

1-2004

Guillaume Pouget y la renovacion teologica a la vuelta del siglo XX

Erminio Antonello C.M.

Follow this and additional works at: <https://via.library.depaul.edu/vincentiana>



Part of the [Catholic Studies Commons](#), [Comparative Methodologies and Theories Commons](#), [History of Christianity Commons](#), [Liturgy and Worship Commons](#), and the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Antonello, Erminio C.M. (2004) "Guillaume Pouget y la renovacion teologica a la vuelta del siglo XX," *Vincentiana*: Vol. 48: No. 1, Article 29.

Available at: <https://via.library.depaul.edu/vincentiana/vol48/iss1/29>

This Article is brought to you for free and open access by the Vincentian Journals and Publications at Digital Commons@DePaul. It has been accepted for inclusion in Vincentiana by an authorized editor of Digital Commons@DePaul. For more information, please contact digitalservices@depaul.edu.

Guillaume Pouget y la renovación teológica a la vuelta del siglo XX¹

por Erminio Antonello, C.M.

Visitador de Turín

Rara vez coinciden tan estrechamente como en Guillaume Pouget (1847-1933) acontecer biográfico y pensamiento. Su biografía se recoge en pocas líneas; no así su reflexión teológica. Habiendo quedado ciego poco después de los cincuenta años, y privado, a causa de la crisis modernista, de su cátedra de historia eclesiástica y de Nuevo Testamento en el escolasticado de los Lazaristas de París, hubiera sido sepultado en la oscuridad si un encuentro más bien casual con algunos jóvenes de la Escuela Normal no le hubiese sacado del aislamiento.

Estos jóvenes estudiantes, entre los cuales sobresalen J. Chevalier, J. Guitton y E. Mounier, dedicándole el tiempo libre de las lecciones universitarias, lo interrogaban sobre los problemas que el pensamiento moderno planteaba a la fe tradicional. Transcribían después sus pensamientos y sus reflexiones; o bien, 'haciéndose mano y ojo' para su maestro, elaboraban con él reflexiones sistemáticas sobre cuestiones debatidas en la época². Por esta vía más bien subterránea fue como nos llegó su paciente reflexión sobre los fundamentos del cristianismo, que él infundía en estos estudiantes ligados a él en una forma original de enseñanza dialógica y de alianza intelectual.

¹ En este artículo se resume la parábola del pensamiento teológico-espiritual del Padre Pouget en sus líneas esenciales dentro del contexto de la teología entre los dos siglos. Fue redactado para recordar el sesquicentenario del nacimiento del Padre Pouget. En tal ocasión, la sobrina del Padre Pouget, la señora Paule Houdaille, deseosa de dar a conocer a su tío en su tierra natal (Alta Auvernia), dispuso la redacción del artículo que ahora presentamos y que se encuentra en *Revue de la Haute Auvergne*, janvier-mars 1997, n. 59.

² J. CHEVALIER, *Père Pouget*, Logia, op. cit.; J. GUITTON, *Portrait de Monsieur Pouget*, Paris-Gallimard, 1941; J. GUITTON, *Dialogues avec Monsieur Pouget, sur la pluralité des mondes, le Christ des Évangiles, l'avenir de notre espèce*, Paris-Grasset, 1954; E. ANTONELLO, *G. Pouget, testimone del rinnovamento teologico all'inizio del XX secolo*, Milano-Glossa, 1995, pp. 272-280.

Pensar la fe, para Pouget, no ha sido un diversivo ni el resultado de una actividad académica. La meditación interior fue para él más bien como un sustituto de la vida activa. Era un trabajo que lo extenuaba, haciéndole compañía en la soledad de su ceguera:

*Hay de ellos, quienes creen que soy uno de esos buenos viejos que pasan su tiempo mascullando una oración. Yo pienso, y es 'agotador'*³.

*No he de impresionarme por estar ciego, porque me haría triste; hoy no veo mi mano, pero puedo contar mis dedos. Prefiero pensar en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo que en lo que sea, salvo en las almas que siguen la misma ruta*⁴.

Los problemas candentes de su tiempo los ha abordado como a distancia y en forma esporádica, de acuerdo con los interrogantes que le proponían los que lo frecuentaban. Desde este punto de vista G. Pouget ha sido más un testigo que un actor en el asunto delicadísimo de la transformación del modo de hacer teología en la primera parte del siglo XX.

1. Entre el modernismo y el Vaticano II

El nudo problemático del debate teológico en aquel inicio de siglo versaba sobre la cuestión de la posibilidad o imposibilidad de importar el método histórico-crítico a la teología; y, en caso afirmativo, en qué condiciones. La presión cultural en sentido histórico-crítico problematizó la “teología especulativa” de entonces, favoreciendo la introducción, a su lado, de la “teología positiva” que buscaba indagar los desarrollos históricos del dogma. La operación no carecía de dificultad, porque hubiera debido estar precedida prejudicialmente de una clarificación sobre la *gnoseología teológica*, o sea, sobre los criterios de conocimiento del dato revelado, una vez que se asumiese la dimensión histórica. La cuestión, apenas señalada en aquel principio de siglo, fue arrinconada con el surgir de la crisis modernista.

La introducción de la historia y de la crítica en el ámbito exegético-teológico era objetada por estudiosos — y, de hecho, se constituyó en torno a ella una así llamada “ala conservadora” — que se oponía con firmeza a su aceptación incondicionada, porque les parecía que era reducir el “texto sagrado” de Palabra de Dios a simple hallazgo histórico-literario. Del otro lado, en el “progresista” — y lo decimos con una palabra impropia pero que de todos modos

³ J. CHEVALIER, *Logia*, op. cit., 128.

⁴ J. GUITTON, *Dialogues*, op. cit., 204.

indica una línea de tendencia opuesta a la precedente —, se colocaban los teólogos y exegetas que, en nombre de los progresos de la ciencia histórico-positiva, sostenían la necesidad indiferible de la introducción de estos métodos en el estudio de la Escritura. A decir verdad, esta esquematización no da razón de la complejidad del debate; de hecho, sin embargo, la historiografía del modernismo se ha nivelado en torno a esta polarización sobre los extremos, tendiendo a hacer confluír en el uno o en el otro las posiciones intermedias, rebajadas a simples “posiciones de compromiso”.

Tal desconocimiento ha permitido a veces establecer precipitadamente una *filiación/derivación directa* entre modernismo y Vaticano II. En realidad, a estas posiciones intermedias, no suficientemente estudiadas todavía, debe reconocérseles una originalidad propia y una función preciosa: la de haber asegurado un ligamen entre antiguo y nuevo, una especie de entramado único de fondo gracias al cual, una vez sedimentadas las polémicas, se ha podido lograr el repensamiento del método teológico, que ha favorecido la renovación de la teología. Es en esta posición intermedia en donde hay que colocar la reflexión teológica de G. Pouget, con la precisión de que él no ha producido propiamente una teología en el sentido de una “teología sistemática”, sino que más bien ha expresado una *exigencia para la teología*: la de asumir la historicidad de la Revelación en el contexto teológico, favoreciendo y anticipando el período en que la teología embocará el camino de hacer de la Revelación el propio *intrínseco principio regulador*. Él, pues, junto con otros exegetas y teólogos, ha señalado una *vía teológica*, que, puesta como semilla en el período modernista desembocará en la teología del Vaticano II.

Como confirmación de esta tesis se puede citar un episodio singular. Según el testimonio de Loris Capovilla, secretario particular del Papa Juan XXIII, éste habría tomado de la lectura del *Portrait de M. Pouget*⁵ el criterio hermenéutico de distinguir el *depósito de las verdades de fe del lenguaje en que se expresan*, enunciado en el discurso de apertura del Concilio Vaticano II. En esta distinción la historiografía reconoce el *‘momento eminente’ del espíritu del Concilio, al señalar el paso de la Iglesia a una nueva época histórica*⁶. Si el Padre

⁵ Cf. J. GUITTON, *Une siècle, une vie*, Paris-Laffont (1988) 180-181.

⁶ AA.VV., *Storia dei Concilii ecumenici*, Brescia-Queriniana (1990) 406-407. En ese discurso (Gaudet Mater Ecclesia, 11 de octubre de 1962) se lee: “Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia”. El texto crítico del discurso, establecido sobre las sucesivas redacciones de mano del Papa, ha sido editado al cuidado de G. ALBERIGO - A. MELLONI, *Fede Tradizione Profecía. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia (1984) 185-283.

Pouget hubiera podido tener conocimiento de este hecho, tal vez habría, como ya en otra ocasión, lanzado un buen suspiro de alivio, y añadido: *En suma, no he navegado demasiado mal*⁷.

2. La cuestión bíblica y la introducción del método histórico-crítico en exégesis y teología

El interés principal de Pouget ha sido la Escritura y la historia. La posición de partida con la que se acercó a la Biblia fue la posición tradicionalista del concordismo bíblico:

*Cuando llegué a París, vivía en mi pasado. Era conservador y nada más. Vigoroso era mi hombre. Estaba por la concordancia de la geología con los relatos bíblicos. La historia, era historias. Y la Sagrada Escritura, me contentaba con leerla piadosamente*⁸.

Habiendo encontrado en sus lecciones la cuestión sobre la pluralidad de las fuentes del Pentateuco y siguiendo los cursos libres de historia eclesiástica sobre los Hechos de los Apóstoles de L. Duchesne en la Sorbona, maduró el paso de una comprensión histórico-crítica de la Escritura⁹.

Separándose del tradicionalismo concordista, que establecía una relación de identidad entre Escritura y Revelación, de la que derivaba la *absoluta* inerrancia de la Escritura, y la eventual divergencia entre las posiciones científicas y la Escritura se resolvía a favor de la Escritura mediante 'ocurrencias' a veces curiosas por no decir fantasiosas, en Pouget se hace clara la inadecuación entre Escritura y Revelación, y coherentemente entre fórmula dogmática y Dogma.

Asumiendo la *distinción* entre Escritura y su contenido revelado, Pouget puede abrirse al método histórico-crítico sin deber renunciar a la trascendencia y, por consiguiente, a la indeducibilidad del conocimiento de fe. Al mismo tiempo, manteniendo la distinción en los términos de *inadecuación*, puede evitar caer en la posición del modernismo bíblico de Loisy, que había optado por una autonomía e incomunicabilidad entre las dos realidades. Autonomía que, si ponía al reparo la Escritura y por lo mismo el dato dogmático de la incerteza de la crítica, como era la intención de Loisy, relegaba al mismo tiempo la Revelación al ámbito de lo inverificable, y por consiguiente la teología que de allí brotaba quedaba sin fundamento plausible

⁷ J. GUITTON, *Portrait de Monsieur Pouget*, op. cit., 274.

⁸ *Ibid.*, 30-31.

⁹ G. POUGET, *La mosqïcité du Pentateuque d'après les données de l'histoire et les enseignements de l'Église*, París, 1897.

para la ciencia histórica, o sea, últimamente sin justificación e inteligibilidad.

Más precisamente, dado que la posición pre-crítica frente a la Escritura no resistía ya la confrontación con la crítica, Pouget intuyó el principio que permitía el estudio escriturístico en términos histórico-críticos sin eliminar la trascendencia de la Revelación. Tal principio hermenéutico, sobre la línea de la *Providentissimus* (1893), consistía en diferenciar la verdad revelada de las “apariencias” de tipo científico y de tipo histórico, entre *contenido revelado* y *vehículo histórico-literario*. Sobre esta base proyectó Pouget entonces un modo *no dissociado* de entender la relación entre fe e historia y, consiguientemente, un método que salvaguardase, contemporáneamente, las exigencias de la fe y las del método histórico-crítico.

En efecto, asumir el principio de la *distinción inadecuada* entre la Escritura como Palabra-de-la-fe y la Escritura como vehículo-histórico-literario, sin radicalizarla en *separación* a la manera de Loisy, permitió a Pouget sostener la introducción de la crítica histórica en la exégesis bíblica y, por consiguiente, en el tejido teológico, con la ventaja de no tener que sustraer la teología a la exigencia crítica y, por tanto, de no aislarla del contexto científico.

3. Relación naturaleza-sobrenatural y fe-razón

El hecho de asumir la doble dimensión, histórica y divina, de la Escritura, pone en evidencia, en Pouget, una dialéctica más profunda del acontecimiento de la Revelación cristiana, o sea la relación entre naturaleza y sobrenatural, y por tanto entre razón y fe. Frente a la exaltación unívoca de uno o de otro extremo de esta polaridad dialéctica, que había dado origen en la segunda mitad del siglo diecinueve a posiciones racionalistas o fideístas, Pouget había optado por el equilibrio entre las dos. Juzgaba que razón y fe, naturaleza y sobrenatural no eran diferenciadores en sus dinanismos, sino conciliables. La solución equilibrada de esta tensión irreducible constituye el “principio” sobre el cual Pouget ha tejido la apologética del acontecimiento cristiano, que, en la perspectiva de su razonar, realiza la hipótesis más alta del dinamismo de la razón, o bien el proyectarse en la espera de una eventual manifestación de Dios.

Pouget amaba en sumo grado la razón y creía que sólo el cristianismo la defendía en pleno, porque salvaguardaba su capacidad metafísica de captar el absoluto:

*La más alta autoridad, para mí, es la razón. Por eso, es necesario afinarla siempre y mantenerla en vela*¹⁰.

¹⁰ J. GUITTON, *Dialogues*, op. cit., 216.

La negación del absoluto es la gran enfermedad del día. Se ha contaminado el aire. No se duda en cuanto a lo físico, sino en cuanto a lo moral. No hay más que nosotros, católicos, que seamos verdaderamente razonables. Nosotros no nos salimos de la razón: es ella la que juzga de la existencia, de la revelación y de sus límites¹¹.

No podemos renunciar a esa lucecita que Dios nos ha dado para conocerle y para amar a Cristo¹².

La razón no está corrompida, sostenía, pero necesita de una ascesis: debe ser educada para amar la verdad más que a sí misma:

Yo me digo: mantengamos firme la razón. Pero hay algo por encima de la razón. Es la verdad; ella sola cuenta¹³.

La inteligencia se atiene a la verdad; pero hay que formarla para lo verdadero¹⁴.

La razón, en efecto, no obra en el hombre en términos puros, según la restricción del racionalismo, sino que “se inserta” en un sujeto histórico, hecho de sensibilidad y de voluntad libre y, precisamente por esto, condicionable por el ambiente. Y todo esto puede oscurecer “la rectitud” de la razón para abrirse a lo verdadero¹⁵. Si esa no se limita por prejuicios a los aspectos fenomenológicos de la realidad y se educa en su deseo “natural” de lo sobrenatural, señalado por la dinámica de la autosuperación que la contra distingue, se encuentra abierta al fenómeno de la Revelación. La cual, en el acto de darse, aun sin ser deducida por la razón, no sólo no oscurece la inteligencia humana, sino que la colma de un suplemento de luminosidad que le facilita realizar el dinamismo originario de tender al absoluto:

Tenemos, en nosotros, tendencias superiores: no se puede decir que ellas exijan la perfecta realización de lo que ellas aspiran a ser. Pero, si Dios les da la perfección, parece que sea mejor¹⁶. La revelación... supera la razón: pero, lejos de aprisionarla, la esclarece¹⁷.

Y por tanto, fe y razón se deben considerar, para Pouget, en un fecundo círculo virtuoso. Las razones con las cuales la inteligencia

¹¹ J. CHEVALIER, *Logia*, op. cit., 159.

¹² Ibid., 102.

¹³ Ibid., 205.

¹⁴ Ibid., 112.

¹⁵ G. POUGET, *La méthode dans les études*, Evreux, 1882. Impreso en la tipografía “Eure”, de Évreux, en agosto de 1882, y recientemente en el *Bulletin des Lazaristes de France*, n. 77, diciembre de 1989, pp. 4-14.

¹⁶ J. CHEVALIER, *Logia*, op. cit., 285.

¹⁷ Ibid., 154.

interpela la fe, vuelven las respuestas de la fe capaces de adherirse a los intereses del hombre. Si no fuese así, *la fe no tendría nada que decir allí donde la razón no pidiera nada*¹⁸.

4. Distanciamiento del modernismo bíblico de A. Loisy

La tensión entre razón y fe, mantenida dialécticamente en equilibrio, sirve de fondo a la solución de la “cuestión exegética”, surgida con la publicación de los *libritos rojos* de A. Loisy. La actitud de Pouget hacia Loisy fue inicialmente positiva, aunque sí prudente y sobre algunos puntos crítico¹⁹. En un segundo momento, sin embargo, sobre todo con el examen del comentario sobre *Les Évangiles Synoptiques*, se dio cuenta de la insuficiencia de la exégesis bíblica de Loisy. En breve tiempo, con la ayuda de J. Chevalier, G. Pouget le hizo una vigorosa crítica²⁰. Pone al desnudo la aporía de la metodología de Loisy, mostrando que una exégesis que quiere desarrollarse en manera ‘separada’ de la fe — no obstante la intención de querer proteger la fe de la incerteza de la crítica —, no logra mantenerse en un nivel neutro u ‘objetivo’. Acusa por tanto a Loisy de haber sustituido a la precomprensión de la fe la visión del racionalismo, y por lo mismo de no haberse quedado en la neutralidad que su método crítico, fundado sobre la separación adecuada entre fe e historia que — según él — habría debido mantener:

El Sr. Loisy puede ciertamente interpretar, como lo hace, los testimonios evangélicos. Pero que no oponga su interpretación a la de la Iglesia como se opondría la ciencia a la leyenda. Que no pretenda haber seguido en todo un método puramente científico (I, 268). Su comentario está lleno de hipótesis que poco a poco cambia en afirmaciones o cuasi afirmaciones, sin poder valerse de otra cosa que de un pequeño número de apriorismos, bien filosóficos, bien críticos, no declarados. No reprochamos a Loisy tener una posición: la historia, ciencia moral, no puede contentarse con una posición de cualquier suerte. La Iglesia tiene una y la reconoce; el Sr. Loisy tiene una también, pero estaríamos muy impulsados a reprochárselo, porque no parece reconocerlo. Añadiremos, además, que la posición de la Iglesia nos parece, históricamente, mucho más sólida, mucho más cercana a los hechos, que la posición del Sr. Loisy:

¹⁸ J. GUITTON, *Dialogues*, op. cit., 207.

¹⁹ E. ANTONELLO, *G. Pouget, testimone del rinnovamento teologico all'inizio del XX secolo*, op. cit., pp. 36-37; 73-75.

²⁰ G. POUGET - J. CHEVALIER, *Les Évangiles Synoptiques de M. Loisy*, en *Annales de Philosophie Chrétienne* 1 (1909) 337-366.

*respecto a la crítica misma, preferimos San Pablo a Strauss, incluso corregido*²¹.

En otros términos, Pouget reprocha a Loisy haber descuidado el hecho de que la historia es *ciencia moral*, es decir, que su comprensión está determinada por *una mentalidad* que la condiciona; y que por tanto “el dato histórico” está ligado ‘in solidum’ con la interpretación de sentido dada por la tradición que lo trasmite; por lo que — en último análisis — Loisy se muestra *carente del sentido de la tradición*:

*Loisy toma los textos como porciones netamente cortadas que somete al análisis. Pero, en la realidad, forman parte de un movimiento ininterrumpido de vida en el seno de una sociedad, la Iglesia, que tiene sus leyes psicológicas propias, para ser discernidas por la tradición. Loisy carece del sentido de la tradición*²².

Ahora bien, el sentido de la tradición, del que los textos bíblicos son el reflejo escrito, es el sentido de la fe dado por la Iglesia y por su magisterio: por tanto, no es posible comprender de manera correcta el sentido de los textos de la Escritura por fuera del sentido de la tradición de fe. Y por consiguiente *la coordinación de la crítica con la fe* — de modo que la fe constituya la precomprensión de sentido de los textos de la Escritura — no es algo arbitrario, sino una necesidad intrínseca a la naturaleza de los textos inspirados.

En esta reflexión, G. Pouget se encuentra en consonancia objetiva con las tesis de *Histoire et Dogme*, de M. Blondel y con las de *La méthode historique*, de M.-J. Lagrange, si bien a nivel historiográfico no se pueden documentar ligámenes entre ellos. Evidentemente, estas sintonías se manifiestan por vía cultural, y en conjunto ponen en evidencia ya cómo sea inevitable la consideración histórica del dogma, ya en qué condiciones deba hacerse para no caer en el racionalismo.

5. Singularidad de la Revelación

La reflexión de Pouget, que busca defender la historicidad de la Revelación, descubre el peligro de la reducción de la fe cristiana de acuerdo a módulos de carácter religioso en los que el cristianismo se disuelve internamente en la aspiración religiosa de la humanidad. Es precisamente en la polémica con la *New Theology*²³ en donde

²¹ Ibid., 353.

²² J. CHEVALIER, *Logia*, op. cit., 21.

²³ La *New Theology* era un proyecto de renovación de la consideración de los dogmas de la Iglesia en términos de desarrollo de la conciencia religiosa.

G. Pouget defiende la singularidad del acontecimiento cristiano²⁴. En esta corriente denuncia el racionalismo teñido de vaga religiosidad, en el que la Revelación cristiana con sus dogmas viene reducido a una forma de *religion de l'esprit*.

Si el éxito de esta corriente teológica es la desnaturalización de la Revelación, entonces — argumenta Pouget — es necesaria la introducción de la dimensión histórica de la Revelación para evitar tal disolución. Y esto porque la fe católica no se apoya en ideologías que de vez en vez el espíritu humano exhibe en la escena de la historia: ella se apoya, en cambio, sobre el acontecimiento histórico “singular” del darse de Dios en Jesucristo, entregado y conservado en la tradición de la Iglesia:

*La fe católica es lo que permanece en medio de un mundo cambiante, detrás de las fórmulas sucesivas: es un mensaje de autoridad. Se concentra en una cierta revelación de la naturaleza de Dios que ha sido hecha en Jesucristo, y en la significación de su Persona: la Trinidad y la Encarnación... Jesucristo, en la fe católica, no es la flor suprema de nuestra raza, el término del desarrollo humano no debe coincidir con la Encarnación: la Encarnación de Cristo, nacido de la Virgen María, crucificado, resucitado de entre los muertos al tercer día, designa algo absolutamente único... La doctrina católica es, ante todo, una tradición: no se trata de inventarle un sentido, sino de asegurar el sentido que ha tenido siempre*²⁵.

De aquí la preocupación de Pouget por no encerrar rígidamente la tradición de fe y el dogma en sus “fórmulas expresivas”, que son mudables; y, por consiguiente, la discreta sugerencia de que el trabajo teológico se aplique a *liberar* la Revelación de los esquemas filosóficos con los que en cada época se tiende a sobrecargarla, para descubrir el sentido propio de la Revelación mantenido vivo en la Escritura y en la Tradición de la iglesia:

Hasta los católicos tienen, a veces, la equivocación grave de unir el dogma a las expresiones filosóficas de una época. Sólo,

Se había desarrollado en Inglaterra por obra del pastor congregacionista J. Campbell: cf. E. ANTONELLO, *G. Pouget, testimone del rinnovamento teologico all'inizio del XX secolo*, op. cit., pp. 104-107.

²⁴ “*Théologie nouvelle*”, en *Revue Catholique des Églises* 4 (1907) 193-214; “*Théologie nouvelle*” et doctrine catholique, en *Revue Catholique des Églises* 5 (1907) 257-274. Ambos artículos nacieron de la colaboración de J. Chevalier con Pouget: cf. J. CHEVALIER, *Cadences*, Paris-Plon (1939) 129, nota. El primero lleva la firma del mismo J. Chevalier, el segundo el seudónimo de G. Pouget: G.P. Besse (cf. E. POULAT, *Storia dogma e critica nella crisi modernista*, Brescia, 1907, 675).

²⁵ “*Théologie Nouvelle*”, en *Revue Catholique des Églises* 4 (1907) 202-204.

*en el catolicismo, no hay más que católicos, está la Iglesia; y la Iglesia no abandona jamás el dogma, no lo reduce jamás a la filosofía de una época... Más bien que edificar una estructura dogmática... **debemos demoler**; debemos, ante todo, desprendernos de lo que hay de caduco en las estructuras anti-guas y **mostrar el verdadero sentido de las fórmulas dogmáticas**²⁶.*

Al interior de esta polémica, pues, advierte Pouget la necesidad para la teología de ponerse a la escucha del “darse” de la Revelación en el desarrollo de la historia. Entraba, en el mismo período, en esta orientación con un brevísimo pero original estudio inédito sobre *El conocimiento de lo singular*, en el que expresaba la necesidad, para el conocimiento teológico, de adecuarse al dato singular e histórico de la Revelación²⁷.

6. La Revelación como pedagogía de la comunicación de Dios

Sobre esta *base metodológica* de su recorrido teológico, Pouget puede subrayar la importancia de la Revelación como *pedagogía* de Dios en el comunicarse a Sí mismo. Este concepto de la pedagogía de Dios al revelarse, emerge particularmente en el planteamiento general de la obra *Origine divine ou surnaturelle de l'Église catholique*, centrada sobre la revelación en Jesucristo, centro y perno decisivo de la historia. Revelación preparada por Dios a través de la historia del Antiguo Testamento, recorrida por la línea ascendente del mesianismo profético, actuada con el acontecimiento histórico de Jesucristo y “que se irradia” en la historia de la iglesia²⁸. El subtítulo de la obra lleva significativamente el lema de Hebreos 13,8: *Christus, heri et hodie, Ipse et in saecula*.

Esta obra es la más densa de G. Pouget, que ha dejado en ella, así sea en clave apologética, la cifra significativa de su pensamiento.

²⁶ “*Théologie Nouvelle*”, en *Revue Catholique des Églises* 4 (1907) 201-203.

²⁷ G. POUGET, *La connaissance du singulier*, Breve cicloestilado de 10 pp., formato 21 × 28: en *Arch. pers. J. Chevalier*, Cérilly, Lot-Pouget, n. 16. El texto no lleva ninguna fecha; podemos datar aproximadamente el texto de Pouget entre 1905 y 1907.

²⁸ G. POUGET, *Origine surnaturelle ou divine de l'Église catholique d'après les données de l'histoire*, Lyon, 1923. El origen de este volumen lo describe así J. Chevalier: *Este libro es resultado del trabajo que Jacques Chevalier, primero solo, luego con Maurice Legendre y varios de sus alumnos de entonces: Roger Jourdain, André Bridoux, Pierre Bailly, habían emprendido desde 1905, bajo la dirección del P. Pouget, cuyas notas redactaba él cuidadosamente. Vuelto a tomar muchas veces y considerablemente aumentado, este gran trabajo fue acabado en el Adviento de 1922 e impreso en Lyon en 1923, 'ad usum privatum', por los cuidados de Victor Carlhian. Cf. P. POUGET, *Mélanges*, op. cit., Préface, III.*

En ella ha buscado mostrar que el Dios inaccesible, al que toda forma religiosa de la humanidad intenta acercarse, no se ha manifestado desde el fondo del espíritu humano, como sucede en la religiosidad natural; ni a través del desarrollo dialéctico del pensamiento, como presume el racionalismo idealista; ni por el esfuerzo de la aspiración moral, como afirma la ética autónoma. Dios, en cambio, se ha dado en la realidad de acontecimiento singular de la historia humana de Jesús de Nazaret. Y este acontecimiento ha penetrado en la historia humana a través de la lenta pedagogía con la que Dios mismo se ha preparado, primero, un pueblo que le perteneciera y, después, a través de un grupo de discípulos capaces de escucha, seguimiento y misión, ha creado la Iglesia, singular realidad super-étnica que uniera a los hombres de todo tiempo y lugar para hacer operativa la redención.

Una ejemplificación particularmente eficaz de la importancia de la Revelación como “pedagogía” es el artículo²⁹ *La fede nella divinità di Cristo durante l'età apostolica*, en que Pouget evidencia el método con el que Jesús ha manifestado la propia misteriosa identidad de Hijo de Dios. Una pedagogía que, a través de los signos del milagro y de su palabra, deja entrever a la conciencia humana de los apóstoles el misterio escondido en su persona: signos que han preparado la libertad de ellos para hacer, mediante el don del Espíritu, el acto de fe en Jesús de Nazaret como Dios.

Es, pues, a través de la adopción de la *noción de pedagogía* como Pouget busca recuperar la Revelación en su naturaleza histórica, en cuanto que, siendo sobrenatural, se va adaptando a la capacidad receptiva del que escucha, que está siempre condicionado por la historia. De allí se sigue que la noción de Revelación, hasta ahora identificada deductivamente con sus fuentes, empieza a problematizarse: por una parte tiende a agrietarse la idea de Revelación considerada en términos objetivos e intelectuales como la suma de las “verdades reveladas”; y, por otra, a integrarse con su aspecto “subjetivo”, como el diálogo del libre comunicarse de Dios al hombre.

Objetivamente estamos sólo en los inicios de un proceso que encontrará plena expresión en la *Dei Verbum* del Vaticano II. Sin embargo, en semejantes tentativas de adopción de la dimensión histórica en la búsqueda de la Escritura se entrevé ya que se empieza a poner en evidencia el *aspecto subjetivo/personalístico* de la Revelación. La historia muestra, en efecto, que la acción con que Dios se ha revelado está entrelazada con el desarrollo de la historia de un

²⁹ “*La fede nella divinità di Cristo durante l'età apostolica*”, en *Rivista Storico-Critica delle Scienze Teologiche* 11 (1906) 813-831; 1 (1907) 1-12; 2 (1907) 81-90; 4 (1907) 249-282: Largo artículo de 72 pp., publicado con el seudónimo de Gutope, anagrama de Pouget.

pueblo, y por consiguiente la Revelación puede considerarse no sólo objetivamente como conjunto de verdades reveladas, sino también como *el acto revelante de Dios que cruza al hombre/a un pueblo que se pone en actitud de escucha*.

7. Esbozos de “teología positiva”

Sobre la consideración de la dimensión histórica de la Revelación, surge en Pouget la exigencia de desarrollar una “teología positiva” en clave apologética, es decir, que muestre a la luz de la historia crítica la homogeneidad de desarrollo del dogma desde su punto de vista fontal, o sea desde el acto revelante de Cristo acogido por la comunidad apostólica. Este es el intento de algunas pequeñas obras de Pouget sobre los principales dogmas de la fe: *Le sacrifice dans l'Église du Christ*, *La vie de Dieu en nous*, *Le surnaturel d'après la Bible*³⁰, en las cuales muestra la derivación de algunas verdades fundamentales de la fe — como la gracia y el sacrificio eucarístico — de las intenciones mismas de Cristo, fáciles de destacar en los textos de la Escritura. De estos “experimentos” se saca el método que Pouget sugiere en la investigación dogmática, y es éste: que la búsqueda de la fe debe radicarse en la Escritura, leída simultáneamente a la luz de la historia y de la tradición. Este método de búsqueda lo juzgaba Pouget no sólo apropiado, sino necesario en un contexto cultural en que la ciencia histórica se había hecho imprescindible. Por esto sostenía la necesidad del uso de la “teología positiva”, y era crítico en relación con la “teología especulativa”. Crítico no en el sentido de rechazo, sino en el sentido de contemplar la necesidad, para la “especulativa”, de calibrarse y coordinarse sobre la base de la búsqueda histórica.

Según Pouget, de hecho, la teología especulativa era funcional para un ambiente, la época medieval, en que la fe se daba como pacífica; pero por lo mismo que la época moderna, con la problematización histórico-científica ponía en discusión los fundamentos históricos de la fe, era necesario que la teología encontrara un método de justificación de sus fundamentos. La teología especulativa por tanto — en su pensamiento — no había que marginarla, sino cuestionarla

³⁰ G. POUGET, *Le Sacrifice dans l'Église du Christ*, in G. POUGET, *Mélanges*, Paris-Plon, 1957, 115-152: fue compuesto en mayo de 1916. *La vie de Dieu en nous*, in G. POUGET, *Mélanges*, op. cit., en pp. 52-68: pequeño trabajo, enviado en los primeros días de octubre de 1916 a J. Bouvier y a J. Chevalier. *Le surnaturel d'après la Bible*, in P. POUGET, *Mélanges*, op. cit., 69-114: se encontró entre los manuscritos de Pouget después de su muerte; no está fechado, pero, estando a la afinidad con el escrito precedente, presumiblemente pertenece a la misma época: cf. *ibid.*, Préface, VIII.

en cuanto a la metodología; resultando inadecuada, sea a la historicidad de la revelación, sea a la metodología del saber moderno, tenía necesidad de una integración.

En esta crítica al implante especulativo de la “teología de escuela”, se podría señalar una semejanza, aunque puramente externa, con las tesis de É. Le Roy, expresadas en el artículo *Qu'est-ce qu'un dogme?*³¹. Éste, formado en las ciencias matemáticas, en el deseo de suplir el carácter no científico con que aparecían a los ojos de los contemporáneos las aserciones dogmáticas, había intentado dar a los dogmas una interpretación de simples ‘normas prácticas’. De modo semejante, en posición crítica con el intelectualismo escolástico, G. Pouget sostiene que las verdades de fe no son reducibles a simples figuras teóricas por la especulación, sino que son dadas en orden a la salvación para facilitar la realización de la moralidad humana:

*... Nuestros conocimientos de los temas de fe... sin comprometerlos en largos desarrollos, es ampliamente suficiente para que podamos sacar de ellos resoluciones prácticas en vista a nuestra conducta religiosa, y es precisamente con esta finalidad para lo que nos han sido concedidas las verdades reveladas*³².

Sin embargo, si es innegable la vena anti-intelectualista de Pouget, esta orientación no hay que entenderla como reducción anti-veraz del dogma. El dogma le aparece a Pouget como la hermenéutica de la Iglesia que confiesa el *hecho* de la Revelación en orden a la salvación del hombre. Y la teología, en la prolongación de esta perspectiva, se establece sobre la búsqueda del fundamento y de las razones; y, por lo tanto, tiende a configurarse como *teología positiva*.

³¹ É. Le Roy concibe el dogma como proposición que no tiene posibilidad de presentar la propia evidencia intrínseca: “Un dogma es una proposición que se da ella misma como no siendo ni probada ni probable. Los mismos que la afirman como verdadera, declaran imposible que se llegue jamás a captar las razones íntimas de su verdad. Ahora bien, el pensamiento moderno... desconfía de pretendidas evidencias que se multiplicaban, antaño, tan fácilmente. Descubre, en ellas, muy frecuentemente simples postulados adoptados con un fin de utilidad práctica más o menos conscientemente percibida” (*Dogme et critique*, pp. 6-7). El dogma, pues, en esta concepción no tiene un valor teórico sino práctico, como una regla de acción o *una actitud que tomar y una dirección que seguir*. Cf. É. LE ROY, *Qu'est-ce qu'un dogme?*, en *La Quinzaine*, 16 de abril de 1905; corregido y ampliado después en É. LE ROY, *Qu'est-ce qu'un dogme?*, en *Dogme et critique*, Paris-Bloud, 1907.

³² J. CHEVALIER, *Logia*, op. cit., 30.

8. El primado de Cristo Redentor en el “mundo moral”

Las últimas investigaciones han llevado a Pouget a fijar la atención en el centro hacia el cual apuntaba ya dinámicamente toda la reflexión precedente: el primado de Cristo en el mundo moral³³.

Se introduce en esta reflexión a través de la cuestión medieval sobre la predestinación del Verbo encarnado, y, siguiendo la orientación escotista, o sea, poniéndose en la perspectiva de las intenciones de Dios, más bien que desde el punto de vista cronológico de su realización histórica, encuentra que “el orden de la creación” está *orientado* “al orden de la encarnación”. Y por lo tanto, en el designio eterno de Dios, la encarnación del Hijo es precedente a la creación: lo que significa que el hombre ha sido creado *en* el Hijo, y por consiguiente Cristo está en el centro del mundo moral, en cuanto que por la asunción de la naturaleza humana en la persona del Verbo todos los hombres se encuentran *ontológicamente*, y no sólo ejemplarmente, ligados a Él. Y por tanto, Cristo, siendo “cabeza” del mundo moral, lo arrastra en el vínculo de comunión trinitaria mediante su vida obediente hasta la muerte y la resurrección.

Sobre esta premisa afronta Pouget sucesivamente dos problemas: la condición de pecado del hombre con la interpretación del pecado original, y la relación entre la encarnación del Verbo y el pecado del hombre en la obra redentora.

La decadencia del mundo moral es un efecto de la libertad humana, puesto que el hombre no está ligado *necesariamente* a la norma que lo rige. Por eso, lo que sorprende no es la presencia del mal en el mundo humano, sino su enorme difusión. La Revelación explica que en su origen está el pecado original, a causa del cual todo hombre nace manchado por un pecado que no ha cometido. Este hecho — observa Pouget — crea dificultades a la razón: ¿cómo se puede ser responsables de una culpa que otro cometió por sí? Puesta así, la doctrina de la Iglesia parece ser un obstáculo para una mente pensante. ¿Cómo resolver el problema? Se trata — para Pouget — de clarificar los límites del contenido de fe, liberándolo del sobrepeso de interpretaciones debidas a condicionamientos culturales. A propósito, Pouget muestra el peso ejercido por el agustinianismo; y, por el contrario, la agudeza con que los documentos de la Iglesia presentan el pecado original originado bajo la forma de *privación de la gracia* y no *como culpa*. Por consiguiente, el concepto de “pecado original

³³ G. POUGET, *L'origine du mal moral et la chute primitive*, Lyon, 1930, al cuidado de Victor Carlhian, 94 pp.; *Le Christ et le monde moral*, Lyon, 1931, al cuidado de Victor Carlhian, 87 pp.; *La Rédemption du monde moral par le Christ*, Lyon, enero de 1933, al cuidado de Victor Carlhian, 48 pp.: de este fascículo, publicado un mes antes de su muerte, decía Pouget que lo había compuesto *avec une véritable joie spirituelle*.

originado” debe interpretarse en términos *analógicos* respecto de la noción de pecado cometido personalmente.

Era, pues, de la opinión que Adán, el primer hombre, había sido creado *para* el estado sobrenatural, pero no *en* el estado sobrenatural: y por ende que Dios había creado a Adán en un estado de justicia y de integridad natural, y que sólo en un segundo momento, con tal que hubiese ejercido la propia libertad en obediencia a su designio, hubiera sido elevado a la gracia. Fundaba su interpretación sobre el hecho de que el Concilio de Trento había preferido decir que Adán *fue constituido en la gracia*, dejando de lado la otra expresión, si bien apoyada por la opinión prevalente de varios teólogos que sostenían que había sido *creado en la gracia*. Y esto por tres motivos: ante todo, porque le parece que se ajusta más al dato de la Escritura, que reconoce un “estado natural” en el primer hombre; luego, porque lo juzga más acorde con la naturaleza libre del hombre; y, en fin, porque así evita tener que considerar a Dios como un Creador inexperto que tenga que recurrir a las reparaciones después de la desobediencia del hombre. Y aquí entra la segunda cuestión.

Dios no substituye, pues, al plan primitivo de la creación que resultó mal, el plan de la redención. Más bien, el *plan redentor* de elevación a la gracia del hombre caído estaba ya contenido en el proyecto creador: el hombre fue *creado en Cristo*, es decir, solidario en la creación con Aquel que lo sana uniéndolo a Él en su obediencia al Padre.

Por eso se oponía Pouget a la lógica del pensamiento anselmiano sobre el motivo de la encarnación. Es necesario — observaba — liberar la encarnación de toda forma de dependencia de la condición de pecado de la criatura. En el designio de Dios, la encarnación no está en función del pecado, sino de la unidad del mundo moral en Cristo-Cabeza: y sólo como consecuencia, dado que el designio de Dios encuentra al hombre pecador, prolonga por así decirlo la energía de la encarnación en la obra redentora que salva al mundo moral del pecado. El motivo de esta opinión es que, si la encarnación hubiese sido determinada por el pecado, el pecado adquiriría una especie de primacía sobre Cristo. La originalidad del cristianismo está entonces en la reunificación de todo el mundo moral en torno a su centro, Cristo. En efecto:

*Cristo es el centro del mundo moral. Este podía caer. Cayó en nosotros... Caímos de un nivel y es difícil de remontar... Pero este mundo moral tenía con qué encontrar un remedio: la redención, donde Cristo, por su obediencia, como hombre, a Dios, rendía más honor a la majestad que lo que podían ultrajarla las faltas de los otros*³⁴.

³⁴ J. CHEVALIER, *Logia*, op. cit., 191.

9. De Cristo a la Iglesia

*La Rédemption c'est tout le christianisme*³⁵. El anuncio de un acontecimiento sobrenatural invade la historia y hace a Dios más cercano al hombre de cuanto el hombre sea íntimo a sí mismo, realizando la plenitud de la naturaleza humana reorientada hacia Cristo, en el que había sido creada. El perdurar de ese acontecimiento de la salvación en el tiempo es la Iglesia. La Iglesia no es, en la interpretación de Pouget, un hecho puramente espiritual o litúrgico, sino un acontecimiento de nueva socialidad: alcanzando al hombre de todos los tiempos y entrando en simbiosis con la cultura, da origen a una civilización caracterizada por el orden del amor. Y, sin embargo, no es una simple realidad social, sino el Cuerpo de Cristo:

*San Juan nos indica muy bien que no somos sino Uno con el Padre, el Hijo, lo que comporta la presencia del Espíritu Santo y esto por medio del Hijo (Jn 17,21-23). Si somos todos un solo cuerpo vivo y el Cuerpo de Cristo es eminentemente vivo, estando animado por esa realidad superior que la Escritura llama **pneuma** y que se atribuye como calificativo a Dios Mismo (Jn 4,24), es imposible que los miembros de ese Cuerpo no tengan una **acción recíproca** los unos en los otros; es lo que indica claramente san Pablo (1 Cor 12,12-30). Esta idea de que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, idea familiar a San Pablo (cf. Rm 12,5; 1 Cor 6,15; Ef 4,4; Col 1,24; 2,19-20), es la base de lo que llamamos la Comunión de los Santos, es decir, miembros que pertenecen verdaderamente al alma de la Iglesia, que viven de una misma vida superior, que es la gracia, especie de vida divina (cf. 2 P 1,4), por la que son constituidos hijos de Dios (Rm 8,14-15)*³⁶.

Por esto, en Pouget, llega a ser imposible disociar a Cristo de la Iglesia: *la gran ventaja de la Iglesia es estar en la mano de Cristo*³⁷. Hay en ella una fuerza sobrenatural que no hace temer de frente a las dificultades. Pouget, pues, no tiene temor de las manchas humanas de la Iglesia, que es necesario mirar a la luz de lo que ella es: "La Iglesia de Cristo":

*La Iglesia es una persona que tiene dos mil años: lo que sucede hoy en ella, es poco más o menos como el dolor de cabeza en la vida de una persona*³⁸. *Hay que ver detrás de los muy pequeños lados humanos de la Iglesia a Cristo inmortal y, en*

³⁵ Ibid.

³⁶ Carta inédita de Pouget a J. Chevalier, 15 de noviembre de 1915, *Arch. Pers. J. Chevalier* (Cérilly), cat. 0503.

³⁷ J. CHEVALIER, *Logia*, op. cit., 206.

³⁸ Ibid., 49.

*torno a Él, a todos los santos que reinan en el cielo, y a todos los que, aquí abajo, sin ser empurpurados ni engalanados, siguen con todas sus fuerzas, en la humildad y la paciencia, al divino Crucificado, con quien reinarán un día en el Cielo*³⁹.

10. La identidad espiritual de Pouget

La pasión por la Iglesia, en cuanto rostro concreto de Cristo en el tiempo, saca a la luz una doble dimensión de la identidad interior de Pouget, que quisiéramos, en conclusión, delinear. La primera es un amor concreto por la difusión de la Iglesia en el mundo, y por lo mismo una pasión misionera. Estaba animado por la esperanza de que el acontecimiento de la salvación traída por Cristo se dilatase y que la Iglesia pudiese golpear con su anuncio la humanidad entera. La tarea de formar teológicamente a los jóvenes que habían entrado a su escuela estaba animada por el deseo de formar testigos en la sociedad:

*Sed apóstoles, convencidos 'no con armas, sino con argumentos', como dice san Bernardo — decía a quienes le visitaban en su aposento —. La piedad no basta. Lo que importa es el testimonio*⁴⁰. *Los Doce sólo eran un puñado en un mundo mucho peor que el nuestro, y ellos trabajaron, y su trabajo no fue infructuoso: es su trabajo el que nosotros tenemos que continuar, y es la misma fuerza del Cristo eterno, la que nos sostiene. Hay que decir esto confidencialmente a los jóvenes quienes, por falta de experiencia, podrían, al comienzo de su vida activa, perturbarse y desanimarse. Que piensen que el mal se hace como por sí mismo, y totalmente solo, no hay más que dejarle opción. Mientras que el bien exige un esfuerzo continuo*⁴¹.

Desconfiaba de las formas de oración demasiado piadosas y devotas. Temía que llegasen a ser un refugio psicológico y se asemejasen a una falsa mística, que encierra las almas en su bienestar espiritual:

*La piedad es más fácil que la crítica. Creo que para lanzarse al Cielo, hay que tener una base sólida en la tierra. Leed a San Juan: veréis cómo Cristo insiste en sus obras, y, con todo, es el evangelio más místico. Si los Apóstoles... no hubieran salido del Cenáculo, el mundo estaría aún por convertir*⁴².

Por eso, de la piedad cristiana subrayaba Pouget más la relación con la vida que con el sentimiento o con el entendimiento. La fe se

³⁹ Carta de Pouget, 12 de agosto de 1922, citada en J. CHEVALIER, *Logia*, op. cit., 120.

⁴⁰ J. CHEVALIER, *Logia*, op. cit., 174.

⁴¹ *Ibid.*, 151.

⁴² J. GUITTON, *Portrait*, op. cit., 411.

nos da para ayudarnos a realizar el designio de Dios en nuestra vida; por lo mismo la fe debía, del modo como él la interpretaba, desembocar en la caridad y en la vida moral:

*Hay algo mejor que escribir libros: es engendrar almas a la vida eterna*⁴³. *El Cristianismo no es tener bellos pensamientos, es practicarlos: ir en ayuda de los otros*⁴⁴.

El segundo lineamiento de la identidad espiritual de Pouget, que merece resaltarse, es la asimilación siempre más apasionada a Cristo:

Cristo solo cuenta... Él solo es necesario, trascendente: los otros no cuentan ante Él (cf. 1 Tm 2,5)⁴⁵.

Podríamos decir que en él ha crecido, a través de la paciente meditación del acontecimiento cristiano, una mística unión en Cristo. Pintaba por eso al santo con los términos paulinos de una autoconciencia personal comprometida en Cristo hasta el punto de quedar asimilado en Él: *No él, sino Cristo en él y por él*⁴⁶. Y todavía vivía la tensión a Cristo como a un acontecimiento que renueva siempre a pesar del pecado.

*Yo olvido el pasado. Que haya sido bueno o malo, yo lo olvido. El pasado, nada podemos hacer en él. No me he asido a Cristo como Él me ha asido. Yo digo como Pablo: tiendo a ello. La mejor penitencia no es el remordimiento inútil, sino tratar de llegar a ser perfecto. Mirad a Pablo, no se queda inmóvil. Tiende hacia el futuro. Las cosas de arriba están ante él, puede tender hacia ellas*⁴⁷.

Y algunos días antes de su muerte, mientras sentía la separación de las personas que había amado, podía decir:

*Me es dulce irme hacia Cristo, y me es duro, duro, porque dejas seres a quienes has amado; pero no estaremos separados. En Cristo la unión es plena*⁴⁸.

(Traducción: JOHN DE LOS RÍOS, C.M. - VÍCTOR LANDERAS, C.M.)*

⁴³ J. CHEVALIER, *Logia*, op. cit., 50.

⁴⁴ Ibid., 172.

⁴⁵ Ibid., 110.

⁴⁶ Ibid., 27.

⁴⁷ J. GUITTON, *Dialogues*, op. cit., 241.

⁴⁸ J. CHEVALIER, *Logia*, op. cit., 297-299.

* La iniciativa de este artículo que precede fue de la Señora Paule Houdaille, sobrina del P. Pouget, cuya dirección es: 11, rue Cuillierier - 94140 Alfortville (Francia). Ella puede procurar una colección mimeografiada de 130 páginas de textos inéditos o agotados del P. Pouget. Para mayor información, pueden escribirle a ella a la dirección indicada.