirit had become categories of Christian thinking long before the New Testament documents were written down". También A. HAMMAN, Las primeras formulaciones trinitarias en los Padres apostólicos. *Estudios Trinitarios* 7(1): 65-78 enero-abril 1973: "La formulación trinitaria en la Edad Apostólica —tanto si se trata de la Didaché como de los Padres apostólicos— no se ofrece como una formulación dogmática abstracta, sino como expresión existencial de la fe cristiana. No la encontramos por sí misma, sino biológicamente ligada a lo que constituye y desarrolla la Iglesia: el kerigma, la confesión de fe, la oración, la doxología, el bautismo y la eucaristía (p. 77).

^{1 4} Cf. J. RATZINGER, Noch einmal "Kurzformeln des Glaubens". *Anmerkungen. Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 2(3): 258-264, mayo-junio 1973.

bautismo por excelencia. Nunca está ausente tampoco la alabanza. Por eso se puede bien decir que "la confesión . . . ha tomado desde el principio la forma de la doxología"¹⁵. Todas las otras formas de expresar el cristianismo dicen necesariamente relación a este doble dato inherente al ser cristiano desde los orígenes: estructura trinitaria y estructura testimonial y doxológica (personal-comunitaria). Así por ejemplo, los símbolos conciliares, como el niceno-constantinopolitano, sirven para mantener la recta comprensión de lo que en el bautismo ha ocurrido y es un instrumental de unidad. Así ocurre también en los llamados "símbolos de ordenación" (Atanasiano, tridentino, vaticano, Pablo VI, etc.), que tienen un carácter más teológico y temporal. En todos ellos resuena claramente la estructura de la confesión bautismal, y ello conscientemente. Cuando en una forma expresiva del cristianismo no se encuentra esta doble característica o se manifiesta descentrada es signo de una perversión o descentralización del cristianismo¹⁶.

a) La indisoluble unidad del credo.

La imagen que la Iglesia de los primeros siglos tiene del Dios cristiano se expresa en las confesiones de la fe y en las fórmulas bautismales. Hemos dicho que estas confesiones y fórmulas tienen una estructura trinitaria¹⁷. Lejos estamos ya de aceptar leyendas que no dan cuenta del verdadero origen y sentido de los símbolos. Lo importante, en primer

¹⁵ A. ADAM, op. cit., p. 92.

¹⁶ Cf. J. RATZINGER, art. cit.

¹⁷ Cf. H. de LUBAC, *La Foi Chrétienne* Essai sur la structure du Symbole des Apôtres. Paris: Aubier² 1970; J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*. London: Longmans⁵ 1967. Texto y fuentes para el estudio de los Credos en Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten kirche. Ed. por A. HAHN. Hildesheim 1962 (Reprogr. edición de la publicada en Breslau 1897). Symbole der Alten Kirche. Textos seleccionados por H. LIETZMANN (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 17/18). Berlin 1968; PG, Indices digessit F. CAVALLERA. París 1912, 117-120. Es una lástima que no se encuentre una edición accesible a los estudiantes de teología españoles fuera de la del Denzinger Schömetzer.

lugar, no es el contenido objetivo que van asumiendo las fórmulas, mediante nuevos añadidos. Menos importancia tiene aún el cierto orden que toman en vista a la memorización y a la enseñanza. Ante todo importa destacar su unidad. En su origen no consisten en formulaciones yuxtapuestas. No son un catálogo o colección de verdades a creer. Más bien son un todo estructurado y con una unidad interna. El Padre de Lubac no teme afirmar que

"l'idée même de la foi chrétienne, dans son originalité propre, est liée . . . a la structure du symbole dans lequel cette foi a pris corps, et les conséquences qui s'ensuivent pour la pensée et pour la vie chrétienne sont capitales"¹⁸.

Ahora bien esta originalidad de la fe cristiana radica en la afirmación conjunta de la unidad divina en la trinidad de personas. Esta afirmación se origina a partir de una experiencia histórica sin presupuestos, es decir, dispensada gratuitamente por el Padre y dada a conocer en la revelación del Hijo. Sin usar esta terminología, San Ireneo, "el teólogo que antes de Orígenes resume todo el pensamiento del siglo II" y cuya idea de la divinidad es "la más completa y también la más explícitamente trinitaria que se encuentra antes de Tertuliano"¹⁹, afirma que:

"... el conocimiento del Padre es el Hijo y el conocimiento del Hijo de Dios sólo puede ser obtenido por el Espíritu; y de acuerdo con el buen deseo del Padre, el Hijo ministra y dispensa el Espíritu a quien quiere, y como quiere el Padre"²⁰.

¹⁸ H. de LUBAC, op. cit., p. 63.

¹⁹ J. N. D. KELLY *Early Christian Doctrines*. London: Longmans⁴ 1968. pp; 104 y 107: "The theologian who summed up the thought of the second century, and dominated Christian orthodoxy before Origen, was Ireneus". "Thus we have Ireneus's vision of the Godhead, the most complete, and also most explicitly Trinitarian, to be met with before Tertulian".

²⁰ *Demostr.*, 7: "Done, sans l'Esprit, il n'est pas (possible) de voir le Fils de Dieu, et, sans le Fils, personne ne peut approcher du Père, car la connaissance du Père, (c'est) le Fils et la connaissance du Fils de Dieu (se fait) par le moyen de l'Esprit-Saint, quant a l'Esprit, c'est selon qu'il plaît au Père que le Fils (le) dispense à titre de ministre à qui veut et comme veut le père" (Texto: SC, 62, P. 41s.).

La fe cristiana confiesa la unidad interna del único Dios, pero esta unidad fontal en la que se resume todo el dogma no es la unidad de la naturaleza considerada independientemente de las personas, sino la unidad de la naturaleza en las tres personas. La unidad divina no es una cuarta realidad o una denominación abstracta e impersonal, sino la unidad del mismo Dios vivo que tiene una naturaleza siendo él mismo tres personas.

Casi sin darnos cuenta hemos pasado de las formulaciones de la fe a la realidad de la que ellas son expresión. Hemos pasado de la palabra al misterio; de la palabra sobre el misterio al misterio que fundamenta la palabra.

Este misterio que determina, por ser tripersonal, la estructura trinitaria de la vida y de la fe del ser humano mantiene una indisoluble unidad. Las personas ni son ni obran "independientemente"; ni en su ser ni en sus operaciones son separables. Cada una de las tres personas interviene en la creación, redención y santificación. La

"comunicación de las personas divinas tiene lugar de acuerdo a su carácter personal, es decir, de acuerdo con y gracias a la relación que se da entre ellas". "El Padre se nos da también a nosotros como Padre; es decir, por el hecho de ser (esencialmente) en sí se expresa a sí mismo, y de esta forma nos comunica al Hijo como apertura propia y personal de sí mismo, y el Padre y el Hijo (recibiendo del Padre), en cuanto que se afirman en el amor, inclinándose hacia sí mismos y encontrándose en sí mismos, precisamente así, como aceptados con amor se comunican, esto es, como Espíritu Santo" (MS II/1, p. 380; cf. pp. 381 ss.).

Esta es la doctrina que está constantemente implícita o expresada en todos los escritos cristianos de los primeros siglos²¹

²¹ Cf. Didajé, VII; Clemente, 46; Hermas, Sim. 5,6,2ss.; San Ignacio Antioquía, Magn., 13; Efes., 18,2; San Justino, Apol. I, 6, 2; 65,3; 67,2; 13; 61,3; 61,10; 46; San Ireneo, Epid., 3; 7; 100; 6; Adv. Haer., 4.33.7; 1.10.1; 5.20.1; Epist. Apostó. 5(16); Tertuliano De Bapt., 6; De Praesc., 13; Adv. Prax. 2. Sobre nuevos intentos de formular la fe Cf. K. Rahner, Die Forderung nach

El rompimiento de la unidad interna en que se nos muestra el misterio es el primer origen de todo descentramiento cristiano y del rompimiento de toda clase de unidad. Ello implicará, por consecuencia, una desadecuación de la fórmula de la fe al misterio, base de la misma fe. La fórmula se mantiene pero de una manera abstracta y sin incidencia en la verdadera realidad. De esta forma es posible identificar al Dios trinitario con el Dios judío o pagano (Monarquianismo-subordinacionismo). Por consecuencia se somete la fe trinitaria a una traducción, se le imponen unos moldes de comprensión que son ajenos no sólo a su origen sino a su originalidad. Así no se puede continuar siendo cristiano.

b) La relación entre fe trinitaria e historia (teología-economía)

La fe en la Trinidad no está formulada a partir de una "teoría" intelectual o de una filosofía. Las especulaciones filosóficas no han tenido aquí un papel preponderante. La vida de la fe y la vida comunitaria litúrgica han sido factores mucho más importantes. Mientras tanto el verdadero origen de esta confesión trinitaria se enraiza en la historia y el cristiano está tan convencido de ello, que no es capaz de querer superar esta historia, aferrándose a ella con todas sus fuerzas. Dios no es para el cristiano el Dios lejano e inaccesible, sino el que se ha acercado al hombre y se ha comunicado a él, no como siendo su horizonte transcendental, siempre presente y nunca encontrado; sino en un ser personal, en un ser histórico²². Dios Creador ha creado

einer "Kurzformel" des Glaubens. En su *Schriften zur Theologie VIII*. Einsiedeln: Benziger 1967, pp. 153-164; W. BEINERT, Die alten Glaubensbekenntnisse und die neue Kurzformeln. *Internationala Katholische Zeitschrift Communio* 1(2): 97-114, marzo-abril 1972 (aquí literatura).

²² La identificación del conocer filosófico (horizonte transcendental) con el saber teológico fundado en la historia (voluntad salvífica de Dios en Cristo) es problemática. Por mucho que se le quiera aproximar no coincidirán fácilmente. El conocer filosófico que descubre el horizonte transcendental del hombre no parece poder determinar la necesidad de esta historia o esta persona. Por eso la labor de la filosofía es necesaria y conveniente a la fe, pero siempre en última instancia limitada y dialogal. Cf. A. GERKEN,

este mundo de manera que ha podido intervenir en nuestra historia, no como desde fuera, sino desde dentro. Por ello nuestro conocimiento de él no puede separarse del conocimiento de su obrar entre nosotros. Así es como la fe trinitaria se fundamenta en la "economía", que en el lenguaje corriente de los Padres indica toda la obra "externa" en todas sus fases y aspectos: creación, marcha del mundo, providencia, historia, obra de la naturaleza y de la gracia. La economía divina es la realización por Dios de su voluntad salvífica sobre el mundo; es el misterio de la salvación del hombre, que apunta y se orienta a la Encarnación. De aquí la importancia que esta historia confluya en la Encarnación y refluya de ella y de la reflexión de la Iglesia asistida e inspirada por el Espíritu Santo. Nunca en la Iglesia se ha posido pensar en la posibilidad de superar esta relación con la historia (aunque haya épocas en que no se ha reflexionado sobre ella suficientemente). El problema ha venido al identificar la historia con Dios, sin distinguir lo histórico y lo eterno, lo voluntario y lo necesario en Dios; o al identificar cada época con una persona, sin relacionarlas todas entre sí.

La obra económica de Dios en la historia no se opone a la "teología", al conocimiento de Dios como es-en-sí, sino más bien es su origen. Dios es conocido *en su obrar*, pero es *Dios* el que es conocido. La Trinidad económica es la Trinidad teológica; pero a través de su obrar Dios nos descubre más que su obrar, nos da posibilidad de conocer su ser. Se puede decir con toda razón: "la Trinidad económica" es la Trinidad inmanente, cuando también se dice: "la doctrina trinitaria y la doctrina económica (doctrina de la Trinidad y soteriología) no se dejan distinguir adecuadamente"²³. Por eso ya desde sus primeros pasos la Teología no se limita a repetir los hechos de la economía. Está impulsada a profundizar y repensar estos hechos en que se asienta su fe; primeramente, en razón de una necesidad

Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie (Theologische Perspektiven). Düsseldorf: Patmos 1969.

²³ Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Tractat. "De Trinitate"* En su *Schriften zur Theologie IV*. Einsiedeln: Benziger 1962, pp. 103-133, esp. p. 115, 116, 125, 126.

interna de la misma "economía", y, en segundo lugar, en razón de las exigencias de sus controversias. La confesión trinitaria va a exigir, por una parte, declarar la permanencia en el monoteísmo, por otra parte, mantener clara la distinción frente al politeísmo. Sin embargo es a causa del "enemigo" de dentro que la "teología" tiende a constituirse con mayor fuerza: frente a la gnosis, frente a los cristianos que interpretando filosófica o científicamente la "economía" elaboraban una "teología" a la medida de los sistemas de pensamiento conocidos, fueran éstos platónicos o aristotélicos²⁴.

Si hay dos líneas de desarrollo del cristianismo, una que permanece dentro del positivismo de la historia, recogiendo el hecho de que Dios se hizo hombre por nosotros y sin buscar detrás de esta historia sus fundamentos y su vinculación con el ser mismo, y otra que quiere comprender la fe cristiana dentro de una perspectiva cósmico-metafísica, hay que decir que, sin embargo, las dos líneas son igualmente "económicas" y "teológicas". La diferencia estaría tan sólo en que una usa con más *soltura* las especulaciones de la filosofía, mientras la otra hace "teología" desde dentro de los datos positivos²⁵. En todo caso en ambas tradiciones la "economía" es la base de la "teología" y en ambas la norma de todo otro pensamiento que se utiliza para expresar con mayor claridad el misterio cristiano. Precisamente por esto, las ideas o conceptos que son tomados de otros modos de pensar, y que no dicen relación directa con la economía son insuficientes para expresar "teológicamente" la economía salvífica: tienen que ser criticados, adecuados a la economía; no pueden ser comprendidos si no es en relación directa con la teología económica o economía teológica. Separados de ésta, son fuente de desintegración y de equívocos²⁶.

²⁴ Cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition Chrétienne, de l'âge apostolique à Chalcedoine (451)* (Cogitatio Fidei 72). París: du Cerf 1973, p. 151s.

²⁵ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*. Tr. por L. Domínguez Villar (Verdad e imagen 16). Salamanca: Sígueme 1970, p. 61.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 142; MS II/1, p. 167s.

Saber que sólo es posible conocer la realidad divina a partir de su relación con los hombres, afirmar que la economía de la salvación permanece siempre norma del conocimiento de la Trinidad no es lo mismo que reducir el ser de Dios a su relación con los hombres. La economía de la salvación no puede ser reducida tampoco a una mera función de la salvación, puntual o no, ni al consuelo subjetivista de la experiencia de ser salvado. Tampoco puede ser encajonada en una teoría científica edificada desde la experiencia o construida a base de imaginación (o utopía)

c) La fe trinitaria en la Iglesia.

La unidad trinitaria es la fuente que produce la unidad de la economía y la unidad de la fe. Así como no es posible dividir la historia en tres tiempos, poniendo a cada persona trinitaria al frente de cada uno de ellos, así tampoco es posible multiplicar la fe; fe única, fe trinitaria, fe que produce y que depende de la única Iglesia. La Iglesia de su parte, fundada en dependencia absoluta de la confesión de fe trinitaria, mantiene esta original unidad de un Dios que se manifiesta tripersonal. No es Dios que depende de la Iglesia, sino la Iglesia de Dios. Por eso a través de ella tiene que dejarse traslucir siempre esta disponibilidad esencial, esta dependencia sustancial. Y sin embargo, en su disponibilidad y dependencia, la Iglesia ha sido constituida como algo absoluto: ella es y permanece testimonio absolutamente insuperable de la verdad; ninguna la puede sustituir sin destruir la misma revelación.

Otra vez tenemos que recordar ahora la realidad que supone la intervención del Dios trinitario en la historia de la humanidad a través del Verbo Encarnado, para hacer posible la necesidad de ser ella históricamente transmitida: la experiencia apostólica de la Revelación trinitaria en Cristo es única y normativa para todos los tiempos, pero se realiza a través de la "tradición apostólica", de la "sucesión apostólica". Esta "sucesión apostólica" se define por su inserción en la confesión apostólica de la verdad: el testimonio trinitario.

"El ministerio apostólico está ordenado a la confesión

del salvífico misterio trinitario; es el instrumento escatológico instituido por la buena voluntad del Padre"²⁷

Frente a la verdadera confesión trinitaria de la fe, la Iglesia no tiene más postura que la obediencia, obediencia testimonial que la lleva a profundizar en su realidad y a encontrar en ella la fundamentación no sólo de su propio ser, sino la de todo existir. Sería traicionar la Revelación si se buscara otro fundamento que el de la fe testimonial, "no se trata nunca para los cristianos que justificar su fe a partir de una metafísica, antigua o moderna". Aunque use de los medios del pensamiento metafísico, los principios de donde surgen son de este centro de fe que es el testimonio de la Trinidad. "A partir de aquí se hace solamente posible el recurso a un lenguaje metafísico y a hipótesis de lectura exegética"²⁸

d) Resumen

El misterio trinitario, su obrar salvífico-económico, las fórmulas bautismales y confesiones eclesiales (en su estructura fundamental) y el orden eclesial constituyen un solo esquema, que es el criterio de la misma verdad revelada. Todos están implicados recíprocamente. No se puede comprender rectamente el misterio trinitario, si no es basándose en su obrar, si no se lo comprende a través de la Escritura y dentro del único orden eclesial existente. Por lo tanto, cuando se da una falta en la comprensión de la economía salvadora de Dios, tenderá a desintegrarse la unidad trinitaria, a malcomprenderse, como tenderá a mal interpretarse la Escritura. Entonces surgen las divisiones eclesiales.

²⁷ M. J. LE GUILLOU, *Le mystère du Père. Foi des apôtres. Gnosés actuelles* (Collection Le Signe). Paris: Fayard 1973, p. 43: "... le ministère apostolique est ordonné à la confession du salvifique mystère trinitaire. Il en est l'instrument eschatologique institué par le bon plaisir du Père".

²⁸ *Ibidem*, p. 45: "A partir de là seulement devient possible le recours à un langage métaphysique et à des hypothèses de lecture exégétique."

Esta unidad que se da entre los principales núcleos/puntos de la fe cristiana aparece desde el mismo principio de su instauración. Se encuentra soportando el todo. El verdadero progreso teológico no rompe esta dependencia, esta conexión, sino que la corrobora. Es cierto que muchas veces a través de la larga historia del cristianismo la teología no puede usar un lenguaje que manifieste suficientemente claro esta *cohesión*, esta "simplicidad", esta plenitud original. Otras veces la teología ya no sólo no es capaz de expresar lúcidamente, sino que expresa equívocamente, llegando incluso a "descentrar", la unidad originaria, situándose en los límites de la verdad. Querer construir una teología nueva y totalizante a partir de este límite, lleva inapelablemente al rompimiento de la unidad. En otras épocas y "teologías" ya no se trata de una dificultad para expresar el misterio o de un cierto descentramiento, sino de una verdadera elucubración fuera de los límites de la fe y que lleva aparejado consigo el rompimiento del cuerpo eclesial, al mismo tiempo que la desintegración de la unidad trinitaria.

Una mirada a la historia de la Teología nos mostrará estas diversas posibilidades. Es conveniente tenerlas presente. En nuestra teología, en nuestro ineludible trabajo teológico con vistas a encontrar la unidad, debemos aprender de la historia, sin repetirla.

4. Historia de la teología trinitaria.

a) Siglo II: Los apologetas. Errores trinitarios.

Visto el cristianismo desde esta perspectiva esbozada, que es eminentemente histórica, podemos reflexionar sobre el movimiento trinitario. En el siglo II los hombres de la Iglesia se emplean en proclamar su fe "cuyo contenido es, por supuesto, trinitario"²⁹. Algunos de los teólogos que solemos llamar apologetas: Justino (+ 165), Taciano (+ 170), Teófilo de Antioquía (+ 150), Atenágoras (177) exponen una doctrina que sin duda es confusa aún, y se

²⁹ J. M. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, p. 101: "they made it their business to proclaim the Church's faith, the pattern of which was of course triadic."

encuentran lejos de expresar la fe trinitaria como conviene. La dificultad de expresar teológicamente el misterio trinitario es inherente a toda teología. Sin embargo, caso omiso de las incoherencias, se pueden discernir claramente las líneas esenciales de una doctrina trinitaria³⁰, la noción de la Trinidad está bien marcada en sus espíritus. La falta de claridad se debe, sin duda, a que expresan su fe por medio del pensamiento descendencial platónico. El platonismo dificultó en gran medida la concepción de la unidad en la Trinidad. Las personas del Verbo y del Espíritu aparecen en gran parte como subordinadas al Padre. Este resto de subordinacionismo aparece incluso algunas veces en San Ireneo, el más lúcido de los Padres de la Iglesia del segundo siglo, el menos "filosófico", el que basa toda su teología en acentuar la unidad³¹. En las obras de los apologetas se nota con claridad meridiana cómo se va dando una superación de las categorías platónicas, en las que se apoyan para explicar su fe³². El platonismo queda así superado en la fe cristiana. Se ve claramente en el concepto personal de Dios, en la concepción personal del Logos y en la actuación histórica del Espíritu propios del cristianismo (MS II/1, p. 195).

En el siglo II y III la impronta trinitaria que marca la vida del creyente cristiano estuvo amenazada por concepciones "teológicas" influenciadas bien por el judaísmo, bien por el paganismo o por ambos a la vez. Estas teologías sin duda buscan una comprensión de la vida cristiana, pero disolviendo su fundamento trinitario. El Monarquianismo dinámico o adopcionista y el Subordinacionismo, aunque dependan de dos pensamientos tan diferentes como el judío y el griego, se dan la mano, disuelven la Trinidad al

³⁰ Ibidem, p. 103: "In spite of incoherencies, however, the lineaments of a Trinitarian doctrine are clearly discernible in the Apologists".

³¹ Cf. A. BENOIT, *Saint Irénée; Introduction à l'étude de sa théologie (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses 52)*. Paris: Presses Universitaires 1960, p. 204.

³² Cf. E. von IVANKA, *Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln: Johannes 1964*, pp. 95-98; J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique au II et III siècle*. Paris 1961.

no reconocer a Jesucristo como Dios. Le vieron como a un hombre dotado por Dios en algún momento de su vida, de una fuerza divina: Jesús es el representante de Dios o el ejemplar humano; pero de ningún modo una persona divina. Con esta solución el hombre puede quedar más tranquilo: ha conseguido retrotraer el misterio otra vez al horizonte transcendental, al límite del pensamiento.

El Monarquianismo modalista disuelve la Trinidad por el camino opuesto: no dando ningún lugar a la realidad humana, diluyendo la economía, la historia en una fantasmagórica representación teatral. La identificación del Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo es el primer paso hacia una identificación del Padre con la historia humana, identificación que se dará en nuestro tiempo. Ahora bien, una vez caída la máscara divina a la historia lo único que puede restar es una historia idéntica con ella misma que se convierte en Dios. El último paso, sin embargo, estaba aún por dar: la historia ha de convertirse en Dios por la acción transformadora de los hombres.

Tanto una forma de pensar como otra quieren, sin embargo, mantenerse en el seno de la Iglesia, o se las quiere hacer fructíferas para la expresión del misterio: así se implanta con toda sutilidad en el pensamiento cristiano la maraña gnóstica fértil en sistemas y capaz de aprovechar todo pensar. No hace falta sino recordar la lucha encarnizada llevada a cabo dentro de la misma Iglesia, en la que los frentes no se veían con claridad. Las características más sobresalientes de la gnosis eran: dualismo extremo, división del Padre o su alejamiento de la historia, docetismo, sustitución de la persona de Jesucristo por una idea salvadora realizada en un hombre, interpretación científica y total del mundo, división entre los hombres, etc. Se puede ver en ella que no es más que una interpretación del cristianismo efectuada desde un punto de vista extranjero a la revelación divina y a la tradición de la Iglesia. En términos técnicos, se puede calificar como de "hétero-interpretación". En el fondo no era sino un cúmulo de desviaciones trinitarias: división o alejamiento del Padre, despersonalización o irrealidad carnal del Hijo, desaparición de la realidad eclesial³³.

³³ Cf. A. ADAM, op. cit., pp. 150-153.

b) Siglo III: tendencias oriental y occidental.

Dos síntesis trinitarias realizadas en el siglo III nos manifiestan las dificultades que se encuentran para exponer claramente esta doctrina. Es ahora cuando se da a conocer una doble tendencia en teología que se encuentra determinada por y a su vez determinará al pensar occidental y al oriental trinitario³⁴. Representantes son Tertuliano y Orígenes. Aquél tiene que oponerse al monarquianismo y gnosticismo; éste al gnosticismo y al modalismo. Tertuliano y Orígenes clarifican mucho la doctrina trinitaria y emplean fórmulas precisas que serán más exactamente reinterpretadas. Sin embargo, ni el uno ni el otro están libres de un resto de subordinacionismo. Con Tertuliano penetra en la concepción del misterio de la economía de la salvación una *concepción jurídica*, característica occidental, que inducirá a un endurecimiento del misterio salvador. Orígenes recurriendo a los esquemas del platonismo medio, reduce también en cierta medida el misterio de la libre economía: la voluntad salvífica del Padre toma una forma de recapitulación jerárquica premunida de una cierta *necesidad de restauración universal*³⁵.

c) Siglo IV: Nicea y Constantinopla.

En el siglo IV Arrio rompe totalmente la unión trinitaria al mantener la unicidad y transcendencia absoluta de Dios, principio sin origen. El Hijo tiene que ser una criatura, superior al resto de la creación, pero ni eterna ni en comunión con el Padre ni necesariamente impecable. El Espíritu Santo es también una "persona", pero diferente total e inferior a la del Padre. Esto significa una completa disociación entre la economía y la Trinidad. El Padre, Dios, realiza su obra salvadora por un intermedio creado, pero él mismo no está demasiado comprometido con la salvación humana. Va con ello implícita una falsa comprensión de la fe soteriológica cristiana: sólo la unidad entre el Padre y el Hijo y entre el Hijo y los hombres puede explicar la real salvación de los hombres.

³⁴ Cf. Th. de REGNON, *Etudes de Théologie positive sur la sainte Trinité* 4 vols. Paris 1892-1898.

³⁵ M. J. LE GUILLOU, op. cit., p. 72s.

Arrio apoyaba sus explicaciones en un pensamiento estrictamente racionalista y en una exégesis metódica y literal de algunos textos de la Escritura. Frente a esta tendencia se reacciona en favor de la igualdad del Padre y del Hijo. Es necesario afirmar la plena divinidad del Hijo (Nicea — Atanasio — Hilario) y la plena divinidad del Espíritu Santo (Atanasio-Capadocios). Esta reacción de los Padres orientales y occidentales lleva incluida en sí una prevalencia de la reflexión en la Trinidad inmanente, de la Trinidad *en sí*. Se hace patente una mayor distancia entre la Trinidad *en sí* y la Trinidad económica³⁶.

Sin embargo es más importante destacar otro punto que hoy se hace notar por varios teólogos: Al querer resaltar la unidad de la Trinidad y la consustancialidad del Padre y del Hijo se deja en la sombra el hecho de que esta *filiación divina* toma libremente la forma de inmolación kenótica. De aquí que no se reflexiona suficientemente el sentido que tiene la Cruz de Cristo y se hace una teología más bien de gloria que de Cruz. La economía nos dice que la salvación de los hombres en Cristo se hace no sólo por una incorporación "física" eficaz de la condición humana asumida por el Verbo en la Encarnación sino que se realiza en la muerte obediente de Jesucristo en la Cruz. De no verla así surgirá una distensión entre el Padre y el Hijo crucificado que no se explica y que más tarde será el punto de partida de un "descentramiento" trinitario cuyas consecuencias llegan a nuestro tiempo³⁷.

A fines del siglo IV queda la doctrina de la Trinidad consolidada. Se han puesto los fundamentos para evitar

³⁶ Cf. MS II/1, p. 211-215: "La exclusión de la referencia a la Trinidad económica impidió, es cierto, todo rebrote de modalismo, pero dislocó la relación de esta verdad con la historia de la creación y de la salvación, privando así el pensamiento creyente de la posibilidad de captar la Trinidad divina a partir de la revelación viva" (dicho del Concilio de Nicea) "El resultado es que no existe conexión perceptible entre la Trinidad revelada y la Trinidad inmanente, que la consideración y valoración económico-salvífica corre el peligro de perder su significado propio, mientras que la distinción de las acciones *ad extra* se sigue valorando únicamente como prueba de las diferencias inmanentes" (dicho de los padres capadocios).

³⁷ Cf. M. J. LE GUILLOU, op. cit., p. 88.

tanto el Monarquianismo dinámico y modalista como el Subordinacionismo. El Arrianismo quedó totalmente superado. Los errores de los eunomianos, pneumatómacos y macedonianos quedan también puestos en evidencia. Con el símbolo Niceno-Constantinopolitano y

"Con la teología de los capadocios que le sirve de base llegó a su fin en Oriente, en lo sustancial, la evolución teológica y la penetración del misterio trinitario" (MS II/1, p. 218).

No obstante aparecen intentos filosófico-teológicos que, basándose principalmente en un neoplatonismo y no teniendo en cuenta la unión interna que existe entre economía y teología trinitarias, elaboran un concepto de Dios casi no trinitario. Pseudo Dionisio Areopagita pierde de vista que es en el Hijo y en su obra donde se nos muestra el Padre y relega a éste al último límite del conocimiento, al cual es sólo posible llegar por el conocimiento negativo. De aquí surgirá más tarde una teología negativa que no tendrá un signo cristiano ni trinitario.

d) Siglo V: San Agustín.

San Agustín es el primer Padre que realiza "una síntesis y una exposición unitaria del misterio" trinitario (MS II/1, p. 238). Su contribución propia podríamos verla en lo siguiente: Parte de la unidad de la naturaleza divina (punto de partida occidental) y por lo tanto realza, para evitar todo subordinacionismo, la unidad y la "igualdad" de las personas trinitarias; explica cómo es posible la diferenciación de las personas en la unidad de la esencia divina, recurriendo al concepto de *relación real*; enseña la doble procesión del Espíritu del Padre y del Hijo; aclara la teología trinitaria mediante analogías que encuentra en la creación y en el ser del hombre (en la estructura del alma humana).

Sin embargo, hay algunos puntos en la doctrina de San Agustín que harían ver ciertas debilidades en su doctrina trinitaria. Estos puntos han sido debidos más que a su doctrina trinitaria a su postura frente a ciertos errores:

donatismo y pelagianismo. Por ello es por lo que no influyen con demasiada fuerza en su doctrina trinitaria.

La postura antipelagiana de San Agustín, llevada a su extremo, le empujaría a separar al Padre de la obra sacrificial del Hijo, en cuanto que ya no sería en ésta en donde se encuentran elegidos todos los hombres y a través de la cual serían agraciados. La obra económica se haría así de alguna manera dependiente directamente de la voluntad del Padre. El Padre puede haber elegido desde *el principio* para el bien y para el mal. Esta doctrina predestinacionista pesa sobre San Agustín. Sin embargo hay que hacer notar que la separación entre voluntad de Dios y la economía no es tajante ni completa. La elección divina siempre dice directamente en San Agustín relación a Cristo. Lo que intenta expresar con la predestinación es que el hombre no tiene en su mano los destinos de Dios: es Dios quien tiene en la suya los destinos de los hombres.

La polémica antidonatista nos descubre otra característica del pensamiento agustiniano. Los sacramentos son concebidos como signos externos que pueden conferir la gracia. Hay, pues, una división entre "lo externo" y "lo interno". La polémica antidonatista nos lleva también a descubrir una perspectiva jurídica en la concepción sacramental y eclesial. Estas perspectivas están pesando algunas veces incluso en su cristología y en cierta manera en su doctrina de la Trinidad, aunque nunca llegan a constituir el centro del sistema agustiniano. Más tarde se podrá deducir de esta estructura sacramental la poca importancia de "lo externo", para basarse en "lo interno", que puede venir por otros caminos "no sacramentales"

Estos dos aspectos que hemos señalado tienen una gran importancia en la doctrina soteriológica de San Anselmo. Por una parte, en ella se separan demasiado la voluntad de Dios y la obra de Reconciliación en Cristo; por otra, se le impone un pesado juridismo: Dios exige una reparación de parte del hombre pecador, reparación que es realizada por Jesucristo. Aquí la Trinidad no está adecuadamente traducida; su unidad se hace distante; la participación en la economía es en el Padre y en el Hijo demasiado diferente; la satisfacción vicaria está vista en categorías jurídicas. Finalmente el intento de pensar a Dios como lo supremo a lo

que puede llegar el pensamiento humano, orienta la teología a una especulación alejada de la economía, aunque la acerque a las concepciones racionalistas posteriores.

e) La alta escolástica.

aa) Santo Tomás

Lo nuevo en Santo Tomás no es tanto su doctrina trinitaria cuanto el equilibrio que intenta establecer entre un nuevo modo de concebir el mundo y el más auténtico cristianismo. Se da una nueva tentativa para superar una situación que amenazaría con distanciar la unidad entre el mundo y la Iglesia, entre la ciencia y la fe, entre la creación y la salvación. Santo Tomás es consecuente con las afirmaciones de la fe que le dicen que Dios es creador.

"Sólo él ha sido consecuente; sólo él ha tomado en serio en toda su radicalidad al Dios que nos ha creado 'cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae' (Contra Gent. 1, 7), y con ello la naturaleza, la razón, la filosofía". "Es el filósofo, es el hombre que piensa, el hombre decidido a no prescindir de la única luz que tiene, es Aristóteles, a quien no se puede insultar, ni olvidarle, sino a quien hay que tomar en serio, porque su luz es también divina"³⁸

Pero también es consecuente con las afirmaciones de la fe que le dicen que este orden creacional tiene su fundamento último en la Trinidad. A partir de la Trinidad es desde donde se puede comprender el mundo en su verdadera totalidad. El mundo manifiesta en su ser un orden semejante al trinitario:

"El principio al que es necesario relacionar la forma de nuestro mundo, es el principio de la procesión del Verbo en sus dimensiones —esencial y personal— inseparables. En cuanto que es la expresión de la esencia divina del

³⁸ O. GONZALEZ, *Misterio Trinitario y existencia humana*; Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura. Prólogo de X. Zubiri (Biblioteca de Teología 6). Madrid: Rialp 1966, pp. 441 s. (citamos de ahora adelante: *Misterio*).

Padre, el Verbo expresa la creación relacionada a la ejemplaridad y a la eficiencia de la esencia divina. En cuanto Persona, Hijo del Padre, expresa la determinación libre por la Trinidad de este mundo y es para él el principio de unidad de su individuación contingente³⁹.

Santo Tomás distingue la esencia de las personas: la esencia es el principio *quo*, "por lo que es Dios"; la persona es el principio *quod*, "lo que posee la esencia como sujeto último e irreductible". Por ello es posible que el Verbo en cuanto persona divina asuma una existencia humana, sin alterarse su inmutabilidad divina; y hace posible que la existencia humana exprese su ser filial y el testimonio de la Trinidad. Esta explicación hace posible que la creación diga relación a los dos principios, esencial y personal, según un determinado orden:

"el orden natural de la creación, en cuya consistencia la razón ve una como eternidad participada, se une en la economía del misterio a un acto de las personas divinas que manifiestan algo de su orden trinitario"⁴⁰.

De esta manera

"el orden sobrenatural está unido al orden personal, que asume sin alterar el orden natural de la creación"; "la creación como naturaleza creada se encuentra ligada sobrenaturalmente a la libertad de las personas divinas"; "La norma esencial (ejemplar y final) no es alterada en

³⁹ M. J. LE GUILLOU, op. cit. m p. 121: "Le principe auquel il faut rattacher la forme de notre monde, c'est le principe de la procession du Verbe dans ses deux dimensions essentielle et personnelle— inseparables. En tant qu'il est expression de l'essence divine du Père, le Verbe exprime la création rattache à l'exemplarité et à l'efficacité de l'essence divine. En tant que Personne, que Fils du Père, il exprime la détermination libre par la Trinité de ce monde-ci et il est pour lui le principe d'unité de son individuation contingente".

⁴⁰ Ibidem, p. 123: "L'ordre naturel de la création, dans la consistance duquel la raison voit une sorte d'éternité participée, est rattaché dans l'économie du mystère à un acte des Personnes divines qui manifeste quelque chose de leur ordre trinitaire".

su orden y, por otra parte, el orden de la libertad no es arbitrario puesto que está relacionado con el misterio trinitario, que está silenciosamente presente en la creación, esperando que la economía de las misiones trinitarias develen su secreto"⁴¹.

En la doctrina trinitaria, Santo Tomás ha seguido fielmente a San Agustín, completando más exactamente algunos puntos y "desarrollando plenamente la dinámica especulativa de la idea trinitaria agustiniana" (MS II/1, p. 248). No es cierto que se le pueda reprochar haber sido él (siguiendo a San Agustín) el causante del aislamiento de la Trinidad inmanente de la económica, de la separación de "Deo uno" del de "Deo Trino"⁴². Al contrario, Santo Tomás significa un intento de unir dos órdenes que se columbraban separables y que más tarde se separaron realmente, sin que una nueva síntesis volviera a ser capaz de unirlos eficazmente.

Sin embargo, no se puede sino echar de menos en esta síntesis tomista el que la relación entre la Trinidad inmanente y la historia de la economía no esté pensada a partir de ésta, sino de aquélla. Por eso es justo el reproche, si no de un "cierto racionalismo"⁴³ sí el de una "intelectualización" de la doctrina de la Trinidad⁴⁴. La dimensión histórica no está vista en sí, sino a través de la especulación, y por supuesto que la ingente tradición patristica que Santo Tomás sin reflexionarla debidamente lleva con-

⁴¹ Ibidem, p. 125: "La norme essentielle (exemplaire et finale) n'est pas altérée dans son ordre et, d'autre part, l'ordre de la liberté n'est pas arbitraire puisqu'il est rattaché au mystère trinitaire dont il est la présence silencieuse dans la création, en attendant que l'économie des missions trinitaires ne dévoile son secret".

⁴² Cf. F. MARINELLI, Estado actual del tratado "De Trinitate" en los estudios teológicos. En *Semanas de Estudios Trinitarios V: La Trinidad, hoy. El tratado sobre la Santísima Trinidad en el nuevo ordenamiento de los estudios teológicos*. Madrid: Secretariado Trinitario 1971, pp. 17-130 (esp. p. 65).

⁴³ O. GONZALEZ, *Misterio*, p. 388.

⁴⁴ O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Teología y Antropología: El hombre "imagen de Dios" en el pensamiento de Santo Tomás*. Madrid: Rialp 1967, p. 128.

siglo⁴⁵. Con ello sufre bastante la dimensión testimonial que lleva inherente consigo la "confesión" de la Trinidad; el testimonio está unido a una historia.

Es importante notar que cuando fue asumida por la Iglesia la síntesis de Santo Tomás la situación histórica había llevado a una separación práctica de los dos órdenes que Santo Tomás había conseguido mantener especulativamente unidos. Una nueva síntesis no se dio, sino que se aumentó la diástasis al entrar la historia en su época *subjetivista*. Cabría, desde luego, preguntarse si esta posterior diástasis no se está armando ya de alguna manera en Santo Tomás y si no se produce definitivamente por olvidar la Teología la segunda línea, más agustinista, representada en tiempo de Santo Tomás por San Buenaventura.

bb) San Buenaventura

San Buenaventura y los Agustinos retroceden ante el principio de división que creen encontrar en la base de la doctrina de Santo Tomás. No ven cómo puede ser asegurado en aquella doctrina en entroncamiento de lo "natural" en lo "sobrenatural", de la creación en la redención, de la esencia en las personas.

El valor teológico de la especulación trinitaria de San Buenaventura está en

"Poner en el centro de perspectiva siempre el único Dios tal y como es, no el Dios Ser o Inteligencia o Uno —todo esto es platonismo, aristotelismo o plotinismo— sino el Dios de la revelación que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. El Dios viviente ya no es pensable sino trino. Hacer abstracción de ello sería grecizar. Si la Trinidad en cuanto tal es ónticamente el principio de todo, deberá serlo también gnoseológicamente: de ella habrá en teolo-

⁴⁵ Cf. M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget; Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen* (Sammlung Horizonte. Neue Reihe 3). Einsiedeln: Johannes 1971, esp. 233-239; 244-247; L. BRUNO PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit I: Philosophie-geschichtlicher Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Mit einem Vorwort von Max Müller* (Philosophie in Einzeldarstellungen 4). Freiburg: Herder 1969, pp. 175-302.

gía que partir para entender el ser, la vida humana, la gracia, la consumación final"⁴⁶.

Por esta razón se puede decir acertadamente que San Buenaventura antes que teólogo, es testigo:

"Su teología prolonga iluminándola esa fundamental experiencia de la Trinidad, que la fe y el bautismo hacen posible y exigen al injertar Dios en nuestra carne humana sus propios ojos para que le veamos como es"⁴⁷.

San Buenaventura nos muestra que su aspiración es ser "un testimonio de fe en la promesa de Jesús varias veces repetida por San Juan: Dios ama a los hombres y enviará al Espíritu que les descubrirá a Jesús, manifestándose así la Trinidad a quien le busca"⁴⁸.

Una cosa queda sobre todo clara al estudiar la doctrina de la Trinidad en San Buenaventura: el "argumento ontológico" del que parece partir para "probar" que Dios es Trinidad no tiene en realidad nada de "Ontológico". Su carácter especial no es conceptual, sino real; y no de la razón sino de la revelación: "no significa el a priori de un teológúmenon sino el a posteriori de una verdad revelada que deviene inteligencia"⁴⁹.

Es una convicción general que San Buenaventura tiene más capacidad para reflexionar sobre la historia que Santo

⁴⁶ O. GONZALEZ, *Misterio*, p. 632s.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 634.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 416.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 454. Es una lástima que O. González no haya captado la profundidad y la importancia que tienen las diferencias que se encuentran en los esquemas de San Anselmo y San Buenaventura (PP. 447-449) llegando por ello a decir: "Aquí comete San Buenaventura el error de considerar como revelación evangélica (palabras de Cristo: *Nemo bonus nisi solus Deus*) este nombre de Dios..." Con lo cual se le ha pasado una ocasión excelente de resaltar en esta frase (como en la anterior: "Christa revelatae") La relación a la historia y por lo tanto la ligazón entre teología y economía. Este descuido es tanto más sorprendente cuanto a la conclusión que llega O. G. es recta (Cf. p. 454).

Tomás. La Trinidad es para él cognoscible en la historia y en el desarrollo de la historia, ya que aunque obra en su unidad se desvela en su Trinidad.

“En este sentido no tendrá inconveniente en resumir la concepción trinitaria de la historia, que nada tiene que ver ni en cuanto a su origen ni en cuanto a su contenido con la de Joaquín de Fiore, sino con aquella otra tradicional, que con su fuente en la división ternaria del símbolo fue elaborada por los Padres griegos: San Ireneo, San Gregorio Nacianceno entre otros, y reasumida en la Edad Media por Ruperto von Deutz, Anselmo von Havelberg, Hildegard von Bingen, Gerhoh von Reichersberg”⁵⁰.

Si “Santo Tomás coordina y subordina la filosofía a la Teología, pero en condiciones tales que aquélla aparezca como suficiente a sí misma en cuanto que permanezca en su terreno”⁵¹.

e incluso aparezca como suficiente para conocer la existencia y la esencia de Dios, en San Buenaventura la síntesis se realizará de manera diferente. La distinción entre fe y razón, entre teología y filosofía no se resuelve tan fácilmente en San Buenaventura como en Santo Tomás⁵². Razón y fe se hallan íntimamente unidas pero de tal manera que aquélla es posible sólo, si se da ésta. La razón tiene sus propios campos en los que la fe no penetra, pero debe coexistir con la fe, y no puede realizar su objeto más que a condición de existir con la fe conjuntamente. De otra forma la razón pierde su sentido.

⁵⁰ Ibidem, p. 629.

⁵¹ Et. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure* (Etudes de Philosophie Médiévale 4). Paris: Vrin³ 1953, p. 98: “. . . Saint Thomas coordonne et subordonne la philosophie à la théologie, mais dans des conditions telles qu'elle apparaisse comme se suffisant à elle-même aussi longtemps qu'elle demeure sur son propre terrain”.

⁵² Cf. Ibidem, pp. 80 y 88.

“. . . La razón no es competente en su propio dominio más que si conserva su mirada fija sobre las verdades para lo que ya no lo es”⁵³.

Si la razón encuentra el sentido que tiene juntamente con la fe, y la fe tiene como objeto último a la Trinidad, ya se adivina que tiene que existir una relación entre razón y Trinidad. Aquélla es un don, como todo lo creado, de esta Trinidad que crea las cosas en el tiempo. La creación no da testimonio de la *esencia divina*, sino de *Dios trino*. Dios no obra por su esencia sino que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo los que obran. Con ello se ha dado un paso decisivo a una interpretación trinitaria de la creación a la que necesariamente debe orientarse toda filosofía (que de por sí es esencialista o monopersonalista). San Buenaventura de una manera más exigente que Santo Tomás relaciona la esencia con las personas: lo que constituyen las personas en la Trinidad no es como para Santo Tomás sus relaciones opuestas subsistentes, sino la relación de origen frente a su propia naturaleza (“illa autem origo est ipsius personae”. De Myst. Trin. q. 3, art. 2 resp.). Consecuencia de esta concepción es que la relación personal de la Trinidad con el mundo aparece con mucha más claridad.

“Buenaventura puso así de relieve (añadiría yo: más claramente que Santo Tomás) los elementos que conducen a una teoría trinitaria concreta económico-salvífica e incluso asignó a cada una de las personas relacionadas propias con el mundo” (MS II/1, p. 249).

f) La Reforma protestante.

El agustinismo de la Edad Media que acompaña a la especulación teológica encuentra en San Buenaventura, en Raimundo Lulio, en Duns Escoto y en Nicolás de Cusa excelentes síntesis. Es una lástima que éstas sean desconocidas y que sean poco apreciadas. Es cierto que en ellas se encuentra el agustinismo que va a hacer explosión en la doctrina de los reformadores, pero aquí está ordenado a

⁵³ Ibidem, p. 99: “Il est manifeste qu'à ses yeux la raison n'est pas compétente dans son propre domaine si elle ne conserve son regard fixé sur des vérités pur lesquelles elle ne l'est plus”.

partir de un *nuevo principio* hermenéutico: la experiencia subjetiva. La verdad del cristianismo se decidirá en el Protestantismo en el orden del sujeto, de la certeza subjetiva, del ser tocado por la voluntad salvadora de Dios que de por sí no tiene arraigo en nada más que en la pura voluntad divina. Aunque aparentalmente se mantengan las mismas confesiones de fe, la fe no es ya la misma. En el fondo hay también una nueva relación intertrinitaria y una nueva relación entre esta Trinidad y la economía; ambas adolecen de verdadera consistencia ontológica. La creación se distancia de Dios; la Encarnación pierde todo su "en sí" para reducirse a un "por mí"; la "economía" se sitúa en un nivel de la historia sólo accesible a la fe; la Iglesia pierde su unidad.

5. La época subjetiva.

La historia cultural que conduce hasta nuestra situación actual pasa por el subjetivismo, pero por un subjetivismo exacerbado. Durante los siglos XIV y XV preparado, aparece en el siglo XVI, se refuerza en el XVII y llega a su más alta explosión en los siglos XVIII y XIX. Cosa rara, entre tanto (¿o más bien es su lógica y su causa?) el subjetivismo, que, como pensamiento es el que domina la historia, convive solidariamente con el cientificismo y con la mecanización progresiva del cosmos^{5 4}.

^{5 4} Rectamente juzga este tiempo H. R. MUELLER SCHWEFTE, *Technik und Glaube; Eine permanente Herausforderung*. Mainz: Grünewald 1971, p. 92: "Ein neues Verständnis des Menschen als Subjekt kommt herauf. Er ist nicht mehr primär die von Gott geliebte und zur zukünftigen Welt berufene Person: er ist nun durch Gottes Geist herausgerufen, der Welt selbstbewusst gegenüberzutreten und den eigenen Geist zu benutzen, um die Welt zu erneuern. So entsteht die neue Weltkonzeption: Nicht nur um den Auftrag, in die Schöpfung wirksam zu sein, geht es, sondern um die Vision, diese Schöpfung durch die Kraft des Geistes zu sich selbst zu befreien, über sich selbst hinauszuführen und in neue, zweite Schöpfung zu verwandeln. Weltvollendung, das ist nun nicht mehr ein Attribut Gottes und seines Geistes, sondern das Attribut des zu seinem Geist (durch Gottes Geist) erwachten Menschen. "Renovabo faciem terrae" wird aus einem Gotteswort zur Parole des Menschen". Es una lástima que este autor no se de cuenta al mismo tiempo del rompimiento gnóstico que aquí tiene lugar entre Dios creador y el salvador.

Durante estos siglos la teología trinitaria no tiene oportunidades para constituirse en toda su centralidad, en dependencia con el pasado y dando respuesta a la situación presente. ¿Podría hacerlo? Las construcciones filosóficas trinitarias (G. E. Lessing, F. W. Schelling, G. W. Fr. Hegel) son tan dependientes del sujeto que el ser se resuelve en el puro ser pensante. Para continuar su existencia tienen que proyectarse a sí mismos y superarse mediante una nueva asimilación de lo proyectado. Los intentos que se hacen para comprender a la Trinidad dentro de la teología, no conducen a una sana renovación (I. Frohschammer, A. Günther) o son tan sólo explicaciones escolares sin mayor importancia.

La Teología, reaccionando contra el pensamiento subjetivista se encastilla en un esencialismo objetivista y deja de lado la tradición agustiniana (y patristica), cuando ésta era la que podía haber prestado los materiales, el espíritu y la capacidad para una superación teórica del subjetivismo, asumiendo al mismo tiempo sus mejores intuiciones y conquistas, fructificándolas, para alcanzar una reflexión cristiana a la altura de las circunstancias. Oportunidad perdida y pasada.

En este tiempo la Iglesia creyente da testimonio de su fe trinitaria, pero es un testimonio demasiado tranquilo e incomprendido, por eso a la larga, en cierto modo, infructuoso.

6. La época política.

La "superación" de la época subjetivista sólo puede producirse mediante un fuerte "shock" en el mismo "sujeto" pensante. Se hace necesario que el sujeto se dé cuenta de la doble vida que lleva, de su doble juego. Por eso en nuestra época se muestra tremendamente agresiva y polémica. Ahora bien, este "shock" quiere ser dado por un modo de pensar también subjetivista, ideológico, que coexiste con la ciencia y se tiene por científico, materialista, con objetivos humanistas y centrado preponderantemente en la acción política. Estas son las características de la nueva cultura y de la nueva época que se nos viene encima. Junto a ella se encuentra "la llamada cristiana a la

conversión y reconciliación”, como otra forma de producir la identidad del sujeto. Ambas tendencias tienen aspectos semejantes. En el fondo son, sin embargo, extremadamente diferentes y hasta contrarias. Pertenecen a tradiciones diferentes. Sus historias no coinciden. Sus tendencias tampoco. En esto existe aún poca claridad. ¿Podrán coexistir pacíficamente? ¿Podrán unirse sin negarse? Esta es la razón de tensiones en la Iglesia y en la teología actual, esta es una fuente de conflicto, pero también fuente de clarificaciones y hogar donde resida el testimonio cristiano necesario a todo tiempo.

7. La Trinidad hoy: tendencias y tareas.

En este tiempo, que hemos llamado de “la política”, se ha hecho posible una renovación de los estudios trinitarios. Es en estos últimos años que la teología trinitaria ha conocido un enorme auge. ¿Qué tendencias trinitarias existen? Antes de tratar con más detenimiento de algunas tendencias actuales, y en una mirada más panorámica se pueden distinguir varias corrientes.

a) Una despreocupación total y consciente, una falta de interés premeditada por el estudio o aclaración de “cuestiones” que no parecen tener incidencia en la vida real y concreta de los hombres. Hay problemas más urgentes que solucionar y que no dependen de si Dios es uno o trino. En tiempo de urgencia no se puede uno entretener en enmarañadas cuestiones abstractas. El testimonio cristiano trinitario se da en el compromiso y en la acción⁵⁵.

⁵⁵ Cf. el punto en que desembocó la “teología” de la muerte de Dios”, y la de los teólogos humanistas. También la unilateralidad de la acentuación de la acción y de la praxis lleva a una pérdida de la importancia de la “teoría” y de la “teología”. Cf. J. COMBLIN, De la acción cristiana; una exploración a tres niveles. *Víspera* 7(33): 19-29, dic. 1973; “Por eso, lo específico del cristianismo no es una “doctrina” que predica el amor sino la venida de Jesús, Hijo de Dios que cambia al hombre y le hace “practicar” el amor, aunque sea sin profesar ninguna doctrina, aunque sea sin conocer el nombre de quien le cambia”. Al menos hay que decir que esta afirmación no está centrada; otros “teólogos” con menos teología que Comblin sacarán de aquí funestas consecuencias.

b) Un intento de hacer accesible la doctrina trinitaria al hombre actual, pero de tal manera que dé una respuesta a los problemas humanos. Esta corriente, que surgió primero fuera del cristianismo mismo y que intentara e intenta comprender el fenómeno cristiano, tiene hoy mucha importancia. Aparentemente se da un acercamiento entre filósofos posmarxistas y teólogos posobjetivistas.

Dentro de la Iglesia se reflexionan los temas trinitarios o en relación con esta doctrina para ponerla de acuerdo a la mentalidad actual, pero sacando prematuras consecuencias y algo superficialmente. Sólo así es posible comprender la “teología holandesa”, hecha con vistas a un público que cree haber llegado a la mayoría de edad⁵⁶. Esta “teología” de uno de sus representantes ha merecido críticas muy duras y certeras⁵⁷.

⁵⁶ Cf. P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*. Barcelona: Herder 1972; Idem, *Trinität-Der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersonlichen Gott. Orientierung* 37 (10): 115-117, 31 Mayo 1973. A. HULSBOSCH, *Jesus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods. Tijdschrift voor Theologie* 6(1966) 250-273; M. GESTREIRA, *Notas en torno a la controversia cristológica holandesa. Estudios Trinitarios* 6(3): 411-433, sept.-dic. 1972; A.A. ORTEGA, La llamada “Cristología nueva” del P. Schoonenberg. En *La Trinidad ¿mito o misterio?* Salamanca: Secretariado Trinitario 1971, pp. 101-152; J. GALOT, *Tentativi di una nuova cristologia. La civiltà Cattolica* (121): 484-494; Idem, *Vers une nouvelle christologie (théologie et vie)*. Gembloux: Duculot 1971; La discusión holandesa sobre Calcedonia. *Selec. Teol.* 11(42) 168-182, 1972.

⁵⁷ J. I. GONZALEZ FAUS, P. Schoonenberg. *Actualidad bibliográfica* 9(17): 182 nota 2 y 185 nota 9, enero-junio 1972: “Preferimos resumir en ésta todas las objeciones, porque de ella arranca la objeción que, a nuestra vez quisiéramos poner al intento de Schoonenberg: que todo él está lastrado por una confusión entre el sentido moderno del término persona y el sentido griego del término hypóstasis, confusión que está latente hasta en la última de sus páginas. En cuanto a sus implicaciones trinitarias, la cosa es ya más peliaguda: Schoonenberg parece no haber comprendido que el dogma de la Trinidad (en cuanto lógicamente anterior a la Encarnación), no es un simple aserto insolente sobre la intimidad de Dios, sino una afirmación salvífica, a saber: que si Dios se ha comunicado es porque ES comunicable, porque su mismo ser es comunicación (1 Jn 4, 16)”. En sentido semejante Cf. A. ACHILSON y W. KASPER, *Christologie im Präsens: Kristische Dichtung neuer Entwürfe* (Theologisches Seminar Freiburg: Herder 1974, p. 144 s.

c) La necesidad de dar contestación a nuevos ataques que se dirigen contra la fe cristiana o el intento de desentrañar el sentido de la vida del cristiano, ha llevado a redescubrir su sentido trinitario. Se quiere vivir cristianamente y se encuentra que sólo es posible si se vive trinitariamente. Hace tiempo que en la teología se da un movimiento en este sentido. La renovación bíblica, patristica, teológica ha ayudado a ello. También se inclina la teología al estudio del Dios trino con el interés de superar una situación teológica sin salida viable, si persiste en la consideración filosófica de Dios.

El Concilio Vaticano II tiene una rica doctrina trinitaria recogida de diferentes fuentes y esparcida en todos sus documentos⁵⁸. Son de destacar las insinuantes y siempre actuales aportaciones de Karl Rahner, los estudios sobre la persona del Espíritu Santo y sobre el misterio trinitario de Heriber Mühlen⁵⁹ y los estudios realizados en los últimos años sobre los símbolos de los apóstoles. Varios teólogos merecen ser nombrados: A. Schlatter, P. Althaus, B. Steffen, K. Barth, E. Jüngel, H. Geyer y últimamente, J. Moltmann en el campo protestante y J. M. Scheeben, A. Stolz, M. Schmaus, J. Lebreton, B. Lorergan y Hans Urs von Balthasar en el católico⁶⁰. Al reflexionar sobre la Trinidad vuelven a aparecer las diferencias confesionales. Por lo tanto es necesario distinguir, al menos, dos corrientes.

⁵⁸ Cf. N. SILANES, Panorámica trinitaria del Concilio. *Estudios Trinitarios* 1(1): 7-44, enero-abril 1967; A. A. ORTEGA, La Iglesia y el misterio trinitario. *Ibidem*, pp. 81-138; *El misterio trinitario a la luz del Vaticano II* (I Semana de Estudios Trinitarios. Salamanca: Secretariado Trinitario 1967).

⁵⁹ K. RAHNER, El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. En MS II/1, pp. 359-449; H. MUEHLEN, El concepto de Dios. Nuestra época necesita un punto de partida pneumatológico-trinitario. *Estudios Trinitarios* 6(3): 535-559, sept.-dic. 1972 (cit: Concepto de Dios); Idem, *Una mystica Persona*. München² 1967; Idem, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Hl. Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität bei der Inkarnation un im Gnadenbund* (MBzTh 26). Münster 1963.

⁶⁰ H. URS von BALTHASAR, El misterio pascual. En MS III/2, pp. 143-329.

Además hay diferencias que no coinciden necesariamente con la pertenencia a determinada Iglesia o tradición.

A partir de los estudios realizados recientemente, es fácil deducir los puntos que han de tratarse con más detenimiento los próximos años. Sin duda serán años en los que la reflexión sobre la imagen de Dios, la Trinidad, estará en el centro de la labor teológica. Para Latinoamérica tendrán gran importancia, ya que van a tocar dos campos en los que se mueve toda nuestra teología. Sin una profundización propia en estos aspectos no podremos renovar nuestra teología. Son aspectos no puramente europeos, sino inherentes a nuestra propia situación latinoamericana. Uno de estos problemas es la *relación que existe entre la economía salvífica y la teología trinitaria*⁶¹. La solución recta de esta relación tiene amplias consecuencias, sobre todo en el campo de la "teología política" o "teología de la liberación". El segundo puesto es más bien de talante pastoral, pero con profundas raíces teológicas; se trata de la *relación del Dios cristiano, del Dios tripersonal con el Dios de los filósofos o con la idea de Dios que predomina aun hoy en el pueblo latinoamericano*.

Veamos cómo se están planteando en la teología estos dos aspectos, que por otra parte están entre sí muy unidos, para divisar, cuál será nuestra tarea futura:

La Teología se ha visto en la necesidad de recurrir al Dios de la historia de la salvación para zafarse de una situación molesta, de una situación que se le hacía insostenible⁶²:

"Todas las Iglesias cristianas se hallan hoy ante esta ineludible alternativa: o buscan un punto de partida que nos abra una nueva perspectiva en la doctrina sobre Dios, o siguen lanzando nuevas fórmulas de la muerte de Dios",

⁶¹ P. THEURER, Boletín bibliográfico de Teología trinitaria (1960-1970)-Esquema. *Estudios Trinitarios* 7 (2): 312-315, mayo-agosto 1973.

⁶² Cf. C. GEFFRE, *Die neuen Wege der Theologie: Erschliessung und Überblick* (Theologisches Seminar). Freiburg: Herder 1973.

afirma H. Mühlen⁶³. La antigua perspectiva, el antiguo punto de partida de la teología occidental es según estos autores, el Dios creador, el Dios que aparece al preguntarse por el Ser causa de los seres o, con otras palabras, al Dios monoteísta, el Dios de los filósofos. Esta pregunta ha concluido en un Dios que ya no es defendible y, lo que es aún más penoso, ha sido esta pregunta la que ha dado pie al ateísmo actual. "El ateísmo se muestra aquí como el hermano del teísmo"⁶⁴. Si la teología desea evadirse de la asimilación forzada por la nueva sociedad, teísta o atea, tiene que encontrar un punto de partida más allá del que la encamina al Teísmo o al Ateísmo⁶⁵. Este es el punto de vista histórico; este es el punto de vista que parte de Jesús histórico, del crucificado, "centro de la historia universal . . . , centro de toda creación y predestinación" (MS III/2, p. 147). Buscar al Dios que aparece en el crucificado es la tarea de la teología:

"Con la teología trinitaria de la Cruz escapa la fe al conflicto y a la alternativa del teísmo y del ateísmo"⁶⁶.

En las citas adjuntas se nota ya claramente la existencia de diferentes motivos, pero de un mismo punto de partida: Jesucristo crucificado como punto de partida de la doctrina trinitaria. Dicho con otras palabras la Trinidad económica es el punto de partida de la doctrina de la Trinidad.

Ahora bien, dándose el mismo punto de partida, se dan sin embargo muy pronto diferencias: H. Mühlen:

"La doctrina de la Trinidad y la doctrina de la redención se condicionan mutuamente. Si la "dual nostreidad" de

⁶³ Concepto de Dios, p. 543; Cf. también J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, p. 223.

⁶⁴ J. MOLTSMANN, *Ibidem*, p. 207. Ver especialmente pp. 193-214 y 236-239. Naturalmente que habría que matizar mucho las afirmaciones que hace J. M. aquí.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 200: "Die neuzeitliche Preisgabe oder Verdrängung der Trinitätslehre zu einer leeren, orthodoxen Formel ist ein Zeichen für die Assimilierung des Christentums und die Bedürfnisreligionen der modernen Gesellschaft".

⁶⁶ *Ibidem*, p. 239.

Dios nace sólo y se constituye en la "plural nostreidad" de la historia de los hombres, Dios realizaría siempre un intento inútil de redimirse constantemente a sí mismo. Por otra parte, si la exclusiva y única "nostreidad" divina no hubiera irrumpido realmente en nuestra historia, entonces la redención de Jesús sería el intento frustrado de una autorredención de la humanidad"⁶⁷.

Por lo tanto, es necesario no identificar exageradamente para

"de esta forma (podremos) *escapar* al mismo tiempo del peligro de *identificar plenamente al Dios en sí con el Dios de la historia*, es decir, su presencia permanente entre nosotros. Esta sería una de aquellas *exageraciones por las que lo verdadero no se hace más verdadero, sino que queda desfigurado*"⁶⁸. De manera semejante K. Rahner⁶⁹. Sin embargo la perspectiva varía enormemente en J. Moltmann:

"Este punto de partida es nuevo frente a la tradición. Supera la dicotomía entre Trinidad immanente y económica, como también entre la naturaleza de Dios y la Trinidad. Hace además necesario el pensamiento trinitario para comprender completamente la cruz de Cristo"⁷⁰. "Trinidad quiere decir, pues, el hecho de

⁶⁷ H. MUEHLEN, *Concepto de Dios*, p. 552 y 548.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 548; Cf. también p. 551 t 552: ". . . el acontecimiento dual entre el Padre y el Hijo en terminología posbíblica: el acontecimiento trinitario—es absolutamente exclusivo y no se puede identificar como tal con el acontecer mismo de la historia de la humanidad. . . (pero) no tenemos acceso a este acontecimiento. . . sino por el hecho de la autodonación que permanece siempre y a la vez como un acontecimiento referido a la historia del pasado y del futuro" (p. 551) "Nuestra historia sólo puede ser sanada y dominada por El, si es que esa historia no se identifica bajo todos los aspectos con la historia de Dios, si es que Dios, en definitiva, era y es antes y sobre toda criatura". (p. 552). "Si la "dual nostreidad" de Dios nace sólo y se constituye en la "plural nostreidad" de la historia de los hombres, Dios realizaría siempre un intento inútil de redimirse constantemente a sí mismo" (*Ibidem*).

⁶⁹ Cf. nota 23).

⁷⁰ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, p. 232. Dieser Ansatzpunkt ist gegenüber der Tradition neu. Er überwindet die

Cristo en el significado escatológico de la fe. Trinidad quiere decir por esto todavía historia de Dios, que es humanamente la historia del amor y de la liberación"⁷¹

A poco conducen en este sentido las distinciones que se pueden hacer en otros lugares y de otra manera⁷². Mejor dicho, pueden concurrir a un todavía mayor desajuste.

Se puede fácilmente comprobar que si antes se acentuaba la distinción, ahora se acentúa la identificación. He aquí un problema que nos deja la reflexión teológica en nuestras manos: determinar cómo se relacionan la "economía" y la "teología", la Trinidad económica y la immanente. Que, sin embargo, es necesario evadirse de una simple y prematura identificación es de tener en cuenta.

Donde más claras se hacen las diferencias confesionales es en el juicio que se hace sobre la relación entre Trinidad y Monoteísmo. Para J. Moltmann toda idea de Dios que no tenga como punto de partida la cruz de Cristo es falsa, conduce al monoteísmo o al ateísmo necesariamente. Por ello tiene que desacreditar la "analogía entis" atacar nuevamente la posibilidad real del conocimiento natural de Dios, reducir la doctrina de Calcedonia pasando incluso por sobre Lutero, condenar la "naturalidad" al puro no-ser, situarse más allá de la obediencia y sin relación, por supuesto, con el Antiguo Testamento.

Para un católico, tener como punto de partida la cruz de Cristo significa ver ya antecedentemente, en la creación, y aún antes, el amor de Dios que no inutiliza lo que crea sino

Dichotomie zwischen immanenter und ökonomischer Trinität, sowie zwischen Natur Gottes und seiner inneren Dreieinigkeit".

⁷¹ Ibidem, 242, Trinität meint also das Christusgeschehen in der eschatologischen Deutung des Glaubens. Trinität meint darum weiter die Geschichte Gottes, die menschlich die Geschichte der Liebe und der Befreiung ist".

⁷² J. MOLTSMANN, "Dialektik, die umschlägt in Identität" — Was ist das? Zur Befürchtungen Walter Kaspers. *Theologische Quartalschrift* 153 (4): 340—350, act.-dic. 1973, p. 350: "Auch eine trinitarische Kreuzestheologie trifft solche Unterscheidungen (es decir Dios-Mundo, Natural-sobrenatural) aber sie trifft sie an anderer Stelle und auf andere Weise" (soy yo quien subrayo).

lo confirma en su ser. La "analogía entis" tiene por eso un valor insustituible. Se puede admirar en la naturaleza al Dios trino. La obediencia aumenta el sentido de la creación, igual que el Nuevo Testamento confirma la validez del Antiguo.

Son dos posturas diferentes, distantes. Nada puede tener sentido sin Cristo, pero todo tiene sentido en él; todo tiene sentido porque a él se encamina y de él depende. En realidad son dos conceptos de Dios diversos los que aquí se encuentran: en uno el ser es voluntad personal, que se convierte en voluntad subjetiva, pura libertad vacía de contenido; en otro se adora la libertad personal en la naturaleza divina comunicable, se admira la obra de la creación de un Dios *tripersonal*, se confiesa a un Dios personal que está dándose desde siempre a conocer a los hombres "veladamente", para que lo conozcan personalmente. Por esto no se puede despreciar la filosofía, hay que tomarla en serio. Hay que asignarle el lugar que ocupa en el todo. La Iglesia y el teólogo latinoamericano, estando en contacto con otras culturas y con otras religiones, reconoce en ellas semillas de verdad. El regreso a un primer Karl Barth debía estar superado en el protestantismo, a no ser que no se piense ya misioneramente. El teólogo latinoamericano tendrá que presentar al Dios cristiano de manera que el paso del monoteísmo, y del ateísmo, a la fe en la Trinidad pueda hacerse, a través, ciertamente, del crucificado⁷³.

Pero no sólo se dan en estas posturas teológicas dos conceptos de Dios diversos. Aparecen, consecuentemente, dos posturas diversas frente al mundo, dos diversas posturas "políticas" no en el sentido, por supuesto, de que una invite al compromiso y otra a la defensa; no en el sentido

⁷³ Cf. K. LEHMANN, Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild. En J. RATZINGER (ed), *Die Frage nach Gott* (Quaestiones disputatae 56). Freiburg: Herder 1972, pp. 116-140; B. WELTE, Versuch zur Frage nach Gott. Ibidem, pp. 13-26; J. HIRSCHBERGER, El Dios de los filósofos. En N. KUTSCHKI (Ed.), Dios hoy ¿problema o misterio? (Colección Hinneri 82). Salamanca: Sígueme 1967, pp. 15-26; R. SPAEMANN, Gesichtspunkte der Philosophie. En H. J. SCHUETZ (Ed.), *Wer ist das eigentlich Gott? München: Kösel 1969, pp. 56-65; Idem Die Frage nach der Bedeutung des Wortes "Gott", Internationale katholische Zeitschrift Communio 1(1): 54-72, enero-febr. 1972.*

de que una provoque al diálogo, a la abertura, al cambio, a la revolución y la otra al monólogo, al ghetto, a la permanencia, al inactivismo. Ambas son capaces de mostrar implicaciones radicales en la fe trinitaria, pero de diferentes maneras y por diferentes caminos, y, sobre todo, una desembocará fatídicamente en el agnosticismo, por propio peso; otra terminará en el testimonio.

J. Moltmann ha visto, siguiendo a E. Peterson, con meridiana claridad que la fe monoteísta conlleva una postura política insostenible para la fe trinitaria. Pero hay dos puntos que quizás no ha reflexionado propiamente: el politeísmo, la fe politeísta también impone una postura política. En segundo lugar: la fe en una Trinidad personal constituida en la comunicación de una naturaleza y la fe en tres personas unidas por la "profunda conformidad de sus voluntades", por la "comunidad de voluntad"⁷⁴ tienen que conducir a concepciones políticas "diferentes". Si lo que constituye el ser es la voluntad personal, el único camino posible hoy es la "política", pero entendida como la voluntad que ordena a su voluntad. ¿De dónde tomar la medida para la política? ¿No se penetrará así en un proceso "voluntario", pero caprichoso, que no resiste la realidad? Es cierto que esta postura facilita el diálogo con movimientos voluntaristas, utopistas, etc., sobre la base de acuerdos voluntarios, libres, que en última consecuencia serán caprichosos o, a lo menos, subjetivistas. Si lo que constituye el ser no es la voluntad pura, la libertad absoluta, sino la voluntad que se realiza en los límites de la naturaleza, "límites" de la creación en el amor antecedente del Dios tripersonal, "límites" de la elección filial del hombre "antes de la fundación del mundo" (cf. MS III/2, p. 145); ¡límites sin límites!

J. Moltmann continúa la dialéctica luterana entre Ley y Evangelio, antigua y nueva alianza; prolonga también la primitiva dialéctica estático-gnóstica transformándola en

⁷⁴ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, p. 230. Moltmann hace constituirse a las Personas por su relación, pero no quiere hablar de naturaleza. Como consecuencia la Trinidad es un "suceso", que dependerá de la voluntad.

una identidad que está pensada como proceso dinámico⁷⁵. De esta manera el mundo no tiene ninguna consistencia:

"a partir de este momento, la hétéro-interpretación gnóstica del cristianismo puede desplazarse del dominio de la cultura hacia el de la revolución"⁷⁶. "Ahora bien —usemos la frase del P. Le Guillou— nos parece que la epopeya del Espíritu, o de la libertad, o de la historia, así restituida supone el rechazo del misterio trinitario. Se habla todavía del Espíritu y del Verbo, incluso del Padre. Pero se trata de modalidades de un devenir immanente al mundo. Teología y economía, confundidas entre ellas, son también confundidas con el mundo y con el hombre. La ontología así constituida es teológicamente falsa por completo: esto no quiere decir que fuera filosóficamente verdadera, pero además, no tendrá ningún interés filosófico"⁷⁷.

El compromiso político del cristianismo y el diálogo con los que buscan la transformación del mundo en un mundo fraternal, se da en otro "lugar":

"Su libertad en Cristo les permite ser respetuosos con un orden cosmológico y político, del que experimentan la frágil necesidad (incluso cuando el poder político los persigue) y se unen fundamentalmente a la sola plenitud de Cristo según una espiritualidad ciertamente escato-

⁷⁵ Cf. MS III/2, 179; W. KASPER, *Zur Sache: Schöpfung und Erlösung; Replik auf Jürgen Moltmann. Theologische Quartalschrift* 153 (4): 352, act. dict. 1973.

⁷⁶ M. J. LE GUILLOU, op. cit., p. 238: "A partir de ce moment l'hétéro-interprétation gnostique du christianisme peut se déplacer du domaine de la culture vers celui de la révolution".

⁷⁷ *Ibidem*, p. 262: "Or, il nous apparaît que l'épopée de l'esprit, ou de l'histoire, ainsi restituée suppose le rejet du mystère trinitaire. On y parle encore de l'Esprit et du Verbe. Il peut y être question du Père. Mais il s'agit de modalités d'un devenir immanent au monde. Théologie et économie, confondues entre elles, sont aussi confondues avec le monde et avec l'homme. L'ontologie ainsi constituée est théologiquement fautive de part en part: ce qui ne veut pas dire qu'elle serait philosophiquement vraie, mais pas davantage qu'elle ne comporterait aucun intérêt philosophique".

lógica, pero por ello mismo lo contrario de una deserción hipócrita de la realidad contingente del mundo"⁷⁸.

Entre otros muchos, serán de tener en cuenta en la reflexión trinitaria los siguientes dos aspectos: La imagen trinitaria de Dios debe ser expresada en una concepción más dinámica. Nuestra teología ha incorporado casi únicamente aspectos estáticos. Se necesita comprender el dinamismo trinitario: que Dios ama, sufre, padece, es libre, actúa⁷⁹. Estas expresiones significan perfecciones en Dios y no imperfecciones. La "analogía entis" estáticamente comprendida tiene capacidad de transformarse en una "analogía entis" dinámica, abierta, histórica. La teología tendrá que servirse de la filosofía.

La reflexión sobre el Espíritu Santo no tiene en la actualidad la importancia que se merece. Las causas son de todo orden: el occidente fue pobre en esta reflexión. Apenas si en la teología se estudian los dones del Espíritu, la experiencia espiritual, la discreción de espíritu. Un tratado de Dios sin pneumatología es imposible de realizar. Estamos, ahora, casi a los comienzos de una reflexión que se nos impone. No se puede recurrir al Espíritu para explicitar el carisma profético del cristianismo, sin avanzar más. El Espíritu Santo debe tener un lugar más central en la teología.

Así queda apuntada la labor a realizar también por la teología latinoamericana. Hace falta que el orden teológico responda al orden real. Esta realidad nos viene dada por la libre elección del Padre (la reflexión teológica sobre la creación y el mundo), la presencia en ella del Verbo encarnado, crucificado y resucitado (la reflexión histórica tiene un centro en él: cristología) y la presencia del Espí-

⁷⁸ Ibidem, p. 233 s.: "C'est leur liberté dans le Christ qui leur permet à la fois d'être respectueux d'un ordre cosmo logique et politique dont il savent la fragile nécessité (même lorsque le pouvoir politique les persécute), et attachés fondamentalement à la seule plénitude du Christ selon une spiritualité que l'on peut dire assurément "eschatologique", mais qui est, pour cela même, le contraire d'une désertion utopiste de la réalité contingente du monde".

⁷⁹ Cf. Francois Varillon, *L'humilité de Dieu*. París: Centurion. 1974.

ritu Santo, que orienta la historia por el Hijo al Padre en la Iglesia (reflexión sobre el Espíritu, sus dones; discreción espiritual).

La tarea encomendada a nuestro tiempo es la de hacer una "teología de la Trinidad".

Al final de esta imperfecta exposición resumo en seis puntos lo que merecería, quizás, la pena discutir en un encuentro en el que se desea hallar "líneas actuales para el tratado de Dios, integrando la filosofía y la Teología" en las circunstancias latinoamericanas actuales. Faltará sobre todo realizar un trabajo de mayor explicitación.

1. La imagen eclesial católica de Dios es trinitaria: Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta imagen va siempre acompañada del testimonio, la confesión y la alabanza de los cristianos.

2. El origen del conocimiento de la Trinidad es el testimonio histórico de Jesucristo y la experiencia y testimonio apostólicos en la unidad de la Iglesia.

3. La confesión trinitaria hace a los cristianos responsables de la orientación y construcción del mundo en que viven. Su acción tiene una autonomía "limitada" por la voluntad antecedente del Padre.

4. La confesión trinitaria reconoce la dinámica existente en el monoteísmo, en la religiosidad e, incluso, en el ateísmo; ofrece a estas "fes" el poder de superar sus limitaciones para llegar al verdadero Dios.

5. La Teología como reflexión de la fe no encuentra su centro mientras no se oriente a este testimonio, confesión, alabanza, revelación. Todo otro quehacer teológico se orienta o depende de este centro.

6. Los estudios teológicos deberían estructurarse teniendo en cuenta esta realidad.

El Dios trinitario y el ateo.

Se inició la discusión diciendo que algunos pensaban que no era tarea fácil presentar al ateo la realidad trinitaria del Dios cristiano, sobre todo cuando ésta se afronta desde el ámbito de la revelación económica, antes de cualquier reflexión teológica. Sin embargo, se añadió, el método de la Biblia es el que en este aspecto ofrece la mejor posibilidad y el mejor camino para presentar, en todo su vigor, el misterio trinitario. La Biblia no es un muro sino una puerta, en particular en lo que se refiere al problema y a la realidad de Dios.

Sólo la presentación escueta del Dios trinitario puede abrir al ateo al descubrimiento de la riqueza de Dios. Si guiados por el método bíblico, se muestra la significación de Dios en el Antiguo Testamento, y, luego en el Nuevo Testamento se descubre a Jesús, su mensaje, su palabra y su acción; si desprevencidamente se afronta la persona de Cristo y en ella se intuye la paternidad de Dios, si se descubre el Espíritu Santo como amor que capacita al hombre precisamente para liberarlo de sus múltiples alienaciones como son el pecado, la muerte, la ley, el egoísmo, es muy posible que se abra al menos una puerta fundamental para el diálogo con el ateo y para que éste entienda que el Dios cristiano no es alienante.

Por otra parte, sólo el enfoque trinitario va a permitir liberar a muchos, cristianos o no, de una imagen inadecuada de Dios. Los libera efectivamente de una mera concepción monoteísta que refleja, ya sea una imagen tremendista de Dios, al estilo de Júpiter tonante, ya sea una interpretación estrecha e incorrecta de Yahvé, tal como ha sido transmitida por la mediación de algunos filósofos que han venido influyendo en la conciencia de numerosas personas, tales como Freud, Marx, Hegel, y que la presentan en el marco de la dialéctica de Amo y Esclavo.

Las caricaturas de Dios y el ateísmo.

En el curso del debate se señaló que, con frecuencia, la actitud del no creyente hacia la imagen de Dios, no se deriva exclusivamente de

postulados filosóficos o de razones científicas, sino más bien, como lo indica la *Gaudium et Spes*, de las caricaturas de Dios. Quizás estas pueden constituir la principal raíz psicológica del rechazo de Dios. Para eliminar estos obstáculos, la forma de presentar el verdadero rostro de Dios, un rostro no limitado, no parcial, no desfigurado, debe ser la trinitaria, dentro de la perspectiva señalada por San Pablo en la Carta a los Gálatas en el capítulo 4, versículos 4 a 7. Este mismo enfoque permitirá ver la inconsistencia de la afirmación del ateísmo sistemático en su forma postulatoria, según la cual no se puede admitir la existencia de Dios si se quiere aceptar y mantener la libertad del hombre.

La praxis de justicia y la crítica de las ideologías.

Posteriormente alguien observó que una experiencia muy característica del hombre latinoamericano creyente o no creyente, es la de sentirse interpelado por el pobre como sujeto que padece injusticia. Esta interpelación, en la cual el hombre se descubre como culpable, puede llevarlo a una conversión, a una praxis, a una obra de justicia; a descubrir, desde el rostro del pobre el rostro de Dios como interpelación absoluta.

Desde la praxis de justicia, se pueden también criticar dos posiciones ideológicas. La primera estaría representada por la postura que concibe a Dios como opresor. Esta no sería válida, ya que, según la perspectiva señalada antes, el Dios bíblico es quien hace un llamado absoluto a la justicia y quien libera, por decirlo así, la libertad. Dios cuestionando a la libertad, la libera de encerrarse en sí misma y la abre al otro, al reconocimiento del pobre, a la obra de justicia en favor de él. Dios sería alguien que libera y llama a la liberación y que, a su vez, se manifiesta encarnado en el pobre. La segunda estaría representada por la actitud de quien desea realizar una praxis histórica de justicia sin pasar por la aceptación de la culpa o de la pobreza propias. Esta aceptación de la culpa tiene lugar cuando el hombre se deja cuestionar a sí mismo, y cuando éste se niega a reducir al mero esfuerzo humano la gratuidad de la trascendencia. Desde esta misma actitud de pobreza habría entonces que hacer una crítica, por una parte, al ateísmo burgués y capitalista que es una especie de idolatría; y al ateísmo marxista, por otra, en cuanto pretende reducir el momento de gratuidad y de trascendencia al esfuerzo humano de la praxis histórica. De esta manera, desde la experiencia de la justicia se puede realizar una hermenéutica que lleve a Dios; que lleve, en primer lugar, a tomar la actitud de Cristo, y luego, a

partir de esa praxis a la comprensión del Dios trinitario. De este modo, la experiencia que hoy tiene el hombre latinoamericano puede llevarlo a una expresión trinitaria de Dios.

El Dios trinitario: el único Dios cristiano.

En seguida se afirmó que el tema del Dios trinitario plantea una problemática muy seria en la confrontación con el ateísmo.

Es preciso tener muy en cuenta que el Dios cristiano es el Dios trinitario, por tanto si no se presenta al ateo el Dios trinitario no se está mostrando al Dios cristiano. Esta postura hay que mantenerla con gran firmeza. No se puede pensar, como ha sucedido frecuentemente, que lo importante es lograr que el hombre crea en Dios, que escrute los argumentos de la razón y de la filosofía, que luego admita lo que este Dios ha dicho por la autoridad de la revelación a través de la Iglesia, y luego, como en un segundo lugar, admita que entre todas las verdades que la Iglesia propone hay ciertas "geometrías divinas" que se dan en el interior de Dios y que luego se manifiestan a través de Jesús y de la Iglesia.

Contra este enfoque inexacto, se está realizando un esfuerzo por hallar, dentro de las categorías de teoría y praxis, una cierta respuesta al problema del Dios trinitario. Este esfuerzo se podría expresar de la siguiente manera: El problema de Dios y del cristianismo, como también el de la Trinidad, no es primariamente el de relacionar conceptos y entender; es el problema de lo que sucede en el mundo con el hombre, con lo que el hombre es y con lo que éste tiene que ser. En este problema está en juego el hombre, su destino y también el mundo. Esto es lo que ha sido llamado en la ponencia sobre el ateísmo en América Latina, el "nivel de la praxis". Lo que está en juego a ese nivel es el encuentro del hombre con un Dios muy especial, no ubicable simplemente en un lugar, en un punto, sino que se halla en una relación, en una triple relación; se trata de un Dios que tiene que ver con nuestra historia, con nuestra actividad. Ahora bien, ese Dios no sólo "para el hombre" está en esa triple relación, sino que, a través de la triple relación con nosotros, descubrimos que El, "en sí mismo", es esa triple relación. Es Trinidad. Y finalmente es esta Trinidad la que gratuitamente soluciona el problema del hombre, del mundo y de la historia. De esta manera comprendemos que Jesucristo, al término de toda la historia del Antiguo Testamento, puso al hombre en contacto definitivo con esa realidad, lo introdujo en ese dinamismo, que es libre, tanto por parte de quien se

da, como por parte de quien es invitado a entrar en él. En consecuencia lo importante para el hombre es entrar en ese dinamismo, que es trinitario.

Con respecto al ateo, y esto ha sido afirmado ya en otras intervenciones, lo más fundamental es introducirlo en esta "praxis", aun cuando metodológicamente sea preciso postergar la explicitación de la Trinidad. Este camino lo podemos llamar, según un término muy corriente en la actualidad: ortopraxis. En una etapa ulterior viene el problema de saber qué papel desempeña la Palabra revelada en cuanto "teoría", en cuanto articulación en lenguaje y en conceptos. Es evidente que ésta juega un papel muy importante ya que teoría y praxis, dentro de una constante relación, se condicionan mutuamente. La teoría es para la praxis y la praxis se reflexiona en la teoría. De esta manera, en la mediación empleada para que el hombre acceda a la ortopraxis, entra la teoría que es la palabra divina, la palabra revelada, la cual, en cuanto es también palabra humana, tiene que articularse y mediatizarse en una serie de palabras humanas. Esta tarea, que realiza la teología, es necesaria en tanto en cuanto ayuda al hombre a llegar a esa ortopraxis dentro de la cual se nos da el Dios Trino.

Las anteriores reflexiones pueden ayudarnos a entender que no basta enseñar conceptos, términos o fórmulas; que el mero hecho de hacer repetir la fórmula trinitaria, de dar una cierta noción de los conceptos reflejados en ella y de afirmar que, en última instancia, es incomprendible porque se trata de un misterio, no es un enfoque válido para ofrecer el conocimiento del Dios trinitario y cristiano. En una palabra, la mera explicitación teórica no logra poner al hombre en contacto con el proceso salvífico en el cual se da el verdadero acceso al Dios Trino.

Finalmente se ilustraron las afirmaciones anteriores con una referencia a un estudio de Urs. Von Balthasar sobre el Espíritu Santo, en el cual, el teólogo suizo, dice que el Espíritu Santo no es una realidad divina para "ser dicha" primariamente, sino que, según la Escritura, es la realidad divina en la que oramos, en la que llegamos al Padre por Cristo.

Etapas en el conocimiento de Dios.

Prosiguiendo la discusión, otro de los asistentes afirmó que no consideraba fundamental para anunciar el cristianismo al ateo, acudir

en primer lugar al misterio de la Trinidad. Dijo que, a su parecer, era mejor seguir el progreso señalado por la economía de Dios en la revelación, que no comenzó por manifestar el misterio de la Trinidad. El acceso a este misterio supone haber resuelto el problema de la existencia de Dios.

Hoy día el ateísmo negativo es el gran problema de la evangelización. Mucha gente tranquilamente se desinteresa del problema de Dios, y ahoga toda inquietud religiosa. Teniendo en cuenta esta situación, lo primero no es hablar de la Trinidad, sino más bien hacer descubrir y comprender que el hombre no puede estar encerrado en sí mismo y que, ni el mundo ni la vida, hallan en sí mismos su última razón de ser.

Jesucristo revelador del misterio del Dios Trinitario.

En seguida, otro participante, afirmó en torno al problema de la Trinidad, en relación con el ateo, que el misterio de la Trinidad, en su realidad, sólo se puede comprender a través de Jesucristo. Aisladamente es incomprensible. En consecuencia, una persona que no sea capaz de vivir su fe en Jesucristo no tiene ninguna posibilidad de acceder a la naturaleza de la Trinidad. El trabajo de los teólogos debe ser profundizar y descubrir en Jesucristo el proceso de manifestación de la Trinidad. Para "descodificar" la realidad de Dios es menester acercarse a Jesucristo, tratar de vivir lo que la Trinidad vivía en Él y, a través de la experiencia de la fe en el Señor, abordar el misterio trinitario. El Evangelio de San Juan nos muestra cómo el Espíritu está en Jesús y cómo por medio de él viene a nosotros.

A estas afirmaciones otro insistió en la necesidad de ahondar en la experiencia cristocéntrica de quienes están estudiando el Tratado de Dios.

Se dijo finalmente que convenía presentar de tal manera al Dios Trinitario que se eliminen los falsos conceptos y las caricaturas en las cuales se apoyan, a menudo, los ateos. En este proceso es necesario ver a Cristo en su "totalidad", en su relación al Padre y en su relación a nosotros. No se trata de ver en él sólo a un revolucionario, sino a un Hijo obediente al Padre, al Señor Resucitado, al Salvador, al Hijo de Dios. Esta visión "totalizante" es fundamental. Por este motivo, consideró conveniente tener cuidado de no interpretar a Jesús exclusivamente en función de la figura del pobre. Esta postura puede ofrecer el peligro de diluir la individualidad del Hijo. Por otra

parte aunque este enfoque posee muchos elementos válidos, como los ha señalado la teología de la liberación no sin algunas precisiones, puede prestarse a interpretaciones parciales y unilaterales. La figura del pobre revela a Jesucristo, se dice y esto es cierto. Pero, luego, se afirma que el pobre del cual se trata es aquel que sólo se puede ver desde la perspectiva de una clase social, o de una nación del tercer mundo etc. Esta perspectiva limita arbitrariamente toda la riqueza del misterio de Jesús. Es menester, aportar toda la profundidad del misterio de Dios revelado en Cristo a la teología de la liberación, cuyo desarrollo, por otra parte, consideramos urgente promover.

8

LA EVANGELIZACION TRINITARIA EN AMERICA LATINA

Virgilio Zea G., S.J.

Contenido

INTRODUCCION

1. Planteamiento de la cuestión
 2. Justificación teológica
 3. Límites del presente trabajo
- I. La presentación del Mensaje Evangélico en el Vicariato de Oriente (Panamá)
- A. Dimensión trinitaria en la Evangelización.
 - B. La línea cristológica de la evangelización.
 1. Una línea de cristología descendente.
 2. Una línea de cristología ascendente.

C. El por qué de un "Ministerio Laico" en San Miguelito.

II. El misterio Trinitario en América Latina

A. Nuestra teología tradicional.

B. Repercusiones de una teología no trinitaria en la realidad de América Latina.

C. Un camino de solución

1. La teología del Jesús de la historia

- a. El anuncio del Reino
- b. Jesús y sus discípulos
- c. Dimensiones del reino de Dios

2. De la teología del Jesús histórico a la fe en el Dios que resucita a los muertos

3. Jesús, centro de la historia de salvación.

D. Perspectivas pastorales.

III. Conclusión

INTRODUCCION

1. Planteamiento de la cuestión

En los momentos que vive América Latina, existe una profunda preocupación en la teología. Vive en un continente de mayorías católicas, sacudido de extremo a extremo por la opresión y explotación de unos por otros; encuentra a muchos cristianos ajenos e inconscientes del mentís que para su fe significan la miseria y la explotación.

Para muchos autores la raíz de esta falta de compromiso con un mundo más humano se encuentra en la teología dualista que hemos predicado que separa la fe y el compromiso político del cristiano, como dos mundos total-

mente extraños el uno al otro¹. Sin embargo, les preocupa que teología y fe no se conviertan en una ideología política; al mismo tiempo que no se conciba la fe como algo etéreo, alejado de la realidad, para la cual poco importa el género de compromiso político concreto del cristiano².

Otra realidad angustia la teología de hoy. ¿Cómo descubrir en la historia la presencia del Dios que pasa, que interpela y llama? ¿Cómo abrirse, dentro del compromiso concreto, a lo imprevisible de la acción histórica liberadora de Dios?³.

Creemos que en el Nuevo Testamento existen dos dimensiones capaces de responder a esta problemática que se exigen la una a la otra: una historia de salvación y una historia trinitaria de salvación.

Este trabajo presenta esta realidad en un doble aspecto. Parte del análisis de la evangelización en "El Vicariato de Oriente" (San Miguelito), Rep. de Panamá, considerada en su dimensión trinitaria, para ahondar, a partir del Nuevo Testamento, en esta misma dimensión esencial a la fe cristiana, y por lo mismo a toda verdadera evangelización, tratando de mostrar un camino posible para nuestra pastoral.

2. Justificación teológica

La teología actual se aparta no poco de los planteamientos "tradicionales" de la apologética y de la teología de la fe. Esta "probaba", por medio de la "razón", la existencia y veracidad de Dios. A través de un análisis "histórico" del hecho de Jesús, de sus doctrinas y milagros, vistos éstos últimos en una perspectiva metafísica, buscaba establecer el hecho de la revelación de Dios en Jesucristo. Una vez "probada" esta revelación de Dios, y supuestas

¹ J. C. SCANNONE, "El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de la liberación, en "Fe cristiana y cambio social", 247. 250.

² Ibid., 253. 254.

³ Ibid., 251.

filosóficamente su existencia y su veracidad, el hombre, su creatura debe someterse a todo cuanto el mismo Dios ha revelado, por ej. la Trinidad en personas y la unidad de la esencia en Dios.

La teología es consciente de que las reflexiones metafísicas, en una perspectiva antropológica, tienen un verdadero valor y pueden conducir al hombre a Dios. Es decir, se puede y debe afirmar que el camino de la razón era y sigue siendo válido para llegar a Dios. Negar la posibilidad de acceso a Dios por este medio equivaldría a afirmar, que al conocer al hombre, en su mundo, no existe en él, en su ser, nada que manifieste una apertura suya más allá de lo puramente humano. Sería encerrar al hombre dentro del mundo, encadenarlo en forma absoluta dentro del marco de la historia. Y esto significaría que la estructura ontológica del hombre es la del ser sólo abierto al mundo espacio temporal que lo rodea. Si tal es su estructura, se cierra, todo camino de posible acceso a una realidad diversa llamada Dios. Sería la confesión del fideísmo y la irracionalidad de la fe, por lo mismo, la negación de la dimensión verdaderamente humana del cristianismo.

El cambio que se ha operado en la filosofía no lleva al abandono de la razón, sino del racionalismo. El hombre es consciente de que en el camino hacia el Dios vivo, con el cual quiere y debe establecer una relación personal, existen elementos distintos de los argumentos de la fría razón, que deben ser escuchados porque dan su dimensión verdaderamente humana y, razonable a los caminos filosóficos que llevan al Señor.

Ahora bien, si los esfuerzos de la filosofía nos conducen al Dios verdadero y a una relación personal con él que transforme la vida y la visión del mundo, resulta que en todo camino hacia Dios existe un elemento de decisión, de voluntad, único capaz de llevarnos a sintonizar con el valor que existe en una relación transformante con Dios, elemento que resulta irreductible a la pura argumentación lógica de la razón.

Todo conocimiento de Dios, aún el mismo conocimiento filosófico hunde sus raíces en la experiencia que

tiene el hombre de sí y de su mundo, hecha refleja y consciente; experiencia que descubre en el mundo y en el hombre su apertura, a Dios, su carácter de signo de la realidad personal de Dios.

Si para Sabiduría 13 se puede conocer al artífice partiendo de su obrar, quiere decir que en la experiencia humana de la realidad, ésta es un lenguaje que hay que descifrar para encontrar a Quien es su razón última de ser. A la perspectiva del libro de la Sabiduría se añade en Génesis un aspecto antropológico: el mundo está orientado hacia el hombre, él es el centro y punto de convergencia, la razón de todo cuanto existe. En esta forma el camino filosófico hacia Dios, que parte del mundo, queda integrado en una metafísica que es al mismo tiempo antropología. Es lo que expresa la teología moderna cuando afirma que sólo tiene sentido un mundo humano.

Ahora bien, la realidad creada se convierte toda ella en signo de Dios, en su interpelación. Por lo mismo, toda experiencia del mundo, tomada en profundidad, al remitir al hombre a Dios, es ya una revelación suya, acción de Dios que se revela en todo aquello que es obra de sus manos.

Si en este momento se pregunta lo que es y lo que significa aceptar una verdad revelada, e.g. la creación del mundo y del hombre, hay que afirmar que en ella se descubre el misterio más hondo de la realidad. Esta tiene su origen y es sostenida en la existencia por el amor personal de Dios. Ese mismo amor hizo al hombre centro de todo lo creado. Imagen y semejanza de Dios, se encuentra en un mundo lleno de posibilidades sin realizar, en el cual ha sido llamado a continuar la labor creadora y ordenadora del Señor⁴.

Más aún, para la Escritura hay un terreno en el cual sólo el hombre puede construir el mundo: el de la justicia. Génesis 3 descubre un doble rostro de lo humano: su posibilidad de regar con sangre el mundo y su capacidad de ser creador del amor. Pero le manifiesta también que sólo

⁴ V. ZEA., "La teología de la fe en Guy de Broglie, *Eccl. Xaveriana*, XXII/2 (1972) 46-47. 48.55ss.

junto a Dios puede crear la justicia en el mundo. Quizás la época moderna muestra a las claras la incapacidad de la técnica de construir por sí sola un mundo de justicia y de paz.

Reflexionar sobre esto significa comprender que toda verdad cristiana es mucho más que un "misterio" incomprendible, está cargada de sentido y de luz para la comprensión del hombre y su mundo. Al descubrirle al hombre la dimensión más profunda de su ser como relación con Dios afirma, en esta misma relación, su consistencia, su valor ante Dios, su responsabilidad ante El y ante el mundo que es suyo. Allí comienza a descubrirse un aspecto de la verdad cristiana, su dinamicidad, su nexo indisoluble con el obrar del hombre en el mundo.

Surge entonces una pregunta: la fe en la Trinidad, considerada por el Nuevo Testamento como el culmen de la revelación personal de Dios, puede y debe presentarse como llena de sentido para el hombre de hoy, ¿concretamente para el cristiano que quiere comprometerse con la redención de un continente que sufre? ¿El compromiso cristiano con el mundo es algo que sólo surge a partir de unos pocos sitios del Nuevo Testamento, e.g. Mt 25 ó la parábola del Samaritano, o está involucrado en la esencia misma de la verdad cristiana y por lo mismo en la realidad del Dios invisible que en Jesús nos ha manifestado la misericordia y la gracia y nos ha hecho, en ese mismo Jesús y en su Espíritu, verdaderamente hijos de Dios? ¿Una fe verdaderamente trinitaria puede compaginarse con un pasar tranquilo por el mundo sin luchar porque en él todos sean y vivan como verdaderos hijos de un mismo Padre?

A Dios no se lo conoce sino mediatamente. "A Dios nadie lo ha visto", exclama Juan. Si se lo encuentra preferentemente en el hombre y en el compromiso de éste con un mundo más humano, hay que afirmar que existe un momento en la historia en el cual Dios es por excelencia congnoscible: Jesús de Nazaret. Jesús de Nazaret significa concretamente la historia de un hombre con sus trivialidades y sus grandezas.

Ahora bien, ¿qué encierra esta vida que debe leérsela como el sitio del compromiso irreversible de Dios con la

Historia, con una verdadera historia? Si no es Dios mismo quien ahí se compromete con el mundo, este mundo, donde el pecado hace historia, ésta lejos de ser la historia de Dios, la historia de salvación; no es sino una historia de pecado abocada desde sus más profundas raíces al fracaso del absurdo total.

Al mismo tiempo, ¿por qué se debe afirmar que en Israel, en la vida de un crucificado, se descubre para los hombres de todos los tiempos el sentido de su existencia? Es decir, ¿cómo se hace presente hoy lo que Dios reveló y realizó en la persona de su Hijo, de modo que Jesús, el Cristo, no sea sólo un recuerdo o un ejemplo más, sino una fuerza que encierra en sí la posibilidad y la exigencia del compromiso para cuantos por él llegan a Dios en el Espíritu de Cristo?

¿En qué sentido se puede y se debe afirmar que Jesús, el Cristo, sigue presente y operante en el mundo, redimiéndolo y arrancándolo de la miseria y de la falta de humanismo que lo agobia?

No parece que se pueda llegar a esto si se presenta la Trinidad o como un juego especulativo, o como algo surgido tardíamente en la historia de la Iglesia, pero que no hunde sus raíces en la realidad misma del Dios de Israel y en la historia de Jesús, el Cristo.

Por eso parece necesaria una evangelización en la cual, partiendo de la persona de Jesús, como de un hombre en compromiso con la historia de Israel, pueblo que ha surgido por la fe en Yahvé, se lo entienda como el personaje en el cual el compromiso de Dios con la historia alcanza dimensiones de irreversibilidad total.

El Vaticano II recalca en la *Gaudium et Spes* que en la persona del Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado encuentra el hombre una respuesta al enigma de su existencia. Por lo mismo, afirma que en el diálogo con el mundo de hoy esta realidad de la fe tiene una fuerza de atracción y comprensibilidad para quien se pregunta por la tragedia del vivir humano. Ahora bien, encarnación, cruz, resurrección y nacimiento de la Iglesia no se entienden sino en una perspectiva trinitaria.

De ahí la necesidad de presentar al Dios trinitario en forma llena de sentido para el hombre. Así se supera completamente la perspectiva de la apologética tradicional y se integra además, en el camino que lleva a la fe, la obra de la gracia, sin la cual es bien difícil descubrir la verdad cristiana como un verdadero valor para el hombre. Sin la gracia que ayude a sintonizar con la verdad, es posible que se rechace la entrega del Amor como algo completamente inverosímil e increíble.

La persona de Jesús y su doctrina, en la perspectiva del Dios del Antiguo Testamento, son los primeros signos de "credibilidad" del cristianismo. A estos se añade un tercer signo, la coherencia entre la fe y la vida del creyente hecha realidad histórica en la Iglesia, nacida por la obra del Espíritu Santo de la intelección más profunda de la persona de Cristo que dio origen al Nuevo Testamento.

Estas afirmaciones encierran un supuesto que hay que mostrar como válido. Jesús es el primero que en el Nuevo Testamento "hace una verdadera teología". En su "teología", se da una unión radical entre teoría y praxis. Porque vive profundamente la experiencia de la paternidad de Dios para consigo y para con los demás, sus actitudes se concretan en amor y entrega. Sus milagros son obras innegables de amor, de afirmación del valor de la persona, en ellos Jesús aparece lleno del Espíritu de Dios que se desborda en su compromiso radical con el hombre, por el amor de Dios.

Afirmar que Jesús es el primero que en el N. Testamento hace teología, equivale a decir que todo su actuar no manifiesta simplemente un corazón humano generoso y noble, modelo de humanismo; es descubrir en el modo de ser de Jesús, en su experiencia humana, como experiencia de Dios, el sitio en el que se hace patente el Dios del Antiguo Testamento en una cercanía y entrega no soñadas por el hombre.

En Jesús se da un compromiso perfectamente coherente con Dios y con el hombre. Este doble compromiso impide que a Jesús se lo pueda desdibujar en la figura de un sociólogo puro o de un comprometido político. Su compromiso radical abre al hombre, dentro de lo humano, más

allá de lo simplemente humano al encuentro con Dios; encuentro de quien es distinto de nosotros, sin estar lejos de nosotros; de quien es el horizonte que atrae nuestro corazón a través de todo lo humano, lo dinamiza, sin disolverse él mismo en lo mundano; como la hondura de todo lo interpersonal que no se reduce a la simple interpersonalidad humana. En Jesús se comprende que no existe lo simplemente humano, porque todo lo verdaderamente humano es como un mar cuyas orillas se funden en lo infinito de Dios.

De Jesús podemos afirmar que ama al hombre por sí mismo, sin convertirlo en instrumento ni siquiera del mismo Dios. Y sin embargo hay una doble realidad: Jesús, al amar al hombre, descubre en él a Dios como el fundamento firme de su dignidad. Y al contrario, el contemporáneo de Jesús encuentra en su actuar un amor tal que lo remite siempre más allá de Jesús mismo, hasta el Dios de Israel, como al Dios fuente de todo amor. La actuación de Jesús lleva de continuo a dar gracias a Dios "que dio tal poder a los hombres" y a exclamar: "Nunca tal vimos", porque "estaban todos fuera de sí y glorificaban a Dios"⁵.

Si el cristianismo habla hoy de encarnación, ésta tiene su razón de ser en la entrega absoluta de Dios al hombre que encierra la Encarnación del Hijo de Dios. Ahora bien, la encarnación del Verbo es algo exclusivo de Este y sin embargo algo cuya eficacia y realidad deben perpetuarse en el mundo si es que ha de tener algún sentido el compromiso que supone la entrega personal de Dios al hombre, en su Hijo.

En este sentido la resurrección, lleva a su culmen al encarnación del Verbo. En las llagas del Resucitado descubren los apóstoles que el sacrificio de la cruz ha cobrado un valor que no puede desaparecer: "El Dios de Abrahám ha resucitado a ese Jesús a quien vosotros crucificasteis". Por otra parte, sigue siendo cierto que Jesús en cuanto "acontecimiento histórico", enmarcado en el tiempo y el espacio es algo que pertenece al pasado. La Teología del Nuevo Testamento nos da respuesta a esta que parece

⁵ Mc 2, 12.

contradicción: la permanencia de lo que ya sucedió, de lo que por lo mismo no es históricamente actual.

El evangelio comienza con el bautismo de Jesús y, desde ese momento explícita, cada vez más claramente, una realidad: Jesús está lleno del Espíritu de Dios. Lo que fue algo pasajero en los profetas, es en Jesús una presencia permanente. Para Juan, Jesús promete y da ese Espíritu de Dios, que en Pablo se convierte en el Espíritu de Cristo. Es el don supremo del Resucitado y lo que se derrama en la predicación de los apóstoles. Cuando Pedro ante Cornelio, evangeliza al Señor Jesús, él y todos los que lo acompañan se llenan del Espíritu de Cristo. Este Espíritu es la realidad, el horizonte en el cual Cristo se hace comprensible y presente en medio de su Iglesia. Es El quien transforma la Iglesia en presencia de Cristo en el mundo y quien nos da el poder llamar a Dios con el nombre de Padre⁶.

En esta forma comienza a responderse a una pregunta planteada hoy a la teología: ¿dónde y cómo experimentar a Dios hoy en el mundo? En el hombre, en la medida en que vive transformado por ese amor, Espíritu de Cristo, que va de Cristo al Padre y que se concreta y manifiesta en obras en favor de la humanización del mundo.

Al mismo tiempo es cierto que el transformar el mundo y el humanizarlo, siendo obra nuestra, es obra de Dios. Sólo un corazón nuevo puede llevar a amar al enemigo, a no dejarse embriagar por el poder y a usarlo para el servicio de los demás. América Latina puede mirar como un sarcasmo la colaboración de las grandes naciones al desarrollo. Se venden armas, artículos de lujo y en el lugar más oscuro de los presupuestos se alcanza a recordar la ayuda para el desarrollo. Los capitales Latinoamericanos huyen a los bancos extranjeros y el dinero que debía transformar nuestros pueblos sigue contribuyendo a enriquecer a los que ya son suficientemente ricos.

Damos la impresión de ser un continente al cual se le puede aplicar la parábola del rico que viendo cómo crecían

⁶ H. MUHLEN, "El acontecimiento Cristo como obra del Espíritu Santo, M. S. III/II, 535. 537. 540ss.

sus ingresos mandó construir nuevos graneros y luego se dijo: alma mía descansa, come y bebe. . . Es la embriaguez de quienes tienen todo y se sienten seguros porque pueden escapar de los países latinoamericanos en el momento de la revolución, para disfrutar sus capitales en Europa o Norte América. Pero no caen en la cuenta de que no habría necesidad de huir si el rostro del dolor se convirtiera, por su justicia, en un rostro de amor y de prosperidad. Ciertamente llegará un momento en que no podamos llevar con nosotros nada, fuera de "la amistad que hayamos ganado con nuestro dinero de iniquidad".

Ante esta perspectiva se pregunta el hombre si a nuestra América le falta un espíritu que la cambie y la ayude a descubrir la grandeza del servicio y la locura que se encierra en la cruz o en aquella frase extraña de Pablo: "al que no conocía pecado Dios lo hizo por nosotros pecado, para que nos convirtiéramos en justicia de Dios en El".

Esta realidad Trinitaria de Dios tiene algo que decir a la misma filosofía, nos dice W. Kasper:

"El ser es un hecho histórico temporal" (Sein ist Zeitlich-geschichtlich- ereignishaft). Una cristología que se entienda bien a sí misma surge a partir de lo que constituye el ser más íntimo de Jesús Cristo, el "en favor de muchos", su ser para los demás, su universal mediación, su existencia como existencia en favor de. Ahora la sustancia que se fundamenta en sí misma no es la realidad suprema, sino la relación, el amor que se regala a sí mismo. El amor como sentido del ser significa también la superación de la dialéctica sujeto-objeto que domina el pensamiento de nuestro tiempo, del Señor y el siervo que el marxismo trata de cambiar, pero no logra eliminar totalmente".

"La enseñanza trinitaria que nos explica las personas divinas como relaciones subsistentes, como un venir del otro, un ser para el otro y un ser con el otro, no es, por lo mismo, una especulación abstracta sin consecuencias para la praxis, sino la exégesis consciente y la manifestación de lo que se ha hecho patente en Jesucristo como último fundamento y sentido de toda realidad: el Ser, como el amor que se entrega a sí mismo".

“Por lo mismo, la enseñanza trinitaria. . . es el esfuerzo de pensar el ser de Dios dentro del hacerse, por lo mismo, según su más profunda intención. Es un abrirse a un pensamiento histórico, sin entregarlo todo a un puro actualismo que no se detiene ante nada o a un relativismo que nivelara toda la realidad. La libertad, determinada por el amor, encuentra en la trinidad su más profunda manifestación”⁷.

3. Límites del presente trabajo

Se ha tratado de explicar ante todo una línea de cristología ascendente o implícita. Al final de la reflexión se estudia brevemente la comprensión de Jesús que nace a partir de la experiencia de la resurrección, pero se es consciente de que esta parte debe ser trabajada en una forma más decidida para contribuir a una evangelización claramente trinitaria en América Latina. Sin embargo ya queda insinuada en el presente trabajo: el impacto de la persona de Jesús y la nueva obra de Dios que resucitó a su siervo Jesús, dieron el impulso para la comprensión de Jesús, Cristo e Hijo de Dios.

I. La presentación del Mensaje Evangélico

A. Dimensión trinitaria en la Evangelización

El Concilio Vaticano II, en su decreto “Unitatis Redintegratio”, encomienda la siguiente tarea:

“La manera y el sistema de exponer la fe católica no debe convertirse, en modo alguno, en obstáculo para el diálogo con los hermanos. Al comparar las doctrinas, recuerden que existe un orden o “jerarquía” en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana”⁸.

⁷ W. KASPER, “Einmaligkeit und Universalität Christi”, en *Theologie der Gegenwart* 17 (1974) 10-11,

⁸ “Unitatis Redintegratio”, 11.

Luego el Concilio explica lo que a su juicio es el centro de esta fe: “Todos los cristianos, ante todas las gentes, profesen la fe en Dios Uno y Trino, en el Hijo de Dios encarnado, redentor y Señor Nuestro”⁹.

Ya antes nos había manifestado esta misma verdad tomando las palabras del Nuevo Testamento:

“El amor de Dios para con nosotros se manifestó en que el Padre envió al mundo a su Hijo Unigénito para que, hecho hombre, regenerara todo el género humano con la redención y lo congregara en unidad. Cristo, antes de ofrecerse a sí mismo como víctima inmaculada en el altar de la cruz, rogó al Padre. . .”¹⁰.

Siendo el movimiento de San Miguelito esencialmente evangelizador, se hace indispensable buscar la médula de su predicación. Un análisis de los documentos “Programación 1972” y “Primera Jornada” descubren una línea que concuerda con lo que expone el Concilio en “Unitatis Redintegratio” y en “Gaudium et Spes”:

“El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho El mismo carne y habitando en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo asumiéndola y recapitulándola en sí mismo. El es quien nos revela que Dios es amor”¹¹.

Y sin duda ninguna con lo que es el corazón de la “Dei Verbum”:

“Quien ve a Jesucristo, ve al Padre. El con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad lleva a plenitud toda revelación”¹². “Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como a amigos”¹³.

⁹ “Unitatis Redintegratio”, 12.

¹⁰ “Unitatis Redintegratio”, 2.

¹¹ “Gaudium et Spes”, No. 38.

¹² “Dei Verbum”, No. 4.

¹³ “Dei Verbum”, No. 2.

El Concilio Vaticano II es esencialmente trinitario, este, nos parece, es también el eje de la evangelización en San Miguelito.

El documento "Programación 1972" presenta la figura de Dios creador y en él a un Dios que hace al hombre capaz de crear el amor. A este Dios se lo encuentra en el hombre y, sobre todo en Jesús, "la palabra de Dios resumida en un solo hombre"¹⁴. El Dios de la creación se identifica con el Dios de la resurrección y, con el Dios que en Jesús se nos manifiesta y nos da su Espíritu. Se logra así una unidad entre el Dios del Antiguo Testamento y el Dios a quien revela JesuCristo y por el cual se entiende todo el obrar de Jesús como revelación de Dios. Si hay una unidad teológica en San Miguelito, esta se compendia cuando se presenta la escatología:

"Cada parte de la Biblia tiene un mensaje particular. Por ejemplo, el mensaje particular de estas dos narraciones es que Dios es Creador, incluso del hombre. Pero el gran mensaje de la Biblia entera es que Dios está con su pueblo, incluso en la muerte.

Este mensaje fue expresado por Dios en dos eventos históricos:

1. El Exodo del Pueblo Judío (Alianza, Dios-pueblo).
2. La Resurrección de Cristo. Todo el Nuevo Testamento es a su vez, una reflexión, explicación y anuncio del mismo mensaje"¹⁵.

¹⁴ "Programación 72", 27, 28, 29, 53.

¹⁵ "Primera Jornada", jueves, pág. 17. Somos conscientes de que las charlas que aparecen en los dos folletos, tienen diversos autores. De que esta diversidad puede crear un problema cuando se trata de un trabajo científico que analice el pensamiento de cada uno, si se toman, sin declarar el nombre de cada autor como lo hace el presente trabajo. Al mismo tiempo, la índole del trabajo evangelizador de San Miguelito y la de estas dos jornadas, busca una teología común, que presente la esencia del cristianismo en una perspectiva unitaria. Lo contrario implicaría una falta seria de unidad en los ministros laicos que se quieren formar. Por eso creemos no falsear la realidad cuando presentamos una única línea de pensamiento.

Ese poder creador del cristiano se presenta estrechamente vinculado a la presencia del Espíritu de Cristo y a su misma resurrección:

"Cristo es la resurrección de todos aquellos que, estando espiritualmente muertos, deciden seguir su ejemplo de vida. Pero además, Cristo es resurrección en otro sentido. Cristo resucitó corporalmente. Su espíritu encarnó en los hombres que dieron y dan testimonio de que Cristo cumplió el compromiso que contrajo cuando se bautizó, compromiso que consistió en vivir para servir y liberar a la humanidad"¹⁶.

B. La línea cristológica de la evangelización.

1. *Una línea de cristología descendente:* llama la atención la forma como se explica la Encarnación del Hijo de Dios. Se parte del designio de Dios Padre, en el cual esa Palabra de Dios es expresión de lo que El es y de lo que El quiere. Entre en juego la persona y la cooperación libre de María quien

"escribe la palabra de Dios para que muchos otros hombres sepan quién es Dios y cuál es su voluntad". En esta perspectiva, "Jesús es la encarnación de la Palabra de Dios y encarnación de Dios mismo, para que muchos hombres conozcan a Dios y su voluntad"¹⁷.

Siendo cristológica, sin embargo, esta línea se caracteriza por su preocupación trinitaria y por el puesto que ocupa la colaboración de la persona para hacer posible la realización de la revelación de Dios en Jesús.

Hay que notar algo que dicen los "charlistas". "El primer punto importante es que debemos ver a Dios antes que a los hombres. Pero el Dios de nuestros padres, de nuestro pueblo, no un Dios apartado, sino el que está probado ayudando, creando, dando, resucitando".

¹⁶ "Programación 72", pág. 67.

¹⁷ "Programación 72" pág. 52.

2. *Una línea de cristología ascendente*: es la que tiene mayor énfasis en la predicación de San Miguelito. Las narraciones de la infancia recalcan aquellos aspectos en los cuales se pone de manifiesto todo lo que encierra la Encarnación del Verbo y la verdad del hacerse hombre del Hijo de Dios. Su nacimiento, el anonadarse a sí mismo en un portal lleno de pobreza, su obediencia y su crecimiento en sabiduría, en edad y en gracia.

El bautismo de Jesús se interpreta como "un hacer lo que Dios manda", como el momento en que Jesús "contrae un compromiso, compromiso que consistió en vivir para servir y liberar a la humanidad"¹⁸.

Tres meditaciones descubren la dimensión trinitaria que, dentro de esta cristología ascendente, domina en la evangelización. La meditación de la encarnación culmina con las palabras de Jesús a Felipe: "Quien me ve a Mí ve a mi Padre". En la actitud de Jesús ante la muerte se descubre al hombre fiel al compromiso asumido con Dios y con su pueblo en el momento del bautismo y, todo el valor de ese compromiso: "Padre mío líbrame de tener que sufrir esta prueba, pero que no sea como yo quiero sino como tú quieres"¹⁹.

Esta parte de la cristología culmina con una meditación muy insinuante:

"El reto de Jesús. Jesús vivió y murió como hombre, pero también cumplió a cabalidad el mandato de Dios, ámense los unos a los otros y lo cumplió de tal manera que fue el Hijo de Dios".

Su vida se convierte, por ser verdaderamente humana, en un reto para nosotros. Ahí pierden su valor las excusas que inventamos para no ser como él. Para que realicemos su reto, Jesús se declara el camino, la verdad, aquel por medio del cual se puede llegar al Padre²⁰. Su resurrección, aquella

en que se manifiesta el compromiso absoluto del Padre con Jesús y con nosotros, es también el don de su espíritu:

"Por él comenzamos a encarnar a Jesús; por él Jesús vive en nosotros y se convierte en camino para realizar el reto que él mismo nos lanzó"²¹.

La parábola del hijo pródigo, también manifiesta la dimensión trinitaria de la predicación:

"El Padre de la parábola que acabamos de discutir no es otro que el Dios Padre de las charlas anteriores . . ."

De la contemplación de ese Padre que nos describe Jesús, brota en el cristiano una serie de actitudes que deben copiarse en nuestra propia existencia: perdón, aceptación del pecador arrepentido; tienen su modelo perfecto y su posibilidad de realización en "Jesús, quien dedicó su vida y su muerte a servir a los demás, sin esperar recompensa"²².

"Cristo vivió para liberar a la humanidad del egoísmo, de la desunión, de la miseria, de la injusticia . . . Porque Cristo vivió y murió liberando, y sirviendo a los demás hombres sin esperar recompensa a su persona por parte de ellos"²³.

Esta línea de pensamiento aparece también en los textos que selecciona la "Primera Jornada" en sus charlas: en Fil. 2, 5-11

"se ve nuestro ideal dando un ejemplo de desprendimiento. No se sintió dueño ni de su propia vida, puso todo al servicio de los demás. Por eso, su Padre, le dió un nombre sobre todo nombre"²⁴.

²¹ "Primera Jornada", jueves, pág. 17. Cfr. "Programación 72", "Dios es fuente de vida eterna", pág. 63; "La Iglesia es el cuerpo de Cristo", pág. 67.

²² "Programación 72", pág. 44-49.

²³ "Programación 72", pág. 6-8.

²⁴ "Primera Jornada", martes pág. 14.

¹⁸ "Programación 72", pág. 52, 55, 67.

¹⁹ Mc. 14, 33-36. "Programación 72", pág. 53-57.

²⁰ "Programación 72", pág. 57-58.

A la muerte de Jesús y, por consiguiente, a la muerte del cristiano se le da un sentido de vida. Se parte de la necesidad de morir de que nos habla Jesús²⁵ y se presenta su muerte como el punto en que se manifiesta el amor del Padre hacia El:

“Por eso me ama mi Padre porque doy mi vida para volverla a recibir” (Jo. 10, 17-18). Antes de Cristo y después de Cristo también hubo hombres que dieron sus vidas por la búsqueda de un mundo más justo, más rico, más bello. Pero Cristo es el hermano mayor de todos ellos por haber tenido el coraje máximo que pueda tener un hijo de Dios, decir y sostener “YO SOY EL HIJO DE DIOS . . .” y más adelante añade el charlista: “Cristo nos sirve porque fue hombre como nosotros”²⁶.

Se explica luego qué significa que Jesús es EL HIJO DE DIOS: es la persona que en nuestra historia realizó a perfección el “Plan de Dios”.

“En los capítulos primero y segundo del Génesis, encontramos la creación del mundo, la creación del hombre y la situación del hombre en el mundo. A esto lo llamaría yo el “Plan de Dios”. Este plan constituye el ideal de Dios para los hombres: armonía entre el hombre y la naturaleza, armonía entre el hombre y Dios, armonía entre el hombre y la mujer . . .”

“Ahora bien, si en los dos primeros capítulos del Génesis encontramos *el ideal de la humanidad*, en los capítulos que van del tres al once, encontramos *la realidad de la humanidad*”.

“Dentro de esa historia que Dios ha iniciado con su pueblo, de Exodo, de Alianza, un poco más tarde aparece Cristo, quien viene a realizar el plan de Dios bosquejado en los dos primeros capítulos del Génesis. Cristo realizó el plan de Dios. Cristo fue el hombre ideal que Dios quiere. A través de Cristo la humanidad logró recuperarse de su caída en la división, o sea en el pe-

²⁵ Jo. 12, 14.

²⁶ “Programación 1972”, pág. 69-70; cfr. 57-58.

cado. En Cristo y por Cristo todos podemos realizar el plan de Dios”²⁷.

Es lógico que las exposiciones de los charlistas susciten inquietudes y preguntas. Las respuestas a una de ellas, sobre la persona de Jesús y sobre la maternidad de María fueron causa de parte del problema que se levantó contra San Miguelito. Se trata de una respuesta dada en un diálogo vivo, sin embargo ilumina toda esta teología o cristología ascendente.

Se parte ante todo de una visión de fe, la realidad más profunda de la persona de Jesús no es asequible: sino a la fe, pero de él, por esta fe, se puede afirmar:

“Es un hombre que era totalmente hombre, y que era la revelación de Dios . . .” “No tenemos que buscar a otro Dios. Tenemos que buscar a Dios encarnado en Cristo y, ahora por su Espíritu, presente en nosotros”. Este hombre es al mismo tiempo la revelación de lo que es el hombre y de lo que es Dios para nosotros”²⁸.

“El Jesús que ha de nacer de María es la culminación del Antiguo Testamento, la realización del plan de Dios en un solo hombre, el comienzo de algo nuevo, la realización del plan de Dios en toda la humanidad”.

“El Evangelio es el anuncio de la presencia salvífica de Dios en Jesucristo. Es un mensaje de esperanza”.

“II. Por otra parte, negar que María es *la Madre de Dios*, sería negar lo mismo que yo acabo de afirmar: Una vez más, el dogma de la maternidad divina de María es un dogma cristológico: “Jesús es la encarnación de Dios”. Si no me equivoco este dogma fue promulgado para salvaguardar la divinidad y la humanidad de Jesucristo en la unidad de su persona.

. . . Cuando se dice que María es la Madre de Dios, se debe decir también que no se trata de Dios en cuanto

²⁷ “Primera Jornada”, jueves, pág. 14-15.

²⁸ “Informe”, Doctrinal, pág. 19.

Uno y Trino, en su misterio impenetrable, porque en este sentido Dios no tiene ni Padre ni Madre . . . Cuando se dice que María es la Madre de Dios, se dice que María es la Madre de Jesús de Nazareth, el Cristo, el Mesías que *es la encarnación misma de Dios*.

Jesús de Nazareth es Dios —para nosotros . . .— Dios se encarnó en Jesús de Nazareth, es decir: Dios aceptó las condiciones y las limitaciones de un ser humano bien concreto, un judío de hace dos mil años (Fil 2,6-11—; Nació de una mujer, María. (Gal. 4, 4). Jesús es el Emmanuel, es decir - “Dios con nosotros”, Dios que libera (Mt. 1,21).

Los Apóstoles no han encontrado otra persona distinta de Jesús de Nazareth y para ellos (durante su encuentro con el Jesús histórico) no era tan claro que este hombre fuera Dios. Solamente después de una reflexión y experimentando la presencia del Señor resucitado en la comunidad, ellos pueden decir: “este Jesús de Nazareth, que fue crucificado y que resucitó, es el Cristo, el Mesías, el Hijo de Dios . . . Este Jesús es Dios”²⁹.

Hay que preguntar entonces: ¿cuál ha sido el mérito fundamental de la evangelización en San Miguelito? En esta teología se han integrado plenamente dos dimensiones fundamentales.

Se parte de un serio análisis de la realidad panameña. El equipo está integrado por seglares sociólogos, psicólogos y por los sacerdotes que ya desde Estados Unidos se habían empapado en la idiosincrasia de los latinoamericanos. Es algo que también anota el “Informe,” presentado por el Señor Arzobispo:

“Necesidad de la encarnación de la Iglesia en el contexto del pueblo panameño”. “Esta misma realidad se manifiesta en la forma como en todas las actividades: misa,

²⁹ “Informe”, pág. 21-22.

explicaciones, se parte del contexto y de las realidades nacionales”³⁰.

Conscientes de formar una comunidad cristiana, han buscado aunar el esfuerzo de quien ha estudiado seriamente la Escritura, sacerdotes y seminaristas y el conocimiento del pueblo, de sus costumbres y del modo propio de vivir la fe, aporte que dan los “Ministros Laicos Autorizados”³¹.

El examen realizado y el estudio de la charla “Breve introducción a la Biblia”, muestran que en la predicación se ha incorporado plenamente la historia salvífica y el conocimiento de los géneros literarios. Qué es un género literario se explica presentando la muerte del P. Héctor Gallego vista por un periódico sensacionalista, el campesino que convivió con él, el poeta Franco Poveda, Mons. Legarra, la mamá de Héctor³².

C. El por qué de un “Ministerio Laico” en San Miguelito.

Si la Iglesia pide escrutar los signos de los tiempos, la carestía de sacerdotes se convierte en un signo que obliga a buscar nuevos caminos de presencia en el mundo. Si se quieren seguir las normas pastorales y científicas,

“El Vicariato de Oriente necesitaría en la actualidad 165 sacerdotes (tiene 13) y, pronto debería tener unos 400 (tal vez tendrá 20). Ante esto el Vicariato establece “como meta e ideal una nueva realidad: 5 ó 10 sacerdotes panameños de tiempo completo, apoyados y acompañados por 500 ó 1.000 ministros voluntarios autorizados”³³.

³⁰ “Informe”, pág. 1; “Primera jornada”, lunes, 9-10; viernes, pág. 1-7; jueves, pág. 30.

³¹ “Primera Jornada”, jueves pág. 21-30-31.

³² “Primera Jornada”, pág. 12.

³³ “Memoria del Vicariato de Oriente”, Arquidiócesis de Panamá, Enero 1974, Introducción, pág. V. VII (Informe mimeografiado).

Ya el año 1968 se había pensado en la ordenación de diáconos casados "para atender a las necesidades crecientes del gran número de cursillistas". Cuando fracasó el plan del Distrito de San Miguelito, surgió la idea del Ministerio Laico. Fue motivado por la no asistencia de las gentes al templo y por la imposibilidad de atenderlos si se los hubiera querido reunir a todos en él³⁴.

Otros tres motivos llevan también a esta búsqueda: se quiere una Iglesia de "élite"; la misa en el "sector" resulta más llena de sentido para el pueblo; una Iglesia panameña, dirigida por panameños. Con estas ideas se planea la "Primera Jornada de formación de los ministros laicos autorizados". Antes de realizarla se habían efectuado celebraciones en los sectores presididas por ellos, con excelentes frutos³⁵.

A esta jornada había precedido un serio análisis de los problemas que la tarea confiada presentaría a los Ministros: dificultades por el ambiente, por la familia, por la extrañeza de los que los habían conocido hasta entonces³⁶.

El fin del Vicariato, la Evangelización, hizo surgir la idea de la preparación de un grupo de laicos que se encargaran de este ministerio. Más tarde el proyecto del "Distrito de San Miguelito" encontró en ellos sus líderes naturales. Lamentablemente, algunos entre ellos fueron seducidos por el dinero que les ofreció el gobierno. La experiencia fue enseñando que

"habiendo recurrido a estrategias económicas, políticas, cívicas, etc. ninguna ha probado ser tan efectiva como el actual énfasis puesto en la conversión personal como el único medio para lograr una verdadera Iglesia... estamos convencidos de que las condiciones de vida van mejorando en la medida en que el proceso de conversión

³⁴ "Primera Jornada", Intr. pág. 2.

³⁵ "Primera Jornada", pág. 3.

³⁶ "Primera Jornada", pág. 4-8.

progresa, puesto que aquellas son el resultado de los pecados de nuestro pueblo"³⁷.

Podría pensarse que al surgir el ministerio de los laicos en la Iglesia perdería su razón de ser el sacerdote. En realidad sucede todo lo contrario. Dado el crecimiento de la población,

"su labor se hace imposible si no logra formar uno o varios equipos de trabajo con los laicos de su parroquia". "Si el párroco quiere trabajar solo, se ahoga en un mar de gentes y necesidades"³⁸.

Por otra parte, parece claro que una mayor formación del laico, se convierte en exigencia de conversión y de superación y en aliciente para el mismo pastor³⁹.

Hay además un motivo teológico que mueve a la búsqueda de un "ministerio". Viviendo en 1974, somos partícipes de un drama divino humano, revelado en Jesucristo, cuya culminación ha de ser vivida y actualizada por nosotros mismos en una perspectiva de Dios.

"Nos ha sido revelado que Dios está definitivamente presente y activo en nuestras vidas e historia". Viviendo el segundo acto de esa historia, "sabemos ahora por el Señor, prototipo y cabeza, que el Espíritu y el hombre son los principales protagonistas de este largo pero fascinante drama".

En ese mismo Jesucristo se nos revela el sentido de la entrega y de la liberación a través de su muerte y resurrección⁴⁰.

Este punto de partida teológico imprime a la vida cristiana un dinamismo, un sentido de compromiso que brota de la misma revelación. La teología dogmática lleva en sí misma una verdadera espiritualidad de compromiso.

³⁷ "Memoria", Prólogo, II, Ibid. pág. 113.

³⁸ "Memoria", pág. 114.

³⁹ "Memoria", pág. 113-114.

⁴⁰ "Memoria", Prólogo, II-III.

“La Primera Jornada” completa esta visión de la teología del ministerio. Tiene su origen en el Jesús que se acerca en disposición de entrega total y de servicio, a su pasión. El, siendo el maestro, se porta como el que sirve, en la plena conciencia de ser el enviado del Padre a los hombres. En el Jesús de la historia se revela la personalidad de Dios como servicio y entrega^{4 1}.

Los Hechos y las Cartas de Pablo se convierten en el centro inspirador del ministerio. Sus facetas carismáticas e institucional se complementan y matizan^{4 2}.

El ministerio está en íntima relación con “alguien que envía: Dios”. Estudiando la misión de Moisés, de los Profetas y del mismo Jesús se busca crear conciencia de la misión confiada en forma personal por Dios al hombre, misión que tiene un motivo concreto: un pueblo lleno de necesidades, que espera su verdadera liberación^{4 3}. Por otra parte, a estos ministros se les confía un mensaje de evangelización y liberación^{4 4}.

Siguiendo a Pablo en la narración de la institución de la eucaristía, conscientes de la presencia del Señor resucitado en medio de su pueblo, a través de la comunidad eucarística que El crea y que nosotros hemos de buscar construir, se descubre la unión profunda del ministerio y la palabra, del ministerio y la eucaristía^{4 5}.

El culmen de la vida cristiana, es sin duda la celebración, en la alegría de la resurrección, de la eucaristía de la muerte y resurrección del Señor. Pero esta es una meta que hay que preparar de modo que en un sentido muy verdadero, se puede hablar de una

^{4 1} “Primera Jornada”, Intr. 11.

^{4 2} “Primera Jornada”, pág. 12-13.

^{4 3} “Primera Jornada”, martes, pág. 2-4-6.

^{4 4} “Primera Jornada”, pág. 8ss.

^{4 5} Hay que matizar un poco las expresiones que a veces denotan dificultad en el uso del idioma. Con todo, ellas encierran un camino teológico pastoral que supone un conocimiento serio de la situación del país.

“función de los ministros de Cristo; sean estos ordenados o no, de crear eucaristía en las reuniones de los fieles y de los infieles”.

Se es consciente de encontrarse en un contexto donde la misa, en muchas ocasiones, se convierte en un acto social, donde poco se participa en la verdadera celebración. Por lo mismo todo ministro encuentra ante sí la tarea de preparar a su comunidad a una verdadera celebración cristiana de la Eucaristía.

“Si a través de la forma de la misa el ministro puede crear eucaristía, muy bien está, pero si a través de esta forma no se logra nada, mejor es no insistir y *buscar otra forma, hasta que la gente llegue a entender la forma universal de la misa* (el subrayado es nuestro). Concluyendo deñemos decir que si un ministro no crea eucaristía no está haciendo nada, no está siendo ministro y no está creando Iglesia, no hay Iglesia si no existe una comunidad eucarística”^{4 6}

Este trabajo ha presentado algunos momentos en la vida de una Iglesia que peregrina, en búsqueda continua de su propia identidad. Acosada por problemas nuevos y consciente de que no encuentra aún la solución para todos ellos. No cree haber hallado una fórmula mágica para la evangelización y quiere que cada parroquia adopte un camino propio dentro de un plan común al Vicariato^{4 7}. Los cambios urbanos, la presencia de un fuerte núcleo de población de clase media, plantean nuevos problemas que aún no se han podido resolver. No habiendo sido exclusivista, el trabajo de evangelización encuentra una dificultad especial para acercarse a los jóvenes de ambos sexos^{4 8}.

En este punto se descubren nuevos horizontes con el plan de formación de jóvenes iniciado en Panamá el año 1974.

^{4 6} Ibid., Introduc. 18.

^{4 7} “Memoria”, 113.

^{4 8} “Memoria”, 115-16.

Desde un principio aparece claro el papel importantísimo del laico en la vida parroquial. Por otra parte, la experiencia de las religiosas que trabajan en el Vicariato abre nuevos horizontes al trabajo apostólico de las mismas.

El haber convivido con el Equipo de San Miguelito en la Pascua de 1974, permitió al autor llegar a admirar su fe y a encontrar, junto con ellos, un rostro de la Iglesia que es esperanza, porque se funda en el Dios Padre, que al crear todas las cosas en Cristo, al redimir el mundo en la historia de muerte y resurrección de su Hijo, se ha comprometido en una entrega dinámica y personal con la historia que todos hemos de construir en su compañía y en unión de verdaderos hermanos, por ser hijos del mismo Padre.

II. El Misterio Trinitario en América Latina.

A. Nuestra Teología tradicional.

Si se examina cómo piensan los cristianos de nuestros países, por ejemplo Panamá, Colombia, acerca de Jesús, veremos que en el fondo de su cristianismo yace una teología que se forma más o menos la siguiente imagen de Dios y de Cristo.

1. Imagen de Dios: El Dios de la teología escolástica como trasposición del Dios de la filosofía. Basta dar una ojeada al tratado de Dios uno. Es un Dios que tiene poco que ver con el Dios del Antiguo y Nuevo Testamento⁴⁹. En cierto sentido se tiene un esquema de Dios al cual tiene que acomodarse el Dios del Nuevo Testamento. No aparece clara la revelación personal como autocomunicación de Dios al hombre en Jesucristo.

2. A Cristo se lo conoce a partir del esquema de las dos naturalezas, entendido en muchas ocasiones monofisísticamente o en base al principio de perfección atribuido a Santo Tomás; por lo mismo se descarta en Jesús toda ignorancia acerca del futuro. Nunca se niega explícitamente

⁴⁹ "L. LERCHER", "Institutiones Theologiae dogmaticae", II, Índice, 471-474.

la verdadera humanidad de Jesús. Sin embargo, en diálogos con cursillistas de Cristiandad, con Damas de la Acción Católica, Religiosas, etc. sostenidos en Panamá y en Colombia, se encuentra que de tal modo prima la afirmación de la divinidad de Jesús, que su verdadero ser humano queda opacado. En efecto no se entiende por qué el Evangelio habla de una obediencia de Jesús hacia el Padre. Se llega a afirmar que el sufrimiento del Hijo de Dios no tiene mayor significación para nosotros, "porque al fin de cuentas 'El era Dios'". Es una fe que sin ser consciente de ello es implícitamente doceta.

3. El misterio trinitario se considera como algo que no se debe escrutar demasiado. Lógicamente no se entiende por qué en la cruz Jesús espera todo de su Padre, ni por qué los Hechos afirman que Dios ha resucitado a su siervo Jesús. Jesús era Dios, ¿no podía, resucitarse a sí mismo? La apologética del común de las gentes afirma que Jesús, con sus milagros y el primero de ellos, la resurrección, prueba su divinidad. No existe la perspectiva neotestamentaria en la cual la afirmación de la filiación divina de Jesús no nace sino en confrontación con el Dios del Antiguo Testamento y por la atribución a Jesús de aquellos poderes y títulos que eran propios de Dios. Eso mismo hace que no se entienda la parte activa de la comunidad en la formación de la cristología. La resurrección pierde su dimensión de revelación de Dios, tan característica del Nuevo Testamento. Tampoco se entiende el papel que juega la historia humana de Jesús y de sus decisiones, de su tentación en la revelación de lo que es Dios.

En la fe tradicional, el Dios que todo lo sabe, para quien todo es presente, conoce también el destino final de cada uno. Ante este Dios omnisciente e inmutable, la historia se convierte en un juego de niños. La historia de Jesús se reduce a lo absolutamente predeterminado por Dios; los que condenan a Jesús son sólo instrumentos en las manos de un Dios que había trazado ese camino en sus mínimos detalles.

Da la impresión de que creíamos en un Dios deísta, que crea el mundo y lo deja luego a su propia suerte y muy poco en el Dios Trino del Nuevo Testamento. La historia de Jesús no aparece como un drama dialogal entre Jesús y

el Padre, entre el Padre y la humanidad a través del Hijo. Y es bien difícil explicar cómo puede formarse una imagen justa de Dios cuando para él nuestra vida pierde la seriedad del diálogo.

Hoy afirma la teología latinoamericana la existencia de 'una sola historia humana', historia de salvación; el destino eterno del hombre se labra en su compromiso con el mundo, allí donde están en juego la justicia, la opresión del que no puede defenderse, su redención hacia una vida más humana y, por lo mismo, más digna de un hijo de Dios.

¿En qué sentido tiene esta relación con la imagen de Dios no trinitaria de nuestra teología?

Si Jesús soporta la tentación "sólo en cuanto hombre", o "sólo por darnos ejemplo"; si la semana santa termina en viernes y la resurrección no descubre nada nuevo ni para Jesús, porque es el milagro con el que prueba su divinidad, ni para nosotros porque la cruz por sí sola tiene un mérito infinito, por ser el sufrimiento del Hijo de Dios, ha desaparecido casi totalmente la dimensión trinitaria de nuestra fe.

Ya no tiene importancia la historia de Jesús, porque en la persona del Verbo, único protagonista de esta historia, no sucedió realmente nada. Sobre todo, no ha sucedido nada que pueda iluminar nuestro sufrimiento, ya que él no sufre sino aparentemente. Sus palabras "Dios mío, Dios mío, por qué me has desamparado", no son sino la cita "ejemplarizante" del Salmo del Antiguo Testamento⁵⁰.

Siendo esto así no se puede afirmar que Dios sea coautor de la historia y que la plenitud en Dios no se puede labrar sino a partir del compromiso con el mundo humano en que vivimos.

⁵⁰ B. CARRA DE VAUX SAINT CYR, "L'Abandon du Christ en Croix", en H. BOUSEE et J. J. LATOUR, "Problèmes actuels de Christologie", DDB, pág. 296.

B. Repercusiones de una teología no trinitaria en la América Latina

Tomando como base los estudios presentados en 1972 en las reuniones del Escorial, se pueden caracterizar, tanto las motivaciones, como algunas formas típicas del cristianismo de América Latina. Son conocidas "la neutralidad moral de la religión, el carácter ritualístico e individualista de los ritos y prácticas", la ausencia del sentido de pertenencia a la Iglesia y la incapacidad para sustentar una acción liberadora"⁵¹.

En otros sectores, ese mismo cristianismo se caracteriza por la búsqueda de una fortaleza psicológica o de una salvación individual del alma⁵². Es una verdad experimentada por todos en la pastoral. Esta preocupación por la salvación personal va unida con el problema de la predestinación.

El cuidado de Medellín de reformular la presencia de la Iglesia en la realidad socio-política lleva a plantear una pregunta: ¿por qué motivo muchos cristianos siguen ausentes del mundo, por qué no brota espontáneo el compromiso por un mundo mejor?⁵³

Es la misma pregunta que plantea la colonización española. ¿Por qué los cristianos sacrificaron y subyugaron al indio y al negro? Por la sed del oro, pero también por una falta de conversión sincera. ¿No se debe buscar el motivo en la imagen de Dios que se formaron, que permitía una división entre la vida y la fe?⁵⁴

Tal vez la explicación se halla en el "dualismo de la fe latinoamericana, por el cual Dios, si se encuentra presente

⁵¹ A. J. BUNTIG, "Dimensiones del Catolicismo Popular", en "Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina", Instituto Fe y Secularidad, Salamanca, Sígueme, 1973 pág. 136-141.

⁵² A. J. BUNTIG, *ibid.*

⁵³ J. L. SEGUNDO, "Las élites latinoamericanas", en "Fe Cristiana . . .", pág. 204.

⁵⁴ E. DUSSEL, "Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina", en "Fe Cristiana . . .", pág. 75ss.

en la naturaleza, vive al mismo tiempo ausente de la historia. En la sociedad la fe explica lo estático de ella en forma alguna lo dinámico"⁵⁵.

Una investigación realizada entre universitarios colombianos arroja hechos cuestionantes, de la predicación tradicional:

"El primero es la experiencia y el concepto de Dios; de él dependen todas las demás manifestaciones de relación entre Dios y la persona. Se tiene la impresión de hallarse ante un grupo que . . . posee un Dios teórico, resultado de silogismos intelectuales. Un Dios más bien frío y lejano. Se puede decir que para ellos, Dios, en la práctica, es más bien una idea o una cosa que una Persona".

. . . el concepto un tanto curioso, que separa por completo a Dios y a Cristo . . . Increíble pero cierto: el Dios de muchos cristianos no es el Dios Trinitario y Cristo no es considerado en su perspectiva trinitaria".

"Hay universitarios que tienen una fe en Cristo más allá de cualquier historia y no se inquietan por la existencia histórica del Hijo de Dios encarnado . . ."⁵⁶.

Ante esta realidad, corresponde a la teología buscar un camino por el cual la Trinidad se vuelva comprensible y presente en la historia del hombre. Precisamente este camino es el que fue escogido por Dios. En efecto: Jesús nace en un contexto claramente determinado, el del pueblo de Israel. Pueblo que ha surgido en una lucha contra los dioses de los paganos. Las genealogías de Lucas y Mateo lo entroncan en la historia salvífica vivida por Dios con su pueblo.

Toda la historia de Israel es la historia de la afirmación lenta del único Dios, que va desde la afirmación del Dios de los Padres, junto a los dioses de otros pueblos, hasta la confesión de Yahvé como el Dios de toda la creación y

⁵⁵ S. GALILEA, "La fe como principio crítico de promoción", en "Fe Cristiana", pág. 152ss.

⁵⁶ E. GRENIER, "Los universitarios Colombianos frente a Cristo", en *Eccl. Xaveriana*, 22/1 (1972) 79-80.

como el único y verdadero Dios, propia de los grandes profetas⁵⁷.

La fe ha hecho a Israel el pueblo de la esperanza y de la apertura hacia el futuro, como historia de la manifestación y del cumplimiento de las grandes promesas de Dios⁵⁸.

C. Un Camino de solución

1. La Teología del Jesús de la Historia:

Para la teología de Juan y del autor de la carta a los Hebreos, el Dios invisible, en Jesucristo su Hijo, se nos ha manifestado como el Dios de la misericordia y de la gracia⁵⁹. La verdadera realidad de Dios se nos ha revelado en la historia de su Hijo Jesucristo. Esta historia, inserta en la historia salvífica del pueblo de Israel, tiene que entenderse desde ella, desde Yahvé, si quiere llevar al culmen la revelación de Dios comenzada por los profetas.

Por otra parte, si la verdad de Dios se encuentra cuando el hombre descubre en él el fundamento de su responsabilidad y libertad, Jesucristo, al descubrirnos la imagen verdadera de Dios, ha de jugar un papel especialísimo cuando se trata de manifestar al hombre lo que es él, como ser de la responsabilidad de cara al mundo y a su Dios.

A. Lo central en la predicación de Jesús se concreta en el *anuncio del Reino*, como un reino futuro, que se hace presente en su persona. No es el reino de Jesús, sino el Reino de Dios. Ahora bien, en el actuar y en la predicación de Jesús se hace profundamente creíble el Dios del Antiguo Testamento. Si Dios no es conocido por nosotros sino en nuestra propia historia, en Jesús encontramos la experiencia de un hombre de tal modo transformado por él

⁵⁷ N. LOHFINK, "Gott und die Götter im A.T.", en *Theologische Akademie*, 6, pág. 50-72.

⁵⁸ G. Von RAD, "Teología del A.T.", II, los tres últimos capítulos.

⁵⁹ Cfr. J. ALFARO, "Revelación y Fe", en *Cristología y Antropología*, Madrid, Cristiandad, 1973, pág. 387.

amor de Dios que su entrega llega al culmen: el don de su propia vida por los demás.

“Cuál es la verdadera posibilidad del poder de Dios, se hace visible en la fidelidad a la tarea encomendada por el amor, que Jesucristo supo conservar hasta la muerte de cruz. En su fidelidad se vive de la manera más clara, hasta dónde puede hacer Dios, a un hombre, capaz de amor. Por lo mismo la vida de Jesús y su obra de amor, son la imagen de Dios invisible”⁶⁰.

“Hoy hemos logrado descubrir uno de los aspectos más importantes de la enseñanza de Calcedonia: a saber, que hemos de comprender la filiación divina de Jesús a partir de su verdadera humanidad. Jesús hombre se diferencia de nosotros no porque posea poderes sobrehumanos, sino solamente porque “no tiene pecado”. Entre el ideal humano y su modo de ser hombre, no se da en él ninguna distancia. Como hombre está libre de aquella angustia que constituye el motivo por el cual el hombre se convierte en un ser sin entrañas. Por medio de la comprensión de Dios que brota de El (la fe considerada como un ser amado por Dios de modo incondicional), consigue liberar a otros hombres del peligro de dejarse dictar su actuación por la fuerza de la angustia. Esta experiencia de la liberación por medio de la confrontación de nuestro ser humano con su ser humano, con aquello que en él se hace lenguaje, encuentra su expresión, en la confesión de fe en él”⁶¹.

Desde esta perspectiva hemos de mirar la realidad de Jesús y la experiencia de Dios que él nos descubre en su historia.

Esta comienza con una profunda experiencia de cercanía de Dios en el bautismo, experiencia que cambia por completo la vida de Jesús. Deja a Nazaret y se retira al

⁶⁰ E. KUNZ, “Unser Sprechen von Gott, en “Christentum ohne Gott”, Frankfurt, Knecht, pág. 99, Cfr. pág. 64.

⁶¹ P. KNAUER, “Jesús als Gegenstand Kirchlicher Christologie”, en *Jeus von Nazareth*, Hrsg. J. SCHIERSE, Mainz, Grünewald, 1972, pág. 165.

desierto donde es tentado. Es el realismo en la vida de un hombre que, convencido de su vocación mesiánica, debe escoger el camino de ese mesianismo. No escoge el camino del poder y del mesianismo político que señalan las tentaciones, sino un mesianismo de servicio.

“Jesús al comenzar su ministerio tiene la conciencia de ser el Mesías, pero rechaza la connotación política que recibió el título en el Judaísmo...”. Por eso comienza su vida ministerial bajo otro aspecto, el de profeta... Evitando el problema que le habría podido causar la proclamación de su mesianidad, se enreda en otro. Como los profetas del Antiguo Testamento y como el profeta más cercano, Juan el Bautista, comienza a predicar la urgencia de la conversión”⁶².

Marcos nos lo presenta, desde una perspectiva de servicio, como un amor que se vuelca sobre los hombres y plantea, a quienes lo ven actuar una pregunta:

“¿Qué es esto? Un nuevo modo de enseñar con autoridad. Manda a los espíritus inmundos y le obedecen”. “De suerte que estaban todos fuera de sí y glorificaban a Dios diciendo: nunca habíamos visto algo semejante”⁶³.

Sus exorcismos los considera Jesús como la manifestación de la presencia del reino de Dios en su persona. “Si arrojo a los demonios en virtud de Dios, está presente el reino de Dios en medio de vosotros”⁶⁴. Su presencia, significa la destrucción del reino de Satán y la irrupción del reino de Dios⁶⁵.

Ese reino de Dios, al pedir el cambio radical de la existencia⁶⁶, abre al hombre, desde Dios, un horizonte en el

⁶² S. JORIS, “Jesús de Nazaret conocido como hombre”, en “Teología en Marcha”, M. McGrath, otros, Bogotá, Paulinas, 1974, pág. 90ss.

⁶³ Mc. 1, 28; 2, 12.

⁶⁴ Lc. 1, 19-20; Mt. 12, 28.

⁶⁵ Mc. 3, 27, cfr. J. GNILKA, “Jesús Christus nach fruhen Zeugnissen des Glaubens”, München, Kösel, pág. 165-166.

⁶⁶ Mc. 1-14.

que la palabra "prójimo" toma un significado nunca soñado en el Antiguo Testamento. Para ser fiel a Dios, no basta amar a los amigos, eso es propio también de los paganos. Hay que amar a los enemigos para ser hijos del Padre que está en los cielos y hace llover sobre malos y buenos . . .⁶⁷.

La ley de Dios, vida del pueblo, ha sido puesta por ese mismo Dios para el servicio del hombre⁶⁸. Los enfrentamientos de Jesús con los fariseos, a propósito de la ley, no ponen en juego interpretaciones casuísticas de ella, sino la posición de Dios ante el hombre que ellas suponen. Impresiona el contraste entre la imagen de Dios que se forma el fariseo y la imagen propia de Jesús. El Dios de Jesús nos exige que "si al ir a presentar la ofrenda ante el altar tenemos algo contra el hermano, vayamos primero a reconciliarnos con él . . ."⁶⁹.

Jesús une indisolublemente el amor a Dios y el amor al prójimo. El segundo mandamiento del amor al prójimo es semejante al primero, y no hay ningún mandamiento superior a ellos. Su cumplimiento acerca al hombre al reino de Dios⁷⁰.

Así se entienden las recriminaciones de Jesús a los fariseos.

"Porque Moisés dijo honra a tu padre y a tu madre . . . empero vosotros decís, queda declarado ofrenda todo lo mío que pudieras reclamar en tu provecho y no le dejáis hacer ya nada por el padre o por la madre, rescindiendo la Palabra de Dios por vuestra tradición"⁷¹.

Desde esta perspectiva de amor incondicional hay que entender el programa de las bienaventuranzas y todo el sentido positivo que las domina. "Bienaventurados los que

⁶⁷ Mt 5, 43ss.

⁶⁸ Mc. 2, 23ss.

⁶⁹ Mt. 5, 23ss.

⁷⁰ Mc. 12, 23.

⁷¹ Mc. 6, 10ss.

tienen hambre y sed de justicia, bienaventurados los creadores de la paz" se comprenden a la luz del "buscad primero el reino de Dios y su justicia, que todo lo demás se os dará por añadidura" y desde el "haced con los hombres como quisierais que ellos obren con vosotros"⁷².

La venida del Reino se constituye en centro de la oración de los discípulos al Padre y en el centro de su predicación⁷³.

b. Contrastan la actitud de Jesús y la de sus discípulos. Santiago y Juan preguntan al Señor si hacen llover fuego sobre la ciudad que no los ha recibido. El responde: "no sabéis de qué espíritu sois"⁷⁴ porque el Hijo del hombre no vino a perder las almas de los hombres, sino a salvarlas".

Cuando ellos buscan los primeros puestos en el reino⁷⁵, la actitud de Jesús es diversa. No ha venido a ser servido, sino a servir, y a dar su vida como rescate por muchos. Para Jesús el poder tiene una función primordial de servicio a los demás, como lo hace el mismo Dios quien ha colmado al hombre con los dones de su amor⁷⁶.

Es indudable que Jesús trata con "aduaneros, prostitutas y pecadores". Es el reproche que le hacen los fariseos⁷⁷. Su actitud llega al extremo de afirmar, "en verdad os digo los publicanos y las ramera se os adelantan en el reino de los cielos"⁷⁸. Para Jesús Dios, Padre, perdona mientras nosotros como el hijo mayor, nos negamos a alegrarnos por el hermano que ha dilapidado todos los bienes de nuestro padre⁷⁹.

⁷² Mt. 5, 5.9., cfr. Mt. 6, 31-33.

⁷³ Mt. 6, 10; 9, 35-38; Lc. 11, 2; 10, 9.

⁷⁴ Lc. 9, 53-55.

⁷⁵ Mc. 10, 35-37; 9, 33.

⁷⁶ Mc. 10, 45; 10, 41ss.; Jo. 13, 1-3. 13ss.

⁷⁷ Lc. 15, 1ss.

⁷⁸ Mt. 21, 28-32.

⁷⁹ Lc. 15, 25ss.

“El sentido que se esconde detrás de la actitud de Jesús que acoge en una forma desafiante a los despreciados y alejados de la comunidad de Israel es bien claro. Ahora se perdonan los pecados y no sólo es posible, sino que se exige al hombre una profunda conversión”⁸⁰.

Para el judío acoger a otro en su casa, compartir el pan con él supone admitirlo a la comunidad con el Dios de Israel. Tal es el sentido que Jesús da a la conversión de Zaqueo y a las parábolas del amo que invita a las bodas de su hijo⁸¹.

c. Ya en el Antiguo Testamento se mira a Yahve como aquel que mueve los corazones⁸². El Nuevo Testamento, siguiendo en la misma dirección, pone de manifiesto que el reino consiste en Dios mismo. Dios no ejerce su dominio sobre las cosas, sino ante todo sobre los hombres. Aquellas pueden ser objeto del obrar de Dios, pero no pueden recibirlo. El reino que anuncia Jesús quiere llegar a lo más íntimo del corazón humano⁸³.

Mateo pone de manifiesto en una forma especialmente clara el cambio en la comprensión de Dios en el Nuevo Testamento:

“No lo que entra en la boca ensucia al hombre, sino lo que sale de la boca, esto es lo que mancha al hombre”. “Al dejar fuera de vigor las prescripciones rituales y cúllicas de la Tora, se nos señala como principio fundamental de toda moralidad, una medida que conduce a una personalización y humanización de todas las normas de conducta humana y de las relaciones interhumanas. No existe ningún tabú de santidad que pueda esclavizar al hombre, al contrario, el bien del hombre responde a la voluntad salvífica de Dios, para cuya promulgación

⁸⁰ J. GNILKA, op. cit., 167-168.

⁸¹ Lc. 14, 15ss. Mt. 20, 1-16.

⁸² Jer. 31, 31; Ez. 11, 19.

⁸³ G. MUSCHALECK, “Tal Gottes und selbstverwirklichung des Menschen”, Herder, Q. D., 62, pág. 37-38.

Jesús se siente poseedor de un encargo especialísimo. Este es el sentido de su trato con los aduaneros y los pecadores”⁸⁴.

Por otra parte, Jesús pone de manifiesto cómo ese reino de Dios es totalmente un don del mismo Dios. Hay que recibirlo con la sencillez del niño, como un don total⁸⁵. La parábola del dueño de la viña es muy dicente a este respecto; pone de manifiesto el contraste entre el egoísmo del hombre y la generosidad de Dios.

Las expresiones con que Jesús exige una decisión ante el reino que se hace presente en su persona, tienen un doble sentido. Es necesaria la disponibilidad del hombre ante el reino presente⁸⁶; por otra parte, la autoridad con que Jesús habla⁸⁷, y la imagen de Dios que surge de su predicación y de su actitud, su afirmación de la presencia de ese reino en su persona, plantean un interrogante muy serio. ¿Qué se descubre en la persona de Jesús y en su predicación, que pide afirmar un nuevo modo de comprometerse de Dios con el mundo?

Dios había hablado por medio de sus profetas, ahora ha tomado una decisión radicalmente nueva:

“Dijo el amo de la viña: ¿Qué voy a hacer? Enviaré a mi hijo querido, tal vez a este respetarán”.

En el comentario de Jesús se ve la seriedad del compromiso con Dios: “¿Qué hará pues con ellos el dueño de la viña? ¿Qué significa lo que está escrito, la piedra que desecharon los constructores ha venido a ser piedra angular?”⁸⁸. Jesús es consciente de que su vinculación con Dios implica una vinculación radical de Dios con su obra y

⁸⁴ J. ECKERT, “Wesen und Funktion der Radikalismen in der Botschaft Jesu”, en MTZ, 24 (1973) 316-317. Mc. 2, 14-17; Lc. 15, 2; Mt. 11-19.

⁸⁵ Lc. 15; Mc. 10, 15.

⁸⁶ Lc. 9, 57-62.

⁸⁷ Mt. 5, 21-27-31.

⁸⁸ Lc. 20, 14-18.

con su persona. Algo nunca imaginado por los profetas del Antiguo Testamento.

Esto aparece claro en el Evangelio de Marcos. Su entrada a Jerusalén, buscada como cumplimiento de lo dicho por el profeta⁸⁹, afirma ante los jefes de los judíos su mesianismo, mesianismo humilde del Siervo de Yahvé, el que había escogido en las tentaciones del desierto. Sin embargo, Jesús esa tarde se retira de Jerusalén a Betania.

“Al día siguiente regresa y arroja del templo a los cambistas. Así, proclama parabólicamente, la cercanía del reino de Dios. Jesús reclama el atrio de los pueblos para la adoración de todos y para que se cumplan las promesas proféticas, según las cuales todos los pueblos del mundo acudirán a Jerusalén al final de los tiempos, para adorar a Yahvé. Esta promesa hecha a los gentiles presupone, aquí tocamos la intención principal de Jesús, la reunión, al fin de los tiempos, de los pueblos dispersos (Is. 56, 8). Su mensaje sobre el señorío de Dios era inequívoco: Jesús lo esperaba todo de la obra salvadora de Dios y de la conversión de los hombres a la justicia social, a la actitud de perdón”⁹⁰.

Jesús pone su muerte en relación con la de los Profetas. Es consciente de la maldad que encierra, del sacrificio que supone; al mismo tiempo le da sentido, a la luz de todo el Antiguo Testamento. Se convierte para él en la obra por la cual Dios hará surgir una nueva alianza con los pueblos, en su sangre⁹¹. Todos los preparativos de la Cena de Pascua muestran a quien se prepara a la muerte y cree ver en ella la manifestación definitiva de Dios a los hombres⁹².

¿Pero en qué sentido se puede afirmar que la muerte de Jesús es una manifestación del amor de Dios? Para Jesús es

⁸⁹ Zac. 9,9.

⁹⁰ R. PESCH, “La pretensión de Jesús”, en Sel. de Teo., 42 (1972) 108-109.

⁹¹ Mt. 23, 30; Mc. 10,32.

⁹² Mc. 14 F. L. LENTZEN-DEIS, “Jesús-Rabi oder Gottessohn” en Th. Akademie, 9, pág. 56-57.

algo vinculado con la voluntad de Dios, su Padre. La entiende como la prueba suprema de su amor en favor de quienes son llamados a participar del Reino de Dios. Es también una demostración de lo que puede el hombre cuando lo transforma y lo llena el amor de Dios. Porque Jesús es hombre, porque su vida gira alrededor del amor a los demás, desde el amor a su Padre, tiene sentido que en él se descubra la posibilidad del corazón humano cuando está transformado por Dios; por lo mismo que en la experiencia de Jesús se revele lo que es el corazón de Dios.

En la invocación del huerto, “Padre mío”, se comprende que el hombre no tiene derecho a sentirse solo, ni siquiera cuando flaquean sus fuerzas, ni menos en el momento en que debe ser consecuente con lo que cree y ama.

Sabiendo que es conocido íntimamente por el Padre, afirma que nadie conoce a ese Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera revelarlo; desde su experiencia de Dios entendemos lo que significa “Padre nuestro que estás en los cielos”⁹³.

Pablo mira la historia de Jesús y su sometimiento a la ley como la razón por la cual el hombre puede exclamar “Abba, Padre”, y, abandonando todo espíritu de esclavo sentirse en este mundo hijo de Dios y “si hijo, también heredero por intervención de Dios”⁹⁴.

2. De la teología del Jesús histórico a la fe en el Dios que resucita a los muertos

En el momento actual, cuando *el camino de Jesús* toma una gran importancia para la pastoral, no está ausente el peligro de detenerse en el Jesús de la historia. No sólo se pierde la dimensión trinitaria, sino que el hombre, con la muerte de Jesús, se encuentra solitario ante el fracaso ineludible de su historia⁹⁵.

⁹³ Mt. 11, 25-27; Gal. 4, 4-6.

⁹⁴ Gal. 4.4-6.

⁹⁵ W. KASPER, “Jesús im Streit der Meinungen”, en Tdg., 16 (1973) pág. 239.

“El fenómeno histórico de Jesús de Nazaret y el fenómeno de la predicación de la Iglesia plantean un problema específicamente teológico: la pregunta por la divinidad de Dios. La libertad vivida por Jesús, practicada y predicada por él es la libertad de los hijos de Dios, que permanecen hijos y libres en la medida en que encuentran en el Padre, su Señor”. “El centro de su Evangelio, lo que determina todo en él, es su mensaje del señorío de Dios como sentido de la salvación de los hombres. Todo aquello que para algunos autores... ha parecido extraño en Jesús de Nazaret está unido intrínsecamente con la orientación escatológica de su buena nueva, su vida y su muerte. Aquí se coloca la verdadera discusión acerca de Jesús. ¿Es lícito encontrar el futuro de Dios y por lo mismo del mundo en el signo del crucificado?”⁶

En América Latina, la pregunta se presenta en una forma concreta: ¿Por qué el compromiso de Dios con Jesús de Nazaret, lleva indisolublemente un compromiso con el hombre y una obligación del cristiano de comprometerse por crear un mundo donde reine la justicia? ¿Habrá que entender a Jesús como revolucionario socio-político para que se pueda hablar de un compromiso cristiano con el mundo?

En la condenación de Jesús no está ausente la dimensión política por parte de los jueces; por parte de Jesús hay una motivación más profunda. Mira su muerte como la consecuencia lógica de su fidelidad a Dios y al hombre.

Su vida comienza con la experiencia de Dios en el bautismo; el momento de la trasfiguración lo podríamos mirar como una nueva experiencia mística de Dios. En su entrada a Jerusalén manifiesta delante de todos lo que siente ante Dios, ante el hombre, ante Israel. El juicio en el tribunal judío es el momento en que de nuevo se le pide que afirme su mesianidad.

Su firmeza contrasta con las negaciones de Pedro. Para éste, ellas significan librarse del problema embarazoso en

⁶ Ibid.

que lo coloca su amistad con Jesús. Para Jesús es dictar su sentencia de muerte, por fidelidad a Dios y a su misión⁹⁷.

Mirando el abandono de la cruz desde la vida terrena, preguntamos si el hombre puede creer en el Dios predicado por Jesús de Nazaret, si cuando espera en el amor ¿está condenado al fracaso definitivo? ¿Podrá Dios abandonar a quien lo hizo presente y creíble en forma tan radicalmente nueva?

Los Hechos vinculan al crucificado y al Jesús de la historia con un obrar nuevo del Dios de Abraham, del Dios de los Padres:

“Jesús de Nazaret había sido aprobado por Dios en medio de vosotros por los milagros, prodigios y señales que obró por medio de él entre vosotros, como vosotros mismos lo sabéis”⁹⁸.

Ahora, “el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros Padres ha glorificado a su servidor”. “Esta obra la ha realizado Dios para vosotros los hijos de los profetas y de la Alianza, que hizo con nuestro padre Abraham. Por vosotros primero Dios resucitó a su siervo y lo ha enviado para bendeciros”⁹⁹.

“Ha sido Dios quien envió su palabra a los hijos de Israel anunciándoles la paz por Jesucristo... Dios le resucitó e hizo que se manifestara a los que comimos y bebimos con él después de su resurrección”¹⁰⁰.

La resurrección se entiende claramente como la obra de Dios en favor de Jesús y, en él, en favor de todos los hombres. El Dios de la Alianza se convierte en el Dios de la Resurrección. El mismo ha constituido a Jesús Salvador. Al resucitarlo, Dios le da el Espíritu que irrumpe como don

⁹⁷ Mc. 14, 62-64.

⁹⁸ Hech. 2, 23.

⁹⁹ Hech., 3, 13.25.

¹⁰⁰ Hech., 10, 36-40.

transformante y creador de una realidad nueva en la historia de los hombres: la Iglesia. En él, hombres venidos de sitios diversos del mundo se unen en la confesión de un único Dios¹⁰¹ y, en un amor verdadero; la primera comunidad se convierte en una comunidad de servicio.

En este Espíritu se abre al hombre la posibilidad de un cambio total en su existencia.

“¿O no sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? Y eso erais algunos de vosotros, pero fuisteis lavados, fuisteis justificados en el nombre de nuestro Señor Jesucristo y en el Espíritu de Dios”¹⁰².

En este Espíritu, Jesús deja de ser un recuerdo del pasado y se convierte en realidad transformadora, en la fe. Esta es así un

“sentirse con él y por él amado incondicionalmente por Dios” y obligado, por lo mismo, a transformar este mundo a ejemplo de Jesús.

“Solo en Jesús encuentran su plenitud todas nuestras expresiones cristológicas”¹⁰³.

Por otra parte, el hecho de la resurrección tiene un sentido bien claro:

“La comunidad de Pascua predica a Jesús, el crucificado como el resucitado. Con eso es claro que no entiende ni la predicación de Pascua, ni su realidad como una huída de la historia, sino como un nuevo “sí” a la historia, al Jesús terreno, al crucificado”. La Iglesia permanece junto al crucificado no a pesar de, sino precisamente por causa de Pascua”¹⁰⁴.

¹⁰¹ Hech., 2, 33, 37ss. 44.

¹⁰² 1 Cor. 6, 9-11.

¹⁰³ P. KNAUER, op. cit. pág. 116.

¹⁰⁴ J. BLANK, “Paulus und Jesús”, Eine theologische Grundlegung, München, Kösel, pág. 179-183.

También a raíz de la resurrección se opera un cambio absoluto en Pablo. El conocimiento de Jesús es revelación de Dios y exigencia de un cambio de actitud ante el hombre¹⁰⁵. La visión del mundo y del hombre cobra la dimensión de universalidad predicada por Jesús.

“Todos somos hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús, de modo que ya no hay esclavo ni libre, sino que todos somos una sola cosa en Cristo”¹⁰⁶.

Pablo, como Israelita cree en la resurrección que se ha de llevar a cabo al final de los tiempos. Ahora es testigo de una irrupción nueva de Dios en la historia, en la resurrección de Jesús. Ella se convierte en el prototipo del obrar de Dios y tiene su último fundamento en que el Dios de Israel es el único Dios. Exodo, Alianza, elección y resurrección, para la comprensión bíblica, son la concretización más densa del actuar de Dios en la historia¹⁰⁷.

“Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos, nos ha de resucitar juntamente con él”¹⁰⁸.

Por esto Jesucristo es para Pablo el “sí” de Dios a la historia humana¹⁰⁹. El hombre ha de incorporarse en esa corriente de amor que va de Jesús al Padre, allí encontrará la fuerza del Espíritu capaz de transformarlo en el amor y de transformar por él y por su esfuerzo el mundo y la historia.

3. Jesús, centro de la historia de salvación

a. La teología es hoy consciente del carácter histórico de la revelación. Desde su cercanía a la escritura comprende

¹⁰⁵ Gal. 1,15; Hech 7, 55-60; 9, 4.

¹⁰⁶ Gal. 3,26.

¹⁰⁷ J. BLANK, op. cit. 179.

¹⁰⁸ Ro. 8, 11;

¹⁰⁹ 2 Cor. 1, 18.

que toda esa historia tiene un principio de unidad: la auto-comunicación de Dios al hombre en Jesucristo.

Como historia, es una unidad dentro de la diversidad. La historia no es el monótono repetirse de la misma realidad siempre idéntica, sino un drama que, originado en Dios, va tensionado por un punto central que le da dinamismo y sentido.

El mundo, en una perspectiva evolucionista, en su historia natural, parece integrarse en la historia humana. En ella la naturaleza se vuelve consciente de sí misma y adquiere la posibilidad de abrirse, en libertad y conciencia, al trascendente. En esta perspectiva, sólo tiene sentido un mundo humano, en el cual todo existe para el hombre y encuentra en él la realización de sus posibilidades.

Teológicamente el hombre halla en Jesús el punto desde el cual pueda relacionarse con Dios como con su Padre; en él se abre de hecho a la plenitud de todo lo humano, gracias al compromiso histórico de Jesús de Nazaret.

“Convenía en efecto, que queriendo conducir a la gloria un gran número de hijos, Aquel por quien y para quien son todas las cosas, hiciera perfecto por medio del sufrimiento al jefe que debía conducirlos hacia la salvación. Porque el Santificador y los santificados, tienen todos un mismo origen. Por eso no se avergüenza de llamarlos hermanos, cuando dice: anunciaré tu nombre a mis hermanos. . . heme aquí a mí y a los hijos que Dios me dió”¹¹⁰.

Todo el Nuevo Testamento vive de este convencimiento: en la historia de Jesús se abrió para el hombre el acceso a la intimidad con Dios.

B. La filosofía plantea un serio problema a la teología. ¿Cómo es posible que Dios, el absoluto, se relacione y se entregue a su creatura? ¿Cómo es posible la creación, el llamado a una intimidad total con El?

¹¹⁰ Hebr. 2,10-13.

“En todo aquello en que nos diferenciamos de la nada, no somos sino un estar relacionados con otra “realidad”, que sólo puede ser conocida por lo inalcanzable de nuestro estar relacionado con ella. Esta relación es una apertura sólo de parte nuestra”¹¹¹.

Dios en efecto, no necesita del hombre.

Volviendo los ojos a la historia que han vivido junto a Jesús, gracias a la resurrección obrada por el Padre, los apóstoles movidos por el espíritu, comienzan una reflexión sobre su experiencia de Dios en Jesucristo¹¹².

Los resultados los expresan en las primeras fórmulas de fe, al identificar a Jesús con el Hijo del hombre¹¹³; de él afirman las dos interpretaciones de la tradición judía:

“el hijo del hombre viene para juzgar”; “el hijo del hombre como ser preexistente”.

Más tarde esta reflexión da a Jesús el título de Señor e Hijo de Dios¹¹⁴. Desde allí la comunidad cristiana entiende la historia salvífica, y la creación, Cristo, en una dimensión trinitaria. Pablo en una de las fórmulas más antiguas nos dice:

“Para nosotros no hay sino un Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas, y nosotros estamos destinados hacia él; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también por él”¹¹⁵.

¹¹¹ P. KNAUER, op. cit. pág. 156-157.

¹¹² “Dei Verbum”, m. 19-20.

¹¹³ Dan 7, 13-14.

¹¹⁴ S. JORIS, “Jesús de Nazaret reconocido como Dios”, op. cit. pág. 108-109.

¹¹⁵ 1 Cor. 8,6.

Llama la atención la convergencia de pensamiento de Pablo y Juan. Para los dos, en Jesucristo se conoce a Dios invisible¹¹⁶. En el Verbo, en el Hijo de su amor, han sido creadas todas las cosas, y sin él nada ha sido hecho de cuanto ha sido hecho, "todas las cosas han sido creadas por medio de él y para él y él es antes que todas las cosas y todas tienen en él su consistencia"¹¹⁷.

Lo propio del Verbo es su carácter revelador; al hacerse carne contemplamos, en él la gloria del unigénito del Padre. Al llamarlo imagen de Dios invisible, lo pone ya en relación con nosotros. O como dice Hebreos:

"En estos días nos habló en la persona de su Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas, por quien hizo también los mundos; el cual, siendo destello esplendoroso de su gloria e impronta de su sustancia. . ."¹¹⁸.

A la luz de lo enseñado por la Escritura comprendemos que la comunidad de Dios es expresable y es posible porque mediante ella el hombre se incorpora a una relación existente desde toda la eternidad entre Dios y el tú de Dios¹¹⁹.

La entrega de Dios al hombre que supone la creación, nace en una posibilidad aún más radical de Dios: la encarnación de su palabra; y esta tiene su explicación allá en la intimidad de Dios mismo:

"Este su ser personal es precisamente lo que hace posible su ser de Verbo para nosotros".

"La Encarnación tiene su fundamento en el misterio personal intradivino. Su posibilidad se identifica con el carácter personal del Hijo como imagen exhaustiva del

¹¹⁶ Col. 1,15; Jo. 1,18.

¹¹⁷ Col. 1, 15ss. Jo. 1, 1.3.

¹¹⁸ Hebr 1, 2-3.

¹¹⁹ P. KNAUER, op. cit., pág. 157.

Padre, que contiene ejemplarmente toda posible expresión creada de Dios. El Hijo puede ser enviado por el Padre porque recibe y refleja plenamente el ser divino del Padre y de este modo constituye personalmente la primera Palabra en la que Dios dice de una vez todo cuanto podrá decir en su acción creadora"¹²⁰.

El misterio de la encarnación, como algo dinámico se abre a su suprema realización en la solidaridad total de Dios y el hombre por amor en la resurrección y en la plenitud de la gloria¹²¹.

La Encarnación y la vocación nuestra a la filiación divina en Jesucristo, se convierten en el centro de todo el cristianismo. Llamados desde toda la eternidad a participar en su filiación, cuando la encarnación se hace realidad en el tiempo, toma una dimensión lógicamente redentora¹²². Así se comprende cómo, para el Nuevo Testamento, no existe un mundo sin Cristo, ni una gracia que no tenga su sentido en él¹²³.

D. Perspectivas Pastorales

Cuando el hombre en términos abstractos habla de Dios como amor, tiene el peligro de ridiculizar el sufrimiento humano; se lo convierte en algo permitido por Dios, en algo querido por El como castigo de los pecados. Se termina haciendo poco creíble al Dios a quien se quiere predicar. Sobre todo se olvida que para la escritura, el hombre ha sido hecho, en Jesucristo, responsable del mundo. En él Dios permanece a nuestro lado como coarctado de la historia humana.

¹²⁰ J. ALFARO, Cristo glorioso revelador del Padre", en *Cristología y Antropología*, pág. 158ss. Cfr. "Hacia una teología del progreso humano", Barcelona, Herder, 1969, pág. 69ss.

¹²¹ Ef. 1, 1-5.

¹²² Ef. 1, 1-5.

¹²³ G. MARTELET, "Sur le motif de l'Incarnation", en "Problèmes actuels de Christologie", pág. 78.

Jesucristo en su vida ha hecho de Dios, el Dios de la entrega incondicional, de la entrega irreversible.

La historia se convierte en la tarea encomendada al hombre por el Dios de la creación. De la certeza profunda de que todo lo creado es para el hombre, nace la libertad que no permite que nada, fuera de Dios, se convierta en objeto de nuestra adoración. El hombre-hermano, es un absoluto que respetar, solamente subordinado a Dios. La historia muestra hasta la saciedad cómo el hombre esclaviza a su hermano cuando de su horizonte desaparece un Dios verdaderamente personal.

El Dios de la creación, es el mismo Dios de la Alianza, de la fidelidad y de la promesa. El Dios que a cada infidelidad de Israel responde con un nuevo compromiso de amor; que habiéndose dado en Jesucristo, supera el rechazo de la cruz con el triunfo del amor en la resurrección.

El Nuevo Testamento es esencialmente trinitario y desde esta perspectiva se hace creíble el Dios que predicamos. Por esta realidad trinitaria, la presencia de Jesús en nuestra relación con Dios, es algo que permanece:

“A mi juicio es de importancia estructural para la trasposición postpascual el teocentrismo radical en que se coloca la conciencia humana de Jesús en una afirmación libre ante Dios de su dependencia creatural, en obediencia y adoración”.

“Jesús es, y esta es otra línea estructural constitutiva de su ser el hombre entregado a los demás porque es el hombre entregado totalmente a Dios”¹²⁴.

Esta relación de Jesús para con el Padre permanece verdadera en el Resucitado. Para Pablo, Jesús resucitado sigue viviendo para Dios en la misma actitud de diálogo del Jesús de la historia. En él es posible el acceso de los hombres al Padre. Nuestra experiencia de lo que es y de lo que quiere

¹²⁴ W. THUSSING, “Das Gottesbild des Neuen Testaments”, en “Die Frage nach Gott”, Hrsg. J. RATZINGER, Freiburg, Herder, Q. D., 56 pág. 62.

ser Dios hoy, sólo es posible en plenitud en la persona de Jesús¹²⁵.

Así, a partir de la resurrección de Cristo, la fe se convierte en esperanza de que el mundo y su historia han de encontrar su pleno sentido en el Dios que resucita a los muertos, como Señor que se ha hecho copartícipe de nuestra historia en Jesús. Esta, si es historia de pecado, es también en Jesucristo y en la sobreabundancia de su gracia, historia de salvación; está en nuestras manos construirla y hacerla realidad.

En la Trinidad, el servicio se convierte en camino para la realización del hombre, a ejemplo de quien,

“siendo rico se hizo por nosotros pobre para que nos enriqueciéramos con su pobreza”;

de quien a raíz de su anonadamiento, ha llegado a ser proclamado Señor por Dios Padre¹²⁶. El es, así, el camino abierto para el hombre cuando en el Espíritu de Dios entra en la corriente de amor que va de Jesucristo al Padre.

III. CONCLUSION

Desde lo estudiado, parece profundamente iluminadora la experiencia de San Miguelito. El encuentro con la realidad vivida en el Vicariato: pobreza, barrios de invasión, carentes de toda comodidad, absoluta lejanía del gobierno, explotación de los políticos, fue el punto en que unos “hombres de fe” comenzaron a construir una comunidad, al presentar el mundo humano como una tarea confiada a la responsabilidad y a la creatividad del hombre.

Para ellos el pecado es precisamente huir de esa “responsabilidad” que el Señor nos ha confiado. Pero hay un hombre en el cual todos podemos leer la posibilidad porque la vivió él mismo, de transformar el mundo como creadores, cuando se vive en el amor del Padre: ese hombre es Jesús de Nazaret, el Dios con nosotros.

¹²⁵ Ibid., pág. 64-65.

¹²⁶ 2 Cor. 8, 9; Fil. 2, 9.

En nuestra América donde existe entre los pobres un profundo sentido de comunidad, la lucha por unas condiciones mejores de vida y por lo mismo, la búsqueda de un sentido a la historia, es mucho más factible desde la fe en el Dios comunitario, en el Dios de la entrega y el compromiso personal. Hay un Padre que crea el mundo por medio de su Hijo en una iniciativa de amor radical al hombre. Para El la historia y la trama que en ella vive Jesucristo y cada uno de nosotros tiene una densidad y un valor especiales.

Lo paradójico de este Dios es que lo más hondo de su amor se descubre en aquel que murió por nuestros pecados y resucitó por nuestra justificación¹²⁷. Si la cruz, escándalo para el mundo, se convierte en sabiduría de Dios, es sólo gracias a Aquel que resucitó a su siervo Jesús¹²⁸. Allí nace la esperanza, porque el Dios que liberó a su pueblo de Egipto, es el Dios que en el hundimiento del Exilio y de la muerte, lo vuelve a llamar a un futuro mejor. En su Espíritu nace una Iglesia que debe ser sacramento del amor de ese Dios para todos los hombres y en especial para nuestra América Latina.

¹²⁷ Rom. 4,24.

¹²⁸ I Cor. 1, 19-23; 15, 3.

Introducción

KASPER W., "Einmaligkeit und Universalität Christi", en *Theologie der Gegenwart* 17 (1974) 10-11.

MUHLEN, H. "El acontecimiento Cristo como obra del Espíritu Santo", en *MS III/II*, 535-537. 540ss.

SCANNONE, J.C. "El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de la liberación", en "Fe cristiana y cambio social", 247-264.

ZEA, V. "La teología de la fe en Guy de Broglie", *Eccl. Xaveriana*, XXII, 2(1972) 19-78.

I PARTE

"Arquidiócesis de Panamá, Vicariato del Oriente, Programación 1972 para San Miguelito".

"Primera Jornada para los Ministros Laicos autorizados del Vicariato de Oriente" (Arquidiócesis de Panamá), del 14 al 18 de agosto de 1972.

"Memoria del Vicariato de Oriente", Arquidiócesis de Panamá, enero 1974.

II PARTE

ALFARO, J. "Cristología y Antropología", Madrid, Cristiandad, 1973.

eius. "Hacia una teología del Progreso Humano", Barcelona, Herder, 1969.

BLANK, J. "Paulus und Jesus", *Studien z. A.T.*, München, Kösel, 1968.

BUNTIG, A.J. "Dimensiones del Catolicismo Popular" en "Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina", Salamanca, Sígueme, 1973.

DUSSEL, E. "Historia de la fe cristiana y Cambio Social en América Latina" op. cit.

GALILEA, S. "La fe como principio crítico de promoción", op. cit.

SEGUNDO, J. L. "Las élites latinoamericanas", *ibid.*

DUQUOC, CH. "Cristología" I - II, Salamanca, Sígueme.

ECKERT, J. "Wesen und Funktion der Radikalismen in der Botschaft Iesu" en *MTZ*, 24 (1973) 301-325.

GRENIER, E. "Los Universitarios Colombianos frente a Cristo", en *Eccl. Xaveriana*, XXII/1 (1972) 69-93.

JORIS, S. "Jesús de Nazaret conocido como hombre"; "Jesús de Nazaret reconocido como Dios" en McGrath, "Teología en Marcha". Paulinas, Bogotá, 1974, pág. 88-95, 107-118.

KASPER W. "Jesus im Streit der Meinungen", en *T. der G.* 16 1973 - 233-241.

LENTZEN-DEIS, F.L. "Jesús - Rabbi oder Gottessohn"? en *Th. Akademie*, 9, Frankfurt 1972, pág. 27-61.

eius. "Der Glaube Iesu, *TrTZ* (1971) 143ss.

LOHFINK, N. "Gott und die Götter im Alten Testament", *Th Ak*, 6, Frankfurt Knecht, 50-71.

MARTELET, G. "Sur le motif de l'incarnation".

VAUX SAINT CYR, B.C. "L'abandon du Christ en croix", en BOUESSE, H., "Problèmes actuels de Christologie", DDB, 1960.

KNAUER, P. "Jesus als gegenstand Kirchlicher Christologie" en J. SCHIERSE, *Jesús von Nazareth*, Mainz Grünewald, 1972, 156-166.

KASPER, W. "Glaube und Geschichte", Mainz, Grünewald, 1970.

KUNZ, E. "Christentum ohne Gott"? Frankfurt, Knecht.

MUSCHALECK G. "Tat Gottes und Selbsterwirklichung des Menschen". Freiburg, Herder, 1974.

eius. "Gott in Jesus", en *ZKT* 94 (1972) 145-157.

PESCH, R. "La pretensión de Jesús", *Sel. de T.* 42 (1972) 106-120.

RAD, G. VON "Teología del A. T.", I - II, Salamanca, Sígueme.

W. THUSSING "Das Gottesbild des neuen Testaments", en "Die Frage nach Gott" Hrsg. I. RATZINGER, Q.D. 56, Freiburg, Herder, 1971.

La discusión tuvo dos partes. Como al principio de la ponencia se hizo alusión a la evangelización en el "Vicariato de Oriente" (Panamá), se preguntó acerca del modo cómo trabajaban y cómo buscaban la evangelización trinitaria. La segunda parte se refirió al tema central de la ponencia.

Método de trabajo en San Miguelito:

En la actualidad existe en este Vicariato un equipo de unos doce sacerdotes, además de religiosas y laicos comprometidos. Algunos trabajan de tiempo completo, otros de tiempo parcial. Hay varias iglesias o capillas distribuidas en las diversas parroquias, en las cuales se celebra la eucaristía los domingos. El esfuerzo mayor se concentra en dos aspectos:

a) La formación de los que trabajan en el equipo y la de los "comprometidos" en diversos sectores. Este año se ha planeado realizar un curso de formación para las religiosas y los laicos comprometidos. Además de eso, todos los miércoles se tiene una conferencia de formación para todo el grupo de "Comprometidos". Durante el año se hacen cursillos de formación, semejantes a las actuales convivencias.

b) El equipo y los colaboradores más inmediatos, van a visitar las familias por diversos motivos: por los cursos de preparación al matrimonio o el bautismo; a raíz de problemas del "sector", o también de las fiestas que pueden aglutinar grupos de familias. Tratan de partir de los problemas humanos, para luego enfocarlos a la luz de la fe cristiana. Dan a las visitas una dimensión cristiana, por medio de paraliturgias, de la explicación y lectura del evangelio o de la Escritura. Cuando las personas están suficientemente preparadas, lo hacen por medio de la Eucaristía o de un acto penitencial de reconciliación.

c) En este tiempo han surgido algunas vocaciones sacerdotales. El año 1974 se inició con un nuevo programa que se podría llamar de pre-seminario, con la ayuda del Club Serra. Durante un mes, en completo retiro de la ciudad, se dió una visión de la teología y de los

problemas humanos. Hubo un grupo de 30 jóvenes de Panamá y de Centro América. Durante el año han seguido la formación.

La evangelización trinitaria en América Latina.

Sobre la exposición, se hizo la siguiente observación: Parece que en ella hubo algunas sumariedades y que el juicio que se da sobre la fe de los cristianos en América Latina peca de ligereza. Se afirma, que la gente piensa que la muerte de Jesucristo no tiene un valor para nosotros: en efecto, "si se asegura que Jesucristo es Dios, difícilmente puede Dios, ser modelo para nosotros. Sin embargo, parece que en la fe de la América Latina se admira con simpatía el sacrificio de ese Dios.

Por otra parte, si Cristo era hombre, ¿qué me interesa que haya muerto? Han muerto tantos en la cruz. La muerte de Cristo es importante porque era Dios, y esto hay que estudiarlo escriturísticamente. Ahí muere Dios. Evidentemente no se ha de tomar el concepto griego de Dios, en el cual Dios es impasible. Partiendo del concepto bíblico, se nota de inmediato el contraste entre la historia de la salvación y la teodicea. "Soy consciente de que Dios sufrió y por tanto pienso en Cristo, no como quien lleva a remolque su humanidad, sino que afirmo: Dios murió en Cristo".

En uno de sus libros Moltmann, preguntando dónde estaba Dios cuando los judíos sufrían en Auschwitz exclamó: "sufriendo". Una respuesta estúpida y genial. Todo esto habría que matizarlo, dándole a cada parte de la teología sus propias dimensiones y su propia elaboración.

La indicación que afirma la necesidad de tomar las realidades teológicas con toda seriedad, es muy puesta en razón. Sin embargo, el camino presentado parece perfectamente válido, si tomamos en cuenta el modo como se llevó a cabo la historia de salvación en Jesucristo.

Los apóstoles conocen a un nombre que viene de Nazaret al Jordán, para hacerse bautizar. Es la misma realidad que expresan Pablo y Juan, si bien en términos mucho más teológicos, cuando dicen: "Se anodó a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz"; "el Verbo se hizo carne". Juan habla de un verdadero hacerse del Hijo de Dios.

A partir del modo como se llevó a cabo la historia de salvación, es decir, de un paulatino manifestarse de la realidad de Cristo, los teólogos han construido lo que se llama una Cristología ascendente. Se puede mencionar a Rahner, Thüssing, R. Pesch, Schoonenberg, aunque a este último algunos le reprochan que olvida la Cristología descendente.

Dios se revela en la historia de un hombre. En su vida se va conociendo cada vez más la hondura y la verdadera realidad de su ser humano. El mismo manifiesta claramente que es el Mesías. Muchos autores serios, G. Ebeling, Pesch, Schnackenburg, afirman que sólo a raíz de la resurrección se comprende plenamente lo que ha sucedido en Jesucristo Nuestro Señor. Es lo que manifiesta Juan en su Evangelio: "tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito". A raíz de la vida histórica de Cristo y de la Resurrección, Juan va a hacer de su evangelio, el evangelio de la Encarnación.

Por otra parte, llama la atención que los evangelistas, a diferencia de los apócrifos, convencidos en su fe de que Jesucristo es el Señor y el Hijo de Dios, sin embargo, lo presentan sufriendo en la cruz en forma verdadera. Cuando los Hechos de los Apóstoles afirman, "A Jesús Nazareno, hombre a quien Dios acreditó entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis, a este Dios lo resucitó..." afirman claramente que la resurrección es el sí total de Dios a la historia de Jesucristo y que ella descubre lo que realmente El es.

Lo expuesto en la ponencia, exige una elaboración más detallada de la Cristología descendente, pero afirmando la validez de lo ahí presentado.

Lo que se dijo de la fe de los colombianos, es algo parcial. Muchas personas que en "su teología" no entienden cómo puede sufrir Jesucristo, si es Dios, viven en su vida lo que encierra el amor de ese Dios. Así lo manifiestan en su entrega total al servicio de los demás, por el amor de Dios.

Inquietudes suscitadas por la exposición.

a) Quienes se dedican al estudio de la teología, tienen necesidad de profundizar en la Cristología para ayudar a los que están en la brecha de la catequesis. En el trabajo con la juventud se descubre

una gran preocupación por la persona de Jesucristo. Se abre así una posibilidad grande para una verdadera evangelización.

Algunos de estos elementos, que como se dijo, deben ser completados, ponen de manifiesto la fuerza que se encuentra cuando se presenta la significación histórica de la persona de Jesús, de su enseñanza. Muestran que su muerte no ha sido el resultado de una predestinación, como si Jesús hiciera la pantomima de morir.

Habría que integrar la teología con esa muerte que Jesucristo acepta como consecuencia de su acción, de su palabra, de su vida histórica. Sólo partiendo de una reflexión muy seria, se pueden dar a la catequesis elementos igualmente serios.

b) Un asistente hizo notar la importancia de la cristología paulina de la resurrección. Sobre todo a partir de Rom. 1, 3-4: "... acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de Santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro".

El P. Lyonnet en la interpretación de este texto recalca cómo Cristo, a raíz de la resurrección, recibe algo que antes no tenía. Parece que dogmáticamente se presenta una dificultad, porque se afirma que recibe la filiación. Lyonnet ilustra esa idea con otros textos de Pablo por ej. I Cor. 15-45, cuando se lo compara con el primer Adán: "Fue hecho el primer Adán, alma viviente; el postrer Adán, espíritu vivificante". Es decir, Cristo por la resurrección recibe realmente la capacidad de comunicarnos su vida; esto se convierte en uno de los primeros indicios para llegar a su divinidad, porque en la concepción del Antiguo Testamento, Yahvé es Dios porque da la vida. No lo es solamente porque vive, sino porque es el origen de la vida y por consiguiente, tiene la posibilidad de comunicarla. Ello indica que Jesús participa de la divinidad.

Esto nos hace ver que la resurrección es algo que se recibe y que por consiguiente hay una generación divina. Jesús recibe algo divino: la capacidad de participar esa vida, esa afiliación, esa santidad. Así aparece claro que el camino indicado en la ponencia encuentra un eco en la cristología Paulina y no solamente a partir del bautismo, sino desde la cristología paulina de la resurrección.

El texto de los Romanos dice textualmente: "fue constituido Hijo de Dios en poder, conforme al espíritu de santidad". Hay que

caer en cuenta de que en nuestro modo corriente de hablar, cuando decimos Hijo de Dios, entendemos de inmediato la Trinidad inmanente. En este texto de Pablo se trata de la Trinidad económica, Hijo de Dios, significa Hijo de Dios para nosotros, con la capacidad de darnos su filiación. Lo interesante es que no podemos llegar a la Trinidad inmanente, sino a través de la Trinidad económica, y por consiguiente, a la generación en la vida de Dios. Podríamos decir que no conocemos la generación en la vida de Dios, sino a partir de la generación en la resurrección.

El P. Lyonnet tiene un magnífico estudio sobre este texto y hace ver cómo en los Hechos de los Apóstoles se aplica a Jesucristo el salmo que dice "hodie genui te". En una palabra, no se conoce la generación en la Trinidad inmanente, sino a través de la generación, de esa filiación "quoad nos".

9

TEOLOGIA NATURAL Y TEOLOGIA CRISTIANA

Reflexiones en orden a la posibilidad y conveniencia de un tratado que integre la filosofía y la teología sobre Dios.

Ricardo Antonio Ferrara, Pbro.

INTRODUCCION

El tema VII del Encuentro tiene 3 puntos de los cuales los dos primeros presentan un carácter más teórico y el tercero un carácter más operativo. En la parte teórica se trata del sentido de una "filosofía cristiana" (7.1) y de las relaciones entre filosofía, fe y teología (7.2). En la parte operativa se trata de "la posibilidad y conveniencia de un tratado que integre la filosofía y la teología sobre Dios; líneas generales, método y formulación de un programa integrado que responda a la problemática actual" (7.3). Mi exposición se ajustará a los puntos del tema VII, dividiéndose en las dos partes, que hemos indicado.

I. PARTE TEORICA

Esta parte se subdividirá en dos capítulos que responden a los dos primeros puntos del tema VII. Comenzaré por indicar la *perspectiva* desde la que los he interpretado, y mostraré cómo los he relacionado desde esa perspectiva.

La perspectiva desde donde propongo mi interpretación es la de un *teólogo católico*, con todas las ventajas y limitaciones que ello envuelve. Dado que no estoy instalado en un "Saber Absoluto", quedo expuesto a todas las instancias y aportes que se me hagan desde otra perspectiva, aparte de las que lleva inevitablemente aparejada mi limitación personal. En consecuencia, la interpretación que propongo tiene que considerarse como una síntesis solamente parcial.

En el primer capítulo examinaré desde la perspectiva antedicha el fenómeno de la "filosofía cristiana" tematizando la *filosofía* (vista por un teólogo católico) y dejando implícitas la fe y la teología. En el capítulo segundo tematizaré en cambio *la fe y la teología* dejando en estado implícito la filosofía.

Tanto en uno como en otro capítulo la parte operativa (tratado de Dios) se hallará solamente en forma implícita, aunque no totalmente ausente del horizonte.

1. Filosofía cristiana, filosofía de la religión, teología natural

Los diversos fenómenos aludidos en el título tienen en común el término "filosofía". Tenemos que comenzar por este último antes de pasar a examinar aquellos.

1.1. "Filosofía"

Recuerdo que lo que diré aquí se halla en función tanto del punto siguiente (1.2. Filosofía cristiana . . .) como de

la perspectiva teológica que hemos adoptado. Por tanto, los filósofos profesionales corregirán o completarán estas reflexiones de "amateur". Para nuestro objetivo son al menos indispensables dos preguntas.

1.1.1. ¿Qué entender por "filosofía"?

Conscientes —al menos en parte— de la diversidad de términos connotados por el vocablo (metafísica, pensar hermenéutico, etc.) caracterizamos a la filosofía, por su diferencia con la ciencia y con la teología (católica), por los dos rasgos de *radicalidad* y *autonomía*.

a) De la *ciencia* la filosofía se diferencia por su *radicalidad*, que la podríamos entender siguiendo distintas líneas. En una línea, que llamaría "explicativa", la filosofía, a diferencia de la ciencia pretende remontarse al principio, a la causa primera o *última* (con lo que se subraya que su explicación, su causalidad no es algo unívoco con lo tratado por las ciencias). En una línea, que llamaría "comprensiva", la filosofía pretende referirse a una *totalidad* frente a la cual lo que consideran las ciencias sería algo parcial. Por ejemplo la ciencia pretende pensar *todo lo mensurable* (y a partir de ese supuesto elabora sus teorías, vg. sobre el origen del "universo"); en cambio la filosofía pretende pensar *todo* lo que es de algún modo, o de cualquier modo, o en referencia al subsistente, o bien todo lo que es cuestionable, etc.

b) De la *teología* (al menos la católica) la filosofía se diferencia por su *autonomía o evidencia*, al menos la evidencia de un *sentido*. Si no me equivoco, este es el requisito indispensable de una hermenéutica filosófica (cf. P. Ricoeur *Hermeneutique et Critique des Ideologies*, en *Demythisation et Ideologie*, p. 34 ss.) y a la vez el límite puesto a una teología católica que no quiera caer en el "semirracionalismo" condenado ya en el Concilio Vaticano I ses. 3 cap. 4 y can. 3 (DS 3020 y 3043).

Lo que aquí se halla en juego es la dependencia de una autoridad o tradición que no establece un mero "dato" sino un "sentido" que hay que aceptar *con fe*, esto es, con una cierta renuncia de la inteligencia, y que no basta me-

ramente interpretar o re-conocer. (G. van Riet, *Rev. Phil. Louv.*, 1963, p. 67 s. Trabaja con un concepto distinto de autonomía).

1.1.2 ¿Qué tipo de unidad tiene la historia de la filosofía?

Aun cuando no pueda dar una respuesta satisfactoria, tengo que plantear el problema porque prejuzga tanto ciertos puntos relativos a una "filosofía cristiana" como ciertas presentaciones que se hacen de la historia de la filosofía. Planteo algunos interrogantes sólo a título ejemplificativo.

a) ¿Se trata de un proceso de sucesivas "a-sunciones" (Aufhebung) que, a la vez que marcan una serie de negaciones (¿irreversibles?), recuperan del supuesto dato "inmediato" (vg. el "Cogito") un sentido cada vez más radical? Suele ser bastante corriente admitirlo al menos para el período de la filosofía moderna (¿y postmoderna?), sea que se lo conciba como un camino unívoco hacia la "inmanencia" (vg. C. Fabro: *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964), sea que se lo presente en forma "bipolar", es decir, que la subjetividad sea cada vez más radical pero no necesariamente exclusiva de la "trascendencia" de modo tal que autorice a hablar vg. de un Dios de la metafísica moderna, un Dios de los filósofos, si bien no un Dios de los creyentes. (cf. W. Schulz: *El Dios de la metafísica moderna*, México). En esta presentación de las cosas, por ejemplo, la filosofía de Heidegger queda incluida dentro de la filosofía de la subjetividad, si bien no de la inmanencia.

b) El tipo de proceso anterior ¿vale para toda la historia de la filosofía y del pensamiento? Desde Hegel muchos lo piensan así. Otros en cambio piensan que el proceso que parte del "Cogito" no es una superación (Aufhebung) sino una desviación del pensamiento anterior (vg. C. Fabro, o.c.). Habría que ver también qué sentido tiene el "paso atrás" (Schritt zurück) de Heidegger. (cf. J. C. Scannone: *Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje*, Nuevo Mundo, 1973 n. 1).

1.2. Filosofía cristiana, Filosofía de la Religión, Teología Natural

Aquí no nos limitamos a la famosa controversia de los años treinta (cf. L. Bogliolo: *El problema de la filosofía cristiana*, Barcelona 1960) sino que incluiremos ciertos problemas afines (vg. el problema de una "filosofía de la religión" como la entiende H. Dumery).

1.2.1 Filosofía de cristianos o de hombres influidos por el cristianismo

Es el caso más fácil de entender. Puede ser dicha tanto de filósofos ortodoxos (si es que se considera filósofo a San Agustín, a Santo Tomás de Aquino, al menos para una parte de su obra) como de heterodoxos (como vg. Hegel). Desde nuestro punto de vista teológico tendríamos que decir de la filosofía cristiana así entendida:

a) Ella no presenta así ninguna autoridad o garantía de verdad. Puede un "filósofo cristiano" equivocarse muy gravemente, y en cambio un filósofo pagano acertar al menos parcialmente.

b) Ella facilita el diálogo, vg. para interpretar la propia fe, en cuanto que presenta un horizonte de nociones común a la tradición cristiana y ausente vg. en el mundo pagano griego. Los ejemplos abundan y sería interesante tematizarlos en orden al tratado de Dios: la idea de Dios creador, de Dios infinito en acto, presente en Descartes (c f Gilson: *Dios y la filosofía*, Buenos Aires 1940), y ausente del pagano Aristóteles (en qué sentido ver G. Manser: *La esencia del tomismo*, Madrid 1947). Una buena piedra de toque sería examinar la idea de Dios como amante. (cf. mi artículo en *Teología*, 5, 1967, p. 74-78).

1.2.2. Filosofía al servicio del cristianismo, de la tradición Cristiana

Es el caso más difícil de entender. Por de pronto, si nos atenemos al carácter de autonomía de la filosofía (cf. 1.1.1/b) no vemos cómo puede llamarse "filosofía". En

cambio estaríamos dispuestos a considerarla como "teología" si es que ésta se extiende a la consideración de ciertas verdades racionales *necesarias para la salvación del hombre* (cf. S. Tomás, *Suma Theol.* I q. 1 a.1). En este caso no se trataría de una mezcla del vino (Teología) con el agua (Filosofía) sino de una transformación del agua en vino (S. Tomás *in Boet. de Trinit.* q. 2 a.3 ad 5 m: "Los que en servicio de la fe usan argumentos filosóficos en la teología (Sacra Scriptura) no mezclan el agua con el vino sino que convierten el agua en vino". Llamar a eso filosofía es cuestión de nombre, pero creo que es mejor llamarlo teología. Por supuesto que ello entraña a la vez justificar este concepto de teología.

a) En cuanto a lo primero (evitar llamarla "filosofía") la razón la tomo de este hecho que, por más servicios que preste la filosofía al cristianismo, jamás aceptará hacer depender el sentido de sus afirmaciones de una autoridad, cosa que en cambio hace la teología (o tiene que hacer si quiere ser católica).

b) En cuanto a lo segundo (por qué llamarla "teología"), la razón la tomo del *fin* que especifica a la Revelación en la que se apoya la Teología: la salvación del hombre. Para que el hombre se salve necesita orientarse a ese fin conociendo no solamente verdades que exceden a la razón, sino también ciertas verdades de suyo asequibles a la razón, y que las conoce por revelación y teología dado que en la presente condición del género humano sólo "pocos, tras largo tiempo y con mezcla de errores" las alcanzarían por la razón (*Summa* I q. 1 a.1; *Conc. Vat. I* s.3 c.2 DS 3005; y *Conc. Vat. II, Dei Verbum* n. 6). En razón pues del fin, para que el hombre se salve, para que se oriente cognoscitivamente a ese fin, tanto la Revelación (cf. línea "sapiencial" en la Biblia) como el Magisterio, como la Teología, cada una a su modo, no vacilan en poner al servicio de la fe elementos de la sabiduría, de la filosofía racional. (cf. E. Gilson: *Le thomisme*, 5, 1948, cap. I; id. *Le philosophe et la theologie*, 1960, p. 105 s).

1.2.3. Filosofía de la religión cristiana.

Aquí se presentan varios modelos que pueden coincidir

en cuanto al proyecto, pero difieren en cuanto al modo de realizarlo. (cf. A. Chappelle: *Hegel et la Religion* I p. 223 nota 271).

a) El modelo hegeliano (Vorlesungen über die Philosophie der Religion)

Representa la inversión del modelo de teología que acabamos de ver: convierte el vino (Revelación y Teología) en agua (Filosofía). Es inversión, porque coincide con el modelo anterior en cuanto trascender las clásicas dicotomías entre filosofía y teología, y en cambio difiere porque pone la fe al servicio de la filosofía y de la razón. Los dogmas del cristianismo alimentan la reflexión del filósofo (dan que pensar). Lo que la religión cristiana presenta en forma de dato no-mediano (Vorstellung), la filosofía, el Saber Absoluto lo a-sume en forma plenamente mediada (Begriff). Se podrá discutir si el Saber Absoluto es un momento interno a la misma religión (cf. G. Van Riet: *Rev. Phil. Louvain*, 1965, p. 402 s.) o no. Una cosa es cierta y es la que nos interesa ahora: el Saber Absoluto o Filosofía no se subordina a ninguna autoridad dogmática.

En el siglo pasado el Concilio Vaticano I condenó una variante de esta forma de pensar en el llamado "semirracionalismo" que suponía la revelación como *dato* pero se adjudicaba el derecho de establecer el *sentido* de los dogmas revelados, independientemente de la autoridad de la Iglesia. (cf. s.3 c.4 DS 3020).

b) El proyecto de H. Dumery (Critique et Religion, La foi n'est pas un cri, etc.).

Para Dumery la filosofía no sustituye a la conciencia creyente, más bien la supone. Pero tiene derecho de crítica sobre el *sentido* de todas sus expresiones (que denomina "religión" o "institución"). En la revelación cristiana hay que distinguir la *posición* del sentido (lo "dóxico") que es competencia de la conciencia creyente, y el *sentido* mismo, a saber el mundo humano de la fe, que es competencia de la filosofía el criticar. Pero no cualquier filosofía es capaz de hacer correctamente esa crítica. (*Critique et religion*, p.

227 n. 2). No lo es ciertamente una filosofía que pretendiese "explicar" la religión, "reducirla" a un elemento no religioso (llámese "libido", situación socioeconómica alienada).

Pero tampoco lo sería aquella filosofía que se pone al servicio de la fe según un "método de confrontación" (S. Bonaventura, S. Tomás y el mismo Blondel posterior a la controversia modernista —según D.—). Sólo el método comprensivo de la fenomenología husserliana (retrabajado por D. en un método "reflexivo" que engancha con una versión del plotinismo) es capaz de establecer correctamente el sentido de la religión cristiana. Entendamos bien que no se trata meramente de la recuperación parcial de ciertos dogmas (vg. la trascendencia del Absoluto) por parte de la filosofía. Desde el punto de vista del sentido no hay límites para la filosofía de Dumery. Supuesto o "puesto entre paréntesis" el hecho de la revelación de los dogmas cristianos, de todos ellos, también los llamados "misterios estrictamente dichos", la filosofía tiene el derecho de determinar ella su sentido. Como Hegel, Dumery alarga el campo objetivo de lo que clásicamente se llamaba la razón o filosofía. Y en esto su proyecto es similar al de la teología y al de la filosofía cristiana (cf. G. Van Riet, art. en *Ephem. Theol. Lovan.*, 1961 p. 416 s.), pero sin renunciar a la autonomía propia de la filosofía.

En la perspectiva de la teología católica el proyecto integral de Dumery aparece un tanto desesperado porque asume el proyecto de la teología sin asumir la sumisión a la fe (como la definimos en 1.1.1/b) No extraña que se haya visto en su proyecto una variante del "semirracionalismo" y que el Santo Oficio en 1958 haya expresado sus reservas frente a su obra.

c) Otros ensayos.

Esta situación que acabamos de presentar no obsta para que, otros proyectos de filosofía de la religión cristiana, tal vez no tan ambiciosos como los que acabamos de ver, tengan más posibilidades desde la perspectiva que inicialmente hemos adoptado. Pienso, entre otros, el que lleva a cabo B.

Welte en su libro *Heilsverständnis* (Freiburg, 1966) cuyo subtítulo suena así: "Investigación filosófica de algunos presupuestos para la intelección del cristianismo". Es un acercamiento al misterio de la salvación desde un análisis filosófico de la *significatividad* (Bedeutsamkeit) del "ser-en-el-mundo". No se halla en la línea de la teología natural de la que hablaremos a continuación.

1.2.4 Teología natural

Creo que al menos todos los clérigos sabemos de lo que se trate, ya que un curso de teología natural ha figurado en nuestro plan de estudios filosófico-teológicos, y, si no me equivoco, en una línea de inspiración más o menos aristotélico-tomista. De lo que tenemos que estar conscientes es que la teología natural está estrechamente ligada a la metafísica. Para Aristóteles la metafísica es concebida como una teología natural, no en forma de sistema constituido, sino en forma de búsqueda, "in via inventionis" como dirían los escolásticos (cf. P. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*). Aun cuando no haya llegado a la solución de los problemas, aun cuando buena parte se quede en estado aporético, el proyecto es *posible* para un aristotélico. Para Kant en cambio aun cuando el problema "teológico" tenga sentido, su solución es *imposible* por vía "teórica", es decir, a partir del "mundo", aunque no por vía "práctica" como postulado del obrar moral. Así Kant creía prestar un servicio a la fe (cr. prólogo a Kr. V.) Parece que el Magisterio de la Iglesia Católica no lo consideró así. (Vat. I s.3 c.2; Vat. II Dei Verbum n. 6).

En todo caso, la "postmodernidad" ha puesto en cuestión la misma metafísica que estaba estrechamente ligada a la teología natural. (cf. Heidegger). No me consta que el Magisterio de la Iglesia haya intentado afrontar esta nueva problemática.

Personalmente sigo pensando en la posibilidad del proyecto de la "teología natural" y considero que la metafísica puede aportar "vías" válidas que encaminen hacia ese proyecto. Me inclino a integrar la teología natural dentro del tratado de la metafísica (dentro de la línea: "esse commune" — "esse participatum" — "esse subsistens") y no

a constituir un tratado filosófico de teología natural. Por tanto me inclino al desarrollo de "vías" hacia Dios que luego el teólogo o creyente verá si pueden ser puestas al servicio de la inteligencia de la fe. Me ha resultado particularmente interesante el ensayo de J. de Finance S.J.: *La prova dell'esistenza di Dio di fronte all' ateismo* (en *L'ateismo contemporaneo* vol. 3, Torino, 1969, pp. 311-344) por su intento de integrar lo mejor del pensamiento antiguo (Dios fundamento del ente) y moderno (Dios fundamento de la subjetividad). En una perspectiva de "post-modernidad" me ha resultado interesante el ensayo de B. Welte (*Versuch zur Frage nach Gott*, en *Die Frage nach Gott*, Freiburg 1973, pp. 13-26).

El resto de cuestiones será mejor plantearlas a propósito de la ponencia sobre el tema III del Encuentro (Reflexión metafísica como primera respuesta a los interrogantes), donde tendrán la palabra los filósofos.

2. Fe y Teología

Desde mi perspectiva, pienso a la Teología desde el lado de la Fe y no desde el lado de la Filosofía. Quiero decir que la pienso desde su diferencia con la Fe, y a la vez desde cierta comunidad o continuidad con la Fe.

2.1. Diferencia entre Fe y Teología

Trataré de formular esta diferencia partiendo del lenguaje de la teología escolástica y les pediré me toleren este lenguaje ingenuo. La tesis suena así: "La perfección de la Fe es la Caridad, mientras que la perfección de la Teología es la Visión Beatífica".

2.1.1 La perfección de la Fe es la Caridad

En un lenguaje lleno de reminiscencias bíblicas pero a la vez mediatizado por la escolástica medieval, el Concilio de Trento nos enseña, por un lado, que con cualquier pecado mortal (adulterio, rapiña) se pierde la caridad sin por ello

perderse la fe (s. 6 c.15, DS 1544). Pero por otro lado —que es el que nos interesa ahora— el mismo Concilio nos enseña que "la fe, si no se le agrega la esperanza y la caridad, ni une perfectamente con Cristo ni nos hace miembros vivos de su cuerpo" (s. 6 c. 7 DS 1531). La perfección de la Fe es pues la Caridad. ¿Qué consecuencias quiero sacar de esto?

a) Carácter práctico de la Fe

En la Fe tengo que habérmelas con Dios mismo. Por eso es virtud Teologal. En la Fe me refiero a lo que Dios ha revelado de sí mismo y de nuestra salvación afirmándolo con la certeza absoluta que me da la Veracidad divina. Por eso —y solamente por eso— tiene mi Fe un carácter *especulativo*. Quiero decir con ello que mi afirmación de Fe no tiene un carácter *meramente* pragmático y subjetivo. Pero con ello no quiero decir que mi Fe sea lo que entendemos por una "teoría". Ni que el lenguaje de la Fe se reduzca a meras proposiciones teóricas o descriptivas de hechos. Más bien diría que el lenguaje de la fe es "auto-implicativo" (*Yo* creo. . . *Nosotros* creemos. . .). Y diría que por la Fe no puedo adherir a Dios, Verdad Suma (*credere Deum*) por el Testimonio de Dios (*credere Deo*) sino gracias a la decisión de orientarme a Dios y abrirme a El como mi Valor supremo (*credere in Deum*), decisión que alcanza su perfección en la Caridad por la que amo a Dios *más que* a mí mismo y por lo que amo al prójimo *como* a mí mismo. Bajo este aspecto del "credere in Deum", las mismas proposiciones de la fe se convierten en proposiciones morales, imperativas, "performativas", como diría la analítica del lenguaje. Y como los primeros principios de la moralidad natural (vg. no hagas a otro el mal que no quieres que te hagan a tí) son algo inmediatamente evidente para el que tiene uso de razón, así el primer principio de la fe (abrirme a Dios como a mi Valor supremo, amar a Dios más que a mí mismo) es algo inmediatamente evidente para el que tiene fe. Bajo este aspecto la Fe es *inmediatamente* práctica, no aguarda a ser mediatizada por una teoría ni espera a que le propongan lo que tiene que creer ni cómo tiene que creer (cf. S. Tomás: *Summa* I II q. 100 a. 4 ad 1m: "... ita et hoc quod est credere in Deum est primum et per se notum ei qui habet fidem. . . Et ideo

non indiget alis promulgatione nisi infusione fidei"). Para amar a Dios más que a mí mismo no necesito ir a averiguarlo en los cielos, porque lo tengo dentro de mi corazón (Dt. 30, 10-14) y para amar a mi prójimo no necesito una "teoría de la praxis" sino que lo tengo delante, en el pobre, en el pequeño, en el marginado, en mi enemigo (Lc. 10, 25-37), no en una categoría, ni en una clase social, ni en el género humano, sino en un individuo concreto que me pide ayuda. Si no hago eso, mi fe está muerta y no alcanza su fin, su perfección, su forma: la Caridad. Y creo que esa podría ser la manera de entender la "fe implícita" como fe que salva. ¿Implícita dónde? En el "credere in Deum", que halla su perfección en el "amare Deum". ¿Posible cómo? por la gracia suficiente de la fe dada a todos los hombres por la Voluntad salvífica universal de Dios. Que todos los hombres *de hecho* acepten esa gracia suficiente y sean, al menos, "creyentes implícitos" es algo que no puedo afirmar porque no tengo ningún dato de fe que me lo enseñe.

Que en virtud del "credere in Deum" esté yo abierto a aceptar el Testimonio de la Revelación divina (credere Deo) y en virtud de ese Testimonio adhiera yo a lo que Dios me revela de Sí mismo y sobre mi salvación (credere Deum), esa es la estructura normal y ordinaria de la Fe, y el medio más seguro para salvarme.

b) Carácter personal de la Fe.

En el "credere in Deum" no solo está implicada mi persona sino la Persona divina, o mejor, las Tres Personas divinas, como lo muestra la estructura del Símbolo: "credo in Deum Patrem... et in Jesum Christum Filium eius unicum... et in Spiritum Sanctum". El "credere in Deum" se termina en la persona divina. Por eso no digo "credo in Ecclesiam" porque la Iglesia no es una persona divina, sino "credo Ecclesiam", refiriendo el "credere in Deum" a la persona del Espíritu Santo. Por eso tampoco digo "credo in humanitatem Iesu Christi" sino "in Jesum Christum Filium eius unicum", esto es en la persona divina del Hijo, en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. ¿Qué pretendo deducir de esto?

Lo que quiero decir es que por mi fe sólo puedo entregar mi persona a otra persona, nunca a algo impersonal, llámese Idea, Valor, Historia, Género Humano, etc. Puedo y debo por la fe entregarme a una Totalidad, pero sólo a una Totalidad subsistente. Puedo pensar y amar un ideal, un valor no subsistente sin renunciar a mi autonomía, pero no puedo renunciar a mi autonomía y entregar mi persona por la fe sino a una Persona. Con ello quiero decir que no cualquier filosofía, ni cualquier "teoría de la praxis" es compatible con mi fe.

2.1.2. La perfección de la Teología es la Visión Beatífica.

Para mí la Teología en último término es Teología especulativa. No solamente la teología "escolástica" es teología especulativa, también la teología "bíblica" es teología especulativa, con tal que sea teología y no mera ciencia, es decir, con tal que tenga una cierta radicalidad aunque no tenga autonomía y evidencia, en el sentido que definimos antes (1.1.1/a). Por esa radicalidad la teología especulativa guarda una cierta semejanza con la filosofía, pero se diferencia de ésta sobre todo porque la teología especulativa no goza de autonomía o evidencia (cf. 1.1.1/b).

Al decir que la Teología es especulativa no quiero con ello excluir que sea práctica. En la condición presente de la teología son prácticas no sólo las proposiciones que forman parte de la moral teológica sino también proposiciones como "Dios es trino en personas" pues sin ellas puedo no creer rectamente y puedo perder la fe que salva. Pudiendo pues ser práctica sin embargo la teología no puede ser *inmediatamente* práctica como dijimos del "credere in Deum". Y ahí está la diferencia. La teología sólo puede ser *mediatamente* práctica. Se la podrá llamar "praxis" si con ello se entiende una "teoría de la praxis" (como por ejemplo la "teología política" y sus variantes). Podré con ello colaborar en la construcción de *esta* historia. Pero con eso *solo* no me salvo. No me salvo con una *teoría* de la praxis, sino con la *praxis* de la fe, la esperanza y la caridad que unen a Dios mismo que trasciende a esta historia. En todo caso, si bien puede incluir una teoría de la praxis, la teolo-

gía no se reduce a eso. Y por ello considero que la teología es en último término especulativa. ¿Y por qué la Teología no se reduce a ser una teoría de la praxis, aún pudiendo incluirla? Porque para mí la perfección de la Teología está en la Visión Beatífica, en la visión *inmediata* de Dios en sí mismo, en su intimidad. *En el presente la teología es algo imperfecto, radicalmente pobre*: la caridad puede darle vida, pero no le da su perfección, no la hace llegar a su fin. Sólo en la visión inmediata de Dios en sí mismo la teología podrá alcanzar su verdadera radicalidad. A mí sólo la fe, la esperanza y la caridad me garantizan esa posibilidad. Sin ellas renunciaría a la teología. Pero a mí San Pablo me dice que verá a Dios *inmediatamente* (I Cor. 13, 12 y el comentario de J. Dupont, *Gnosis* . . . , 1949, pp. 106-148). Y lo creo, y lo espero.

Y aquí señalo la diferencia más esencial entre fe y teología. La Fe, como la Esperanza, es característica de la vida presente y encuentra su perfección en la vida presente, por la Caridad. No subsiste en la Visión escatológica en cuanto a su mismidad, sino sólo en cuanto a su raíz (la gracia santificante que es incoación de la gloria) y en cuanto a su consumación (la caridad). En cambio la Teología no alcanza su perfección en la vida presente, es algo imperfecto que existe gracias a la Fe, en dependencia de la Fe, y en continuidad con la Fe. ¿Cuál es esa continuidad?

2.2 Continuidad entre Fe y Teología.

La única inmediatez que nos puede ofrecer la Fe es la inmediatez práctica del "credere in Deum", del saber que tengo que amar a Dios más que a mí mismo, y por tanto, creer en Él. En todo lo demás la Fe (y la Teología) pasa por la mediación de lo humano y de la historia. Esta mediación es inevitable en la Fe en cuanto "credere Deum" y "credere Deo": no asiento al Testimonio de Dios sino a través de la Revelación histórica que me es mediada a su vez por la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia: no afirmo lo que Dios ha revelado de Sí mismo y de mi salvación sino a través de un lenguaje humano, y de los signos y "sacramentos" que Dios ha dispuesto en su soberana libertad y condescendencia hacia nosotros. Y por esas mismas mediaciones debe pasar la Teología, si quiere ser, si quiere vivir.

Es a través de estas mediaciones, pues, que veo la continuidad entre la Fe y la Teología. Pero ¿cómo visualizarlas? Aquí creo que comienza lo más interesante en orden a la constitución de un tratado de Dios. Lo que diré, pues, se halla en función de esa perspectiva y servirá para cerrar esta parte teórica. Lamento no tener delante la ponencia sobre el tema IV (El Dios cristiano) y me limito a exponer un punto de vista, como yo veo las cosas.

Lo que aquí llamo mediaciones de la Fe y de la Teología puedo presentarlo por etapas (más o menos convencionales en mi presentación) que conozco a través de la Sagrada Escritura y de la Tradición de la Iglesia. Reseñaré en primer lugar esas etapas y luego me plantearé algunos interrogantes finales.

2.2.1 Etapas de la experiencia (mediata) de Dios.

a) Del Dios de los padres al Padre de Nuestro Señor Jesucristo.

En esta etapa se va a poner cada vez más de manifiesto como Dios la persona del Padre. Cierro esta etapa con Nuestro Señor Jesucristo porque a quien él revela es al Padre. Y la abro con el Dios de los padres porque de él da testimonio la Sagrada Escritura (quedando en sombras otras figuras).

El Dios de los padres es ante todo el Dios de la *promesa* de la nueva tierra (Gén. 15), el que abre el futuro. Pero es también el Dios que manifestó su poder liberador en la *Pascua*, conmemorada en el "Credo" del pueblo de Israel (Dt. 26, 5-10). Y esta dimensión de futuro y de pasado es integrada por Israel en la *presencia del Dios de la Alianza, Yavé*, el que ha sellado un pacto con su pueblo en el Sinaí, un pacto de mutua fidelidad (salvadas las diferencias que conocemos vg. por "los pactos de vasallaje"). Es este tema el que sintetiza a los anteriores y que se prolonga en ulteriores alianzas: con la casa de David (2 Sam. 7), etc. hasta remontarse a la misma creación concebida como alianza.

Yavé, "Dios de los padres" es el que revela así su libertad en la Elección, su fidelidad, su justicia y misericordia

en la Alianza y, a través de ésto, otras profundidades de su actuar y de su ser. (cf. Ex. 3, 1-18; cf. R. de Vaux; *Histoire ancienne d'Israel*, I, Paris 1971, p. 317-337, 424-433).

Esta experiencia, que viene mediatizada por la "teología de las tradiciones históricas" del A.T., conoce una profunda crisis, que mira sobre todo a la existencia del pueblo como tal.

De esta crisis la línea sapiencial va a acentuar la relación de Dios con el individuo: no basta la fidelidad hacia el pueblo, la justicia de Dios tiene que ponerse de manifiesto con el individuo, y con el pagano Job. La teofanía de Job 39s. se limita a remitir a la mediación del cosmos y al misterio. Pero a la vez todo el libro de Job nos enseña a cuestionar una imagen de Dios desfigurada por un orden injusto... y a tener esperanza en una solución (cf. J. Leveque, *Job et son Dieu*, 2 vol., Paris, 1970).

Esta esperanza comienza a perfilarse en la "Teología de las tradiciones proféticas del A. T.", vuelta hacia el futuro. También aquí se halla en crisis la relación de Dios con el pueblo de Israel. Pero ahora se entrevén nuevos vínculos, una nueva alianza, una nueva relación con Dios, que ahora es invocado con el nombre de *Padre*, particularmente en la plegaria: "¿Dónde están tu celo y tu poder, la emoción de tus entrañas? ¡No refrenes tu misericordia, porque tú eres nuestro Padre! Porque Abraham ya no nos reconoce y Jacob ya no se acuerda de nosotros. Tú, oh *Yavé*, eres nuestro Padre, nuestro Redentor, *íese es tu nombre desde la eternidad!*" (Is. 63, 15-16) (cf. P. Ricoeur en *L'analisi del linguaggio teologico*, Roma, 1969, pp. 221-246). De aquí a la plegaria de Jesús solo queda el paso a la experiencia íntima y familiar de Dios expresada en el "¡Abba! = ¡Papá!" (cf. J. Jeremías: *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1966). Paso que no nos es posible dar sino por el *Espíritu del Hijo* que Dios envía a nuestros corazones (Gál. 4, 3-6; Rom. 8,15). En esa plegaria queda a-sumida la revelación del Antiguo Testamento y descubrimos al Padre de Nuestro Señor Jesucristo.

b) Del "kerygma" al "discurso de sabiduría"

El "kerygma" del Señor a quien Dios resucitó y exaltó a su diestra, es y debe ser kerygma del Cristo crucificado por nuestros pecados. Si Pablo pudo olvidarse de ello en el Areópago (cf. Hechos 17, 31), en adelante no se cansará de proclamar "al Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los gentiles, pero para los llamados —sean judíos o griegos— el Cristo, Poder de Dios y Sabiduría de Dios" (I Cor. 1, 23-24). Lo que pone fin a todo discurso de sabiduría mundana, por la revelación del Espíritu (Ib. 2, 10s.) se vuelve principio de un nuevo discurso de sabiduría dirigido tanto a judíos como a griegos. ¿Cuál es ese discurso? "El Cristo, Poder de Dios y Sabiduría de Dios".

Con ello la revelación de Dios se desplaza del Padre a Cristo en quien "habita corporalmente toda la Plenitud de la Divinidad" (Col. 2,9) y lo mejor de la reflexión sapiencial queda puesto al servicio de la inteligencia del misterio de Cristo: la línea que presente a los "atributos" divinos (Palabra, Espíritu, Sabiduría) que llevan a cabo el plan de Dios en la creación y en la redención (cf. P. Benoit: *Pre-existence et Incarnation*, Rev. Bibl., 1970, p. 5-29; A. Feuillet: *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, 1966). Anterior a todo, anticipo y primicia de todo lo que *proviene* de Dios, todo fue hecho por aquel mismo que es anticipo y primicia de todo lo que *resucita* de entre los muertos (Col. 1, 15-20). Y por eso "para nosotros no hay sino un solo Dios El Padre, de quien todo procede y hacia quien nos dirigimos, y un solo Señor Jesucristo, por medio de quien todo procede y por medio de quien nos dirigimos (hacia el Padre)" (I Cor. 8,6). Al misterio del Padre se coordina el misterio de Cristo, y en ésto se nos revela lo que es Dios. Misterio revelado a Pablo, al más pequeño de los santos, pero que Jesucristo mismo supo y dijo, el primero de todos (cf. Benoit, a.c.p. 11), que Juan, el confidente de Cristo, atestigua haber "visto" (I Jn. 1,1 y Jn. 1, 1-14), y tal vez por eso se atreve a pronunciar la palabra que faltaba ser dicha: "Y el Verbo era *Dios*".

c) Hacia el "Credo" y hacia la Teología.

No era necesario aguardar a la revelación explícita del

misterio del Espíritu Santo, para que el impacto de la revelación del Padre y del Hijo trastornara todo discurso de sabiduría mundana, para que surgieran las herejías (judías y griegas), pero para que surgiera también una sabiduría, no griega ni judía, sino *cristiana*. Es menester decirlo de entrada, para no caer en equívocos ni caricaturas de la historia del dogma. Que por ejemplo un Atenágoras, demasiado generosamente haya intentado establecer analogías entre el monoteísmo cristiano y un pretendido "monoteísmo" de la filosofía griega, puede disculparse porque en ello se jugaba la vida. Pero ni siquiera este peligro le hacía vacilar en marcar con toda nitidez la diferencia entre el Dios personal de los cristianos (*lón Theón*) y "lo divino" impersonal de los filósofos griegos (*tó thein*) (cf. Legatio pro christianis 7, MG 6,904). Claro que tampoco esto sólo es lo decisivo, porque un politeísta puede hablar de "el Dios", mientras que en cambio un monoteísta no puede verdaderamente hablar de "los dioses". Y en esto, nuestros buenos P. Apologistas son inflexibles: si pudieron admitir un encuentro con "lo divino" de la filosofía, jamás toleraron el politeísmo de la religión griega, mientras que los filósofos griegos, por más que lograron algún éxito sobre el antropomorfismo de la religión griega, jamás eliminaron su politeísmo, ni les preocupó mucho eliminarlo (cf. E. Gilson: *L'esprit de la philosophie medievale* 2, Paris, 1948 pgs. 40s). Pero hay otro hecho que da qué pensar. Aparte del "caso Hegel" (que ahora no voy a discutir) creo que jamás se le ofreció al cristianismo mejor posibilidad para hacer "encajar" en un sistema filosófico su concepción del Dios trinitario que el sistema platónico. Y los Alejandrinos no desperdiciaron la oportunidad. ¿Acaso lo "divino" no venía "participando" del Bien a las Formas del Mundo Inteligible y de éstas al Espíritu motor del mundo sensible? Sólo bastaba llamar Bien al Padre, Imagen del Bien al Hijo y en cuanto al Espíritu, ¿ni hacía falta cambiarle el nombre! Claro que no bastó solamente eso a los Alejandrinos. Pero en todo caso la dificultad radical permanecía: ¿no volvemos a recaer sutilmente en el politeísmo? Porque ¿qué unidad divina permite salvar ese confuso concepto de "participación"? Es lo que vieron los arrianos radicales y a la vez los Padres ortodoxos que desembocaron en el "consustancial" del Concilio de Nicea (DS125), fórmula que, profundizada por los Padres postnicenos debía llevar a la supe-

ración del platonismo y a la vez del subordinacionismo, desembocando en la fórmula "un solo ser y tres personas". De aquí al clásico tratado de la esencia y personas divinas el proceso será todavía un tanto largo y complicado, pero irreversible.

2.2.2. Algunos interrogantes finales.

a) Teología y filosofía?

La moraleja del punto precedente no lleva precisamente al abandono de la filosofía griega o de toda filosofía, sino a la necesidad de *enfrentarla*, de luchar con ella, de revolucionarla, de *transformar* el agua de la filosofía en vino que sepa a cristianismo, en sabiduría cristiana. Lo dice un notable teólogo protestante, W. Pannenberg, refiriéndose al primer encuentro del cristianismo con la filosofía griega: "Una 'helenización'... acaeció no donde la teología aceptó luchar (con el pensamiento griego) sino donde ella rehusó esta lucha, perdiendo su fuerza asimiladora y transformante" (*Grundfragen systematischer Theologie* 2, Göttingen, 1971, p. 312). ¿Aplicaremos la moraleja también a la filosofía moderna y contemporánea?

En todo caso es indiscutible que, para dar cuenta de su fe en Dios, el cristianismo tuvo que ir penosamente elaborando su sabiduría propia, ni esquivando, ni sometiéndose a la filosofía de turno o a su época, sino luchando con ella, sin renunciar a su tradición propia a sus exigencias internas; antes al contrario en razón de estas. "En la reivindicación del Dios de Israel de ser el *único* Dios a quien pertenecen *todos* los hombres, queda *teológicamente* fundado el hecho que la fe cristiana haya tenido que afrontar el interrogante filosófico acerca de la *verdadera naturaleza* de Dios, y que hasta hoy haya tenido que hablar de ello y responder a ello". (Pannenberg, o.c. p. 309). Limitarse a no ver en todo esto sino meras alianzas tácticas con la filosofía, es ver las cosas desde fuera, como lo hizo la vieja historia de los dogmas del liberalismo (F. Loofs, A. Harnack) y la dogmática protestante que se limitó a ser su "inversión" (K. Barth, W. Elert).

b) ¿Qué teología y qué filosofía?

Frente al politeísmo pagano la Fe y la Teología cristiana opuso su concepción de Dios, simplicísimo y único ser subsistente en tres personas realmente distintas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Si hubo que ser fieles a la exigencia de "no confundir las personas ni separar la substancia" (DS 75), la reflexión sobre la esencia y las personas divinas era cosa de tiempo, de larga maduración, y, no lo olvidemos de *revolucionaria transformación* del pensamiento tanto judío como griego. La radical distinción entre la procedencia del Hijo y la procedencia de las creaturas (engendrado, no creado) acabó de dar forma original cristiana no sólo a la teología de las *procesiones eternas* que Tertuliano encontraba en Prov. 8,22 (Adv. Praxean 5; cf. J. Moingt, *Theologie trinitaire de Tertullien*, t. 3, Paris, 1966, pgs. 1017ss.), sino a la misma noción de "*creatio ex nihilo*", en lo cual no poco tuvo que ver en enfrentamiento con la herejía arriana (cf. el diálogo entre Mario Victorino y el arriano Cándido, en el *Liber de Generatione Verbi divini* PL 8, 1019s). ¿Es una casualidad que por esta época se advierta una superación del "ser" de los filósofos griegos (Platón, Plotino) no ya entre los cristianos (Boecio, Pseudo-Dionisio) sino quizá entre los mismos paganos? (cf. P. Hadot: *L'etre et l'étant dans le neoplatonisme*, en *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 1973, II, pgs. 101s., en particular el fr. 5 del Anónimo de Turín). Y en cuanto a la noción boeciana de *eternidad* (*tota simul* . . .), tan indispensable para superar tantos equívocos (vg. ¿cuándo fue engendrado el Verbo en la "eternidad"?) en que se debatían los Padres antenecenos ¿qué tiene de específicamente judía o de específicamente griega? Y así podríamos ir alargando la lista (persona, causa del ser, etc.) . . .

A la pregunta (¿qué teología y que filosofía?) respondería pues: la teología cristiana. En cuanto a si ella es "filosofía cristiana" ya dije mi opinión, sin por ello hacer cuestión de nombres (cf. 1.2.2).

c) ¿Cuál teología (o filosofía) cristiana?

Plantear la pregunta supone: 1) que hay un pluralismo de teologías o filosofías cristianas no sólo en el pasado

(Tomás, Buenaventura, Escoto, Occam), sino en el presente; 2) no querer eludir la respuesta sino ofrecer al menos alguna respuesta, aun cuando no esté bien madurada; 3) oponerse a otras respuestas y exponerse a sus instancias críticas. Planteamos la pregunta porque en este punto del temario se nos pide una "discusión de las nuevas teologías". Suponemos que el temario se refiere a teologías que traten el tema de Dios. Y sabemos muy bien que nuestro siglo (siglo de la Eclesiología) ha esquivado el tema de Dios y no lo ha comenzado a abordar sino sólo muy recientemente y, sobre todo en la teología católica, no muy explícitamente ni radicalmente. No voy a referirme al fenómeno predominantemente protestante y anglosajón de las "teologías de la muerte de Dios" porque su radicalidad —en la mayoría de los casos— es sólo aparente y su "secularismo" fácilmente ha podido tornarse en una ideologización del positivismo y pragmatismo de las ciencias (naturales o "humanas"). Por lo demás sus distancias con el Dios cristiano, con el Dios trinitario, con el Dios de la tradición son bastante obvias como para que, en nuestra perspectiva, le prestemos demasiada atención. En cuanto al campo católico, hablar de "teologías" que aborden el tema de Dios con cierta radicalidad y que a la vez sean "nuevas" no es tarea fácil de determinar. El intentarlo puede ser cuestionable desde el plano estrictamente técnico, porque faltan datos y estudios objetivos sobre el tema, y en muchos casos hay que manejarse con indicios y —lamentablemente— hasta con meras hipótesis.

Por el momento el testimonio más claro de una nueva teología sobre Dios, sobre el Dios cristiano, sobre el Dios trinitario, es el libro de H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg, 1970. Es obvio que para nosotros hoy día el sistema hegeliano signifique una tentación análoga a la que experimentó Orígenes por el sistema platonizante: en ambos casos parece que el Dios trinitario "encaja" bastante bien en el sistema. Es obvio también que, si se quiere evitar una mera adaptación, hay que *enfrentar y revolucionar a ese sistema*. Podemos preguntarnos si ésto se ha llevado realmente a cabo y si estamos maduros para hacerlo. Desde la perspectiva de la Fe y de sus mediaciones, que hemos adoptado, tengo serias reservas al respecto. Desde esa perspectiva quiero llamar la atención sobre un problema que no he visto reflexionado todavía a fondo. En Occiden-

te fracasó el ensayo platonizante de Orígenes y se liquidó el subordinamiento arriano, y, por supuesto el politeísmo pagano. En cambio el *modalismo* siguió teniendo sus avatares tanto en la Edad Media (cf. Abelardo) como en la Edad Moderna (cf. Hegel), y no sólo en heterodoxos sino en ortodoxos como San Agustín, quien pensó al Padre al Hijo y al Espíritu como meras relaciones "asistentes" y no como relaciones *subsistentes* (cf. A. Malet: *Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas*, Paris, 1956) permitiendo un "esencialismo" trinitario, como el de S. Anselmo. Sabemos que S. Tomás evitó ese peligro de entrada (I Sent. d. 23 a. 3 c. in fine) enseñando un neto "personalismo" trinitario para fundar el cual se dió cuenta de la importancia decisiva que tenía la elaboración de la "distinción de razón" (I Sent. d. 2 q. 1 a.3; cf. A. Malet o. c. pp. 98-105). Sabemos también que la historia de los orígenes del modalismo no ha sido plenamente establecida por la ciencia histórica y que por ello fácilmente se reduce el modalismo a la forma lógica y a-histórica (pero política) que combatieron Hipólito (contra Noetum) y Tertuliano (Adversus Praxean; cf. J. Moingt, o. c., I, pp. 87-134) y se piensa poco en la forma metafísica e histórica que combatió ciertamente el oscuro autor de los "Philosophoumena" (cf. MG 16, 3369s y 3437s), ¡emparentándolo con la filosofía de Heráclito! y que tal vez combatió ya Justino (Dial. c. 128). Ahora bien, lo que aquí se pone en juego es la *realidad de las personas divinas*, disueltas en el devenir histórico de un libre querer divino (como en esa forma de modalismo) o en el devenir histórico del Sujeto (como en el caso de Hegel). Lo que ahora se pone en juego y de una manera nueva no es la consubstancialidad sino la *realidad de las personas divinas*. Un indicio de esto lo puede ver en L.B. Puntel Dios en la Teología hoy, en Perspectivas de diálogo, 1960 pág. 210. Lo que allí leo acerca de lo que es realidad y realidad de Dios, por lo menos me deja perplejo. Perplejidad que aumenta cuando todavía no veo cómo responderá a la instancia crítica que le hiciera C. Fabro (en *Rev. Thom.* 1972 pp. 73-80) al libro de este autor: *Analogie und Geschichtlichkeit I*, Freiburg, 1969. Fabro le acusa de que, bajo la pretensión de haber superado realismo e idealismo en la identidad de ser y devenir de la conciencia (animans), L. B. Puntel disuelve el ser y la realidad en el hecho o devenir (Geschehen) de la subjetividad en la que se disuelven, vuelca a vuelta, todos los dualismos de la inmediatez

(sensibilidad y razón, teoría y praxis, etc.). Como teólogo no me corresponde resolver el problema pero sí me corresponde preguntar ingenuamente (metafísicamente?): ¿qué es realidad? ¿cómo puedo salvar la realidad de las personas divinas? Y mientras no tenga una respuesta clara, no ambigua, manifestar mis reservas frente a esta "nueva Teología". Reservas que hago desde el realismo de la Fe, desde las mediaciones de la Fe, desde la exigencia de "no confundir" a las Personas divinas (DS 75), de no disolver su realidad subsistente y trascendente a la historia y al hombre.

Por tanto, ¿cuál teología cristiana? Por el momento, la de la Tradición atestiguada en sus mejores exponentes, la de Santo Tomás, la de los Santos Doctores y Padres de la Iglesia.

II. PARTE PRACTICA

El largo desarrollo de la parte anterior, inevitable si se quieren plantear las cosas con cierta radicalidad, me obligará en esta parte a ser todavía más esquemático que en la anterior. Divido el punto 3 del tema VII en un pequeño capítulo, todavía deliberativo (posibilidad y conveniencia de un tratado que integre la filosofía y la teología sobre Dios) y un capítulo resolutivo (líneas generales, métodos y formulación de un programa integrado que responda a la problemática actual).

1. Posibilidad y conveniencia de un tratado de Dios "integrado"

1.1 Posibilidad

Fácil de responder: bajo ciertas condiciones, que luego mencionaremos, un tratado de Dios "integrado" es posible:

a) teóricamente, por lo que antes dijimos, especialmente en 1.2.2 y en 2.2.2.

b) prácticamente (a facto ad posse), porque existen algunos ensayos actuales y tengo alguna experiencia de ello.

1.2 Conveniencia

Difícil de responder si no se está de acuerdo sobre la importancia de la discusión de problemas teóricos, como los que acabamos de rozar, para alumnos de Facultades Teológicas o de Seminarios en Latinoamérica. Personalmente no veo cómo pueda evitarse esa discusión en una Facultad de Teología que se pretenda tal y, por tanto creo que lo más conveniente para ese fin es un tratado de Dios "integrado", (como puede desprenderse de toda mi parte teórica), bajo ciertas condiciones que luego mencionaré. Por lo que toca a alumnos de Seminarios habrá que confrontar, con las necesidades de la realidad, la Instrucción de la S. C. para la Educación Católica del 20/1/72 y la Nota del Secretariado para los No-Creyentes sobre la formación en los seminarios, del 10/7/70. Si no se está de acuerdo con ello, está de más no solamente un tratado de Dios "integrado" sino la enseñanza de la Filosofía en los Seminarios.

En cuanto a las condiciones que hagan conveniente esa "integración": 1) depende fundamentalmente de la importancia que se asigne en el plan general de estudios a la formación filosófica (especialmente la metafísica, la gnoseología y las historias), importancia que debe traducirse efectivamente en el número de horas consagradas a esa formación; 2) depende de la oportuna ubicación del tratado dentro de un ciclo en el que los alumnos vengán preparados para afrontar esos problemas; 3) depende del espacio de tiempo que se brinde al desarrollo del tratado mismo.

Si no se dan esas condiciones, el ensayo resultará un fracaso más. Por supuesto que no dejo de lado la importancia decisiva de las personas (autoridades, profesores y alumnos).

2. Líneas generales, método, programa

2.1 Método

El método de un tratado de Dios "integrado" no puede ser otro que el de la Teología especulativa. Pero aquí hay que evitar el equívoco de adjudicarle un patrón unívoco al de las ciencias positivas. Bajo este aspecto la Teología especulativa no tiene método sino que *piensa*; en forma análoga a como piensa la filosofía, pero *en servicio de la Fe*. Bajo este aspecto su *pobreza metódica* es extrema: tiene que tomar *prestado* de todas las demás ciencias y de la misma Filosofía, vive de préstamo, y tienen que estar continuamente agradeciendo las lecciones de las Ciencias y de la Filosofía. Y todo esto lo ponen en servicio del dato de Fe, de la Revelación. Ha renunciado a todo y tiene que habérselas con todo.

Tan solo puede permitirse la libertad de poner *un poco de orden* (ordo disciplinae) en este acervo de datos. Intenta lo mejor que puede buscar ese orden en las mismas confesiones de fe (1 Cor. 8,6 "un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y hacia quien nos dirigimos, y un solo Señor Jesucristo, por medio de quien todo procede y por medio de quien nos dirigimos —al Padre—") y se le aduce que eso depende de un esquema neoplatónico (exitus-reditus) o se le achaca que relega a la cristología a un apéndice. Intenta ordenar el tratado de Dios según la confesión "una sola esencia y tres personas" y se le reprocha el anexar al Dios cristiano una teodicea. Verdaderamente la teología especulativa no tiene nada ni le dejan tener nada propio. En esta extrema pobreza tendrá que *pensar*.

2.2 Líneas generales

No se puede elaborar un *tratado* sin elegir inevitablemente *una* perspectiva, ya que la teología no es el "Saber Absoluto". Por mi parte propondría como perspectiva la confesión "una sola esencia y tres personas" elaborada en la época de los Padres Capadocios, no porque todo quede dicho por esa fórmula y en esa época, sino porque en ella queda consignada una dirección fundamental de la Tradición sobre el Dios cristiano, que da mucho qué pensar.

Desde esta perspectiva propondría elaborar el tratado en dos momentos:

a) momento elemental, fundamental, genético. Introduce a entender los problemas del tratado. Puede ensayarse una línea como la que he esbozado antes (2.2), o la que indica Gregorio Nacianceno (*Oratio theologica* V, 26), o las que se prefiera. Cuanto mejor venga preparado el alumno por la exégesis, por la Historia de los dogmas, por la Filosofía, más fácil será el cometido. De lo contrario la tarea puede asumir proporciones nada comunes para una Introducción.

b) momento dogmático y especulativo. Desde la fe, pero con la ayuda de la Filosofía, el Teólogo ensayará poner un orden en los problemas, en las cuestiones; enseñará a cuestionar sistemáticamente sobre Dios. Los modelos existentes pueden discutirse. El modelo que yo adopto se inspira en la *Suma Theologiae* de S. Tomás.

CRONICA

Lugar de la Biblia en la integración

A propósito de la integración se afirmó que era menester incorporar, con mayor seriedad, a la Sagrada Escritura en la reflexión teológica sobre Dios. En esta integración es necesario tener en cuenta no sólo los contenidos de la Biblia, sino también el método que ella sigue. Ahora bien, parece que esa unión entre contenido y método se ha diluido en el proceso de la historia del pensamiento teológico. Algunos han resaltado el contenido, las verdades y los dogmas que surgen de la Revelación pero empleando el método deductivo propio de la Escolástica. Otros han destacado el método histórico propio de la Biblia prestando de sus contenidos teológicos, como se puede

apreciar quizás en algunas orientaciones de la filosofía moderna, la cual indudablemente se ha enriquecido con los aportes del pensamiento bíblico. En ambos casos ha habido un influjo de la Biblia: en la escolástica principalmente desde el punto de vista de los contenidos, y en otras escuelas filosóficas modernas, particularmente desde el punto de vista del método, en cuanto en éste ocupa un papel central lo histórico. Ahora bien, si estos dos elementos que ofrece la Biblia no se integran en el Tratado de Dios se corre el peligro de tomar dos posturas inadecuadas: a) "objetivar" de tal modo al Dios de la revelación de manera que se pierda su dimensión histórica, o b) "historicizar" de tal modo a Dios que se le reduzca a sólo producto de la historia o a mero principio regulador de la acción moral de la existencia humana, dentro de una visión exclusivamente immanentista.

Nueva perspectiva de la relación, entre Filosofía-Teología

Luego se habló de cómo, desde la teología debe entenderse la autonomía de la filosofía. Se afirmó a este respecto que en la reflexión sobre la experiencia teológica puede darse un momento autónomo filosófico en el cual la experiencia "histórico-concreto-teológico" puede categorizarse mediante el método y los términos revelados o también por medio de formulaciones aceptables por el no creyente. La relación entre teología y filosofía debe entenderse pues, a la luz de esa doble hermenéutica, filosófica y teológica, que versa sobre una misma experiencia. El prototipo para pensar dicha relación puede ser Cristo en quien, de una manera inconfusa e indivisa, se relaciona la naturaleza divina y la humana. Del mismo modo, en la teología puede hablarse de un momento autónomo filosófico que es asumido, pero que al mismo tiempo es liberado. Esto significa que teniendo como punto de partida la vivencia cristiana y la iluminación teológica, el momento racional, en ellas asumido, no sólo es respetado al ser transformado, sino que es liberado en su verdadera autonomía. En este último proceso se da la verdadera autonomía de la razón, sin caer en la postura que convierte a la razón en juez de la fe y que llama a Dios al tribunal de la razón, como pretende hacerlo la teodicea de Leibniz.

En esta perspectiva puede darse un doble acceso: a) un acceso al "momento autónomo racional" a partir de la teología, camino que podría ser el más adecuado para quien se está preparando para el sacerdocio, y b) un acceso puramente autónomo, el que podría posibilitar el diálogo con el no creyente. Este acceso se daría no sólo de

hecho, sino de derecho, porque efectivamente se mantiene la autonomía del método filosófico. Dicho proceder prepara al candidato al sacerdocio para dialogar con el no creyente, lo capacita para reflexionar racionalmente su fe y conocer los fundamentos racionales de la misma. Estos dos momentos, el *momento interno* y el *momento autónomo* no sólo deben darse a nivel histórico-positivo, sino también a nivel de teología fundamental y de teología sistemática.

Dos niveles de integración: teórico y práctico.

En torno al mismo tema se hicieron algunas observaciones. Se dijo que al hablar de integración entre teología y filosofía es fácil caer, ya sea en exageraciones, ya sea en un empobrecimiento perjudicial tanto para la filosofía como para la teología, ya sea, finalmente, en un empobrecimiento de la unidad interior del estudiante, de su acción apostólica y de la identidad sacerdotal. Para evitar estos escollos es preciso distinguir dos planos: el teórico y el práctico.

1. En el plano teórico es evidente que los estudios teológicos han progresado notablemente. Y que en ellos se hallan elementos que pueden iluminar el proceso de la integración. Los trabajos de PRZYWARA, por ejemplo, señalan el principio de la analogía, entendido, no sólo en el plano filosófico, sino también en el plano teológico. Se trata de la Analogía de la fe, principio muy fecundo que permite establecer una relación entre todos los misterios de la fe, no sólo en su expresión teórica, sino en su misma realidad, dentro del conjunto de toda la vida cristiana y en el interior de una expresión cristológica. Con este principio podría hacerse una hermenéutica cristológica de la teología y de la filosofía. También, a la luz de otro principio tomista a saber, "*gratia non destruit sed supponit naturam*", podría hacerse una hermenéutica "caristológica", es decir, en el interior de la teología de la gracia.

2. En el plano práctico, el problema de la integración es aún más difícil, ya que, aun habiendo llegado a un acuerdo teórico mediante la recurrencia a un principio unificador, ya sea el "cristológico", ya sea el "caristológico" o cualquier otro, es preciso tener en cuenta el problema de las personas que van a proponer esa integración. A menudo lo único que se ha logrado es reestructurar un poco las grandes cuestiones teológicas; pero en el fondo las cosas siguen igual. Se cambian los nombres, pero los métodos y las perspectivas continúan siendo las mismas. Por estos motivos, es preciso formar una

nueva generación de profesores e investigadores que vivan en sí mismos esta nueva integración y que la puedan comunicar, en consecuencia, a sus alumnos.

Refiriéndose a este último punto, otro señaló que la integración sólo puede realizarse desde la propia vida espiritual. Cuando alguien llega a descubrir el valor teológico de la filosofía, por ejemplo, es capaz de integrarla dentro de la problemática teológica.

Articulación en vez de integración

La relación entre la filosofía y la teología puede abordarse teniendo en cuenta el proceso histórico que se dió en el encuentro del cristianismo con las filosofías. Para esto conviene ver las diversas corrientes de pensamiento que han surgido a lo largo de los 20 siglos de cristianismo y observar el desarrollo de la filosofía, el de la fe, como también la armonización que se ha producido entre ambas. Un ejemplo admirable de esta armonización lo encontramos en el siglo de oro de la Edad Media con Santo Tomás de Aquino. En este momento se logra una armonía muy seria entre un pensamiento filosófico vigoroso y una fe vigorosa. Y esta armonización no sólo se efectúa con miras a los problemas teóricos sino también a los problemas prácticos que deben ser afrontados a la luz de la teoría. Este proceder es fundamental y válido para enfrentar el ateísmo de nuestro tiempo y el que se vislumbra en América Latina. Se trata de hacer razonable el mensaje evangélico, de hacer razonable la presencia de Dios en la historia humana, de hacer razonable a Cristo como el Hijo de Dios. En una palabra, lo que se precisa hacer es una "articulación" entre la fe y la razón. Solo así se podrá entablar un diálogo fecundo con el ateo. No se trata entonces de hacer una "integración" entre la teología y la filosofía sino más bien una "articulación". De esta manera podrá evitarse el fideísmo y podrá dialogarse con el ateo.

Esfuerzo interdisciplinar.

Finalmente se insistió en la conveniencia de establecer un diálogo interdisciplinar para abordar los problemas humanos y los que plantea la teología. En esta perspectiva habría que tener en cuenta ciencias como la antropología, la sociología, la psicología, la historia y otras. Así podría darse un mutuo enriquecimiento y una recíproca

fecundación que redundaría en beneficio de el diálogo con el no
creyente en el momento actual de América Latina.

En las lecturas de las ponencias y de sus crónicas creemos que
podrán encontrarse orientaciones y perspectivas nuevas para la
evangelización, la proclamación del misterio de Dios, y para el análisis
de la problemática del no creyente en nuestro continente.

CELAM - ITEPAL

BIBLIOTECA
Y
DOCUMENTACION

DRI.CELP/DOCEL No.017
Dios, Problemática de la No Creencia en
Celam, Sección para No Creyentes



0000015