

ISSN 0717-4152

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 18.2

Segundo semestre 2016



ANALES DE TEOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
(An.teol.)

ISSN 0717-4152

Publicación semestral del Departamento de Teología del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Indexada en: • Latindex • Dialnet • a360 grados • BIBP (The Bibliographic Information Base in Patristics)

This periodical is indexed in the ATLA Catholic Periodical and Literature Index ® (CPLI ®), a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, USA. Email: atla@atla.com, www: <http://www.atla.com>

DIRECTOR

Dr. Arturo Bravo Retamal

(Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

CONSEJO EDITORIAL

Dr. José Luis Barriocanal

(Facultad de Teología del Norte de España, Burgos. España)

Dr. Eberhard Bons

(Facultad de Teología Católica, Universidad Marc Bloch de Estrasburgo, Estrasburgo. Francia)

Dr. Hernán Cardona

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Colombia)

Dr. Antonio Castellano

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia Salesiana de Roma, Roma. Italia)

Dr. Samuel Fernández Eyzaguirre

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago. Chile)

Dr. Ricardo Ferrara

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires. Argentina)

Dr. José-Román Flecha Andrés

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca. España)

Dr. Mario de França Miranda

(Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Río de Janeiro. Brasil)

Dr. Kamel Harire Seda

(Facultad Eclesiástica de Teología, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso. Chile)

Dr. Víctor Martínez Morales

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Colombia)

Dr. Diego Melo

(Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)

Dr. Patricio Merino Beas

(Facultad de Teología, Universidad Santo Tomás, Bogotá. Colombia)

Dra. Lorena Miralles Maciá

(Depto. Estudios Semíticos, Universidad de Granada, Granada. España)

Dr. Jean Louis Ska

(Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Roma. Italia)

Mg. Pablo Uribe Ulloa

(Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

Dr. Tibaldo Zolezzi Cid

(Instituto de Estudios Teológicos, Universidad Católica de Temuco, Chile)

Dirección

Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

Alonso de Ribera 2850. Concepción, Chile - Tel. (56-41) 2735669

E-mail: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web: <http://teologia.ucsc.cl/htm/revteologia.htm>

Diseño/producción editorial

Oscar Lermenda

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 18.2

Segundo semestre 2016



DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
CHILE

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 18.2

Segundo semestre 2016

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- La noción de sentido literal
The notion of literal sense
SANTIAGO GARCÍA-JALÓN 181-209
- The infused science of Christ, according to Thomas Aquinas
La ciencia infusa de Cristo según Santo Tomás de Aquino
THOMAS JOSEPH WHITE 211-239
- Una eclesiología del “encuentro con Jesucristo”. A diez años de Aparecida y en sintonía con *Evangelii Gaudium*
An ecclesiology of the encounter with Jesus Christ. Ten years after Aparecida and in line with *Evangelii Gaudium*
JUAN PABLO ESPINOSA ARCE..... 241-255
- Acompañar en el discernimiento: situaciones complejas en “*Amoris laetitia*”
Accompanying in discernment: complex situations in “*Amoris laetitia*”
JUAN C. INOSTROZA..... 257-277
- Para una ética económica del cuidado. Provocaciones bíblicas a partir de la encíclica *Laudato Si'*
For an economic ethics of care. Biblical incitements from *Laudato Si'*
MARICEL MENA LÓPEZ 279-299
- Teoría de la reacción estética, mundo contemporáneo y fe. Una clave para el diálogo entre pluralismo cultural y cristianismo
Theory of aesthetic response, contemporary world and faith. A key to the dialogue between cultural pluralism and christianity
ESTEBAN RODRÍGUEZ MOYA, MARÍA DE LOS ANDES VALENZUELA CORALES.... 301-314
- NOTAS
- Una aproximación a la familia y al matrimonio desde el magisterio del Papa Francisco
An approach to family and marriage from the magistry of Pope Francisco
CRISTINA DURÁN DONOSO 315-327

RESEÑAS

Consejo Episcopal Latinoamericano, *¿Cambio de época? El caminar de la Iglesia en el contexto actual*. Publicaciones CELAM, Bogotá 2016, 235pp. ISBN 978-958-625-830-3

P. MERINO B. 329-330

LA NOCIÓN DE SENTIDO LITERAL

THE NOTION OF LITERAL SENSE

Santiago García-Jalón¹

Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España

Resumen

En su documento de 1993, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, la Pontificia Comisión Bíblica recupera el concepto clásico de “sentido literal”. Este concepto, ausente de la *Dei Verbum*, había sido usado ya un año antes por el *Catecismo de la Iglesia Católica* (nn. 115-119).

El presente trabajo tiene por objeto mostrar el debate que acerca de dicho sentido se trabó en las postrimerías de la Edad Media y al comienzo del Renacimiento. Así espera poner de manifiesto hasta qué punto, en el documento citado, la Pontificia Comisión Bíblica se atiene a la comprensión que del sentido literal tuvieron los autores de esas épocas y hasta qué punto innova o modifica esa comprensión.

Palabras clave: Biblia, exégesis, sentido literal, Edad Media, Renacimiento.

Abstract

In its 1993 document, *The interpretation of the Bible in the Church*, the Pontifical Biblical Commission recovers the classical concept of “literal sense”. This concept, absent in *Dei Verbum*, had been used a year before in the *Catechism of the Catholic Church*.

This article intends to show the debate about literal sense that took place at the end of the Middle Ages and at the beginning of the Renaissance. In this way it expects to make manifest up to which point in the aforementioned document, the Pontifical Biblical Commission conforms to the understanding of the literal sense that the authors

¹ Doctor en Filosofía y Letras (Filología Bíblica trilingüe) por la Pontificia Universidad de Salamanca y Doctor en Teología por la Universidad de Navarra, Profesor de Filología Hebrea y Literatura Hebrea en la Universidad Pontificia de Salamanca. Correo: sgarciala@upsa.es

of such periods had, and up to which point it innovates or modifies that understanding.

Keywords: Bible, exegesis, literal sense, Middle Ages, Renaissance.

1. La discusión acerca del sentido literal en la Edad Media

Entre los medievales no existe unanimidad a la hora de definir qué es el sentido literal. Algunos de ellos piensan que el sentido literal es el que expresan las acepciones propias de las palabras, prescindiendo de cualquier uso metafórico de las mismas. Esta convicción, sostenida por Alejandro de Hales (ca. 1185-1245) y por san Buenaventura (1218-1274)², puede considerarse característica de la escuela franciscana, aunque no faltaron autores que la compartieran sin pertenecer a la orden de los frailes menores³. Por eso, no es de extrañar que sea la que defiende el franciscano Nicolás de Lyra (1270-1349), quien la explica detenidamente diciendo⁴:

Aunque la sagrada Escritura tenga los cuatro sentidos dichos, esto no ocurre en todos sus pasajes... A veces tiene sólo sentido literal... Otras, no tiene sentido literal propiamente hablando, por ejemplo en Jueces 4 [sic]: “fueron los árboles a ungir un rey sobre sí”... El sentido literal es el que se significa propiamente... y aquí no hay tal sentido... pues se seguiría que el sentido de la sagrada Escritura es falso, porque los árboles nunca hicieron tal ni pudieron hacerlo... Lo que algunos doctores dicen de que el sentido parabólico es literal debe entenderse hablando en un sentido amplio, porque cuando no hay sentido significado por las voces, el parabólico es el primero y, por eso, hablando en sentido amplio, se le llama literal, porque es el literal en el sentido de que no hay otro... También yo en este sentido he llamado literal al sentido parabólico.

² G. DAHAN, “Le sens littéral de la Bible au Moyen Âge”, en: O.T VENARD (ed.), *Le sens littéral des Écritures*, Cerf, Paris 2009, 250.

³ Así, Hugo de San Víctor (ca. 1096-1141) escribe: “Si tamen huius vocabuli significatione largius utimur, nullum est inconveniens ut scilicet historiam esse dicamus non tantum rerum gestarum narrationem, sed illam primam significationem cuiuslibet narrationem, quæ secundum proprietatem verborum exprimitur” (HUGO DE SAN VÍCTOR, “*Didascalicon*, VI.3”, en: CH. BUTTIMER, *Hugo de San Víctor, Didascalicon*, VI.3, Washington 1939, 115-116).

⁴ NICOLÁS DE LYRA, *Prologus in moralitates*, PL 113, cols. 33-36.

“El sentido literal es el que se significa propiamente”. Comentando estas palabras, Pablo de Burgos (ca. 1350-1435) subraya cómo, para Lyra, el sentido literal es la acepción convencional de una voz⁵.

Ahora bien: si por sentido literal se entiende el que reside en las acepciones convencionales de las palabras, es obvio que hay pasajes de la Escritura que carecen de dicho sentido. Además, ese sentido será accesible a todos –con independencia del credo que profesen y de si profesan alguno– y los más cualificados para identificarlo serán quienes posean mayor competencia técnica en el idioma en que están escritos los textos y en la cultura a la que pertenecen. De ahí la pertinencia de acudir al testimonio de los autores judíos cuando se trata de fijar el sentido literal de los textos del Antiguo Testamento, característica que predomina en la obra de Lyra.

Dado el éxito de que ésta gozó inmediatamente y su extraordinaria difusión, no es de extrañar que la explicación del sentido literal que propone se impusiera y se encuentre repetida, de una u otra forma, en numerosos tratados compuestos a partir del siglo XIV. En 1412 la emplea Jerónimo de Santa Fe (†1419)⁶, a comienzos del siglo XVI mantiene la misma opinión el erudito italiano Silvestre Mazzolini da Priero (ca. 1456-1523)⁷ y en 1512, Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1537), en su comentario a las cartas de san Pablo, repite la advertencia de que no siempre los textos bíblicos tienen los cuatro sentidos y razona de un modo similar al de Lyra⁸.

Frente a esta opinión, otros autores medievales mantienen que los usos metafóricos pertenecen también al sentido literal y concluyen que todos los pasajes de la Escritura tienen dicho sentido literal.

Especialmente representativo de esta postura es Pablo de Burgos, que escribe unas anotaciones críticas a la obra de Lyra, convirtiéndose así en su detractor por antonomasia. El Burguense comienza por afirmar que hasta el menor pasaje de la Sagrada Escritura tiene al menos un sentido literal⁹.

⁵ “Significationem qua voces communiter significant res” (NICOLÁS DE LYRA, *Additio super utrumque prologum*, PL 113, col. 39).

⁶ C. DEL VALLE, “La disputa de Tortosa: la antigua versión original hispana de las actas”, *Iberia Judaica* 2 (2010) 206.

⁷ S. MAZZOLINI DA PRIERO, *Aurea Rosa*, s.n., Bologna 1502, 7 A.

⁸ P. GIBERT, *Petite histoire de l'exégèse biblique*, Cerf, Paris 1997, 180.

⁹ NICOLÁS DE LYRA, PL 113, col. 45: “Sensus enim litteralis extendit se ad quamlibet particulam sacrae Scripturae; quilibet enim passus sacrae Scripturae habet aliquem sensum litteralem”.

En defensa de esta tesis podía argumentar que, según la tradición hermenéutica universalmente mantenida en la Iglesia, para ser legítimo, cualquier sentido espiritual debe fundarse en el literal. En consecuencia, negar que un pasaje tenga sentido literal comporta decir que carece igualmente de sentido espiritual legítimo. O, lo que es lo mismo, entraña admitir que carece por completo de sentido.

Por eso, Pablo de Burgos, tras descartar que el sentido literal consista sólo en la narración de *gesta*, explica¹⁰:

El sentido literal se define más adecuadamente de otra manera: el que se obtiene por la significación de la letra, por la que las voces significan las cosas... es ésta una sentencia común a la que se atiene el *postillator* en el prólogo. Pero es de notar que esa definición o descripción del sentido literal no es adecuada: hay cosas en la sagrada Escritura que si se toman según la acepción común de las palabras serían falsas, como ocurre con las expresiones parabólicas y semejantes...

Presupuesto que todos los textos bíblicos tienen sentido literal y que éste debe ser siempre verdadero, fuerza es concluir que las expresiones metafóricas pertenecen al sentido literal.

Pero al integrar los usos metafóricos del lenguaje en el sentido literal, Pablo de Burgos está modificando el objeto del debate. Al hablar de sentido literal no se habla ya del significado convencional de las palabras, sino del uso que de ellas hace quien las emplea. De ahí que el Burguense apele en este punto a la intención del autor:

A la definición anterior hay que añadir que, para que sea considerado literal, el sentido de la sagrada Escritura debe ser intentado por su autor, que es Dios. Y el motivo es que el sentido literal de cualquier escritura es el que el autor pretende¹¹.

¹⁰ NICOLÁS DE LYRA, col. 39.

¹¹ NICOLÁS DE LYRA, col. 39.

En todo este razonamiento, Pablo de Burgos se atiene a la enseñanza de Tomás de Aquino (1228-1274), quien había escrito¹²:

Mediante el sentido literal, algo puede significarse doblemente: según la propiedad de la locución, como cuando digo “el hombre ríe”, o según una semejanza o metáfora, como cuando digo “el prado ríe”.

En su comentario a Isaías, el Aquinate explica que en las metáforas no debe atenderse a lo que se significa mediante las palabras, sino a lo que el hablante quiere significar mediante ellas¹³. Y en la *Summa* sentencia que el sentido literal es el que pretende el autor¹⁴.

Las fórmulas de santo Tomás se comprenden bien si se advierte que en latín el verbo *significare* puede tener por sujeto tanto las palabras como el hablante. Las palabras significan y significa también el autor. Cuando se pretende definir el sentido literal, tal ambivalencia da lugar a un equívoco, que mezcla el significado de las palabras y la intención comunicativa de quien las emplea, lo que hoy se denominaría los planos de la significación y la comunicación.

Este equívoco emerge de forma incontestable cuando hay que dilucidar el caso de las metáforas. En ellas, en la medida en que se hace necesario explicarlas en virtud del uso del lenguaje, es imprescindible acudir a la intención del hablante si no se quiere incurrir en un craso literalismo. De ahí que Aquino y sus partidarios insistan en que el sentido literal depende de la intención del autor. Con ello apelan a lo que hoy llamaríamos la intención comunicativa, que da razón de determinados usos del significado.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Super Galatas*, cap. 4, lectio 7; *S. Th.* I, q. 1, a. 10, ad 3um: “Per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative; nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum”. Cito los textos de Tomás de Aquino según la edición de E. ALARCÓN, *Corpus Thomisticum*, Universidad de Navarra, Pamplona 2000. Del mismo parecer había sido Thomas de Chobham. Cfr. G. DAHAN, “Le sens littéral...”, 250.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Super Isaiam* 1,1: “In locutionibus metaphoricis non illud quod significatur per verba, sed quod loquens per verba vult significare”.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 1, a.10c: “Sensus litteralis est, quem auctor intendit”. También Guillermo de Ockham (1280/88-1349) vincula intención del autor y sentido metafórico. A este respecto, debe notarse que en el siglo XIII Pedro Hispano clasifica las oraciones dentro de las voces significativas *ad placitum*, es decir, dentro de las voces que significan *ad voluntatem instituentis*. PEDRO HISPANO, “*Summulæ logicales*”, en: J. BOCHENSKI, *Pedro Hispano, Summulæ logicales*, Friburgo 1947, 2 y 3.

Hasta aquí la confirmación de que Pablo de Burgos está siguiendo a santo Tomás, lo que le conduce a apelar a la intención del autor como criterio para establecer el sentido literal. A este propósito interesa destacar cómo el Burguense cita el *Peri hermeneias* aristotélico cuando dice que el objetivo del lenguaje es la comunicación de los afectos del alma de quien habla¹⁵ y alega ese texto como argumento definitivo para vincular el significado con la intención del autor.

Pero, por el momento, la apelación al sentido literal está ordenada sólo a justificar que también las metáforas forman parte del sentido literal. Ahora bien: instaurar la intención del autor como criterio dirimente del sentido literal tiene una consecuencia imprevista. En el caso de la sagrada Escritura, puesto que el autor principal es Dios, el significado depende de su intención. Esta conclusión es extraída ya por Aquino y repetida por Pablo de Burgos. El primero de ellos escribe en la *Summa*¹⁶:

El sentido que se propone un autor es el literal. Pero el autor de la Sagrada Escritura es Dios, que comprende todo al mismo tiempo. Por tanto, no hay inconveniente en afirmar –tal como dice San Agustín en el libro XII de las Confesiones– que, también en lo que se refiere al sentido literal, un texto de la Sagrada Escritura puede tener varios sentidos.

Así las cosas, el conocimiento que se tenga de la revelación divina permitirá advertir la presencia de una cierta intención de Dios en determinados pasajes. Como puede comprobarse, la introducción del uso metafórico del idioma en el sentido literal no es una mera discrepancia técnica.

Lo cual se hace aún más evidente en la crítica que Pablo de Burgos hace a la concepción del sentido literal que tiene Lyra, cuando el primero escribe¹⁷:

¹⁵ NICOLÁS DE LYRA, col. 39: “Sensus litteralis cujuscumque scripturæ est ille quem auctor intendit cum voces sint earum quæ sunt in anima passionum notæ”. La definición glosa ARISTÓTELES, *De interpretatione* 1,16a, 3-4, en: I. BEKKER, *Aristotelis Opera*, I, W. de Gruyter, Berlín 1960, 16.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 1, a. 10c. Sobre este punto, cfr. V. BALAGUER, “El sentido literal y el sentido espiritual de la sagrada Escritura”, *Scripta Theologica* 36 (2004) 519-525. Balaguer señala que la misma doctrina es repetida por Aquino en *De potentia*, 4, a. 1.

¹⁷ NICOLÁS DE LYRA, col. 44.

Como ya se ha dicho, no es necesario que de cualquier sentido literal se tome un argumento válido para todos. Cosa que, en este lugar y en otros que en su momento se mostrarán, parece mantener el *postillator*: parece entender que no es literal sino el sentido del que cabe tomar un argumento válido incluso contra los adversarios. Cosa que, como se ha dicho, no debe entenderse así.

El razonamiento que denuncia Pablo de Burgos podría reconstruirse del modo siguiente: si el sentido literal es el que reside en las acepciones convencionales de las palabras, será accesible a todos y, por consiguiente, su eficacia argumentativa será universal. A la luz de esta lógica se entiende el especial calado que adquiere el recurso a los autores judíos que es habitual en la obra de Lyra. Dada su pericia en el hebreo, los juicios de dichos autores habrán de ser muy tenidos en cuenta para establecer el sentido literal de los libros veterotestamentarios.

Frente a esta supuesta postura de Lyra, el Burguense mantiene que el sentido literal sólo se alcanza conociendo la intención del autor que, en el caso de la Escritura, es Dios. Dado que el verdadero conocimiento de Dios sólo se obtiene a la luz de la fe verdadera, las enseñanzas de ésta son imprescindibles para desentrañar cuál es la auténtica intención divina al hacer que una expresión quede consignada en la sagrada Escritura.

En suma: al tratar del sentido literal, los autores medievales adoptan dos perspectivas diferentes. Algunos de ellos entienden por tal el contenido del texto, según éste puede ser percibido atendiendo a las acepciones convencionales de las palabras que lo componen. Otros, por el contrario, consideran la intención comunicativa del autor de los enunciados, en virtud de la cual se comprenden los usos figurados y, más allá de ellos, en el caso de la sagrada Escritura, la acción reveladora de Dios.

Este último planteamiento, presente ya en quienes incorporan los usos metafóricos al sentido literal, cobra especial vigencia cuando se aborda en la Edad Media un concepto proveniente de la Antigüedad: el llamado *defectus litteræ*. La exposición que de él hace Pablo de Burgos es coherente con la doctrina heredada de la patrística, si bien presenta acentos propios. Interesa de manera particular repasar con algún detalle dicha exposición porque evidencia la mezcla de los planos de la significación y la comunicación al tratar del sentido literal.

2. El *defectus litteræ*

Con el nombre de *defectus litteræ*, la tradición latina medieval designa un criterio hermenéutico que tiene su origen en la antigüedad griega¹⁸. Exponiendo el pensamiento de Filón, Manlio Simonetti caracteriza dicho criterio cuando dice que¹⁹

il passaggio dalla lettera all'allegoria è facilitato da certi indizi del testo che rivestono speciale significato all'occhio dell'esegeta avveduto: si tratta de particolari in cui il senso letterale per vari motivi non è accettabile.

El *defectus litteræ*, por tanto, consiste en la constatación de que, por algún motivo, el sentido literal de un texto resulta inaceptable.

A juicio del Burguense, en la sagrada Escritura, esta circunstancia se da en dos casos: “no cabe admitir que el sentido literal de la sagrada Escritura, es decir, el que el autor pretende, sea defectuoso en algún lugar de manera que incluya algo falso o algo inútil”²⁰. Habría una deficiencia del sentido literal si éste incluyera algo falso o algo inútil²¹. Sin embargo²²,

como el sentido literal tomado de la significación por la que las voces significan las cosas es algunas veces defectuoso, dice san Gregorio que en tales casos hay que acudir a la significación por la que las cosas significadas por las voces significan, a su vez, algo ulterior, cosa que pertenece a la in-

¹⁸ M. SHERIDAN, *From the Nile to the Rhone and beyond. Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 2012, 128-130. Vide ítem M. SHERIDAN, *Language for God in Patristic Tradition. Wrestling with Biblical Anthropomorphism*, Inter Varsity Press, Downers Grove 2015.

¹⁹ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, 18. En la nt. 20, Simonetti puntualiza: “Questo procedimento, che possiamo indicare con *defectus litteræ*, trasferisce in ambito veterotestamentario il modo di interpretazione accomodata che abbiamo visto dare dei miti omerici i filosofi greci”.

²⁰ NICOLÁS DE LYRA, col. 49.

²¹ Estos dos casos son los distinguidos por toda la tradición y los que reconocen los especialistas contemporáneos. Cfr., vg., M. SHERIDAN, *Genesis 12-50*, Inter Varsity Press, Downers Grove 2002, pp. liii-liv y lvii. Cfr. ítem C. MORESCHINI, *Letteratura cristiana delle origini greca e latina*, Città Nuova, Roma 2007, 72 y 118-119.

²² NICOLÁS DE LYRA, col. 49.

terpretación mística. En esas ocasiones, el sentido literal principalmente buscado por el autor no es el que en primer término se entiende por la significación de las voces, sino más bien el que se obtiene posteriormente por la significación de las cosas significadas por las voces.

Estas palabras concluyen la argumentación de Pablo de Burgos y lo hacen con un nítido rigor lógico. Admitido que el sentido literal debe situarse en la órbita de las pretensiones comunicativas de quien hace uso del idioma, puesto que el autor de la sagrada Escritura es Dios, hay que descartar que pretenda comunicar algo falso o irrelevante. Por ende, cuando las acepciones convencionales de las palabras incurran en cualquiera de esas deficiencias, se impone una interpretación del texto distinta de la que atiende sólo a las acepciones convencionales. Esta última sería admisible si fuera posible conciliarla con una intención comunicativa aceptable. En tal caso, no habría inconveniente en hacer coincidir el sentido literal con el que trasladan dichas acepciones convencionales²³. Pero, en todo caso, el criterio dirimente del sentido literal seguiría siendo la intención del autor.

En consecuencia, la combinación de primar la dimensión comunicativa del idioma y de atribuir a la Escritura la condición de texto inspirado por Dios conduce inexorablemente a la conclusión extraída por Pablo de Burgos, con independencia de que luego, en la práctica, tal conclusión se aplique de un modo más o menos satisfactorio.

Por otra parte, Pablo de Burgos insinúa aquí que, en determinadas ocasiones, el sentido literal "*principaliter intentus ab auctore*" no es el que se extrae de la significación de las voces, sino el que transmiten las cosas significadas por las voces, lo cual pertenece a la exposición mística. En suma, el sentido literal es entonces el espiritual. Es la tesis que abiertamente sostiene en otro momento, cuando dice "*redeundum est ad spiritualem sensum, modo prædicto, qui in talibus habendus est pro litterali*"²⁴.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q.1, a.10c: "ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis". Nótese que Aquino emplea el verbo *pertinere*. No está definiendo el sentido literal, sino afirmando que la significación primera de las voces pertenece a ese sentido, sin excluir que pertenezcan también otras significaciones. Por eso, no es de extrañar que el Burguense se refiera al sentido literal "acceptus a significatione, qua voces significant res", porque tal significación pertenece al sentido literal.

²⁴ NICOLÁS DE LYRA, col. 49.

Adviértase que esta reflexión va mucho más allá de la que Lyra testimonia que mantenían algunos autores. De acuerdo con Lyra, éstos se habían limitado a integrar los usos metafóricos en el sentido literal. Pablo de Burgos integra ahora en él también el sentido espiritual, como consecuencia de haberlo definido en los mismos términos que los usos metafóricos.

Estas últimas consideraciones obligan a preguntarse por la idoneidad de la distinción de dos sentidos fundamentales contrapuestos, el literal y el espiritual. En el pensamiento del Burguense, ambos sentidos se distinguen, pero no se excluyen. Y, como vínculo entre uno y otro, media la reflexión sobre los usos metafóricos y sobre la intención comunicativa del emisor de un texto.

3. Tres modelos de *defectus litteræ*

Hasta aquí, el tratamiento dado por el Burguense al *defectus litteræ* y la explicación del mismo a la luz de su pormenorizada exposición de qué es el sentido literal. Pero con ello no concluye la lección sobre la materia que transmite el arzobispo converso. A continuación enseña que la teoría ya enunciada se cumple “*multipliciter*” en la sagrada Escritura y pasa a reseñar tres modelos concretos de ese cumplimiento.

Antes de ocuparnos de ellos, conviene subrayar que si el recurso al *defectus litteræ* como criterio para equiparar el sentido espiritual al literal puede fomentar una hermenéutica despreocupada del significado histórico, la indicación de que dicho *defectus* conoce en la Escritura sólo unas modalidades precisas instituye un criterio restrictivo. Únicamente en unas condiciones concretas es legítimo atribuir al autor una intención que no coincide con el significado que expresan las acepciones convencionales de las palabras que usa. La iniciativa de atribuirle esa intención no corresponde al lector individual. La función de éste se limita a identificar que se halla ante uno de los casos de *defectus litteræ*.

Que, de acuerdo con lo escrito por el Burguense, puede descubrirse en tres determinadas circunstancias.

3.1. El *defectus litteræ* para evitar la presencia de errores en la Escritura

La primera de las modalidades enumeradas por Pablo de Burgos es la que se presenta “in locutionibus parabolicis”. A tal respecto dice el Burguense²⁵:

En la sagrada Escritura muchas cosas se transmiten parabólica o metafóricamente, es decir, por semejanza con las cosas corporales... Por lo que, según santo Tomás en la prima pars, quæstio 1, artículo último, en la respuesta al tercer argumento: “En tales locuciones parabólicas”, o metafóricas, “el sentido parabólico se incluye en el literal”. La razón de esto es: “pues por las voces se significa algo propiamente y algo figurativamente” y en los casos de que hablamos “el sentido literal no es la figura misma sino lo que por ella es figurado. Cuando la Escritura menciona el brazo de Dios, el sentido literal no es que en Dios haya miembros corporales, sino lo que mediante el brazo se significa, a saber, la virtud operativa... Es, por tanto, evidente que tales locuciones no entrañan la presencia de una falsedad en la sagrada Escritura”.

El Burguense está citando a santo Tomás al pie de la letra²⁶. Al concluir su exposición, éste introduce el apunte de que el sentido literal de la Escritura no puede acoger nada falso. Sorprende la presencia de esta observación, porque el argumento al que el Aquinate está respondiendo ni siquiera menciona la posibilidad de error en la Escritura. Trata sólo de que, además de los cuatro sentidos ya clásicos, que se enumeran al comienzo del artículo –histórico o literal, alegórico, tropológico o moral y anagógico–, existe también el parabólico²⁷.

La referencia a la inerrancia de la Escritura cuando se explican los usos metafóricos del lenguaje y se los clasifica dentro del sentido literal se comprende, quizás, si se tiene presente que en algunas tradiciones teológicas de

²⁵ NICOLÁS DE LYRA, col. 48. Entrecomillo en el texto las palabras tomadas de la *Summa* para distinguirlas de las añadidas por Lyra.

²⁶ Tomás de Aquino se refiere sólo a la inserción del sentido parabólico en el literal, usando las mismas fórmulas que hemos visto reproducía Lyra.

²⁷ Tomás de AQUINO, *S. Th.* I, q. 1, a. 10, 3um: “praeter prædictos sensus, invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quattuor non continetur”.

la Edad Media el recurso a las metáforas estaba estrechamente vinculado a la defensa de la veracidad del texto bíblico.

Es el caso que representa Nicolás de Lyra en un pasaje ya citado, que decía como sigue²⁸:

El sentido literal es el que se significa propiamente... y aquí no hay tal sentido... pues se seguiría que el sentido de la sagrada Escritura es falso, porque los árboles nunca hicieron tal ni pudieron hacerlo...

La imposibilidad de que la sagrada Escritura contenga un error es el caso más manifiesto de *defectus litteræ*. En efecto, los pasajes que, atendiendo a las acepciones convencionales de las palabras, contendrían una falsedad o un absurdo, propiamente hablando carecen de sentido literal, si por éste se entiende el que reside en dichas acepciones.

Esto explica que, algunos autores contemporáneos primen esta modalidad de *defectus litteræ* y tiendan a considerarla la única o a integrar en ella el resto de posibles modalidades²⁹. Sin embargo, como hemos visto, a juicio del Burguense dichas modalidades son varias y deben distinguirse netamente. Entre ellas, una que no suele ser expresamente reseñada por los especialistas.

3.2. El uso de personajes como figura de otros

Entre las posibles modalidades de *defectus litteræ*, Pablo de Burgos, siguiendo a Lyra, enumera en segundo lugar un caso que no suele ser mencionado de manera explícita por los autores contemporáneos que tratan del tema. Dice así el Burguense³⁰:

También cuando la Escritura, hablando de uno a la letra, pasa a otro del que es figura, como aparece en la primera y la última regla de san Isidoro que se ponen en el segundo prólogo de esta Postilla.

²⁸ NICOLÁS DE LYRA, cols. 33-34.

²⁹ Cfr. C. PIERANTONI, "El milenio en la patrística: ¿alternativa entre interpretación literal e interpretación alegórica?", *Teología y vida* 44 (2003) 189, donde se lee: "*defectus litteræ*, es decir un sentido literal absurdo o incomprensible".

³⁰ NICOLÁS DE LYRA, col. 49.

Las reglas que, siguiendo a Lyra, Pablo de Burgos atribuye a Isidoro de Sevilla (ca. 556-636) son las bien conocidas normas hermenéuticas de Tyconio (ca. 330-ca. 390), habitualmente denominadas durante la Antigüedad y la Edad Media *septem regulæ* o *reglas de Tyconio*³¹.

En la literatura cristiana de esas épocas abundan las citas parciales de tales reglas, pero, entre la Antigüedad y el Renacimiento, sólo seis documentos ofrecen una versión completa de las mismas³². La primera y más influyente es la revisión que san Agustín (354-430) ofrece de ellas en *De doctrina christiana* 3, 31-37³³. Casi simultáneamente apareció un *Epítome* de las mismas reglas. Editado originalmente por Jean-Baptiste Pitre, Pierre Cazier lo atribuyó a Casiano³⁴. Finalmente, Isidoro de Sevilla presenta una nueva versión en el capítulo xx de sus *Sententiæ*³⁵.

Ya en la Edad Media, Beda el Venerable (ca. 673-735)³⁶, Hugo de San Víctor³⁷ y Thomas de Chobham³⁸ trasladan antes que Lyra reediciones de las reglas de Tyconio. Como no podía por menos de ser, Lyra reelabora considerablemente el contenido de algunas reglas, acomodándolo a los intereses de la teología medieval e incorporando las reflexiones de sus predecesores.

Los pasajes de Lyra a los que alude el Burguense dicen como sigue³⁹:

³¹ TYCONIO, “Libro de las reglas”, en: J. AYÁN CALVO (ed.), *Tyconio. Libro de las reglas*, Ciudad Nueva, Madrid 2009.

³² P.C. BORI, “La ricezione delle Regole di Ticonio, da Agostino a Erasmo”, *Annali di storia dell'esegesi* 5 (1988) 125-142. Bori no pudo incluir en su elenco la versión de las reglas debida a Thomas de Chobham, porque la obra de éste fue editada el mismo año en que se publicó el artículo de Bori. Cfr. P. CAZIER, “Le Livre des règles de Tyconius. Sa transmission du *De doctrina christiana* aux *Sentences* d'Isidore de Séville”, *Revue des Etudes Augustiniennes* 19 (1973) 241-261.

³³ SAN AGUSTÍN, “*De doctrina christiana*”, en: B. MARTÍN (ed.), *Obras de San Agustín*, BAC, Madrid 1957, 3, 30-37, 238-261.

³⁴ J. B. PITRE, *Septem Scripturæ S. regularum sive clavium epitome*, s.n., Paris 1855, 397-398. P. CAZIER, “Cassien auteur présumé de l'építomé des Règles de Tyconius”, *Revue des Etudes Augustiniennes* 22 (1976), 262-297.

³⁵ P. CAZIER, *Isidorus Hispalensis Sententiæ*, Brepols, Turnhout 1981, 65-71.

³⁶ BEDA, *Epistula XII, ad Eusebium*, PL 94, cols. 694-697.

³⁷ HUGO DE SAN VÍCTOR, “*Didascalicon de studio legendi*”, en: C. MUÑOZ y M. L. ARRIBAS, *Didascalicon de studio legendi (El afán por el estudio)*, BAC, Madrid 2011, 236-244.

³⁸ THOMAS DE CHOBHAM, “*Summa de arte prædicandi*”, en: F. MORENZONI, “Thomas de Chobham, *Summa de arte prædicandi*”, Brepols, Turnhout 1988, pp. 11-14.

³⁹ NICOLÁS DE LYRA, *Prologus secundus. De intentione auctoris et modo procedendi*, cols. 31-34.

Antes de venir a ocuparme de la exposición literal, voy a consignar siete reglas para interpretar la Escritura que trata Isidoro en el primer libro *De summo bono*, capítulo veinte. Estas reglas son llamadas por algunos claves, porque mediante ellas la comprensión de la sagrada Escritura se abre para muchos⁴⁰.

La primera es de nuestro Señor Jesucristo y de su cuerpo místico, que es la Iglesia: porque por la unión de la cabeza y el cuerpo, la sagrada Escritura, a veces, en un mismo pasaje, habla de ambos como si de una sola persona se tratara y de uno pasa a otro. Por ejemplo, en Is 61⁴¹: “me ha cubierto con vestiduras de salvación y con vestido de justicia me ha cubierto, como esposo adornado para su esposa, como esposa adornada con sus joyas”. Lo que aquí se dice “como esposo”, etc., se entiende de Cristo; y lo que sigue, “como esposa”, etc. se entiende de la misma Iglesia. Igualmente en Cant. 1⁴²: “que me bese con el beso de su boca, porque son tus pechos mejores que el vino”. Cuando se dice “que me bese”, etc., son palabras de la esposa que desea gozar del esposo. Y lo que sigue “porque son mejores tus pechos”, etc., son palabras del esposo hablando con su esposa⁴³. Cuando hay tales vínculos, por la razón antes dicha, el lector prudente debe discernir qué corresponde a la cabeza y qué al cuerpo⁴⁴.

... La séptima regla es del diablo y de su cuerpo, según lo que dice san Gregorio, hom. 10⁴⁵: “ciertamente, el diablo es cabeza de todos los inicuos y todos los inicuos son miembros de esta cabeza”. Y así, por el vínculo de la cabeza y los miembros, la Escritura, hablando de uno, en el mismo texto pasa a hablar de otro. Como Is. 14, hablando del rey de

⁴⁰ TYCONIO, “Libro de las reglas”..., 83: “Necessarium duxi ante omnia, quæ mihi videntur, libellum regularem scribere et secretorum legis veluti claves et luminaria fabricare”, SAN AGUSTÍN, “*De doctrina christiana*”..., 3, 30, 240: “quasi clavibus divinarum scripturarum aperirentur occulta”. También el *Epítome* se presenta como un resumen *clavium*.

⁴¹ Is 61, 10.

⁴² Ct 1, 1.

⁴³ El uso de este ejemplo para ilustrar la primera regla no aparece atestiguado en el resto de documentos que reproducen las reglas.

⁴⁴ La necesidad de distinguir lo que conviene a la cabeza y al cuerpo es señalada ya por Tyconio y repetida por Agustín. Pero la apelación al *lector prudens* procede del *Epítome* –*quid capiti quid corpori conveniat, prudens lector intelligat*– y se repite al pie de la letra en Isidoro, Hugo de San Víctor y Thomas de Chobham.

⁴⁵ La cita corresponde, en realidad, a la Homilía 16 sobre los evangelios. Se encuentra reproducida en Beda.

Babilonia, que era miembro del diablo, pasa a hablar del príncipe de los demonios, cuando añade allí mismo: “¿Cómo caíste del cielo, Lucifer, que salías en la mañana?”⁴⁶. Y Ez. 28, hablando del príncipe de Tiro, pasa a hablar del demonio, cuando añade: “Tú imagen de la semejanza, lleno de sabiduría, perfecto en hermosura, estuviste en las delicias del paraíso”⁴⁷.

En resumen: fundándose en la unión entre cabeza y cuerpo, tanto para el bien como para el mal, Lyra explica que la Escritura habla indistintamente de una y otro, de manera que lo que de cualquiera de ellos se predica puede trasladarse al otro. Dado que emplea de manera habitual el verbo *transire*, puede concluirse que Lyra entiende este cambio de sujeto de la predicación como una transición. Y con él conviene plenamente Pablo de Burgos.

Sólo que éste incorpora la interpretación tipológica al caso del *defectus litterae*, contraviniendo lo que era común en la tradición hermenéutica, que entendía las lecturas tipológicas como ejemplos de doble sentido, literal y espiritual⁴⁸. De hecho, es de notar que, de las tres modalidades prácticas de *defectus* distinguidas por el Burguense, dos de ellas, el error y la irrelevancia, coinciden con los dos casos enunciados como posibilidades teóricas. Sólo la modalidad de la interpretación tipológica constituye una novedad que, por cierto, no se corresponde con ninguno de los dos casos teóricos propuestos.

Se trata de una peculiaridad del pensamiento de Pablo de Burgos, cuyas fuentes sería necesario rastrear⁴⁹. Pero el recurso a una interpretación tipológica, sin poner en entredicho la veracidad de lo afirmado en la interpretación literal, potencia la relevancia espiritual de lo obtenido mediante ésta. De modo que esta segunda modalidad enumerada por el Burguense

⁴⁶ Is 14, 11. Este ejemplo, que aparece en todas las fuentes ya desde Tyconio, es omitido por san Isidoro.

⁴⁷ Ez 28, 12. El ejemplo, usado por Tyconio, es omitido por las demás fuentes.

⁴⁸ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria...*, 87.

⁴⁹ Simonetti señala que Cirilo de Alejandría (ca. 370-444), siguiendo a Diodoro (†392), superponía el sentido tipológico al literal, lo que sería el mismo mecanismo de la modalidad que enumera Pablo de Burgos. Pero en estos autores griegos falta la noción equivalente al *defectus litteræ* y, además, no es probable que fueran conocidos por el Burguense. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria...*, 219.

responde al mecanismo que se emplea en la tercera, que se va a exponer a continuación, si bien acentúa dicho mecanismo, que se emplea por motivos diferentes en una y otra.

3.3. La irrelevancia del texto bíblico o su aparente malicia

Por fin, la tercera modalidad enumerada por Pablo de Burgos es la que toma en cuenta si un pasaje o una expresión del texto bíblico son o no relevantes para la vida cristiana o si parecen fomentar el mal⁵⁰:

Quando alguna historia, entendida sólo según la significación de las voces, no comporta ninguna instrucción para la fe, ni utilidad para las costumbres ni mueve a la honestidad en el trato humano, sino que, al contrario, parecería inducir o aprobar alguna suerte de mal, es necesario buscar un sentido según la significación mística acomodado y útil para alguna de las cosas enumeradas. Según aquello de Is. 18: “Yo el Señor, que te enseñe cosas útiles”.

Los precedentes de esta modalidad se remontan a Clemente de Alejandría y encontramos referencias a ella en Orígenes, quien la denomina *ophéleia*⁵¹.

El Burguense ofrece aquí lo que podríamos llamar una versión *restringida* de esta modalidad: toma en consideración solamente el caso de las historias, de los argumentos. Sin embargo, en toda la tradición hay abundantes testimonios de que esta doctrina se aplica también a descripciones de objetos o de aspectos de éstos cuya reseña se estima innecesaria⁵².

Entiéndase que, al igual que ocurría con los pertenecientes a la modalidad anterior, en los textos que responden a ésta el reconocimiento de un *defectus litteræ* no comporta negar que el texto sea veraz, como sucedía cuando se trataba de los usos metafóricos.

⁵⁰ NICOLÁS DE LYRA, col. 49.

⁵¹ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria...*, 69 y 79.

⁵² De hecho, lo que en este punto expone el Burguense es sólo una modalidad de un caso más amplio.

Al concluir la descripción de las explicaciones dadas por Pablo de Burgos acerca del *defectus litteræ*, conviene anotar algunas observaciones que las recapitulen y ayuden a situarlas.

Entre las cuales, la primera es que el obispo burgalés lleva hasta sus últimas consecuencias los principios teóricos enunciados por las autoridades a las que sigue y formula explícitamente las consecuencias que de esos principios se siguen. Es lo que ocurre a propósito de la inclusión del sentido espiritual en el literal y de la restringida fuerza argumental de éste, Pablo de Burgos razona a partir de los postulados que mantiene Aquino, si bien extrae conclusiones que en éste no aparecen explícitamente.

Además, las reflexiones del Burguense llevan a plantear hasta qué punto la distinción de dos sentidos es operativa para entender los protocolos de la exégesis de la Baja Edad Media. Esta distinción parece ser más bien un esquema heredado que se mantiene por respeto a la autoridad tradicional, pero que resulta poco práctico a la hora de clasificar las distintas virtualidades significativas de los textos bíblicos.

4. La exposición del sentido literal en el comentario a los salmos de Lyra

Releyendo las observaciones que hace a propósito del *defectus litterae*, hemos comprobado que, llegado un momento, Pablo de Burgos afirma que, en ocasiones, el sentido literal es el espiritual. La detección de esta fusión de planos en el pensamiento del Burguense podría llevar a preferir los planteamientos de Lyra, por considerarlos más coherentes. Pero un repaso de la exégesis lyrana revela que las cosas no son así.

Como se ha puesto de manifiesto en el primer apartado de este trabajo, las posturas mantenidas por Lyra y Pablo de Burgos acerca de qué es el sentido literal parecen irreconciliables. Aquél entiende que consiste en las acepciones convencionales de las palabras y éste lo hace residir en la intención comunicativa del autor. Por eso sorprende que, llegado el momento de interpretar los salmos, Lyra practique una exégesis que obedece a los principios expuestos por el Burguense y parece contradecir los suyos.

En su comentario a los salmos, Lyra ha de conciliar su comprensión del sentido literal con la enseñanza tradicional de la Iglesia de acuerdo con la

cual los salmos tratan de Cristo. Si se admite que el sentido literal es el que reside en las acepciones convencionales de las palabras y que eso faculta particularmente a los maestros judíos para establecer dicho sentido, como quiera que la doctrina rabínica no reconoce que los salmos se puedan aplicar a Cristo, se habrá de concluir que el sentido literal del salterio no es el que la enseñanza de la Iglesia supone.

Quizás por eso, nuestro autor, en un momento dado, hace la siguiente consideración: “De la materia de este salmo de la cual descende la sentencia intelectual y literal”⁵³. La mención de la “materia” y la importancia que Lyra le otorga obliga a ocuparse de este concepto y de su función.

4.1. “Materia” y “significación” en la hermenéutica lyrana

Siguiendo una tónica que se aparece ya en la *Expositio Psalmorum* de Casiodoro⁵⁴ y que recurre habitualmente en los comentarios medievales de los salmos⁵⁵, Lyra explica en el prólogo a su comentario a los Salmos que la composición de éstos resulta de aplicar las cuatro causas –eficiente, material, formal y final– que se habían hecho tópicas en la versión de la teoría hilemórfica divulgada en la edad media.

Posteriormente, en el comentario a cada salmo, a propósito del título, se detiene a explicar en qué medida éste da idea de la causa eficiente –el autor– y de la causa material⁵⁶.

Ateniéndose a un principio establecido también por Casiodoro, que siguen unánimemente los medievales y es sancionada por el segundo concii-

⁵³ Cito los textos de Lyra según la traducción medieval de los mismos hecha por Alfonso de Algeciras. Vide ALFONSO DE ALGECIRAS, “*Declaración del exçeliente maestro en teologia frey njcholao de lira, dela orden de sant françisco, sobre el salterio*”, BNE ms. 10287, fol. 286r, en: S. GARCÍA-JALÓN, *La traducción medieval española de la “Postilla litteralis super Psalmos” de Nicolás de Lira*, Cilengua, San Millán de la Cogolla 2010, 99.

⁵⁴ Cfr. J. O'DONNELL, *Cassiodorus*, University of California, Berkeley 1979.

⁵⁵ Cfr. A. J. MINNIS, *Medieval theory of authorship : Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Gower Books, Aldershot 1988. Cfr. ítem A. J. MINNIS - A. SCOTT, *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100 - c. 1375. The Commentary Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1988.

⁵⁶ Para los precedentes de este esquema, cfr. A. J. MINNIS, o.c., pp. 42-48.

lio de Constantinopla⁵⁷, Lyra sostiene que la materia de los salmos es Cristo. Y, como acaba de comprobarse, afirma que “de la materia... desciende la sentencia intelectual y literal”.

Ahora bien: no es fácil encontrar en los medievales una definición concisa y nítida de qué es en sí misma la materia o la causa material de una obra escrita. Por tal suele entenderse “los materiales literarios que constituyen las fuentes del autor”⁵⁸.

Pero en la *postilla* a los Salmos, Lyra reiteradamente se expresa de un modo que permite entender con más precisión qué es la materia y cómo incide en la significación.

Dice, por ejemplo⁵⁹:

Dela materia deste salmo dizen comun mente los nuestros declaradores que este salmo fabla a la letra de la grandeza dela çibdat de *ihusalem* & del templo que salomon rrey muy grande con grandeza fizo hedjficar segunt es notado enel terçero libro delos rreyes...

O también⁶⁰:

& dela materia deste salmo dizen algunos nuestros declaradores que fabla dela persecucion delos judjos la qual fizo antjocho rrey

⁵⁷ Cfr. A. J. MINNIS, *Medieval theory...* Cfr. item K. REINHARDT, “Die Postilla literalis des Nikolaus von Lyra (ca. 1270-1349) im Lichte der Additiones des Paulus von Burgos”, *Archiv Verbi* 10 (2013) 88-105.

⁵⁸ A. J. MINNIS - A. SCOTT, *Medieval Literary...*, 198.

⁵⁹ ALFONSO DE ALGECIRAS, *Declaración del exçeliente maestro...*, fol. 145v, 329.

⁶⁰ ALFONSO DE ALGECIRAS, *Declaración del exçeliente maestro...*, fol. 240v, 503. Véanse, además, los siguientes ejemplos, tomados siempre de la traducción española de la *Postilla in Psalmos*: “& dela materia deste salmo djzen los hebreos que asy como el preçedente salmo fabla segunt la opinjon delos del deseo del tornar del cap-tjuerio de babjlonja para rrehedificar & rrefazer el templo Asy este salmo es obra de graçias por la tornança” (Alfonso de ALGECIRAS, *Declaración del exçeliente maestro...*, fol. 255, 533); “E dela materia deste salmo dizen algunos hebreos que fablaua de la çibdat de *ihusalem* la qual hedjfico salomon cercandola por tres muros E del templo el qual hedjfico” (ALFONSO DE ALGECIRAS, *Declaración del exçeliente maestro...*, 259v, 545); “E dela materia deste salmo [dicen] concordable mente los doctores hebraycos & latjnos que este salmo fabla del estableçimjento [e perpitudad] del rreyno de daujd la qual fue complida en *ihesu christo*” (ALFONSO DE ALGECIRAS, *Declaración del exçeliente maestro...*, 265v, 559); “dela materia deste salmo dizen los hebreos que fabla del

En suma: tal y como Lyra la entiende, la materia de un texto –en concreto la materia de un determinado salmo– es aquello de lo que el salmo habla, a lo que hace referencia.

En consecuencia, Lyra, cuando en la práctica debe intentar la interpretación de un texto bíblico, prescinde de su propio concepto de sentido literal y acude a la intención del hablante, al discernimiento de cuál es la materia a la que se refiere.

4.2. Las dos nociones de sentido literal según Lyra

Fiel a este doble planteamiento, Lyra, en su *postilla* a los Salmos, ofrecerá en ocasiones dos comentarios distintos a un mismo salmo, atendiendo en un caso a las acepciones convencionales de las palabras y en otro a la materia que asigna al salmo la autoridad de la Iglesia. Aunque eso supone una modificación de sus postulados, el recurso a la materia le permite atenerse a la tradición exegética cristiana⁶¹.

Estas convicciones se hacen patentes, por ejemplo, en el comentario al salmo 18. En él, Lyra comienza por consignar la opinión de la exégesis judaica acerca de la materia de la que trata el salmo⁶²:

Dicen los hebreos que este salmo es hecho de David por obramiento de gracias por la dádiva de la ley, lo cual fue gran beneficio especialmente dado a los hijos de Israel... Y, según este entendimiento, este salmo se divide en dos partes...

Establecida la materia del salmo en razón de la autoridad rabínica, Lyra pasa a detallar cuál es el significado de las expresiones que componen el

presente captjuerio enel qual son agora por diuersas partes del mundo desparzidos” (ALFONSO DE ALGECIRAS, *Declaración del exçeliente maestro...*, 280v, 589); “dela materia deste salmo dize raby salomon judjo que este salmo fabla del tiempo auenjdero” (ALFONSO DE ALGECIRAS, *Declaración del exçeliente maestro...*, 291v, 609).

⁶¹ Cfr. S. GARCÍA-JALÓN, “Las nociones de sentido literal en Nicolás de Lira”, en: S. GULJARRO y G. HERNÁNDEZ (eds.), *Los ecos de la Escritura. Homenaje a José Manuel Sánchez Caro*, Verbo Divino, Estella 2011, 453-474.

⁶² ALFONSO DE ALGECIRAS, *Declaración del exçeliente maestro...*, fol. 57, 66.

texto si se admite que tratan de dicha materia. Pero, concluido este empeño, Lyra añade la siguiente observación⁶³:

Dado que esta declaración concuerde asaz a la letra, empero no es visto conveniente a mí que sea dicha declaración literal. Lo primero, porque el apóstol san Pablo, enseñado en la ley y los profetas por la ciencia humana y divinal, alega la letra de este salmo ser dicha de la publicación del evangelio por los apóstoles y discípulos de Cristo.

Aunque la interpretación tradicional en el judaísmo se acomoda bien a las acepciones convencionales de las palabras que forman el salmo, Lyra estima que es errónea, porque éste no trata de la materia que le atribuye la exégesis rabínica. Para acreditarlo, nuestro autor alega el testimonio de san Pablo, que es de mayor autoridad que el de cualquier otro comentarista.

Aceptar que el salmo trata de la predicación apostólica requiere interpretar figuradamente las palabras que lo forman. Eso comporta admitir que los usos metafóricos pertenecen al sentido literal. De esta suerte, en la *Postilla in Psalmos*, Lyra emplea una noción de sentido literal que coincide plenamente con la postulada por Tomás de Aquino.

El discurso seguido por nuestro autor en el salmo 18 recurre en otros momentos de su exégesis sobre el salterio. Al introducir el comentario al salmo 2, se expresa como sigue⁶⁴:

Dicen los hebreos modernos que David hizo este salmo alabando al señor Dios, del vencimiento de los filisteos... E según este entendimiento declaran los hebreos modernos este salmo notificando lo que se sigue... E dado que al entendimiento antedicho en muchas cosas concuerde la letra, empero no es visto a mí de presente que esta declaración sea o deba ser tenida. Lo primero, porque la letra en muchas cosas discuerda, según será visto. Lo segundo, porque el apóstol, en la letra enviada a los hebreos, prueba primeramente por esto que se dice en el salmo Jesucristo ser mayor que los ángeles... Donde la probación del seso figurativo no vale, mas tan solamente del seso literal... E, por tanto, según el após-

⁶³ ALFONSO DE ALGECIRAS, *Declaración del exçeliente maestro...*, fol. 59v, 68.

⁶⁴ ALFONSO DE ALGECIRAS, *Declaración del exçeliente maestro...*, fol. 13v-15, 83-85.

tol, el cual supo el viejo testamento por enseñamiento de Gamaliel e, más perfectamente, por el alumbramiento del Espíritu Santo, conviene decir que este salmo se entiende de Jesucristo según a la letra.

En este párrafo es de advertir cómo Lyra fundamenta la autoridad de Pablo no sólo en la iluminación divina, sino en el conocimiento de la exégesis veterotestamentaria adquirido por el apóstol a los pies de Gamaliel.

Mediante esta anotación, nuestro autor se previene de una posible objeción.

Alguien podría argumentar que la interpretación paulina pertenece al sentido espiritual y no al literal. Contra este reparo, Lyra consigna que san Pablo tiene noticia de la materia del salmo por una tradición que recibe de su maestro.

También al exponer el salmo 16, esgrime Lyra la autoridad apostólica como argumento para dirimir la materia del texto⁶⁵:

... lo cual declaran algunos de la persona de David mismo... Mas esto no es visto ser verdad, porque san Pedro apóstol, alumbrado para entender divinalmente, dice este salmo ser entendido de Cristo y no de David, en el libro de los actos, capítulo segundo... De lo cual parece manifestamente que la intención del bienaventurado san Pedro es este salmo debidamente ser entendido no de la persona de David, mas de la resurrección de Cristo. Por tanto, buscar aquí otro seso literal es visto en algún modo judaizar, o seguir a los judíos.

Pero no siempre consta por un testimonio autorizado explícito cuál es la materia de un salmo. Entonces, se hace necesario inferirla. A veces, cabe rechazar una determinada propuesta al respecto porque contradice el dogma cristiano. Así, en el comentario al salmo 9 escribe Lyra⁶⁶:

Esta [declaración] sigue rabí Salomón, diciendo que David en el espíritu santo vio antes los mozos fuertes, o mancebos, de Israel que habían de ser cautivados por los romanos y después por gran tiempo habían de ser

⁶⁵ ALFONSO DE ALGECIRAS, *Declaración del exçeliente maestro...*, fol. 48, 149.

⁶⁶ ALFONSO DE ALGECIRAS, *Declaración del exçeliente maestro...*, fol. 35v-36, 123-124.

relevados, dado que no en ese mismo número, por el rey mesías, porque en el advenimiento suyo dejó todo el mundo de las tierras ser sujeto a los judíos. E así es el seso del título antedicho, “sobre la mancebía del hijo”, entiéndese, “de los hijos”. Mas esta exposición o declaración, supone falso y erróneo, conviene saber, Cristo ser avenidero. Y, por tanto, del todo debe ser quitada y lanzada.

Otro tanto ocurre al abordar la exégesis del salmo 13⁶⁷:

De la materia de este salmo dice rabí Salomón que es hecho de cuatro reinos por los cuales habían de ser atormentados los hijos de Israel... Mas este dicho desfallece en dos cosas: una es que supone falso, conviene saber, Jesucristo avenidero, e que este cautiverio de los judíos ha de ser determinado y ha de haber fin, el cual ha de durar hasta el fin del mundo...

Pero hay ocasiones en que ni siquiera este expediente resulta útil. Lo único que entonces queda es servirse de las expresiones que explícitamente componen el salmo. Es, por ejemplo, el caso del salmo 4, a propósito del cual comenta Lyra⁶⁸:

Entre los hebreos, e por semejante entre los latinos, departidamente es declarado en el seso literal, porque según entiendo proseguir [y para seguir] la brevedad, dejadas las declaraciones departidas, tomo una que es vista a mí ser más conveniente a la letra e aun a la razón...

y el del salmo 6⁶⁹:

departidamente se declara cerca de los hebreos y latinos. E por seguir la brevedad, tomo la exposición y declaración que es vista más razonablemente ser aplicada a la letra...

La utilidad de la letra, de las palabras que forman un texto, no se limita

⁶⁷ ALFONSO DE ALGECIRAS, *Declaración del excelente maestro...*, fol. 43v, 137.

⁶⁸ ALFONSO DE ALGECIRAS, *Declaración del excelente maestro...*, fol. 21v, 98.

⁶⁹ ALFONSO DE ALGECIRAS, *Declaración del excelente maestro...*, fol. 27, 107.

a lo señalado hasta aquí. Hay veces en que permite contradecir la opinión de un autor a quien habitualmente se le reconoce autoridad. Al introducir el comentario al salmo 11, escribe Lyra⁷⁰:

Dice rabí Salomón que David hizo este salmo cuando huía la persecución de Saúl... Mas la letra del salmo no es vista concordar...

Esta última serie de comentarios otorga a la letra la cualidad de criterio dirimente del significado del texto y de la materia de la que éste trata. De esta suerte, se recupera, aunque matizado, el concepto de sentido literal tal y como había sido definido por Lyra en sus exposiciones teóricas acerca del mismo.

A esta altura de nuestro trabajo, es ya posible hacer un balance de la comprensión del sentido literal vigente en la transición de la Edad Media al Renacimiento, atendiendo a las visiones contrapuestas que de ese sentido tienen representantes significativos de dos posiciones divergentes acerca del mismo.

Si Pablo de Burgos llegaba a afirmar que, en ocasiones, el sentido es el espiritual, en su exégesis de los salmos, Lyra obvia sus convicciones acerca del sentido literal y acude a la acción referencial del autor como criterio hermenéutico. En suma, uno y otro, y las escuelas que representan, mezclan significado del texto y acción comunicativa del autor y amparan indiscriminadamente ambas cosas bajo el concepto común de sentido literal.

Este es el horizonte en que se inscriben las reflexiones acerca del sentido literal que recoge el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia y distintas manifestaciones magisteriales que posteriormente han acudido a ese mismo concepto.

5. El documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia de la PCB*

La PCB define el sentido literal del siguiente modo⁷¹:

⁷⁰ ALFONSO DE ALGECIRAS, *Declaración del excelente maestro...*, fol. 41, 133.

⁷¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación...*, II.B.1. Poco antes, escribe: "... el significado preciso de los textos tal y como han sido compuestos por sus autores, significado que es llamado literal".

El sentido literal de la Escritura es aquel que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo el fruto de la inspiración, este sentido es también querido por Dios, autor principal. Se lo puede discernir gracias a un análisis preciso del texto, situado en su contexto literario e histórico.

La PCB centra aquí su atención sólo en el enunciado, en el significado perteneciente a las palabras que componen el texto. Para abordar este asunto, recupera un esquema clásico, el que diferencia entre sentido literal y sentido espiritual, formulándolo con acentos propios.

Si se coteja esta concepción del sentido literal con la definición del mismo que ofrecen los medievales, es fácil advertir las diferencias entre una y otra.

En primer lugar, la Comisión relaciona el sentido literal sólo con “los autores humanos inspirados”, evitando atribuirlo inmediatamente a Dios. En segundo lugar, suprime toda referencia a la intención del autor y define dicho sentido como “aquél que ha sido expresado”. Con ello parece dar a entender que, por lo que hace al sentido literal, la intención del autor coincide con el significado que expresan las palabras que componen el texto.

Aceptada esta tesis, el sentido literal es accesible a cualquiera que cuente con la competencia técnica necesaria y puede establecerse objetivamente. La PCB aparenta mostrarse partidaria de la opinión de Lyra cuando, al explicar en qué consiste el método idóneo para investigar el sentido literal, enseña⁷²:

En particular, la búsqueda del sentido literal de la Escritura, sobre el cual se insiste tanto hoy, requiere los esfuerzos conjugados de aquellos que tienen competencias en lenguas antiguas, en historia y cultura, crítica textual y análisis de formas literarias, y que saben utilizar los métodos de la crítica científica.

Lo anterior no entraña que, en la discrepancia que acerca del sentido literal enfrenta a Pablo de Burgos y Nicolás de Lyra, y a las tendencias que uno y otro representan, la PCB se decante siempre por la opinión de este

⁷² PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación...*, III.B.3.

último. Llegado el momento de decidir si el uso figurado del lenguaje forma parte del sentido literal, la PCB se muestra partidaria de santo Tomás y se aparta de Lyra, que había negado que dicho uso pudiera calificarse propiamente de literal⁷³. A ese respecto la PCB se expresa como sigue⁷⁴:

El sentido literal no se debe confundir con el sentido “literalista” al cual se adhieren los fundamentalistas. No basta traducir un texto palabra por palabra para obtener su sentido literal. Es necesario comprenderlo según las convenciones literarias de su tiempo. Cuando un texto es metafórico, su sentido literal no es el que resulta inmediatamente de una comprensión palabra por palabra (por ejemplo: “Tened ceñida la cintura”, Lc 12,35) sino el que corresponde al empleo metafórico de los términos (“Tened una actitud de disponibilidad”). Cuando se trata de un relato, el sentido literal no comporta necesariamente la afirmación de que los hechos narrados se han producido efectivamente, ya que un relato puede no pertenecer al género histórico, sino ser una obra de imaginación.

Aunque, como puede comprobarse, la postura de la Comisión en este punto se distancia de la de Lyra para aproximarse a la de Tomás de Aquino, tampoco coincide estrictamente con esta última. A diferencia de lo que hace santo Tomás, la PCB evita alegar la intención del autor para explicar el significado de las locuciones metafóricas y recurre a “las convenciones literarias de su tiempo”. Con ello muestra que ha elaborado de un modo propio el esquema medieval de los sentidos de la Escritura incorporando reflexiones posteriores a la Edad Media⁷⁵.

En todo caso, el planteamiento de la PCB acerca del sentido literal otorga un protagonismo exclusivo al texto. Asume así la actitud del estructuralismo –y los problemas que comporta– y se mantiene dentro de unos lími-

⁷³ NICOLÁS DE LYRA, *Prologus in moralitates bibliorum*, 33-34. Vide J. MINNIS - A. SCOTT, *Medieval Literary...*, p. 203. Vide item C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1944, 23.

⁷⁴ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación ...*, III.B.3.

⁷⁵ No es éste el único caso en que la PCB evidencia su reconstrucción del mencionado esquema. Ocurre lo mismo cuando trata del sentido espiritual, donde aplica sólo al sentido tipológico la definición que Tomás de Aquino extendía a todo el sentido espiritual.

tes que hallándose sólidamente fundados en el discurso tradicional sobre el particular se ven abocados a dejar sin resolver las dificultades con las que éste se encontró.

Bibliografía

- AA.VV., *Catecismo de la Iglesia Católica*, Editrice Vaticana, Vaticano, 2005.
- ARISTÓTELES, “*De interpretatione*”, en: I. BEKKER, *Aristotelis Opera*, vol. I, W. de Gruyter, Berlin 1960.
- ALFONSO DE ALGECIRAS, “*Declaración del excelente maestro en teología fray nicholao de lira, dela orden de sant françisco, sobre el salterio*”, en: S. GARCÍA-JALÓN, *La traducción medieval española de la “Postilla litteralis super Psalmos” de Nicolás de Lira*, Cilengua, San Millán de la Cogolla 2010.
- BALAGUER, V., “El sentido literal y el sentido espiritual de la sagrada Escritura”, *Scripta Theologica* 36 (2004).
- BEDA, PL 94.
- BORI, P., “La ricezione delle Regole di Ticonio, da Agostino a Erasmo”, *Annali di storia dell'esegesi* 5 (1988).
- CAZIER, P., “Cassien auteur présumé de l'épitomé des Règles de Tyconius”, *Revue des Etudes Augustiniennes* 22 (1976).
- _____, *Isidorus Hispalensis Sententiæ*, Brepols, Turnhout 1981,
- _____, “Le Livre des règles de Tyconius. Sa transmission du *De doctrina christiana* aux Sentences d'Isidore de Séville”, *Revue des Etudes Augustiniennes* 19 (1973).
- DAHAN, G., “Le sens littéral de la Bible au Moyen Âge”, en: O.T VENARD (ed.), *Le sens littéral des Écritures*, Cerf, Paris 2009.
- DEL VALLE, C., “La disputa de Tortosa: la antigua versión original hispana de las actas”, *Iberia Judaica* 2 (2010).
- GARCÍA-JALÓN, S., “Las nociones de sentido literal en Nicolás de Lira”, en: S. GUILJARRO Y G. HERNÁNDEZ (eds.), *Los ecos de la Escritura. Homenaje a José Manuel Sánchez Caro*, Verbo Divino, Estella 2011.
- GIBERT, P., *Petite histoire de l'exégèse biblique*, Cerf, Paris 1997.
- MORESCHINI, C., *Letteratura cristiana delle origini greca e latina*, Città Nuova, Roma 2007.
- HUGO DE SAN VÍCTOR, “*Didascalicon*”, en: Ch. Buttimer, *Hugo de San Víctor, Didascalicon*, VI.3, Washington 1939.

- _____, “*Didascalicon de studio legendi*”, en: C. MUÑOZ Y M. L. ARRIBAS, *Didascalicon de studio legendi (El afán por el estudio)*, BAC, Madrid 2011.
- MAZZOLINI, S., *Aurea Rosa*, s.n., Bologna 1502.
- MINNIS, A.J., *Medieval theory of authorship : Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Gower Books, Aldershot 1988.
- MINNIS J. - SCOTT, A., *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100 - c. 1375. The Commentary Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1988.
- Nicolás De Lyra, PL 113.
- O'DONNELL, J., *Cassiodorus*, University of California, Berkeley 1979.
- PEDRO HISPANO, “*Summulæ logicales*”, en: J.Bochenski, *Pedro Hispano, Summulæ logicales*, Friburgo 1947.
- PIERANTONI, C., “El milenio en la patrística: ¿alternativa entre interpretación literal e interpretación alegórica?”, *Teología y vida* 44 (2003).
- PITRA, B., *Septem Scripturae S. regularum sive clavium epitome*, s.n., Paris 1855.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Città del Vaticano, 1993.
- REINHARDT, K., “Die Postilla litteralis des Nikolaus von Lyra (ca. 1270-1349) im Lichte der Additiones des Paulus von Burgos”, *Archa Verbi* 10 (2013).
- SAN AGUSTÍN, “*De doctrina christiana* 3, 30-37”, en: B. MARTÍN (ed.), *Obras de San Agustín*, BAC, Madrid 1957.
- SHERIDAN, M., *From the Nile to the Rhone and beyond. Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*, Pontificio Ateneo Sant’Anselmo, Roma 2012.
- _____, *Genesis 12-50*, Inter Varsity Press, Downers Grove 2002.
- _____, *Language for God in Patristic Tradition. Wrestling with Biblical Anthropomorphism*, Inter Varsity Press, Downers Grove 2015.
- SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell’esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985.
- SPICQ, C., *Esquisse d’une histoire de l’exégèse latine au Moyen Age*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1944.
- THOMAS DE CHOBHAM, “*Summa de arte prædicandi*”, en: F. Morenzoni, “Thomas de Chobham, *Summa de arte prædicandi*”, Brepols, Turnhout.
- TOMÁS DE AQUINO, “*Super Galatas*” en: E. ALARCÓN (ed.), *Corpus Thomisticum*, Universidad de Navarra, Pamplona 2000.
- _____, “*Summa Theologiae*”, en: E. ALARCÓN (ed.), *Corpus Thomisticum*, Universidad de Navarra, Pamplona 2000.

_____, “*Super Isaiam*”, en : E. ALARCÓN (ed.), *Corpus Thomisticum*, Universidad de Navarra, Pamplona 2000.

TYCONIO, “Libro de las reglas”, en: J. AYÁN CALVO (ed.), *Tyconio. Libro de las reglas*, Ciudad Nueva, Madrid 2009.

Artículo recibido el 4 de noviembre de 2016.

Artículo aceptado el 2 de diciembre de 2016.

THE INFUSED SCIENCE OF CHRIST, ACCORDING TO THOMAS AQUINAS

LA CIENCIA INFUSA DE CRISTO SEGÚN
SANTO TOMÁS DE AQUINO

Thomas Joseph White¹

Thomistic Institute Dominican House of Studies, Washington D.C., United States

Abstract

This paper establishes a contrast between the Thomistic conception of Christ's degrees of knowledge with the contemporary conception of the same. It proves the fruitfulness of Aquinas' division of Christ's knowledge in four kinds (one divine, three human: vision of God, infused science, and acquired knowledge) in order to deal with the problem of harmonizing Christ's modes of human knowledge. Very particularly, it holds that Jesus articulated in his human language and with his acquired knowledge (culturally situated) that part of his potentially infinite human knowledge when it was relevant for his salvific mission.

Keywords: Christ's divine knowledge, Christ's human knowledge, vision of God, infused science, acquired science.

Resumen

El artículo contrasta la concepción tomista de los grados de conocimiento de que gozaba Jesucristo en la tierra con la concepción contemporánea. Muestra la fecundidad que para resolver el problema de la compaginación de los tipos de conocimiento de Cristo posee la división de ese conocimiento en cuatro tipos (uno divino y tres humanos: visión de Dios, ciencia infusa y conocimiento adquirido). Muy particularmente, sostiene que Jesús articulaba en su lenguaje humano y con su conocimiento adquirido

¹ D.Phil. in Theology from Oxford University. Professor of systematic theology and director of the Thomistic Institute Dominican House of Studies, Washington D.C. Correo: tjwhiteop@gmail.com

(y, por tanto, culturalmente situado) aquella parte del infinito conocimiento humano que potencialmente tenía, cuando era relevante para su misión salvadora.

Palabras clave: Conocimiento divino de Cristo, conocimiento humano de Cristo, visión de Dios, ciencia infusa, ciencia adquirida.

Thomas Aquinas' theory of the knowledge of Christ may seem to have little relevance for modern historical-critical study of the figure of Jesus of Nazareth.² In his mature work, represented emblematically by the third part of the *Summa Theologiae*, Aquinas presents the knowledge of Christ in a four-fold descending perspective from the highest forms of knowledge to the most basic. He begins from the divine wisdom that Christ possesses as God, and then examines three modes of human knowledge: the immediate vision of God that Christ possesses in his human soul, the infused science that Jesus possesses as the most perfect of the prophets, and the acquired knowledge that Christ possesses as man, in virtue of the human nature that he shares with us.³ Aquinas' account stems originally from the Chalcedonian principles of Christological doctrine. The approach might be broadly characterized as a form of "descending Christology" insofar as the deity and divine wisdom of the Lord are presupposed, and his human acquired knowledge is affirmed just insofar as he is essentially human. Meanwhile, the beatific vision and infused science of Christ are interpreted as graces given to his human nature in view of his human actions on behalf of our salvation. It is due to his beatific vision and his infused prophetic knowledge, for example, that Christ as man is able to know perfectly who he is as the Son of God, and who the Father and the Holy Spirit are, to reveal them to us, and to interpret scripture authoritatively, foretelling of his own passion and resurrection prophetically, and instituting the Church and the sacraments effectively.

² This article has benefited from the support of the John Templeton Foundation grant "Virtue, happiness, and the Meaning of Life." An earlier version of it was given at the Third International Conference on Thomistic Philosophy at Universidad Santo Tomás, Chile, July 19-21 of 2016.

³ AQUINAS, *Summa Theologiae* (ST) III, qq. 9-12.

In methodological contrast, the modern historical-critical study of the figure of Jesus of Nazareth makes use of a number of normative principles that stem from the Enlightenment era, among them a presupposition of the historical homogeneity of natural causes. That is to say, the causes of human experience and consciousness for all persons at the time of Jesus (including Jesus himself) should be understood against the backdrop of and in continuity with the language, concepts and symbols of Second Temple Judaism.⁴ These in turn should be understood in continuity with the predictable natural occurrences and causes that we experience in the modern scientific era. So for example, apocalyptic elements in the culture of the Judaism of the time of Jesus should be employed to explain Jesus' immanent expectation of the "kingdom of God," but this need not mean that there is any such thing as an eschatological occurrence in reality.⁵ Likewise, the New Testament portraits of the figure of Jesus should be understood as human literary artifacts and explained in light of their cultural setting, the theological vantage points of their editors, and their intended uses for historically situated human communities.⁶ This need not imply that they are inspired, or that the portraits of Christ that they present must correspond to who Jesus of Nazareth really was ontologically. It follows from this that the portrait of Christ found in the Gospels might be very different from the "real" Jesus of history.

We might notice the contrasts these two methodological approaches represent. If Aquinas' presentation of the infused science of Christ seems to bespeak a knowledge derived immediately from God and therefore from "outside of time," the modern study of Jesus tends to construe his consciousness by ascetic reference uniquely to the immanent and limited ho-

⁴ For an excellent example of a study of the historical Jesus conducted in this mode, see E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Fortress, Philadelphia, 1985. The naturalistic explanation of the Gospels and of the figure of Jesus in particular arguably has its theoretical origins in the work of B. SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, 1690.

⁵ See, most famously, A. SCHWEITZER, *Geschichte der leben-Jesu-forschung*, J.C.B.Mohr, Tübingen 1913, and more recently, E.P.SANDERS, *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1985, 91-156, 334-40.

⁶ The argument for this interpretive stance was crafted with great clarity by Gotthold Ephraim Lessing. See *Lessing: G. EPHRAIM, Philosophical and Theological Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

rizon of his age. Pressed toward extremes, one account readily emphasizes the divine origin of Christ's message and its universality for all ages, but does so to the potential exclusion of his historical particularity as a first century Jew, while the other account seeks to identify the historically particular and limited character of Jesus' aims and self-understanding within the context of Second Temple Judaism, but does so to the exclusion of his divine origin, and soteriological intensions which are universal in scope.

In this essay, however, I will argue that these two approaches, while really distinct, need not be construed in opposition to one another. On the contrary, a nuanced appreciation of Aquinas' doctrine of the human knowledge of Christ may permit us to assimilate many of the legitimate aspirations of modern historical Jesus studies, while still retaining a high doctrine of the infused knowledge of the Lord as the greatest of the prophets. To make this argument I will advert to the Thomistic analysis of the knowledge of Christ. However, in order to engage the contemporary question of Jesus' historical self-understanding, we can invert the order of Aquinas' descending perspective from higher to lower, and proceed in the opposite direction. Beginning from a consideration of the acquired knowledge of Christ, I will seek to show that the historicity of the mode in which Christ learns and expresses himself as human is compatible with both implicit and explicit forms of universal reflection. In a second section, I will consider the habitual infused science of Christ within the context of his historically situated acquired knowledge. In the final section, I will consider his beatific vision as it relates to his infused science and acquired knowledge. My aim is to show the potential compatibility of a traditional theology of the infused science of Christ with what is best in contemporary historical studies regarding Jesus of Nazareth as set against the backdrop of his epoch. Ultimately the balance of this Thomistic perspective is rooted in the realism of Biblical faith itself, and the principles of Chalcedonian dogma, which affirms both the true historical humanity of God incarnate and his distinctive human graces and privileges as the man who uniquely the Son of God.

I. Acquired Knowledge: The Universality of Human Thought and its Historical Modes

Aquinas is generally thought to have been the first 13th century scholastic doctor to posit the existence of naturally acquired human knowledge in Christ, as opposed to uniquely infused knowledge.⁷ He did so based on the simple principle that Christ is fully human and that being human entails having an agent intellect by which we derive knowledge progressively from the senses, a claim that is of course derivative from Aristotelian philosophical anthropology.⁸ This form of knowledge allows us to learn gradually of the very essences of things (such as what the human nature is that is common to all men), but it also entails learning in and through a particular sensory mode, which stems our animality.⁹ This animality is not only individual but also corporate. That is to say, we learn from and with others within a broader political community and culture, which we are typically deeply dependent upon for our education in various ways. Here we should note some basic philosophical points that are pertinent to a theological considerations of Christ within his historical context.

First, while our acquired conceptual knowledge always pertains in some way to the universal, it is also always dependent upon the external and internal sense powers. The latter include the imaginative power (and sense memory), the synthetic “common” sense which collates diverse phantasms from diverse senses, the passions and cogitative sense, which both entail affective reactions or attractions to objects of knowledge.¹⁰ In other words, as we come to acquire knowledge of realities external to us, we simultane-

⁷ See *ST. III*, q. 12, a. 2, where he notes his change of mind on this issue with respect to the earlier position of *III Sent.*, d. 14, a. 3. See the historical reflections of J-P. TORRELL, “Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux,” *Revue Thomiste* 101 (2001) 355 - 408.

⁸ See *ST. III*, q. 9, a. 4, which appeals overtly to Aristotelian theories of human knowledge.

⁹ See, for example, Aquinas’ *In De Anima III*, lec. 12, on *De Anima III*, 7 (431a4–431b19); *ST. I*, qq. 78-79.

¹⁰ *ST. I*, q. 78, a. 4; M. BARKER, “Experience and Experimentation: The Meaning of *Experimentum* in Aquinas,” *The Thomist* 76.1 (2012) 37-71; M. BAKER, “Aquinas on Internal Sensory Intentions: Nature and Classification,” *International Philosophical Quarterly* 52.2 (2012) 199-226.

ously imagine sounds and words that act as phantasms of support for our spiritual insight and conceptual form grasp of things.

Second, as Aristotle noted already in the *On Interpretation*, there is a kind of triangular reference of words to concepts and of concepts to things, insofar as the conventional significations of language denote the non-conventional, natural concepts of the mind, which themselves refer to the non-conventional, natural realities that language signifies.¹¹ At the same time, we can qualify this claim in two ways. First we grasp reality largely through the stimulation of linguistic naming processes, through both the formal and informal methods by which our culture educates us. Language not only denotes but also draws our discriminating attention to various facets of reality. Symbols, language and names do not arise in us only “after” we perceive things and grasp them intellectually. Their cultural performance also initiates us to the act of grasping the things that they denote.

Second, the realities denoted are not only purely natural but also largely artifactual. Many external realities we perceive and name are themselves at least partially informed by processes of human ethical and artistic freedom (such as customs of religion and philosophy, politics and ethics, but also of art and artisanal objects). Many human symbols or forms of conventional reference are clearly understood only once one has a sufficient knowledge of the ambient culture, and its references and functional symbols, in a given time and place.¹²

Finally, even if we emphasize the reality of the knowledge of essences and the universal natural and ethical insights that are inevitably present in each human mind in every human culture, we must also recognize that there are cultures in which the *degree or intensity* of such insight differs in a given realm of understanding. And there are vastly different degrees of scientific, religious, philosophical and moral insight (or ignorance) present in distinct cultures across time.

The point of my reflection to this point is not to suggest that all forms of knowledge are inherently *determined* by their cultural linguistic setting (as if one could only learn what one was taught and never engage reality itself), but only that they are truly qualified or *conditioned* by it in a variety ways,

¹¹ ARISTOTLE, *De Interpretatione* I, 1 (16a3-6).

¹² See the argument to this effect by G. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Post-Liberal Age*, Westminster, Louisville 1984.

both with regard to the *modes of acquisition* of that knowledge, and to some extent the *objects* of knowledge that are readily available (or inaccessible) in a given culture. We should not expect to find first century Jews writing in symbolic logic or medieval Japanese calligraphy. Nor should we think they will be actively concerned with 6th century B.C. Confucian philosophy or the 20th century Einsteinian theory of general relativity. This conditioning of our universal form of knowing is both culturally individuating and essentially (universally) human, just as material individuality, though distinctive to each person, is also (abstractly considered) an attribute of what it means for any human being to be human.¹³ Like embodiment, the cultural mode of acquisition of our knowledge is not an effect of our fallen human condition (pace Origen and Plato), but simply characteristic of our animal nature with its distinctive mode of rationality, by which we learn spiritually through the senses, collectively, and across time and place.

What follows from this reflection theologically, in our consideration of Christ? First we may say that there is a certain culturally limited form of knowledge present in every human knower. Each of us speaks a particular language (or range of languages), and acquires knowledge within a given horizon of time and place, in the context of the available patterns of reflection and debate that typically shape the thinking of a given culture. Christ is no exception to this general rule. If God truly became human, then in his human life the Word Incarnate not only acquired knowledge but also spoke and thought through the medium of the language and symbols of his epoch, set against the complex Judaic and Hellenistic backdrop that such language and symbols presupposed. To be clear, I am not suggesting that Christ was unable to speak in clearly universalistic terms about the human condition or the meaning of all that exists, for clearly he was, as were his contemporaries and disciples, for that matter. But I am saying that there were delimiting features of human cognition that were part and parcel of the reality of the Incarnation. In the word of the Catechism of the Catholic Church: "This human soul that the Son of God assumed is endowed with a true human knowledge. As such, this knowledge could not in itself be unlimited: it was exercised in the historical conditions of his existence in space and time. This is why the Son of God could, when he became man,

¹³ As AQUINAS notes in *De Ente et Essentia*, c. 2.

‘increase in wisdom and in stature, and in favor with God and man’ (Luke 2:52), and would even have to inquire for himself about what one in the human condition can learn only from experience. (Mark. 6:38; 8:27; John 11:34) This corresponded to the reality of his voluntary emptying of himself, taking ‘the form of a slave’ (Phil. 2:7).¹⁴

It follows from this perspective that we need not argue that the historical Christ, by virtue of his human perfection, must have been able to acquire natural knowledge of any possible intellectual subject matter available to any human person throughout time, such as knowledge developed in the 19th or 20th century through the experimental sciences. Christ did possess extraordinary insight into the human condition, in part from his infused science, and this in turn must have had reverberations upon the development of his acquired knowledge, as we will note further on. Likewise, due in part to the extraordinary grace that Christ enjoyed in his human intellect, we need not attribute any noetic error to the mind of Christ.¹⁵ A limitation of knowledge by circumstances of time and place is not equivalent to and need not entail the presence of intellectual error. There is therefore a kind of perfection to the acquired knowledge of Christ. However, this perfection in its acquired mode should be understood as one that is culturally situated, and that expresses itself intelligibly within the context and against the backdrop of the language and symbols of Second Temple Judaism.

Secondly, understood in a theological light, the culture in which Jesus of Nazareth lived was unique because it was in various respects the product of supernatural, prophetic revelation, originating in the Patriarchal and Mosaic epoch, following down through to the time of the monarchy, the high prophets and post-exilic redaction of the Biblical texts. Biblical revelation is ultimately of divine origin but is also mediated through a vast

¹⁴ Catechism of the Catholic Church, n.472.

¹⁵ This is a traditional assertion of Catholic theology, one that also is strengthened by the consideration that Christ is truth incarnate, himself the first truth, living a human life among us. Questions arise about Christ’s interpretation of scripture: Does he treat Jonah as historical figures, or Moses as the unique author of the Torah? If so do these constitute errors of ignorance? My own interpretation is that Christ as a first century Jew frequently treats these figures as symbols of typology or authority according to the religious customs of his age and is not in every case attempting to assert a historical claim about particular Old Testament tropes of the kind modern biblical scholars characteristically engage in.

mosaic of human authors, traditions and interpreters, and thus makes use of precisely the fabric of human customs, language and symbols that we have alluded to above. This is of capital importance because Jesus of Nazareth clearly appealed to and actively interpreted the tradition of prophetic revelation that preceded him. What this means is that just as we can study the books of the bible simultaneously as fonts of divine revelation and as products of human agency in a given time and place, so also we can analyze for lack of a better term the “theology” of the historical Christ insofar as it is an especially inspired, theologically ultimate *human* interpretation of the word of God.¹⁶ Jesus is after all a human interpreter of the scriptures, as is Paul or John or the author of the Letter to the Hebrews. Modern Biblical scholars often examine in some great detail Jesus’ interpretations of Jonah, or his reading of Second Isaiah, or of Daniel, or his particular eschatology, or his teachings on divorce, or his interpretations of the Psalms of David. They do so against the backdrop of the Judaism of his time, in part so as to underscore the originality of Jesus of Nazareth, the aims of his ministry, and his claims to authority. The point I am making is that this act of locating such teaching within a particular historical context is not opposed to the idea that Jesus is the Lord, God of Israel. If God became human, it is also normal that this man who is God should be himself an active human interpreter of the meaning of the Torah, the prophets and the wisdom literature of the Hebrew Bible, and should, *as man in his human historical consciousness*, see himself indicated in Old Testament prophecy. That interpretation is aided and guided by the presence of infused science, to be sure, as we shall return to below. But the higher illumination of prophecy in the mind of Christ need not exclude the fact that he is a genuine human agent, actively engaged with the living tradition of Judaism that he acquires knowledge of in and through his experiential life as a first century Jew.

Finally, we may conclude with the following observation. Rightly understood, a philosophy of the agent intellect allows us to understand that all modes of human thought have overt degree of universality to them. Conceptual thought simply is universal in its signification and structure,

¹⁶ See for example, B. WITHERINGTON III, *The Christology of Jesus*, Fortress, Minneapolis 1990; G.B. CAIRD, *New Testament Theology*, Clarendon, Oxford 1995, chapter 9; N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Fortress, Minneapolis, 1997.

no matter how provincial or limited the horizon of understanding may be in a given time and place. For this reason, theologically speaking, we may say that it is always impossible to demonstrate apriori (from philosophical premises of unaided natural reason) the impossibility of Biblical revelation simply by averting to the limitations of the historical context in which it was composed. If there is a particular culture that has become the receptive site or locus of revelation, that culture just because it is human will have individualizing features and limitations. At the same time, simply because it is a human culture, it is always potentially capable of signifying truths about God and humanity that are universal in scope. Christ is an ultimate revelatory figure in history, but he is so only ever within a given historical cultural setting. Jesus of Nazareth is a first century figure with a historical consciousness deeply conditioned by his distinctive culture, but he is also a universal revelation of the truth about God, humanity and salvation. There is no inherent contradiction possible in the simultaneous affirmation of these twin facts.

II. Infused Science: Its Nature and Economic Function

There can be little doubt that the four canonical Gospels each ascribe extraordinary forms of knowledge to Jesus of Nazareth. In fact, these ascriptions are so prevalent, thematic and intertwined throughout the narratives and instructions of the Gospels that their integrity and very narrative structures would appear virtually unintelligible or as mere fragments of texts were we to, by violence as it were, extract from them every instance of the appearance of such knowledge. Jesus reads hearts and can speak with accuracy of the faith or of the judgment present in a given person's mind (Mark 2:1-2; Luke 7:50). He interprets scripture not as one who is seeking its meaning but as its authoritative and final arbiter (Mark 12:1-12; Matt. 5:17-48; 12:38-45). He foretells the future, including his own rejection by the religious authorities of Israel, his public torture, death and resurrection. (Mark 8:31-32; 9:30-32; 10:32-34; 12:1-12; John 3:14; 8:28) He is aware that he has the power to perform miracles prior to the action of doing so (Matt. 8:3; John 11:4-11). He gives an account of the nature of the eschaton, the final judgment, and the life of the world to come (Matt. 24:3;

25:31-45; Luke 18:8). He chooses twelve disciples to prolong the spiritual effects of his kingdom, and commands that they celebrate the sacraments, which he institutes for the future life of the Church (Mark 3:14; 14:22-24; John 6:26-59). More generally, he seems to know what the human being is, and to exhibit little surprise, scandal, or exertion of understanding in the face of human ignorance, weakness, or betrayal (John 2:25; 13:27; 19:11; Mark 14:18). In his intellectual and moral self-possession he appears to remain somehow spiritually uncompromised by these features of fallen human existence (John 18:23; Mark 14:62).

It is of course possible that all of this knowledge gently exhibited by Christ as the Gospels depict him in his radiant holiness and majestic humility, is itself purely the product of post-paschal authors, and consists of retrospective projections cast back upon the historical Jesus artificially for theological reasons. Nevertheless, there are both historical-critical, and distinctively theological reasons to reject this view. On the merely naturalistic level, we may note that there exist no very close literary parallels in ancient Judaic (or Graeco-Roman) literature to the figure of Jesus as he is portrayed in the four Gospels, insofar as he exhibits there a prophetic capacity that is not merely received from time to time (actualistically) but possessed habitually and exercised freely from his own person. This portrait has a basic originality that derives from within the early Christian community and not as a mimicking act of reference to a preexistent model. No pure parallel exists in the representation of a Jewish prophet either in the Hebrew scriptures or in the inter-testamental literature. Furthermore, the four canonical gospels are not merely the product of one person, nor the singular work of a group of redactors, but bear the marks of distinct literary origins, by individual authors, who conveyed authoritative traditions preserved in communities that pre-existed these authors, or that they accompanied. Given the multiple attestations to the infused science of Christ from independent sources, their early origin and authority in the early Church, and their uniformity of theological content despite their heterogeneity of styles among the four evangelists, it is reasonable to conclude that accounts of the extraordinary knowledge of Christ date back to the earliest strata of Christian teaching and preaching, from the primitive apostolic age. Thoroughgoing skepticism regarding the reality of the infused science, therefore, is neither obligatory nor textually and historically warranted.

Furthermore, there are significant theological reasons for belief in the prophetic science of Christ during the course of his earthly life, prior to the resurrection. A first reason for this has to do with the identity and mission of Christ as the Son of God. If the visible mission of the Son is meant to reveal to us the mystery of the Father and to be the prelude to the sending of the Spirit, then the Son must be the self-conscious revealer of the Father and the Spirit, as well as of his own identity as the Son.¹⁷ He must work in unity with the Father and the Spirit as the Lord, who is himself God, in his human actions of teaching, and miracles, in his foretelling of his suffering and in his institution of the apostolic college. But of course Christ can only be such a revealer, teacher and redeemer *in his human life* among us if he enjoys *as man* the assistance of a particular supernatural knowledge of the mystery of God and of the economy of redemption.¹⁸

A second theological reason stems from principles of Biblical ontology. Accordingly to St. Paul, Jesus has been revealed to be the “new Adam” and the “perfect man.” This claim is primarily soteriological in nature, but it also has ontological implications. Where the old Adam fell into ignorance, malice and moral weakness, Christ exhibited wisdom, charity, and sinless obedience. Where the actions of the old Adam led the human race into death, the self-emptying of the new Adam has given rise to the re-creation and the resurrection (cf. Phil. 2:6-11).¹⁹ If this is the case, then the historical Christ prior to his resurrection must have had the requisite moral insight to cooperate with the plan of salvation that was to be effectuated through his obedience unto death, and his subsequent glorification. It is necessary, in this case, to ascribe to the historical Christ a particularly acute supernatural insight of mind into the life of the virtues, under the movement of the Holy Spirit, as well as an inspired understanding of the divine economy.

¹⁷ See the argument to this effect in the document of the INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *The Consciousness of Christ Concerning Himself and His Mission*, especially regarding the four propositions concerning Christ’s human knowledge that are requisite to any sound Catholic theology. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1985_coscienza-gesu_en.html

¹⁸ See *ST III*, q. 7, a. 1, where Aquinas presents similar arguments for the necessity of the presence of habitual grace in the human soul of Christ.

¹⁹ See on this theme, N. T. WRIGHT, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Fortress, Minneapolis 1993, 56-98.

A final theological reason pertains to the fact that the miraculous capacity of Christ to read hearts or foretell the future is evidently intended in the Gospels to serve as repeated “signs” of the divinely sanctioned authority of Christ.²⁰ This is what the First Vatican Council called “reasons of credibility”: miraculous signs given to natural human reason to suggest the presence of authentic divine revelation present in the historical figure of Jesus.²¹ If the revelation itself suggests to us the credibility of supernatural belief in the authority of Christ based upon his extraordinary forms of insight, we should not seek to extract or obscure this dimension of the New Testament, as if it were an embarrassment or an unwarranted addendum. On the contrary, the prophecy of Jesus of Nazareth is a feature of his existence that does make him distinctive in his own way within the broader context of the history of religions.

What, though, is the infused science of Christ, and how ought we best to understand its mode of exercise theologically? Here Aquinas’ treatment of the subject is characteristically helpful. Aquinas sees the infused science as a form of insight or intellectual understanding gained not through the ordinary natural process of the agent intellect acting through the senses, but as received directly from God and as prophetic in character.²² St. Thomas speaks here in Latin of infused *species* or higher concepts analogous to but not identical with angelic ideas.²³ These are forms of knowledge that provide the soul with intuitive understanding of things hidden from other human beings, and that lie outside the scope of natural human reason, but that God might know, such as the hidden moral and intellectual dispositions of another human being, or future events. Such knowledge, for St. Thomas, does not do violence to ordinary human modes of understanding, but integrates into our ordinary knowledge or happens from within the midst of it, and is manifest through ordinary human speech or symbolic

²⁰ C.H. DODD identified the programmatic character of this theme in John’s Gospel in his *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1953, 297-89.

²¹ VATICAN COUNCIL I, *Dogmatic Constitution Dei Filius*, Editrice Vaticana, Vatican 2009. See more recently the study of M. WAHLBERG, *Revelation as Testimony. A Philosophical Vatican Theological Study*, Eerdmans, Grand Rapids 2014.

²² *ST II-II*, q. 172, aa. 1-2.

²³ *ST II-II*, q. 173, a. 2. See also q. 173, a. 4 on the extraordinary internal and external sensate forms that prophecy also can take.

expression, as when the high prophets write about or enact through gesture in an 'ordinary' human way what they have been given to understand in a higher mode by infused science.²⁴

Three key controversies ensue whenever one approaches this subject. One pertains to the *scope or extension* of the infused science, and a second to its *actual occurrence* at any given moment in the life of Christ and a third to its *compatibility* with the historical limitations of Christ's acquired knowledge. We might characterize the maximalist perspectives here by the three-fold claim that (1) Christ as man knew through infused science all things possible for man to know, (2) that he knew them actually at every given moment, and (3) that he knew them in a way that transcended and was unconditioned by his historically acquired knowledge. If we follow this line of thought, we might conclude, for example, that Christ at every given moment of his life was aware by means of infused knowledge of every conclusion of geometry that might be possible, every philosophical truth, every law of physics, as well as every contingent fact of history, the grammar of every language, and that he had actual awareness of these realities at all times, albeit in a higher mode of awareness. Consequently, he was obliged in some sense to actively conceal or willfully mask massive portions of this knowledge in his ordinary life of engagement with others, even while revealing to them that limited portion of extraordinary knowledge that might pertain to their salvation, and his mission as Redeemer. One might characterize this view point as unhelpfully donatist, in that it suggests Christ's typically human behavior among us is slightly unreal or one given in appearance only.

Aquinas offers helpful principles for a more balanced treatment of this subject matter, especially by his characterization of the infused science of Christ as *habitual* in nature. The first observation to be made in this respect is that Christ is unique among the prophets, according to Aquinas, because he possesses the prophetic charism habitually and not merely actualistically.²⁵ That is to say, while other prophets receive revelatory insight passively by moment, at given times that are outside of their determination, Christ

²⁴ This is implied of all prophets in *ST II-II*, q. 171, a. 5; Aquinas applies the principle to the case of Christ in a distinct way in *ST III*, q. 12, aa. 1-2 where he argues that Christ, as man, can and must have both infused and acquired knowledge.

²⁵ *ST III*, q. 11, a. 5. Compare with *ST II-II*, q. 171, a. 2.

can turn freely at any given time to the extraordinary knowledge he possesses in a stable and habitual way. In this respect Christ is not a prophet in the strict sense, according to Aquinas, but more than a prophet, due to the habitual mode in which he possesses the infused science.²⁶

However, it also follows from this, in relation to the second controversy mentioned above, that according to Aquinas, Christ does not know all that he can know by infused science at any given instance, in an actualistic way, as if he were always to actively think about the weather in Tokyo in February of 1437 A.D. at each instant of his life. Rather, the power of Christ's extraordinary knowledge is actuated at given times, just as any habit lies in potency until it is actuated.²⁷ This is in keeping with the *human mode* of Christ's infused science. Human beings pass from potency to act in their vital activities, including the activity of thinking and deliberately choosing.²⁸ Christ's prophetic insights rise habitually within the horizon of his ordinary human way of knowing, and he has discrete prophetic insights regarding particular objects, at distinct times and places.

This leads us back to the first point of controversy noted above: that of the extension or scope of the infused science in Christ. Here Aquinas makes a two-fold assertion. On the one hand, Christ has the potency to know by

²⁶ AQUINAS, *In Ioan.*, IV, lect. 6, 667: "But was Christ a prophet? At first glance it seems not, because prophecy involves an obscure knowledge: "If there is a prophet of the Lord among you, I will appear to him in a vision" (Nm 12:6). Christ's knowledge, however, was not obscure. Yet he was a prophet, as is clear from, "The Lord your God will raise up a prophet for you, from your nation and your brothers; he will be like me. You will listen to him" (Dt 18:15). This text is referred to Christ. I answer that a prophet has a twofold function. First, that of seeing: "He who is now called a prophet was formerly called a seer" (I Sm 9:9). Secondly, he makes known, announces; Christ was a prophet in this sense for he made known the truth about God: "For this was I born, and for this I came into the world: to testify to the truth" (below 18:37). As for the seeing function of a prophet, we should note that Christ was at once both a "wayfarer" and a "comprehensor," or blessed. He was a wayfarer in the sufferings of his human nature and in all the things that relate to this. He was a blessed in his union with the divinity, by which he enjoyed God in the most perfect way. There are two things in the vision or seeing of a prophet. First, the intellectual light of his mind; and as regards this Christ was not a prophet, because his light was not at all deficient; his light was that of the blessed. Secondly, an imaginary vision is also involved; and with respect to this Christ did have a likeness to the prophets insofar as he was a wayfarer and was able to form various images with his imagination." (Translated by J. A. WEISHEIPL, *A Commentary on St. John's Gospel*, I, Magi, Albany 1998.

²⁷ *ST III*, q. 11, a. 5, ad 1.

²⁸ *ST III*, q. 11, a. 5, corp.

infused science any that can be known to human beings throughout time. On the other hand, the *actuation* of his habit occurs only with respect to those things that are of fitting importance for Christ's soteriological mission and for the sake of the revelation he wishes to communicate to the human race.²⁹ Both of these points are significant. The latter point is evidently pertinent, because it allows us to understand why Christ's extraordinary knowledge that is manifest in the canonical Gospels is always related to the revelation of his identity, his saving mission, and the mystery of the Cross and the Resurrection. This knowledge is actuated in view of divine revelation and the salvation of the human race. It does not contain anything extraneous to this purpose, such as the truths of geometry or manifest judgments about the philosophical errors of logical positivism. At the same time, it is significant that Christ is able at least in potency to have infused understanding of all that is human. This is of decisive importance eschatologically, in the resurrected and glorified state of Christ, where his infused science does *now* have a much broader extension of purpose or range. We should not say, for example, that a military scientist who is praying today to Christ in English about the moral decision of making a nuclear warhead is *unintelligible* to the risen Christ in his human mind. On the contrary, it must be, precisely because Christ in his glory is able to assist such a person with the gift of his grace, not only divinely but also humanly, and in the light of his own understanding. We might conclude then that Aquinas' characterization of the habitual character of the infused science of Christ allows us to understand both why the exercise of his prophecy should be of a limited if utterly consequential kind during his human historical life among us, and of a far more radiant extension in the mystery of the resurrection, as we see indeed in the New Testament itself, in the risen Lord's prophecies given to the seven Churches of Asia in the book of Revelation (Rev. 2:1-3:22).

Finally, there remains the controversy of the congruity of the infused science of Christ with regard to his ambient culture and his own acquired knowledge. Was Christ obliged to hide from his auditors the vast majority of what he knew overtly and explicitly even while behaving as a human being of his own historical epoch? In one sense it should be stated directly that Christ in the Gospels clearly does know many things that he reveals

²⁹ *ST* III, q. 11, a. 5, ad 2.

to his disciples only partially and cryptically. Consequently, we should accept that Christ had extraordinary knowledge that he *did not* reveal in its fullness to the disciples (Acts 1:7; John 14:26). However, based upon the characterization we have offered, it should also be clear that the infused science of Christ is actuated only ever from within the context of the more foundational structure of his human acquired knowledge. Otherwise said, it was precisely as a first century Jew in the epoch of Second Temple Judaism with its particular cultural linguistic tropes and symbols that God the Son made man acted as a prophetic figure in such a way as to teach the whole of the human race. His extraordinary knowledge was conveyed to his first century auditors and through them to us, and this knowledge was conveyed *through* the medium of the language and symbols of his epoch, including those of inspired scripture that were so deeply influential within his ambient culture. One may affirm that Christ knew many things that he did not tell the apostles. However, as Aquinas notes, charismatic graces are intended primarily to help those who they are directed to, not the one who possesses them.³⁰ This is true in the case of Christ's infused science: he communicates his higher prophetic insight in forms that those around him are capable of receiving (themselves enlightened by the grace of supernatural faith), in and through the idioms of the era.

This pattern continues in the later life of the Church: infused knowledge is a charism and charisms are oriented to the common good of the ecclesial community. They are therefore culturally significant, or corollary to the era and people they are given to. The revelations of Catherine of Siena, the elocutions of St. Teresa of Avila, or the confessional insights of St. Jean Marie Vianney are culturally situated in determinate ways, and yet extraordinarily magnificent and miraculous. Jesus' miracles and teaching are signs meant to allow us to perceive his own identity, soteriological mission, eschatological judgment on the world. They were given to the people of his time, and embedded within the cultural-linguistic features of his historical epoch that we referred to above. In other words, the infused science is superior to but also exerted only from within and in a way at the service of the ordinary world of persons who learn by acquired knowledge and who are enlightened by the grace of faith.

³⁰ *ST I-II*, q. 111, a. 1.

III. The Infused Science as it relates to the Beatific Vision of Christ

This brings us to our final topic, the question of how the infused science of Christ relates to that higher form of human knowledge that Aquinas identifies: the beatific or immediate vision of God in the human intellect of Christ. Here may first ask the evident question: why should we posit anything more than the infused prophetic knowledge of Christ and specify a distinct form of graced knowledge presence in his human intelligence? Does the infused knowledge mentioned above not suffice for a complete understanding of the special human knowledge of Christ as human, in his earthly life?

The answer to this question can be posed in two stages. First we might ask what difference it would make to affirm the beatific or immediately knowledge of God in the human mind of Christ as something distinct from his infused prophetic knowledge? Second, we might ask how the two relate in distinct ways to Christ's acquired knowledge.

Regarding the first question, the key insight to a treatment of the question comes from Jean-Pierre Torrell, who notes rightly that prophetic knowledge that is infused, however elevated it may be, is compatible with supernatural faith, and is in fact "typically" received by persons who have such faith.³¹ Old Testament prophets and New Testament prophets as well

³¹ J-P. TORRELL, "S. Thomas d'Aquin et la science du Christ," in: S.-T. Bonino (ed.), *Saint Thomas au XXe siècle*, Éditions St. Paul, Paris 1994, 394-409. Pp. 403-404: "If one renounces the beatific vision and if one follows the logic of the Thomistic perspective, it must be said that Christ had faith. . . . the [bearer of prophecy] does not attain God in his experience [of infused science] but only expressive signs of the divine. He knows *that* God speaks to him, but *what* God says he can only believe. . . . The grace of faith is another kind of supernatural gift . . . a created participation in the life of God, it conforms the believer . . . to the mystery itself....In other words, with faith we are in the order of the supernatural *quoad essentiam*, while with prophetic knowledge we remain in the order of the supernatural *quoad modum (acquisitionis)*. The two orders do not exclude one another, certainly, but the second is ordered to the first, and because the two are different kinds of realities, they must not be confused or made to play the role of one another. Concerning Jesus, then . . . if we accord to him infused illuminations characteristic of the charismatic knowledge of revelation, he will be enabled for his role as a divine messenger, but he will still not have direct access to God, since these illuminations do not suffice as a replacement of faith." (Translation by the author). See likewise on this question, AQUINAS, *S.T h. I-II*, q. 171, a. 5.

as Catholic saints or friends of God who have received infused knowledge do so while abiding in faith and still live in the darkness of faith even while receiving such extraordinary revelation from God. The human nature of Christ is no different from theirs, such that if he had infused prophetic knowledge alone, in his human intellect, he too would live in faith. However, unlike the prophets, apostles and saints, Jesus Christ is both true God and true man, a divine person subsistent in a human nature. He is also the unique savior of the human race. Traditionally, then, for various reasons both the Catholic magisterium and classical Catholic theology have eschewed the attribution of supernatural faith to the Son of God made man.³²

We may note briefly three reasons for this affirmation. First, a reason given by Aquinas: Jesus is the Savior of the human race not only due to his divine nature (as the source of our grace) but also by virtue of his human nature. Christ as God communicates grace to us in unity with the Father and the Holy Spirit. Christ as man communicates grace to us instrumentally, through the medium of his human actions of deliberate willing, in concord with his divine will as God. Salvation for the human race consists, however, not only in redemption from sin, but also in union with God, culminating in the beatific vision in which the soul knows God immediately and possesses God perfectly, without danger of loss. Therefore, if Christ did not possess this grace in his earthly life, then in a very real sense, Christ was not saved as of yet, and lived in faith, awaiting the salvation or redemption of his human nature.³³ This is incongruent because it means that Christ, while in solidarity with us by virtue of his faith, would also be in solidarity with us in his awaiting redemption from another (the Father for example). He would not be the savior but only one saved. That is to say, if Christ as the God-human is the active savior of the human race in and through his earthly life, then he is so in part by virtue of his immediate and perfect

³² For the recent Magisterium, see especially PIUS XII, "Encyclical *Mystici Corporis*": AAS 35 (1943), Editrice Vaticana, Vatican 1995, 75; *THE Catechism of the Catholic Church*, 473 (1992); JOHN PAUL II, "Apostolic Letter *Novo Millennio Ineunte*", in: AAS 93 (2001), Editrice Vaticana, Vatican 1995, 25-27; CONGREGATION OF THE DOCTRINE OF THE FAITH, "Notification on the works of Jon Sobrino, S.J", in: AAS 99 (2007), Editrice Vaticana, Vatican 1995, para. 8. See the recent study and defense of the traditional position by S.F. GAINÉ, *Did the Saviour see the Father? Christ, Salvation, and the Vision of God*, Bloomsbury T&T Clarke, London 2015.

³³ See the argument in AQUINAS, *ST III*, q. 9, a. 2.

knowledge of God. He knows that he is one with the Father, and does not merely discern or believe himself to be so, through the medium of faith as if through a mirror darkly.³⁴

A second reason is that Christ as man should be able as all human beings typically are, of grasping who he is as a person. But Christ unlike all other human beings is a divine person and one can only understand who a divine person is in an immediate way through the grace of the beatific vision. Therefore, for Christ to have an immediate grasp of who he is as the Son of God in his human self-awareness, it is necessary that he possess the beatific vision. The vision is, in other words, essential to his personal unity and integrity, because Christ as a person is God subsisting as a human being.³⁵

A final reason has to do with the salvific human will of Christ. Unlike other human beings, Christ is a person who has two wills: divine and human. His human will subsists in concord with and subordination to his divine will. If a person lives in supernatural faith, however, he or she cannot perceive immediately what the divine will is at any given moment. One must act prudently in hope of living in accord with the will of God, even in obscure moments of prudential discernment. If Christ as man lived in the faith (even with the infused science) he would be obliged to act in obscure hope of conforming his life to the divine will at each instance, something that is commonplace to all ordinary believers. However, in Christ's case, he would be acting personally as man with the obscure hope of conforming himself to *his own will* as the eternal Son of God. That is to say, the life of faith would introduce a kind of moral bifurcation or dualism into the life of Christ as he would seek humanly *without certainty* to do what he himself willed himself to do divinely. Or he would will himself divinely to do things that humanly he could not be certain of, but that as man he only hoped he might be doing faithfully and failed to perceive clearly. This picture of things does not correspond accurately to the Gospels, however, which de-

³⁴ I have offered a more developed version of this argument in T. H. WHITE, *The Incarnate Lord. A Thomistic Study in Christology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C 2015, chapter 8. I am indebted for this argument to conversations with Bruce D. Marshall.

³⁵ See the arguments to this effect in D. LEGGE, *The Trinitarian Christology of Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2017, chap. 3.

pict Christ as acting decisively with certain knowledge of his identity and mission as well as of contingent choices that the Father wills him to make and that he makes as man in conjunction with the Father and the Holy Spirit.³⁶

For various reasons, then, it is fitting to attribute the beatific vision to Christ in his earthly life, albeit in such a way that this mysterious grace respects the human dimensions of acquired and infused knowledge that we have named above. How, then, does the beatific vision co-exist in Christ with his acquired knowledge, and how should we understand this co-existence in relation to the infused knowledge of Christ? The topic is very obscure, not in itself, but from our vantage point. It obliges us to consider the distinction and relationship of two forms of supernatural knowledge, each present within the human mind of Christ in the course of his human historical experience, and each of which are (in two different ways) superior to the grace of supernatural faith that we ourselves possess.

It is helpful to treat this difficult question by making a fundamental observation. Aquinas gives us reason to think that the beatific vision exists in the historical Christ in a way that preserves the ordinary structure of his human acquired knowledge and self-reflexive consciousness. He makes this point in at least two ways. First, he notes that the beatific vision is present in the historical life and agency of Christ according to a particular *dispensatio* or economic exercise.³⁷ The incarnation occurs in view of the redemption of the human race, and this mystery of the humanization of God entails God's living in ontological solidarity with us. In Christ, God took upon himself our actual human condition. Because Christ was subject to the ordinary conditions of human existence (which include mental and psychological suffering), Aquinas thinks that he possessed the beatific vision in such a way that his lower powers (his corporeal and sensate-psychological experience of reality) retained their ordinary structure and vulnerability.³⁸ This state is to be contrasted from that of the resurrection,

³⁶ I present this argument at greater length in T. H. WHITE, *The Incarnate...*, chap. 5. See also J-M. GARRIGUES, "La conscience de soi telle qu'elle était exercée par le Fils de Dieu fait homme", *Nova et Vetera* 79/1 (2004) 39-51.

³⁷ See *ST* III, q. 14, a. 1, ad 2; III, q. 15, a. 5, ad 3; III, q. 45, a. 2; III, q. 46, a. 8.

³⁸ *ST* III, q. 46, aa. 6-8.

where Christ in his glorified humanity enjoys the effects of the beatifying vision of God not only in the heights of his soul but also in his corporeal-sensate subjectivity, and is effected by this grace even in the very matter of his glorified human flesh.³⁹

A second principle is analogous to the first. Not only does Aquinas stress that Christ possessed the beatific vision in the midst of an ordinary human life of psychological and physical vulnerability. He also stresses that the higher intuitive knowledge derived from the vision did not impede or supervene upon the ordinary acquisition of knowledge that comes by way of human experience. Here Aquinas contrasts “higher reason” with “lower reason”, not so as to distinguish two faculties of the intellect or even two habits (such as speculative and practical reason). Rather he means to distinguish two types of objects of knowledge.⁴⁰ With regard to the mystery of God, Christ’s human reason was always illumined from above by his intuitive knowledge of the Father, of himself, and of the Holy Spirit. With regard to temporal things, however, the vision did not supervene upon his acquisition of knowledge by way of direct experience.

Interpreters debate over the question of whether Aquinas might think that the human intellect of Christ could “naturally” avail itself of knowledge from the vision of God and translate it into conceptual knowledge in an almost immediate way. John of St. Thomas thinks not, while modern interpreters like Marie-Joseph Nicolas and Simon Francis Gaine think so.⁴¹ On one reading, then, Christ would know he is the Son of God by immediate vision, not by faith, but he would be able to actively cognize this knowledge humanly primarily through the medium of his infused science, and only secondarily through his acquired knowledge. Since the beatific vision is non-conceptual and therefore in a sense incommunicable, Christ would need the infused prophetic knowledge to ‘translate’ his vision into terms

³⁹ *ST III*, q. 46, a.8; q. 54, a. 3.

⁴⁰ *Comp. Theol.* I, c. 232.

⁴¹ See JOHN OF ST. THOMAS, *Cursus Theologicus*, vol. 8, q. 9, d. 11, a. 2, nn. 3-5; M-J. NICOLAS, “Voir Dieu dans la ‘condition charnelle’,” *Doctor Communis* 36 (1983) 384-94; S. GAINE, “Is There Still a Place for Christ’s Infused Knowledge in Catholic Theology and Exegesis?”, in: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:251eeb5e-192a-4494-b8f9-64ecbfe70e52>, forthcoming. In the arguments that follow I am greatly indebted to Gaine’s recent framing of the question, though I do not align with him on all points.

that he might conceptualize and represent for us in ordinary terms.⁴² On the alternative reading, Christ would know he was God through the medium of the beatific vision and not by faith, but would also be able to understand something of the vision, and articulate this knowledge directly, by way of his ordinary, acquired knowledge, without recourse to any special infused, prophetic knowledge. His agent intellect in its ordinary human mode of operation would have some form of access to the higher intuitive knowledge he possesses in virtue of the vision.⁴³

We need not seek to revolve this dispute here, which is incidental to the argument of this essay. For however one resolves the debate, a key distinction remains as regards the *natural character* of the two forms of knowledge: the immediate vision of God, and the grace of the infused science. Aquinas clearly affirms that the beatific vision affords a much higher form of knowledge than the infused science, since it allows the human nature of Christ to know the divine essence in a direct manner. However, it is also the form of knowledge that most directly fulfills the natural human longing for absolute knowledge of God.⁴⁴ The grace of the beatific vision is formally supernatural, of course, and is the highest and most naturally inaccessible of all forms of grace. But in its term or purpose, this grace is intrinsically human and epitomizes the maxim that grace does not destroy nature but brings it to completion. This is the case even as it co-exists in Christ with all that is proper to ordinary experience: his psychological sensate development and human vulnerability and suffering. This is congruent in key ways with life in the resurrection. There one finds no suffering since it entails a transformed state. However, it is also the case that even in the resurrection, the grace of the beatific vision co-exists in Christ in perfect harmony with his ordinary sensate experiences, and his acquisitional mode of animal reasoning. In other words, the beatific vision is a much higher form of knowl-

⁴² The text of Aquinas that comes closest to affirming this idea is found in *ST III*, q. 9, a. 3, corp. and ad 3, couples with q. 11, a. 5, ad 1.

⁴³ For a text that seems to lean in this sense, see AQUINAS, *De Veritate*, q. 20, a. 3 ad 4.

⁴⁴ *ST I-II*, q. 3, a. 8; I have offered my own treatment of the famous “natural desire for God” question in T. J. WHITE, “Imperfect Happiness and the Final End of Man: Thomas Aquinas and the Paradigm of Nature-Grace Orthodoxy,” *The Thomist* 78, (2014) 247-89.

edge, but also a more 'ordinary' one given that it effectuates the perfection of human beatitude.

By contrast, the infused knowledge is not ordinary from a natural point of view, either formally or in its teleological term, but extraordinary, since it is knowledge that is not gained through the senses and the activity of the agent intellect, nor one that contributes essentially to the final fulfillment of the subject. Rather, it is particularly gratuitous in mode, and consists in a charismatic form of knowing that is oriented primarily not toward the good of the individual but to the assistance of others. The prophet may express his knowledge in and through the ordinary language of his time and may employ symbols that everyone can understand, but even when he does this, he does so based upon a gift of knowledge that others do not have and that is charismatic in kind. We can conclude from this that the beatific vision of Christ and the prophetic knowledge (infused science) of Christ are soteriological in two distinct ways. The first is soteriological in a more properly exemplary and universalistic way. The immediate vision of God is the perfection of noetic beatitude for each human being.⁴⁵ Christ is the savior because he can communicate to us what he himself first possesses, the perfection of the knowledge of God that utterly and ultimately fulfills the human mind and heart. The second form of knowledge is soteriological because it represents an extraordinary charismatic gift of prophecy that most do not receive and that no one other than Christ has in a habitual way. It is oriented toward the economy of revelation and allows Christ to teach others those received truths that are essential to the New Testament revelation, so as to instruct them in the faith. It is true that the blessed, in the life to come, may well enjoy infused science as well as the beatific vision, even as the souls of the saint separated from the body must possess some form of infused science in order to cognate, given the absence of the body.⁴⁶ Nevertheless, the infused science is not typically human, and remains extraordinary for our human nature, while acquired knowledge and the beatific vision are more typically human, the first by way of nature and

⁴⁵ Cf. 1 Jhn 3:2; 1 Co 13:12; Rev 22:4; *Catechism of the Catholic Church*, 1023-29; *ST I*, q. 12, a. 1.

⁴⁶ *ST I*, q. 89.

the second by way of grace.⁴⁷ The latter is a highest and most extraordinary grace, but it fulfills what is deepest and most distinctively rational in human animals: the natural desire for the truth, and the natural desire to know God immediately.

IV. Conclusion

The modern rise of historical Jesus studies was conceived initially in opposition to classical dogmatic perspectives regarding the person of Christ.⁴⁸ It was thought by many that the historical-critical method could be employed to go back behind the portrait of Christ in the New Testament and the early Church, to recover a more realistic vision of Jesus of Nazareth “before dogma.” Although this approach is still maintained by some, it is no longer associated with the use of the historical-critical method as such. On the contrary, the modern quest for the historical Jesus has increasingly been conducted in seeming congruity with classical dogmatic teaching, especially by those some “Third Quest” representatives who emphasize Jesus’ eschatological message, within the context of Second Temple Judaism.⁴⁹ Many of these scholars argue that Jesus of Nazareth must have understood himself to be the definitive, eschatological emissary of the God in history, one who was brining the covenant of Israel to its definitive resolution.⁵⁰ Understood in this way, one may reconcile a modern appreciation of Jesus’ historically contingent human consciousness (within the context of Second Temple Judaism), and the principles of Nicene Christology.

Nevertheless, the modern historical synthesis is also subject to a kind of theological Apollinarianism, not of the classical kind (in which the human mind of Christ was denied problematically in order to assert the reality of

⁴⁷ We might contrast this with the case of angels, for whom infused knowledge is typical: *ST I*, q. 55.

⁴⁸ See here the historical argument of J. ISRAEL, *Radical Enlightenment: Philosophy in the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford 2001, 197–229, 447–76.

⁴⁹ See the argument of S. NEILL A - T. WRIGHT, *The Interpretation of the New Testament 1861–1986*, Oxford University Press, Oxford 1988.

⁵⁰ See for example N.T. WRIGHT, *Jesus and...*, esp. chap. 8; J. DUNN, *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, esp. chap. 12, 15, and 16.

his divinity), but of an inverted kind. On this view, the divine wisdom of Christ as God is eclipsed kenotically for the duration of his incarnate life among us. Only the human historical consciousness of Christ appears in all its contingent ordinarieness, and the graces of Christ's prophetic awareness and special knowledge of his own identity are construed as mere "post-paschal theologomena" added by the later Christian community in order to exalt the historical figure of Christ.⁵¹ This theology is Nicene because it affirms the divinity of Christ, but it is not properly Chalcedonian, due to a kenoticism that obscures the presence of divine operations in the historical Christ, thus failing to grapple with authentic dyotheletism, in which the divine and human operations of Christ are each present and are coordinated hierarchically.⁵² The infused science and beatific vision of Christ are graces that pertain to his human nature but they are graces that allow his human mind to cooperate actively with the divine wisdom that he possesses as God, with the Father and the Holy Spirit. The affirmation of these graces in the human mind of Christ is necessary in order to understand properly the real cooperation and coordinated harmony of Christ's divine wisdom and human understanding, his divine willing and his human decision making. How then might one accept the classical principles of dyotheletism, while also embracing the legitimate insights of modern historical-critical studies?

Return to a balance means acknowledging the acquisitions of the modern historical studies and the realism they imply about a historically situated incarnation, while also finding a way to acknowledge his infused science as a key element in his historical mission. The extraordinary human knowledge of Christ is something integral to the New Testament, and

⁵¹ Most typical of this problem is systematic theology is the intriguing and historically influential work of W. PANNENBERG, *Jesus- God and Man*, Westminster, Philadelphia 1968, 307-64 where he offers systematic challenges to traditional dyotheletism. It seems to me that N. T. Wright's portrait of Jesus in *Jesus and the Victory of God* aligns closely (intentionally or not) with that of Pannenberg in significant ways.

⁵² J. RATZINGER has noted the need for a renewal of dyotheletist Christology within a modern context in *Behold the Pieced One*, Ignatius Press, San Francisco, 1986; On the prospects for dyotheletism in dialogue with modern objections, see T. J. WHITE, "Dyotheletism and the Instrumental Human Consciousness of Jesus", *Pro Ecclesia* 17/4 (2008) 396-422. For an helpful treatment of the historical sources of dyotheletism, see D. BATHRELLOS, *The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford 2005.

therefore a real element of the life of Jesus of Nazareth that can be subject to historical consideration. The early Christian community understood the earthly Jesus to be a person gifted with extraordinary knowledge of the divine economy, capable of foretelling key events that were to come, able to read hearts and minds, and uniquely aware of his own authority and identity as the Son of God.

Aquinas' treatment of the infused science and beatific vision of Christ provide needed balance for Christian theology because they help us to understand the grace of the human mind of Christ, to explain how this grace is enrooted in his nature, and therefore in the context of his human acquired knowledge with its cultural-linguistic and temporally situated shape. Aquinas' affirmation of Jesus' human acquisition of knowledge allows us to understand how the Word incarnate would have learned from his experience within the context of his surrounding culture. This temporal specificity of the knowledge and language of Christ need not mean Christ's mission has less universality. On the contrary: the Word became flesh in first century Galilee and from that particular flesh in that particular time and place, cast a light upon the whole world. As Jesus says prophetically about his own crucifixion as the privileged place of the revelation of his divine identity: "When you have lifted up the Son of Man, then you will know, that I AM" (John 8:28). Jesus could think about the meaning of the divine name of Ex. 3:14-15 based on his natural, acquired knowledge, as a first century Jew. By virtue of his vision and his infused science, he also knew that he could apply this name to himself, as one who is one in being with the Father. (John 10:30) Christological realism requires that we hold the two affirmations together in unity, just as we must affirm both the true divinity and the true humanity of Christ. In this aspiration, the theology vision of the knowledge of Christ offered by Thomas Aquinas is of essential help for the future of a sound modern Christology.

Bibliography

- AQUINAS, "Commentary On The Gospel Of St. John", in: J. A. WEISHEIPL (Trans.), *Commentary on St. John's Gospel*, Vol. I, Magi, Albany 1998.
 _____, "*De Anima*", in: THOMAS AQUINAS, *Opera omnia*, Leonina, Rome 1996.

- _____, "De Ente et Essentia", in: THOMAS AQUINAS, *Opera omnia*, Leonina, Rome 1976.
- _____, "De Veritate", in: THOMAS AQUINAS, *Opera omnia*, Leonina, Rome 1970-1976.
- _____, "Summa theologiae", THOMAS AQUINAS, *Opera omnia*, Leonina, Rome, 1888-1906.
- ARISTOTLE, *De Interpretatione*, 350 AD.
- BAKER, M., "Aquinas on Internal Sensory Intentions: Nature and Classification," *International Philosophical Quarterly* 52.2 (2012).
- _____, "Experience and Experimentation: The Meaning of *Experimentum* in Aquinas," *The Thomist* 76.1 (2012).
- B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, 1670.
- BATHRELLOS, D., *The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- CAIRD, G.B., *New Testament Theology*, Clarendon, Oxford 1995.
- CATHOLIC CHURCH, *Catechism of the Catholic Church*, Editrice Vaticana, Vatican 1992.
- DODD, C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1953.
- CONGREGATION OF THE DOCTRINE OF THE FAITH, "Notification on the works of Jon Sobrino, S.J", in: AAS 99 (2007), Editrice Vaticana, Vatican 1995.
- DUNN, J., *Jesus Remembere*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003.
- EPHRAIM, G., *Philosophical and Theological Writings*, H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- GAINE, S., *Did the Saviour see the Father? Christ, Salvation, and the Vision of God*, Bloomsbury T&T Clarke, London 2015.
- _____, "Is There Still a Place for Christ's Infused Knowledge in Catholic Theology and Exegesis?", en: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:251eeb5e-192a-4494-b8f9-64ecbfe70e52>
- GARRIGUES, J-M., "La conscience de soi telle qu'elle était exercée par le Fils de Dieu fait homme," *Nova et Vetera* 79/1 (2004).
- INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *The Consciousness of Christ Concerning Himself and His Mission*, especially regarding the four propositions concerning Christ's human knowledge that are requisite to any sound Catholic theology, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1985_coscienza-gesu_en.html

- ISRAEL, J., *Radical Enlightenment: Philosophy in the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- JOHN OF ST. THOMAS, *Cursus Theologicus*, Desclée. Paris 1934.
- JOHN PAUL II, “Apostolic Letter *Novo Millennio Ineunte*”, in: *AAS 93 (2001)*, Editrice Vaticana, Vatican 1995.
- LEGGÉ, D., *The Trinitarian Christology of Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2017.
- LINDBECK, G., *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Post-Liberal Age*, Westminster, Louisville 1984.
- NEILL, S. – WRIGHT, T., *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford University Press, Oxford 1988.
- NICOLAS, M.J., “Voir Dieu dans la ‘condition charnelle’”, *Doctor Communis* 36 (1983).
- PANNENBERG., W., *Jesus- God and Man*, Westminster, Philadelphia 1968.
- PIUS XII, “Encyclical *Mystici Corporis*”: *AAS 35 (1943)*, Editrice Vaticana, Vatican 1995.
- RATZINGER, J., *Behold the Pieced One*, Ignatius Press, San Francisco, 1986.
- SANDERS, E.P., *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1985.
- SCHWEITZER, A., *Geschichte der leben-Jesu-forschung*, J.C.B.Mohr, Tübingen 1913.
- TORRELL, J-P., “Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux,” *Revue Thomiste* 101 (2001).
- _____, “S. Thomas d’Aquin et la science du Christ,” in: S.-T. BONINO (ed.), *Saint Thomas au XXe siècle*, Éditions St. Paul, Paris 1994.
- WAHLBERG, M., *Revelation as Testimony. A Philosophical Theological Study*, Eerdmans, Grand Rapids 2014.
- WHITE, T.H., “Dyothelitism and the Instrumental Human Consciousness of Jesus”, *Pro Ecclesia* 17/4 (2008).
- _____, “Imperfect Happiness and the Final End of Man: Thomas Aquinas and the Paradigm of Nature-Grace Orthodoxy,” *The Thomist* 78, (2014) 247-89.
- _____, *The Incarnate Lord. A Thomistic Study in Christology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C 2015.
- WITHERINGTON III, B., *The Christology of Jesus*, Fortress, Minneapolis 1990.
- WRIGHT, N. T., *Jesus and the Victory of God*, Fortress, Minneapolis 1997.
- _____, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Fortress, Minneapolis 1993.

Artículo recibido el 30 de septiembre de 2016.

Artículo aceptado 6 de octubre de 2016.

**UNA ECLESIOLOGÍA DEL “ENCUENTRO CON JESUCRISTO”.
A DIEZ AÑOS DE APARECIDA Y EN SINTONÍA
CON *EVANGELII GAUDIUM***

AN ECCLESIOLOGY OF THE ENCOUNTER WITH JESUS CHRIST.
TEN YEARS AFTER APARECIDA AND IN LINE WITH *EVANGELII
GAUDIUM*

Juan Pablo Espinosa Arce¹

Universidad Católica del Maule, Talca, Chile

Resumen

El presente artículo busca proponer una eclesiología fundamental a partir de la categoría teológica del “encuentro con Jesucristo”. Dicho acercamiento será realizado a la luz del Documento de Aparecida a los diez años de su publicación. Además, se evidenciará cómo la *Evangelii Gaudium* del Papa Francisco representa una recepción clave del mismo Documento latinoamericano. En el encuentro con Jesucristo, acontecido en la historia, despunta el discipulado misionero, a la vez que se provoca la superación del egoísmo y del aislamiento entre los sujetos. El encuentro supone una dinámica de salida, de extroversión, la cual tiene su punto culminante en la Encarnación la cual posibilita a su vez el encuentro con los otros.

Palabras clave: Aparecida, encuentro, Encarnación, el otro, eclesiología, *Evangelii Gaudium*.

Abstract

The present article seeks to propose a fundamental ecclesiology based on the theological category of the “encounter with Jesus Christ”. This approach will be carried out in the light of the Document of Aparecida, ten years after its publication. In addition, it will be made evident how *Evangelii Gaudium* of Pope Francis represents a key reception of this Latin American document. In the encounter with Jesus Christ, which takes place in history, the missionary discipleship emerges, at the same time

¹ Licenciado en Educación. Profesor de Religión y Filosofía por la Universidad Católica del Maule. Candidato a Magíster en Teología Fundamental por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo: juanpablo231190@gmail.com

as the selfishness and isolation between subjects is overcome. This encounter entails a dynamic of "going forth", of extroversion, which has its culminating point in the Incarnation, which in turn makes possible the encounter with others.

Keywords: Aparecida, encounter, Incarnation, the other, ecclesiology, *Evangelii Gaudium*.

1. Introducción

El Documento de Aparecida (DA) posee como clave teológica y eclesiológica fundamental el *discipulado misionero* para que nuestros pueblos tengan en Cristo vida abundante. La experiencia evangelizadora de los seguidores y enviados de Jesús, no nace desde una opción ética o un conjunto de doctrinas, sino que es ante todo un encuentro con Jesucristo. Dicho encuentro provoca una transformación en la vida del creyente y de la comunidad de discípulos misioneros y permite que la comunidad eclesial pueda anunciar la vida abundante que ha recibido gracias a dicha relación con el Maestro. El Cardenal Jorge Mario Bergoglio estuvo a cargo de la Comisión de redacción del DA durante la V Conferencia el 2007 y, desde su asunción como Obispo de Roma, se ha evidenciado cómo el legado de Aparecida ha sido puesto al servicio de toda la catolicidad. Esta recepción y comunicación tiene su concretización más clara en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), documento programático del Papa latinoamericano.

Tanto en el DA como en EG, el encuentro con Cristo aparece como tema relevante y señala una gramática teológica, eclesiológica y pastoral. Con esto, el cristianismo sólo puede entenderse desde esta relación establecida entre el Señor y los discípulos misioneros que Él ha llamado para que estuviera con Él y para enviarlos a predicar. Es ante todo una relación de alegría. En vistas a lo anterior, el siguiente trabajo se propone indagar en la categoría "encuentro con Cristo" como pista para entender el proyecto de una eclesiología fundamental pintada con colores latinoamericanos. A diez años de Aparecida y en sintonía con *Evangelii Gaudium*, se buscará comprender qué significa una eclesiología fundamental a la luz del encuentro con Cristo. El discipulado misionero cristiano ante todo es una vivencia comunitaria de la opción creyente.

2. Por el cedazo de la *eclesiología fundamental*

Nuestro trabajo busca indagar en la eclesiología presente en el DA y cómo ella se comunica a la *catholica* mediante EG. Con lo anterior, evidenciamos en primer lugar que existe una relación interna entre ambos documentos – acontecimientos, vaso comunicante que lo identificamos, entre otras cosas con la categoría “encuentro con Cristo” que experimentan los discípulos misioneros (DA) en vistas al proyecto de la Iglesia en salida (EG), concreción de dicho encuentro y movimiento evangelizador. La indagación la realizaremos a partir del cedazo que nos proporciona la *eclesiología fundamental*, es decir, la parte de la eclesiología (tratado sobre la Iglesia) que se relaciona y busca apoyo en la teología fundamental. Para F. Berríos², lo fundamental de la búsqueda de los fundamentos de la eclesiología es preguntar y mirar críticamente las imágenes, los conceptos, las formas con las cuales la comunidad cristiana busca comprenderse, definirse y manifestarse al mundo.

En sintonía con los planteamientos de S. Pié-Ninot, se puede reconocer que la reflexión teológica sobre la Iglesia ha surcado un camino marcado por tres vías. Son tres las formas tradicionales de entender la eclesiología, a saber: a) *la vía histórica* que intenta demostrar a la Iglesia como “una sociedad una, visible, permanente y organizada jerárquicamente”³. La vía histórica se relaciona directamente con la búsqueda apologética que busca “mostrar la verdad de la Iglesia romana desde la figura del Obispo de Roma como legítimo sucesor de Pedro”⁴. Ésta vía es la tradicional desde R. Bellarmino y su eclesiología de la *societas perfecta*, visible y jerárquica, y que se mantuvo históricamente hasta el Concilio Vaticano II. Pié-Ninot identifica una segunda vía, a saber, la *vía notarum*, la cual ahonda en las cuatro notas esenciales de la Iglesia: la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad. La Iglesia Católica es la única que reúne las cuatro notas fundacionales

² Cfr. F. BERRÍOS, “La comunidad de discípulos misioneros. Líneas eclesiológicas de Aparecida”, *Teología y Vida* XLIX (2008), 685.

³ S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006, 478.

⁴ S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, 478-479.

excluyendo así las otras confesiones cristianas, sobre todo las protestantes. La tercera vía, previa al Concilio, es la que se conoce como *vía empírica*, la cual es asumida por el Vaticano I. En vistas al modernismo, la Iglesia busca interpretar la tradición y las notas fundacionales como elementos que confirman su trascendencia.

Con el Vaticano II, acontece una renovación en la comprensión de la eclesiología. La pregunta programática fue: *Iglesia ¿qué dices de ti misma en tu relación con el mundo moderno?* La renovación, desde la pregunta anteriormente señalada, acontece como una reinterpretación de las tres vías históricas de la eclesiología (histórica, notas, empírica), pero a la luz de los planteamientos del Concilio. Pié-Ninot comenta que las vías ya no buscan la *demonstratio catholica* sino que se presentan como *indicativas y mostrativas*, es decir, se busca definir a la Iglesia desde la misión y el lugar que ella tiene en medio del mundo. Desde esta nueva perspectiva, más dialogante y, por tanto, basada en el encuentro de la Iglesia con el mundo a la luz del encuentro del mismo Dios con el mundo y la historia, Pié-Ninot reconoce dos elementos de renovación en la eclesiología fundamental: la Iglesia como sacramento (Cfr. LG 1, LG 9) –una afirmación más existencial de la propia comunidad–, interpretación que reúne en sí lo espiritual, lo divino, lo empírico, histórico y sociológico.

La segunda imagen es pensar y vivir una eclesiología basada en el testimonio. La dimensión martirial de la Iglesia, tanto a nivel personal como comunitario, constituye el signo por el cual el mundo puede reconocer en la comunidad creyente la presencia de Dios. Esta interpretación de *signo*, viene a ubicarse en medio de la crisis por la cual se cree en Dios o en Cristo pero al margen de la Iglesia. El testimonio, para lograr su validez primera, ha de comprenderse no como una autorreferencialidad de la Iglesia, sino que ha de fundarse en el testimonio de Jesucristo, ya que en Él se encuentra el origen y fundamento de la Iglesia.

A juicio de Pié-Ninot, “surge la necesidad renovada de afrontar la Iglesia también desde la perspectiva de la credibilidad del testimonio eclesial, puesto que ésta es la gran pregunta práctico-teórica que aparece por doquier”⁵. El testimonio vivido por los creyentes, el discernimiento comuni-

⁵ S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, 485.

tario de los signos de los tiempos, la renovación en la evangelización – primera tarea de toda la Iglesia, y la búsqueda de espacios de encuentro con Dios en Jesucristo, constituyen algunas de las tareas que le competen a la Iglesia en esta hora de la historia. Debe lograrse, por tanto, una mutua fecundación entre la dimensión externa del testimonio eclesial y la dimensión interior de la Iglesia desde el Espíritu Santo.

Esta imbricación entre lo interno y lo externo de la Iglesia es abordada por autores como Walter Kasper como fundamento de la eclesiología de comunión, la cual es considerada desde la teología fundamental. Para Kasper, la fe en la Iglesia propia del Credo manifiesta que la experiencia creyente no puede reducirse a una experiencia individual sino que es ante todo una praxis comunitaria. En sus palabras “la fe personal del individuo significa asentir a la fe común de la Iglesia entera de todas las épocas y todos los lugares, sincrónica y diacrónicamente; es participación en el único Evangelio y comunión en la fe única”⁶. Esta unión de la fe individual y de la fe comunitaria se comprende fundamentalmente desde el *testimonio*, por el cual se escucha lo que otros antes de nosotros y junto a nosotros han escuchado y asimilado en sus vidas. Este testimonio es ante todo apostólico, por el que fue la comunidad primitiva quien escuchó la enseñanza y comprendió la praxis de Jesús. El Señor Resucitado es quien envía a los discípulos a anunciarla y a hacer discípulos en todas las naciones (Cfr. Mt 28,19-20).

En síntesis, estos dos planteamientos –de Pié-Ninot y de Kasper– colocan acentos en el testimonio y en la vivencia de la fe comunitaria desde la asistencia del Espíritu. La eclesiología fundamental busca reconocerse desde la fe que busca entender a la Iglesia como constitutiva de la misma y evidenciar cómo la comunión es un espacio de felicidad y realización. La *communio*, las relaciones y el encuentro constituyen por tanto el marco para pensar la eclesiología del Vaticano II que ha inspirado a Aparecida y a *Evangelii Gaudium*. Y es este marco desde el cual queremos comprender cómo la categoría “encuentro con Cristo” funda la eclesiología fundamental de ambos documentos.

⁶ W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo. Escritos de eclesiología 1*, Sal Terrae, Santander 2013, 35.

3. El “encuentro con Jesucristo” como eclesiología fundamental de Aparecida

Sería una empresa demasiado extensa reseñar toda la eclesiología de Aparecida. En virtud de nuestro objetivo, nos limitaremos a indagar en la categoría teológica y eclesiológica del *encuentro con Cristo*, la cual hemos querido comprenderla como clave al momento de pensar la eclesiología fundamental del DA.

Buvinic define la reflexión del DA en términos de una “eclesiología discipular”⁷, en vistas a que “el discipulado misionero –como categoría fundamental de Aparecida– deja al creyente totalmente referido a su relación de encuentro con el Señor Jesús y a su respuesta de fe en el presente y en sus circunstancias concretas, al tiempo que sitúa esa respuesta en la necesaria dimensión comunitaria de los discípulos”⁸. El carácter discipular del cristianismo acontece gracias al encuentro fundacional que el creyente tiene con Jesucristo. En los Evangelios reconocemos este proceso de llamada – respuesta en varios momentos, pero Aparecida lo presenta desde el texto de Juan 1,39: fueron, vieron, se quedaron con Él (Cfr. DA 244). El seguimiento nace por una llamada, una invitación, un “*encuentro con un acontecimiento, con una Persona que da un nuevo horizonte a nuestra vida*” dirá Benedicto XVI en *Deus caritas est 1*.

En el Discurso Inaugural (DI) de Benedicto XVI en Aparecida, se expone la clave de este encuentro. El que estamos ligados al Maestro, “conlleva seguirlo, vivir en intimidad con Él, imitar su ejemplo y dar testimonio (...) pues ser discípulos y misioneros de Jesucristo y buscar la vida en Él supone estar profundamente enraizados en Él” (DI 3). Volvemos a encontrarnos con la centralidad del *testimonio*. Lo que los discípulos han encontrado en la vida compartida con Jesús, no puede sino comunicarse. Es una experiencia *en salida*, que manifiesta la extroversión que nace de la propia Trinidad. Así como el Hijo ha dado testimonio verdadero del Padre (Cfr. Jn 1,18), así los discípulos deben dar testimonio verdadero de lo que ha acontecido en Jesús de Nazaret.

⁷ M. BUVINIC, “La renovación eclesiológica del Vaticano II, sus procesos de recepción y sus desarrollos hasta la Conferencia de Aparecida”, *Palabra y Razón* 1 (2012), 45.

⁸ M. BUVINIC, “La renovación eclesiológica del Vaticano II”, 51.

3.1. El “encuentro con Jesucristo” como espiritualidad Trinitaria

Si Benedicto y el DA expresan una eclesiología discipular del encuentro con Cristo, es porque Dios mismo acontece como encuentro y como relación. Esto lo expresa Benedicto con las siguientes palabras: “Dios es la realidad fundante, no es un Dios sólo pensado o hipotético, sino el Dios de rostro humano; es el Dios-con-nosotros, el Dios del amor hasta la cruz” (DI 3). El Dios Trinidad, es por tanto el origen y el sentido último de la vivencia del encuentro. Entre las Personas divinas acontece la *perijóresis*, el encuentro, el vivir-juntos-en-la-diferencia. Y si este Dios Trinidad es encuentro, la revelación de sí mismo al mundo es una en clave de relación. Con esto se comprende cómo “el cristiano es un sujeto que ha recibido con gratuidad y asombro el don del encuentro con Jesucristo que ha llenado su vida de sentido. Y en el encuentro con Él ha conocido el rostro de Dios como Padre y su proyecto para la humanidad y la creación entera”⁹.

Si la Iglesia se comprende como *imago Trinitatis*, se nos posibilita sostener que el encuentro está sustentado en las relaciones del Padre, del Hijo y del Espíritu. Dios no es una mónada, sino que acontece justamente en relaciones. En palabras de W. Kasper, “la unidad de la naturaleza de Dios se realiza concretamente en la trinidad de las personas divinas y, viceversa, las tres personas divinas existen solo mediante su diferente posesión de la única naturaleza divina”¹⁰. Y esta unidad en la diferencia ha de manifestarse al mundo y en la historia como testimonio de la *communio* que nace del encuentro con Dios en la persona de Jesús de Nazaret en el Espíritu Santo.

3.2. El “encuentro con Jesucristo” como superación del egoísmo

El capítulo VI del DA enfatiza la espiritualidad Trinitaria del encuentro con Jesucristo. Esta espiritualidad, junto con afianzar la dimensión teológica

⁹ J.L. FERNÁNDEZ, “El método de discernimiento en Aparecida”, *La Revista Católica* 1159 (2008), 223.

¹⁰ W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo*, 401.

del encuentro, fundamenta también el sustento antropológico de lo que significa encontrarse con Jesucristo y con los otros. Así, leemos en el DA que “la experiencia de un Dios uno y trino, que es unidad y comunión inseparable, nos permite superar el egoísmo para encontrarnos plenamente en el servicio al otro” (DA 240).

Lo anterior reclama una reflexión específica. La experiencia de encontrarse con el Dios Trinidad implica a su vez la experiencia de servir al otro. En otras palabras, Dios acontece en el otro, y el otro, sobre todo los pobres, nos permite reconocer la presencia de Dios (Cfr. Mt 25,35-40). Por ello, hacer teología del encuentro con Jesucristo implica lograr una antropología del encuentro con el otro que viene a superar el egoísmo. Y si seguimos la pista del testimonio, como clave de pensar la eclesiología fundamental, no hay mayor testimonio que la práctica del amor concreto con los otros. Con ello, estamos siguiendo la palabra de Juan que nos dice que quien ama a Dios a quien no ve y no ama al hermano a quien sí ve, ese es un mentiroso (Cfr. 1 Jn 4,20).

En América Latina se han dado experiencias de martirio, las cuales nos permiten actualizar la práctica del encuentro como superación del egoísmo. Hombres y mujeres que, luego de encontrarse con Jesús en la historia de la comunidad, en los espacios de cultura, en lo político, social, educativo y religioso, han hecho una opción específica por el Dios Trinidad que se manifiesta en la historia. Así, el DA sostiene que a Jesucristo “lo encontramos de un modo especial en los pobres, afligidos y enfermos (Cfr. Mt 25,37-40) que reclaman nuestro compromiso y nos dan testimonio de fe, paciencia en el sufrimiento y constante lucha para seguir viviendo” (DA 257). Aquí acontece una relación interesante, a saber, no es solo la Iglesia la que evangeliza con su cercanía con los sufrientes, sino que son también los pobres los que testimonian esa fe en Dios. Es por ello que el DA afirma: “cuántas veces los pobres y los que sufren realmente nos evangelizan. En el reconocimiento de esta presencia y cercanía, y en la defensa de los derechos de los excluidos se juega la fidelidad de la Iglesia a Jesucristo” (DA 257).

4. *Evangelii Gaudium* y el “encuentro con Jesucristo” como recepción de Aparecida

4.1. Francisco y su relación con Aparecida

Evangelii Gaudium representa una recepción interesante de algunos de los principales lineamientos eclesiológicos de Aparecida, sobre todo la conciencia misionera y evangelizadora manifestada en la *Iglesia en salida*, la alegría que el encuentro con Jesucristo provoca en el discípulo y también la dimensión antropológica del encuentro con el otro como posibilidad de encontrarse con Dios. Carlos María Galli, comenta que “el pontificado reformador y misionero de Francisco hunde sus raíces en la figura singular del jesuita Jorge Mario Bergoglio como en su arraigo en la Iglesia latinoamericana y en el proyecto misionero de la Quinta Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe”¹¹. Es más, Bergoglio fue quien encabezó la comisión de redacción del documento. Por ello agrega Galli que “se puede comprender mejor a Francisco si se conoce la Iglesia de América Latina, expresada en Aparecida, y la reflexión teológica surgida en la Argentina contemporánea”¹². Por su parte Antonio Spadaro, presentando EG comenta que las raíces del documento se hundan por una parte en Pablo VI –con *Evangelii Nuntiandi*– y sobre todo “en el documento de Aparecida (2007) que respira en las páginas de Bergoglio”¹³.

La centralidad de Aparecida en el pontificado de Francisco, se deja entrever en su palabra, testimonio y praxis. Un caso concreto queremos detallar. En su visita pastoral a Río de Janeiro con ocasión de la Jornada Mundial de la Juventud celebrada en 2013, Francisco tuvo la oportunidad de reunirse con el Comité de Coordinación del CELAM el 28 de Julio de

¹¹ C.M. GALLI, “El amor y la alegría en *Evangelii Gaudium*”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *La caridad y la alegría: paradigmas del Evangelio. XXIII Semana Argentina de Teología*, Ágape, Argentina 2015, 65.

¹² C.M. GALLI, “El amor y la alegría en *Evangelii Gaudium*”, 65.

¹³ A. SPADARO, “*Evangelii Gaudium*. Raíces, estructura y significado de la primera exhortación apostólica del papa Francisco”, *Mensaje* 626 (2014), 19.

ese año. En su discurso, Francisco sostiene: “como ustedes, también yo soy testigo del fuerte impulso del Espíritu en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe en Aparecida, en mayo de 2007, que sigue animando los trabajos del CELAM para la anhelada renovación de las Iglesias particulares. Esta renovación, en buena parte de ellas, se encuentra ya en marcha”¹⁴. El diagnóstico de Francisco expresa lo que constituyó la *Misión Continental*, ese tiempo fuerte de renovación eclesial que colocó a nuestras comunidades en estado de misión permanente.

La misión y la evangelización, entendidas como razones últimas del ser mismo de la Iglesia, son expresadas por Francisco en su llamado a salir de la comodidad y de las limitantes propias de cada comunidad local de manera de ser capaces de cruzar el umbral que nos impide tomar contacto directo con la realidad. En vistas a esta renovación eclesial, Francisco en su discurso al CELAM, presenta cuatro pautas eclesiológicas claves para poder mantener la *fuerza pneumatológica* que ha estado inspirando a las Iglesias del continente, y con EG decimos de la Iglesia Universal. Las pautas eclesiológicas presentadas por Francisco son las siguientes¹⁵:

1. Asumir que Dios se manifiesta en el hoy de la historia y que el discipulado misionero ha de concretizar esa actualidad de Dios. La Iglesia ha de articularse en una coordenada de memoria (mirada de cómo la salvación ha venido siendo operada por Dios), de presente en la actualidad de la misión y de futuro como promesa y esperanza. El discipulado misionero comparte la tensión escatológica del ya y del todavía no, ya que está proyectado hacia Jesucristo, con quien se ha encontrado. No podemos sostener un discipulado misionero auto-referenciado.
2. La Iglesia ha de comprenderse como Esposa de Jesucristo, servidora de todos, madre, facilitadora de la fe y no controladora de la fe. En otras palabras, es la comunidad creyente la que ha de posibilitar que

¹⁴ PAPA FRANCISCO, “Encuentro con el Comité de Coordinación del CELAM. Domingo 28 de Julio de 2013”, en PAPA FRANCISCO, *Una Iglesia de todos. Mis reflexiones para un tiempo nuevo*, Espasa, Buenos Aires 2014, 414.

¹⁵ Cfr. PAPA FRANCISCO, “Encuentro con el Comité de Coordinación del CELAM”, 420-422.

los creyentes se encuentren con Jesucristo (Ver DA Capítulo VI, *Lugares de encuentro con Jesucristo*). Ha de lograrse una eclesialidad del encuentro con Jesús de Nazaret.

3. La tercera pauta eclesiológica va al centro de nuestro desarrollo, ya que Francisco considera que las dos categorías que mejor sintetizan el proyecto de Aparecida son *cercanía y encuentro*. La categoría de *cercanía* es leída teológicamente entendida por Francisco, en cuanto que el Dios de Jesús es el cercano con su pueblo, cercanía que se concretiza de manera plena en Jesús de Nazaret. La autocomunicación de Dios en la historia llega a su centro en la Palabra hecha carne. Y Dios también sale al encuentro de la vida del continente latinoamericano. Por su parte, la categoría del *encuentro*, manifiesta que es necesario comprender que así como nos hemos encontrado con Jesucristo también hemos de encontrarnos con los hermanos. Dicha dialéctica relacional marca una pauta de lo que constituye una Iglesia de comunicación y pertenencia. Francisco ha puesto acentos de manera recurrente en la cultura del encuentro como experiencia eclesial y antropológica fundante de la misión.
4. En cuarto lugar, el lugar del Obispo en la conducción de la misión de la Iglesia particular. Francisco pide que los pastores sean cercanos y que se encuentren con el pueblo que se les ha confiado para conducir, enseñar, gobernar y santificar.

5. Algunas pistas para pensar la recepción de Aparecida en *Evangelii Gaudium* desde la categoría de “encuentro”

5.1 Encuentro con Jesucristo como superación del egoísmo

El nombre de la exhortación EG está ligado íntimamente a la experiencia de haberse encontrado con Jesús. Así en el primer número leemos: “la alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo siempre nace y

renace la alegría” (EG 1). La alegría de la que está hablando Francisco, tiene un doble fundamento: en primer lugar es cristológica (encuentro con Cristo). Ella es su causa primera a la vez que nace como fruto del Espíritu Santo (Cfr. Gá 5,22). Esta *alegría primera* que nos viene por el encuentro que es agraciante, implica una consecuencia antropológica: salir del aislamiento, superar el egoísmo, humanizar las relaciones interpersonales.

Siguiendo la pista de la consecuencia antropológica antes mencionada, el Papa en EG 8 sostiene que “sólo gracias a ese encuentro –o reencuentro– con el amor de Dios, que se convierte en feliz amistad somos rescatados de nuestra conciencia aislada y de la auto-referencialidad. Llegamos a ser plenamente humanos cuando somos más que humanos, cuando le permitimos a Dios que nos lleve más allá de nosotros mismos para alcanzar nuestro ser más verdadero”. Aquí se destaca una contraposición antropológica: qué hace a la persona más humana, y por ende más feliz, y qué la deshumaniza. En clave cristiana – y en vistas a la eclesiología del encuentro – lo que favorece la plenitud de la humanización es la extroversión, la *salida*. Entonces así como se sostiene que la Iglesia en salida recrea de manera verdadera el proyecto misionero de Jesús (Cfr. Mt 28,19-20), así el *ser humano en salida* actualiza la experiencia teológica del Dios que salió a nuestro encuentro en Jesús. La lógica de Dios es vivir la autocomunicación y a la autodonación constante al hombre en vistas de su salvación. Es más, la misma Encarnación es comprendida por la Iglesia desde esa lógica: “el cual por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió [del cielo] y se encarnó” (DH 125, Concilio de Nicea 325 d.C).

Por lo tanto, el hombre agraciado por Dios y convertido a la alegría gracias al encuentro con Jesucristo, debe vivir los mismos sentimientos de Cristo (Cfr. Flp 2,6) que se hizo servidor de todos dando su vida en la Cruz. La antropología del encuentro sostenida por la gracia de Dios es una que busca la *extroversión del sujeto hacia los otros*. El encuentro, por tanto, acontece como experiencia teológica, cristológica y antropológico-eclesial. A eso hace referencia el Papa cuando sostiene que cuando nos encontramos o reencontramos (conversión) con Cristo, estamos dejando que Dios actúe en nosotros llevándonos más allá de nuestros límites, viviendo con Él la dinámica de la salida y del encuentro.

5.2. El encuentro con el otro como exigencia de la misión cristiana

Uno de los síntomas de nuestra época globalizada es la pérdida de la referencialidad con lo comunitario. Francisco sostiene que “el individualismo posmoderno y globalizado favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas, y que desnaturaliza los vínculos familiares” (EG 67). Frente a este escenario, la Iglesia, en virtud de la dinámica teológica que comentábamos anteriormente, apuesta por la renovación de los vínculos de encuentro entre las personas de manera de anunciar el verdadero desarrollo y el sentido humano como claves de la misión cristiana.

Para hablar de las relaciones interpersonales, Francisco asume entre otros conceptos la categoría del *otro*, y sostiene que “el Evangelio nos invita a correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro, con su presencia física que interpela, con su dolor y sus reclamos, con su alegría que contagia en un constante cuerpo a cuerpo. La verdadera fe en el Hijo de Dios hecho carne es inseparable del don de sí, de la pertenencia a la comunidad, del servicio, de la reconciliación con la carne de los otros. El Hijo de Dios, en su encarnación, nos invita a la revolución de la ternura” (EG 88). Las expresiones ‘correr el riesgo del encuentro’, ‘Encarnación del Hijo de Dios’ o ‘revolución de la ternura’, nos exigen ser fieles a la Encarnación del Verbo, de manera de volver a vivir la dinámica del encuentro. Es el Pueblo de Dios el que debe *callejear* la fe convirtiéndonos así en Iglesia en salida, en comunidad extrovertida que misiona y evangeliza anunciando el Reino, dialogando y encontrándose con el mundo y en él reconociendo y discerniendo los signos de la presencia de Dios (Cfr. GS 4.11.44).

Este encuentro ‘cuerpo a cuerpo’, fundamenta también la dimensión social y política del evangelio. Esta dimensión nos irá ayudando a superar la “psicología de la tumba” (EG 83), la cual “convierte a los cristianos en momias de museo” (EG 83), es decir, creyentes encerrados en viejas y egoístas estructuras eclesiales. El llamado a la renovación misionera y a la conversión pastoral que propone Aparecida y que es asumida por Francisco en buena parte de EG, exige de parte de los creyentes salir de sí mismos en

busca de los rostros de las periferias, de los “no ciudadanos, los ciudadanos a medias o los sobrantes urbanos” (EG 73). Debemos, pues, aprender a ser compañeros de camino con los otros.

5.3. La eclesiología del “testimonio” para que nuestros pueblos tengan en Jesús vida abundante

El encuentro con Jesucristo y la dinámica del encuentro con el otro nacen de una experiencia dinámica de testimonio. Otros son los que nos contaron sobre Jesús. Le hemos creído a la comunidad apostólica y a la comunidad postapostólica inmediatamente posterior, los cuales tuvieron la experiencia del acontecimiento de Cristo y de la recepción de su buena noticia. La eclesiología del testimonio siempre es de otro. Francisco nos dice que “el verdadero misionero, que nunca deja de ser discípulo, sabe que Jesús camina con él, habla con él, respira con él, trabaja con él. Percibe a Jesús vivo con él en medio de la tarea misionera” (EG 266).

El testimonio debe ser una característica del misionero a la vez que representa una de las renovaciones dentro de la eclesiología fundamental (eclesiología fundamental como testimonio¹⁶) No evangelizamos anunciándonos a nosotros mismos, no es una dinámica auto-referencial, sino que anunciamos a Jesucristo que camina gracias a su Espíritu en medio de nuestra historia. La importancia de la espiritualidad y de la conciencia eclesiológica del martirio-testimonio, implica dejar que Cristo actúe a través de nuestras palabras y acciones de manera que podamos irradiar su amor salvador. Gracias a dicha irradiación graciosa, otros podrán encontrarse con Él. Es por ello que el Concilio habla de la Iglesia comprendiéndola como un sacramento, un signo visible que comunica el encuentro que ha experimentado con Cristo (Cfr. LG 1).

Este encuentro es definido por Francisco como “el encuentro personal con el amor de Jesús que nos salva” (EG 264) mientras que el DA habla del testimonio de los discípulos misioneros que gracias al encuentro con Jesucristo son capaces de anunciar (evangelización y misión) a todos los

¹⁶ Ver S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, 505.

pueblos la vida abundante que de Él han recibido. El testimonio está sostenido por el Espíritu Santo, de manera que ese mismo Espíritu sea el que conduzca a la verdad completa (Cfr. Jn 14,6) a los que han y hemos optado vitalmente por Jesús de Nazaret y por su proyecto del Reino de Dios.

Bibliografía

- BERRÍOS, F., "La comunidad de discípulos misioneros. Líneas eclesiológicas de Aparecida", *Teología y Vida* XLIX (2008), 685-697.
- BUVINIC, M., "La renovación eclesiológica del Vaticano II, sus procesos de recepción y sus desarrollos hasta la Conferencia de Aparecida", *Palabra y Razón* 1 (2012), 37-53.
- FERNÁNDEZ, J.L., "El método de discernimiento en Aparecida", *La Revista Católica* 1159 (2008), 218-231.
- GALLI, C.M., "El amor y la alegría en *Evangelii Gaudium*", en: Sociedad Argentina de Teología, *La caridad y la alegría: paradigmas del Evangelio. XXIII Semana Argentina de Teología*, Ágape, Argentina 2015, 65-103.
- KASPER, W., *La Iglesia de Jesucristo. Escritos de eclesiología 1*, Sal Terrae: Santander 2013.
- PAPA FRANCISCO, "Encuentro con el Comité de Coordinación del CELAM. Domingo 28 de Julio de 2013", en *Papa Francisco: Una Iglesia de todos. Mis reflexiones para un tiempo nuevo*, Espasa, Buenos Aires 2014, 414-422.
- PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006.
- SPADARO, A., "Evangelii Gaudium. Raíces, estructura y significado de la primera exhortación apostólica del papa Francisco", *Mensaje* 626 (2014), 19-26.

Artículo recibido el 18 abril de 2016.

Artículo aceptado el 9 de junio de 2016.

ACOMPañAR EN EL DISCERNIMIENTO: SITUACIONES COMPLEJAS EN “AMORIS LAETITIA”

ACCOMPANYING IN DISCERNMENT: COMPLEX SITUATIONS
IN “AMORIS LAETITIA”

Juan C. Inostroza¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile

Resumen

El capítulo octavo de *Amoris laetitia* es quizá el de mayor novedad de esta Exhortación apostólica postsinodal. Se trata al mismo tiempo de la sección que más controversia ha suscitado desde su aparición. El presente artículo sostiene que, lejos de apartarse de la consagrada enseñanza de la Iglesia sobre el Matrimonio y la Familia, el documento pontificio se apoya firmemente en ella, la confirma y la aplica. Frente a una pastoral marcada principalmente por la *moralidad objetiva*, el Papa recuerda con fuerza la secular doctrina moral de la Iglesia, admirablemente sintetizada por santo Tomás de Aquino, de que es necesario distinguir entre la objetividad de la conducta y la *imputabilidad y culpabilidad subjetiva* del bautizado. Siguiendo lo ya dicho por él en *Evangelii Gaudium*, *Amoris laetitia* profundiza sobre la necesidad del discernimiento, de la *responsabilidad moral* de la persona y de las atenuantes que pudieran estar implicadas. El discernimiento ha de dejarse guiar por la lógica integradora, clave del acompañamiento pastoral.

Palabras clave: Francisco, *Amoris laetitia*, matrimonio, familia, situaciones irregulares.

Abstract

Amoris laetitia's 8th chapter is, perhaps, the most novel of this Post Synodal Apostolic Exhortation. At the same time, it is the most controversial section of this Document since its promulgation. This work states that, far from straying away from the tradi-

¹ Doctor en Teología Bíblica. Profesor Adjunto de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo: jinostroza@ucsc.cl

tional teaching of the Church on Marriage and the Family, this Pontifical Exhortation rests firmly on it, confirms it and applies it. When facing a line of pastoral policy and practice characterized mainly by objective morality, the Pope strongly reminds the Church's traditional moral doctrine, admirably synthesized by Saint Thomas Aquinas, that draws the necessary distinction between the baptized's objective behavior and their *subjective guilt and imputability* (cf. *Catechism* n.1735). Following what it has already been said in *Evangelii Gaudium* 44 and 47, *Amoris Laetitia* deepens the need of discernment of personal moral responsibility and the mitigating factors that might be involved. The discernment must be guided by the integrative logic which is the key to pastoral care (AL 299).

Keywords: Francis, *Amoris laetitia*, marriage, family, irregular situations.

La Exhortación Apostólica “*Amoris laetitia*” (AL)² presenta una preocupación fundamentalmente pastoral³. De hecho ella misma es ya una propuesta de renovación pastoral. El Documento de Aparecida hablaba de “conversión pastoral”⁴. No hace falta insistir en que la Exhortación AL centra su atención en el anuncio de la alegría del Evangelio del matrimonio y de la familia, y en la tarea siempre permanente de educar en la fe y en la verdad del amor. Con todo, y atendiendo al cometido de nuestro estudio, la solicitud pastoral de AL se aprecia también de manera muy particular en su capítulo octavo. Se trata de un capítulo que en mi opinión es el más novedoso de este documento pontificio. Ya en los números introductorios,

² Este documento pontificio promulgado el 19 de marzo de 2016 es resultado de dos Sínodos: uno extraordinario el 2013 (el tercero en su categoría. Los anteriores son en 1969 y 1985) y otro ordinario el 2015. A ambos Sínodos precedió una amplia consulta a las iglesias particulares.

³ La preocupación pastoral viene siendo subrayada desde el Concilio Vaticano II. El término no carece de ambigüedades en el uso común. Para algunos “pastoral” puede significar lo práctico, o bien lo cotidiano de la Iglesia. Para otros, en cambio, puede connotar más bien la factibilidad actual de vivir el Evangelio. Cf. É. MARCUS, “Pastoral de los divorciados vueltos a casar”, en: CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA (ed.), *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004, 925-928, quien señala que el uso del sustantivo “la pastoral” es postconciliar (el Concilio Vaticano II sólo lo usa como adjetivo: “necesidades” pastorales, “prácticas” pastorales, etc.), y alude a la imprecisión que hoy reviste el término, ilustrándolo con los más de 40 usos que la Enciclopedia católica Théo identificaba del mismo en 1993. Con todo, “Pastoral” apunta a la solicitud amorosa de la Iglesia, no sólo a las funciones exclusivamente sacerdotales, sino a toda la actividad salvadora de la Iglesia con sus múltiples participantes y su organización.

⁴ CELAM, *Documento de Aparecida*, Paulinas, Bogotá 2011, nn.365-372. (En adelante, DA).

el Papa manifiesta su intención de que todos quienes lean la *AL* se sientan interpelados por este capítulo⁵. Creo que se puede constatar, al menos en los medios de comunicación, que efectivamente la intencionalidad del Papa con el capítulo octavo alcanzó su objetivo, todos de una u otra manera se manifestaban interpelados por sus palabras. Como indicaba el Card. Schönborn al presentar la Exhortación *AL*: “La cuestión de cómo la Iglesia trate estas heridas, de cómo trate los fracasos del amor se ha vuelto para muchos un “test cuestión” para entender si la Iglesia es verdaderamente el lugar en el que se puede experimentar la misericordia de Dios”⁶.

Desde hace ya más de medio siglo la Iglesia en su magisterio universal (Concilio Vaticano II y Pontífices) nos viene llamando a todos a una nueva evangelización⁷. La preocupación no es sólo de la misión a los no creyentes, sino que el concepto apunta principalmente a los bautizados que por razones muy diversas están alejados de la Iglesia y del Evangelio. San Juan Pablo II, tantas veces firmemente citado por el Papa Francisco en *AL*, indicaba que tal nueva evangelización debía ser “*nueva en el ardor, en los métodos y en la expresión*”⁸. La Exhortación Apostólica *AL* apunta precisamente a eso. Lejos de eternizarse en diagnósticos sobre diagnósticos, *AL* avanza, en mi opinión, una propuesta pastoral concreta.

El aporte de los Congresos de Familia chilenos

En agosto de 2013, en el *IV Congreso de Familia para Todos*, concluía yo mi ponencia titulada “La familia entre la identidad y la desintegración”, di-

⁵ *AL* 7.

⁶ C. SCHÖNBORN, “Presentación del Cardenal Schönborn de la Exhortación *Amoris laetitia* del Papa”, en: http://es.radiovaticana.va/news/2016/04/08/presentaci%C3%B3n_del_cardenal_sch%C3%B6nborn_de_%E2%80%9Camoris_laetitia%E2%80%9D/1221248

⁷ J.C. INOSTROZA, “La Nueva Evangelización: “Diálogo y Misión en el Chile del Bicentenario. Una contribución a la Misión Continental”, en: J.C. INOSTROZA (ed.), *Evangelización, Diálogo y Compromiso Social en camino hacia el Bicentenario*, UCSC, Concepción 2009, 71-79.

⁸ JUAN PABLO II, “Discurso a la Asamblea del Celam”, el miércoles 9 de marzo de 1983 en Port-au-Prince (Haití), donde además descarta el término “re-evangelización” y propone expresamente hablar de “evangelización nueva”. Esto lo volvió a reiterar nuevamente al Celam nueve años más tarde, el viernes 12 de octubre de 1992, fecha de celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América por Colón.

ciendo: “En este tiempo en que la familia misma se ha vuelto internamente plural, en que en una misma familia hay creyentes y no creyentes, cristianos de diversas denominaciones, se hace más urgente discernir el amor de Jesús con humildad, paciencia, sentido pedagógico y mucha oración. Miremos a cada uno en la familia con los ojos de Jesús, Él habla con la verdad y mira con misericordia. ¡Tengamos siempre esperanza, el amor es más fuerte!”⁹. He de reconocer que cuando leí *AL* encontré una concordancia básica entre lo que yo sostenía el 2013 y este documento pontificio postsinodal de este 2016 aún en curso. En aquella ocasión mi ponencia dialogaba con las conclusiones del Primer Congreso de Familia para Todos¹⁰.

Los congresos de *Familia para Todos* han tratado muchos aspectos sobre conflictos de matrimonio y familia. Su enfoque ha sido o bien preventivo¹¹ o bien de intervención del conflicto en curso, llegando incluso hasta la mediación familiar como recurso extremo¹². Hasta donde yo he podido constatar, nuestros congresos no han abordado las situaciones “irregulares”¹³ de que habla *AL*¹⁴. De ahí la importancia de incorporar hoy una re-

⁹ J.C. INOSTROZA, “La familia entre la identidad y la desintegración”, en: M.M. MARTÍN, *Familia para Todos. IV Congreso chileno de familia*, UST, Santiago de Chile 2014, 84.

¹⁰ H. CORRAL, “La familia en el Chile del futuro. Relación conclusiva”, en: C. DOMÍNGUEZ - J.C. INOSTROZA (coords.), *Familia para Todos en el Bicentenario. Actas del Primer Congreso chileno sobre la Familia*, UCSC, Concepción 2011, 249-258.

¹¹ Así M.E. PIMSTEIN, ‘Educar la vida conyugal’, en: C. DOMÍNGUEZ - J.C. INOSTROZA (coords.), *Familia para Todos en el Bicentenario. Actas del Primer Congreso chileno sobre la Familia*, UCSC, Concepción 2011, 231-245; R. RUBIO, “Restaurar el amor”, en: C. DOMÍNGUEZ - J.C. INOSTROZA (coords.), *Familia para Todos en el Bicentenario. Actas del Primer Congreso chileno sobre la Familia*, UCSC, Concepción 2011, 193-210; C. CONEN, “Claves de la educación para el amor sólido”, en: C. DOMÍNGUEZ - H.C. CÉSPEDES (eds.), *Familia para Todos. II y III Congreso chileno de familia*, UCSC, Concepción 2013, 163-165.

¹² C. PEDREROS, “La intervención familiar: Una vía para la restauración del amor”, en: C. DOMÍNGUEZ - H.C. CÉSPEDES (eds.), *Familia para Todos. II y III Congreso chileno de familia*, UCSC, Concepción 2013, 81-93; C. TARUD, “Superando nuestras dificultades: Una alternativa, mediación familiar”, en: C. DOMÍNGUEZ - J.C. INOSTROZA (coords.), *Familia para Todos en el Bicentenario. Actas del Primer Congreso chileno sobre la Familia*, UCSC, Concepción 2011, 217-229.

¹³ La expresión “situaciones irregulares” no es original de *AL*, fue introducida por Juan Pablo II, en JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica, Familiaris Consortio*, Editrice Vaticana, Vaticano 1982, nn. 79ss., (En adelante *FC*) y en JUAN PABLO II, *Carta a las Familias Gratissimam sane*, Editrice Vaticana, Vaticano 1994, n.5. En su tono pastoral, esta expresión apunta al nivel en que se articula el discurso moral y la legislación de la Iglesia. Cf. É. MARCUS, “Pastoral de los divorciados...”, 925-942, en 930 y n.6.

¹⁴ *AL* 291-312.

flexión sobre el carácter del llamado del Papa a considerarlas de una manera nueva.

El capítulo VIII en el marco de la AL

No se puede comprender adecuadamente el capítulo octavo sin considerar plenamente lo dicho en los capítulos precedentes y el subsiguiente que cierra la Exhortación. El Papa mismo en el curso del capítulo que nos ocupa no deja de advertir contra lecturas demasiado rápidas, superficiales y sesgadas de lo que está enseñando. Lo delicado del tema y la madurez pastoral que supone la comprensión de este capítulo octavo de *AL* obliga al Papa a insistir con toda claridad sobre la doctrina cristiana básica sobre el matrimonio y la familia. Estos avisos jalonan todo el capítulo y lo vinculan de manera potente con todo lo dicho en el documento.

Esto vale muy particularmente para el sostenido e insistente reclamo a promover, e incluso defender, el matrimonio cristiano, reflejo de la unión entre Cristo y su Iglesia, con todas sus notas distintivas de exclusividad, indisolubilidad y apertura a la vida, y no olvidar que ése es el modo propio y adecuado de vivir plenamente la voluntad de Dios sobre la unión del varón y la mujer. *AL* 292 es totalmente explícito a este respecto. Con todo, la naturaleza del capítulo octavo lleva a insistir sobre este ideal pero desde la ruptura del vínculo. Así se dice, por ejemplo, en las primeras líneas del capítulo “que toda ruptura del vínculo matrimonial “va contra la voluntad de Dios...”¹⁵, que otras formas de unión contradicen radicalmente este ideal (del matrimonio cristiano)¹⁶, que lo que se propone en este capítulo apunta a caminar hacia la plenitud del matrimonio y la familia a la luz del Evangelio¹⁷, que las situaciones de ruptura, aún cuando han de ser acogidas con maternal misericordia, no son el ideal que el Evangelio propone para el matrimonio y la familia¹⁸, que en este esfuerzo de acogida y discernimiento de las situaciones “irregulares” que propone el Papa aquí, insiste en que nunca

¹⁵ *AL* 291.

¹⁶ *AL* 292.

¹⁷ *AL* 294.

¹⁸ *AL* 298.

se piense que se pretende disminuir las exigencias del Evangelio¹⁹. Y como si fuera poco vuelve a insistir: “Para evitar cualquier interpretación desviada, recuerdo que de ninguna manera la Iglesia debe renunciar a proponer el ideal pleno del matrimonio, el proyecto de Dios en toda su grandeza... La tibieza, cualquier forma de relativismo, o un excesivo respeto a la hora de proponerlo, serían una falta de fidelidad al Evangelio”²⁰.

De esta manera, el documento enseña a no olvidar la objetividad de tales situaciones caracterizadas como “irregulares”. Y avisa de que no se trata de “llamar bien al mal o mal al bien”, como ya advertía el profeta Isaías (Is 5,20). El Papa enseña que se debe articular adecuadamente la moral objetiva (la voluntad de Dios, la ley y las normas) con la condición subjetiva de las personas bautizadas que objetivamente se encuentran en una situación “irregular”²¹. Y ése es el tema principal de este capítulo octavo.

Novedad y dificultades del capítulo 8 de AL

En primer lugar, la novedad de este capítulo octavo, y que hace que se destaque en medio de esta Exhortación, no es el contenido doctrinal que trasunta y en el que se apoya. Todo lo contrario, en eso este capítulo no dice nada nuevo y expresamente remite a la más consagrada enseñanza de la Iglesia en cuestión, particularmente a la enseñanza de santo Tomás de Aquino (el único teólogo citado *ex nomine* por el Papa²², y antes igualmen-

¹⁹ AL 301.

²⁰ AL 307.

²¹ Cf. J-R. FLECHA, *Moral de la sexualidad. La vida en el amor*, Sígueme, Salamanca 2005, 317, quien reconoce que no se encuentra suficientemente explicitada la distinción entre la moralidad objetiva y la eventual responsabilidad y culpabilidad de las personas implicadas en las relaciones sexuales prematrimoniales y extramatrimoniales en los documentos pontificios (como *Familiaris Consortio*) ni de la Santa Sede (como las Orientaciones educativas sobre el amor humano), e insiste en que es sin embargo una distinción necesaria en la reflexión moral ante cualquier comportamiento que se analice. Es digno de notarse que tanto en este manual como en el de Moral Social (Cf. J-R. FLECHA, *Moral Social*, Sígueme, Salamanca 2007), J-R Flecha aplica sistemáticamente esta distinción a todas y cada una de las cuestiones que aborda en su valoración moral: moralidad objetiva y responsabilidad moral.

²² Las citas de Sto. Tomás de Aquino en AL se concentran todas en el capítulo IV y el VIII.

te recomendado por el Concilio Vaticano II²³) y el magisterio de san Juan Pablo II.

La novedad está en la propuesta pastoral de integrar la fragilidad. Ya hemos dicho que esta propuesta pastoral ha interpelado a todos, y que ella se encuadra en los objetivos de renovación impulsados por el Concilio Vaticano II y que la Iglesia, con el Magisterio Pontificio a la cabeza, ha ido promoviendo ampliamente en los últimos 50 años. Estos aires renovadores han sido acogidos también por el Episcopado latinoamericano como se puede ver en el Documento de Aparecida que llama a nuestras iglesias particulares a diversas conversiones, entre ellas a una conversión pastoral²⁴. Es verdad que el llamado de Aparecida es más formal que una efectiva propuesta, y ésta es una importante diferencia con la *AL* que sí hace una propuesta concreta y muy aquilatada de renovación pastoral.

La propuesta pastoral de *AL* expresada en su capítulo octavo no debería quedar reducida a la cuestión de matrimonios o familias en situación “irregular”. El Papa hace ahí una cuidadosa reflexión sobre los principios que guían y orientan esta propuesta. Con ello se hace visible una reflexión más general que, si bien surge con ocasión de la temática específica de la Exhortación postsinodal, desborda esa temática y se vuelve un método eficaz que bien puede ser aplicado pastoralmente a otras cuestiones en la Iglesia.

Caminar de la mano de santo Tomás de Aquino

Ahora bien, en estricto sentido la propuesta de *AL* tampoco es nueva totalmente. Su estricta novedad estriba en la materia a la que se refiere: las situaciones “irregulares” de matrimonio y familia. Éstas venían siendo abordadas principal y habitualmente sólo desde su objetividad. Objetivamente tales situaciones “irregulares” muestran una conducta que se ha alejado de la voluntad de Dios revelada, y por tanto son objetivamente de pecado con materia grave.

²³ CONCILIO VATICANO II, *Decreto Optatam totius*, Editrice Vaticana, Vaticano, 1966,16c.

²⁴ DA 365-372.

La tradición moral cristiana, sintetizada de manera admirable por santo Tomás de Aquino, además de la objetividad considera también la subjetividad. Y esto es muy propio del Evangelio. Dios aborrece el pecado, es incompatible con él, pero ama a todos, también al pecador, a la persona que peca. Eso lo mostró siempre Jesús. De ahí la crítica de que come con publicanos y pecadores de pésima reputación pública. Cuando Jesús llama a ser perfectos como el Padre del Cielo, pone el siguiente rasgo como lo esencial de la conducta de Dios: “Él ama a todos, y hace salir el Sol todos los días para justos e injustos”. La distinción entre objetividad del pecado y subjetividad de la culpa queda evidente en la frase famosa que los evangelios ponen en boca de Jesús en la cruz: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34). El Papa cita este texto en AL n. 105, al hablar del perdón en el curso del capítulo cuarto donde comenta parte del himno al amor de 1Co 13.

Me parece sumamente relevante no sólo no pasar por alto sino acoger la invitación que tiene AL a abordar este discernimiento bajo la guía de Santo Tomás de Aquino. El Papa pudo haber recurrido a otros exponentes de la subjetividad, particularmente filósofos y teólogos modernos o contemporáneos. ¡Pero no! Lo que ha hecho es citar reiteradamente a Tomás de Aquino²⁵, porque en él hay una adecuada ponderación tanto de la objetividad como de la subjetividad del acto humano, con puntualizaciones de impresionante sentido y comprensión de la fragilidad humana. Vuelve a resonar en medio de las delicadas cuestiones contemporáneas el mismo fondo y criterio con que el tan reconocido y recordado papa León XIII, junto con acoger la llamada “Cuestión Social”, convocaba a toda la Iglesia a hacerlo de la mano de la enseñanza de santo Tomás de Aquino. No entender que el camino renovador propuesto tanto por León XIII, el Concilio Vaticano II en su conjunto, y hoy por el papa Francisco, supone acoger, conocer y caminar con Santo Tomás de Aquino es como negar que la fuerza trans-

²⁵ Un total de 19 veces cita el papa Francisco a santo Tomás de Aquino en AL: En el capítulo IV: *S. Th.* II-II, q.114 a.2, ad 1 (AL 99); *S. Th.* II-II, q.27 a.1, ad. 2 (AL 102, dos veces); *S. Th.* I, q.20 a.1, ad 3 y II-II, q.27 a.2 (AL n.120); *C.G.* III, 123 (AL 122); *S. Th.* I-II, q.31 a.3, ad. 3 (AL 126); *S. Th.* I-II q.26 a.3 y q.110 a.1 (AL 127); *S. Th.* II-II, q.24 a.7 (AL 134); *S. Th.* I-II, q.24 a.1 (AL 145); *S. Th.* I-II, q.32 a.7 y II-II, q.153 a.2, ad. 2 (AL 148); *S. Th.* II-II, q.27 a.1 (AL 162). En el capítulo VIII: *S. Th.* I-II, q.65 a.3, ad. 2, y *De Malo* q.2 a. 2 y 3 (AL 301); *S. Th.* I-II, q.94 a.2; *Sent. Libri Ethicorum* VI, 6 (AL 304).

formadora de san Alberto Hurtado y santa Teresa de Calcuta estaba en la oración y la Eucaristía²⁶.

“¡Ay de los que llaman al mal bien y al bien mal!” (Is 5,20).

La objetividad es esencial en la moral católica. La objetividad del pecado muestra la naturaleza o carácter propio de esa conducta: se apropió de lo que no le pertenecía, eso es objetivamente un robo. Y objetivamente es una conducta mala. Objetivamente el vínculo matrimonial ha sido roto por un divorcio y segundas nupcias²⁷. Objetivamente eso es adulterio. Más aún, objetivamente hay actos “intrínsecamente malos” como bien enseña san Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis splendor*²⁸, apoyándose en Rm 3,8. Se trata de actos que son malos “por sí mismos y siempre, es decir, por su objeto”, independientemente de la intencionalidad y circunstancias²⁹. Bajo ningún respecto es lícito hacer el mal para buscar un bien; es decir, es moralmente ilícito querer y obrar adrede un acto indigno de la persona humana como medio para lograr un fin bueno de la índole que sea. Ahora

²⁶ Si bien hay que distinguirlos, no procede una separación entre religión y moral, fe y obras, así como tampoco la simple reducción de la una a la otra. La fe no es una simple moral, ni las acciones humanas son buenas o malas simplemente porque Dios así lo prescribe. La relación entre religión y moral (tan olvidada por la secularización occidental) entraña una fecundidad transformadora que emana de la misma articulación teológica de las dos tablas de la Ley de Dios, y que responde a la misma estructura de la naturaleza de la persona humana. Cf. J.R. Flecha, “Responsabilidad moral de lo religioso”, en: P. URIBE - J.C. INOSTROZA (coords), *Annuntiabo veritatem tuam. Estudios en Homenaje a Monseñor Antonio Moreno Casamitjana*, UCSC, Concepción 2009, 245-270.

²⁷ Un estudio bien planteado desde la objetividad de la norma y las alternativas procesales que la Iglesia ofrece en estas cuestiones de matrimonio y familia, puede verse en F. LÓPEZ-ILLANA, “Matrimonio, separación, divorcio y conciencia”, en: CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA (ed.), *Lexicón, Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004, 753-770. Con todo, este estudio no alcanza la novedad de *AL*, pero es un buen reflejo de lo mejor del planteamiento pastoral (legal) que la Iglesia ofrecía hasta Juan Pablo II, en que la subjetividad moral prácticamente se reducía a un mero reconocimiento de “comprensión benevolente” sin mayor impacto en el juicio moral. La mención de atenuantes es prácticamente nula en los documentos y estudios sobre estos casos. Y la cuestión de la conciencia, al menos en el estudio recién referido, se trata de la de los jueces, abogados y legisladores, no de la persona en situación irregular.

²⁸ JUAN PABLO II, *Carta encíclica Veritatis Splendor*, Editrice Vaticana, Vaticano 1993, n. 78. (En adelante *VS*).

²⁹ Véase el catálogo de este tipo de actos humanos enumerados por el CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, Editrice Vaticana, Vaticano 1966, n. 27 y que Juan Pablo II recuerda en *VS* 80.

bien, ¿se opone esta doctrina a la propuesta pastoral de AL? Dicho de otra manera, ¿deroga AL esta sostenida enseñanza de la Iglesia? ¡De ninguna manera! ¡Al contrario, la confirma y la aplica!

La subjetividad no va a cambiar la moralidad objetiva del acto humano, no puede cambiar la naturaleza de la conducta ejercida en un acto intrínsecamente malo. Sigue vigente el principio de que “el fin no justifica los medios”. Como bien dice J-R. Flecha, “el amor no lo justifica todo. Por “amor” no se puede matar. Y por cualquier “amor” no se puede morir ni entregar la vida”³⁰. La subjetividad puede confirmar, agravar o atenuar la responsabilidad de la persona que obró objetivamente mal, además de que puede viciar un acto de suyo bueno. En palabras del moralista recién citado: “Insistir en la necesidad de un cuidadoso discernimiento no quiere decir que la culpabilidad moral haya de ser minimizada”³¹.

Considerar la subjetividad de esta manera nada tiene que ver con la llamada Ética de Situación en la que no cabe la objetividad. Tampoco tiene que ver con condescendencias impropias llevadas por algún tipo de banal sentimentalismo moderno. Se trata muy por el contrario del más propio y adecuado tratamiento moral de cualquier acto humano como tal. Los actos humanos para ser tales han de ser libres y deliberados. ¡Y ahí está el problema! ¿Qué tan libre y deliberadamente se ha obrado? ¿Qué manifestos o secretos impedimentos han podido concurrir en la persona que obra y que han podido afectar la libertad y oscurecer la deliberación?

Ya san Pío X enseñaba que para cometer un pecado mortal, es decir, que destruya la relación de gracia con Dios, se requería la concurrencia “a simultaneo” de tres condiciones imprescindibles: materia grave, conocimiento pleno y perfecta deliberación, es decir, plena libertad para asumir completamente la responsabilidad de lo que se ha hecho. Si alguno de éstos falla o falta, no se da pecado mortal³². Las personas concretas somos muy

³⁰ J. R. FLECHA, *Moral de la sexualidad...*, 319.

³¹ J-R. FLECHA, *Moral de la sexualidad...*, 320.

³² Un tratamiento general al respecto se encuentra en J. RIVERA - J.M. IRABURU, *Espiritualidad Católica*, Cete, Madrid 1982, 462-504, en 478-482, destaca la “evaluación subjetiva del pecado concreto”, y entre otras cosas subraya que “aunque somos hombres, hacemos pocos *actos humanos* (cursivas del libro), si por tales entendemos los realizados con pleno conocimiento y voluntad”. Con todo, avisa contra el juzgar la gravedad o levedad del pecado según un error colectivo o un estado de opinión, y no según la Revelación divina y la Tradición eclesial. Así también AL indica que el discer-

complejas, las ciencias humanas y sociales han dado cuenta muy ampliamente de eso. En esto cabe la famosa expresión de José Ortega y Gasset, corrigiendo hispánicamente el solipsismo de Descartes: “Yo soy yo y mis circunstancias”. No sólo las circunstancias son ya complejas, sino también el yo particular, cuyo otorgamiento o atendimento personal acontece auténticamente sólo en libertad. Por eso uno de los primeros y más urgentes cometidos del Evangelio es libertar, como bien lo señala el gran apóstol Pablo en su carta a los Gálatas: “Para ser libres nos ha libertado Cristo” (Ga 5,1). Esta libertad no es algo adquirido de una sola vez. Somos seres históricos y concretos, que nos construimos una especie de segunda naturaleza con el ejercicio de nuestros actos, virtudes o vicios. Pero eso acontece en un medio heredado (la cultura, la familia, las relaciones, las experiencias sociales, etc.)³³, del cual muchas veces no es posible tomar distancia crítica³⁴.

nimiento ha de orientar a los fieles en situación irregular a la toma de conciencia de su situación ante Dios (AL 300). Con todo, y en lo que toca a una consideración general del pecado, cabe el sabio consejo de Rivera-Iraburu de no cavilar en exceso tratando de evaluar exactamente la gravedad de un pecado (eso es una tortura). Lo que hay que hacer es arrepentirse intensamente.

³³ Aquí cabe considerar a las nuevas generaciones. Muchos (incluidos bautizados) nunca han vivido una familia plenamente regular, y han heredado desde el inicio de sus vidas situaciones familiares “irregulares”, afectadas sea por rupturas previas de sus padres y madres biológicos, sea porque la relación en que nacieron nunca se formalizó en matrimonio. No es posible detenernos aquí en describir y analizar todo este abanico de situaciones, muchas descritas por AL en los números dedicados al diagnóstico de la situación actual. Al respecto, cf. A. KWAK, “Familia reconstituida”, en: CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA (ed.), *Lexicón, Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004, 393-404; CH. MEVES, “Familia monoparental”, en: CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA (ed.), *Lexicón, Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004, 383-386; J.H. HAGAN, “Nuevos modelos de familia”, en: CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA (ed.), *Lexicón, Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004, 869-873. Por otra parte, sobre el influjo de los medios de comunicación (telenovelas) a este respecto en la mentalidad del último cuarto del s. XX, puede verse con provecho J. VILLA GARCÍA, *La familia en la novela española (1975-2000)*, UPSA, Salamanca 2007, quien, entre otras muchas cosas, destaca la conflictividad y la repetición de conductas anteriores de los protagonistas de las familias reconstituidas (en escena).

³⁴ Cf. J. R. FLECHA, *Moral de la sexualidad...*, 304, quien indica que a las causas sociales (enumera 10), más o menos presentes en el ambiente, es preciso añadir la pérdida del sentido de la fe cristiana y, en particular, la ignorancia e incomprensión de la realidad sacramental del matrimonio. Benedicto XVI en *Porta Fidei* n.2 llamaba nuestra atención a tener presente que la fe ya no es supuesto que se deba dar por sentido, pues en la mayoría de los casos ya no existe. (BENEDICTO XVI, *Carta Apostólica Porta Fidei*, Editrice Vaticana, Vaticano 2011).

No se puede ignorar ya el impacto que sobre varias generaciones, de manera diferenciada ciertamente pero igualmente progresivo, ha tenido la legislación occidental sobre todo posterior a la Segunda Guerra mundial en adelante, amén de las “nuevas” ideologías que desde la reformulación del lenguaje han dado “alma” y sentido al impresionante desarrollo tecnológico, farmacéutico y de la ingeniería genética humana³⁵. Son éstos, algunos de los más relevantes ingredientes del cambio cultural y de época que estamos experimentando, y que en líneas generales suele presentarse como alternativa si no en franca oposición a la cultura católica popularmente entendida³⁶.

Es esta complejidad del varón y la mujer concretos que el Papa nos invita, junto a Tomás de Aquino, a acoger, acompañar y ayudar en el discernimiento de su real situación tanto objetiva como subjetiva.

Pastoralmente y también desde cualquier otro punto de vista es mucho más cómodo quedarse sólo con el juicio de la objetividad. Pero eso normalmente es muy injusto y erróneo. Pues se juzga a la persona transfiriendo todo el peso de la objetividad sobre ella, sin tener suficientemente en cuenta su responsabilidad subjetiva. Algunos confunden esa objetividad con “lo externo”, y se refugian cómodamente en un principio muy cierto de la doctrina de la Iglesia, pero que aquí tendría que tener una interpretación forzada y errónea. Tal principio sostiene que “de las cosas externas, no de las internas, juzga la Iglesia”. Es decir, la Iglesia no puede juzgar de lo que

³⁵ Cf. T. ANATRELLA, “Pareja hoy y confusiones afectivas e ideológicas”, en: Consejo Pontificio para la Familia (ed.), *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004, 907, quien reconoce que “nos encontramos más frente a una mentalidad de ruptura que ante una cultura del vínculo”, y que particularmente las jóvenes generaciones están ampliamente influenciadas por los movimientos de ideas rupturistas y de precariedad relacional. En la misma línea también M. SILVA, “Divorcio, familia y sexualidad” en: P. URIBE - J.C. INOSTROZA (coords.), *Annuntiabo veritatem tuam. Estudios en Homenaje a Monseñor Antonio Moreno Casamitjana* UCSC, Concepción 2009, 365-386, quien apunta a la deformación de la sexualidad de los últimos 60 años, que de revolución sexual pasó a ser una revolución cultural, y que tanto ha afectado entre otras cosas al “Derecho de Familia”.

³⁶ Con la expresión “popularmente entendida” pretendo señalar la percepción que del cristianismo tiene el grueso de la gente y los medios de comunicación social. Lo distingo de la cultura cristiana promovida por el magisterio de la Iglesia y los intelectuales católicos. En estos hay un admirable pozo de propuestas y respuestas al mundo contemporáneo y que aún no ha calado ni siquiera la superficie de la cultura actual, impermeable todavía a una Iglesia que se ha vuelto socialmente irrelevante y desprestigiada por escándalos corporativos torpes de su personal.

no puede conocer. El Papa llama a la Iglesia a no dejarse arrastrar por esa tentación de comodidad.

Considerar la subjetividad requiere un camino más largo, como muy bien indica el Papa en esta Exhortación postsinodal. La finalidad de acoger, acompañar y discernir la fragilidad es, por un lado, ayudar a quienes objetivamente están en situación “irregular” a comenzar un camino de acercamiento a la voluntad de Dios para ellos, y por otro, ver de qué manera y bajo qué condiciones se puede integrar en la comunidad eclesial a estos cristianos. Se trata de ayudar a discernir muy personalmente un camino que identifique y luego logre remover progresivamente los obstáculos que impiden vivir más plenamente la comunión eclesial. Nadie ha dicho que sea una tarea fácil. Pero *AL* propone este planteamiento como una conversión pastoral. Es decir, no se trata de esperar que los pecadores caigan en la cuenta y se acomoden sin más a un patrón objetivo, sino de que la Iglesia ministerialmente y comunitariamente se acerque a ellos y los llame a dejarse acoger y acompañar.

Es posible, incluso probable que iniciativas de agentes pastorales a título completamente individual hayan ya practicado esta manera de abordar a los bautizados en situación “irregular”. Con todo, lo cierto es que la tónica general de la Iglesia no ha sido esta sino más bien un tibio y en la mayoría de las veces un frío tratamiento de esos casos (bastante numerosos por lo demás) y que ha llevado a estos cristianos a alejarse muchas veces de manera total y definitiva de la Iglesia.

AL siguiendo la doctrina moral de la Iglesia desde siempre llama a los cristianos, y particularmente a los ministros y agentes pastorales de las áreas específicas relacionadas con las cuestiones de matrimonio y familia, no sólo a mirar y discernir muy delicadamente la responsabilidad subjetiva de los involucrados, sino a hacerlo fijándose muy especialmente en las circunstancias atenuantes. ¡Esto es fantástico! Es un profundo cambio de actitud institucional o pastoral. Detengámonos brevemente pues es probable que para más de alguno no le resulte evidente.

La práctica jurídica y pastoral de la Iglesia se ha visto por muchos siglos influida por las doctrinas y actitudes del mundo secular. A eso se refiere el Papa cuando alude a que el confesionario puede volverse “una cámara de tortura” o a “sentarse en la cátedra de Moisés (el legislador) y juzgar, a veces con superioridad y superficialidad, los casos difíciles y las familias

heridas”³⁷. El mundo secular que ha inspirado la justicia occidental es el pagano. Admirable en muchos sentidos por el ejercicio del ingenio humano, pero ese mundo secular no tiene misericordia con el débil.

Un admirado profesor mío, de muy querida memoria, resumía así los pilares de la cultura occidental: el “logos” griego, el “ius” romano y la “agape” cristiana. “Razón, Derecho y Amor”, sin embargo, no siempre se han articulado fecundamente. Y el Amor ha quedado como un lujo prescindible ante la dureza de la Razón y del Derecho. Ocurre que la verdad sin amor destruye y mata. Es la verdad que utiliza el Diabolo. Sí, el Demonio también a veces dice la verdad, pero lo hace para acusar, condenar y destruir. Él es el Acusador, Jesús es el Defensor, el Salvador. Jesús habla con la verdad, ciertamente, y mira con misericordia.

El papa Francisco llama a toda la Iglesia, a todos los bautizados, y particularmente a los ministros y agentes pastorales a pensar y juzgar con misericordia, a mirar la fragilidad amando a la persona y fijarse muy especialmente en las circunstancias atenuantes. No se trata de ser injustos, se trata de ser verdaderos y realmente justos. El amor misericordioso abre los ojos para ver, la mente para discernir y juzgar con verdad y caridad. No es cierto que AL se aparte de “*Veritatis Splendor*”, como ha sostenido destempladamente algún eminente intelectual católico, es un error en el mejor de los casos, una falsedad y una mentira en el peor de ellos. Quien conozca bien la enseñanza de la Iglesia y particularmente a santo Tomás de Aquino, cuya doctrina moral es recomendada por León XIII, el Concilio Vaticano II, san Juan Pablo II y retomada muy explícitamente por el papa Francisco en AL, jamás podrá caer en semejantes aseveraciones.

El amor en la verdad es la mejor justicia. Por eso es imprescindible mirar y discernir la subjetividad del acto humano cara a la responsabilidad, y así la verdad resplandece en la caridad, en la misericordia, cuando hace patente las condiciones atenuantes de la culpa. “¡Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen!”. Recuerdo que siendo yo todavía pequeño, mi padre me enseñó el uso de la coma con este ejemplo sacado de un viejo manual escolar: “Un fiscal acusador proponía al tribunal la siguiente sentencia para el acusado: ‘...es, por tanto, culpable. ¡No tiene perdón!’. El juez, que

³⁷ AL 305.

era bueno, al leer la sentencia tomó un lápiz e hizo un insignificante cambio. Y la sentencia quedó así: ‘... es, por tanto, culpable. ¡No, tiene perdón! Así el juez dictó una pena menos severa contra el condenado’. El Amor hace más humano el Derecho y la justicia, porque permite ver y acoger la fragilidad humana, y discernir su impacto en la vida y actos de las personas concretas. El amor evita que nuestro rigor se vuelva un “rigor mortis” para los demás. El amor misericordioso de Jesús hace que la verdad abra caminos de conversión y salvación, y evita que nuestra justicia sea un mero ajusticiamiento, hipócrita porque odiosamente injusto. La Iglesia siempre ha sabido esto, pero no siempre lo ha sabido aplicar sistemáticamente y menos con tan explícita recomendación pontificia postsinodal, al punto de implicar una conversión pastoral. Conversión porque esto hace más conforme al Evangelio el obrar de la Iglesia.

A modo de conclusión: Tareas pastorales que plantea el documento

Quisiera a este respecto destacar dos puntos que, en mi opinión, sintetizan la propuesta pastoral de este capítulo octavo de *AL*: una nueva actitud pastoral y el discernimiento de las atenuantes en las situaciones irregulares como expresión de la misericordia de Dios en medio de su Iglesia (parafraseando lo dicho por el Card. Schönborn citado en la introducción de nuestro trabajo).

Un cambio de actitud pastoral: ¡No a la idolatría de los resultados!

En primer lugar, se trata de asumir una actitud valiente, de asumir riesgos por acudir a las periferias existenciales, no ya del mundo, sino de la misma Iglesia. En más de una ocasión el papa Francisco ha dicho que prefiere una Iglesia accidentada por salir, que enferma por encerrarse³⁸. Santo Domingo de Guzmán, al dispersar a sus frailes por Europa a poco de

³⁸ FRANCISCO, “Vigilia de Pentecostés, 13-V-2013” en: <https://es.zenit.org/articles/prefiero-una-iglesia-accidentada-por-salir-que-enferma-por-encerrarse/>

fundar su Orden de Predicadores, les dijo: “El trigo amontonado, se pudre. Disperso, da mucho fruto”.

Esto significa también abandonar la inercia pastoral actual centrada en la objetividad estándar y en la búsqueda enfermiza de resultados masivos y meramente mediáticos. Abrir paso a una pastoral mucho más capilar, sosegada, personal e íntima. Significa sacrificar espacios de gestión pastoral masiva o colectiva, para conceder espacio y tiempo a la escucha pausada, criteriosa, pedagógica, de estos cristianos en situación “irregular”. Es dejar de hablar a los muros o sólo a los convencidos, para dirigirse a los que están mal. Significa desechar la idolatría de los resultados para adentrarse en el encuentro con el dolor y la culpa personal de una conciencia que anhela abrirse a la salvación de Jesús. En este campo significa reencontrarse con el más profundo sentido de la vocación ministerial del sacerdocio (tanto para los obispos como para los presbíteros). Ya no se trabaja con papeles y burocracia, sino con personas concretas a las que se las debe comenzar a conocer concretamente. Esto implica que tanto el Obispo como los demás ministros y agentes pastorales deben involucrarse en el trato personalizado y concreto. Se trata de comenzar a “oler a oveja”³⁹.

Esto supone también modificar ciertas actitudes pastorales en el ejercicio del sacramento de la confesión y en la dirección espiritual. “Acoger”, no significa aquí poner una estudiada cara simpática por parte del ministro, o decir palabras agradables de vago significado, dejando una clara intención de anonimato y frialdad insoportable en la relación. Muy por el contrario, supone una sincera y genuina disposición a no tener prisa ni apresuramientos en conocer a la persona concreta que busca el amor de Jesús y sabe que tiene un pecado objetivo. “Acoger” es entender que son los pecadores, la oveja perdida, la que exige toda la atención pastoral y salvífica en ese momento. Recordemos la enseñanza de Jesús en el evangelio según san Mateo: “Dijo (Jesús): No necesitan médico los que están fuertes sino los

³⁹ AL 300 dice que son los sacerdotes los que tienen la tarea de “acompañar a las personas interesadas en el camino del discernimiento de acuerdo a la enseñanza de la Iglesia y las orientaciones del Obispo”. Muy ilustrativo resulta a este respecto la carta de los Obispos argentinos de la Región Pastoral de Buenos Aires del 5 de septiembre de 2016 sobre “Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de *Amoris laetitia*”, y que el papa Francisco respaldó en su totalidad.

que están mal. Id, pues, a aprender qué significa aquello de: *Misericordia quiero, que no sacrificio* (Os 6,6). Porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores”, (Mt. 9,12-13)⁴⁰.

Aprender los criterios del discernimiento

A lo largo de todo el documento, pero particularmente en este capítulo octavo, el papa Francisco se esfuerza por hacer comprender que la propuesta pastoral que propone exige una madurez de acoger lo que *AL* está enseñando, tanto su continuidad con la amplia y sostenida Tradición de la Iglesia como en lo que tiene de novedad pastoral. Es muy importante no confundir la arrogancia e insolencia⁴¹ presentada como “madurez”, con la madurez cristiana y eclesial que acoge con filial afecto y con recta intención la enseñanza de la Iglesia. Ya san Pablo corregía a los cristianos de Corinto arrogantes en la sabiduría que creían tener: “la ciencia hincha, el amor en cambio edifica (construye comunión e Iglesia)... y el que cree saber algo, no sabe como conviene” (1Co. 8, 1ss). El Papa cita este texto en *AL* 97 y relaciona el hincharse de los corintios con la arrogancia, lo que con su español argentino llama “agrandarse”. A eso contraponen la “humildad”. Ésta no es la estudiada postura de los hipócritas que ponen caras de buenas personas y falsa amabilidad, incluso aparentan sumisión, cuando en realidad se creen superiores. La humildad es la sensatez de quien conoce la verdad de sí mismo, y sabe que no vale más que los demás, y sabe que cualquier progreso en la fe es gracias a Dios y a su misericordia. Humildad es andar en verdad, decía santa Teresa de Jesús (de Ávila). Se trata de la verdad de lo que somos y de los demás. Es esta sensatez la que se requiere como actitud básica para todo discernimiento en el marco de la fe de la Iglesia. Porque no es un discernimiento abandonado a la subjetividad de los caprichos de cada cual, o un pretexto para intentar justificar lo que cristianamente es injustificable. De ahí que el arrogante no puede ni siquiera pisar el umbral de este discernimiento.

⁴⁰ Cf. *AL* 307-312

⁴¹ *AL* 297.

Con todo, el Papa subraya dos criterios fundamentales y que de alguna manera ya hemos referido: atender muy particularmente a detectar las atenuantes⁴² de la conducta objetivamente irregular, y atender a una voluntad integradora⁴³. Se trata de algo que el papa Francisco ya planteaba en *Evangelii Gaudium*⁴⁴, donde recordaba a demás la enseñanza del *Catecismo de la Iglesia Católica*⁴⁵ sobre las causas que disminuyen e incluso pueden suprimir la imputabilidad y la responsabilidad, y que ahora vuelve a repetir en *AL*⁴⁶. No se trata de integrar de cualquier manera ni a todo. Se trata de un *camino*, pero un camino que hay que comenzar a andar. Los bautizados en situación irregular han de comenzar a valorar el papel de la comunidad eclesial⁴⁷ para sus vidas, pues es ella la que ha de acompañar el discernimiento del camino que se emprende. Por su parte, la comunidad cristiana ha de aprender a acoger y acompañar a esos bautizados, hijos de la Iglesia. Se trata, por tanto, de un ir integrando en la medida en que la situación personal va siendo discernida profundamente. Por de pronto, la primera integración es acoger a estas personas, yendo a ellas y ofreciéndoles el amor de la Iglesia. Luego abrirlas a la oración personal, a acercarse a Jesús, a escuchar su Palabra, etc.⁴⁸ Y acompañar todo eso, discerniendo hasta dónde su situación puede ser revertida, hasta dónde puede ser integrada.

⁴² *AL* 307-308 habla a este respecto de “la lógica de la misericordia pastoral”. Y *AL* 310 alude a que esta es la lógica que dirige a los verdaderos hijos del Padre.

⁴³ *AL* habla de “lógica integradora” (*AL* 296), que ha de buscar integrar a todos a fin de que cada uno encuentre su lugar en la comunidad (*AL* 297). Esta lógica integradora es la clave del acompañamiento pastoral (*AL* 299).

⁴⁴ *EG* 44, 47.

⁴⁵ n. 2735.

⁴⁶ *AL* 302.

⁴⁷ Me parece de primera importancia considerar que muchas parejas de bautizados, precisamente por el debilitamiento de la fe, prácticamente no tienen conciencia del relevante papel que ha de cumplir la comunidad cristiana, y eso se debe a que no han tenido la oportunidad de descubrir su puesto y responsabilidad en la comunidad eclesial; cf. J. R. FLECHA, *Moral de la sexualidad...*, 322.

⁴⁸ Ya Juan Pablo II preveía espacios de integración progresiva (cf. *FC* 84, incluso para la admisión a los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía. De las condiciones para la recepción de los sacramentos, particularmente de los bautizados divorciados vueltos a casar, cf. A. SARMIENTO - J. ESCRIVÁ-IVARS, *Enchiridion Familiae. Texto del Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el Matrimonio y la Familia (siglos I a XX)*, Eunsa, Pamplona 2003, para la Eucaristía: 1980 10 25/7; 1992 10 11c/1650; 1994 09 14/4; 2000 06 24/1-3; y para la Penitencia: 1980 10 25/7; 1992 10 11c/1650; 1997 01 24/3. Sobre esta base se edifica *AL*.

Bibliografía

- ANATRELLA, T., “Pareja hoy y confusiones afectivas e ideológicas”, en: CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA (ed.), *Lexicón., Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004.
- BENEDICTO XVI, *Carta Apostólica Porta Fidei*, Editrice Vaticana, Vaticano 2011.
- CELAM, *Documento Conclusivo de Aparecida*, Paulinas, Bogotá 2011.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, Editrice Vaticana, Vaticano 1966.
- _____, *Decreto Optatum totius*, Editrice Vaticana, Vaticano 1966.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, BAC, Roma 1983.
- CONEN, C., “Claves de la educación para el amor sólido”, en: C. DOMÍNGUEZ - J.C. INOSTROZA (coords.), *Familia para Todos en el Bicentenario. Actas del Primer Congreso chileno sobre la Familia*, UCSC, Concepción 2011.
- CORRAL, H., “La familia en el Chile del futuro. Relación conclusiva”, en: C. DOMÍNGUEZ - J.C. INOSTROZA (coords.), *Familia para Todos en el Bicentenario. Actas del Primer Congreso chileno sobre la Familia*, UCSC, Concepción 2011.
- FLECHA, J-R., *Moral de la sexualidad. La vida en el amor*, Sígueme, Salamanca 2005.
- _____, “Responsabilidad moral de lo religioso”, en: P. URIBE - J.C. INOSTROZA (coords.), *Annuntiabo veritatem tuam. Estudios en Homenaje a Monseñor Antonio Moreno Casamitjana*, UCSC, Concepción 2009.
- FRANCISCO, *Exhortación apostólica Amoris Laetitia*, Editrice Vaticana, Vaticano, 2016.
- _____, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, Editrice Vaticana, Vaticano 2013.
- _____, “Vigilia de Pentecostés, 13-V-2013” en: <https://es.zenit.org/articles/prefiero-una-iglesia-accidentada-por-salir-que-enferma-por-encerrarse/>
- HAGAN, J.H., “Nuevos modelos de familia”, en: CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA (ed.), *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004.
- INOSTROZA, J.C., “La Nueva Evangelización: Diálogo y Misión en el Chile del Bicentenario. Una contribución a la Misión Continental”, en: J.C. INOSTROZA (ed.), *Evangelización, Diálogo y Compromiso Social en camino hacia el Bicentenario*, UCSC, Concepción 2009.

- _____, “La familia entre la identidad y la desintegración”, en: M.M. MARTÍN (ed.), *Familia para Todos. IV Congreso chileno de familia*, UST, Santiago de Chile 2014.
- JUAN PABLO II, “Carta encíclica. *Veritatis splendor*”, en: AAS 85 (1993).
- _____, “Carta a las Familias *Gratissimam sane*”, en: AAS 86 (1994).
- _____, “Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*”, en: AAS 74 (1982).
- KWAK, A., “Familia reconstituida”, en: CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA (ed.), *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004.
- LÓPEZ-ILLANA, F., “Matrimonio, separación, divorcio y conciencia”, en: CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA (ed.), *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004.
- MARCUS, É., “Pastoral de los divorciados vueltos a casar”, en: CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA (ed.), *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004.
- MEVES, CH., “Familia monoparental”, en: CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA (ed.), *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004.
- PEDREROS, C., “La intervención familiar: Una vía para la restauración del amor”, en: C. DOMÍNGUEZ - H.C. CÉSPEDES (eds.), *Familia para Todos. II y III Congreso chileno de familia*, UCSC, Concepción 2013.
- PIMSTEIN, M.E., “Educar la vida conyugal”, en: C. DOMÍNGUEZ - J.C. INOSTROZA (coords.), *Familia para Todos en el Bicentenario. Actas del Primer Congreso chileno sobre la Familia*, UCSC, Concepción 2011.
- RIVERA, J. - IRABURU, J.M., *Espiritualidad Católica*, Cete, Madrid 1982.
- Rubio, R., “Restaurar el amor”, en: C. Domínguez - J.C. Inostroza (coords.), *Familia para Todos en el Bicentenario. Actas del Primer Congreso chileno sobre la Familia*, UCSC, Concepción 2011.
- SARMIENTO, A. - ESCRIVÁ-IVARS, J., *Enchiridion Familiae. Texto del Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el Matrimonio y la Familia (siglos I a XX)*, Eunsa, Pamplona 2003.
- SCHÖNBORN, C., “Presentación del Cardenal Schönborn de la Exhortación *Amoris laetitia* del Papa”, en: http://es.radiovaticana.va/news/2016/04/08/presentaci%C3%B3n_del_cardenal_sch%C3%B6nborn_de_%E2%80%9DAmoris_laetitia%E2%80%9D/1221248

- SILVA, M., “Divorcio, familia y sexualidad’ en P. URIBE - J.C. INOSTROZA (coords.), *Annuntiabo veritatem tuam. Estudios en Homenaje a Monseñor Antonio Moreno Casamitjana*, UCSC, Concepción 2009,
- TARUD, C., “Superando nuestras dificultades: Una alternativa, mediación familiar”, en: C. DOMÍNGUEZ - J.C. INOSTROZA (coords.), *Familia para Todos en el Bicentenario. Actas del Primer Congreso chileno sobre la Familia*, UCSC, Concepción 2011.
- VILLA GARCÍA, J., *La familia en la novela española (1975-2000)*, UPSA, Salamanca 2007).

Artículo recibido el 6 de marzo de 2016.

Artículo aceptado el 4 de mayo de 2016.

**PARA UNA ÉTICA ECONÓMICA DEL CUIDADO.
PROVOCACIONES BÍBLICAS A PARTIR DE
LA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'***

FOR AN ECONOMIC ETHICS OF CARE. BIBLICAL
INCITEMENTS FROM *LAUDATO SI'*

Maricel Mena López¹

Universidad Santo Tomás de Bogotá

Resumen

Este artículo toma en cuenta algunos principios teológicos proclamados por el Papa Francisco en su encíclica *Laudato Si'*², donde aborda el tema de la corrupción que genera crisis globales: económicas, eco-ambientales, energéticas que afectan la calidad de vida de los más necesitados. Tomando como ejemplo la fe del apóstol Pablo en Rm 8, propone una ética del cuidado de la creación como resistencia a la apatía, resignación, falsedad, tan comunes en situaciones de sufrimiento. Este artículo ofrece y abre perspectivas de cómo preservar, tener actitudes positivas y creativas ante las injusticias y destrucciones personales, ecológico-globales. El principio de compasión/misericordia es abordado a partir de la comida y la fiesta comunitaria femenina, como alternativa al modelo económico actual.

Palabras clave: Ética, economía del cuidado, Biblia, *Laudato Si'*.

Abstract

This article considers some theological principles proclaimed by Pope Francis in his encyclical *Laudato Si'* where he deals with the topic of corruption that produces global crisis: economic, ecological and energy crisis that affect the quality of life of those

¹ Doctora en Ciencias de la Religión, área de Biblia por la Universidad Metodista de Sao Paulo de Brasil. Actualmente es docente investigadora de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás de Bogotá. Este artículo se inscribe en la línea de investigación: Pensamiento bíblico, teológico en contexto latinoamericano del Grupo de Investigación Gustavo Gutiérrez, O.P. Teología Latinoamericana. Correo: maricel-mena@usantotomas.edu.co

² FRANCISCO, *Laudato Si'*, Paulinas, Bogotá 2015. (En adelante *LS*).

most in need. Taking as example the faith of the Apostle Paul in Rm 8, he proposes an ethics of care for creation as a form of resistance to apathy, resignation and falsehood, so common in situations of suffering. This article provides and opens perspectives on how to preserve and have positive and creative attitudes toward injustice and personal, ecological and global destruction. The principle of compassion/mercy is approached from the female meal and communal feast as an alternative to the current economic model.

Keywords: Ethics, economics of care, Bible, *Laudato Si'*.

1. Introducción: Economía, ética y religión en la modernidad

Normalmente se sostiene que la historia humana comenzó con una diáspora, que tuvo su origen en África, sobre todos los continentes, los cuales poco a poco se fueron poblando y desarrollando de acuerdo a las necesidades y exigencias propias del medio en el que los seres humanos se encontraron. En los tiempos modernos hemos llegado a una especie de era planetaria³, en donde se logra realizar algo así como una comunicación entre los distintos fragmentos de aquella primitiva diáspora humana⁴. La dispersión geográfica, el paso del tiempo, entre otros factores más, ha producido, poco a poco, una extraordinaria diversidad de lenguas, de culturas, de distintas formas de ver la vida, de enfrentar los problemas y dificultades, y de analizar la razón o el sentido de la propia existencia, convirtiéndose, toda esta inmensa variedad de visiones, en fuente de creación e innovación en todos los campos. A pesar de que pueden existir diferencias de pensamiento, y en algunos casos sustanciales, esas maneras de mirar la vida y el medio ambiente que nos rodea, apuntan a un solo fin: el bienestar del ser humano y la posibilidad de alcanzar su pleno y total desarrollo. No obstante, ¿será que hacia la total integración y bienestar humano apunta el modelo económico de desarrollo actual? ¿Qué relaciones se establecen entre el cuidado,

³ Cfr. E. MORIN - E. CIURANA - R. MOTTA, *Educación en la era planetaria. El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*, Universidad de Valladolid, Valladolid 2002.

⁴ Cfr. E. MORIN. "Ética y Globalización", *Newsletter 21* (2002), www.ucipfg.com/Repositorio/MCSH/MCSH01/1.BARCELONA/BLOQUEACADEMICO/Unidad2/lecturas-Complementarias/news21_morin.pdf

la ecología y la economía? ¿Por pensar en términos globales no estamos rechazando sistémicamente los derechos de pueblos y personas?

En la búsqueda de convivencia e integración en esta aldea global, se hace necesaria hoy por hoy, la toma de conciencia de que participamos de un modelo económico mundial mal llamado globalización⁵. Y digo mal porque globalización debería significar, como bien lo apunta Facio, que “los seres que habitamos el globo terráqueo somos más interdependientes”⁶, o simplemente denotaría el hecho de que el mundo se ha hecho un solo lugar, que todas las gentes hacen parte de un solo modelo mundial de desarrollo⁷. Si se entiende de este modo, entonces implicaría que el mundo se hace más asequible a todos, no obstante la globalización

“... no ha significado ninguna de éstas cosas... se ha reducido a un proceso desarrollado casi exclusivamente en el mundo de las finanzas y, su resultado ha sido la imposición de una cultura estadounidense por todo el mundo”⁸.

En este modelo de desarrollo mundial lo único que parece circular libremente es el capital financiero imperialista, el dinero no llega a las periferias. Es decir, la globalización de productos y servicios es parcial y las posibilidades de la mayoría de la población de acceder al capital es casi nula. Y aunque la informática haya acortado las distancias, ya que hoy en día nos comunicamos en tiempo real con otros hemisferios del globo terráqueo, esto no significa que las fronteras se expandan y se abran a todo el mundo.

Los medios de comunicación nos pasan el balance económico, de tal forma que, pareciera que viviéramos en “una gran sociedad homogénea,

⁵ R. ÁLVAREZ, – R. GIACALONE, – J. SANDOVAL, *Globalización, integración y fronteras en América Latina*, Biblioteca Digital Andina, Mérida 2013, www.comunidadandina.org/bda/docs/ve-int-0001.pdf, citado 16 agosto 2016.

⁶ FACIO, A., “Frente a la globalización neoliberal, ¿Qué movimiento feminista necesitamos?”, *Aportes Andinos* 5 (2003), repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/592/1/RAA-05-Facio-Frente%20a%20la%20globalizaci%C3%B3n%20neoliberal.pdf, citado 11 agosto 2016.

⁷ J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, 2000.

⁸ FACIO, A., “Frente a la Globalización neoliberal...”

armónica y feliz”⁹. No obstante, sabemos que la realidad es otra. Lo que vemos en la vida diaria, de las comunidades más pobres, nos revela una lucha incesante por la sobrevivencia. Este aspecto salta a la vista cuando damos una mirada por las periferias latino-americanas y caribeñas y, en especial, cuando constatamos que la gran mayoría de las personas que vive en situación de pobreza es de origen afro-descendiente. La cultura negra no es contemplada en el mundo globalizado, pues efectivamente, el lenguaje económico no contempla el universo cultural de los y las afro-descendientes.

Por su vez, como lo advierte Amartya Sen¹⁰ la economía moderna ha sido sustancialmente empobrecida por la distancia creciente entre economía y ética. Esto se percibe en el déficit de nutrición, salud, educación, recursos naturales, que tienen hoy amplios grupos humanos. A esto se suma las actividades extractivas de metales como el oro o la plata, actividades económicas en las que la persona humana y la tierra quedan en segundo o tercer lugar delante de las ganancias¹¹.

Toda nuestra lógica sistémica rinde culto al mercado, a la propiedad privada, al dinero, al crecimiento del PIB, al aumento de las exportaciones, al rigor fiscal, sin la menor preocupación hacia los sin-tierra, sin techo, sin-escuela, sin-salud y sin-identidad, sin-agua. En nombre de Dios, pasamos indiferentes de aquellos que tienen hambre y tienen sed y son imágenes vivas de Cristo, conforme el evangelio de Mateo (25, 31-44)¹².

Lo que más espanta de esta situación no es que vivamos en un mundo secularizado, esto es cuestión del pasado, hoy asistimos al retorno de la religión y de los fundamentalismos tanto en el ámbito de la vida privada como en la pública. Los diversos grupos sociales, culturales y económicos, buscan

⁹ O. DA SILVA, “O visível e o invisível na conjuntura Afroamericana e Caribenha”, en: O. DA SILVA – DOS SANTOS, S. (Org.), *Teologia afroamericana II: Avanços, Desafios e Perspectivas: III Consulta Ecumênica de Teologia Afroamericana e caribenha*, São Paulo, Atabaque 2004.

¹⁰ A. SEN, “Las distintas caras de la pobreza”, www.noucicle.org/arxiu/caraspobr.html, citado 11 agosto 2016.

¹¹ M. MENA, “Para que el agua y la comida no se acaben. Desafíos para una soberanía alimentaria de inclusión”, *RIBLA* 66 (2010) 20.

¹² F. BETTO, “Qué diablo de fe es la nuestra”, www.rebellion.org/noticia.php?id=50828, citado 11 agosto 2016.

un sentido religioso para su existencia. Es así como proliferan creencias y prácticas religiosas de todo tipo, al tiempo que se des-institucionalizan las grandes religiones, especialmente en lo concerniente a la total adhesión a sus dogmas y doctrinas. Por un lado, el retorno de la religión está lleno de ambigüedades y por otro crece el fervor popular cargado de un cierto individualismo y por el estrecho hilo que une la economía y la religión¹³ ya que produce sacrificios de vidas humanas y del medio ambiente, así lo advierte Mo Sung:

Estos sacrificios de vidas humanas y del medio ambiente justificados en nombre del progreso que ha permitido el crecimiento económico son una creación del mundo moderno. Con la noción moderna de “progreso” se creó también una nueva antropología que promete e incluso exige la satisfacción plena de los deseos humanos (incluida la juventud eterna), junto con una visión del ser humano reducido a defensor de sus propios intereses¹⁴.

Así pues, constatamos que nuestra fe muchas veces, se basa en el dinero, en el poder, en el consumismo¹⁵. Se cree en Jesucristo y en el mercado mas no en el prójimo. Se es indiferente al hecho de que 2/3 de la población no tenga acceso a los bienes que el mundo globalizado ofrece. Pues nuestra medida es el placer personal.

Practicamos una religión sin amor, sin compasión, pues nuestra medida es el placer y la satisfacción individual, pero no atendemos al dolor de nuestro semejante y mucho menos a los gemidos de la creación¹⁶.

Así pues, vivimos en medio de muchas crisis: crisis ecológica, crisis de energía, crisis de agua, crisis de existencia. Vida amenazada por falta de agua, por guerras, por indiferencia. Así nos lo advierte el santo padre en la carta encíclica *Laudato Si'* sobre el cuidado de la casa común:

¹³ Cfr. J. M. SUNG, “Religión y economía: interfaces”, *Concilium* 5 (2011) 11-22.

¹⁴ J. M. SUNG, “Religión y economía...”, 20.

¹⁵ F. BETTO, “Qué diablo de fe es la nuestra”.

¹⁶ M. MENA, “Para que el agua y la comida no se acaben...”, 21.

Esta hermana clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. Por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra, que “gime y sufre dolores de parto” (Rm 8,22). Olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2,7). Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura¹⁷.

El santo padre nos advierte sobre el deterioro de la calidad de vida humana y la degradación social, debido entre otras cosas a la corrupción del sistema imperante. Al mismo tiempo que denuncia la pobreza, la cultura del descarte, la producción de basura, la erosión de la biodiversidad y la desigualdad planetaria que causa entre otras cosas la inequidad en todos los ámbitos de la vida humana, siendo los pobres las principales víctimas.

No podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el grito de la Tierra como el grito de los pobres...¹⁸, el gemido de la hermana Tierra se une al gemido de los abandonados del mundo¹⁹.

El papa reconoce que “no hay una única vía de solución”²⁰. “El sistema mundial es insostenible desde diversos puntos de vista porque hemos dejado de pensar en los fines de la acción humana”²¹. La humanidad simplemente “ha defraudado las expectativas divinas”²². El desafío urgente, entonces, consiste en “proteger nuestra casa común”²³; y para eso necesi-

¹⁷ LS 2.

¹⁸ LS 49.

¹⁹ LS 53.

²⁰ LS 60.

²¹ LS 61.

²² LS 61.

²³ LS 13.

tamos “una conversión ecológica global”²⁴; “una *cultura del cuidado* que impregne toda la sociedad”²⁵.

Vale la pena recordar que Carol Gilligan, en 1982²⁶, introdujo la ética del cuidado como respuesta al modelo masculino de racionamiento moral y toma de decisiones. Esta ética del cuidado, a la que apelamos en este escrito, reivindica la posibilidad de tener en cuenta la diversidad, el contexto y la particularidad a la hora de establecer juicios morales. Este aporte desde la psicología define la moral a partir de las relaciones interpersonales y no a partir de reglas y principios generales.

Con esta intuición del cuidado entraremos al estudio de Rm 8 ya que este capítulo puede ayudarnos a resistir y luchar contra la apatía, la resignación y falsedad, tan comunes en situaciones de sufrimiento, al mismo tiempo que nos invita a tener actitudes positivas y creativas delante de las injusticias y destrucciones personales, ecológico-globales. En seguida con el intento de mostrar un modelo alternativo al que el mundo capitalizado nos ofrece en la actualidad, evocamos desde la vida cotidiana de las mujeres en las parábolas, modelos más solidarios y en sintonía con lo que actualmente plantea el papa, en cuanto al rescate de una ética del cuidado y de la compasión como fuente reestructuradora de vida.

2. Eco-justicia transformadora en Rm 8

Pablo escribe la Carta a los romanos hacia el año 57 o 58, cuando está iniciando su viaje misionero hacia occidente, hasta llegar a España; para eso tendrá que visitar a la comunidad de Roma, formada mayoritariamente por cristianos de origen pagano, poco relacionados o bastante liberados de las tradiciones judías. Sus esperanzas cristianas no se centraban tanto en una Buena Noticia que hunde sus raíces en el judaísmo, sino en sus inquietudes griegas en medio del imperio. Partiendo de esa situación cultural, Pablo presenta una visión general de la fe cristiana, pero sin descuidar el

²⁴ LS 5.

²⁵ LS 231.

²⁶ C. GILLIGAN, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982.

judaísmo. Según Pablo la salvación es una liberación de la persona, y nos salvamos al descubrir el amor de Dios en la persona, vida, muerte y resurrección de su Hijo.

Pablo usa normalmente el término carne (*sarx*) en contraposición al término espíritu (*pnévma*), esto no hay que tomarlo como fundamentación de una antropología dualista y maniquea. El apóstol con el término carne designa todo lo pecaminoso que hay en la persona, en cambio, con Espíritu designa todo lo que hay en la persona de divino. Al aceptar a Jesús como el salvador aceptamos al Espíritu de Dios que caracterizó su vida, ese mismo Espíritu es el que nos ha hecho hijos en el Hijo.

Pablo como ciudadano romano, que conoce muy bien la realidad del imperio, sabía que Roma era el centro del poder. En Roma se concentraban la administración y toda la riqueza que llegaba de todas las partes del imperio. Allí también estaba representada toda la pobreza del imperio: personas prisioneras de guerra, esclavas, artesanas empobrecidas, miserables y enfermos de toda especie²⁷.

Los judíos de Roma eran económica y culturalmente pobres. Se comprueba en las mismas inscripciones funerarias, a menudo llenas de faltas de ortografía. Vemos también allí cómo practicaban todos los oficios menores: estibadores o vendedores, como aquella mujer que vende sueños y enseña sus hijos a pedir limosna en los buenos sitios²⁸.

Con el objetivo de sopesar el peso de la corrupción (*diafthorá*) del imperio y de sus agentes, como causantes del sufrimiento de la creación de Dios, Pablo juega con todos los argumentos a favor de la justicia de Dios²⁹ que consiste en el juicio, misericordia y compasión. El tema de la justicia de Dios traspasa toda la carta que escribe a la comunidad de Roma ¿En qué consiste la justicia de Dios? ¿Cómo es la justicia de la ley que se cumple en nosotros?

²⁷ I. R. REIMER, "Justificação pela fé e cuidado de toda a criação (Rom 8)", *Estudos Bíblicos* 72 (2002).

²⁸ C. PERROT, *La Carta a los Romanos*, Verbo Divino, Estella 1989, 9.

²⁹ S. PÉREZ, *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Romanos*, Clie, Barcelona 2011, 301.

En su reflexión y argumentación, Pablo busca incluir en la categoría de pueblo de Dios también a las personas que no tienen el privilegio de la Tora. Él quiere fortalecer la esperanza en una vida nueva y justa para todas las personas. El objetivo de la justicia es transformar a todas las personas en nuevas criaturas en Cristo, las cuales, transformadas, practican la justicia en un mundo donde nadie es capaz de practicarla por su propia fuerza y voluntad, esas personas son justificadas por la fe³⁰.

Rm 8 presenta un resumen de todo lo que Pablo trabaja en los capítulos anteriores. El objetivo es fortalecer la fe y la esperanza de quien sufre condena (8,1), esclavitud y dominación dentro del imperio. A partir de la justificación por la fe, Pablo afirma que no hay condenación. Esa afirmación se basa en dos argumentos: la fe en Dios y Dios es solidario con quien sufre y con aquel que nos puede separar de su amor (8,37). Soy compasivo, porque Dios se compadeció primero por mí. De este modo, al ser justificados, hombre y mujer recobran las fuerzas y la autoridad de recrear al mundo, porque el espíritu humano y el Espíritu de Dios testifican que él y ella son hijo e hija de Dios (8,15). Esa fuerza es el poder dinámico y liberador de quien reproduce la “imagen del Hijo” (8,29).

Así pues, Rm 8 nos muestra cómo la experiencia cristiana viene marcada por la vida en el Espíritu, así lo demuestra la estructura literaria³¹:

A - Introducción (vv.1-2)

Propósito: No hay ninguna condena para los que están en Cristo Jesús

Justificación: Por qué la ley del *espíritu* que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado de la muerte

B - Probación con tres argumentos (vv. 3-17)

Dios ha mandado su Hijo (vv. 3-8)

El *espíritu* de Dios habita en vos (vv. 9-13)

El *espíritu* de Dios los adoptó e hizo herederos (vv. 14-18)

³⁰ Cf. E. TAMEZ, *Contra toda condenação. A justificação pela fé, partindo dos excluídos*, Paulo, São Paulo 1995.

³¹ Esta estructura sigue la propuesta de S. DUQUE, “Análisis retórico literario Rm 8,31-39, “en el tribunal divino somos más que vencedores” (parte I)”, *Cuestiones Teológicas* 36/86 (2009) 385-405.

B' - Probación con tres argumentos (vv. 19-27)

La creación gime y será liberada de la corrupción (vv. 19-22)

Nuestros gemidos y la esperanza de la redención (vv. 23-25)

El *Espíritu* intercede con gemidos (vv. 26-28)

A' - Conclusión (vv. 31-38)

Propósito: Vocación de la Gloria para los que aman a Dios

Justificación: El amor de Dios en Cristo (vv. 31-39)

Nótese que hay una correspondencia temática en cada una de las partes que componen la unidad. La introducción y la conclusión son como el armazón del capítulo, donde el tema de la Justificación en Jesús marca el inicio de una vida plena en el amor a Dios en Jesús. Pablo inicia con la declaración de la esperanza cristiana “por consiguiente, ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús” (8,1). El v. 2 habla de la nueva situación en la historia de la Salvación, los cristianos son liberados por la novedad del *Espíritu*³². Así pues, la nueva obediencia cristiana, el poder del *Espíritu*, cumple la justicia de la ley.

En la siguiente sección (vv. 3-17) Pablo desarrolla el tema del presente de los cristianos, a la luz de Cristo (vv. 3-8) y el de la acción del *Espíritu* en la vida de los cristianos. En la sección siguiente se desarrolla el tema de la nueva realidad del cristiano mediante la acción del *Espíritu*, articulado esto con el tema de la Gloria para toda su Creación³³.

La corrupción y la condenación impuestas por el poder del imperio son negadas para quienes optan por la fe en la lógica del reino de Dios. ¿Cuáles son las razones para tal opción? Es el hecho de que la ley del *espíritu* que da vida en Cristo nos liberó de la ley del pecado y de la muerte (8,2) y la certeza de que Dios condenó el pecado en la carne por medio del Hijo (8,3). ¿Y cuál es la finalidad de dicha opción? Es la justicia de la ley que se cumple en nosotros a través de una conducta orientada por el *Espíritu* (8,4). La solidaridad de Dios con las personas condenadas a muerte y miseria en la historia se revela en la condena al pecado, en la liberación y en la justicia.

³² K. MCFADDEN, “The fulfillment of the law’s dikaioma: another look at romans 8:1-4”, *JETS* 52/3 (2009) 486.

³³ Cf. C. SCHLEIER, “New Creation and Inheritance: Inclusion and Full Participation in Paul’s Letters to Galatians and Romans”, *Priscila Papers* 30/2 (2016).

Dios condena el pecado, condenando la lógica perversa de la sociedad (Rm 1-2). La gracia de Dios, que se revela como liberación, alcanza principalmente las víctimas de esa lógica del pecado (Rm 8,35-37). Solamente Dios, en Cristo, puede liberar de esa estructura injusta y del poder del pecado, y eso sucede dentro de las estructuras de este mundo.

Así pues, la justicia de la ley se refiere a la conducta de vida cristiana según el Espíritu (v.4). El argumento de la justificación por la fe afirma que el evangelio es un poder dinámico de Dios para la salvación de todas las personas, porque en él se revela la justicia de Dios. Esa justicia tiene un poder transformador: personas oprimidas y opresoras pueden transformarse en personas hermanas, que orientadas por la lógica del espíritu (*pneuma* usado más de 21 veces en este capítulo)³⁴, hacen justicia para transformar el mundo injusto que ellas mismas ayudaron a criar. Para Pablo, el pecado es un poder esclavizante que imposibilita a las personas a realizar el bien que ellas quieren (Rm 7,7-25)³⁵. En sus palabras ¿quién nos aparta del amor de Cristo? ¿La tribulación o angustia o persecución o hambre o desnudez o peligro o espada? (8,35).

Dentro de esa situación que refleja la situación social y que repercute en la sociedad romana, Paulo anuncia la Buena Nueva del Evangelio: la intervención de Dios a través de Jesucristo para todas las personas que creen y la justificación por la gracia mediante la fe (Rm 3,21-26). Esa Buena Noticia consiste en la afirmación de que la justicia de Dios se manifiesta, se hace factible por ser don de la revelación de Dios en la historia mediante la fe en Jesucristo, y es alcanzada por todas las personas, pues es acogida por la fe.

Así, el término “justificar” (*dikaióo*) es central para los Romanos y significa que Dios torna a la persona justa, es decir, compasiva. Simultáneamente y como consecuencia de esta justificación, Dios hace que las personas realicen la justicia. Solamente así, mediante la fe de Jesucristo, hay personas justas. La finalidad de la justificación es transformar a los seres humanos en sujetos que hacen justicia, que rescatan la verdad prisionera de la injusticia (8,4). Pablo cree también que la nueva creación se realiza con la acción no solamente de personas individuales, sino de la sociedad

³⁴ Cfr. G. GIANOULIS, “Is Sonship in Romans 8, 14-17 a Link with Romans 9?”, *Bibliotheca Sacra* 166 (2009) 70-83.

³⁵ Cfr. W. TIMMINS, “Romans 7 and Speech-In-Character: A Critical Evaluations Of Stowers’ Hypothesis”, *ZNW* 107/1 (2016) 97-115.

entera y de todo el mundo (8,19-21). Esa es una Buena Nueva principalmente para las personas empobrecidas y para el medio ambiente maltratado, que sufre las consecuencias de la injusticia.

Esa Buena Nueva también envuelve el espíritu que habita en las personas que están en Cristo, que fueron justificadas (8,1). Esas que en el mundo no tienen poder reciben la autoridad de proclamar un nuevo orden social, económico y político basado en la ley del Espíritu que da la vida, porque él quiere vida y paz (8,6) y su interés es la justicia (8,10)³⁶. De este modo, la proclamación y la vivencia de la justificación que no es más que la compasión de Dios ante su creación, son centrales para la construcción de esa nueva lógica y actuación basada en el Espíritu.

Dentro de ese contexto de corrupción y esclavitud, Rm 8 testimonia la resistencia a través de la construcción de la esperanza y de la certeza de la victoria, que se basa en la fe y en la salvación ya vivenciadas (8,38-39). Testimonia también la colaboración de toda la creación en ese proceso (8,20)³⁷. Pablo denuncia aquí la sumisión a la que la creación fue sometida y según él, esto se debe a la vanidad³⁸. Por eso, toda la tierra desea la revelación de los hijos de Dios que no es más que una actitud de libertad de las esclavitudes a las que la hemos sometido.

Esta preocupación paulina por la creación evidencia que la relación entre la humanidad y los eco-sistemas de nuestro planeta, no es simplemente un debate contemporáneo, y aunque tampoco es el único problema que Pablo enfrenta, en Rom 8,19-23³⁹ plantea un problema inevitable para el mundo contemporáneo. La creación fue sometida a la vanidad no por su propia voluntad y debe ser liberada de la esclavitud y la corrupción. Tanto la creación como los humanos seguimos gimiendo por lo que la redención de nuestro cuerpo debe realizarse⁴⁰.

³⁶ K. WENGST, *Pax Romana. Pretensão e realidade. Experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*, Paulinas, São Paulo 1991.

³⁷ D. HORRELL - C. HUNT - C. SOUTHGATE, "An Environmental Mantra? Ecological Interest in Romans 8: 19 -23 and a Modest Proposal for its Narrative Interpretation", *JTS* 59 (2008) 546-79.

³⁸ B. BYRNE, "An Ecological Reading of Rom. 8:19-22: Possibilities and Hesitations", in: DAVID HORRELL, ET AL. (eds.), *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, T&T Clark, London 2010, 83-93.

³⁹ B. BYRNE, "An Ecological Reading..."

⁴⁰ R. BAUCKHAM, "The Story of the Earth according to Paul: Romans 8, 18-23", *Review and Expositor* 108/1 (2011).

En las palabras de Gebara “la nueva creación no es solamente la creación de un nuevo discurso sobre la creación, elaborado por los intelectuales, es fundamentalmente una praxis creativa, un conjunto de comportamientos que voy introduciendo poco a poco en mi vida cotidiana y proponiendo a otros como camino de salvación de todas la vidas”⁴¹. Este es quizás el presupuesto de un nuevo paradigma, poder vivir en paz en esta aldea común, practicando la compasión y el cuidado con toda la creación de Dios. Este imperativo ético va en sintonía con la búsqueda de alternativas al modelo económico mundial y quien sabe en la práctica cotidiana de las mujeres del I siglo, encontremos valores que iluminen nuestro presente.

3. Ética económica del cuidado desde la vida cotidiana

Hablar de fiesta y comida desde lo cotidiano de la vida de las mujeres que habitan los barrios populares de una urbe como Bogotá, se convierte en un desafío importante para pensar en una ética económica del cuidado desde la vida cotidiana. A simple vista resultan desafiantes las siguientes preguntas ¿Cómo es posible celebrar y compartir comida, en situaciones donde esta se hace escasa? ¿Cómo estas mujeres con escasos recursos consiguen administrar tan bien la economía doméstica hasta el punto de compartir comida en el festejo? ¿Será que esto no es un derroche pudiendo utilizar ese dinero en cuestiones más urgentes?

Estas preguntas me sirven como un telón de fondo en el intento de hacer visibles algunas metáforas femeninas en algunos dichos de Jesús. En este sentido, me llama la atención un buen número de imágenes y situaciones en las parábolas que evocan trazos exclusivos de experiencias de mujeres, como, por ejemplo, hacer remiendos: “Nadie arregla un vestido viejo con remiendo de tela nueva, porque el remiendo nuevo encoge y rompe el vestido viejo, y el desgarrón se hace mayor” (Mc 2,21); vino: “no se echa vino nuevo en cueros viejos, porque el vino nuevo hace que se revienten los cueros” (Mc 2,22); pan: “... el reino de Dios es como la levadura que una mujer mezcla con tres medidas de harina para hacer fermentar toda la masa” (Mt

⁴¹ I. GEBARA, “El gemido de la creación y nuestros gemidos”, *RIBLA* 21 (1996) 39.

13,33). Estas metáforas al igual que otras que evocan actividades específicamente de los hombres en el campo, produciendo vino, nos muestran como el Reino requiere de roles específicos en busca de una causa común⁴².

Es muy posible que Jesús utilizara contraposiciones entre el mundo laboral masculino y femenino, como podría ser Mt 24,40-41 (hombres en el campo/mujeres moliendo), Mc 2,21 (mujeres remendando paños/hombres produciendo vino), Mt 6, 26-28 (mujeres tejiendo/hombres en trabajo agrícola)⁴³.

Lo cierto es que esta parábola exclusiva de este evangelista sugiere, como lo advierte Theissen⁴⁴, una correlación entre el actuar de Yahvé y el de la mujer. Aunque estos versículos presentan escenas familiares de la vida doméstica, nuestra intuición no es la de reforzar la sumisión y aceptación de estos papeles como exclusivamente femeninos, de la forma como ellos han sido tradicionalmente transmitidos. Puesto que estas parábolas en la boca de Jesús nos están proponiendo modelos de nuevas masculinidades comprometidas con las actividades domésticas, puesto que ellas son tareas tanto de mujeres como de hombres.

Propongo aquí reflexionar sobre una parábola, que se inscribe en el contexto de la vida doméstica y familiar de la época de Jesús a partir del espacio lúdico, festivo y celebrativo, en la que se narra una reunión de amigas y vecinas:

“O qué mujer teniendo diez dracmas, y pierde una, ¿no enciende una lámpara, y barre la casa y la busca cuidadosamente hasta encontrarla? Y encontrándola, reúne a las amigas y vecinas, diciendo: ¡alégrense conmigo, porque encontré la dracma que había perdido! Así digo a vosotros hay alegría delante de los ángeles de Dios por un pecador arrepentido” (Lc 15,8-10).

⁴² B. MALINA - R. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996, 280-281.

⁴³ J. ESQUINAS, “El papel de las mujeres protagonistas en las parábolas sinópticas: un análisis de género desde el Jesús histórico”, *Baetica* 28/2 (2006) 230.

⁴⁴ G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 2000, 256.

Esta parábola repite el pensamiento de la anterior (Lc 15,1-9), pero en lugar de un hombre rico, habla de una mujer pobre y su acento está puesto en el gozo (*Xará*) y en el compartir la dicha con amigas y vecinas, el cual hace eco con el gozo de los ángeles de Dios por el arrepentimiento del pecador.

Esta parábola se inscribe en un conjunto mayor de parábolas dichas por Jesús, en las cuales se propone un modelo nuevo de humanidad, el Reino de Dios. La humanidad de Jesús le permite ver en las actividades simples de la vida cotidiana un camino oportuno para hacer posible un mundo más justo. No es sorpresa ver como el evangelista Lucas se apropia de simbolismos femeninos para dar un mensaje a su comunidad, esto porque este evangelista en toda su obra, tiene un interés especial por las mujeres. En su obra conjunta Evangelio y Hechos de los Apóstoles, contiene más textos que evocan mujeres que todo otro escrito del Nuevo Testamento.

La parábola de la mujer que encuentra su moneda, contiene un mensaje simple que expresa la alegría del Reino. En las parábolas que Jesús contó encontramos una amplia variedad de temas que tienen que ver con la vida social, familiar, relacional, celebrativa y festiva de las comunidades.

Esta parábola nos presenta a una mujer que en el medio de sus tareas cotidianas pierde una dracma “moneda”, de aquellas que tenía para su administración. La moneda era posiblemente parte del presupuesto familiar que debía administrar. Es probable que en sí la dracma sea de valor considerable o por el contrario su valor sea insignificante⁴⁵, lo cierto es que en el Primer siglo, una dracma equivaldría a un día de trabajo, pero lo que realmente cuenta aquí no es el valor, es lo que ella en sí representa, es decir, al grupo de pecadores del pueblo de Israel al que Yahvé desea rescatar. Así el problema no es el dinero sino el uso que se haga de él.

Ella tenía un gran problema, como lo tienen tantas mujeres de los barrios populares en esas mismas condiciones, administrar un dinero para el mantenimiento diario, que de por sí es tan pequeño. No obstante, ella no se queda pasiva, ella se empeña y consigue recuperar la moneda, lo que se torna en motivo de alegría y de fiesta.

⁴⁵ Cfr. R. ROMÁN - A. CHENOLL, “Eucaristía y banquete mesiánico”, en: J. MARTÍNEZ - P. NIETO (coords.), *Mito y ritual en el antiguo occidente Mediterráneo*, Universidad de Málaga, Málaga, 2002, 161-182.

Pero lo absurdo y gratuito de la vida de la mujer, hace que ella comparta su alegría con otras mujeres, las que como ella administran día a día las economías domésticas. Al hablar de gratuito y absurdo me refiero, por un lado, a la alegría del compartir en comunidad que hace que ella invite a sus amigas. Por otro lado, esa invitación es una fiesta, la cual no solamente requiere del motivo de celebración, sino que también envuelve toda una infraestructura: casa, alimento, disposición, ánimo para la celebración comunitaria.

Vemos aquí dos cuestiones que me parecen cruciales para comprender lo insólito y absurdo que traspasa el cotidiano de las mujeres. ¿Cómo teniendo tan poco dinero hay lo suficiente para festejar? ¿Cómo, delante de la realidad de pobreza y miseria, hay disposición para lo lúdico, festivo y celebrativo? No hay una respuesta científica para estas preguntas. Basta con mirar la vida cotidiana de nuestras mujeres. En ellas encontramos un pueblo que administra y comparte su pobreza, no solamente con su núcleo familiar más cercano, sino también con las amigas y vecinas, es decir, con su prójimo. Se trata de la gratuidad evangélica. Por lo general encontramos en las mujeres y en los pobres un pueblo que, a pesar del lugar de dolor y pobreza en que se encuentran, celebra y festeja en comunidad.

Antropológicamente hablando, la fiesta en sí promueve otro estado de ánimo, el corazón se alegra, el cuerpo se mueve, se abraza y toca, pues la fiesta es un momento de comunión con amigas y amigos, en la que la vida toma otra dimensión y las tensiones y conflictos que las mujeres sufren entre lo doméstico y lo profesional, entre la casa y el trabajo, entre la familia y la sociedad, asume otro sentido. Es también el momento de lo lúdico, del placer, del cuerpo, de la comida y de la comunión. Con relación a la comida y la fiesta, hay mucha belleza en los significados ocultos del preparar y servir la mesa. Las charlas, el contar chistes, las discusiones, las conversas sobre las dietas, el repartir la última parte del pastel, todo esto, lleva un mensaje a mi corazón hambriento: el mensaje de que hago parte de esas personas que me aceptan como soy en este momento, de que es mi hogar.

La parábola de Lc 15, 8-10 contiene una propuesta de rescate de la casa como un espacio de acogida y cuidado donde las mujeres comparten, viven y celebran en comunidad. La casa se convierte en un espacio para celebrar el afecto y compartir las necesidades cotidianas.

La parábola de la fiesta, como otras, como la del banquete, nos invita a

crear espacios festivos, en los cuales hay lugar para todas y todos, en medio a nuestra familia, en los diversos grupos sociales en los que participamos. Más que en ningún otro lugar, nos invita a recrear ese espacio festivo en la comunidad cristiana, donde con frecuencia la mesa aparece vacía y casi siempre carente de festejo y alegría.

Quién sabe si el recuperar esta dimensión lúdica no sea importante para pensar en una ética económica del cuidado que parte de la vida cotidiana como alternativa al que el mercado global nos ofrece. Nos invita a ver la casa como un espacio importante, no solamente de reunión de nuestras comunidades eclesiales, sino donde es posible compartir nuestra vida, nuestro abrazo sororo de comunión. Es un modelo de casa familiar del ámbito privado que trasciende a nuestra casa común compartida con la naturaleza y el eco-sistema.

4. Desafíos para una eco-justicia

Con Pablo y las mujeres de la parábola proclamamos la hora del primado del amor⁴⁶ La hora de la “compasión-misericordia”. La compasión, como búsqueda de la justicia, es la palabra clave para el cristianismo en la era de la globalización.

Ella nos envía precisamente a los frentes donde se libran los conflictos políticos, sociales y culturales del mundo actual. Percibir y articular el sufrimiento de las personas y del planeta es la condición necesaria de toda política futura de paz, de todas las formas de solidaridad social a la vista de las brechas cada vez más graves entre pobres y ricos⁴⁷.

Este es un desafío importante hoy en la era de la globalización neoliberal, era quizá más tenaz sobre los pueblos que el propio colonialismo, pues

⁴⁶ CASTRO L., “Intervención en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 15 - V- 2007”, en: <http://www.celam.info>, citado 17 agosto 2016.

⁴⁷ J. B. METZ, “Compasión política: sobre un programa universal del cristianismo en la era del pluralismo cultural y religioso”, en: <http://www.foroellacuria.org/publicaciones/metz-compasion.htm>, citado 17 agosto 2016.

este aunque brutal y violento, a veces admitía un gobierno directo de las poblaciones, en cambio, la penetración neoliberal con sus diferentes frentes incide de forma mucho más amplia. “Puesto que hoy en día en el capitalismo global, hay experiencias desechables”⁴⁸. Y ese rechazo se acrecienta cuando en las sociedades los estigmas se suman unos a otros estereotipos desvalorizadores. Tal es la situación que padecen las mujeres, las minorías étnicas, sexuales, los inmigrantes en general⁴⁹. Lo paradójico de todo esto es que en este modelo neoliberal mientras el mercado se expende, las fronteras sociales y geográficas se cierran cada vez más.

Cuando le preguntaron a Radford si es optimista frente a las posibilidades de cambios estructurales ha contestado:

Si somos optimistas es que consideramos que el cambio es inevitable y sucederá como resultado natural de las cosas, de manera que no tenemos que esforzarnos demasiado para lograrlo. Si somos pesimistas, el cambio es imposible y por lo tanto es inútil intentarlo. Lo que necesitamos no es optimismo ni pesimismo, sino amor comprometido⁵⁰.

Por tanto, creemos en la libertad y la justicia para todas, para todos, para el cosmos. Descubrimos la justicia en cada acto de solidaridad. Cuando ejercitamos un derecho ejercemos la justicia. Para poder vivir la eco-justicia es necesario partir de la sospecha de que las cosas no pueden ser como son. La eco-justicia es la búsqueda de relaciones armoniosas con la naturaleza con los otros y otras y con nosotras y nosotros mismos. Así construimos una ética donde el análisis del contexto implica una manera distinta de obrar, muy alejada de ser una teoría a la que hay que llegar.

Es el espíritu de vida entre los cristianos el que nos lleva a una relacionalidad diferente. Es la relacionalidad una ética para todas y todos que exige una contextualización de cada acto superando principios supuestamente universales. Nos hace responsables de nuestras propias acciones para ir más allá de la violencia. Los textos bíblicos estudiados nos sugieren que

⁴⁸ B. DE SOUSA SANTOS, “De la crítica del pensamiento crítico al pensamiento alternativo”, en: <http://www.alainet.org/es/active/6258>, citado 17 agosto 2016.

⁴⁹ D. JULIANO, *Excluidas y marginales*, Cátedra, Madrid 2004, 18.

⁵⁰ R. RUTHER, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, Demac, México, 1993, 279.

algunas formas de comportamiento humano pueden reflejar acciones a favor de la humanidad y su creación. Nos invitan a explorar las dimensiones éticas y de libertad que encontramos en el humanismo de Jesús, pues ellas nos ayudan a curar las heridas y lamentos también de la creación.

El análisis de las narrativas del ayer y las de hoy nos posibilita prestar atención a la fase histórica donde nos encontramos actualmente, y nos invita a tomar conciencia de que nuestra historia es compartida con la creación. Por lo tanto hacer justicia significa estar al corriente de los gemidos humanos y los de la creación, implica ensayar nuevas maneras de relación incluso con el mercado, así nuevas actitudes, creativas y positivas nos ayudarán a tomar conciencia como lo expresa el papa Francisco de que:

... entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra, que “gime y sufre dolores de parto” (Rm 8,22). Olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2,7). Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura⁵¹.

Solo así podremos volver a evocar aquella dispersión a escala planetaria a la que nos referimos al comienzo de este escrito, y con ella los anhelos de reconocimiento de todas las maneras de ver la vida y el medio ambiente que nos rodea, con un solo fin: la búsqueda del bienestar del ser humano y la posibilidad de alcanzar su pleno y total desarrollo.

Bibliografía

- ÁLVAREZ, R. - GIACALONE, R. - SANDOVAL, J., *Globalización, integración y fronteras en América Latina*, Biblioteca Digital Andina, Mérida 2013, en: <http://www.comunidadandina.org/bda/docs/ve-int-0001.pdf>
- BAUCKHAM, R., “The Story of the Earth according to Paul: Romans 8, 18-23”, *Review and Expositor* 108/1 (2011).
- BETTO, F., “Qué diablo de fe es la nuestra”, en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=50828>

⁵¹ LS 2.

- BYRNE B., "An Ecological Reading of Rom. 8:19-22: Possibilities and Hesitations", in: D. HORRELL, ET AL. (eds.), *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, T&T Clark, London 2010.
- CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, 2000.
- CASTRO L., "Intervención en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 15 - V- 2007", en: <http://www.celam.info>
- DA SILVA, O., "O visível e o invisível na conjuntura Afroamericana e Caribenha", en: O. DA SILVA – DOS SANTOS, S. (Org.), *Teologia afroamericana II: Avanços, Desafios e Perspectivas: III Consulta Ecumênica de Teologia Afroamericana e caribenha*. São Paulo, Atabaque 2004.
- DE SOUSA, B., "De la crítica del pensamiento crítico al pensamiento alternativo", en: <http://www.alainet.org/es/active/6258>
- DUQUE, S., "Análisis retórico literario Rm 8,31-39 "en el tribunal divino somos más que vencedores" (parte I)", *Cuestiones Teológicas* 36/86 (2009).
- ESQUINAS, J., "El papel de las mujeres protagonistas en las parábolas sinópticas: un análisis de género desde el "Jesús histórico"", *Baetica* 28/2 (2006).
- FACIO, A., "Frente a la globalización neoliberal, ¿Qué movimiento feminista necesitamos?", *Aportes Andinos* 5 (2003), <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/592/1/RAA05FacioFrente%20a%20la%20globalizaci%C3%B3n%20neoliberal.pdf>
- FRANCISCO., *Laudato Si´*, Paulinas, Bogotá 2015.
- GEBARA, I. "El gemido de la creación y nuestros gemidos", *RIBLA* 21 (1996).
- GIANOULIS G., "Is Sonship in Romans 8, 14-17 a Link with Romans 9?", *Bibliotheca Sacra* 166/661 (2009).
- GILLIGAN, C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women´s Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982.
- HORRELL, D. - HUNT, C. - SOUTHGATE, C., "An Environmental Mantra? Ecological Interest in Romans 8:19-23 and a Modest Proposal for its Interpretation" *JTS* 59 (2008).
- JULIANO D., *Excluidas y marginales*, Cátedra, Madrid 2004.
- MALINA, B. - ROHRBAUGH, R., *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996.
- MCFADDEN, K., "The fulfillment of the law's dikaioma: another look at romans 8:1-4", *JETS* 52/3 (2009).
- MENA, M., "Para que el agua y la comida no se acaben. Desafíos para una soberanía alimentaria de inclusión", *RIBLA* 66 (2010).

- METZ, J. B., “Compasión política: sobre un programa universal del cristianismo en la era del pluralismo cultural y religioso”, en: <http://www.foroellacuria.org/publicaciones/metz-compasion.htm>
- MORIN, E., “Ética y Globalización”, *Newsletter* 21 (2002), http://www.ucipfg.com/Repositorio/MCSH/MCSH01/1.BARCELONA/BLOQUEACADEMICO/Unidad-2/lecturas-Complementarias/news21_morin.pdf
- MORIN, E. - CIURANA, E. - MOTTA, R., *Educación en la era planetaria. El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*, Universidad de Valladolid, Valladolid 2002.
- PÉREZ, S., *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Romanos*, Clie, Barcelona 2011.
- PERROT, C., *La Carta a los Romanos*, Verbo Divino, Estella 1989.
- REIMER, I. R. “Justificação pela fé e cuidado de toda a criação (Rm 8)”, *Estudos Bíblicos* 72 (2002).
- ROMÁN, R. - CHENOLL, A., “Eucaristía y banquete mesiánico”, en: J. MARTÍNEZ – P. NIETO (coords.), *Mito y ritual en el antiguo occidente Mediterráneo*, Universidad de Málaga, Málaga 2002.
- RUETHER, R., *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, Demac, México 1993.
- SCHLEIER C., “New Creation and Inheritance: Inclusion and Full Participation in Paul’s Letters to Galatians and Romans”, *Priscilla Papers* 30/2 (2016).
- SEN, A., “Las distintas caras de la pobreza” en: <http://www.noucicle.org/arxiu/caraspobr.html>
- SUNG, J. M., “Religión y economía: interfaces”, *Concilium* 343 (2011).
- TAMEZ, E., *Contra toda condenação. A justificação pela fé, partindo dos excluídos*, Paulus, São Paulo 1995.
- THEISSEN, G. - MERZ, A., *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 2000.
- TIMMINS, W., “Romans 7 and Speech-In-Character: A Critical Evaluations of Stowers’ Hypotesis”, *ZNW* 107/1 (2016).
- WENGST, K., *Pax Romana. Pretensão e realidade. Experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*, Paulinas, São Paulo 1991.

Artículo recibido el 17 de agosto de 2016.

Artículo aceptado el 29 de septiembre de 2016.

**TEORÍA DE LA REACCIÓN ESTÉTICA, MUNDO
CONTEMPORÁNEO Y FE. UNA CLAVE PARA EL DIÁLOGO
ENTRE PLURALISMO CULTURAL Y CRISTIANISMO**

THEORY OF AESTHETIC RESPONSE, CONTEMPORARY WORLD
AND FAITH. A KEY TO THE DIALOGUE BETWEEN CULTURAL
PLURALISM AND CHRISTIANITY

**Esteban Rodríguez Moya¹,
María de Los Andes Valenzuela Corales²**

Universidad Católica del Maule, Talca, Chile

Resumen

Las conversaciones en torno al cristianismo, como forma de religión monoteísta y tradicional, son problemáticas al día de hoy. Cualquier modo de referirse a éste se ve permeado por una crítica, un rechazo, o derechamente una indiferencia frente a cualquier fundamento totalizante de la realidad. Esta situación, que da cabida solo a posturas pluralistas, se debe a que los grandes proyectos modernos que otorgaban sentido, tales como el nacionalismo, el socialismo y el progreso, han fracasado en el intento de solucionar la pregunta por el hombre. Para el cristianismo, la revelación de Dios radica en las sagradas escrituras, la Biblia sería así el pilar fundamental para establecer su ethos particular como religión. Por este motivo, urge revalorizar este escrito frente a un contexto pluralista, aunando las características del mundo contemporáneo por un lado y las cualidades que posee como texto por otro. En este sentido, la presente investigación propone la teoría de la reacción estética de Wolfgang

¹ Licenciado en Educación por la Universidad Católica del Maule, Talca, Chile. Diplomado en Filosofía: Ética, por la Universidad Católica del Maule. Magister en Ciencias Religiosas y Filosóficas por la Universidad Católica del Maule, con la tesis "La estructura de las vivencias intencionales según Husserl y su aplicación al caso de la muerte". Docente de las cátedras de Introducción a la fe y Ética cristiana en la misma universidad. E-mail de contacto: erodriguez631@gmail.com

² Licenciado en Ciencias Jurídicas por la Universidad de Talca, Chile. Magister en Ciencias Religiosas y Filosóficas por la Universidad Católica del Maule, Chile, con la tesis "La viuda pobre como paradigma de siervo sufriente. Estudio bíblico-literario". Docente de las cátedras de Introducción a la fe y Ética cristiana en la misma universidad. E-mail de contacto: marie.valenz.86@gmail.com

Iser como método de análisis bíblico, pues así se valida la posibilidad de existencia de diversas interpretaciones a partir de las sagradas escrituras, lo cual constituye un primer punto de acercamiento entre pluralismo y fe cristiana.

Palabras clave: Pluralismo cultural, teoría literaria, estética de la recepción, Biblia, mundo contemporáneo.

Abstract

Conversations around Christianity as a form of monotheist and traditional religion, are problematic today. Any way of referring to Christianity is permeated by criticism, rejection or indifference before any totalizing basis of reality. This situation, which accommodates only pluralistic positions, is due to the failure of the great modern projects that gave meaning, such as nationalism, socialism and progress, which have failed on their attempt to solve the question of man. For Christianity, God's revelation lies on the scriptures, the Bible would be the key to establish its particular ethos as a religion. For this reason, it is urgent to revalue it before a pluralistic context, gathering the characteristics of the contemporary world on one hand and the qualities it possesses as a text on the other. In this sense, this research proposes Wolfgang Iser's theory of aesthetic response as a method of biblical analysis, as it could validate the possibility for the existence of several interpretations of the Holy Scriptures, which constitutes a first point of approach between pluralism and the Christian faith.

Keywords: Cultural pluralism, literary theory, aesthetic response, Bible, contemporary world.

1. Preliminares

Al margen de la discusión que existe en torno a la noción de posmodernidad, aún son visibles en nuestros días las consecuencias que tiene la forma moderna de concebir el mundo. Respecto de esto, el sociólogo francés Alain Touraine nos da algunas luces indicando que hoy se vive un proceso de desmodernización, un tipo de baja modernidad, caracterizada por un abandono de la confianza en los grandes proyectos propuestos por las religiones sociales, las movilizaciones políticas, las imágenes del militante e incluso la idea del Yo y su unidad³.

³ Cf. J. TOURAINE, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1997, 61.

Todo esto nos lleva a inquietarnos por los desafíos que las consecuencias de la modernidad, y no la modernidad misma, dejan para la construcción del diálogo entre fe cristiana y sociedad contemporánea. La tendencia a la secularización inherente a nuestro tiempo urge por un punto de encuentro que, si bien no prescinda del todo en cuanto a verdades de fe, las deje en una suerte de paréntesis. En este sentido, esta búsqueda de diálogo debe alejarse de planteamientos netamente modernos como los de Pannenberg, quien asume con cierto tinte hegeliano la tendencia antropológico-científica que toman los estudios referentes a la religión a partir de Feuerbach, pero teniendo siempre como presupuesto que Dios es la realidad que todo lo determina⁴.

Así las cosas, el presente escrito pretende plantear someramente una respuesta a la pregunta por esta posibilidad de diálogo entre fe cristiana y mundo actual, tomando como base el escrito bíblico, pero dejando en pausa los supuestos de fe. Por este motivo, y para orientar la exposición, afirmaremos a modo preliminar que *la teoría literario-fenomenológica de Iser abre una posibilidad de diálogo entre cristianismo y mundo actual, al dar cuenta de la validez que tienen las múltiples concretizaciones de la Biblia dentro de un contexto pluralista.*

2. Actualidad, indiferencia religiosa y pluralismo

A pesar de los antecedentes previos al siglo XVII, como pueden ser los escritos de Pedro Abelardo, es en el mundo moderno donde aparece explícitamente el sujeto como principio determinante para el conocimiento y la comprensión de la realidad, el principio de subjetividad sostendrá Habermas siguiendo a Hegel⁵. De este modo, con la filosofía cartesiana y su inauguración del pensar moderno, existe cierta tendencia implícita al abandono de la heteronomía del hombre reflejada en su múltiple dependencia de la realidad divina. No es por coincidencia que “el racionalismo cartesiano es

⁴ Cf. C. CASALE, “Wolfhart Pannenberg y el reto de la Modernidad: Pensar a Dios y al hombre desde la mediación”, *Teología y Vida* XLVII/1 (2006) 14.

⁵ Cf. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1993, 28.

considerado por el marxismo y el existencialismo como un precursor del ateísmo positivo y constructivo”⁶.

La exaltación de la figura del sujeto por sobre la realidad divina conduce a la renuncia de la posibilidad de sentido radicada en la dimensión de lo trascendente. Esto involucra la búsqueda de salidas inmanentistas respecto de la problemática en torno al hombre, las que apelarán, de aquí en más, solo a lo inmediato, es decir, a aquello que es susceptible de estudio e investigación en sentido positivista. Ludwig, citando a Spaemann, nos señala que el pensar moderno y su cercanía al mundo científico sustraen al hombre de su breve vida, obligándolo a renunciar a la riqueza de su yo individual en favor de la colectividad, la cual pasa a ser la auténtica portadora de sentido⁷. En esta misma línea, el teólogo Antonio Bentué nos reseña el carácter utópico de las búsquedas de salida inmanentistas en torno al sentido del hombre, destacando que: “a partir de la mera razón autónoma, como el único criterio del ser y de la verdad, surgieron las *utopías* modernas, como proyecciones hacia el futuro de las posibilidades autónomas del hombre, substituyendo así a la esperanza escatológica”⁸.

En este marco moderno, aparecen las utopías orientadas al progreso, al nacionalismo y al socialismo. Cada una de ellas se caracteriza por, además de su carácter inmanente y autónomo, constituirse en una especie de mito. Entendiendo, eso sí, al mito como una narración que otorga sentido a la manera de un relato soñado por muchos, cuyo asunto constituye una fantasía colectiva calada de reelaboración⁹.

En la actualidad, es fácil constatar la pérdida de confianza en los mitos modernos. La idea de progreso ilimitado genera dudas al constatar los niveles de explotación que arrastra. Por otra parte, el nacionalismo perdió fuerza tras las consecuencias de las dos guerras mundiales, mientras que el socialismo ha evidenciado, tal como señala Bentué, abusos de parte de

⁶ FABRO, C., “Génesis histórica del ateísmo contemporáneo”, en: G. GIRARDI (ed.), *El ateísmo contemporáneo, Vol. II*, Cristiandad, Madrid 1971, 38.

⁷ Cf. G. L. MÜLLER, “Al Dios cristiano desde el ateísmo moderno”, *Teología y Vida* 56/4 (2015) 463.

⁸ A. BENTUÉ, *La opción creyente*, Verbo Divino, Universidad Católica del Maule, San Pablo, Santiago de Chile 2014, 55.

⁹ Cf. E. LYNCH, *Filosofía y/o Literatura: Identidad y/o diferencia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2007, 89.

las cúpulas de poder hacia el resto del pueblo¹⁰. Todo esto se traduce en una caída de la credibilidad en los grandes proyectos, originando una voluntad de poder con raíz nihilista en oposición a toda forma de absolutismo mitificador, el cual reúne tanto al pensar utópico moderno como también a la tendencia escatológica pre-moderna de la religión católica¹¹. Así, en nuestro tiempo ya no existe un ateísmo caracterizado por la férrea oposición a la fe cristiana, caracterizado por, si se quiere, contraponer razón y fe, pues los grandes proyectos frutos de la razón autónoma han fracasado, dando paso a la incertidumbre producto de la pérdida de un fundamento racional o religioso. En otros términos, en la actualidad se asume una razón y un pensamiento débil¹² caracterizado por una indiferencia ante los proyectos modernos, pero también hacia la religión, dejando espacio sólo a posturas de carácter culturalmente pluralista, es decir, que permitan la convivencia entre las diversas “interpretaciones del mundo”.

3. Breves antecedentes de la teoría literaria

Al margen de las reflexiones presentes en la poética aristotélica, caracterizadas por focalizarse en la producción de la obra más que de su análisis, la teoría literaria centrada en la comprensión de la obra misma aparece en la modernidad¹³. Un primer acercamiento lo podemos encontrar siguiendo a Enrique Lynch, profesor de estética de la Universidad de Barcelona y autor del libro *Filosofía y/o literatura: identidad y/o diferencia*. Para Lynch, los primeros acercamientos hacia “lo literario” aparecen durante el siglo XVII

¹⁰ Cf. A. BENTUÉ, *La opción creyente*, 57.

¹¹ Cf. A. BENTUÉ, *La opción creyente*, 58.

¹² Cf. M. MARTÍNEZ, “Ateísmo posmoderno: Análisis y crítica de sus argumentos”, *Davar Logos* 9/2 (2010) 196.

¹³ Además de las investigaciones de Aristóteles, también se pueden incluir las de Dionisio de Halicarnaso y San Agustín de Hipona, a pesar de que este último sea un antecedente claro de la hermenéutica más que de la teoría literaria. Sobre esto último, C. CASALE en su artículo titulado *Algunos elementos de la recepción de la hermenéutica agustiniana en Gadamer* plantea la posibilidad de diálogo entre teología y filosofía a través de los nexos existentes entre el pensar agustiniano y gadameriano. Cf. C. CASALE, “Algunos elementos de la recepción de la hermenéutica agustiniana en Gadamer: Pistas para pensar la aspiración de universalidad del lenguaje teológico”, *Veritas* II/17 (2007) 333-366.

en Inglaterra, pero adquieren su real alcance en el siglo XVIII¹⁴. Es en este período donde los primeros estetas conciben la crítica literaria como una actividad muy cercana a la erudición. En efecto, tal actividad constituiría un “desprejuicio y conocimiento de la tradición con objeto de poder establecer relaciones significativas y explicativas de la experiencia estética”¹⁵.

Dentro de la teoría literaria moderna, ya asentada como tal, comienza lentamente a ganar terreno la semiología, esto se debe a la influencia de Saussure y Barthes dentro de la lingüística¹⁶. De hecho, la lingüística moderna permite a la teoría literaria la comprensión y el análisis de la obra en cuanto tal, es decir, independiente de su contexto histórico. Posibilita, en otros términos, cumplir la meta natural de la labor teórico-literaria. En palabras de Lynch:

“La lingüística moderna permite a los críticos romantizados contar con una batería de instrumentos conceptuales para estudiar no cuál puede ser el sentido de un texto, sino cómo se produce –y se recibe– el significado, o sea, para revelar el secreto del arte literario”¹⁷.

La plasmación de esta forma de crítica literaria es evidente en el formalismo ruso. Y es que a pesar de que Bajtín le dé una carga marxista a la lingüística saussureana, sigue siendo preponderante el texto, su forma y la recepción de su significado, por sobre el proceso lector implicado. Frente a esta contención que la semiología hace de la estética literaria cabe preguntarse por el rol del lector del texto frente a la producción de significado, pues si seguimos la línea formalista solo habría espacio para la imposición del escrito a su receptor. Esto puede ser acertado si nos ocupamos de textos con carácter instructivo, pero se muestra evidentemente insuficiente para comprender la producción de significado dentro de obras de tipo metafórico.

Para solventar la encrucijada de la polisemia que el propio lector otorga a la obra de arte literaria, aparecen, durante el siglo pasado, una serie de

¹⁴ Cf. E. LYNCH, *Filosofía y/o Literatura:...*, 34.

¹⁵ E. LYNCH, *Filosofía y/o Literatura:...*, 34.

¹⁶ Cf. E. LYNCH, *Filosofía y/o Literatura:...*, 39.

¹⁷ E. LYNCH, *Filosofía y/o Literatura:...*, 40.

teorías con raíz fenomenológica. Dichas teorías tienen como sello distintivo la entrega de un rol activo al sujeto en la constitución de la obra de arte con carácter literario. Esto, claramente, da paso a la posibilidad y validación de variadas interpretaciones, dando cabida al pluralismo¹⁸ dentro de la comprensión de la obra de arte literaria. Esta última se compone por textos que, al decir de Iser, se erigen a partir de un lenguaje cuyo fin estético incita a una reacción por parte del lector.

4. La teoría literaria iseriana como punto de encuentro entre pluralismo y fe a través del análisis bíblico

Jauss, Ingarden, Iser son autores recurrentes a la hora de hablar de estética de la recepción o teoría de la recepción. La base principal de esta forma de crítica literaria es la fenomenología de Edmund Husserl, caracterizada, sobre todo en sus *Investigaciones lógicas*, por ser un esfuerzo descriptivo en torno a la manifestación de los fenómenos a la conciencia, inspirándose para ello en la noción de intencionalidad. Así, pues, los teóricos de la recepción sostendrán que la pieza artística surge en un contexto intencional, la conciencia apuntaría así a un objeto, que en este caso corresponde al texto mismo, actividad que permitiría la aparición de la obra de arte literaria. Necesario es señalar que, para los teóricos de la recepción, el texto se manifiesta a la conciencia de manera inacabada o incompleta, y es el mismo lector quien, en una dinámica intencional, lo va completando a través de un proceso de concretización.

Mientras que el polaco Roman Ingarden nos plantea formas correctas e incorrectas de concretizar la obra, debido principalmente a que “el contemplador debe *estar en situación adecuada* para que el fenómeno artístico muestre su esencia”¹⁹. Wolfgang Iser, que toma contacto con le fenome-

¹⁸ Precisamente, estas “teorías de la recepción” se caracterizan, al igual que otras como el estructuralismo y el feminismo, por rechazar “el privilegio de la emoción, la creencia en la unidad y en la identidad de la subjetividad humana, la fe ciega en la observación y la experiencia como únicas fuentes de conocimiento, así como la idea de un centro como esencia o principio fundamental” Cf. I. GARCÍA MARTÍNEZ, “La noción de ‘Centro’ en la teoría literaria moderna”, *Archivum* 44-45/1 (1995) 369.

¹⁹ J. COFRÉ, *Filosofía de la Obra de Arte: enfoque fenomenológico*, Universitaria, Santiago de Chile 1990, 51.

nología husserliana a través del mismo Ingarden, avanza un paso más allá en su ensayo de 1972 titulado *El proceso de la lectura: un enfoque fenomenológico*. Con Iser se abre la posibilidad de múltiples formas de concretización para un texto, al estar él mismo abierto a las posibilidades de las experiencias y la propia imaginación del lector. Respecto de esto, en el ensayo citado se nos plantea lo siguiente:

“El autor del texto puede, por supuesto, ejercer bastante influencia sobre la imaginación del lector –dispone de todo un arsenal de técnicas narrativas-, pero ningún autor que se precie intentará jamás poner *todo* el cuadro ante los ojos del lector. Si llega a hacerlo, muy pronto perderá a sus lectores, pues es sólo activando la imaginación del lector que el autor puede esperar involucrarlo para que concrete las intenciones de su texto”²⁰.

Así como el texto tiene un carácter inacabado y debe ser concretizado por medio de la conciencia intencional e imaginación del lector, por eso Iser denomina su trabajo como *teoría de la reacción estética*, también nos encontramos que, aunque se abran múltiples posibilidades de interpretación por medio de este proceso, es el texto mismo quién va poniendo límites para ésta. Como diría Ingarden, el texto es una estructura inacabada, idea que Iser acepta, no obstante, esta estructura sigue siendo tal a pesar de estar inacabada, por lo tanto delimita las posibles concretizaciones a realizar por el lector. Iser nos grafica esta realidad a través del siguiente ejemplo:

“Dos personas que en la noche contemplan el cielo pueden estar mirando la misma constelación de estrellas, pero donde una verá la imagen de un arado, la otra distinguirá un cucharón. Las *estrellas* en un texto literario son fijas; las líneas que las unen son variables”²¹.

²⁰ W. ISER, “El proceso de lectura: Una aproximación fenomenológica” en: M. BLANCO – M. JOFRÉ (eds.), *Para leer al lector: una antología de teoría literaria post-estructuralista*, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago 1987, 40.

²¹ W. ISER, “El proceso de lectura...”, 40.

Así las cosas, las ideas de Iser respecto de la constitución de la obra de arte literaria pueden explicar la validez de las múltiples concretizaciones que pueden existir en torno a un texto, adaptando la realidad de la literatura al pluralismo propio del pensar contemporáneo. Ahora bien, si logramos aplicar la teoría iseriana a los textos bíblicos, considerando éstos desde su valor como obra literaria, existiría una posibilidad de encuentro entre fe y mundo actual. De hecho, la oportunidad de que la biblia y sus metáforas se reactualicen, y con ellas gran parte del cristianismo, pasa por una adaptación a esa indiferencia frente a todo metarrelato totalizante. De todos modos, esta posibilidad serviría como umbral de entrada, como un “primer acercamiento” a las verdades de fe, y en ningún caso las reemplazaría.

4.1. Algunas aplicaciones de la fenomenología literaria de Iser a la Sagrada Escritura

Como afirmábamos siguiendo a Iser, es precisamente la indeterminación la que constituye lo específico del texto literario²² bíblico y de literatura universal, y es propio de todos los textos de este género²³. Lo anterior se explica, en opinión de Sarlo, por cuanto el texto literario “no es un lleno”, sino un espacio globular, atacado por intersticios, blancos, fisuras, saltos, elipsis, silencios que ponen al lector en la obligación de realizar una serie de operaciones, no para restituir una unidad que nunca ha existido, sino para construir un sentido que no yace absolutamente inerte en el texto²⁴.

²² Cf. A. SÁNCHEZ, “Tercera conferencia: La Estética de la Recepción; La estructura apelativa del texto; Ideas fundamentales de la Estética de la Recepción”, en: A. Sánchez, *De la Estética de la Recepción a una estética de la participación*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, 49-62, ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/handle/10391/1844, citado 10 de Octubre 2016.

²³ En la *Estructura apelativa de los textos*, Iser utiliza el concepto de texto o género literario en oposición, por ejemplo, a los *textos científicos*; así pues, la verdad y el sentido de un texto científico (por ejemplo de los teoremas matemáticos o de las leyes físicas), se hallan determinados en el texto y no admiten ser completados en su lectura. No tienen que esperar a que intervengan el lector para alcanzar su verdad o su sentido efectivo. Esta intervención, en cambio, se hace necesaria en el texto literario, dada su indeterminación. Ver nota n° 21 de A. SÁNCHEZ, “Tercera...”, 54.

²⁴ Cf. B. SARLO, “Crítica de la Lectura: ¿un nuevo canon?”, *Punto de Vista* 24 (1985) 8.

Así pues, es fundamental tener presente al analizar las sagradas escrituras, que dichos textos son en definitiva una ficción literaria y una evidente construcción de sentido. En este caso, evidenciar “espacios vacíos o en blanco” es bastante más visible puesto que las indeterminaciones se juegan ya en la morfología y sintaxis de los textos. Así, los textos reales poseen la indeterminación en su origen, física y semánticamente, y sus características morfológicas dan cuenta de una pragmática asociada al nacimiento del manuscrito (el tipo de escritura, las abreviaturas, signos de puntuación, cortes etcétera.). Veamos pues, a modo de ejemplo, el texto de Dt 24, 19:

*“Cuando siegues la mies en tu campo, si dejas en él olvidada una gavilla, no volverás a buscarla. Será para el **forastero**, el **huérfano** y la **viuda**, a fin de que Yahveh tu Dios te bendiga en todas tus obras”.*

El texto griego²⁵ de la LXX (Septuaginta) reza de la siguiente forma:

ἐὰν δὲ ἀμήσης ἀμητὸν ἐν τῷ ἀγρῷ σου καὶ ἐπιλάθῃ δράγμα ἐν τῷ ἀγρῷ σου οὐκ ἐπαναστραφήσῃ λαβεῖν αὐτό τῷ πτωχῷ καὶ τῷ προσηλύτῳ καὶ τῷ ὀρφανῷ καὶ τῇ χήρᾳ ἔσται ἵνα εὐλογήσῃ σε κύριος ὁ θεός σου ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν σου

En el texto analizado, vemos resaltados los sustantivos alusivos a personas utilizados por el texto en español, sin embargo es llamativo que el texto griego utilice cuatro sustantivos, agregando la palabra πτωχοί, o pobre. El “espacio vacío o el blanco” es evidente. El autor del texto griego probablemente ficcionaliza sobre una condición que contenga las otras tres, del extranjero, el huérfano y la viuda, agregando el sustantivo “pobre”, como continente de estas condiciones. Tal situación no podemos evidenciarla de la sola lectura del texto en español, marcando de esta forma un punto de indeterminación que nos ayuda a comprender como funciona el proceso de concretización previamente aludido.

Finalmente, el proceso de recepción y la concretización de los espacios vacíos, nos lleva a pronunciarnos invariablemente sobre la naturaleza de las ficciones literarias, o los procesos ficcionales mismos que se dan en el

²⁵ Texto extraído de Bible Works para Windows, versión 7.0.012, 2006.

mentado trabajo de concretización. Esa es pues, la cuestión abordada por Wolfgang Iser en “*Ficcionalización: la dimensión antropológica de las ficciones literarias*”, en el cual concluye el autor que la reiteración de determinados procesos ficcionales no es ingenua, sino que da cuenta de una realidad concreta, elevando la ficción literaria al nivel de una “categoría antropológica”²⁶. El llamado proceso de ficcionalización propuesto por Iser, radica específicamente en que, a pesar de que sabemos que nos adentra a mundos no “reales”, podría destacarse una necesidad intrínseca o inherente al ser humano de “seguir ficcionalizando” a través de la concretización y ello es justamente lo que Iser analiza como la dimensión antropológica de las ficciones literarias, ya que parecen reflejar al hombre en situaciones propias de su entorno real, es decir, se parecen a la realidad que encubren o duplican.

Así por ejemplo, la ofrenda de aquella mujer que nada tiene, reafirma la connotación paradigmática o arquetípica de la viuda pobre, en tanto que el referido modelo ficcional, se encuentra presente en relatos que circulan en todas las civilizaciones, como por ejemplo el caso de un texto budista datado en el siglo I o II d.C. casi idénticamente emparentado con la historia de la ofrenda de la viuda de Mc 12, 41-44 y Lc 21, 1-4, lo que nos lleva a sospechar la dimensión antropológica presente en la ficción de la viuda pobre y la existencia de una intencionalidad de fondo en su constante reiteración, a la luz de los postulados de Iser. Un extracto del citado relato budista, reza de la siguiente forma:

“Está bien, ibenditos sacerdotes! Pero pese a que otros dan preciosas cosas tales como las que las cavidades del océano produce, yo como pobre mujer nada tengo que dar”. Habiendo hablado así y buscado en ella en vano algo para dar, recogió algo que algún tiempo atrás había encontrado en un montón de estiércol; dos óbolos (óbolos de cobres), tomando estos inmediatamente se los ofreció como regalo al sacerdocio en caridad”²⁷.

²⁶ Cf. W. ISER, “Ficcionalización: la dimensión antropológica de las ficciones literarias”. *Cyber Humanitatis* 31 (2004). Texto original: “Fictionalizing: The Anthropological Dimension of Literary Fictions”, *Literary History* 21 (1990) 939-955, traducción y notas por Vicente Bernaschina Schürmann, p.1.

²⁷ H. HAAS, *Das Scherflein der Witwe und seine Entsprechung im Tripitaka*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1922, 108-110.

En síntesis, y aunque suene paradójico, la multiplicidad de concretizaciones involucradas en el proceso de concretización convergen en categorías antropológicas similares, esto gracias a la ficcionalización asociada a dicho proceso. En este sentido, un texto literario puede ser comprendido por diversas culturas, aunque éstas pertenezcan a temporalidades distintas a las del texto mismo²⁸, pues la reiteración de categorías antropológicas pertenecientes a la esfera de la literatura universal permite un diálogo entre nuestro tiempo, y contexto, con el del autor.

5. Observaciones finales

Considerar el pluralismo cultural imperante como escollo insoslayable a la hora de entablar un diálogo entre mundo actual y fe cristiana es una tarea compleja. Sin embargo, como veíamos en pasajes precedentes, dicho diálogo es posible bajo la óptica de la teoría iseriana relativa a la reacción estética que producen los textos de orden literario. Iser y su teoría justifican una nueva forma de ver y apreciar el escrito bíblico, debido a que abren diversas posibilidades de concretización-interpretación de las sagradas escrituras, permitiendo así llegar a categorías antropológicas afines a las diversas culturas vigentes. En esta línea, el cristianismo no se impondría a la manera de los fundamentos totalizantes tan rehusados por estos días, sino como una religión cuyo escrito central tiene más en común con el resto de la humanidad de lo que parece a primera vista.

Al respecto, queda pendiente una forma de conectar este umbral de entrada a una nueva valoración de la Biblia, y el cristianismo, con las verdades de fe que esta misma religión profesa. Quizás, desentrañar las categorías antropológico-literarias que se esconden tras estas verdades, sin desfigurarlas claro está, constituiría una base para un diálogo más amplio y cabal entre cristianismo y mundo actual.

²⁸ Cf. NOGUEIRA. “Hermenêutica da Recepça: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo”, *Estudos de Religião* 42 (2012) 21.

Bibliografía

- BENTUÉ, A., *La opción creyente*, Verbo Divino, Universidad Católica del Maule, San Pablo: Santiago de Chile, 2014.
- CASALE, C., “Algunos elementos de la recepción de la hermenéutica agustiniana en Gadamer: Pistas para pensar la aspiración de universalidad del lenguaje teológico”, *Veritas* II/17, 2007.
- _____, “Wolfhart Pannenberg y el reto de la Modernidad: Pensar a Dios y al hombre desde la mediación”, *Teología y Vida* XLVII/1, 2006.
- COFRÉ, J., *Filosofía de la Obra de Arte: enfoque fenomenológico*, Universitaria, Santiago 1990.
- FABRO, C., “Génesis histórica del ateísmo contemporáneo”, en: G. GIRARDI (ed.), *El ateísmo contemporáneo*, Vol. II, Cristiandad, Madrid 1971.
- GARCÍA MARTÍNEZ, I., “La noción de ‘Centro’ en la teoría literaria moderna”, en: *Archivum* 44-45/1 1995.
- H. HAAS, *Das Scherflein der Witwe und seine Entsprechung im Tripitaka*, J.C. Hinrichs’sche Buchhandlung, Leipzig 1922, 108-110.
- HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus humanidades, Madrid 1993.
- W. ISER, “Ficcionalización: la dimensión antropológica de las ficciones literarias”, *Cyber Humanitatis* 31 (2004).
- _____, “El proceso de lectura: Una aproximación fenomenológica”, en: M. BLANCO –M. JOFRÉ (eds.), *Para leer al lector: una antología de teoría literaria post-estructuralista.*, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile 1987.
- LYNCH, E., *Filosofía y/o Literatura: Identidad y/o diferencia*, Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires 2007.
- MARTÍNEZ, C., “Ateísmo posmoderno: Análisis y crítica de sus argumentos”, *Davar Logos* 9/2 (2010).
- MÜLLER, G. L., “Al Dios cristiano desde el ateísmo moderno”, *Teología y Vida* 56/4 (2015).
- NOGUEIRA, P., “Hermenêutica da Recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo”, *Estudos de Religião* 42, Universidad Metodista, Sao Paulo 2012.
- SÁNCHEZ, A., “Tercera conferencia: La Estética de la Recepción; La estructura apelativa del texto; Ideas fundamentales de la Estética de la Recepción”, en:

Sánchez, A., *De la Estética de la Recepción a una estética de la participación*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, 49-62, en: <http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/handle/10391/1844>.

SARLO, B., "Crítica de la Lectura: ¿un nuevo canon?", *Punto de Vista* 24, 1985.

TOURAINÉ, A., *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1997.

Artículo recibido el 20 de octubre de 2016.

Artículo aceptado el 28 de noviembre de 2016.

UNA APROXIMACIÓN A LA FAMILIA Y AL MATRIMONIO DESDE EL MAGISTERIO DEL PAPA FRANCISCO

AN APPROACH TO FAMILY AND MARRIAGE FROM THE MAGISTERY OF POPE FRANCISCO

Cristina Durán Donoso¹

Universidad Católica de la Sma. Concepción, Concepción Chile

Resumen

Este trabajo busca mostrar la propuesta que presenta el Papa Francisco en materia de familia. A un año de su pontificado, comienza con un ciclo de Catequesis sobre la familia durante el año 2014 y en el 2015, convoca a dos Sínodos “Los desafíos de la familia en el contexto de la nueva evangelización” y “Vocación y misión de la familia en la Iglesia y en el mundo” y durante el año 2016 toma sus resultados y los plasma en la exhortación apostólica post sinodal *Amoris Laetitia*. No pretende modificar la doctrina de la Iglesia en materia de familia, más bien, de modo muy personal y con la mirada puesta en Jesús, toma los documentos de Iglesia sobre la familia, se centra en las enseñanzas de sus predecesores Juan Pablo II y Benedicto XVI y desarrolla una actualizada mirada del Evangelio destacando la misión, el acoger, el discernir y el acompañar como actitudes necesarias que la Iglesia debe tener para con los matrimonios y las familias en nuestro tiempo.

Palabras clave: Papa Francisco, familia, misión, acoger, discernir, acompañar.

Abstract

This work aims to show the proposals presented by Pope Francis in family matters. After one year of reigning, he started a cycle of catechesis about the family, during the year 2014. In 2015, he convenes to two synods: “The challenges of the family in the context of the new evangelization” and “Vocation and mission of the family in the Church and in the world”, and during 2016 he takes the results and summarizes

¹ Magister en Ciencias de la Familia. Docente del Instituto Superior de Ciencias de la Familia, perteneciente al Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Sma. Concepción, Concepción Chile. Correo electrónico: cduran@ucsc.cl.

them in the post synodal apostolic exhortation *Amoris Laetitia*. He does not pretend to modify the doctrine of the Church in family matters, but rather, in a very personal way and with his sight on Jesus, he takes the documents of the Church concerning the family, focuses on the lessons from his predecessors John Paul II and Benedict XVI, and develops an updated view of the Gospel highlighting the mission, the embracing, the discernment, and the accompanying as required attitudes that the Church must have in our times as far as marriage and family are concerned.

Keywords: Pope Francis, Family, Mission, Acceptance, Discernment, Accompaniment.

1. Vocación y misión de la familia

“El bien de las familia es decisivo para el futuro del mundo y de la Iglesia”². Con esta contundente frase el Papa Francisco valora el lugar propio que le corresponde a la familia en medio de nuestro tiempo tan convulsionado por la llamada crisis familiar. Argumenta el Papa que por designio de Dios es el lugar primario educativo-relacional que custodia nuestro andar, apoyado de quienes más nos aman: crecemos y aprendemos a ser. La familia nunca está sola. El Santo Padre recuerda: “En el designio de Dios Creador y Redentor la familia descubre no sólo su ‘identidad’, lo que ‘es’, sino también su ‘misión’, lo que puede y debe ‘hacer’”³. Es así como Dios envió a su hijo, para que viviera y naciera en una familia, les revelara sus secretos y llevara a cabo la obra de salvación⁴. Quiere mostrar que la misión de Jesús comienza en una familia normal y sencilla. Su ejemplo busca enaltecer la dignidad del más desposeído. Hoy en día las desigualdades sociales hacen que la mayoría de los hombres y las mujeres vivan precariamente el día a día, y cada vez es más frecuente asociar las necesidades con las enemistades⁵. Por tanto, es indispensable recordar que aún en la escasez se puede “convertir en algo normal el amor y no el odio, convertir en algo común la ayuda mutua, no la indiferencia”⁶. El Papa en su mensaje, indirectamente

² FRANCISCO, *Amoris Laetitia* 31, UC, Santiago 2016.

³ JUAN PABLO II, *Familiaris consortio* 17, Paulinas, Santiago 1992.

⁴ Cf. Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Dei Verbum* 4, Paulinas, Buenos Aires 1999.

⁵ FRANCISCO, *Amoris Laetitia*..., 49.

⁶ FRANCISCO, *Catequesis sobre la Familia*, LMH, Madrid 2015, 11.

hace alusión a la ciudad de Nazaret en los tiempos de Jesús, en cuanto a la situación económica y social que se vivía en esos tiempos y cita el evangelio de Juan “¿De Nazaret puede salir algo bueno?” (Jn 1,46). En efecto, en la periferia donde viven los aislados, ahí en la pobreza “se inició la historia más santa y más buena, la de Jesús entre los hombres”⁷. Jesús “experimentó estas dificultades para que nadie se sienta excluido de la cercanía amorosa de Dios”⁸. Reafirmando lo que dice el apóstol San Juan: “cualquiera que reconoce que Jesús es el Hijo de Dios, vive en Dios y Dios en él” (1Jn 4,15). Es así como Jesús nos regala, un modelo, una especie de brújula para el camino, y si bien no sabemos mucho sobre la vida en cuanto a los primeros treinta años, dice el Papa, “Él quiso esto”, pues cultivó en esos treinta años su vocación para la cual el Padre lo envió. Y Jesús jamás, en ese tiempo, se desalentó, sino que creció en valentía para seguir adelante con su misión”⁹. Esta misión de Jesús junto a su familia, no es un mero acompañamiento, sino una necesidad, ya que en su condición humana Él carece, pues se hizo hombre entre los hombres; padeció, vivió necesidades y alegrías que cualquier ser humano experimenta, por tanto, no es casualidad que “Nazaret” signifique “Aquella que custodia”¹⁰.

1.1. La familia de Nazaret

El Papa Francisco en su audiencia general del 20 de mayo de 2015 habla de la educación. La conjuga con la palabra “obediencia” y cita al apóstol Pablo que recuerda la reciprocidad de los deberes entre padres e hijos; obediencia por parte de los hijos y sabiduría por parte de los padres.

Esta conjugación es un vivo retrato de la familia de Nazaret, “Jesús se presenta como modelo de obediencia a sus padres terrenos”¹¹. Obediencia que también practicó María y José con Dios Padre, el evangelista dice: “cuando José despertó de su sueño, hizo lo que el ángel del Señor le había

⁷ FRANCISCO, *Catequesis sobre la Familia...*, 9-10.

⁸ J.L. GUZÓN, “El pensamiento del papa Francisco sobre la familia. Algunos Textos”, *Familia* 48 (2014) 152.

⁹ FRANCISCO, *Catequesis sobre la Familia...*, 11.

¹⁰ FRANCISCO, *Catequesis sobre la Familia...*, 11.

¹¹ FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 18.

mandado, y tomó a María como esposa” (Mt 1,24). María por su parte, en el evangelio de San Lucas le respondió al Ángel Gabriel después que éste le comunicara que quedaría en cinta “Yo soy esclava del Señor; que Dios haga conmigo como me has dicho. (cf. Lc 1,38). Es entonces, el ejemplo de obediencia que se plasma y fortalece en Jesús para cumplir su misión. “Los padres siempre inciden en el desarrollo moral de sus hijos, para bien o para mal. Por consiguiente, lo más adecuado es que acepten esta función inevitable y la realicen de modo consciente, entusiasta, razonable y apropiado”¹². Los padres deben prepararse para esta misión. El Papa les recuerda, que la familia de Nazaret ha sido una guía para la familias en todas las épocas; José, María y Jesús, cada uno aporta su individualidad y a la vez son ejemplo de complementariedad. La educación necesita no tan sólo del amor del padre o de la madre por separado, sino también del amor entre ellos que es la “máxima amistad” después del amor que nos une a Dios¹³. Hay que considerar –agrega el Papa– que ante la ausencia de uno de los progenitores, es importante compensarlos con alguna figura que favorezca la adecuada maduración del hijo¹⁴. Y a la vez les exhorta a no hablar mal del cónyuge delante de los hijos. “Los niños tienen el derecho de crecer en una familia, con un papá y una mamá, capaces de crear un ambiente idóneo a su desarrollo y a su maduración afectiva”¹⁵.

1.2. Los padres en la actualidad

A la crisis de la misión educativa actual, Benedicto XVI la llamó “emergencia educativa”¹⁶. El Papa Francisco dice, “Es hora de que los padres y las

¹² FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 259.

¹³ Cf. FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 123.

¹⁴ Cf. FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 172.

¹⁵ C. DOMÍNGUEZ, “Claves de política pública de familia planteadas por *Amoris Laetitia*: comentario al capítulo segundo Realidad y desafíos”, *Medellín* 42/165 (2016) 295.

¹⁶ BENEDICTO XVI, *Mensaje del santo padre Benedicto XVI a la diócesis de Roma sobre la tarea urgente de la educación*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2008, 1; Cf. M. GARCÍA, “La situación actual de “emergencia educativa”. Una visión desde la experiencia de Benedicto XVI”, *Revista Española de Pedagogía* 245 (2010) 120.

madres vuelvan de su exilio”¹⁷, exilio que se vive, aun viviendo en el mismo hogar. Revisa el escenario, que lamentablemente existe hoy en muchos hogares, padres que no viven con sus hijos, o bien viven pero no hay comunicación afectiva, están preocupados sólo de sí mismos, donde muchos “viven aislados, como átomos”¹⁸. Si consideramos estas actitudes; consumismo, materialismo, éxito, relativismo y egoísmo colectivo se armaría una perfecta ecuación que da como resultado un corazón vacío y despersonalizado¹⁹. Es este perfil que causa una gran orfandad en los niños. No existe un encuentro ni menos una escucha activa que implica conocerse, entenderse o generar lazos de confianza. De ahí que el Papa hace una pregunta con carácter principalmente existencial²⁰ “¿Dónde están los hijos?” el objetivo es que, hagan una pausa y tomen conciencia que ellos son padres quieran o no y por tanto, para que su misión tenga éxito deben acompañar a sus hijos.

El Papa Francisco les habla a los padres y los invita a la reflexión, que estén atentos de cuidar la información contraproducente que invade día a día los hogares, a través de los medios de comunicación o por quienes lo rodean. Ver quiénes están con los niños, quiénes los acompañan, quiénes entran en sus habitaciones a través de las pantallas. El Santo Padre dice “el problema es que el tiempo que se pasa juntos no tiene calidad” por eso recomienda reinventar recursos educativos para acompañar, vigilar y orientar. Se trata de generar procesos y no de dominar espacios, es decir, de educar hacia la autonomía sobre la educación a largo plazo. Eliminar la ira y ser autoridad que corrige con insistencia pero a la vez con paciencia, deja de lado inmediatez y procurar tener las cosas cuando se deben no cuando se quieren, pues “el tiempo es superior al espacio”²¹. Les deja sugerencias abiertas –a los padres– para discernir con sabiduría la situación real de los sus hijos –ventajas y desventajas– e impulsa a centrarse en el bien real de ellos desde lo cotidiano y simple como es el saludo o dar las gracias, a

¹⁷ FRANCISCO, *Catequesis sobre la Familia...*, 63.

¹⁸ M. FAZIO, *El Papa Francisco: Claves de su pensamiento*, Rialp, Madrid 2013, 41.

¹⁹ Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* 67; *Laudato SI* 204; *Amoris Laetitia* 33, 174, 187.

²⁰ M. ECHEVERRÍA, “Fortalecer la educación de los hijos, exhortación apostólica postsinodal *Amoris Laetitia*”, *Medellín* 165 (2016) 374.

²¹ FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 224-260.

lo más complejo como es la educación sexual enfocada al amor y el sano pudor. Es una educación en libertad que apunta básicamente a educar la conducta moral de los niños siguiendo a Jesús. La propuesta del Papa sigue la misma línea de San Juan Pablo II, en *Familiaris Consortio* sobre la gradualidad²² y dice: los padres desarrollen “una educación de la voluntad y un desarrollo de hábitos buenos e inclinaciones afectivas a favor del bien” a medida de su crecimiento²³.

1.3. El padre

Capaces de transmitir un corazón sabio²⁴; con sabiduría y rectitud, testimonio de rigor, firmeza y, a la vez dulzura. Son las características que reflejan la actitud de los padres. El Papa las asocia con las cualidades que vivió Jesús al lado de José²⁵. Advierte que la primera necesidad es la de un padre que esté presente en la familia. Que sea éste cercano a la esposa y cercano a los hijos en su crecimiento²⁶, haciendo un llamado de atención a esta sociedad que a menudo quiere anular la presencia del padre y/o haciendo un llamado a los propios padres que muchas veces, sin pensarlo, son llevados por el vicio del propio “*yo pienso, yo opino, yo creo*”²⁷.

1.4. La madre

El Papa habla a las madres y las llama el antídoto del “individualismo egoísta”, antídoto tanto corpóreo como espiritual. La mujer ontológicamente es signo visible de división en su unidad, pues ella es capaz de dar nueva vida²⁸. El Papa en *Amoris Laetitia* insiste en iluminar y animar a las emba-

²² JUAN PABLO II, *Familiaris consortio...*, 9.

²³ Cf. FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 264.

²⁴ FRANCISCO, *Catequesis sobre la familia...*, 18.

²⁵ El evangelio lo describe como un hombre justo, trabajador y fuerte. Pero a la vez en él emerge una figura de gran ternura propia de los fuertes, atentos a la realidad para amar y servir humildemente. Cf. FRANCISCO, *Laudato SI'* 242, UC, Santiago 2015.

²⁶ Cercano pero no controlador, pues esa actitud anula al hijo. Cf. FRANCISCO, FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 177.

²⁷ M. FAZIO, *El Papa Francisco...*, 83.

²⁸ FRANCISCO, *Catequesis sobre la Familia...*, 13.

razadas y recalca “en un embarazo se cumple el sueño de Dios”²⁹, ellas “son una opción de vida”, “sin las madres sería una sociedad inhumana” porque ellas en todo momento –alegre o complejo- saben manifestar la entrega, la ternura, la fuerza moral y son las principales transmisoras de fe³⁰.

1.5. Los hijos y los ancianos

Los desposeídos y olvidados siempre han estado en el corazón del Papa Francisco: los pobres, enfermos, ancianos y niños³¹. Ellos, que necesitan de otros para subsistir, tanto físicamente como espiritualmente, y que hoy la sociedad quiere desechar porque ellos se han convertido en un estorbo o una limitación para la realización económica, personal, de pareja y profesional. Él advierte “del modo en el que son tratados los niños se puede juzgar a la sociedad, pero no sólo moralmente, también sociológicamente, si se trata de una sociedad libre o una sociedad esclava de intereses internacionales”³².

Los niños reflejan la identidad de hijo que cada uno tiene con el padre Celestial. La sencillez y transparencia de ellos, nos recuerdan que debemos recuperar lo esencial del ser humano; la capacidad ser, necesitar, aprender, llorar y reír. Los niños están aprendiendo a vivir, por tanto muchas veces se equivocan y nos traen problemas pero preferible vivir así -con alegrías y preocupaciones- antes que vivir en una sociedad triste y gris, donde no pase nada³³.

Los ancianos son una oportunidad para crecer en generosidad y amor. Fuente de sabiduría. En la iglesia ellos pueden llegar a tener una participación activa como grandes misiones y consejeros. Cita también a Benedicto

²⁹ FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 168.

³⁰ FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 54-55.

³¹ Si la Iglesia entera asume este dinamismo misionero, debe llegar a todos, sin excepciones. Pero ¿a quiénes debería privilegiar? Cuando uno lee el Evangelio, se encuentra con una orientación contundente: no tanto a los amigos y vecinos ricos, sino sobre todo a los pobres y enfermos, a esos que suelen ser despreciados y olvidados, a aquellos que «no tienen con qué recompensarte» (Lc 14,14). No deben quedar dudas ni caben explicaciones que debiliten este mensaje tan claro. Hoy y siempre. Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium...*, 48.

³² FRANCISCO, *Catequesis sobre la Familia...*, 35.

³³ FRANCISCO, *Catequesis sobre la Familia...*, 37.

XVI quien dijo en la visita a una casa de ancianos en noviembre del 2012: “La calidad de una sociedad, quisiera decir, de una civilización, se juzga también por cómo se trata a los ancianos y por el lugar que se les reserva en la vida común”³⁴.

El Sumo Pontífice dice que la sociedad no se ha organizado lo suficiente para hacer espacio a estas situaciones, por tanto le habla al Estado. Las familias tienen, entre otros derechos, el de “poder contar con una adecuada política familiar por parte de las autoridades públicas en el terreno jurídico, económico, social y fiscal”³⁵, pues muchas Constituciones reconocen expresamente que “la familia es núcleo fundamental de la sociedad” de manera que ello enseña una declarada conciencia acerca de su relevancia. No obstante, ella se enfrenta con la realidad de que esas declaraciones no se traducen en políticas concretas.

Aunque resulte paradójico en todos los países latinoamericanos el estado descansa en la familia. Son nuestros parientes madre, padre, tíos que nos brindan ayuda en los momentos de auxilio, y esto es independiente de la condición socioeconómica o geográfica. Esta realidad nos muestra que claramente no es el estado el que subsidia a la familia sino la familia la que subsidia al Estado y ello hace que no se vea como primera necesidad invertir en familia³⁶. En *Amoris Laetitia* el Papa nos dice “tenemos que insistir en los derechos de la familia y no sólo en los derechos individuales. La familia es un bien del cual la sociedad no puede prescindir, pero necesita ser protegida. La defensa de estos derechos es una llamada profética en favor de la institución familiar que debe ser respetada y defendida contra toda agresión”³⁷.

2. El matrimonio

Que el hombre y la mujer se amen siempre ha estado en el proyecto de Dios. Francisco en su Audiencia general 29 de abril de 2015, “Matrimonio”,

³⁴ FRANCISCO, *Catequesis sobre la Familia...*, 28.

³⁵ FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 44.

³⁶ C. DOMÍNGUEZ, “Claves de políticas...”, 279.

³⁷ FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 44.

recuerda cómo Dios culmina la creación con su obra maestra, el hombre y la mujer, y, a su vez, Jesús comienza a revelar sus milagros con esta obra maestra, en un matrimonio³⁸. Por tanto, “El consentimiento por el que los esposos se dan y se reciben mutuamente es sellado por el mismo Dios (cf Mc10,9)”³⁹. “El Matrimonio no es efecto de la casualidad o producto de la evolución de fuerzas naturales inconscientes; es una sabia institución del Creador para realizar en la humanidad su designio de amor”⁴⁰, pues el amor se vuelve el núcleo y cauce natural del matrimonio y sin él, la unión del hombre y la mujer, carece de sentido. A través de las frases del himno a la Caridad de 1Co 13, 1-13, -en *Amoris Laetitia*-, va dando los fundamentos del amor para aplicarlo a la vida diaria y así superar las dificultades con espíritu positivo.

Ahora bien, el amor matrimonial tiene una particularidad: “es una unidad afectiva, espiritual y oblativa”⁴¹, su esencia es ser absolutamente fiel. El Papa va enseñando lo que significa esta exclusividad indisoluble, donde los cónyuges ponen a Dios como testigo que es una decisión bien pensada, madura y producto del amor. Con la fe se cuenta con la ayuda de Dios para que esa decisión vaya siendo cada día más perfecta. Por tanto, a través del tiempo, con la voluntad de los esposos, este amor debe ir madurando, de modo personal y en pareja, y cultivar la solidez de la unión pase lo que pase⁴². Un amor frágil o un amor enfermo no podría mantenerse a la altura que ese amor demanda⁴³.

El Papa habla de la alegría de compartir la vida. Él distingue la alegría del placer. La alegría no es una dimensión exclusiva del placer, sino más bien la alegría dilata esa capacidad de gozar, de compartir, del donarse. Este amor es capaz de subsistir aun cuando los sentimientos y la pasión se debiliten⁴⁴. Invita a los esposos a mirarse y a contemplarse como fin en sí mismos⁴⁵. A que estén juntos no tan solo por su bien, sino también por el

³⁸ FRANCISCO, *Catequesis sobre la Familia...*, 50.

³⁹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 2005, 1639.

⁴⁰ PABLO VI, *Humanae Vitae*, Paulina, Santiago, 1992, 8.

⁴¹ FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 120.

⁴² FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 135.

⁴³ FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 124.

⁴⁴ FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 120.

⁴⁵ FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 128.

bien del otro. Esa contemplación debe ser cultivada y acompañada por el diálogo en beneficio del conocimiento mutuo. El Papa pide acompañar a los nuevos esposos en sus primeros años con propuestas que se adapten a sus horarios, a sus lenguajes y a sus inquietudes más concretas⁴⁶.

2.1. Enfrentar las situaciones de una manera constructiva

El Santo padre toma el pensamiento de los Padres Sinodales sobre ampliar la mirada al que sufre, a quienes han perdido el rumbo y conjuga la verdad del matrimonio al mismo tiempo con la misericordia, en casos de fragilidad, él dice “Dios es consciente de la fragilidad de muchos hijos”⁴⁷. Muestra cuál es el centro de esta propuesta, sobre la verdad del matrimonio y dice: “el matrimonio cristiano, reflejo de la unión entre Cristo y su Iglesia, se realiza plenamente en la unión entre un varón y una mujer”⁴⁸. Luego ilumina con misericordia las situaciones que no han alcanzado esta plenitud. Indica que el acompañamiento pastoral identifique aquellas notas que favorezcan la evangelización y el crecimiento humano-espiritual⁴⁹. Pide ponerse a caminar con todas las situaciones, ya que “Dios no se cansa nunca de perdonar, somos nosotros los que nos cansamos de acudir a su misericordia”⁵⁰. Todo ello en el contexto de una Iglesia en salida.

2.2. Integrar, discernir y acompañar

El Papa entrega principios generales para una multiplicidad de situaciones, él indica tres palabras clave: Integrar: Se trata de integrar a todos, sin mayor juicio, se debe ayudar a cada uno para que se sientan incluidos, el Papa dice: nadie puede ser condenado para siempre. Discernir: Se ciñe a

⁴⁶ FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 36.

⁴⁷ Relatio Synodi 2014, “Los Desafíos Pastorales De La Familia En El Contexto De La Evangelización” n° 24, /www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_sp.html, citado el 10 de octubre 2016.

⁴⁸ FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 292.

⁴⁹ FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 297.

⁵⁰ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium...*, 3.

lo que el sínodo le propuso. Es un discernimiento “para tomar conciencia de su situación ante Dios”. El sacerdote, tiene que ayudar a discernir, hacer una formación de un juicio correcto, teniendo en cuenta las disposiciones de la iglesia con amor a la iglesia con humildad y verdad. Acompañar: con misericordia y paciencia las etapas posibles de crecimiento de las personas que se van construyendo día a día, dando lugar a “la misericordia del Señor que nos estimula a hacer el bien posible”⁵¹.

2.3. Situaciones irregulares

El Papa Francisco además ha querido hacerse cargo de la situación de miles de fieles que viven en situaciones irregulares. El 8 de diciembre de 2015 entraron en vigor los nuevos procesos de nulidad matrimonial. En su categoría de Legislador Supremo promulga, el 15 de agosto de 2015 –tanto para la Iglesia latina como para la oriental–, los siguientes documentos normativos: “*Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*” (MIDI) y “*Motu proprio Mitis et misericors Iesus*”.

La nueva legislación da cuenta de los principios teológicos del matrimonio y –haciendo una explícita referencia al rol del Obispo en la administración de justicia matrimonial, en el contexto de la pastoral familiar de la diócesis– reforma el Código de Derecho Canónico en los cánones 1671-1691⁵².

“El MIDI reconoce tres procesos de naturaleza judicial para el estudio de la validez de un matrimonio: el ordinario, el más breve y el documental. Cada uno de ellos de naturaleza declarativa de la nulidad, no constitutiva de la misma. Por lo que, tanto en el proceso más breve (seis meses), que se considera una excepción, como en el documental, o se alcanza la certeza moral necesaria de la nulidad y se resuelve por la nulidad del matrimonio, o en caso contrario, se remite la causa al proceso ordinario (can. 1687)”⁵³.

⁵¹ FRANCISCO, *Amoris Laetitia...*, 308.

⁵² Cf. M. GIDI “Una justicia en salida. Novedades procesales del M.P. Mitis iudex dominus Iesus”, *Teología y Vida* 57/4(2016) 458.

⁵³ M. GIDI, “Una justicia...”, 466-467.

Conclusión

Se ha querido abarcar el pensamiento y método que propone Francisco para enfrentar la idea de Familia y matrimonio que hoy se ha tergiversado en nuestra sociedad contemporánea; en la que cobra fuerza e importancia el individualismo. Se destaca su postura desde la autocrítica, vientos nuevos de misericordia y amor.

Desde su visión humilde y sencilla –enfocado en seguir el camino de Jesús–, pide a la pastoral: revisar su actuar, para luego poder preguntarse por qué la familia se aleja de la Iglesia. Desde esta crítica directa, propone ponerse en acción, comenzando por ser testimonios vivientes del Evangelio, orando y, a la vez, actuando desde la norma y la ética, pero también desde la razón y el corazón.

Ha quedado en evidencia, con este trabajo, el llamado que hace el Sumo Pontífice a las familias, mostrándoles la importancia de cada integrante en su rol de padre, madre, hijos, o ancianos. Esta particularidad, apunta claramente al sentido de unión familiar y cómo la ausencia de cualquiera de estos ejes daña y deja heridas muy profundas en el corazón de cada integrante de la familia.

Las palabras del Papa Francisco, buscan transformar la fragilidad de algunos fieles que han perdido el rumbo y propone a la Iglesia renovar votos para lograr acercar nuevamente a todo aquel que se sienta desprotegido y decepcionado. Llama al estado a hacerse cargo de su rol protector eliminado principalmente las desigualdades.

Bibliografía

BENEDICTO XVI, *Mensaje del santo padre Benedicto XVI a la diócesis de Roma sobre la tarea urgente de la educación*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2008.

Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 2005.

Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática Dei Verbum, Paulina, Buenos Aires 1999.

DOMÍNGUEZ, C., “Claves de políticas pública de familia planteadas por Amoris

- Laetitia: comentario al capítulo segundo Realidad y desafíos”, *Medellín* 42.165 (2016) 273-300.
- ECHVERRÍA, M., “Fortalecer la educación de los hijos, exhortación apostólica postsinodial *Amoris Laetitia*”, *Medellín* 165 (2016) 365-388.
- FAZIO, M., *El Papa Francisco: Claves de su pensamiento*, Rialp, Madrid, 2013.
- FRANCISCO, *Amoris Laetitia*, UC, Santiago 2016.
- FRANCISCO, *Catequesis sobre la Familia*, LMH, Madrid 2015.
- FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, UC, Santiago 2013.
- FRANCISCO, *Laudato SI*. UC, Santiago 2015.
- GARCÍA, M., “La situación actual de “emergencia educativa”. Una visión desde la experiencia de Benedicto XVI”, *Revista Española de Pedagogía* 245 (2010) 117-132.
- GIDI M., “Una justicia en salida. Novedades procesales del M.P. *Mitis iudex dominus Iesus*”, *Teología y Vida* 57/4 (2016) 457-483.
- GUZÓN, J.L., “El pensamiento del papa Francisco sobre la familia Algunos Textos”, *Familia* 48 (2014) 151-156.
- JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, Paulinas, Santiago 1992.
- PABLO VI, *Humanae Vitae*, Paulinas, Santiago 1992.
- Sínodo de los Obispos, Tercera Asamblea General Extraordinaria: Los Desafíos pastorales de la familia en el contexto de la Nueva Evangelización. Relatio Synodi*” *Ciudad del Vaticano 2014*: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_sp.html

Nota recibida el 15 de octubre de 2016.

Nota aceptada el 30 de octubre de 2016.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *¿Cambio de época? El caminar de la Iglesia en el contexto actual*. Publicaciones CELAM, Bogotá 2016, 235pp. ISBN 978-958-625-830-3.

El CELAM, con algunas interrupciones, ha contado desde el año 1969 con un equipo representativo de teólogos(as) de América Latina y El Caribe que acompañan y alientan la reflexión teológico-pastoral del Consejo Episcopal Latinoamericano. Con fuerza este equipo retomó sus funciones en el cuatrienio 2011-2015. Mediante un trabajo de comisiones se realizó un proceso reflexivo que lleva como gran título: *¿Cambio de época?*, como una manera de profundizar en la afirmación realizada en el Documento de Aparecida en su número 44: “*Vivimos un cambio de época, cuyo nivel más profundo es el cultural*”.

En este sentido, como primer fruto de dicha reflexión, presento éste que es el primer volumen de tres que están proyectados. Y el cual tuve la dicha de colaborar en su edición final.

El texto ha querido seguir la metodología del ver, juzgar y actuar que corresponden, a su vez, a los tres capítulos que tiene el libro.

El primer capítulo, correspondiente al “ver”, incluye dos contribuciones. La primera lleva por nombre: “*América Latina en proceso de transformación: una aproximación descriptiva*”. Escrita por el especialista Mexicano Rodrigo Guerra, presentando una visión muy sintética, pero certera de la realidad latinoamericana en sus transformaciones en distintas áreas del área social, económica y cultural. Haciendo eco a aquella característica de la teología latinoamericana de reflexionar a partir de la realidad concreta de sus distintos pueblos. Una segunda contribución que lleva por título: “*El cambio de época y la presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina y El Caribe*”, la realizó Vitor Hugo Mendes de Brasil. Ésta está dedicada sobre todo a aportar una visión de las transformaciones filosófico-culturales más significativas en América Latina.

El segundo capítulo se centra en el discernimiento de la “*presencia de la Iglesia en una sociedad en transformación*”. Desde una mirada más ad

intra de la comunidad eclesial, Guillermo Zuleta de Colombia escribe el artículo: “*Nuestras Iglesias ante las nuevas realidades de un mundo cambiante*”, recordando las principales acentuaciones y opciones de la Iglesia en el contexto de estos últimos decenios, tales como, la opción por los pobres, la opción por los jóvenes, su desafío profético y su conciencia de ser Pueblo de Dios peregrino. El segundo artículo, realizado con una visión más *ad extra* y en perspectiva pedagógica, fue escrito por María Cristina Robaina de Uruguay: “*Nueva realidad y desafíos para vivir la fe y anunciar el evangelio: claves pedagógicas*”.

La tercera parte, moviéndose entre el juzgar y actuar, es ofrecida por Sergio Silva de Chile: “*Hacia una conversión pastoral de la Iglesia*”. Lo hace en dos artículos, uno dedicado a: “*La propuesta de Pablo VI y Gaudium et Spes: La misión de la Iglesia es diálogo con el mundo*”. Ella se centra en recordar que el diálogo es el método con que la Iglesia anuncia el evangelio como buena noticia que transforma la realidad. El diálogo alimenta la credibilidad de la Iglesia y alienta la inculturación. Su segundo artículo: “*La necesidad de una conversión pastoral y misionera de la Iglesia*”, aborda la categoría fundamental de “conversión pastoral y misionera” de la Iglesia, alentada tan vivamente en el documento de Aparecida y ahora por Papa Francisco en *Evangelii Gaudium*. El artículo ofrece una pesquisa de esta categoría en sus antecedentes en todas las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano.

Quedamos a la espera de los otros dos volúmenes del equipo de reflexión del CELAM, con los cuales, podremos ya tener la visión completa del trabajo de este grupo de teólogos y teólogas.

Dr. Patricio Merino Beas

Facultad de Teología, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia
Instituto de Teología, Universidad Católica de la Sma. Concepción, Chile

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

1. Alcance y política editorial

An.teol. publica “artículos” resultantes de investigaciones científicas, artículos de revisión, esto es, que den cuenta del *status quaestionis* de una determinada temática, y contribuciones originales significativas en las áreas de Teología, Sagrada Escritura, Derecho Canónico, Ecumenismo, Ciencias de la Religión, Bioética, Doctrina Social de la Iglesia e Historia de la Iglesia.

An.teol. publica bajo la sección “notas”, artículos cortos, ensayos, como también, textos y/o documentos que den cuenta del quehacer propio del Instituto de Teología de la UCSC.

An.teol. publica también “reseñas” bibliográficas.

An.teol. acepta contribuciones originales en español, portugués, inglés, italiano y alemán. Se aceptarán sólo artículos inéditos, es decir, que no hayan sido publicados ni estén en proceso de publicación en otro medio, en el mismo o en otro idioma.

2. Derechos de autor y retribución

Una vez que el artículo ha sido aceptado para su publicación se entiende que el autor cede sus derechos a la revista y no puede ser reproducido en otro medio sin que se cite la fuente. En retribución cada autor recibirá un ejemplar impreso de la revista, un archivo en formato pdf de su artículo y diez separatas impresas del mismo.

3. Presentación de los manuscritos y forma de citar

3.1. Para la sección de artículos y la sección notas:

Los textos deben ser acompañados de un resumen en español e inglés, con una extensión de 10 a 15 líneas, en el que aparezca la tesis central y los argumentos principales que la sustentan. Además deben indicarse de tres a cinco palabras clave en español e inglés, que den cuenta de su contenido.

Al final del texto el autor debe indicar la bibliografía completa utilizada. Se debe indicar: Nombre del autor, comenzando por el apellido, luego el nombre.

A continuación el título completo del libro, seguido de la editorial, ciudad y año. En caso de ser una revista, debe presentarse el nombre del autor, primero el apellido, luego el nombre. Seguido del título del artículo, nombre de la revista, número, año, páginas en las que se encuentra el artículo.

Los autores deben indicar su(s) grado(s) y/o título(s) académico(s), actual lugar de trabajo, labor específica que desempeña y correo electrónico.

Las colaboraciones deben ser enviadas escritas con letra tipo Arial 12. El título en Arial 14. Las notas a pie de página deben ser correlativas con letra tipo Arial 10. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm. En tamaño de hoja carta a espacio simple con una extensión promedio de 25 páginas para los artículos y de 10 páginas promedio para la sección de notas.

La revista **An.teol.** tiene una forma de citar las notas a pie de página que se especifica a continuación:

Las notas bibliográficas deben tener las siguientes características: Inicial del nombre del autor y apellido en **VERSALES**, título del libro en *cursiva*, editorial, ciudad y año, número de páginas en letra normal. El título de los artículos de revista debe ir “entre comillas” en letra normal, el nombre de la revista en *cursiva*, seguido del número del volumen y/o el número de la revista y el año entre paréntesis, luego las páginas correspondientes. Las obras en colaboración, así como las voces de diccionarios deben seguir el criterio anterior. Véase los siguientes ejemplos:

Libro:

H. PINO, *Introducción a la Biblia hebrea*, Sígueme, Salamanca 2005, 89-91.

Artículo:

G. HENTSCHEL - C. NIESSEN, “Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)”, *Biblica* 89/1 (2008) 1-16.

Obra en colaboración:

H. PINO, “Una aproximación al concepto de ‘naturaleza’ en Santo Tomás de Aquino”, en: V. TORRES (ed.), *La filosofía tomista. Enfoques actuales*, San Pablo, Santiago 2005, 350-372.

Voz de diccionario:

H. PINO, “Crítica textual”, en: H. PINO – F. HUERTA (dirs.), *Diccionario bíblico manual*, BAC, Madrid 1999, 505-510.

En el caso de utilizar material de Internet se deben seguir los criterios anteriores agregando la dirección electrónica y la fecha en que la página fue consultada.

Ejemplo:

G. HENTSCHEL - C. NIESSEN, “Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)”, *Biblica* 89/1 (2008) 1-16, www.bsw.org/?l=7189, citado 26 Junio 2008.

Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1998). Para el uso de fuentes bíblicas, utilícese preferente-

mente “bwhebb” para el texto hebreo y “bwgrkl” para el texto griego. Si se usa otra, debe adjuntarse la fuente utilizada.

3.2. Las reseñas:

También pueden presentarse para ser publicadas en *An.teol.* reseñas de libros. Las reseñas deben presentar de forma resumida los principales contenidos de la obra y luego hacer algunas observaciones críticas. La presentación de las reseñas debe tener una extensión promedio de 2 páginas tamaño carta, con letra tipo Arial 12. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm.

El autor firmará con su nombre y apellido más la institución a la cual pertenece. La cabecera de la reseña debe tener los siguientes aspectos formales:

Inicial del nombre del autor y apellido en **VERSALES**, título del libro en *cursiva*, colección a la cual pertenece la obra entre paréntesis indicando el número; editorial, ciudad y año, cantidad de páginas, número de ISBN. Así por ejemplo:

F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Introducción al Estudio de la Biblia 3a), Verbo Divino, Estella 2003, 383 pp. ISBN 84-8169-960-2.

4. Envío de textos

Los artículos, notas y reseñas deben ser enviados vía correo electrónico a analesteologia@ucsc.cl como documento adjunto, en procesador de texto Microsoft Word, cualquier versión.

5. Evaluación de los artículos y procedimiento

Los artículos serán sometidos a evaluación por dos especialistas externos, con el sistema de doble ciego siguiendo una pauta de arbitraje que ha sido establecida por el consejo editorial. Si hubiere discrepancia en el veredicto, se consultará a un tercer especialista. Cada autor que envíe artículos será informado en detalle de los resultados de la evaluación en un tiempo no superior a dos meses. El comité editorial decidirá de acuerdo al contenido en que sección serán publicados los artículos evaluados positivamente.

6. Conflicto de intereses

Anales de Teología no publicará artículos en los que se detecte un conflicto de interés, ya sea de carácter económico, institucional, personal u otro.

7. Suscripción y canje

Toda la correspondencia y solicitud de la revista, suscripción y canje, por favor dirigirse a:

Revista Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

Calle Alonso de Ribera 2850

Concepción-Chile

Teléfono: (56-41) 2345669

Correo electrónico: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web:

<http://teologia.ucsc.cl/investigacion/publicaciones/revista-anales-de-teologia/>

Los precios de suscripción son:

Nacional: Anual \$ 15.000.

Extranjero: Anual US\$ 45.

Número suelto: Nacional \$7.000. Extranjero: US\$ 25 + gastos de envío.

Esta
publicación,
editada por el
Instituto de Teología de la
Universidad Católica de la Santísima Concepción,
se terminó de imprimir
en el mes de diciembre de 2016,
en los talleres de
Trama Impresores, S.A.,
Hualpén,
Chile
(la que actúa sólo
como impresora).

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 18.2

Segundo semestre 2016

ÍNDICE

ARTÍCULOS

La noción de sentido literal
The notion of literal sense
SANTIAGO GARCÍA-JALÓN 181-209

The infused science of Christ, according to Thomas Aquinas
La ciencia infusa de Cristo según Santo Tomás de Aquino
THOMAS JOSEPH WHITE 211-239

Una ecclesiología del “encuentro con Jesucristo”. A diez años de Aparecida y en sintonía con *Evangelii Gaudium*
An ecclesiology of the encounter with Jesus Christ. Ten years after Aparecida and in line with *Evangelii Gaudium*
JUAN PABLO ESPINOSA ARCE..... 241-255

Acompañar en el discernimiento: situaciones complejas en “*Amoris laetitia*”
Accompanying in discernment: complex situations in “*Amoris laetitia*”
JUAN C. INOSTROZA..... 257-277

Para una ética económica del cuidado. Provocaciones bíblicas a partir de la encíclica *Laudato Si'*
For an economic ethics of care. Biblical incitements from *Laudato Si'*
MARICEL MENA LÓPEZ 279-299

Teoría de la reacción estética, mundo contemporáneo y fe. Una clave para el diálogo entre pluralismo cultural y cristianismo
Theory of aesthetic response, contemporary world and faith. A key to the dialogue between cultural pluralism and christianity
ESTEBAN RODRÍGUEZ MOYA, MARÍA DE LOS ANDES VALENZUELA CORALES..... 301-314

NOTAS

Una aproximación a la familia y al matrimonio desde el magisterio del Papa Francisco
An approach to family and marriage from the magistry of Pope Francisco
CRISTINA DURÁN DONOSO 315-327

RESEÑAS

Consejo Episcopal Latinoamericano, *¿Cambio de época? El caminar de la Iglesia en el contexto actual*. Publicaciones CELAM, Bogotá 2016, 235pp. ISBN 978-958-625-830-3
P. MERINO B. 329-330

