

como lo presentan Protágoras de Abdera y los sofistas. El hombre es el centro de la historia *en Cristo*, que descendió a nuestra muerte y se hizo hombre. Sin endurecerse en un “antropocentrismo” polarmente contrapuesto a un “teocentrismo”, la visión de este gran especulativo logra comunicar *el único lenguaje de la vida*, que reconcilia todos los contrarios, en *el Verbo de Dios hecho Hombre*.

NOTA ACLARATORIA

En el número anterior de nuestra Revista —nº 1/2 (1979), p. 104— se deslizó un error en el párrafo final de la nota de S. Paniagua, *Avicena latino y la cuestión teleológica en la fenomenología de Husserl*. Dicho párrafo está equivocado y debe leerse: “La diferencia entre las dos es grande y esencial, porque la Metafísica de Avicena es una filosofía *ateleológica* y la Filosofía Primera de Aristóteles es una filosofía *teleológica*. Y ésta es una verdadera ciencia, por supuesto, como Edmund Husserl dijo.”

LA TEOLOGIA DE LOS “EJERCICIOS” IGNACIANOS Y LA FILOSOFIA HEGELIANA DE LA RELIGION

por E. BRITO, S. J. (Sto. Domingo, Rep. Dominicana)

Lo decisivo en la visión de Ignacio —sacada, como en todos los grandes fundadores, inmediatamente del Evangelio— consiste en que para ella el cumplimiento del Reino de Dios puede ser buscado como la plena operación de Dios en la activa cooperación de la criatura¹. Ignacio no adopta la formulación metafísica del “abandono” cristiano por la mística alemana², en la prolongación del esquema antiguo de la forma (Dios) y de la materia (la criatura). La “indiferencia” ignaciana no requiere, por tanto, ser ejercitada como una aniquilación del propio ser y de la propia voluntad de la criatura³. La entrega del hombre, “honrada” por Dios, participa, gratuita y libremente, en el acto de elección de Dios mismo⁴. La existencia “para la mayor gloria de Dios” se sumerge en esta gloria, se pone, con todas sus fuerzas enteramente a su disposición, y así la irradia por gracia. Tal es el núcleo más íntimo de la cultura barroca⁵, edificada sobre la idea de “representación”: como un virrey, el hombre representa mejor a su Señor mientras más plenamente pone todas sus fuerzas al servicio del pensar y del querer soberanos; sin perder su consistencia humana, deja transparecer en él al que lo envía⁶. La Gloria divina ya no tiene que destruir su receptáculo —como en Eckhart, Ockham y Lutero—⁷ para revelarse en su carácter único: la representación humana manifiesta el auténtico Señorío de Dios⁸. En este punto preciso —la articulación de la infinita Majestad divina y de la finitud humana creada, sólo como mortal refutación o también como pascual confirmación— se sitúa el debate, tan actual⁹, entre el despliegue de la intuición luterana en

⁹ Cfr. G. Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, Aubier, Paris, 2 tomos (1956, 1966).

¹ Cfr. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1965, tomo 3/1, p. 457.

² *Ib.*, pp. 390-406.

³ *Ib.*, p. 457.

⁴ *Ib.*, pp. 457-458.

⁵ *Ib.*, p. 458.

⁶ Sobre la ambigüedad del Barroco, cf. *Ib.*, pp. 464-465.

⁷ *Ib.*, pp. 380-382, 455.

⁸ *Ib.*, p. 460.

el Sistema de Hegel¹⁰ y la experiencia teo-lógica de Ignacio de Loyola¹¹. Nuestro estudio ofrece una confrontación entre ambos autores a partir de los grandes temas de la Dogmática: Trinidad (cfr. *infra* A), Creación y pecado (cfr. *infra* B), Encarnación y Rendición (cfr. *infra* C), Parusía (cfr. *infra* D).

A) Trinidad

Según Hegel, la Idea es la razón igual a sí misma que, para ser para sí, se opone a sí, pero en su otro es igual a sí misma. Como objetivación de sí, la Idea absoluta manifiesta la manifestación de sí que ella es, y, por consiguiente, los momentos orgánicamente ligados de esta diferencia de sí. En su momento de identidad consigo, la Idea es Logos universal, pura autocaptación inteligible, Idea “en y para sí” abstracta y universal (E. párr. 18). La distancia de sí a sí implicada por esta identificación consigo constituye la Idea como Naturaleza. El acto mismo de identificación consigo, por el que la Idea retorna a sí a partir de la diferencia, la constituye como Espíritu. Al término de su desarrollo, el Espíritu capta su pura inteligibilidad ideal y regresa así a la autotransparencia lógica de la Idea absoluta. Pero la Idea, que no era al principio más que la posibilidad de todas las cosas, se muestra al término del ciclo sistemático como el fin último en que se borra en la absoluta universalidad del Logos la doble unilateralidad objetiva y subjetiva de la Naturaleza y del Espíritu. Absuelto de todo vínculo de dependencia con la Naturaleza, el concepto del Espíritu, su libertad, tiene al fin como Espíritu absoluto su realidad en el Espíritu (E. párr. 553). Pero es menester que la inteligencia libre “en sí” se libere efectivamente hasta la única figura digna de su concepto: la Filosofía. Para ello, el Espíritu absoluto, reconciliadora identidad de la identidad y de la diferencia, ha de poner su totalidad en cada uno de sus momentos: la Filosofía no absuelve al Arte de su inmediatez sin conjugarlo a la mediación (E. párr. 555) de la Religión (cf. E.

¹⁰ A. Leonard, *Comment s'articulent amour de Dieu et amour des hommes?* en *Revue Théologique de Louvain*, tomo 4 (1973), pp. 16ss.

¹¹ E. Przywara *Deus semper maior*, Viena, Herold, 1964, tomo 1, p. 3. Utilizaremos las siguientes siglas: E.: Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Meiner, Hamburgo, 1969. R., I-IV: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (I: *Begriff der Religion*, II: *Die Naturreligion*, III: *Die Religionen der geistigen Individualität*, IV: *Die absolute Religion*), Meiner, Hamburgo, 1966. Ej. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*.

párr. 572). La verdadera religión es “Religión revelada” (E. párr. 564). Su carácter “revelado” es fundado por Hegel a partir del concepto de Espíritu absoluto. La substancia se vuelve Espíritu por el “saber”, forma infinita que se es para sí su propio contenido. El saber es autodeterminación, paso a la esfera de la particularidad, ob-jetivación. En dicha ob-jetivación consiste la auto-revelación del Espíritu (R. IV,32,73c; E. párr. 564). En la Religión absoluta, Dios se revela como auto-revelación: Espíritu que sólo es identidad (E. párr. 554) en su deshicencia para sí, y sólo difiere de sí para revelarse a sí —*Espíritu* (para el) *Espíritu*— en su trans-parente automanifestación (E. párr. 564). El contenido de la Religión —la auto-manifestación “en y para sí” del Absoluto que se reparte en la Naturaleza y el Espíritu (E. párr. 556)— es el mismo que el de la Filosofía (R. I,295b). Dicho contenido la Religión lo articula, sin embargo, no en la plena libertad de la Idea filosófica, sino en la forma sensible, sucesiva, exterior de la representación (R. I,293b): lo “suyo” de la representación es condicionado por la inmediatez de que proviene. La finitud de la forma reflexiva de la *Vorstellung* di-fracta en determinaciones —aunque relativas— en unidad aún inmediata la absoluta automanifestación de la Idea. En este estado de escisión en que el Absoluto se coloca en la medida en que es en y para la representación (E. párr. 556), la totalidad del contenido se despliega, cada vez desde un ángulo formal limitado, en cada una de las tres “esferas” de la representación. Y primeramente en la esfera del puro pensamiento, como contenido eterno que no sale de sí mismo en su manifestación (E. párr. 566)¹²: como Trinidad antes de la Creación del mundo (E. párr. 567). El contenido absoluto se ex-pone aquí en el elemento lógico del “concepto” como tal (E. párr. 163), primer momento del “concepto subjetivo” (E. párrs. 163ss). El concepto es el pensamiento en su absoluta concreción (E. párr. 164), en su libre autodeterminación (E. párr. 166). La substancia esencial (E. párr. 150) poseía ya el germen de la libertad en la medida en que su “potencia absoluta” disponía negativamente de toda la riqueza de su contenido; pero sólo a nivel del concepto, como efectuación de sí en su Otro efectivo, es su subjetividad libremente “para ella” (E. párr. 161): Dicha “potencia substancial” (E. párr. 567) se pre-figura ya en el Dios veterotestamentario que, contra la totalidad del ser inmediato, es lo presupuesto; el sujeto, lo absolutamente

¹² E. Brito, *La Cristología de Hegel*, Université Cath. de Louvain, 1976, pp. 506-518.

primero (R. III, 61); pero, en su abstracción pensante (R. III, 55-58), no permanece, sin embargo, cerrado en sí mismo (R. III, 60-61) sino que en su subjetividad se refleja ya en sí como Sabiduría, y como Potencia, que no se particulariza todavía en sí, crea el cielo y la tierra (R. III, 56,86; R. II, 19-20). Pero el Único juicio que no accede ni a la libertad del "concepto", ni (más allá de la determinación reflexiva de la causalidad, R. III, 55,60-61) al "juicio" creador es, como autoconciencia, tan sólo el fundamento que permite captar a Dios como Espíritu (R. III,59). El Dios cristiano se representa como trinitario: su identidad no es indivisa, pues se engendra a sí mismo como su Hijo, y sigue en identidad originaria con este Diferente (R. III,59) al suprimir eternamente la determinación de la diferencia y, por esta mediación de la mediación que se suprime, es, como singularidad y subjetividad concreta (R. III,62), Espíritu (E. párr. 567). La representación trinitaria expone así en esta esfera eterna los tres momentos conceptuales: la universalidad, como libre igualdad consigo mismo en su determinidad; la particularidad, i.e. la determinación en que lo universal, inalterado, permanece igual a sí mismo; y la singularidad, como reflexión en sí de las determinidades de la universalidad y de la particularidad: unidad negativa consigo que es lo determinado en y para sí y al mismo tiempo idéntico consigo (E. párr. 163). Pero el concepto "como tal" contiene estos tres momentos sólo en su identidad inmediata. Su representación corresponde, por tanto, globalmente, sólo al momento de la universalidad (E. párr. 567: "a) In dem Momente der Allgemeinheit"). El Espíritu absoluto del Cristianismo está aquí ya enteramente "presupuesto"; pero sólo presupuesto en esta esfera del puro pensamiento, no se pone aún, no se despliega, no concuye de sí a sí, más allá del juicio (cf. E. párr. 568), en la forma mediadora y conciliadora del silogismo (E. párrs. 569-570) ¹³.

* * *

Según Ignacio, el Principio sin principio es don; de su fecundidad procede, redoblada, la presencia; doble desprendimiento; la complacencia de un solo aliento (Ej. nn. 230-237). Esta Plenitud única se comparte; el movimiento de su repartición se revela en el don de sus momentos; pasar por su despliegue —Don,

¹³ *Ib.*, pp. 519-521.

Presencia, Desprendimiento, Comunión— es comulgar a su compenetración. En los "Tres modos de orar" (Ej. nn. 238ss), se expresa el Dios proto-lógico, Principio increado desplegado como Don trino y uno inmediatamente en sí mismo. Su altura originaria (Ej. n. 258), irreductible a la conclusión anagógica del Logos hegeliano a partir de su abstracción inicial, es capaz de integrar, por su generosa comunicación, la falla de la negatividad reflexiva. Puesto que se refiere a su Principio como a la Plenitud de la que parte, el Logos, para Ignacio, es engendramiento y generación; es relación a, y respeto por, el Don primordial de que procede. Para Ignacio como para Hegel la Verdad se entrega, es cierto, al término de un repliegue del discurso sobre sí mismo que es retorno a su Principio: la "Contemplatio ad amorem" (Ej. nn. 230ss) retiene todo el curso de los *Ejercicios* en la densidad instantánea y eterna de la Gloria escato-lógica de Dios y regresa —en los "Tres modos de orar" (Ej. nn. 238ss), Alfa y Omega de los *Ejercicios* (cf. E. nn. 18 y 4) —al comienzo; de modo similar, la culminación del Sistema en el Espíritu absoluto es vuelta a la Idea absoluta, no ya como posibilidad de todas las cosas, sino como fin último en que Naturaleza y Espíritu son transfigurados (E. párrs. 552, 572ss). Pero no basta identificar finalmente, al modo hegeliano, el Principio y el Término que lo define y dinamiza; es menester conocer por añadidura, a la manera de Ignacio, el Fin en el Principio, origen de su actualidad ¹⁴. Al término de los *Ejercicios*, el Principio es reconocido como Plenitud inmediatamente (Ej. n. 258) —y no sólo finalmente— dada a sí y mediadora de su don (Ej. n. 234). El "eros" escato-lógico no es sólo penuria: remite extáticamente a la abundancia irremediable de la proto-lógica "Concepción". Esta no se confunde, pues, con el Concepto hegeliano. Sería simplista, evidentemente, reducir el Concepto especulativo a la identidad y reservar sin más al Logos ignaciano la "diferencia" (cf. Ej. n. 258); el Concepto, identidad de la identidad y de la no-identidad, no es sólo luminosa coincidencia sino también tiniebla y dehiscencia infinita, mientras que el Logos ignaciano se enuncia en el Soplo de la más íntima unión ("con cada un anhélito... diciendo una palabra del Pater noster", Ej. n. 258). Pero el *Begriff* de Hegel sólo parte de la pobreza óptica de su identidad y se suscita desdoblado esencialmente su carencia para captar finalmente sin residuo su sub-

¹⁴ A. Chapelle, *L'Absolu et l'histoire* en L. Rumpf, A. Biéler, etc., *Hegel et la théologie contemporaine*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1977, p. 212.

jetividad: sólo encuentra su dinamismo en la negatividad (potencial) de la no-identidad. Esta versión del Concepto como identidad negativa es circunscrita en la oración ignaciana del Engendramiento del Logos: la actuación de la potencia arraiga (como en la tradición aristotélica) en la positividad de la identidad en acto: la riqueza actual del origen sostiene y, colmándolo, ahonda el éxtasis —y no sólo la abnegación— de la forma subjetiva¹⁵. Por esta irrecuperable Sobreabundancia de principio, el ejercicio ignaciano es reverente modo de Orar (Ej. n. 238) y no exhaustiva Lógica especulativa. El Logos no es sólo autogénesis absoluta que se gana mortalmente sobre su ausencia primera y sólo puede negar finalmente la positividad contingente de todo dato; es también generación como comunicación de la Presencia originaria, plena Natividad que se redobla y afirma en el dato contingente su gratuita generosidad. La reestructuración de la Lógica a la luz de la generación del Logos implica, evidentemente, la reelaboración del Sistema especulativo entero. La majestad y la intimidad de Dios; al principio y al término, en su fontal irreductibilidad increada y en su final integración parusíaca, abarcan su repartición finita en la Naturaleza y en la Historia, de las que se distingue. Para Hegel, el Absoluto en su Parusía (Espíritu absoluto) no marca su trascendencia lo bastante como para dejar de compartir sistemáticamente con sus receptáculos transfigurados y renegados, la Libertad y la Historia finitas (Espíritu subjetivo y Espíritu objetivo), el momento global del Espíritu; en la nivelación final del Espíritu se traduce su pobreza de principio (Lógica negativa). Pensado, al contrario, a partir de su nativa Sobreabundancia, el exceso escatológico del Absoluto no se reabsorbe en su concepción especulativa como Absolución de la libertad subjetiva y de la objetividad histórica. La historia de la libertad humana (cf. "Semanas" de los *Ejercicios*) se diferencia ahora sistemáticamente del "Espíritu absoluto" (cf. "Ad amorem") y se coordina a la contingencia finita de la naturaleza (cf. "Principio y fundamento"). En el pensamiento de la generación del Verbo y de la generosidad del don sensible, el Logos (cf. "Tres modos de orar") y el Espíritu (cf. "Ad amorem") recogen desbordándola y miden insuperablemente la finitud confirmada —y no meramente suprimida— de su *exitus* y de su *reditus* en la Naturaleza y en la Historia¹⁶. La reforma lógica y sistemática

esbozada a partir de la oración ignaciana va de par con una teología trinitaria más amplia que la de Hegel. El Espíritu procede del Padre y del Hijo no sólo como el Consentimiento final —Desprendimiento necesario, libre Reconciliación (cf. Ej. n. 236, Tercera semana, Ej. nn. 23, 258)— en que se refutan recíprocamente la Penuria primera del Universal abstracto y la dúplice Pobreza de la Diferencia determinada, sino además como la Añadidura extática —Comunión gratuita, mutua Complacencia (cf. Ej. n. 237, Cuarta semana, Ej. nn. 23, 4)— capaz de glorificar la Consistencia del Hijo (cf. Ej. n. 235, Segunda semana, Ej. nn. 23, 249ss), y no sólo de apropiársela en su Intimidad absoluta, al remitir a la Generosidad insuperable y comunicativa del Padre, Principio sobreabundante (cf. Ej. n. 234, Primera semana, Ej. nn. 23, 238ss)¹⁷. A esta luz, la "teología" se articula diferentemente a la "economía". El intento hegeliano de pensar, no sólo la "Trinidad económica" (las "misiones" divinas), sino, en su acción histórica, el misterio íntimo y eterno de Dios, es profundamente tradicional: el filósofo especulativo comparte este enfoque no sólo con los *Ejercicios* de Ignacio sino también con San Pablo y San Juan. Pero la Trinidad hegeliana, desde su Carencia nativa, se ve forzada a "buscarse a sí misma" en la economía. Para la fe cristiana, y para Ignacio, al contrario, Dios no es al principio Avidez "teológica" de su ascensión "económica", sino Desinterés capaz de una Obra —"beneficios... de creación, redención y dones particulares" (Ej. n. 234)— en que no tiene, por así decir, nada que ganar. Imposible incluir al Dios trinitario, al modo de Hegel, como un momento más (primera esfera de la representación), en el mismo proceso global que la Creación y la Reconciliación (segunda y tercera esferas de la representación). La "diferencia de tanta alteza" de la dadivosa Paternidad a "tanta baxeza" del propio anhelo subjetivo impide concebir el nexo instaurado entre Dios y el hombre por la Encarnación redentora como una necesidad inherente a la Esencia divina. La oración ignaciana respeta sin retorno la distancia entre la discreción trinitaria del Dios eterno y su dispensación creadora y redentora (cf. "Tres modos de orar").

B) Creación y pecado

En lógica hegeliana, el concepto como tal es ya particular,

¹⁵ A. Chapelle, *Hegel et la religion*, Ed. Universitaires, París, 1963, tomo 1, p. 124, n. 57.
¹⁶ A. Chapelle, *L'Absolu...*, p. 213.
¹⁷ A. Chapelle, *Hegel et la religion*, tomo 3 (1971), p. 136, n. 1. A. Léonard, *La confession de la foi comme système de médiations* en Cl. Bruaire (ed.), *La confession de la foi*, Fayard, París, 1977, p. 213.

pero su particularización es todavía virtual. El juicio es el concepto que ex-pone explícitamente sus propias diferencias, es la particularidad puesta del concepto como referencia diferenciadora de sus momentos, que gozan, fuera del todo que los unifica, de la inmediata suficiencia de un ser-para-sí no sólo en relación al todo del concepto como tal sino también en su referencia o ausencia de referencia mutua; pues lo que los liga no es al principio más que la mediación exterior y abstracta de la cópula, que afirma meramente la identidad del concepto en su diferencia sin suministrar su fundamento mediador (E. párrs. 163-166). En el momento de la particularidad (E. párr. 568), "lo presupuesto" no es ya, como en el párrafo precedente (E. párr. 567), el Único esencial en su celosa exclusión del mundo de lo múltiple sino la eterna Esencia vuelta concreta y libre potencia substancial (cf. E. párrs. 160, 164): el Concepto, que se re-presenta religiosamente como Trinidad (E. párr. 567). Su movimiento, representado como Creación, consiste lógicamente en el desdoblamiento del Concepto y su pérdida en el elemento diferenciado de la particularidad finita (E. párrs. 568, 165-168): es la posición de la "Partición originaria" (E. párr. 116, Anm.), del *Ur-teil* del Concepto; el despliegue de su omnipotencia (L. II, 306-307) por la extraposición absoluta de su determinación particular (E. párrs. 178ss). Lo creado es el "Fenómeno", cuya autonomía sólo se determina reflexivamente por la posición de su alteridad (cf. R. IV, 86); es el mundo fenoménico (E. párr. 132) cuya consistencia material se mediatiza indefinidamente en la inconsistencia de las formas, y manifiesta así, mediatamente, la negación inmanente a su ser inmediato; es la finitud re-velada, reflejada en su verdad esencial: el aparecer de la Esencia absoluta del Espíritu, el ser-ahí de Dios, que pone mediatamente en su existencia el ser negado como inmediatez (R. I, 147, 200; R. IV, 56, 86; R. III, 112). En la Creación del mundo se fragmenta el momento eterno de la mediación, el Hijo único (E. párr. 568). La partición trinitaria es relación de Dios sólo a sí mismo (R. IV, 93), movimiento inmanente que no llega a la seriedad de la alteridad: el Otro es determinado como Hijo, los diferentes son puestos como lo mismo; en la Creación, el Otro aparece en su exterioridad efectiva, es puesto en su precaria autonomía óptica (R. IV, 94). En términos lógicos: al salir de sí mismo el Concepto y distender la circularidad infinita de sus momentos constitutivos según una demasiado inmediata alteridad, su particularidad se reparte, en el juicio, en la dislocación finita de la singularidad y la universalidad, que promete las cosas —ligadas tan sólo por un vínculo abs-

tracto y transitorio— a la destrucción (E. párrs. 163, Anm., 168). La pura mediación intratrinitaria se opone ahora inmediatamente en ella misma como alteridad natural y como finitud del Espíritu (E. párrs. 247, 386, 568). Opuesto a la Esencia trinitaria presupuesta, el mundo fenoménico se disocia en Naturaleza concreta, disgregada ella misma en cielo y tierra, y en Espíritu finito, en relación a la Naturaleza, i.e. hombre desgarrado a su vez entre el extremo del mal y su referencia al Eterno (R. IV, 86, E. párr. 568). Todo es aquí exterioridad, diferencia, contrariedad, oposición, partición, juicio. El texto hegeliano no deja de marcar el contraste entre la "autonomía" mundana, resultado de la exposición de la eterna Esencia en su juicio creador, y la exacerbación mala de la oposición entre el Espíritu finito y el Espíritu infinito. La "autonomía" de todo lo finito está destinada a abismarse en su fundamento; la caída culpable del hombre consiste en su adhesión a la naturalidad inmediata: es la concentración en su para-sí egoísta que excluye, contrariando su vocación pensante, su fundamento eterno.

* * *

Aunque para la especulación la Generación eterna y la Creación del mundo se implican, pues ambas determinaciones contienen la totalidad de los momentos del Espíritu en su inmanencia recíproca, no puede decirse que Hegel las confunda: por más que sólo se distingan —a diferencia de lo que sucede en los *Ejercicios* (cf. *supra* A)— como dos esferas (la primera y la segunda) del ámbito global de la representación, su diferencia es explícita: la Generación del Hijo representa para la dualidad de la conciencia la división de la Idea absoluta a partir de su identidad espiritual que ha puesto y negado la naturaleza, mientras que la Creación del mundo representa en el mismo elemento de la conciencia la misma división absoluta, pero determinada por su no-identidad natural puesta y negada por el Espíritu (R. IV, 85-86). A pesar de esta innegable distinción, los intérpretes confunden a menudo el segundo momento del Sistema con toda representación de la alteridad del Absoluto, ya sea su Hijo o su mundo, o los dos indistintamente. La especulación no deja de tener culpa en tal malentendido al no hacer plena justicia a la Libertad del Creador, a la gratuidad de la Creación. La noción hegeliana de la inteligibilidad absoluta del ser rechaza, en efecto, no sólo toda arbitrariedad

en la Libertad divina sino también toda alternativa susceptible de alterar la absoluta pureza de su racionalidad. Toda determinación puramente contingente o posible es negada por su otro en la necesidad auto-reveladora en que se anticipa la Libertad del Concepto (E. párr. 147). Ajena a lo gratuito, la Libertad del Creador sólo se afirma como realización de la imposibilidad absoluta del puro posible y de la necesidad absoluta de la contingencia relativa. Determinada como relación de sí a sí, la Libertad especulativa implica necesariamente la imposibilidad de otra cosa que lo que ella pone realmente¹⁸. Pero si el Creador es sólo esta negativa efusión sin reserva, el hombre no puede —como en la definición ignaciana— “alabar” (“Principio y fundamento”, Ej. n. 23), engrandecer en una exultación siempre en aumento el Amor “siempre mayor”, ni “hacer reverencia” (Ej. n. 23), rendir homenaje a la inexhausta Potencia del Altísimo. También a este Dios se aplica lo que afirma Heidegger del *Dios Causa sui*: ante él se extinguen la posternación y la danza¹⁹. El Dios ignaciano, en cambio, en la actualidad desbordante de su Libertad y su imprescriptible Creatividad, ni pura selección de lo arbitrario —pues “desea dársele” (Ej. n. 234)—, ni mero asentimiento forzoso —pues “desea dársele”—, hubiese podido obrar de otro modo (“según su ordenación divina”, *Ib*)²⁰. Posibilidad y contingencia, lejos de contradecir la racionalidad de su originaria Potencia liberal, la confirman más bien como los símbolos de su exaltante Sobreabundancia. El verdadero motivo de la Creación es esta excesiva riqueza nativa, y no, como en Hegel, la indigencia de un Dios al que no le basta su positividad originaria para ser verdaderamente Dios. Correlativa del olvido de la plenitud frontal de la Libertad divina, es la inconsistencia del mundo creado en la visión hegeliana. Así como Dios no es Dios en sí mismo, sino que se agota en la negación del mundo, la Creación finita, por su parte, no tiene otro destino que ser refutada, su ser sólo reside en esta refutación misma. La unión entre el Creador y la criatura es un vínculo de concurrencia hostil, de negación reci-

¹⁸ A. Chapelle, *Hegel et la religion*, tomo 2 (1967), pp. 204ss.

¹⁹ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 64.

²⁰ Cfr. G. Fessard, *La dialectique...*, tomo 1, p. 151: “d’abord l’Avant ou le Passé, *quantum fecerit Deus Dominus noster pro me, et quantum mihi dederit ex iis quae habet*; puis l’Après ou le Futur, *et consequenter quantum Dominus desideret dare seipsum mihi in quantum potest*; libéralité à venir, imprévisible, mais dont la mesure et la source unique ne peuvent être que la Liberté divine *justa suam divinam ordinationem*”.

proca²¹. Lo creado, ya lo hemos dicho, no se confunde para Hegel con el mal: el mal supone no sólo la escisión natural sino el apego a ella de la conciencia y la voluntad espiritual (R. IV, 104-105), el saber la propia singularidad como lo decisivo (E. párrs. 507-512). Pero, a pesar de ello, salta a la vista la extrema desvalorización por la especulación del mundo de la finitud: el ser del mundo es tener tan sólo un instante de ser, es ideal (R. IV, 94), consiste en tal grado en suprimirse que “el no-ser de lo finito es el ser del Absoluto” (L. II, 62); el único sentido de esa nada que es lo finito consiste en aniquilarse: el Espíritu en su absolutez y su infinitud no es más que la “anulación de lo nulo” (E. párr. 386, Anm.). La referencia de la Creación —posición de la escisión— a la *Historia salutis* no podrá ser así más que negativa: como muestra (cf. *infra* C) la paradójica coincidencia dialéctica de la finitud incipiente de la Encarnación y de la finitud finalizante de la Muerte (Resurrección) de Cristo, la Reconciliación, para Hegel, es sólo la negación redoblada de la Creación²². Para Ignacio, al contrario, la gloria de Dios y la consistencia humana son magnitudes que crecen en proporción directa y no inversa: se promueven mutuamente en la complacencia del amor. Si la humana alabanza engrandece al Señor, éste en retorno la alza, sin disolverla, a la comunión a su Belleza increada. La mayor gloria de Dios se afirma en la dilatación mayor de la libertad del hombre y la verdadera humanización es reconocimiento glorificador del Fundamento divino. El hombre, creado para servir a Dios, tanto mejor lo sirve cuanto más pone, en la transparencia de la indiferencia, todas sus fuerzas activas —tal es el meollo, repitámoslo, de la “representación” barroca— a la disposición del Señor que lo llama, lo colma, y lo envía; así salva su ánima (Ej. n. 23). En esta óptica, la naturalidad sensible del mundo no es sólo el precario *terminus ad quem* en que se desapropia el “en sí” ideal para acceder por la negación de su nulidad a la definitiva reconciliación espiritual (L-N-E); ni tampoco el turbio *terminus a quo* del que la finitud reflexiva ha de desprenderse negativamente para convertirse a la pureza infinita del Absoluto (N-E-L); ni finalmente, puesta en el dolor extremo de la negatividad, la exhibición de la abisal esencialidad del Medio absolutamente concreto (E-L-N). Las cosas “criadas para el hombre y para que le ayuden” (En. n. 23) positivamente, y no sólo negativamente, “en la prosecución del fin para que es criado” (*Ib*).

²¹ A. Chapelle, *L’Absolu...*, p. 216.

²² *Ib.*, p. 217.

son el intervalo ambiguo pero perdurable a través del cual el hombre regresa a la plenitud del Padre; el espesor sensible no puede ser sólo el “pasado” negado por el desprendimiento mortal del Absoluto²³: es también “por-venir” inagotable al ser asumido —respetado— por obra del Espíritu en el Cuerpo, definitivo como la escatología misma, del Mediador insuperable, que el Padre glorifica irreversiblemente²⁴; en la irrupción innecesaria del dato natural se manifiesta —irreductible a la Pasión devoradora de la Escisión hegeliana— la real profundidad del Origen indisolublemente generoso en el *Prius* sin por qué de su alegría sin principio; la “diferencia” de la “indiferencia”, doble humildad del “usar de las cosas” y del “quitarse dellas” (Ej. n. 23), acoge —a distancia de la monótona abnegación especulativa, hecha sólo de deshicencia nula y de anulación idéntica— la intimidad confiada y el discreto exceso de este Acto creador. La Reconciliación no es ahora mera re-negación de la Creación negativa: desemboca —positividad acrecentada— en la Nueva Creación (2Cor 5,17; Ej. n. 312) del Dios que no se arrepiente de sus dones: por el Resucitado, Dios es alcanzado en la transfigurada materialidad de todas las cosas en Dios (Ej. nn. 230ss). La generosidad de la teología ignaciana se muestra también en su irreductibilidad a la comprensión hegeliana del pecado. Para el filósofo especulativo, el mal, ciertamente, ha de ser superado pues “en sí” el hombre es Espíritu: “el hombre es bueno por naturaleza”; suprimirá por tanto su ser inmediato: “el hombre es malo por naturaleza”. Tal es la ambigüedad del “en sí”: virtualidad espiritual buena, mala inmediatez natural. El “en sí” es lo unilateral: ser bueno “en sí” significa para el hombre serlo según su concepto, no según su efectividad; el hombre ha de llegar a ser “para sí” bueno. Si el hombre fuese bueno inmediatamente, el curso reconciliador sería superfluo (R. IV, 113-114). Aunque se exige que el hombre no persevere como esencia natural, el mal es negativamente integrado: inocencia significa ausencia de voluntad; el hombre ha de ser culpable, imputable; no ha de ser como una cosa natural (R. IV, 115). La representación de la “falta”, piensa Hegel, ha de ser corregida pues imagina como simplemente indebido un momento que no debe ser (puesto que ha de ser finalmente negado), pero que es especulativamente tan necesario como su negación. La escisión contiene los dos lados, el bien y el mal (R. IV, 127); por la culpa que no debe ser, el nombre es divino (R. IV, 124). Pero la

²³ *Ib.*, p. 216.

²⁴ *Ib.*, p. 217.

lectura hegeliana, encerrada en su comprensión del “en sí” como negativa indigencia (R. IV, 116-116), deforma manifiestamente la intención del relato del Génesis, a la que los *Ejercicios*, por su parte, se pliegan: recusando el primado mortal de la negatividad, la bondad originaria de las cosas y la plenitud supralapsaria de la libertad adámica (Ej. nn. 50-51) surgen más hondas que el origen radical del mal: la falta se revela en su confusión (Ej. nn. 48, 74) siempre de más²⁵. Así como la cristología hegeliana presupone el excluyente repliegue en sí, ávido, egoísta, y brutal del hombre natural, determinado según la singularidad de su ser ahí, establecido inmediatamente en oposición a otros, incapaz de abrirse a lo universal (R. IV, 97, E. párr. 569), la Primera Semana de Ignacio parte de la corrupción, el exilio encarnado del hombre (Ej. n. 47), pero la vivacidad evasiva del dato sensible lleva la huella, más profunda que la falla redoblada de la falta, de una bondad misericordiosamente positiva (Ej. n. 60). Para la especulación, en cambio, la inmediata existencia de la singularidad autoconsciente, en que se suprime el fundamento abismal de la reflexión, no se descubre sorprendida por la potencia vulnerable del Origen: sólo la negatividad que la funda, atravesándola de parte a parte, trans-luce (E. párr. 131); calada de negatividad, la existencia empírica no es más que fenoménica. Al principio, en los *Ejercicios*, Cristo es imaginado a distancia (Ej. n. 53), en una exterioridad a la medida de la inconsistente fábula del mundo (Ej. n. 56). Pero la confianza (Ej. n. 54) de un cara a cara sin retorno (Ej. n. 47) atraviesa las lejanías sin espesor de la incertidumbre: la novedad imprevisible se ofrece en un germen de palabras (Ej. n. 54), en una promesa de gestos (Ej. n. 53). En la cristología hegeliana, la totalidad objetiva de Cristo (la presuposición óptica en sí de la inmediatez finita, nula y mala, en pena de conversión) (E. párr. 569,1), y la creyente apropiación del sujeto singular (que primeramente intuye la verdad en su alteridad) (E. párr. 570,2), se quedan, al tornarse meras premisas desaparecientes de la invisible Conclusión absoluta (E. párr. 570,3), más acá de esta particular esperanza. Para Ignacio, la progresión de la primera semana es el desprendimiento gradual del espacio y del tiempo imaginario por el triple coloquio (Ej. nn. 63-64) y su recuerdo asiduo; tal interiorización, a la merced de Dios, es obra de la gratuidad contemplativa. Para Hegel, el movimiento de desapropiarse la singularidad de su naturalidad al concluir, reconociéndose unida a la Esencia absoluta, con su

²⁵ *Ib.*

verdad en sí (E. párr. 570,2), se impone casi a la manera forzosá y teórica de un contenido persuasivo; la culpa personal del fiel —sobre la que el filósofo especulativo, a diferencia de Ignacio (Ej. n. 56), no insiste— parece incapaz de separar de la necesidad del Cumplimiento salvífico. Todavía en el umbral del “quinto ejercicio” las, “cosas contempladas” son vistas negativamente por el ejercitante ignaciano: es el paso infernal (Ej. nn. 66-70) de la estrechez contrariante de mis potencias humanas por el Fuego del Amor; el sentimiento interno de su dilatada potencia negadora; es, para no caer, la pena del temor y el temor de la pena (Ej. n. 65). Pero en la supresión por la conciencia “mala” de su operación diabólica —ese quererse lo negativo a sí mismo (R. IV, 117, n. 1)— reluce tan sólo, en teología hegeliana, la infinitud de una Libertad que no puede más que transmutar su “cólera” primera (R. IV, 126) —negándose lo negativo a sí mismo— en mortífera “elevación” de la finitud fin-alizante (R. IV, 130, 159, 163). Para la contemplación, más inicialmente, en la longitud, la anchura, la profundidad del infierno (Ej. n. 65) se esconde la Plenitud del Amor evocada en *Efesios* (3, 18: viene el instante en que se manifiesta al pecador, en la concordia del último coloquio de primera semana, el “advenimiento” salvífico, irreductiblemente confirmante, de Cristo que abarca en su altísima misericordia universal el pasado, el presente, y el porvenir (Ej. n. 71).

C) Encarnación y Redención

El concepto hegeliano retiene sus tres momentos constitutivos en la indiferenciación de su universalidad de principio; el juicio es la posición del concepto en el elemento diferenciador de su particularidad; el silogismo es la unidad negativa de estas dos primeras fases: es el concepto subjetivo puesto en su singularidad concreta, como regreso de la oposición de la universalidad y de la particularidad en su fundamento idéntico. Si el juicio era la primera negación del concepto subjetivo como libre diferenciación de sus momentos constitutivos, el silogismo es la negación de esta negación como restauración de la totalidad conceptual en el seno mismo de la disyunción judicativa (E. párrs. 165, 169, 181). En el silogismo, la universalidad, la particularidad, y la singularidad constitutivas de toda realidad concreta son captadas a la vez en su compenetración y en su divergencia; pero a condición de que ninguno de los tres términos del silogismo sea

arbitrariamente privilegiado; es por tanto esencial que a cada elemento le toque sucesivamente el turno de ser término medio, pequeño extremo, y gran extremo; un conjunto concreto sólo podrá ser comprendido en su organización completa a través de un sistema de tres silogismos. Así sucede con la *Historia Salutis*; su articulación enciclopédica se pliega al ritmo de los tres silogismos de la revelación concreta. El movimiento del primer silogismo de la revelación es la Encarnación, la Muerte, y la Resurrección del Hijo eterno. Su articulación corresponde a la del primer silogismo (del ser-ahí) en primera figura (E-B-A) (E. párr. 183). Su término medio es la particularidad inmediata, forma lógica que se efectúa en nuestro contexto como partición de la existencia inmediata y sensible (E. párr. 569). Según su premisa menor (E-B), la autoconciencia singular de Cristo (E), inmediatamente idéntica a la eterna Esencia, es puesta en la naturalidad de una existencia temporal (B). Tal es la Encarnación (E. párr. 569). La conclusión (B-E) del tercer silogismo de la revelación, silogismo disyuntivo de la presencia real del Espíritu universal (en tercera figura: B-A-E) (E. párr. 187), verifica invirtiéndola esta primera premisa: las particularidades creyentes (B) son conducidas por la mediación de la verdad infinita y universal de Cristo (A) a la subjetividad del Espíritu (E) (E. párr. 570,3). La premisa mayor (B-A) del primer silogismo de la revelación es el desgarramiento doloroso de la existencia sensible de Cristo (B) por su identificación negativa a la universalidad devoradora de la Esencia divina (A). Tal es la Muerte de Cristo (E. párr. 569). La conclusión (A-B) del segundo silogismo de la revelación, silogismo inductivo de la vida cristiana (en segunda figura: A-E-B) (cf. E. párr. 186), verifica invirtiéndola esta segunda premisa: la universalidad de Cristo (A) es la presuposición del movimiento por el que los sujetos singulares (E) se desapropian de su naturalidad inmediata (B) a fin de reconocerse unidos, en el dolor de la negatividad, a la Esencia absoluta (E. párr. 570,2). De ambas premisas del primer silogismo de la revelación resulta su conclusión (E-A): el retorno absoluto, pero todavía inmediato, en que singularidad y universalidad se reconcilian universalmente como Idea del Espíritu, aunque eterno, presente en el mundo. Esa es la Resurrección de Cristo (E. párr. 569), que se invierte (A-E) en premisa menor de la vida del cristiano en el Espíritu (segundo silogismo A-E-B) y en premisa mayor de la inhabitación del Espíritu en la conciencia de sí (tercer silogismo B-A-E).

Después de estas consideraciones de estructura, detallemos

un tanto el contenido del Silogismo de Cristo (E. párr. 569). La presuposición, destinada a suprimirse como posibilidad mediatizada en la Encarnación es, ya lo sabemos, la substancia universal mantenida aún, a pesar de su tripartición, en su identidad predominante. Esta potencia absoluta no permanece, sin embargo, en su abstracción trinitaria. La singularidad interior se convierte inmediatamente en su pérdida, en la exteriorización por la que el concepto penetra en la efectividad (L. II, 152, 253, 262; E. párrs. 163-164); la singularidad cae en la creada finitud empírica. Como tal, es "ser-para-sí" (E. párr. 96), exclusiva referencia a sí mismo de lo negativo. Se efectúa como la autoconciencia; al abismarse en la propia subjetividad ésta llega a ser mala (R. IV, 105). Haciendo de su singularidad inmediata su único fin, el hombre, al contradecir su virtualidad espiritual, se desgarr a sí mismo. En dicha escisión (R. IV, 134) se muestra su indigencia de reconciliación. La redención sería irrealizable si la finitud humana y la universalidad divina se mantuviesen en su abstracta separación (R. IV, 140). El hombre ha de aparecerle al hombre como Dios ha de aparecerle como hombre (R. IV, 141). El Dios-Espíritu se revela, pues, al hombre efectivamente en la inmediatez empírica como aparición humana temporal y mundanal (R. IV, 131). Cayendo en la singularidad empírica de este hombre, la Esencia divina se suprime como totalidad fundamental. Recíprocamente, la inmediatez, contradictoriamente, se disuelve como fenómeno (E. párr. 131). Perdiéndose hasta el fin en su contrario, la Esencia no hace más que parecer en sí misma (E. párr. 115). La presuposición o la premisa menor del Silogismo de Cristo es, pues, esta autoconciencia efectivamente singular en la que inmediatamente a-parece y trans-parece idénticamente la Esencia divina. Más precisamente, es "aquel Hijo de la eterna esfera transferido a la temporalidad" (E. párr. 569). El Hijo trinitario, particularización en que lo universal, inalterado, permanece igual a sí mismo, se vuelve en el mundo otro que sí mismo (R. IV, 31, 63). Aunque la Diferencia intradivina, al exponerse exhaustivamente en este individuo (Cristo), no se separa de su finita singularidad empírica, tampoco se confunde con ella: lo Diferente esencial sólo se identifica negativamente a su inmediatez en "este singular" disolviéndola como su fenómeno transparente. La unión de las naturalezas divina y humana es el movido proceso en que —*inconfuse, indivise*— la posibilidad filial de Cristo sólo llega a ser efectiva mediatizando, al mismo tiempo, la inmediatez en que su esencialidad se exhibe. La transferencia del Hijo a la temporalidad de una vida humana es simul-

táneamente la encarnación kenótica de la naturaleza divina (R. IV, 133) y la transfiguración incipiente de la naturaleza humana (R. IV, 134). Lo finito es precario y temporal pues no es en él mismo, como el concepto, la negatividad total; en su inadecuación, se relaciona a ella como a su potencia. Pero por la superación de la forma inmediata de la realidad de la vida, ésta regresa a su unidad (E. párr. 376): negándose a sí misma como Naturaleza, la Idea se libera espiritualmente de los lazos exteriores del tiempo. Exasperándose, la particularidad natural se invierte dialécticamente en su contrario, la infinitud concretamente universal del Espíritu (E. párrs. 359-376, 381). Por la re-negación de que está preñada su inmediata singularidad, prometida a la abstracta objetividad mortal (E. párr. 375), la implicación del Hijo en la mortificante temporalidad de su vida efectiva es ya incoactivamente la supresión virtual de toda adherencia a la finitud egoísta, la extirpación del mal (E. párr. 386 Anm.).

La Idea encarnada es un estimulante demasiado fuerte, que el organismo no puede soportar. El género pone la vida como unidad de la Naturaleza, pero por ser ésta la unidad inmediata, la anula a fin de elevarse a la esfera de la unidad absoluta. La premisa mayor del Silogismo de Cristo no es otra que la Muerte del Dios-Hombre. Su sujeto es el predicado de la premisa menor, reformulado como "esta existencia inmediata, y con ello sensible, de lo absolutamente concreto" (E. párr. 569). Lo "absolutamente concreto" no es el Espíritu en su surgimiento inmediato sino el Espíritu absoluto, representado religiosamente como unión de las naturalezas divina y humana. El Dios cristiano no es abstracta identidad consigo: es el fundamento que emerge en la inmediatez concreta de la existencia (E. párrs. 121-123). A nivel del Espíritu absoluto como religión revelada, la existencia inmediata de la Idea es una vida humana ordinada, presa en la finitud natural, pero centrada, mientras dura el precario equilibrio vital, por su subjetividad encarnada (R. IV, 133). Si la humanización, como ser-ahí, es ya, en su finitud, desapropiación de lo divino, no es aún, sin embargo, su finitización suprema (R. IV, 157). El ápice de la finitud, que exasperado se suprime, es el predicado de la premisa mayor: la muerte natural. La reflexividad del fundamento conceptual es puesta como un momento suprimido en la inmediata consistencia de la existencia judicial. Pero si el concepto se pierde en la inmediatez óptica, ésta, a su vez, se vuelve un pasado suprimido (E. párr. 569: "sich in das Urteil setzend") al ser corroída por la negatividad del concepto. Por la consistencia renegada de lo inmediato, la Esencia trinitaria aparece. La

vida de Cristo —sometida a la potencia de la temporalidad y ordinariamente menesterosa— ex-pone la negativa historia del Espíritu (R. IV, 156-157). Pero la vida humana, al mantenerse como su propio fin, escapa aún a la exterioridad real. En la muerte, por el contrario, el proceso orgánico recae en la distinción del principio y del fin; es la objetividad supremamente abstracta de la Idea, el colmo de su alteridad. Incapaz de soportarla regresando en sí, el sujeto sucumbe a la contracción de la individualidad animal y de la concreta universalidad ideal. La postración impotente en que la pérdida judicativa de la Idea naturalmente culmina se entrega a la intuición en la atormentada agonía de Cristo (E. párr. 569) y suscita el sentimiento de la plena irredención. Pero la muerte no es tan sólo la finitud suprema en que termina la *Entäußerung* divina; es al mismo tiempo la exaltación negativa de la naturaleza humana (R. IV, 163). Al ser suprimida la última exterioridad natural, la gloria divina puede de nuevo hacer eclosión. La consistencia óptica de la aparición efectiva de Dios, desvalorizada en apariencia, se somete al poder de su Verdad. En el Silogismo de Cristo la singularidad inmediata del Hombre-Dios es “concluída” por la particularidad abstracta de la muerte con la universalidad del Espíritu. Tal es la Resurrección.

La conciencia de sí singular de la Aparición de la Idea se purifica de su inmediatez al ponerse en la exacerbación mortal de la escisión judicativa, y se realiza como subjetividad infinita idéntica consigo al librarse de su dolorosa agonía por un retorno absoluto en sí misma (E. párr. 569). El concepto, que naturalmente sólo era “en sí”, llega a ser al fin “para sí” al ser su realidad el concepto mismo. Lo universal en su transparencia para sí es el pensamiento: la unidad “en y para sí” de la inmediatez singular, ya suprimida, y de la universalidad de la individualidad, al fin concreta (E. párr. 376): “la Idea del Espíritu eterno, pero viviente y presente en el mundo” (E. párr. 569). La “Idea del Espíritu” es la unidad del concepto absoluto y de la realidad objetiva absuelta de su finitud (R. IV, 38). En su identidad en y para sí, el concepto del Espíritu es negatividad y libertad absolutas: no es temporal. Sólo la finitud natural sucumbe al tiempo; la Idea, el Espíritu, son eternos (E. párr. 258, Anm.). La eterna Idea del Espíritu es “viviente” unidad como proceso absoluto, negatividad en que el Infinito transgresivo anula el límite de la finitud. La viviente eternidad es potencia del tiempo en devenir. El verdadero “presente” es la eterna presencia que borra, en su simultaneidad, el exclusivismo del instante y la finitud de la duración. La naturalidad finita, desplegada y replegada por el

latido temporal que le es coextensivo (E. párrs. 252-253), es incluida interminablemente en la infinitud eterna del Logos como la precariedad fenoménica de un “momento” esencial (R. IV, 86-87). El “mundo” es aparición en Dios; recíprocamente, la diferencia absoluta del Espíritu está “presente en el mundo” (E. párr. 569). Pero sólo negándola se manifiesta el Logos en su aparición momentánea.

* * *

Es posible mostrar a partir de su estructura ternaria —al ritmo de la culminación silogística del concepto subjetivo— el límite de la doctrina hegeliana de la Reconciliación. Dicha forma metódica refleja una opción hermenéutica que, en su abandono de la teoría tradicional de los cuatro sentidos de la Escritura, remonta a Lutero. Este, como señala Ebeling²⁶, excluye el sentido alegórico (que es a la vez sentido doctrinal, eclesial, espiritual) y deja frente a frente, como dos polos en tensión dialéctica, el sentido literal (histórico) y el sentido moral (antropológico). La Escritura es desarraigada así de la institución eclesial, en que la doctrina encuentra sus referencias: el sentido espiritual (presencia de Cristo en acto de Resurrección y de su Espíritu) corre peligro de interpretación eclesial: es a la larga el anuncio de una lectura extra-eclesial, i.e. no espiritual sino simplemente racional, de la Escritura. Para Hegel, la Idea de la Ciencia de la Lógica será como el “tercer Testamento” (N. Hartmann) que permite descifrar a partir de la transparencia del pensamiento a sí mismo la Escritura entera. Evacuado el sentido espiritual, la anagogía también es mutilada: se convierte en mera *Aufhebung* mortal de lo histórico y de lo antropológico —cf. el primero y el segundo silogismo de la revelación (E. párrs. 569, 570, 1)— en el ávido repliegue en sí del Absoluto (cf. el tercer silogismo de la revelación, E. párr. 570, 2). Jesús es despojado de su unicidad irreductible: es como a-similado al interior de la historia universal, reducido a un individuo más (cf. el sujeto del Silogismo de Cristo). En la glorificación negativa del hombre-Dios (cf. la conclusión del Silogismo de Cristo) se expone, sin residuo, el sentido tropológico de cada hombre, lo que todos han de llegar a ser (cf. el predicado del Silogismo de Cristo). Ignacio no adopta la censura empobrecedora que la Reforma instaure en la historia.

²⁶ Cfr. art. *Hermeneutik* en *Die Religion im Geschichte und Gegenwart*, 3ª ed. J.C.B. Mohr, Tübinga, 1961, tomo 3, pp 252-254.

de la hermenéutica: a diferencia de Lutero, y de Hegel, integra estructuralmente el sentido alegórico en sus *Ejercicios*. Y ello de dos maneras. Primeramente, en cada momento del recorrido, como uno de los niveles simultáneos del "texto múltiple" que R. Barthes ha destacado en el librito ignaciano y relacionado explícitamente con los cuatro sentidos de la Escritura²⁷: entre el primer texto, que Ignacio destina al director del retiro —nivel literal, histórico de la obra— y los dos últimos textos —el texto actuado por el ejercitante (que podríamos llamar tropológico)²⁸ y la respuesta anagónica de Dios— se sitúa el texto que el director da al ejercitante; este segundo texto implica crédito de la parte del destinatario²⁹; de la parte del director, debemos añadir, supone fidelidad (Ej. nn. 2, 17, 180) en la "tradicción" de la historia: gracias al diálogo intraeclesial —alegórico— el ejercitante descubre, en el sentido de la historia llevado a su verdad de fundamento, el sentido y el gusto de las cosas del Espíritu. En segundo lugar, puesto que los momentos de la revelación y los del devenir espiritual coinciden, la alegoría se aloja en uno de los tramos sucesivos del itinerario reconciliador de los *Ejercicios*: la segunda semana. Entre la "praeparatio evangelica" (literalidad de la primera semana) y el compromiso crucial del hombre que ha elegido (tropología moral, tercera semana) y se dispone a recibir la revelación escato-lógica del Padre en la Resurrección del Verbo y el don del Espíritu (anagogía mística, cuarta semana), se despliega en la Vida de Jesús la irreductible presencia espiritual de Dios, presente integrador en la comunión de la Iglesia (alegoría)³⁰. Este respeto ignaciano del sentido alegórico basta para marcar la estrechez de la tricotomía especulativa en su paradójica naturalización (como maduración metódica del comienzo, por el medio, al fin) y racionalización dialéctica (como conclusión silogística de la historia del mundo y de la dehiscencia humana) del Acto de Cristo³¹.

Señalada esta disparidad estructural, confrontemos los momentos del contenido de la Cristología enciclopédica con las Semanas ignacianas. La verticalidad del "Llamamiento" (Ej. n. 91),

²⁷ R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, París, Seuil, 1971, p. 49.

²⁸ Barthes mismo lo llama, de modo que puede prestarse a malentendido, "alegórico", *Ib.*, p. 48.

²⁹ *Ib.*, p. 47.

³⁰ A. Chapelle, *Herméneutique*, I.E.T. (curso policopiado), Bruselas, 1972, pp.77-78. Fessard, *op. cit.*, tomo 2, p. 252.

³¹ R. Barthes, *op. cit.*, p. 52. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Aubier, París, 1959, tomo 1, pp. 327, 355ss; tomo 2, pp. 554ss.

don de la Historia como *Dispensatio veritatis* —despliegue de la plenitud manifiesta³²— es la "bisagra" entre las dos primeras semanas. En sus dos partes (cf. Ej. nn. 92 ss, 95 ss), expone la relación entre los dos sentidos —literal y espiritual— de la Escritura, entre los dos Testamentos. Dicha relación es al mismo tiempo oposición y unión: el Nuevo Testamento sale del Antiguo sin renegarlo; no lo aniquila sino que, cumpliéndolo, lo vivifica y lo renueva³³. Las imágenes del "ejemplo del Rey temporal" (Ej. nn. 98 ss) ceden al empuje de la esperanza, y la esperanza veterotestamentaria, confirmándolas, alcanza su rostro transfigurado en la Palabra incalculable del "Rey eterno" (Ej. n. 95). Quitado el velo, el contemplativo se encuentra en otro mundo: "delante de Cristo" (*Ib.*). Su mirada se convierte en ofrenda; más afectado, acoge la particular majestad de la *Historia salutis* (Ej. nn. 97-98). No sin semejanza, Cristo, en la especulación hegeliana, surge, superando las figuraciones imaginativas del Arte (E. párrs. 556-563) y la abstracción desencarnada del Judaísmo (E. párr. 567), como tangible necesidad óptica de una singularidad efectiva (E. párr. 569). Pero la letra no es aquí respetada, pues en definitiva toda esperanza se seca en la conclusión del Espíritu consigo (E. párr. 571) y toda ob-jetividad se desvanece en la identidad del contenido y de la forma infinita (E. párr. 563); la letra tampoco es propiamente renovada: no hay plena e inaudita "mutación"³⁴ sino sólo renegación de la indigencia presupuesta. La totalidad substancial (cf. Ej. n. 96), resorbiendo la historia en su muda visión, termina por reflejarse, como era de prever, anónimamente en sí (E. párr. 571). La especulación carece así de órgano para percibir "la imposible condescendencia de la Encarnación del Logos"³⁵. El dogma de Calcedonia será sólo comprendido por Hegel como negatividad crucificante: penuria de lo finito anulado y de la menesterosa in-finitud negativa (R. IV, 13 oss). En la óptica ignaciana de la "representación", es más bien un vínculo de promoción recíproca que sobre la base de la consistencia propia de cada naturaleza las refuerza positivamente a las dos en su orden propio: tanto más resplandece la divinidad cuanto más gratuitamente se complace en la positividad de la humanidad; tanto más se consolida la humanidad cuanto mejor glorifica la Generosidad originaria que, más que refutarla, la

³² A. Chapelle, *Herméneutique*, p. 77.

³³ H. de Lubac, *op. cit.*, tomo 1, p. 310.

³⁴ *Ib.*, p. 311.

³⁵ A. Chapelle, *L'Absolu...*, p. 217.

funda. Seguir a Cristo en las contemplaciones de su infancia —infancia omitida por todas las versiones de la cristología hegeliana— conduce más allá de la disponibilidad al Llamamiento. La espontaneidad de la ofrenda (Ej. n. 98) se convierte en humilde receptividad (Ej. nn. 146, 164). En las “Banderas”, la vida verdadera es reconocida como gracia que sólo puede ser recibida (Ej. nn. 137, 139, 147). Sin repliegue en sí, la duplicidad (Ej. n. 136) del deseo es superada. Los “Tres binarios” (Ej. n. 149) son los momentos de la iniciación liberadora a esta humildad de Cristo pobre (Ej. nn. 147, 155, 159). La elección (Ej. nn. 169 ss) constituye el instante crucial en que la imitación se vuelve servicio determinado. Lejos de centrar la libertad en sí, la elección la des-centra recentrándola en los Misterios de la Vida de Cristo. Al silenciar, en cambio, la cristología enciclopédica la *Vita Christi*, la libertad —desprovista de toda referencia contemplativa— permanece ligada, en su mortificante opción, sólo a sí misma (rf. E. párr. 570,1, *Rechtsphilosophie*, párrs. 6, 7). En la medida en que, con respecto a una “cosa dada” (Ej. n. 178) somos tercer binario, podemos desear y pedir acceder a la humildad que permite contemplar la Palabra desplegada en la vida pública de Jesús —vida que comienza y se acaba, no en la necesaria precariedad especulativa de la carne temporal y mortal (E. párr. 569, 1), sino en la libre receptividad de una decisión grávida de inmortalidad gratuita (Ej. nn. 158, 161). En esta humildad “más grande y perfecta” (Ej. n. 168), la avidez espiritual, el dinamismo racional, motor constante de la cristología hegeliana, ya no es, como tal, la medida de nada. Se transforma en la contemplación extática de la “gloria de la Divina Majestad” (Ej. n. 167) tal como se revela en el Rostro indisolublemente histórico de Aquél que, siendo rico, se vació por nosotros (Fil. 2). Pero querer imitar es una cosa, ser identificado es otra. La reflexión de la Imagen de la libertad en el hombre, de la imagen del hombre en Dios, no es todavía la intimidad cumplida. La “tercera manera de humildad” pertenece todavía al Antes de la elección³⁶. Y la elección no es el fin de los *Ejercicios*. El ejercitante, en su seguimiento, se ha ligado a Cristo. Y Cristo entra en su Pasión por mis pecados (Ej. n. 193).

La reciprocidad es constitutiva del movimiento de la tercera semana. Dicha reciprocidad es primeramente desgarramiento entre mis pecados y la marcha del Señor a su Pasión por esos mismos pecados (Ej. n. 193). Mis pecados hacen padecer a Cristo,

³⁶ G. Fessard, *op. cit.*, tomo 1, p. 64.

Cristo quiere padecer por mis pecados (Ej. n. 195): causalidad recíproca que invita a compartir la Pasión, en el dolor con Cristo doloroso (Ej. n. 203) hasta que el conocimiento íntimo se vuelva comunión, identificación en la que el contemplativo es introducido por el Señor (Ej. n. 206). El por mis pecados y yo por El (Ej. n. 191): tal es el doble movimiento de interiorización recíproca de Cristo y del ejercitante. La cristología especulativa es ajena a esta compasión. El seguimiento de la irreductible singularidad del Crucificado apela a una dimensión de la experiencia cristiana que Hegel no tematiza. La justificación del fiel individual no reside así en su relación personal al Salvador: se trata más bien de desprenderse de la escoria de la propia singularidad por la inserción comunitaria en un proceso universal. Apegarse a la unicidad de Cristo sería dar a rasgos contingentes una significación decisiva. Del amor personal patente en el “por él” (Ej. nn. 197, 231) ignaciano nos despoja la efusión hegeliana del Espíritu (R. IV, 177). Ya se adivina que la Pasión según Ignacio no se reduce a la hostilidad unilateral del “Viernes Santo especulativo” en que, al descender Dios al abismo mortal de la finitud humana y al sucumbir el hombre a la cólera de Dios, el Infinito y lo finito sólo se reniegan. Los dos términos de la Pasión son reconocidos, es cierto, por Ignacio en su humana oposición (Ej. n. 195). Pero la Libertad divina me asume, sin destruirme, y me deja integrar, por el sufrimiento, en su santísima humanidad (Ej. n. 196). Más que “escisión terrible” (R. IV, 158), la comunión a la Pasión, la pasión de la Comunión, es “admirable comercio”: “dar y comunicar el amante al amado” y “el amado al amante” (Ej. n. 231). Tal es la verdadera reflexividad (Ej. n. 194), el intercambio bienaventurado del sufrimiento de Cristo y de mi pecado: el pecado se borra a medida de la comunión al dolor redentor. Esta identificación extática al sufrimiento del Señor (Ej. n. 203) desborda manifiestamente la Desapropiación hegeliana, la doble muerte en que Dios se esconde y el hombre agoniza: esa a-parición hasta el fin de la Esencia divina sólo a medida que —coincidencia paradójica de la Encarnación y de la Muerte— su pérdida en la inmediatez de la existencia humana es recuperada en un ensamblamiento sin remedio. En la contemplación ignaciana, la mirada se descubre —en su ceguera y en la claridad de la Faz de Cristo sufriente— persistentemente desprendida de sí por otra mirada (Ej. n. 194); en la escucha del silencio de Jesús, mi discurso aparece negador al mismo tiempo que integrado —y no sólo refutado—, por la gracia de la palabra evangélica, en la abnegación del Verbo de Dios; en los gestos de Cristo sufriente se

refleja mi acción: por mí va a la muerte; en su abandono mortal, y en su descenso al infierno —hiato del Sábado Santo desertado por Hegel— me da, sin embargo, no la “muerte de la muerte” (R. IV, 163), sino la vida (“veniendo al sepulchro”, Ej. n. 219) y la gracia (“sacando a las ánimas justas”, *Ib.*)³⁷.

“Ya no vivo yo”, puede repetir el contemplativo a lo largo de la tercera semana; “Cristo vive en mí”, aprende a decir en cuarta semana. La comunión final es la revelación en él de la vida del Resucitado (Ej. nn. 223-224). No se trata ya, como en tercera semana, del intercambio entre mi pecado y su sufrimiento, sino de la comunión en la misma alegría (Ej. nn. 221-229) que es pura “gracia” (Ej. n. 221). La Cristología hegeliana contiene también, como hemos visto, una teología de la Resurrección; pero el carácter mortal de dicha “Resurrección” es patente: desapropiándose hasta el ápice de la finitud natural y subjetiva, la Idea divina muere a su abstracción a fin de retornar absolutamente, haciendo de los extremos mutuamente negativos en que se escinde sólo sus manifestaciones desaparecientes (E. párr. 569). La finitud no es “conservada” más que como “suprimida”: in-finitizándola, la negación la cumple en su vocación negativa: finalizar (E. párr. 386, Anm.). Hegel afirma este dato de la historia y del lenguaje eclesial, pero lo piensa a partir del Calvario. En su negatividad desoladora, su Dogmática no advierte que, a la luz de Pascua, la experiencia de la libertad no es sólo Kénosis, penuria que no encuentra su fin más que en sí; es también Sobreabundancia gratuita de complacencia mutua, comunión con su centro en que ella se reniega menos que se afirma en quien no la niega sin confirmarla en su nativa positividad. Ignacio lo sabe: la acción de Cristo, percibida abstractamente todavía en segunda semana (Ej. n. 336), se deja reconocer ahora en el Espíritu consolador (Ej. nn. 224, 316). En las mociones, el contemplativo descubre la comunicación efectiva (Ej. n. 223) de su Señor viviente (Ej. n. 227). No se trata, a la manera hegeliana, del surgimiento como Espíritu de la Esencia retornada homogéneamente en sí por la disolución de la extrañeza del ser-ahí efectivo: se trata de acceder, en la discontinuidad de las apariciones —de las que Hegel se desinteresa (R. IV, 194-196)³⁸— y de las desapariciones, a la continua sorpresa de la presencia irrevocable de Cristo. Revelación progresiva, irreductible a la instantánea negación especulativa de la negación: los discípulos son curados del

³⁷ A. Chapelle, *L'Absolu...*, p. 217.

³⁸ *Ib.*

temor y de la alegría inmediata (Ej. n. 301), de la desconfianza y del escepticismo (Ej. nn. 302, 306) por Cristo Consolador que despliega en ellos, para un mismo testimonio (Ej. n. 307, 3º), el ámbito de una misma esperanza (Ej. n. 312): la Iglesia, su Cuerpo de gloria³⁹. Esta “Pascua contemplativa” permite pensar teológicamente la temática de la plenitud excluida por el “Viernes Santo especulativo”: la integral transfiguración del *hic et nunc* en la transubstanciación eucarística, la suscitación de la libertad filial en una humanidad al Padre, la anticipación escatológica de la vida religiosa, en que la férrea, indigente, soledad mortal “resucita” pascualmente como gratuita comunión providencial⁴⁰. Pero el contemplativo de cuarta semana sigue en ruta: el Espíritu que consume la unidad permanece prometido (Ej. n. 312, 1º). Cristo no está todavía “situado suficientemente alto por su subida, para atraer a sí todos los tiempos y todos los lugares⁴¹. Pues las Apariciones no bastan. Por grande que sea la intimidad de la contemplación, la vida de Cristo nuestro Señor es siempre más que lo que de ella se deja ver, oír, gustar, tocar. Contra Hegel, la Esencia no “debe”, exhaustivamente, aparecer, y lo que de sí, imprevisible pero fidedigna, ella muestra no agota su hondura inescrutable. Tal es el misterio de la Ascensión: término y fin de toda “crístofanía”, de toda percepción dada del Señor. Sin haber “visto” al Señor no se puede vivir por El y de El. Pero la vida de nuestro “Creador y Redentor” (Ej. n. 229) —en su preponderancia irreflexiva— nos supera y nos rapta sin retorno: en la transparencia del Padre desaparece y no cesa de advenir, por añadidura, humana y consagrada en majestad (Ej. n. 312).

D) Parusía

Para Hegel, la re-presentación refleja, en la sucesión temporal y la exterioridad recíproca de sus figuras concretas (E. párr. 571), la viviente revelación del Espíritu; pero la mediación se cumple en su desvanecimiento: la conclusión de la Religión revelada es, precisamente, la conclusión del Espíritu consigo, su íntimo repliegue en sí (*Ib.*). La fe en el único Espíritu

³⁹ A. Léonard, *L'Absolu et l'histoire selon Hegel* in L. Rumpf, etc., *Hegel et la théologie contemporaine*, pp. 91-93.

⁴⁰ A. Chapelle, *L'Absolu...*, pp. 207ss., 210, 215-217.

⁴¹ H. U. von Balthasar, *De l'Intégration*, Desclée de Brouwer, Brujas, 1970, p. 298.

(E. párr. 565) reúne ya en la simplicidad de su objeto (E. párr. 571) el desdoblamiento re-presentativo que repercute en la disyunción de sus múltiples esferas; mientras que, subjetivamente, el complejo acontecer de la revelación (E. párr. 565) se concentra en el recogimiento unánime de la comunidad cultural (E. párr. 571). Pero la representación en acto subjetivo de sí es arrebatada, por el dinamismo que la unifica, hacia la compenetración absoluta del contenido y de la forma en la captación conceptual de la Idea; en esta forma de la verdad, el despliegue del Espíritu en sus momentos diversos se repliega indisolublemente en la inmanente simplicidad del pensamiento. En esta íntima cohesión del Espíritu universal, simple y eterno, la verdad es objeto no ya de la fe cultural sino de la Filosofía (*Ib.*). En lugar de ser limitado, como en el Arte y la Religión, por un saber —intuitivo o representativo— ligado a lo sensible, el contenido de la Idea filosófica es universalidad idéntica a la forma infinita (cf. E. párr. 563); la forma inmediata llega a ser, recíprocamente, saber que se mediatiza a sí mismo en sí. El modo intuitivo del Arte, “con su producción y fragmentación subjetivas del contenido substancial en una multiplicidad de figuras independientes, es no sólo recogido en un todo en la *totalidad* de la Religión, con su dispersión en momentos que se despliegan representativamente y su mediación de lo desplegado, sino también unificado hasta la *intuición* espiritual simple, y elevado en este elemento al pensamiento conciente de sí” (E. párr. 572). En el pensamiento filosófico, la proximidad intuitiva y la figuración dispersa del Arte se mediatiza con la totalidad objetiva y la complejidad coordinada de la representación religiosa, de tal modo que la coherencia total y necesaria del contenido filosófico es simultánea con la intuición restaurada en su simplicidad espiritual: lo diverso del contenido es ahora reconocido como necesario, y lo necesario como libre. Liberándose de la doble unilateralidad de las formas precedentes, la Filosofía las eleva a la forma absoluta que se determina a sí misma como contenido, permanece idéntica con él, y es ahí el conocer de la necesidad en y para sí del contenido de la representación absoluta (E. párr. 573). El contenido de la Idea no tiene ya otro principio que la determinación de la libre inteligencia: es como Espíritu absoluto para el Espíritu. La Filosofía es plena comunión al saber de sí del Espíritu absoluto. La fe, ordenada al Pensamiento como a su último cumplimiento, es promovida ya por el Espíritu a la verdad entera: para Hegel, la escatología está plenamente realizada. La experiencia espiritual de la venida de los últimos tiempos adquiere una amplitud tal

que desaparece la distancia de la Resurrección a la Parusía. Las arras del Espíritu se transforman, con seguridad inaudita, en la autocerteza filosófica de poseer plenamente el Escaton reconciliador del Logos divino⁴².

* * *

Ciertamente, la fe está prometida a la visión beatífica, y este “porvenir” no es un mero futuro: los místicos comunican ya con el Absoluto de la Verdad⁴³. Pero la fe cristiana no se reconoce en la hegeliana Parusía sin retraso del Pensamiento. Aunque los últimos tiempos han llegado y Cristo se ha revelado a los creyentes como el Señor de todo el mundo, vivimos todavía en el tiempo de su Gloria escondida. A pesar de su dinamismo, la fe no se despliega aquí abajo en posesión sin residuo. El *pathos* escatológico de la Escritura es espera vigilante, no quieta y transparente Visión especulativa. El presente creyente y el cumplido conocimiento escatológico no se confunden; tampoco se separan, sin más, fe y saber, incluso en la eternidad; *pistis* y *gnosis*, lejos de excluirse, como para Hegel, recíprocamente, se promoverán siempre mutuamente por la claridad sin cesar misteriosa, por la diáfana incomprensibilidad del “Dios siempre mayor⁴⁴. A diferencia de la mística especulativa sin misterio, la ignaciana no deja nunca atrás la fe representativa. La “contemplación para alcanzar amor” descubre, es verdad, a medida de nuestra entrada en el misterio de la Ascensión, las semanas de la historia de Cristo no ya en su despliegue sucesivo sino en la cohesión de la eternidad instantánea de Dios. Pero en este Presente simbólico la Historia de Cristo no es anulada en una *Aufhebung* negativa; es integrada, preservada, como la inmediatez tangible de la irremisible reserva del éscaton. En el Verbo de Vida, la temporalidad corpórea se recrea generosamente y fielmente se reparte como el don, la presencia, la acción y la intimidad del Padre inagotable. La inmediatez del contacto divino no hace del Mediador un pasado. La “Ad amorem” retiene lo ya operado, contempla, sin descharlo, lo vivido. El contemplativo no puede mantenerse en el Instante en que se recoge toda la riqueza del Itinerario espiritual

⁴² O. Kuehler, *Sinn, Bedeutung und Auslegung der Heiligen Schrift in Hegels Philosophie*, Hirzel, Leipzig, 1934, p. 54. A. Léonard, *La foi chez Hegel*, Desclée, París, 1970, p. 397.

⁴³ A. Léonard, *La foi...*, p. 397.

⁴⁴ O. Kuehler, *op. cit.*, pp. 54-55. A. Léonard, *La foi...*, pp. 398-399.

olvidando los grados que lo han conducido al puro Amor. Mientras más ardiente sea en mí el amor de reciprocidad del que brota el *Suscipe*, más claramente percibiré la humildad de mi condición creada, la vivacidad en mí de la falta, la imprevisible proximidad del Salvador, las marcas de la Pasión en su cuerpo resucitado. De lo contrario, el amor es reemplazado por su simple espejismo; *a fortiori* deberé entonces, para deshacerme de esta ilusión, retornar al Fundamento, al Triple pecado...⁴⁵. Pretender desprenderse, al término, del recorrido gratuito sería desconocer la Encarnación, la irreversible asunción por el Eterno de la fragilidad del tiempo. El punto en que los *Ejercicios* culminan, para sumirse incansablemente en sus comienzos (Ej. nn. 230, 238, 4, 18), será, pues, "Contemplación", referencia sin retorno al Objetivo majestuoso que íntimamente la funda, y no, al modo hegeliano, "Idea de la Filosofía", kenótico Pensamiento de sí del Espíritu absoluto en su negativa autosuficiencia sin respeto. La experiencia contemplativa no se renegará en una "Ciencia de la Lógica": ganará, más bien, como Teología, en esperanza lo que parece perder en totalidad presente⁴⁶. A esta luz, la disposición del "Espíritu absoluto" no puede menos que modificarse: no desembocará ya, a la manera especulativa, en la interpenetración negativa de la inmediatez intuitiva —despojada de su exterioridad— y de la mediación representativa —purificada de su irreversibilidad— en un Saber sin otro ser-ahí que el Saber mismo. La dehiscencia y la transparencia se armonizan más bien en un vínculo definitivamente religioso en que lo más comprensible permanece tangible misterio y lo más impenetrable reside en la claridad suprema de Dios. La conjunción a los bienes de la naturaleza y de la historia en su donación fáctica (1º punto de la "Ad amorem") promete, más acá de las figuraciones selectivas del juego estético (cf. 2º punto de la "Ad amorem") y del escondido trabajo del nexo racional (cf. 3º punto de la "Ad amorem"), la gratuita positividad de la comunión cumplida a la Bondad del Altísimo (cf. 4º punto de la "Ad amorem").

⁴⁵ G. Fessard, *op. cit.*, tomo 1, pp. 163-164, 177.

⁴⁶ A. Léonard, *La foi...*, p. 399.

DIVERSAS INTERPRETACIONES LATINOAMERICANAS DEL DOCUMENTO DE PUEBLA *

por J. C. SCANNONE, S.J. (S. Miguel)

Es un hecho que ya desde la aparición del Documento de Puebla se han ido dando interpretaciones del mismo que no sólo muestran ópticas diferentes, sino, a veces, divergentes. Así es como, por ejemplo, en el mismo número de la revista chilena *Mensaje* —el primero aparecido después de la Conferencia Episcopal de Puebla— escriben sobre ella dos importantes teólogos, uno que participó en la reunión desde dentro, como experto, y el otro, desde fuera, como consultor particular de algunos obispos; pues bien, sus dos perspectivas no sólo son distintas, sino contrapuestas¹. Valga otro ejemplo: en la edición argentina de un libro sobre Puebla, quien le da el *imprimatur* se lo concede, pero observando que —a su juicio— "si bien no hay errores (en el libro), ... la visión que se presenta es parcial y omite subrayar importantes aspectos del Documento"².

Se trata, por tanto, de *perspectivas* distintas, que —según se adopte la más o menos adecuada o una inadecuada—, darán por resultado diversas interpretaciones del Documento más o menos fieles y válidas, y aun pueden llegar a deformar su intención.

En este artículo nuestra tarea será la de presentar y valorar brevemente *las principales perspectivas o líneas de interpretación* que a nuestro juicio se están dando actualmente en América Latina. Nos limitaremos a los trabajos publicados en nuestro Continente; entre ellos consideraremos especialmente los que

* Sobre el tema de este artículo ver también el trabajo publicado por el Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM titulado *Reflexiones sobre Puebla*, Bogotá, 1979, en especial págs. 37 ss. No ha de extrañar que ideas expuestas en el presente artículo coincidan con algunas de dichas páginas, pues el autor participó de la reunión que estuvo en la base de la redacción de éstas.

¹ Me refiero a los siguientes trabajos: H. Alessandri, *De Medellín a Puebla: los nuevos acentos*, *Mensaje* 28 (1979), n. 277, 110-116; y J. Comblin, *La conferencia episcopal de Puebla*, *Ibidem*, 117-123.

² Cf. S. Galilea, *El mensaje de Puebla*, Florida (Buenos Aires), 1979, p. 7, en las palabras "Al lector" firmadas por Mons. J. Laguna.