

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

Juan C. Scannone S.J., *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*. Ediciones Cristiandad y Editorial Guadalupe, Madrid - Buenos Aires, 1987, 285 págs.

Hay una tradición jesuítica de servicio a la Iglesia y a su misión evangelizadora integral, en la línea de ensayos tan concretos como las Repúblicas Guaraníes o la obra de un Ricci o un Noble o también en el campo de la inteligencia de la fe, con un Suárez o un Teilhard de Chardin.

En el caso de Scannone, este servicio tradicional de los jesuitas es filosófico y se aplica al fenómeno del surgimiento del pensamiento latinoamericano actual, en especial al teológico. Quiere mostrar que los avances sin supuestos tradicionales son empobrecedores, por lo que Scannone busca ubicar a la teología de la liberación en la corriente tradicional de la Iglesia y, en particular, en su relación con el Magisterio Social pontificio. Scannone realiza de esa manera un aporte muy útil contra los defensores superficiales, los entusiastas de las modas y aún contra los ortodoxos de posturas anquilosadas, al explicitar las raíces y los encuadres teológicos clásicos de la teología latinoamericana.

Lo de Scannone es de gran utilidad pastoral para la Iglesia toda, pero en especial, como es lógico, para el Magisterio y para los teólogos de América Latina. No sólo muestra el encuadramiento del pensamiento teológico latinoamericano en la teología eclesial, sino que además muestra las influencias mutuas entre teología y magisterio y aporta a la definición de sus roles. Es un gran servicio valorar teológicamente el esfuerzo de las teologías de la liberación (p. 126), como también indicar posibles conclusiones pastorales y hasta opciones políticas (pp. 116 y ss.) de toda esta aventura teológica del pueblo de Dios en Latinoamérica.

Lo que Scannone reflexiona sobre las teologías de la liberación, lo repite también con la Doctrina Social de la Iglesia, una realidad magisterial que el autor muestra en toda su seriedad, su validez teológica y su importancia pastoral.

En la primera parte del libro, Scannone aporta una breve historia de la teología de la liberación, dividiéndola en dos momentos, uno creador y el otro que llama de la segunda generación, habiendo autores que comparten las dos etapas. Como la novedad de esta teología es su acto reflexivo de la praxis liberadora, las distintas corrientes creadoras se originarán según la praxis que se tenga en cuenta: a) la pastoral de la Iglesia, b) la de grupos revolucionarios, c) la historia captada principalmente por el análisis marxista, d) la de los pueblos latinoamericanos aprehendida mediante un análisis histórico-cultural.

El desarrollo más importante de Scannone en la primera parte, es sobre el problema del método de la teología de la liberación: la opción cristiana por el pobre. Sus aportaciones críticas se refieren al problema de la mediación utilizada para captar al pobre, es decir el uso del análisis social. Como el objeto formal de la teología de la liberación no puede ser otro que el de la Revelación, por lo mismo que es Teología, Scannone insiste sobre el objeto material que es la historia *real y concreta* de la praxis liberadora y de los pobres. Sostiene que hay una tentación de reducirse al producto *teórico* elaborado por las ciencias sociales. En el análisis hay que incluir los niveles histórico, económico, social, político y cultural, además del antropológico y ético, como también el teológico, que haría una captación integral del objeto. Pero más aún, es necesario asumir la comprensión global

que da lo sapiencial, a cuyo servicio en último término están las ciencias humanas, la filosofía y la teología ("Fides qua creditur").

El lugar hermenéutico, la *praxis liberadora*, le preocupa a Scannone que sea "la praxis liberadora del pueblo de Dios, inculturado en la cultura latinoamericana" (p. 105). Es decir, no se trata de cualquier praxis la que será lugar teológico, sino aquella "praxis auténticamente liberadora según la juzga la fe, a la luz de la Palabra de Dios" (p. 114).

Por eso, hay que definir el criterio de discernimiento sobre la praxis, que no podrá ser otro que la presencia trascendente y salvadora del Señor. La praxis donde se da esa presencia es la praxis del pueblo fiel de Dios. Scannone se preocupa porque esta praxis no sea confundida con la de individuos o grupos, es decir "vanguardias". Los criterios hermenéuticos de esta presencia salvadora del Señor en la praxis del Pueblo de Dios, recuerda Scannone, son el "sensus fidelium" y el Magisterio que confirma cuál es la ortopraxis del Pueblo de Dios y su articulación teórica, la ortodoxia. Faltaría incluir aún otro criterio, que también se subordina al Magisterio, que es el pensamiento de los teólogos que es por donde normalmente se explica el "sensus fidelium" y se enriquece y es obligado a definirse el Magisterio.

En el caso de la teología de la liberación, se distinguen líneas de ella según se acentúe el sujeto de la praxis: algunos prefieren la praxis liberadora del cuerpo institucional (Magisterio); otros, la de comunidades o grupos cristianos más concientizados y, una tercera preferencia, se refiere al pueblo latinoamericano en su conjunto. No hay que entender estas líneas como necesariamente excluyentes, sino que por el contrario se pueden y se deben servir mutuamente.

Para Scannone, "el lugar hermenéutico primario para el pensamiento teórico de liberación latinoamericano (también el teológico) es la praxis de la cultura popular latinoamericana" (p. 124).

Además, la cuestión se pone en cómo discernir sobre el *pobre*, dado que la opción preferencial por los pobres es el punto de partida metodológico. Resolver esta cuestión es central para juzgar si una determinada teología de la liberación es teología o un uso determinado del lenguaje teológico. La opción por los pobres, aunque inculturada, es decir "historizada, contextualizada", como dice Scannone (p. 95), debe permanecer como opción de fe, y no confundirse con una mera opción política o ideológica, para que se trate de teología. Y aún, aunque sea clara y específicamente una opción cristiana, las mediaciones analíticas (liberación-salvación; historia-historia de salvación; praxis, pobre, etc.) deben ser suficientemente purificadas para no desfigurar las categorías teológicas.

Scannone concluye la primera parte dedicada a la teología de la liberación con dos sabias afirmaciones. Por una parte, no hay que confundir "la novedad del método teológico de la teología de la liberación con la incidencia negativa que puede tener el uso acrítico del análisis social en algunas corrientes de ella, sobre todo si se trata del de procedencia marxista" (pp. 96 y 97).

Pero, por otra, no hay que pensar que todas las teologías de la liberación "que usan algún elemento tomado del marxismo (o los marxismos)" (p. 102), ya por eso caen en la reprobación.

La segunda parte del libro se refiere a las aportaciones filosófico-teológicas a la Doctrina Social de la Iglesia, donde Scannone estudia principalmente el problema de las mediaciones históricas gnoseológicas utilizadas por el Magisterio. A ellas atribuye Scannone principalmente el eclipse que sufriera la Doctrina Social de la Iglesia desde mediados de la década del sesenta hasta mediados de la década siguiente.

El Magisterio social no puede prescindir de las mediaciones, tanto teó-

ricas para llegar a su formulación, como las prácticas, las políticas o pastorales, para lograr su efectividad histórica.

Scannone desarrolla principalmente las mediaciones teóricas o gnoseológicas, es decir las que aporta la filosofía y las ciencias. No hay duda que en un sentido formal, las fuentes teóricas de la Doctrina Social de la Iglesia no pueden hallarse sino en la Revelación. Sin embargo, además de la Revelación, en un sentido material, siempre ha sido fuente del pensamiento teológico lo que aporte la razón.

Desde el punto de vista de la conciencia eclesial en la época de Juan XXIII y el concilio Vaticano II, se vive un gran virage cuando, como dijo alguien, la historia ingresó en la Iglesia. Es el mismo lapso en que en esa misma conciencia se da el paso de concebir al mundo casi como una sociedad eclesialista a concebirlo como una sociedad pluralista.

Respecto a la Doctrina Social de la Iglesia se crece en la definición de su estatuto epistemológico, cuando el predominio del método deductivo deja lugar a una mayor presencia del inductivo. Hasta entonces, el Magisterio social era interpretado como proponiendo un proyecto de sociedad al mundo, deducido de un sistema social cristiano existente o de un derecho natural concebido de una manera estática.

Ahora, como decía en 1967 Pietro Pavan, asesor en este tema de Juan XXIII, la Iglesia "observa la realidad en la cual se han descubierto capacidades evangélicas". Es decir, desde la fe, el Magisterio ilumina —evangeliza— los proyectos sociales que se dan los hombres. Lo específicamente cristiano de una doctrina social, no es un añadido material, sino un sentido nuevo, más profundo, trascendente, de lo humano, que es conocido a partir del Evangelio. No es una novedad cuantitativa, sino cualitativa.

La Iglesia tiene por el evangelio y la fe, un concepto del hombre, que explicita usando conceptualizaciones humanas, pero que no agotan lo revelado. Las conceptualizaciones del hombre avanzan o cambian en la historia, y el Magisterio utiliza esos conceptos para expresar la antropología evangélica como para que sea un mensaje de vida para el hombre en cada etapa de la historia.

La verdad sobre el hombre que la Iglesia porta a través de la historia desde aquel testimonio apostólico, va creciendo en la misma conciencia eclesial o va siendo expresada de una manera diferente para que diga algo al hombre histórico, en la medida que el hombre desarrolla la conciencia de sí mismo y la expresa en conceptualizaciones de las ciencias filosóficas y sociales.

El Magisterio discierne sobre la mayor o menor confiabilidad de las conceptualizaciones para expresar lo verdaderamente humano conocido a la luz del Evangelio. Así se va formulando una antropología cristiana que aparece a nivel Magisterial en la primera parte de *Gaudium et Spes*. En este mismo documento en la nota 1 sobre su hermenéutica, se distingue lo que corresponde a la definición antropológica y lo que corresponde a sus aplicaciones a las realidades temporales más concretas, como son la familia, la cultura, la economía y la política. En Juan Pablo II, a pesar de acentuar lo antropológico en todos sus documentos, se distingue bien una reflexión específicamente humanista a partir de la cristología, en *Redemptor Hominis* y aplicaciones más sectoriales en *Laborem Exercens* y *Sollicitudo Rei Socialis*.

Scannone acuerda con Clodovis Boff al ubicar la teología de la liberación en relación a la Doctrina Social de la Iglesia, en el sentido que aquella es una reflexión que busca llegar a niveles más concretos. La doctrina social, en cambio, debe permanecer abierta a un pluralismo mayor de interpretaciones históricas, que lo que puede hacer una teología determinada.

En fin, Scannone nos ofrece una lectura enriquecedora sobre el esta-



BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD DE AMÉRICA
CAMPUS

tuto epistemológico de la Doctrina Social de la Iglesia y sobre el derecho del teólogo latinoamericano que desarrolla este pensamiento propio que se alimenta de la opción preferencial por los pobres.

Gerardo T. Farrell

Ismael Quiles, S.I., *Filosofía de la Persona según Karol Wojtyła. Estudio comparado con la antropología in-sistencial*, Ed. Depalma (Obras de I. Quiles, S.J.), Buenos Aires, 1987, 148 págs.

Esta excelente obra corresponde al volumen 13 de las Obras Completas del P. Quiles que publica Ed. Depalma. El autor se centra en el análisis de *Persona y acción* de Karol Wojtyła (texto definitivo en D. Reidel, Dordrecht, 1979, Holanda, 367 págs.; traducción española: BAC, Madrid, 1980, 350 págs.). Esta reseña analizará el contenido de la obra intentando destacar sus aportes para la problemática filosófico-teológica y cultural actual. Para ello seguirá el ritmo mismo del libro.

Se trata de una obra filosófica del actual Romano Pontífice que, como ya es sabido, fue miembro de la Escuela fenomenológica de Cracovia. El P. Quiles considera que Karol Wojtyła nos ofrece en *Persona y acción* una sólida concepción antropológica, basada en la filosofía aristotélico-tomista y encuadrada dentro del pensamiento contemporáneo a través de un lenguaje profundamente actual. La concepción y el lenguaje reflejan, a su vez, una experiencia humana enriquecedora y abierta a todas las dimensiones de lo humano y lo cultural.

Lo interesante de la obra que reseñamos es que, según Quiles, existe una coincidencia entre su filosofía in-sistencial, centrada en lo entrañable e íntimo de la persona humana (= interioridad); y la de Wojtyła, tanto en la perspectiva global como en la hermenéutica aplicada al hombre y al mundo. Por tanto, lo que intenta el distinguido filósofo en su reciente obra no es analizar la totalidad de la filosofía de Wojtyła sino estudiar su antropología fenomenológica presente en '*Persona y acción*', destacando las coincidencias conceptuales entre su pensamiento y el del actual Papa. Para esto analiza los textos (a veces citados según la edición definitiva inglesa), efectúa las comparaciones y elabora reflexiones profundas que denotan una gran claridad lingüística y mental.

Comienza con el análisis del *hombre como persona en acción* (1ra. parte), tema central de la fenomenología de Wojtyła. Esta, según lo dice él mismo, es deudora tanto de la metafísica, antropología y ética aristotélico-tomista como de la interpretación de Kant y Max Scheler. El hombre alcanza su autorrealización por el juicio moral y la acción consiguiente. En este sentido, la ética está incluida en la experiencia humana y no es una conclusión racional de la antropología.

Intenta llegar a la esencia de la persona a través de la acción moral. Esta, por su parte, adquiere su dimensión significativa por la manifestación dinámica de la persona. La experiencia humana evidencia a la persona su "sí mismo" al hacerla entrar en un vínculo cognoscitivo con su yo. De esta manera, el cognoscente y lo cognoscible se identifican. Esta experiencia se abre a la inter-personalidad en cuanto que su objeto es propiamente todo sujeto humano. Estamos frente a un dato inmediato y evidente: la persona y la acción están contenidas en todas las manifestaciones del obrar humano. Es importante señalar que, desde el punto de vista metodológico, se trata de una experiencia empírico-intelectual captada directamente por la intencionalidad intelectual.

Esta experiencia no es una simple inducción positivista de un conjunto fáctico sino una captación mental de la unidad significativa entre la multiplicidad fenoménica. Profundiza así el contenido de la experiencia y logra,

mediante la abstracción, captar la unidad llegando a la igualdad de los elementos constituyentes. Evita el inmanentismo husserliano y el actualismo scheleriano al analizar *ónticamente* la esencia de la persona humana: es decir, el análisis de Wojtyła tiene su punto de partida en el hombre concreto en cuanto sujeto de valores y no en el ente abstracto.

Quiles compara este pensamiento con el tema central de la antropología in-sistencial en la que también el hombre es considerado como persona en acción.

El punto de partida es coincidente en ambas concepciones: la experiencia humana. El método fenomenológico de Wojtyła y el in-sistencial de Quiles buscan los atributos fundamentales de la persona analizando las vivencias humanas desde una perspectiva realista. La in-sistencia, que es el autoencuentro del hombre en sí mismo, parte de la autorreflexión para clarificar las experiencias personales y alcanzar así la dimensión óntico-dinámica de la persona y de sus estructuras básicas (autoposesión, libertad, espiritualidad, etc.). Wojtyła, por su parte, se limita (o "autolimita" como dice Quiles) al ámbito fenomenológico dejando, por ejemplo, las vivencias religiosas al estudio metafísico. Quiles, en cambio, analiza estas experiencias (especialmente en *La persona humana* y en la *Antropología filosófica in-sistencial*) intentando vislumbrar su dimensión ontológica.

Wojtyła, por la descomposición y comprensión de la experiencia humana, analiza fenomenológicamente las estructuras ónticas de la persona (*2da. parte*):

- a) Interioridad.
- b) Interioridad óntica.
- c) Interioridad como "sujeto óntico" de la acción.

Este análisis clarifica con originalidad el sentido del *ego* como persona, es decir, sujeto óntico y consciente. La persona es identificada con la base óntica (*suppositum*) completando así la definición boeciana en el sentido que el hombre no es una cosa, sino un ser que es "alguien" y que experimenta la unidad e identidad del *ego*. El ser se actualiza por la existencia siendo, por ende, sujeto dinámico de su actuar y síntesis de subjetividad.

Por su parte, el insistentalismo (in-sistencia = estar dentro de sí) también es una filosofía de la interioridad en cuanto pone la vida interior, el espacio íntimo de la conciencia en el núcleo del ser y obrar humanos. En este sentido la *ousía* aristotélica es reconocida en su aspecto óntico-dinámico. Wojtyła, por su lado, en *Persona y acción* devuelve al concepto clásico de sustancia su fundamentación óntica y su perspectiva dinámica.

Respecto a la autorrealización de la persona (*3ra. parte*) Wojtyła se interroga sobre la modalidad por la que la persona actúa en su dinamismo. Así analiza la trascendencia y la libertad en la experiencia de la acción. Respecto a la libertad destaca los aspectos de autoposesión, autodeterminación, autocontrol y autogobierno. La trascendencia, por su parte, íntimamente ligada a la libertad se fundamenta en la relación voluntad-verdad sobre el bien en el plano de la decisión según la Verdad. Solo la persona es autotranscendente, es decir, se autodetermina y sale de sí misma. La autonomía pura kantiana es vista aquí en su aspecto positivo-relativo y no en su formulación absoluta. Wojtyła habla de una "trascendencia vertical" (autoposesión, autogobierno) y de su vinculación con la responsabilidad y las normas. Esa trascendencia está relacionada con el ser, la verdad, el bien y la belleza.

Por tanto, existe tanto una limitación de la libertad como una obligación de autorrealizarse, fundamental en el proceso ético (cf. para esta cuestión *Max Scheler y la ética cristiana* del mismo Wojtyła). De aquí llega a la intersubjetividad (persona-sociedad) donde distingue los niveles de consocio y de prójimo. La persona-consocio pertenece a una comunidad

o sociedad. Este nivel se compenetra con el de persona-prójimo que es más absoluto. El concepto de prójimo tiene en cuenta la humanidad del hombre que es común a todo hombre. La comunidad interpersonal es, en esta perspectiva, el principio de las restantes comunidades o asociaciones.

La interpersonalidad se caracteriza por la supremacía del amor que sintetiza la grandeza del ideal personalista.

En comparación, también en la in-sistencia encontramos el tema de la libertad como experiencia que señala, en frase de Quiles, "el reducto más íntimo, más subjetivo del hombre" (pág. 82). En una perspectiva muy semejante, Quiles describe la autorrealización por la libertad: autoconciencia (autoafirmación y autoposesión), autocontrol y autodecisión (con la autodeterminación y autogobierno). Respecto a la trascendencia es necesario resaltar que Quiles analiza fenomenológicamente la vivencia del Absoluto en la conciencia mientras que Wojtyla no hace referencia a la misma en el marco de su investigación estrictamente fenomenológica. En *Persona y acción* intenta el encuentro entre antropología y ética en cuanto ambas se basan en la experiencia moral del hombre (cf. los análisis de los valores y de la obligación). También en esta cuestión encontramos similitud con la filosofía in-sistencial y su estudio tanto de la personalidad moral como de la experiencia ética.

En las *Observaciones finales* Quiles sintetiza los aportes de la obra de Wojtyla a la antropología filosófica actual (págs. 102-109) y el paralelismo de la antropología in-sistencial y *Persona y acción* (págs. 109-110) recogiendo los puntos centrales de los temas tratados previamente.

Un anexo está dedicado al diálogo con las filosofías orientales, aspecto en el que el P. Quiles es un auténtico pionero en Argentina y en América del Sur y que refleja, además, un rasgo esencial de la actividad intelectual y misionera de la Compañía de Jesús. Señala las diferencias existentes entre los conceptos occidental y oriental de la persona y el aporte peculiar e implícito de *Persona y acción* al diálogo con el pensamiento oriental.

Especialmente menciona a Aurobindo Goshe, quien elaboró un acercamiento al concepto de persona libre y moral en su aspecto de sujeto consciente; a Daisetz T. Suzuki con su concepto de alma individual y su respeto por la dignidad personal; a Keiji Nishitani con sus referencias a la realidad relativa de la persona y a G. C. Pande con su interés en la categoría de persona como autoconciencia. Estos autores modernos ofrecen aspectos coincidentes con las tesis de *Persona y acción* y son, por tanto, objetos virtuales de un posible y necesario diálogo.

Filosofía de la persona según K. Wojtyla no es un simple esquema de la obra en cuestión: se trata de una *síntesis original* particularmente interesante porque es el último fruto —last but not least— de la prolífica producción intelectual de Quiles. Se evidencia, una vez más, su profundidad de contenido y su gran claridad expositiva, atributo de los auténticos maestros. El libro se basa en un curso dictado por el P. Quiles en Liechtenstein ante alumnos internacionales. Esto no afecta en nada al carácter unitario y técnico del libro tal cual nosotros podemos leerlo.

Sería interesante ampliar esta investigación comparada remontándonos desde Kant, Scheler y Husserl por S. Tomás (y Aristóteles) hasta llegar a S. Agustín (y la tradición neoplatónica). En efecto, Agustín nos ofrece un concepto de interioridad que, complementado con su teoría de la iluminación, puede ayudar enormemente en la reflexión antropológica actual. Lo mismo podemos decir, por ejemplo, respecto al concepto de libertad (en base a la distinción de *liberum arbitrium* y *libertas*. La *libertas* es el espacio del hombre abierto a la Trascendencia) y a la noción de amor entendida como *pondus* de la persona y configurador del destino y finalidad de su existencia.

El pensamiento agustiniano unifica, por su parte, la antropología, la metafísica, la ética y la teología: nos ofrece así un valioso instrumento para el diálogo contemporáneo entre la fe, la ciencia y la cultura. Se trataría de una investigación histórico-genética abierta a la especulación y a la *poiesis*.

Francisco J. Weismann

Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane: I (A-F), 1983; II (G-Z), 1984, 3630 págs.; III (Atlante Patristico-Indice), Ed Marietti, Roma, 1988, 417 págs.

Este Diccionario ha sido editado por el Instituto Patristico "Augustinianum" de Roma, en 3 volúmenes, bajo la dirección del Dr. Angelo Di Bernardino, OSA. Los dos primeros volúmenes corresponden respectivamente a las letras A-F (1421 págs) y G-Z (1422-3630 págs), mientras que el tercer volumen ofrece un Atlas patristico (siglo I-VII) junto con una Sinopsis de la Antigüedad cristiana, una parte iconográfica y un índice analítico de los tres volúmenes.

El *Dizionario Patristico e di antichità cristiana* (= DPAC) colma un vacío en la bibliografía patristica y se constituye en un instrumento de trabajo sumamente útil para la lectura y la investigación. En su preparación se consultaron estudiosos de reconocida seriedad y competencia, entre los que cabe mencionar al desaparecido Dom Jean Gribomont OSB. Han colaborado 167 estudiosos de 17 nacionalidades diversas; de diferentes confesiones religiosas y variadas inquietudes intelectuales.

El DPAC ofrece, de esta manera, un amplio panorama interdisciplinar, pluralista y ecuménico. Es importante destacar la metodología utilizada: para los siglos I-IV ofrece un completísimo panorama prosopográfico mientras que, a partir del siglo V, los personajes y cuestiones se seleccionan más debido a su pluriforme variedad étnica y a su cantidad. También algunas voces son abordadas desde un punto de vista interdisciplinar (teológico-filosófico, lingüístico, histórico-geográfico, arqueológico, etc.) con lo que se obtiene una perspectiva más enriquecedora.

El DPAC se ocupa desde los comienzos del Cristianismo hasta el fin de la época patristica, que corresponde en Occidente hasta Beda el Venerable (ca. 673-735) y en el Oriente cristiano hasta Juan Damasceno (ca. 675-749). Los otros ámbitos cristianos (siríaco, copto, etiópico, georgiano y armenio) son estudiados más ampliamente desde el punto de vista cronológico debido a la historia peculiar de esas regiones y a las características de sus escritos.

El DPAC tiene unos objetivos amplios bien precisados por su Director, el P. Di Bernardino: "personajes, doctrinas, corrientes culturales, sectas cristianas, acontecimientos históricos, geografía, liturgia, monarquismo, espiritualidad, realizaciones artísticas y testimonios arqueológicos, sin descuidar los aspectos sociales, políticos, morales y ascéticos de los primeros ocho siglos de la Historia cristiana" (Introducción, págs. V-VI).

Este nuevo Diccionario se convierte así en una obra significativa para todo lector o estudioso interesado en los temas de la Antigüedad cristiana. En este sentido, su consulta es necesaria.

Francisco J. Weismann