

Boletín de Teología

Director: José M. Gómez Marlasca

Año 12, N° 24

2-Semestre 1996

INDICE

<i>Juan Luis Segundo: Uruguayo notable.</i>	
Carlos Mato Fernández	3
<i>Notas</i>	17
<i>Noticias</i>	21
<i>Comentarios Bibliográficos</i>	
Celina Lértora Mendoza	24

NOTA: A las Instituciones que reciben este Boletín se les sugiere el envío de noticias que pudieran corresponder a los intereses de esta área de FEPAI. Del mismo modo, recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, designaciones de becas, etc.

Copyright by © EDICIONES FEPAI - M.T. de Alvear 1640 - 1º piso "E" - Buenos Aires - Argentina - Queda hecho el depósito de Ley 11.723 - Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remite un ejemplar.

ISSN 0326-792-X

JUAN LUIS SEGUNDO : URUGUAYO NOTABLE .

Carlos Mato Fernández

Montevideo, Univ. de la República

Introducción

El número 62/63 de la revista *Misión* está dedicado a **Juan Luis Segundo, una teología con sabor a vida**. El lector advertirá en sus páginas iniciales la noticia que el Provincial de la Compañía de Jesús confirma: “El 17 de enero (1996) a las 3.20 de la madrugada falleció el P. Juan Luis Segundo, a los 70 años de edad y 54 años de Compañía.”

Para los uruguayos tal vez resulte difícil calibrar esta pérdida debido a que la obra de este pensador compatriota tan **notable** no había llegado a ser **notoria** fuera de los ámbitos del catolicismo.

Por la razón de que yo no soy católico, debo intentar esbozar una pequeña biografía intelectual de este escritor polifacético para que sea conocido y reconocido.

Era un hombre de definiciones precisas de tal manera que cuando alguien elogiaba la riqueza multidisciplinaria de sus trabajos, frutos de la amplitud excepcional de su cultura, él reducía toda la adjetivación autodefiniéndose como "teólogo" exclusivamente. Un motivo suplementario, entonces, para que vayamos en procura de los despistados filósofos, historiadores, sociólogos, juristas, moralistas, educadores, científicos, epistemólogos, antropólogos y, en fin, personas interesadas en la tradición humanista propia de nuestra cultura, quienes arriesgan perderse un modelo ejemplar de pensamiento si se dejan llevar por esa sola palabra de la teología.

En el año 1990 y a pedido de una revista francesa en la cual se publicaban sus trabajos teológicos, él mismo redactó su autorretrato, y esto fue luego reproducido por el grupo "Surcos", en Montevideo, en los términos siguientes:

Extractado de la revista *Il est une foi*, Paris, 1990

Segundo: Autoportrait

Nací en 1925, en Montevideo, Uruguay.

Después de entrar en la Compañía de Jesús, inicié mis estudios de Teología, en Argentina.

Al terminar mi primer año, cursé 3 años en la Facultad de Teología de S.J. de San Alberto (Luovain - Bélgica) donde obtuve la licenciatura de Teología en 1956.

Consagré los años siguientes (con cortas interrupciones) a preparar un 'Doctorat d'Etat' en la Facultad de Letras de la Sorbona.

Mi tesis principal, bajo la dirección de Gandillac, trataba sobre el pensamiento de Nicolás Berdiaeff. Se publicó en la colección "Teologías" de la Facultad Jesuita de Fourvière (Lyon), con el título "Berdiaeff, una reflexión cristiana sobre la persona". (Edit. Montaigne, París. 1963).

La tesis complementaria dirigida por Paul Ricoeur, con el título "La cristiandad, ¿una utopía?" sólo obtuvo el permiso de publicarse algunos años más tarde.

Dicté cursos en diferentes universidades.

En Harvard, con motivo de la inauguración de la Cátedra de Teología experimental.

En Chicago, una serie de conferencias en la Universidad de esa ciudad y un Seminario en la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús y en el Seminario Mc. Cormick; en Montreal (Facultad de Teología). En Toronto (Régis College). En Dubin, en el Miltown Instituto; y en Paris, en 1988-1989, en el Centro Sevrés.

Los autores que tuvieron mayor influencia en mi teología no fueron todos teólogos. Debo mucho al Primer Rahner, el de los *Escritos de Teología y de Misión y Gracia*. Pero los que influyeron más profundamente en mí son autores tanto filósofos como teólogos, como por ejemplo N. Berdiaeff; y me atrevería también a decir, el Jean Paul Sartre de la primera época y de las primeras obras de teatro, tratando del problema de la libertad.

En cuanto a la filosofía de la ciencia, la epistemología y la antropología, debo mucho a Theilhard de Chardin entre los católicos y a Gregory Bateson entre los no creyentes.

Debo mucho también a los laicos que me acompañaron, me escucharon, me cuestionaron y me ayudaron durante 30 años de trabajo en pequeños grupos reunidos, sin otro interés que la Fe y el compromiso humano".

(Si bien existen hoy bibliografías muy completas, transcribiremos la lista que acompañaba a la autobiografía en la publicación hecha por quienes acompañaban al autor, tal como él mismo acaba de decirlo)

Libros publicados

- Existencialismo, Filosofía y Poesía: Ensayo de síntesis*, 1948.
- Función de la Iglesia en la Realidad Rioplatense*, 1962.
- Berdiaeff, une réflexion chrétienne sur la personne*- París 1963.
- La cristiandad ¿una utopía?*- I *Los Hechos*.1964.
- La cristiandad ¿una utopía?*- II *Los Principios*.1964.
- Teología para el Laico Adulto* (6 tomos):
 - I- *Gracia y condición humana*, 1969.
 - II- *Esa comunidad llamada Iglesia*, 1968.
 - III- *Nuestra Idea de Dios*, 1970.
 - IV- *Los Sacramentos hoy*, 1971.
 - V- *Evolución y culpa*, 1970.
 - VI- *Reflexiones críticas*, 1984.
- De la Sociedad a la Teología*, 1970.
- ¿Qué es un Cristiano?*, 1971.
- *Acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos*, 1972.
- Masas y minorías en la Dialéctica Divina de la Liberación*, 1973.
- Liberación de la Teología*, 1976.
- El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (3 tomos)
- Teología de la Liberación.-Respuesta al Cardenal Ratzinger*, 1985.
- Jésus devant la conscience moderne;Le Chistianisme de Paul*; (2 tomos)-Premio al mejor libro de Teología, Francia , 1990.
- El dogma que libera*, 1989.
- ¿Qué mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?* En preparación.

Momentos a tener en cuenta para comprender su obra total: 1º año 1948

La sabia modestia acompañada de la sobriedad y la honestidad intelectual eran características de su persona, todas las cuales están claramente manifestadas tanto en la presentación autobiográfica como en la bibliografía adjunta.

Nuestra tarea consiste ahora en mostrar algunos momentos claves en los cuales la obra trasciende todos los límites previstos por el lector y por el receptor del mensaje, quienes han de quedar sorprendidos por las incursiones del teólogo en las demás áreas antropológicas y cosmológicas.

Comencemos con una breve anotación para el primer libro de su autoría: *Existencialismo, Filosofías y Poesía: Ensayo de síntesis*, 1948.

Debemos imaginar al joven pensador muy entrenado en el análisis literario y filosófico de los autores contemporáneos allí mencionados, puesto que más tarde hemos sabido de la intensa actividad que había desarrollado como docente, dialogante y conferencista, labor que era altamente apreciada en los círculos de jóvenes estudiantes cristianos del Río de la Plata. Por ello, interpretamos al pequeño libro como un apretado compendio de lo mucho más que el escritor iría desgranando en adelante.

Difícil extractar ahora su contenido denso y resumido:

"esta es la gran revolución del existencialismo en filosofía, que el fin del conocimiento humano, proveniente de su misma naturaleza, no es captar la esencia de las cosas como si estuvieran aisladas en un vacío infinito, sino en su destinación esencial a complementar la existencia del hombre mediante el contacto existencial."

El filosofar de los grandes existencialistas -nos dice - "y aún... Blondel y Bergson", se esfuerza por integrar a esa línea existencial de nuestra concreta experiencia, con el orden de lo cognoscitivo y de su lenguaje filosófico-conceptual. Esta revolución hacia lo concreto de la experiencia humana será irreversible en la historia de la filosofía contemporánea por lo que el "existencialismo" bien entendido reaparecerá en las últimas épocas del filosofar de Segundo por más que los académicos hubieran decretado su desinterés por estar pasado de moda.

Por otro lado, en el orden existencial afectivo surge la poesía como expresión directa de lo vivido, de la persona creadora y de su trascendencia; la poesía - la cual no se identifica sino que es más bien contraria a la filosofía- converge de alguna manera hacia el pensamiento conceptual en razón del uso de un instrumento parcialmente compartido y común : el lenguaje.

En apretada conclusión puedo señalar aquello mínimo insoslayable de esta pequeña obra, de solo un centenar de páginas y de reducida difusión. Ante la alternativa discriminadora de sendas a seguir: Vivir para ver o Ver para vivir, Segundo niega la primera opción y subraya expresamente cual será su actitud, el **Vivir: "¡Ver para Vivir!"** Su pensamiento es ya prioritariamente existencial y trascendente para lograr integrar la racionalidad y el orden del conocimiento, distinguiendo y componiendo (pasando a un nivel superior) a las líneas contrarias pero también complementarias del filosofar; apertura y síntesis global que no oculta cierta dimensión mística propia de su concepción personal totalizante y abierta. Es su dialéctica también (expresamente no-

hegeliana) por lo que destacaremos su constante superación evolutiva, histórica y meta-histórica en cuanto a los valores y fines humanos. Las páginas de *Existencialismo, filosofía y poesía* nos permiten detectar el núcleo de la futura producción de un joven filósofo que se está formando en los centros del catolicismo del Río de la Plata, pero sin embargo esas páginas no difunden nada propiamente teológico ni nada especialmente religioso. Cabe entender aquí que la meta de la teología madura era de más largo plazo y que por ello se habrá de notar un vacío respecto a las publicaciones entre el año de 1948 y la década de los "60".

La pequeña gran idea teológica

Dentro de esos años se dió un nuevo momento de relevante significación; un acontecimiento que elegimos ahora destacar pero será mejor darle la palabra a él mismo cuando a manera de "racconto" de sus ideas principales escribe la *Historia de una pequeña idea: El comienzo de la fe*. (Este capítulo está incluido como Excurso en el libro *Teología de la Liberación* entre las páginas 97 y 111).

Pasajes de esta historia recordada por Juan Luis Segundo.

El testimonio es en este caso personal. Tal como yo viví, sin presentimientos, el nacimiento de una nueva teología latinoamericana, ésta fue algo así como la generación espontánea de un pensamiento común que surgía independientemente en diversos puntos del continente. Sólo cuando varios teólogos latinoamericanos (por nacimiento o por adopción) comenzamos a encontrarnos y a poner en común las aportaciones de cada uno, empezamos a percibir semejanzas, convergencias y complementariedades.

Yo quisiera, pues, mostrar en este excurso cómo una determinada y pequeña idea teológica tuvo su aporte específico en esa formación de la teología de la liberación, cómo esa misma idea llegó a hacerse universal a través del Vaticano II y en especial de la constitución *Gaudium et Spes* (...)

(el presente texto publicado en 1985 nos remite al momento de 1953 y al de 1963)

En 1953 comencé mi segundo año de teología ... en Lovaina (Bélgica). Allí me tocó asistir, ese mismo año, al curso sobre teología de la gracia dictado por un teólogo de primera categoría, Leopoldo Malevez (...)

Malevez recordaba el contexto histórico de la controversia (Concilio de Orange de 529). Lo que en realidad preocupaba bajo el título de "comienzo de la fe", a los

participantes de aquella discusión, eran las **virtudes humanas** que el mundo pagano de la antigüedad mostraba en sus exponentes más elevados y que parecían aproximar tanto a sus poseedores a la plena fe cristiana (...) Desde el comienzo de la humanidad, la gracia de Dios puso a todos los hombres **en camino hacia** la relación íntima con Dios y la vida celestial.

Resulta importante señalar que, diez años más tarde de la fecha a que aquí me refiero, fecha en que recibí por primera vez el fundamento teológico para una visión plenamente universal y humana de la gracia de Dios, la constitución **dogmática** sobre la Iglesia, vale la pena subrayarlo, la *Lumen Gentium*, reiteraba lo afirmado por el Concilio de Orange, declarando que todo lo bueno y lo verdadero que se halla entre los hombres que han procedido según sus posibilidades y de acuerdo a su conciencia, aún sin llegar a un explícito conocimiento de Dios, la Iglesia lo considera como "preparación evangélica".

Por nuestra parte hemos saltado del periodo de la primera publicación en 1948, hasta el año 1953 el cual ha sido señalado significativamente por el teólogo como la fecha del fundamento para "una visión plenamente universal y humana de la gracia de Dios".

Aquella concepción primariamente filosófica, poética y mística ya esbozada en la síntesis todavía juvenil de los veintitrés años, se transmutó en una maduración muy personal, fuertemente vertebrada a partir del fundamento teológico (siempre buscado y ahora hallado definitivamente). Por su propio relato acabamos de entender la visión del mundo que ha gestado como una teología "novedosa", pues lo que era una teología de raíz latinoamericana (¡uruguaya! asimismo), una teología de la liberación pero *avant la lettre*, es decir, anterior al libro del teólogo peruano, "amigo suyo de toda la vida", Gustavo Gutiérrez quien al titularlo *Teología de la Liberación* bautizó a todas las corrientes de dicha orientación. Su teología es audaz tanto cuando se expresaba en esos tiempos pre-conciliares al Vaticano II, como cuando se sigue superando críticamente en el afán de retroalimentar el "giro antropocéntrico" del mismo Concilio, el cual perdía impulso después de Medellín, hasta la Instrucción sobre algunos aspectos de la *Teología de la Liberación* (C. Ratzinger 1984).

Teología novedosa, madura y audaz que ante el Documento del Cardenal Ratzinger recoge el guante (no conozco ninguna otra respuesta de filósofos de la liberación que se dieran por aludidos) y contesta de esta manera:

... sí me siento aludido y condenado por la teología que he ido leyendo en la primera parte. A fuer de sincero, si esa teología es justa y cabal, la mía, la que he formulado en libros desde hace casi veinticinco años, y practicado pastoralmente, es, por cierto

errada, (25)

(25) Y , aunque no me toque, desde luego, extender este pronunciamiento a mis colegas, amigos y colaboradores, es fácil inferir de lo dicho lo que pienso al respecto, (*Respuesta al ...* pág 86)

Si habláramos de filosofía sería fácil rectificar el singular de una expresión muy frecuente: **la** Filosofía de la Liberación; pero aquí estamos ante un pensador filosóficamente pluralista, personalista e integrador, quien naturalmente crea una teología sin la pretensión de ser **la** teología católica y consecuentemente rechaza la argumentación de cualquier autoridad que presuponga ese monismo cerrado y doctrinal. Su consabida honestidad intelectual lo lleva a apostar una expresión muy apropiada al sentir de un hombre que piensa con toda el alma: "si esa teología es justa y cabal, la mía ... es, por cierto, errada". Disyuntiva de hierro a partir de la cual derivamos a entender con mayor cabalidad y justicia la potencialidad crítica, creadora y abierta al misterio (divino y humano), de la teología auténtica, la que por serlo ya es propiamente "liberadora", así lo ha afirmado él, conclusivamente.

Para incluir los últimos desarrollos de la definitivamente inconmensurable idea teológica, la cual es mucho más que un concepto ideal, saltaremos al último libro *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*

En sus páginas 403 y 404 del capítulo: "El Dios creador y el hombre libre", leemos:

Permítame el lector que termine precisamente este capítulo con un texto que se refiere a la espiritualidad que supone esta visión abonada por las ciencias físicas y biológicas de este último siglo y dependiente del dualismo cuyo hilo vamos siguiendo desde el comienzo. Nuestras relaciones con el Dios creador, nuestra religión o, si se prefiere, nuestra espiritualidad, está obligada a reunir en una síntesis dos cualidades sólo aparentemente opuestas. Por una parte, toda la creación está destinada a que Dios tenga un interlocutor en esa "persona" con quien desea relacionarse. Y en este aspecto de lo personal (de ser fuente y centro de sentido y de valor) tenemos que insistir -porque la magnitud del universo creado parece desmentirlo: Dios es persona de la misma manera que nosotros somos personas. Por eso la relación yo-tú-nosotros no es una manera antropomórfica de expresarse; es una tremenda realidad que se llama **gracia**. Dios nos comunica su vida y entre la vida (personal) poseído y la vida (personal) donada no hay misterios, sino proximidad gratuita, relación, afección mutua.

Pero, al mismo tiempo, en el plano del ser, el paso de lo finito a lo infinito, aunque comprensible en su aspecto abstracto, sigue constituyendo un misterio profundo para

un conocimiento como el nuestro, que extrae todos sus conceptos del mundo limitado donde dominan el espacio, el tiempo, la contingencia y, como veremos, donde esta limitación afecta también a nuestro amor y a todas las expresiones de la persona que somos o de aquella que queremos ser.

La gran idea antropológica

En los homenajes de este año y en la revista *Misión* ya mencionada, el filósofo uruguayo don Arturo Ardao propone una autorizada visión, desde la Filosofía, de la Teología de Segundo, y concluyendo nos dice:

El teólogo, en tal sentido, asomaba ya en las últimas páginas de aquel su inicial libro filosófico *Existencialismo, Filosofía y Poesía*; y con más evidencia, desde el entero título, en su obra filosófica mayor sobre Berdiaeff, que por algo fue editada en la colección "Teología" de una Facultad francesa del ramo. Pero en él, el teólogo más que secundado, sustentado por el filósofo. Y ha sido el filósofo -puesto a parte el excelso ser humano, sin más, que fué el que desde nuestro personal punto de vista, con el mayor respeto para el teólogo católico, hemos siempre, en lo intelectual, valorado especialmente (...)

"Frente a los teólogos que en su inmensa mayoría venían asumiendo ahora sin prohibiciones la idea de evolución, sin por ello hacer "cambio alguno en el plano estrictamente teológico" declara:

"mi intento, por el contrario, es sugerir que, de optar por el transformismo como el modo con que Dios habría realizado la creación del Universo, se tendría que aceptar igualmente consecuencias de peso y de riqueza para el dogma cristiano, totalmente de acuerdo, por otra parte, con la concepción bíblica de las relaciones de Dios y la creatura humana" (...)

Finaliza Ardao:

"Cualquiera sea la respuesta de cada uno, quedará siempre en pie que Juan Luis Segundo, filósofo de Dios pero no menos de la libertad del hombre, se halla definitivamente inscripto en la mejor historia de la filosofía uruguaya y latinoamericana".

Ardao comenzó su desarrollo sobre: *Recuerdos de Juan Luis Segundo, filósofo* haciendo una clara delimitación de las lindes de la filosofía, por un lado, y la

religión católica, por otro lado, ya que así sentía muy personalmente la obligación de dejarlo en claro: "Y recuerdos de un invariable aunque intermitente, compañerismo filosófico, en inquietudes, temas, problemas, por encima del inalterable foso cavado entre el catolicismo suyo y el agnosticismo nuestro" (...)

Sin perjuicio de que nosotros tomemos debida cuenta de esa situación de fractura tan característica de nuestra cultura uruguaya, también debemos superar y pasar por encima "del inalterable foso", tomando pie en las mismas conclusiones de Ardao donde afirmaba: "filósofo de Dios pero no menos de la libertad del hombre".

Retomemos los desarrollos anteriores. En la génesis de la obra el filósofo se adelantó precozmente al teólogo definitivo de la madurez; coincidentemente Ardao ha localizado al teólogo en el momento de la redacción de las dos tesis de doctorado, pero subraya legítimamente (y expresando su propio enfoque no católico) que el teólogo está sustentado por el filósofo; son puntos de vista distintos, correctos y complementarios puesto que responden a la compleja dialéctica, evolutiva, integradora y abierta que está siempre en lo medular de cada uno de sus libros, omnipresente en los últimos títulos: *Masas y Minorías en la dialéctica Divina ...* ; *Liberación de la Teología*; *El dogma que libera ...* y otros que el lector descubrirá.

Revisado lo antecedente, queda en claro que no hay solución de continuidad entre la teología y la antropología filosófica, sino más bien constantes pasajes de ida y vuelta entre lo divino y lo humano, entre el designio arriesgado de la libertad creadora divina y la libertad responsable y autocontrolada del hombre; por lo tanto, atendamos ahora al filósofo autocrítica de la misma Filosofía académica, aquella que secundaba servilmente al pensamiento fijista y reduccionista de una teología que tampoco progresaba.

Pero la dialéctica propia, por más abierta que sea, no puede prescindir del diálogo de persona a persona. Juan Luis Segundo culminaba aquella suscita biografía mencionando a los laicos (no sólo porque le hubieran inspirado los 6 tomos de la *Teología para el Laico Adulto* sino) porque hubo personas concretas que formaron grupos de reflexión para acompañarlo durante varias décadas.

Él procuró de manera semejante comunicarse con otros ámbitos y públicos diversos. Definitivamente, dirigió su preocupación fraternalmente humanista y su mensaje amoroso de persona a persona, hacia los laicos, a los auditorios de la Universidad de

la República (Universidad única y laica, propia expresión de nuestra cultura en aquellos años) a los oyentes de sus conferencias en la Biblioteca Nacional, y -muy especialmente, como expresión más abarcadora- hacia aquellos que él llamaba "ateos potenciales".

Tomaremos como punto de arranque de este tránsito por los caminos del mundo filosófico, científico, criticista y -en ocasiones- jovialmente desordenado y polémico, aquél libro del año *Qué es un cristiano*. O, mejor dicho, para ser más exactos, 1971, encararemos su discurso dialogante de la segunda parte, intitulado: "Concepción cristiana del hombre". La tardía publicación de este libro en el cual se juntan dos ediciones anteriormente mimeográficas (1962 y 1964) ha sido presentada con una advertencia por el mismo autor:

Finalmente, la parte consagrada al Nuevo Testamento se aparta de una lectura directa de la Biblia. Está compuesta por tres conferencias dictadas en los Cursos de Verano de 1962 organizados por la Universidad de la República Oriental del Uruguay, dentro de un cuadro de referencias que comprendía también un estudio de la concepción marxista y existencialista del hombre.

En el orden cronológico de su biografía destacaremos la importancia de este momento de la primera década de sus muchas publicaciones desde el año 1962 en adelante. Pero en estas conferencias sobre la concepción plural, controversial y dialogada del hombre, recogeremos complementariamente un rico testimonio de la coyuntura socio-cultural de nuestro país; algo parecido se puede encontrar cuando se analiza cualquiera de los otros libros de la época que va desde 1962 hasta 1973. (La dictadura no le permitirá publicar ni siquiera la revista *Perspectivas de diálogo*).

Oigamos su diálogo con las filosofías del momento.

Comenzó situando a los oyentes en el contexto filosófico inaugurado por el francés Roger Garaudy en su libro titulado *Perspectivas del Hombre* donde desarrollaba tanto al existencialismo, cuanto al catolicismo en Francia y obtenía respuestas de personalidades como Calvèz y Sartre.

Segundo replica:

Se podría perfectamente cambiar de sujeto y repetir del pensamiento católico lo que

dice Garaudy del marxista: Es inevitable que un pensamiento militante, sobre todo en momento de extrema tensión histórica y de polarización de fuerzas, sea llevado a adoptar, acuciado por la necesidad de vigilar y combatir, una cierta rigidez en el modo de acoger pensamientos que proceden de distintas fuentes, pero no existe la menor duda para ningún católico, a pesar de los tanteos y de los errores inevitables, que el catolicismo no puede vivir y desarrollarse sino integrando y sobrepasando todo lo que hay de verdaderamente vivo en la filosofía contemporánea (...)

En cierto sentido se puede decir que los veinte siglos de historia del cristianismo no han sido otra cosa que una progresiva exploración especulativa y práctica a la vez, de ese enigma que es el hombre, partiendo de las verdades básicas que el cristianismo cree reveladas por Dios.

Ocurre aquí algo semejante a lo que pasa en un partido político. Los que lo fundan y le dan un programa no preven, como es lógico, lo que habrá de ocurrir un siglo después. Ello no quiere decir, que un siglo después, el partido carezca de orientación frente a las nuevas circunstancias. Siempre habrá una línea de orientación, un sentido que viene del pasado y que permite leer e interpretar el presente. Se le es fiel aunque ya no se sigan literalmente las consignas pretéritas. Más aún, se le es fiel en la medida en que se tiene el coraje de renunciar a seguirlas literalmente y de explorar su sentido más hondo (...)

La concepción del hombre que pueda tener el cristianismo de hoy “es y no es” la misma que la de los siglos medievales o la de la Iglesia de las catacumbas, así como nosotros somos y no somos los mismos que fuimos en nuestra niñez o en nuestra adolescencia. Si el cristianismo pretendiera ser la respuesta prefabricada y fija de una vez para siempre a los problemas de todos los hombres de todos los tiempos, sería la tiranía espiritual más gigantesca de la historia.

En cambio, si nos proporciona aquellas experiencias básicas a partir de las cuales, viviendo nuestra responsabilidad histórica y social, podamos construir al hombre que debe ser, entonces en cada lugar, en cada época, a cada instante tenemos que recomenzar el trabajo de captar la imagen cristiana del hombre a través de las situaciones nuevas que nos propone la historia.

Nosotros nos detenemos en este punto de la larga cita y apenas podemos decir que está asomando la compleja y profunda concepción antropológica donde el filósofo-teólogo aprovecha sus estudios de Historia, de la Biblia (La primera parte del libro que estamos ahora estudiando contenía su ensayo 1964: Etapas pre-cristianas de la fe), de Sociología y de la recientemente inaugurada Sociología religiosa; usa de todos esos aportes metodológicos de las ciencias humanas para hacer converger el desarrollo del humanismo con el cristianismo evolucionado.

La libertad humana y divina.

Animémonos ahora a hurgar lo desconocido en las dos áreas encaradas por la idea de lo divino y la idea de lo humano. Atravesaremos en su compañía por entre las barreras que habían clausurado la comunicación entre la tradición cultural católica y cristiana, por un lado, y el modernismo humanista y laico del desarrollo civilizatorio de nuestro país, por el otro lado. Avanzaremos con su propia orientación que enseña cómo evitar Caribdis y Escila simultáneamente, ni un gnosticismo sin enigmas ni un agnosticismo tan arraigado como el que había inspirado Vaz Ferreira con su exigencia (metafísica diríamos nosotros) de una religión "a la altura de las galaxias".

Si Juan Luis Segundo es filósofo de Dios y "no menos" lo es de la libertad del hombre, podemos comenzar este nuevo desarrollo -legítimamente- por el área enigmática de los seres humanos.

Si nos preguntamos sobre lo que el hombre debe ser en el orden de su realización la más verdadera y la más plena, volveremos muy atrás hacia aquellas culturas pre-cristianas que el cristianismo denominó genéricamente "paganismo"; la cuestión que comenzó a interpretar el Concilio del 529 y con la cual coincide el último Concilio de este siglo XX, le permitió a Segundo subrayar su conclusión respecto a las **virtudes**, sobre el sentido de los valores del "deber ser" humanos para todos los hombres de todos los siglos: "todo lo bueno y verdadero que se halla entre los hombres que han procedido según sus posibilidades y de acuerdo a su conciencia, aún sin llegar a un explícito conocimiento de Dios" ... todo eso - decimos nosotros ahora- puede ser considerado como se quiera en relación con la fe religiosa o cristiana, pero en definitiva: es lo humano que **vale**.

El lector paciente puede estar a punto de reclamar definiciones por medio de conceptos bien delimitados en su género y en su diferencia específica, para cerrar lo referente a la idea teológica y a la idea antropológica a la manera de una fórmula dogmática eclesiástica o filosófica o sociológica académica; sin embargo, ningún "saber" detendrá ni fijará la marcha esforzada de los seres humanos los cuales, en medio de su concreta historia, remontan la entropía natural de sus inercias, de su dejarse estar, y se superan personal y comunitariamente creando vínculos de respeto a la dignidad de sus hermanos, de solidaridad y de amor entre las personas. Para que podamos crear el hombre que debe ser, "a cada instante" tenemos que recomenzar el trabajo de "captar

la imagen cristiana del hombre" nos habla dicho Segundo. *Imagen y concepción* aluden mejor a la praxis y la existencia concreta histórica de las personas entre una comunidad, de lo que podría significar el concepto abstracto del "Hombre", de "naturaleza" o de esencia humana. Tanto para el filósofo como para el teólogo, cualquier conocimiento o saber de tipo conceptual-teórico representa un "acto segundo" respecto de: **acción práctica**, de proyecto personal, de buena voluntad creadora, de apuesta y fe en vista de nuestro futuro, todo esto que representa a las personas morales existentes, lo que es **primariamente humano**; aparte del conocimiento letrado, adquirido según las condiciones epocales. Ha sido así como llegó a distinguir la "fe antropológica" de la "fe religiosa". Junto a un intelectual francés notoriamente no católico y recurriendo a las fuentes del cristianismo como ya hemos visto, para actualizarlas, compartió la siguiente fórmula (de Roberto Escarpit): "Por más extraño que parezca, la revolución cristiana es **laica y anticlerical**": Sin exagerar en nada, debemos decir que igualmente distingue evolutivamente lo que constituyó la fe religiosa, de la fe neo-testamentaria, y de la **fe antropológica** que si bien no vale confundirla con ninguna otra, ha sido explicitada por él al explorar al cristianismo en su historia y en su sentido más profundo.

La novedosa "fe antropológica" de su mensaje personal que a todos nos toca, nos inspira y nos alienta a superar miedos, prejuicios y barreras, la extrae de lo que él mismo denomina: el cristianismo de Pablo interpretado en "clave antropológica". También la reencontramos en el primer tomo de *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* intitulado "Fe e ideología" y -obviamente- en la obra de premio internacional *Le Christianisme de Paul* (la primera de 1982 y la segunda de 1988).

No es de extrañar entonces que dirija su mensaje a todos los hombres porque es el sentido más profundo del mensaje cristiano el cual está al servicio de la humanidad; el cual se hace oír por nosotros a quienes conmueve, y especialmente a los uruguayos quienes hemos de recoger su herencia.

El sentido de lo que "debe ser" cada ser humano, cada adulto responsable de cuidar "la humanidad" en sí mismo y en las otras personas, no sólo como un medio sino también como un fin, le permite a Segundo reubicar a lo absoluto en la experiencia moral de los modernos desde Kant en adelante, llegando hasta la Tesis XI de Marx sobre Feuerbach: "Los filósofos no han hecho más que **interpretar** de diverso modo el mundo, pero de lo que se trata es de **transformarlo**". No es posible detenernos ahora en las páginas donde despliega un profundo conocimiento de la filosofía histórica de la que extrae

lecciones atendiendo sus diferencias y confluencias con la historia secular del pensamiento cristiano, pero dejamos dicho que desde Jesús y Pablo, pasando por su crítica versión del monismo del medioevo, de la metafísica moderna, etc. y derivando desde Kant hasta su "personalismo" contemporáneo, no hallamos ningún **Concepto fórmula** para su idea de la libertad humana.

La experiencia vital de su mensaje comunicada de persona a persona a través de palabras llenas de sentido existencial y trascendente significa (sin desmedro de que sabe desplegar el racionalismo criticista kantiano de la mejor manera) mucho más que cualquier discurso de cualquier ortodoxia, ya sea filosófica o religiosa.

Las palabras que según él "vehiculan" más luminosamente el mensaje de lo que es común a lo humano y divino, pueden reducirse a dos: Amor y Libertad.

NOTAS

PROGRAMA DE HISTORIA DE LA IGLESIA I (Antigüedad Cristiana) de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Facultad de Teología.

Unidad I: Introducción a la historia de la Iglesia

1. Objeto; 2. La Historia de la Iglesia, disciplina teológica; 3. Método y fuentes; 4. Ciencias auxiliares; 5. Estudio de la Historia a lo largo de los siglos; 6. Periodificación general; 7. Motivación para nuestro estudio; 8. Bibliografía general: fuentes y estudios.

Unidad II: Los primeros tiempos

1. El judaísmo de Palestina; 2. El judaísmo de la diáspora; 3. Jesús de Nazaret; 4. La Iglesia madre de Jerusalén; 5. La problemática judaizante; 6. El destino del judeocristianismo.

Unidad III: Hacia el mundo pagano

1. Situación política del Imperio Romano; 2. El marco cultural y filosófico; 3. Situación social y moral; 4. la religión pagana al encuentro del Cristianismo: politeísmo, culto al emperador, religiones místicas, adivinación, superstición y astrología, los cultos orientales. Aspectos positivos.

Unidad IV: Obra evangelizadora de los Apóstoles

1. La obra del apóstol san Pablo; 2. Las comunidades paulinas; 3. La difusión apostólica extrapaulina en el siglo I; 4. La obra misionera de san Pedro: estadía, muerte y tumba de san Pedro en Roma; 5. La obra misionera de los demás apóstoles.

Unidad V: De la paz romana a las persecuciones

1. El martirio y el testimonio; 2. Fuentes y literatura martirial; 3. Causas de las persecuciones; 4. El desarrollo cronológico; 5. Origen y culto de los mártires.

Unidad VI: Defensa de la Iglesia

1. Literatura post-apostólica: Padres Apostólicos; 2. El paganismo contra el cristianismo; 3. La defensa literaria contra el paganismo: Padres apologistas griegos; 4. Propagación del cristianismo en los siglos I y II; 5. Formación de las iglesias particulares e Iglesia Universal; 6. El lugar de la iglesia de Roma en la iglesia universal; 7. Aspectos de la vida interna de la Iglesia: oración, liturgia y sacramentos, catequesis.

Unidad VII: Corrientes heréticas en la Iglesia

1. Corrientes judeocristianas; 2. El gnosticismo; 3. El maniqueísmo; 4. Montanismo; 5. Inicio de controversias trinitarias y cristológicas: monarquianismo, modalismo, problemas

penitenciales, sacramentales, etc.

Unidad VIII: Vida interna de la Iglesia (s. III)

1. Desarrollo de la liturgia; 2. El catecumenado; 3. Administración de los sacramentos; 4. Oración y espiritualidad; 5. La actividad misionera en Oriente y Occidente; 6. Afianzamiento de la constitución eclesiástica en el siglo; 7. Vida cotidiana, familiar y moral; 8. La beneficencia y la atención de los pobres.

Unidad IX: El monacato

1. Introducción general; 2. Orígenes del monacato cristiano; 3. San Antonio y los anacoretas; 4. S. Pacomio fundador del cenobitismo; 5. Monacato en Asia: San Basilio de Cesarea; 6. Expansión del monacato en Occidente hasta S. Benito.

Unidad X: El giro constantiniano

1. Constantino, su persona y su conversión; 2. El Edicto de Milán y sus consecuencias; 3. Política religiosa del emperador; 4. Alcances del vuelco constantiniano (luces y sombras); 5. Organización eclesiástica; 6. Vida sacramental y catequesis; 7. Desarrollo misional; 8. Características del Oriente y Occidente cristianos.

Unidad XI: Controversias doctrinales

1. Controversias trinitarias: el arrianismo; 2. Concilio de Nicea (325); 3. Avatares postnicenos y el Concilio de Constantinopla I (381); 4. Controversias cristológicas: Apolinar y Nestorio; 5. Concilio de Efeso (431); 6. Eutiques y el monofisismo; 7. El Concilio de Calcedonia del 451 y pervivencia de estas cuestiones en Oriente; 8. Controversias soteriológicas: donatismo, pelagianismo y semipelagianismo.

Unidad XII: Arte paleocristiano

1. Introducción general; 2. Catacumbas y cementerios; 3. Pintura subterránea; 4. Los sarcófagos; 5. Arquitectura: primitivos lugares de culto y basílicas cristianas; 6. Sitios martiriales; 7. Pintura monumental 8. El mosaico; 9. Otros objetos religiosos.

UNA NUEVA LINEA DE INVESTIGACION

Transcribimos los fragmentos inicial y final del trabajo "Investigaciones del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra: pensamiento hispanoamericano del siglo XVI" por Carmen José Alejos-Grau, publicado en la revista *El Basilisco*, 2ª Epoca, Nº21, 1996, pp. 11-13.

En otoño de 1985, por la relativa proximidad, entonces, de las celebraciones del Quinto Centenario, el Instituto de Historia de la Iglesia se propuso iniciar una línea de

investigación sobre la teología latinoamericana, comenzando por el siglo XVI. Se eligió el siglo XVI, porque estaban publicadas muchas fuentes de este siglo, al menos las principales y, además, acababa de ser editado en Argentina, por Juan Guillermo Durán, el primer volumen de *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*.

Un grupo de los que entonces éramos alumnos del Dr. Saranyana nos sentimos atraídos por este nuevo programa de trabajo, de forma que pronto comenzaron la tesis doctorales, de las cuales se han publicado ya por completo o parcialmente un total de catorce tesis doctorales. En cuanto hubo los primeros resultados interesantes, pudimos iniciar nuestra participación en congresos y simposios, en los que fuimos recibidos con curiosidad y simpatía, porque se trataba de un tema inédito en Europa.

Quizá convenga referirse, ante todo, a la bibliografía sobre nuestra línea de trabajo, para explicar, más tarde, el objeto y método que hemos seguido y los proyectos que albergamos. Interesa citar, en primer lugar, un estudio del Dr. José Carlos Martín de la Hoz, que colaboró cerca de diez años con nuestro Instituto, en que expone cuáles eran los objetivos que nos proponíamos al principio. Realmente eran muy ambiciosos; pero de una forma u otra, con mayor o menor profundidad, las etapas que entonces soñábamos se han ido cumpliendo. Se pretendía analizar la teología subyacente en las Leyes de Indias, las crónicas, los catecismos hispanoamericanos del XVI y en los decretos de los concilios provinciales y sínodos diocesanos de ese mismo período.

La labor realizada por nuestro Instituto durante la década 1985-1995 ofrece unos logros muy positivos que explicamos a continuación.

Por último analicemos el objeto y método de nuestro trabajo. Cuando abrimos nuestra línea de investigación, en 1985, el objeto estaba perfectamente delimitado a priori en cuanto su contenido material, pero al avanzar en nuestro trabajo, nos dimos cuenta que no resultaba tan fácil delimitar qué es «teología», para poder separarlo de lo que no es teología; o si, en otro supuesto, el concepto de teología resultaba un género con varias especies. Por ejemplo: ¿es teología el sustrato ideológico de las cartillas y catecismos, o es simplemente karisma o anuncio del mensaje cristiano? Si esto es teología, ¿qué es entonces la especulación de los profesionales que dan clases en los centros superiores de estudios teológicos, existentes desde el siglo XIII en Europa y

desde el XVI en América?

De esta forma llegamos a la conclusión de que había que hablar de dos tipos de teología. que hemos llamado, respectivamente, «teología profética» y «teología académica».

Pronto, muy pronto, fuimos criticados por haber adoptado esta nomenclatura, pues algunos historiadores y teólogos latinoamericanos, adscritos o próximos a la teología de la liberación habían elegido la misma o parecida terminología para referirse a las fuentes del siglo XVI, pero con un sentido diverso. Ellos entienden que lo propio de la teología profética es la denuncia de los abusos de la época. La demás teología sería inauténtica o de circunstancias y, por lo tanto, de escaso valor. Además, siempre según tales autores, entra ambas teologías habría habido una oposición dialéctica, hasta el extremo de que la teología profética o de denuncia habría sido aniquilada por la otra teología, practicada por los teólogos supuestamente vendidos a las estructuras eurocentristas y de poder.

Esta coincidencia terminológica con algunos miembros de CEHILA y con otros investigadores latinoamericanos, lejos de suponer un inconveniente, supuso una importante ventaja. Primero por la polémica sobre la decisión que habíamos adoptado; en segundo lugar, porque ya teníamos un «partner» en la investigación, el cual, a pesar de las discrepancias de fondo con nuestro equipo, manifestadas en cuestiones terminológicas, llevaba a cabo trabajos de indudable interés, de los que podíamos beneficiarnos en todo o en parte.

Pasemos ahora al método. Nuestro método de trabajo es fundamentalmente especulativo, pues nos interesan las ideas contenidas en las fuentes. Lo cual no obsta para que de vez en cuando hagamos alguna incursión en la crítica literaria, sobre todo cuando se juzga sobre la autoría de una obra del XVI (por ejemplo, al estudiar las obras del obispo Juan de Zumárraga) y sobre las interpolaciones que se detectan en algunos manuscritos, como el de Pedro de Pravia o en el manuscrito del *Directorio para confesores* del III Concilio Mexicano, de 1585, que ha analizado Luis Martínez Ferrer.

Como culminación de estos estudios, en 1994, el Instituto de Historia de la Iglesia decidió abordar dos proyectos de síntesis: un manual de Historia de la Iglesia y otro de Historia de la Teología Latinoamericana que están en proceso de elaboración.

NOTICIAS

II JORNADAS DE HISTORIA DE LA IGLESIA

Organizadas por la Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, Cátedra de Historia de la Iglesia, se llevaron a cabo en Buenos Aires, del 14 al 15 de octubre 1996.

Programa

Antigüedad Cristiana

Inauguración a cargo del Jefe de la Cátedra de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología Mons. Dr. Juan Guillermo Durán

- *Algunas cuestiones historiográficas en torno al Libro de los Hechos de los Apóstoles*, Pbro. Lic. Luis H. Rivas.

- *El historiador y los Padres de la Iglesia*, Pbro. Lic. Mario Poli - Dr. fray Luis Glinka, OFM.

- *Un posible programa de Historia de la Iglesia Antigua: sugerencias, temario y bibliografía*, Pbro. Lic. Ernesto Salvia - Lic. fray Ricardo Corleto, OAR.

- *El arte paleocristiano*, Pbro. Lic. José Luis Duhourq.

- *La presencia de Pedro en Roma: testimonios literarios y arqueológicos*. Pbro. Lic. Roberto González.

Historia Latinoamericana y Argentina

Comunicaciones sobre trabajos y proyectos de investigación y docencia

Juan Villegas, S.J.,

- *Impresiones de Obispos del Cono Sur sobre el Concilio Vaticano I*, R.P. Juan Villegas, S.J.

- Adela Repetto Alavarez (Bahía Blanca):

- *Algunas consideraciones en torno al proceso del Arzobispo Carranza*

- *La influencia de Erasmo en el pensamiento religioso del sigloXVI español*

Estela María Astrada de Lascano (Córdoba) y Julieta María Consigli (Córdoba)

- *Transcripción y traducción del Procesus consistorialis del Dr Julián Cortázar, obispo del tucumán.*

Darniel Carlos Consigli (Bahía Blanca)

- *Breve historia de la catequesis en la Parroquia del Santísimo Sacramento de Tandil (1823-1950)*

Juan Guillermo Duran: (Buenos Aires)

- *La redención de cautivos en Salinas Grandes bajo el cacicazgo de Manuel Namuncurá (1875-78).*

Fernando Gil: (Buenos Aires)

- *Discusiones teológicas novohipanas sobre el uso en la catequética y la evangelización del término "persona divina" en lengua náhuatl.*

Domingo Krpan: (Buenos Aires)

- *Transfondo eclesiástico del conflicto balcánico.*

Celina Ana Lértora Mendoza (Buenos Aires):

- *Bibliotecas conventuales coloniales. Una fuente para la historia de los estudios teológicos.*

María Cristina Liboreiro (Buenos Aires)

- *Evangelización y Cultura: la urbanización del territorio Argentino (1536-1580)*

Ernesto Joaquín A. Maeder (Resistencia)

- *Destino y administración de las temporalidades de los jesuitas en el litoral argentino y Paraguay.*

María Andrea Nicoletti: (Neuquén)

- *La evangelización patagónica (desde las reducciones coloniales hasta la creación de la diócesis).*

Nestor Luis Osorio (Mendoza)

- *José Manuel Peramás, un jesuita en el destierro. Últimos días del padre Peramás en Faenza.*

Leonor Isabel Paredes Descarso- Claudia Cobos - María Inés Yañez - Angel Atencio (San Juan)

- *Recuperación del libro de fábrica de la Iglesia San José de Jachal -San Juan.*

Leonor Isabel Paredes Descarso - Carlos Moreno (San Juan)

- *La advocación de nuestra Señora al Andacollo en el departamento de Rawson*

- *San Juan (la presencia del laico en el proceso de la evangelización.*

Gabriela Alejandra Peña de Macarlupú (Córdoba)

- *Evangelización y religiosidad del hispanocriollo en Córdoba del Tucumán (siglos XVI- XVII)*

Mario Aurelio Poli (Buenos Aires)

- *La santificación del indio en el "De Procuranada Indorum Salute (Salamanca 1588) de José de Acosta (1540-1600).*

Ernesto Salvia (Buenos Aires)

- *Los archivos de las primeras parroquias de Buenos Aires. Estado actual de la investigación.*

Jorge Roberto Seibold (Buenos Aires)

- *La Sagrada Escritura en la primera evangelización de América Latina (El Sermonario del Padre Valdivia y el teatro bíblico indiano).*

Edgar Gabriel Stoffel (Santa Fé)

- *Inmigración e Iglesia en Santa Fé (1856-1930). Estado de la cuestión.*

Graciela María Viñuales

- *Sacralización del espacio: el Cusco colonial*

Comentarios Bibliográficos

Celina Lértora Mendoza

SATURNINO ALVAREZ TURIENZO (Ed.) ***Escritos sobre Fray Luis de León, el teólogo y maestro de espiritualidad***, Salamanca, Ediciones de la Diputación de Salamanca, 1993, 370 pp.

Como homenaje al cuarto centenario de la muerte del maestro salmantino (1591), la Diputación de Salamanca presenta esta obra, coordinada por el Prof. Alvarez Turienzo, de conocida trayectoria en los medios filosóficos y teológicos españoles. Resulta muy acertado contar con un volumen que recoge y selecciona una serie de trabajos que en su conjunto abarcan todos los aspectos de la vida y obra de Fray Luis, estableciendo un completo *status quaestionis* muy útil a especialistas y al público interesado en general. Se trata de trabajos ya antes aparecidos en diversos medios y que se reproducen con indicación del lugar y fecha originales

El propio Alvarez Turienzo abre la obra con su trabajo “Escritos sobre fray Luis de León. Introducción”, donde apunta que ante la dispersión de las investigaciones sobre la vida y obra luisianas, se propone reunir algunos de esos fragmentos para utilidad de los lectores. El artículo propone la lectura más actualizada y segura sobre este tópico. A continuación se editan los siguientes trabajos “históricos” sobre fray Luis: “El maestro fray Luis de León” de Francisco Pacheco, correspondiente a su *Descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, Sevilla, 1599, señalando las correcciones que la actual crítica histórica debe hacer a este texto. Le sigue el escrito de Tomás de Herrera, “Vida del padre maestro fray Luis de León”, correspondiente a *Historia del convento de S. Agustín de Salamanca*, de 1652. De Gregorio Mayans y Siscar se publica “Vida y juicio crítico del maestro fray Luis de León”, oración compuesta en 1761 y publicada en 1855; se trata de un escrito importante porque el peso de la figura de Mayans determinó que el perfil trazado por él se haya mantenido casi sin variantes hasta principios de este siglo, cuando fue enriquecido con nuevos datos.

El prof. Pedro Sainz Rodríguez contribuye con su “Introducción al estudio de fray Luis de León”, un escrito de 1960 que no ha perdido actualidad: pasa revista a los temas centrales de nuestro personaje a partir de los juicios críticos que sobre su obra se fueron vertiendo desde su muerte, deteniéndose en algunos hitos como la edición de sus poesías por Quevedo (en el marco de su lucha literaria contra el gongorismo), las ediciones del P. Méndez en el siglo pasado, así como la ingente labor -lamentablemente perdida- del P. Merino referente a la vida de fr. Luis y la publicación en 1847 del proceso

inquisitorial a cargo de Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda. Continúa con los trabajos de Pi y Margall, cuyas afirmaciones refuta, para terminar con un breve recorrido estilístico de la obra leontina y su eco en los estudios transpirenaicos, señalando especialmente la labor de A. Guy en Francia a favor de la difusión de la obra del maestro.

José López de Toro aporta su investigación sobre “Fray Luis de León y Benito Arias Montano”, que data de 1956 y constituye de los primeros estudios sobre el interés conjunto de teólogos y lingüistas del Siglo de Oro por las fuentes hebreas. Pero además López reseña una serie de cuestiones que determinaron un interesante epistolario de consulta, sobre temas vinculados a la teología y la ciencia, como la naturaleza del fuego elemental, el número de las esferas celestes, la transmutación (con sus implicancias eucarísticas), la causalidad y la preciencia (importante para temas como la predestinación y el libre albedrío) y otras semejantes.

Eugenio Asensio se ocupa de “Fray Luis de León y la Biblia”, trabajo de 1985 con bibliografía actualizada, donde analiza tanto las cuestiones inquisitoriales del sonado proceso contra Fray Luis como los problemas exegéticos e histórico críticos que afrontó y sus criterios de resolución, así como los intrincados -y poco honestos- vericuetos institucionales para la obtención de cátedras. El autor aporta un Apéndice donde transcribe la Plática de fray Luis en la lección de oposición a la cátedra de escritura (copia que al parecer data de 1630) y otro conteniendo la relación de la provisión de la dicha cátedra, copia de un original de Domingo de Guzmán.

Catherine Swietlicki escribió en 1978 un trabajo titulado “Luis de León y el enredo de las letras sagradas: descifrando el significado de *De los nombres de Cristo*”, que continúa la selección del editor, y que estudia especialmente el primero y el último de los capítulos de dicha obra, donde el maestro analiza el fundamento que permite la explicación de los quince nombres que se atribuyen a Cristo. Señala la autora que sobre este tema de indudable interés teórico, Fray Luis no optó por un complicado tratado latino (como quizá hubiese hecho otro teólogo) sino que escribió una obra en castellano y sencilla, para el entendimiento de quienes tenían prohibido leer la Biblia en lengua vulgar. Por tanto, concluye, el uso de la cábala que hace allí el autor no debe entenderse como un enredo abstracto, o como un capricho propio de la moda del s. XVI, sino que es un recurso didáctico para el mejor entendimiento del tema, dado que muchos de sus compatriotas eran -como él mismo- descendientes de judíos conversos y en todo caso el simbolismo cabalístico estaba aún prendido en la cultura popular española.

Joaquín Maristany ofrece un trabajo “Sobre la obra latina de fray Luis de León”, publicado originalmente en 1989, donde luego de un inventario documental, pasa a un análisis del contenido y de las fuentes, estudiando especialmente la interacción de los

dos grupos de obras: las escritas en latín y las castellanas. El autor recoge y asume la distinción entre escritos esotéricos y exotéricos, considerando que la obra latina pertenece al primer grupo, por lo cual no puede equipararse a la producción que el propio fray Luis dió a imprenta.

Otro aporte de Alvarez Turienzo, datado en 1981 sobre “El argumento y suma de la Teología es Cristo. Escritura luisiana y clave de lectura” retoma la distinción entre escritos esotéricos y exotéricos, mostrando cuáles claves de lectura deben aplicarse en cada caso: Sobre estas distinciones reconstruye la línea lógica de los textos literarios luisianos, en los siguientes puntos: 1. la teología no es un aparato de cuestiones que discutan la verdad de lo existente sino que consiste en una escucha de la palabra de Dios y su cifrado es Cristo; 2. el lenguaje crístico del mundo es un *a priori* universal de todo entender y obrar (por tanto no es el universal de Platón, ni el de Aristóteles, etc.); 3. No hay otro entender del mundo en concreto que el obtenido a través de la luz de Cristo; 4. hay por tanto una gradación con respecto a lo que el hombre puede entender y su cima son las “Letras Sagradas”. De este modo quedan obviamente exhibidos y justificados los grados del conocimiento que arriban a la dimensión mística.

Tomás Alvarez se ocupa de “Fray Luis de León y santa Teresa de Jesús. El humanista ante la escritora” (1982). Las relaciones de los dos grandes genios místicos españoles, contemporáneos, es siempre un tema apasionante. El autor revisa la historia de las vicisitudes editoriales teresianas, en especial la labor de fray Luis como editor. Recalca que él mismo confiesa no haber conocido ni visto a Teresa en vida, pero que estando ella ya en el cielo la conoce en sus dos imágenes vivas: sus hijas (las monjas de su Orden) y sus libros. Es particularmente interesante el análisis de los criterios de Fray Luis frente a una obra conflictiva como *Camino de perfección* donde opta por la valiente solución de publicar todo lo que escribió su autora, incluso lo tachado, siempre que puede descifrarlo, lo cual, si bien da por resultado un texto híbrido (la Santa hizo prácticamente dos redacciones pues la primera fue muy corregida) tiene el inmenso mérito de salvar para los lectores muchos pasajes teresianos que de otro modo se hubiesen perdido. Concluye el autor que hay tres aspectos en que la obra de Fray Luis benefició claramente a Teresa: la publicación de sus obras con grandes honras, el que su magisterio escrito desbordase las cerradas celdas monacales y se expandiese a todo el mundo cristiano y finalmente que sus obras “franqueasen incólumes la barrera del ortodoxismo postridentino, barrera erizada de recelos inquisitoriales y apesadumbrada de prejuicios y estrecheces teológicas” (p. 272).

David Gutiérrez se ocupa de “Fray Luis de León, autor místico”, trabajo que data de 1976 y donde se pasa revista a la polémica acerca de si fray Luis fue o no un autor místico, polémica ya aludida por Aubrey Bell en 1925 y que continuaría hasta casi la actualidad.

Luego de una prolija revisión de dicha polémica, de sus fuentes y de los argumentos esgrimidos por una y otra parte, concluye que hoy ya no sería aceptable la negativa, si bien admite que todavía no se le ha dado el lugar que le corresponde entre los maestros de la espiritualidad occidental.

Antonio Mestre, con un trabajo de 1981, trata “El redescubrimiento de fray Luis de León en el s. XVIII”, donde fundamentalmente se ocupa de la labor editorial de Mayans y las razones históricas tanto del silencio editorial entre 1632 y 1761, como de la eclosión posterior, y expone también su tesis acerca de la sintonía entre el pensamiento de Fray Luis y la religiosidad de los ilustrados. Cierra este último trabajo del libro un apéndice documental con selección de la correspondencia de Mayans relativa a este tema.

Qué es la historia de la Iglesia, XVI Simposio Internacional de Teología, edición dirigida por Josep-Ignasi Saranyana, Enrique de la Lama y Miguel Lluch-Baixaui, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. , 1996, 796 pp.

La Facultad de Teología de la Universidad de Navarra realiza anualmente Simposios Internacionales de diversas disciplinas teológicas. El de 1995 correspondió al área de historia y el tema en concreto fue el que enuncia el título del libro que recoge las contribuciones presentadas en dicha reunión. Como lo señala el prof. Saranyana, presidente del Comité Organizador del Simposio, la cuestión elegida implica otras de gran relevancia para la teología en su conjunto: por ej. especificidad del cristianismo, distinción entre religión natural y revelada, posibilidad de conocimiento de la vida sobrenatural, etc. Con buen criterio organizativo, el Simposio tuvo dos tipos de reuniones: las de exposición y las de debate. Esto permitió que los debates ampliaran considerablemente las cuestiones introducidas en las exposiciones de las ponencias y que los autores de ellas y de las comunicaciones pudieran incorporar estas reflexiones al texto definitivo que finalmente se publica.

Las ponencias fueron nueve y más que exponer investigaciones puntuales, trataron de situar los grandes cuadros metodológicos, teóricos e histórico-críticos de los temas que abordaron. Abre la serie el trabajo de Leo Scheffczyk sobre Eclesiología e historia de la Iglesia, donde se trata de situar el primer nudo del problema de la especificidad y metodologías propias de nuestra disciplina. Siguen dos ponencias, de Antonio Acerbi (Milán) y Néstor T. Auza (Buenos Aires) que se refieren al papel de la historia de la iglesia y de los historiadores desde la perspectiva europea y latinoamericana respectivamente.

Cuestiones como la identidad regional de la iglesia, las relaciones entre historias “eclesiásticas” y “laicas” de la Iglesia, la necesidad -o no- de adherir al credo cristiano o de interpretar los hechos históricos desde la teología, fueron puestas de relieve en dichas intervenciones. Las restantes ponencias presentan un panorama de la historia de la iglesia en diferentes épocas y regiones. Henri Crouzel, tratando de la teología de la historia según Eusebio de Cesarea, proporciona un cuadro de la primitiva teorización cristiana sobre la naturaleza epistémica, cometido teológico y eclesiológico (y también pastoral) de la historia de la iglesia. Juan Cruz Cruz presenta los modelos ilustrados de historia de la Iglesia, con especial énfasis en Kant y Hegel, mostrando sus derivaciones hodiernas. Josep-Ignasi Saranyana hace lo propio en relación a las direcciones positivistas e historicistas (centrándose sobre todo en el s. XIX). Alfonso Alcalá Alvarado, Lourdes Díaz Trechuelo y Fidel González Fernández tratan sobre la historia de la Iglesia en América Latina, Asia y África respectivamente.

Destacamos, junto con los discursos de apertura, la conferencia de clausura de Mons. Antônio do Carmo Cheuiche sobre la inculturación en la historia de la Iglesia, mostrando que esta tensión existió siempre en la historia de la Iglesia, como que ya de algún modo tuvo que hacerse cargo de ella, en tiempos primitivos, Clemente de Alejandría. La segunda tensión que históricamente detecta es entre la evangelización ya inculturada (la del Imperio Romano tardío) y las demás culturas que finalmente configuraron el mundo medieval. Un tercer estadio de tensión se da entre los factores configuradores evangélico y cultural. Además tenemos las tensiones entre memoria y proyecto, señalando el peligro de pretender volver a los moldes del pasado medieval. Un quinto nudo tensional se da entre el misterio y la expresión cultural (y que se siente especialmente en el ámbito de la creación artística) y finalmente las tensiones entre el universalismo y el pluralismo regional o particular.

Las comunicaciones que se publican (no son todas las que se presentaron inicialmente al encuentro) se agrupan temáticamente. Un primer capítulo se refiere a las fuentes, es decir, son trabajos que tratan principalmente de ubicar, seleccionar o evaluar fuentes primarias. Contiene las contribuciones de Guillermo Agudelo Giraldo (para la Iglesia de Colombia), Izaskun Alvarez Cuartero (para Cuba contemporánea), Avelino Bouzón Gallego (para Pontevedra en los ss. XVI-XVIII), Mariano Fazio Fernández (para el tema iglesia-estado en Latinoamérica), Celestino Correia Ferreira (Angola, s. XVI), María Isabel González del Campo (la vida familiar americana), Elisa Luque Alcaide (iniciativas pontificias de la evangelización americana), José Carlos Martín de la Hoz (las crónicas de Indias como fuentes), Luis Martínez Ferrer (III Concilio Provincial Mexicano de 1585), Javier de Navascués (la literatura hispanoamericana contemporánea como fuente). Como vemos, hay una notable acentuación en la problemática americana, lo que muestra por una parte que América tiene aún muchas fuentes que descubrir, exhibir y

analizar y por otra, que la historia regional americana es una temática de indudable interés para los historiadores, sean nativos, españoles o de otras regiones. Está claro que frente a la iniciativa papal de la nueva evangelización, el estudio de la iglesia en América tiene también un significado preciso como elemento de confronte y prospección pastoral por lo cual aparece aquí naturalmente una zona de discusión hermenéutica que es bueno patentizar.

El segundo grupo de trabajos reúne a los que analizan el *status quaestiones* de la disciplina en diversas épocas y lugares. Tenemos las contribuciones de Oscar Alvarez Gila (clero rioplatense), Alfonso Esponera Cerdán (Los historiadores dominicos valencianos del s. XVIII), Javier Laspalas (influencia de las reformas luterana y católica en la educación), Celina A. Lértora Mendoza (la disciplina en la teología evangélica latinoamericana y en la historiografía eclesiástica argentina), Eloísa Mérida-Nicolich Gamarro (la obra historiográfica de Vicente de la Fuente, en el s. pasado), Manuel J. Peláez (la historia de la iglesia en las facultades de Derecho), Elisabeth Reinhardt (la disciplina en Centroeuropa decimonónica), Iván D. Toro Jaramillo (historiografía colombiana), Fernando Torres Londoño (los últimos 50 años de la historiografía americana), y Gisela von Wobeser (la disciplina en México). Otra vez constatamos el interés por los temas americanos, aunque aquí hay ya una proporción significativa de contribuciones sobre Europa, que no veíamos en el grupo anterior. Se añade a estos trabajos el de Guillermo Toluca, de índole teórica sobre las relaciones entre teología e historia.

El tercer grupo de trabajos reúne a los que tratan temas epistemológicos y metodológicos vinculados a la disciplina. Naturalmente la dispersión temática en esta sección es mucho mayor. Haciendo un elenco de subtemas (se editan por orden alfabético de autores), encontramos los siguientes: 1. la historia de la Iglesia en la Biblia: Vicente Balaguer (sobre los Hechos de los Apóstoles) y Francisco Varo (en el Antiguo Testamento); 2. diferentes enfoques y “lugares” de lo histórico en la teología: Juan Beda Plans y Amador García Bañón (en la formación teológica), Enrique Colom (en la Doctrina social de la Iglesia), José Escudero Imbert (relaciones con la Teología), José Luis Illanes (con la Eclesiología), y José Miguel Odero (con la Teología fundamental). 3. elaboraciones conceptuales y de categorías historiográficas: Enrique de la Lama Cereceda (el concepto de “cristiandad”), Sergio Martínez Sarrado (el antitestimonio) y Vittorio Peri (historia de la salvación); 4. metodologías de abordaje: Alberto de la Hera y Rosa María Martínez de Codes (las políticas de desamortización), Enric Moliné (presentación del tema a un público pluralista).

El cuarto y último grupo se refiere al problema hermenéutico en diferentes autores y corrientes: Carmen J. Alejos Grau (Francisco J. Clavijero), Leo Elders y María Elena

da Guerra Pratas (S. Tomás de Aquino), María Socorro Fernández García (Leibniz), Albert Viciano (Eusebio y S. Agustín), Ana de Zaballa Beascoechea (Eguiara y Eguren), con un trabajo más complejo de José María Souto-Ugidos sobre la condición histórica del cristianismo.

Este volumen, como puede apreciarse, contiene un rico material para información, análisis, discusión y estudio. Es de desear que las investigaciones aquí reseñadas se continúen para llegar a más y mejores resultados pues todos los participantes coinciden en que en este campo hay mucho por hacer.

El tratado de Francisco Naranjo para la enseñanza de la teología. Siglo XVII, Estudio introductorio, compilación y notas de Mauricio Beuchot, México, UNAM, 1994, 192 pp.

Este volumen es el quinto de la serie “La Real Universidad de México, Estudios y textos”, y se trata de la transcripción del manuscrito de la obra de teología del dominico mexicano Francisco Naranjo, que se hizo célebre en el México del s. XVII por su prodigiosa memoria (sabía *ad litteram* la *Suma* tomista), y que -a diferencia de otros tratados de la época- tiene la peculiaridad de haber sido escrito en castellano.

Mauricio Beuchot, un estudioso dedicado a la investigación de las manifestaciones filosóficas y teológicas novohispanas, se encarga de presentar la obra en una prolija introducción que incluye una noticia biográfica con numerosos pormenores de las luchas internas por las cátedras y el poder académico, la fabulosa memoria de Naranjo y la no menos fabulosa dificultad que tuvo para abrirse camino académico (como si su gran don fuera al fin un obstáculo). Continúa con una presentación de la obra del profesor, que es un comentario a una parte de la *Suma* tomista, que podría titularse, según Beuchot: “Acerca del conocimiento de Dios por parte del hombre” (p. 19). En efecto, la obra tal como está -es decir, inconclusa- abarca sólo dos cuestiones completas del Aquinate: la primera, sobre la ciencia sagrada y la duodécima, sobre nuestro modo de conocer a Dios. No es muy original pues sigue la línea hermenéutica vigente en la época, es decir, con mucha influencia de Cayetano, y notoriamente antiescotista.

La cuestión primera se titula “De la doctrina sagrada en cuanto a sus calidades y materias” y se divide en diez artículos. La segunda: “Si es cierto que hay Dios”, tiene sólo un artículo. Sigue el comentario a la Cuestión duodécima: “Cómo Dios puede ser

conocido por nosotros” en trece artículos y la décimo tercera, sobre los nombres de Dios, con un solo artículo.

Beuchot hace su edición sobre la base de un manuscrito no autógrafo, que al final informa “Hasta aquí escribió el M.R.P. y Sapientísimo maestro Fray Francisco Naranjo” (p. 192) para cerrar un texto que se interrumpe en la segunda respuesta a las objeciones del artículo primero (cuestión 13ª). El manuscrito se titula *Primera parte de la summa de teología del Angélico doctor Sto. Tomás de Aquino* y no responde al título que le da Beristáin en su *Bibliotheca Hyspano Americana Septentrional*, donde habla de una “Teología en lengua castellana” lo que es exacto en cuanto al contenido aunque no en la denominación. Pero no caben dudas, para Beuchot, de que se trata de la misma obra de cuya existencia se sabía aunque estaba perdida. Es por lo tanto un mérito de este infatigable investigador haber puesto a disposición de los historiadores de la teología esta obra que muestra una faceta de la misma: la recepción de la teología dogmática escolástica y su desarrollo local en América.

