

revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LIX • N° 138 • Agosto 2022

**Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**

Concordia 4422 (C1419A0H) - Ciudad de Buenos Aires - República Argentina
revista_teologia@uca.edu.ar

TEOLOGÍA

es una publicación cuatrimestral (abril, agosto y diciembre) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación. Todos son evaluados bajo la forma de «doble ciego».

Las normas éticas de responsabilidad de autores, editores y evaluadores pueden ser consultadas en la página web de la revista bajo el título: Normas éticas para autores, editores y evaluadores. En todos los casos se respeta el juicio del referato solicitado y del Director de la revista.

Al final de cada ejemplar se detalla el enlace digital en el que se encuentran las instrucciones para los colaboradores y el manual de estilo. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

Los índices y resúmenes (abstracts) de los números anteriores pueden consultarse en la sección "Publicaciones - Revista Teología" de la página web de la Facultad de Teología: <<http://www.uca.edu.ar/teologia>>

Los artículos publicados en Teología son indexados y/o alojados por:

- Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas.
- Latindex.
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI).
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- SeLaDoc (base de datos de teología latinoamericana).
- REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico.
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine.
- Base d'Information Bibliographique en Patristique (Université Laval).
- Erih Plus.

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO (Arg.)
Profesor ordinario titular de Misterio de Dios (UCA).

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Hernán M. GIUDICE (Arg.)
Profesor titular de Patrología (UCA).

FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA (†)
Lucio GERA (†)
Carmelo J. GIAQUINTA (†)
Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)
Rodolfo L. NOLASCO (†)
Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY (Arg.)
Profesora ordinaria titular de Eclesiología (UCA).
Luis M. BALIÑA (Arg.)
Pro-secretario académico.
Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).
Juan G. DURÁN (Arg.)
Ex director de la Revista "Teología".
Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna
y contemporánea (UCA).
Jorge A. SCAMPINI (Arg.)
Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.
Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Alphonse BORRAS, Lovaina (Bélgica) - William CAVANAUGH, Chicago (EE.UU.) - Piero CODA, Florencia (Italia) - Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Salamanca (España) - João DUQUE, Braga (Portugal) - Margit ECKHOLT, Osnabrück (Alemania) - Samuel FERNÁNDEZ, Santiago de Chile (Chile) - Mário DE FRANÇA MIRANDA, Rio de Janeiro (Brasil) - Peter HÜNERMANN, Tübingen (Alemania) - Rafael LUCIANI, Boston (EE.UU.) / Caracas (Venezuela) - Salvador PIÉ-NINOT, Barcelona (España) - Gilles ROUTHIER, Québec (Canadá) - Carlos SCHICKENDANTZ, Santiago de Chile (Chile) - Pablo SUDAR, Rosario (Argentina).

Registro de la propiedad intelectual n° 1390488
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: (54-11) 4501-6428 - Fax: (54-11) 4501-6748

E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
Argentina (con envío postal)	\$arg 3.500	\$arg 650
Argentina (sin envío postal)	\$arg 1.800	\$arg 1.400
Mercosur, Bolivia y Perú	U\$S 35	U\$S 15
Resto de América	U\$S 40	U\$S 15
Comunidad Europea	Euros 45	Euros 20
Resto del mundo	U\$S 45	U\$S 20

Suscripciones en Argentina:

- Depósito o transferencia bancaria:

Fundación Universidad Católica Argentina

Cta. Cte. N°: 575-0-02267/1

CBU: 0720575020000000226718

ALIAS: DECIMO.ARENA.RITMO

Sucursal: 575

CUIT: 30-53621658-4

Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico eliana_schultz@uca.edu.ar o con la indicación "Suscripción Revista Teología", más el nombre y dirección del suscriptor, para que sea acreditado el pago a nuestra Facultad.

Suscripciones en el extranjero:

- Solicitar información a eliana_schultz@uca.edu.ar

TEOLOGÍA

Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina

Tomo LIX • N° 138 • Agosto 2022

Sumario

Nota del Director	7
<i>Carlos María Galli</i>	
Recomenzar nuestro camino en, desde y hacia Cristo. Una cristología del camino, el encuentro y el desborde.....	9
<i>Paulo A. S. Nogueira</i>	
Early Christianity as a Popular Religiosity in the Mediterranean World.....	45
<i>Catalina Cerda Planas</i>	
La teología práctica-empírica como un posible enfoque metodológico para un ulterior desarrollo de la teología latinoamericana de los signos de los tiempos	71
<i>Iván Ariel Fresia</i>	
Religiones nativas y pensamiento popular. El aporte de Rodolfo Kusch a la corriente argentina de teología ...	95
<i>Diego Tatián</i>	
Spinoza: variaciones sobre la cuestión democrática.....	113
<i>Agustín Podestá</i>	
Educación y espiritualidad ecológicas para la superación de la crisis de sentido y la construcción de una fraternidad universal.....	125

Gerardo Daniel Ramos

“Dialogando en tiempos de pandemia”.

Ciclo de conversatorios teológicos.

Estudio del caso143

Apéndice

+ In memoriam: Luis Heriberto Rivas

Carta del Decano y el Vicedecano

de la Facultad de Teología de la UCA183

Elogio a “los servidores de la Palabra” (Lc 1,2).....187

Informe ININTE 2021- Mayo 2022.....201

Notas bibliográficas.....225

Nota del Director

La teología como “quehacer” exige al menos una doble purificación. Por un lado, reconocer los límites del conocimiento, de todo conocimiento. Es sensata, aunque desalentadora, la advertencia de Kant en *Prolegómenos sobre toda Metafísica Futura*. Pareciera que poco tenemos para decir, que es mejor callar –como enseñaba Gorgias-. Sin embargo, el hecho de convivir socialmente nos muestra la posibilidad de mediar con el lenguaje nuestras búsquedas, para darles sentido. La palabra, entonces, no es caprichosa sino reveladora. Hay, entonces, una perspectiva social del discurso que invita permanentemente a una crucifixión del solipsismo individualista. Nuestro tiempo nos impone particulares desafíos en este sentido: la crisis ecológica, la crisis de la pandemia, la crisis de fraternidad y la crisis social nos desafían en un inédito conjunto de sismos relacionados. Sin diálogo poco podremos hacer. Este número de la revista Teología nos ofrece un conjunto de textos que brotan del diálogo y la investigación del Grupo de Cultura Popular de nuestra Facultad (los textos de Nogueira, Fressia, Tatián, Podestá). En vinculación con esto adquiere particular valor la propuesta de Catalina Cerda, que articula uno de los lugares fundamentales de contemplación de la verdad de Dios para nuestro peregrinaje. No podemos encontrar a Dios sino en los lenguajes del tiempo y la historia. Son un conjunto de propuestas que alienan los caminos de encuentro.

Así mismo, el artículo de Ramos, que da cuenta del desarrollo de los conversatorios que llevó adelante en tiempos de pandemia, muestra la importancia de la “conversación” como lugar de discernimiento y develación.

Pero, además, hay una segunda purificación –al menos- que ha de tenerse en cuenta. Ella afecta específicamente al lenguaje de la Teología. Éste no puede omitir el “lenguaje” de Cristo. No debe olvidar que su ciencia no es articulada desde otra verdad que no haya visto en el Padre. Tampoco debe olvidar que esa verdad es para los humildes y sencillos. Ellos son entonces, también, lugares del Padre. Esta verdad no obtiene certeza del equilibrio especulativo, sino de su profundidad testimonial. El texto de Carlos Galli nos ayudará a despertar en estos sentidos.

Completan nuestro número un homenaje al padre Rivas, a quien hace poco tiempo hemos despedido con tristeza y un informe de investigación del Instituto de Investigaciones de nuestra Facultad. Finalmente, dos sabrosas recensiones que permitirán afinar mejor el tono de los desafíos.

Recomenzar nuestro camino en, desde y hacia Cristo. Una cristología del camino, el encuentro y el desborde*

CARLOS MARÍA GALLI**

Facultad de Teología- Pontificia Universidad Católica Argentina
galli@uca.edu.ar

Recibido 10.04.2022/ Aprobado 04.04.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6717-537X>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.138.2022.p9-44>

RESUMEN

Este texto ofrece una cristología “testimonial” en tres claves: camino, encuentro y desborde. Es camino, pues Cristo, el Singular, el universal concreto y el concreto universal, une misteriosamente la plenitud del Dios que se hace hombre, y la indigencia del ser humano que, en su dignidad infinita, es enriquecido con el Espíritu. Aquí se sitúan las paradojas insondables del misterio de Cristo (Ef 3,18). Jesús comunica el máximo amor de Dios en la mínima expresión humana. En la cruz, el *Deus semper maior* se hizo el *Deus semper minor*. La teología piensa al Máximo hecho Mínimo, e inspira el amor al Grande en el pequeño. Es encuentro, pues en la cruz Jesús nos amó hasta el extremo, reveló el amor de Dios y enseñó que el sentido de la vida está en amar como nos ama (cf. Jn 13,1.34). El corazón de la sabiduría cristiana es el misterio de Dios-Amor (1 Jn 4,8.16). Es desborde ya que es la abundancia de la misericordia derramada desde el corazón crucificado del Señor.

* Texto completo y actualizado del Discurso del decano Pbro. Dr. Carlos María Galli el 17 de marzo de 2022 en la Apertura del Año Académico en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. Se sacaron algunas menciones locales.

** El autor es Decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina y miembro de la Comisión Teológica Internacional, entre otros servicios eclesiales.

Es el desborde del manantial del Espíritu que infunde un amor capaz de superar limitaciones y pequeñeces.

Sólo desde aquí vale la pena recomenzar todo...

Palabras clave: Francisco; Recomenzar; Cristología; Camino; Encuentro; Desborde

Restart our Journey in, from and to Christ.

A Christology of the Way, the Encounter and the Overflow

ABSTRACT

This text offers a "testimonial" Christology in three keys: way, encounter and overflow. It is the way, then, Christ, the singular, the concrete universal and the universal concrete, mysteriously unites the fullness of the God who becomes man, and the destitution of the human being who, in his infinite dignity, is enriched with the Spirit. Here are the unfathomable paradoxes of the mystery of Christ (Eph 3:18). Jesus communicates the ultimate love of God in the slightest human expression. On the cross, the Deus semper maior became the Deus semper minor. Theology thinks of the Maximum Minimum Fact, and inspires love of the Great in the Small. It is an encounter, because on the cross Jesus loved us to the extreme, revealed the love of God and taught us that the meaning of life is in loving as he loves us (cf. Jn 13:1,34). The heart of christian wisdom is the mystery of God-Love (1 Jn 4:8,16). It is overflowing since it is the abundance of mercy poured out from the crucified heart of the Lord. It is the overflow of the manantial of the Spirit that instills a love capable of overcoming limitations and smallness.

Only from here is it worth starting everything again...

Key words: Francis; Restart; Christology; Way; Meeting; Overflow

*Todo me parece una desventaja en comparación
con el inapreciable conocimiento de Cristo Jesús mi Señor (Flp 3,9)*

Hoy es un día feliz para nosotros, como lo fue el 19 de noviembre –único encuentro presencial en 2021– y el 7 de marzo, cuando comenzamos las clases. La nueva situación es el reencuentro de quienes estábamos en esta familia universitaria, y el encuentro con quienes llegan. Deseamos recomenzar la vida en común con una presencialidad plena, alegre, cuidada, responsable, solidaria, cultivando la cultura del encuentro.

En su «Samba de la Bendición», el poeta y cantor brasileño Vinicius de Moraes dice: «La vida es el arte del encuentro, aunque

haya tanto desencuentro por la vida». ¡Cuántos desencuentros hay en la familia humana! Basta nombrar la invasión, la guerra y la masacre en Ucrania; el empobrecimiento, la desigualdad y la división en la Argentina; la incomunicación agresiva en las redes sociales, creadas para facilitar la comunicación. Nosotros sufrimos desencuentros por estar dos años distanciados por la pandemia del covid 19 y una hipervirtualidad exclusiva y forzada. Si bien la pantalla, la internet y las plataformas digitales nos permitieron compartir la voz y la imagen, sentimos la falta del encuentro cara a cara, y necesitábamos cercanía, contacto, conversación. Estas palabras expresan categorías antropológicas, cristológicas, teológicas.

Sentimos los límites de la comunicación escrita, que se reduce, muchas veces, a información. Los entornos virtuales de aprendizaje, que aprovechamos mucho gracias a un esfuerzo enorme de todos y a los soportes tecnológicos provistos por la Universidad, nos ayudarnos a estar conectados. Con ese arduo trabajo mantuvimos nuestra actividad, ganamos el bienio, logramos acuerdos. Sabemos que la falta de intercambio vital y verbal produjo insatisfacción, desconformidades y desinteligencias, sobre todo en relación al cambio de los planes de estudio y al uso del sistema informático. En todo momento, las autoridades procuramos emplear los medios posibles para el bien de alumnos y profesores. No todas las cosas salieron bien, ya que somos exploradores en la virtualidad. No obstante, ayer y hoy perseveramos en hacer del encuentro una cultura vivida, como se manifiesta en las clases y en los diálogos en el jardín, los claustros, las oficinas.

Estamos ante un nuevo comienzo del camino que recorre esta Facultad de Teología, que cumplió 106 años. Marchamos juntos, somos itinerantes y sinodales, acompañando la pequeña ruta de cada uno, junto con los compañeros del claustro estudiantil y los colegas del claustro docente. Estas vías no son senderos que se pierden en el bosque - *Holzwege* - ni travesías sin dirección, sino *caminos en el Camino*, que es Cristo.

No es fácil, en este primer acto de mi cuarto decanato - en décadas distintas - decir una palabra significativa que ayude a pensar a todos, desde el estudiante que recién llega al profesor que lleva décadas. Un decano debe gobernar o liderar con el ejemplo de su amor y su dedicación al pensamiento. Este discurso sigue un itinerario en dos pasos. En el primero hago un breve viaje al centro del cristianismo y de la teología cristiana, que es Cristo. Es una meditación teológica abierta a la oración pensante y al pensamiento orante de cada uno. Pido a los profesores que la recuerden, enriquezcan o precisen en alguna clase. En el segundo comparto una reflexión institucional, desde el lugar específico del decano, para reiniciar nuestra vida académica en, desde, para Cristo. Como dice la carta a los Hebreos: «fijemos la mirada en Jesús» (12,2). El primer momento se titula *Cristo es el Camino*; el segundo, *Recomenzar nuestro camino en Cristo*.

I - Jesucristo es el Camino

Así conocerán el misterio de Dios, que es Cristo, en quien están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (Col 2,3).

Muchos se han preguntado por la esencia del cristianismo, o, como se dice con la belleza de nuestra lengua, por la entraña del cristianismo. Esta es una palabra cargada de reminiscencias bíblicas porque cantamos «la entrañable misericordia de nuestro Dios» (Lc 1,78). Cristo es la novedad del cristianismo. No hay una definición abstracta de su esencia. Jesús no dijo yo señalo el camino, sino *Yo Soy el Camino*; no dijo yo enseñé la verdad, sino *Yo soy la Verdad*; no dijo sólo yo traigo la Vida, sino *Yo soy la Vida* (Jn 14,6).

1. El cristianismo es Cristo

En 2025 celebraremos 1700 años del Concilio de Nicea (325), reafirmando que Cristo es «Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verda-

dero de Dios verdadero». Tiempo después el Concilio de Calcedonia declaró que uno y el mismo Cristo es Dios verdadero, igual en todo al Padre en la divinidad, y hombre verdadero, igual en todo a nosotros en la humanidad. Es el Dios-Hombre, el Hombre-Dios. En 2022 se cumplen sesenta años del inicio del Concilio Vaticano II (y de nuestra revista *Teología*). La constitución *Gaudium et spes* enseña:

«Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, revela plenamente el hombre al propio hombre y le manifiesta su vocación sublime» (GS 22).

Desde el Vaticano II se ha desarrollado una impresionante reflexión cristológica poliédrica que no tiene equivalentes con lo sucedido en otras épocas. Se generaron variadas cristologías: trascendental, existencial, histórica, cósmica, teologal, trinitaria, pneumatológica, soteriológica, liberadora, kerigmática, pastoral, inculturada, sacramental, eucarística, espiritual... En un estudio que publiqué en España sobre los aportes de la Comisión Teológica Internacional a la teología fundamental y dogmática, muestro que sus documentos dedicados a Dios en Cristo y a Cristo en Dios, incluyendo su obra salvadora, son nueve de los treinta editados en medio siglo.¹ El texto *Teología, cristología, antropología* (1981) es uno de los mejores.² Empleando el principio calcedoniano de forma análoga, afirma la unidad en la distinción entre cristocentrismo y teocentrismo porque la economía de Jesucristo revela al único Dios, que es Trinidad de personas.

Aquí surge una cuestión: ¿cuál es el mejor orden de los tratados acerca de Dios, el hombre y Cristo? Es una cuestión abierta. Miramos a Cristo desde la imagen bíblica de Dios y desde la concepción cristiana del ser humano, en caso contrario no se podría decir que es Dios y hombre. Pero, también, miramos el misterio divino y

1 Cf. Carlos M. Galli, «El Cincuentenario de la Comisión Teológica Internacional. Aportes a la teología fundamental, la cristología y la eclesiología», *Estudios Eclesiásticos* 376 (2021): 167-192.

2 Cf. Comisión Teológica Internacional, «Teología – Cristología – Antropología» (1981), en: Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-2914* (Madrid: BAC, 2017), 142-164.

el ser humano *en y desde Cristo*. Seguimos ambos movimientos - ascendente y descendente - bajo la forma de una progresión circular. Así lo ha hecho el gran teólogo jesuita Emilio Brito en los dos tomos de su obra *Acceso a Cristo*, convencido de que el mejor modo de hacer teología consiste en considerar simultáneamente a Dios y al ser humano contemplando al Dios hecho hombre.³ Aquí hay un desafío para pensar el nuevo orden que hemos dado a las materias en la teología dogmática, comenzando por la cristología, simultánea con los cursos de evangelios sinópticos, y pasando luego al Dios unitriuno, y al ser humano, imagen e hijo de Dios. Esta es una tarea que debemos pensar entre los departamentos. Por otro lado, en otras materias debemos reflexionar lo que significa la salvación aquí y ahora, porque la obra salvífica de Jesús se ha inculturado y contextualizado en la cristología actual. En esto la Iglesia latinoamericana ha sido creativa en sus formulaciones, desde la *liberación integral* de Medellín a la *vida plena* de Aparecida.

Cristo, el Singular, el universal concreto y el concreto universal, une misteriosamente la plenitud del Dios que se hace hombre, y la indigencia del ser humano que, en su dignidad infinita, es enriquecido con el Espíritu. Aquí se sitúan las paradojas insondables del misterio de Cristo (Ef 3,18). Jesús comunica el máximo amor de Dios en la mínima expresión humana. En la cruz, el *Deus semper maior* se hizo el *Deus semper minor*. La teología piensa al Máximo hecho Mínimo, e inspira el amor al Grande en el pequeño.

En estos días, mientras caminamos entre las sequedades del desierto cuaresmal hacia la mesa de la fiesta pascual, evocamos la paradoja de que Jesús es, al mismo tiempo, *el Dios crucificado y el hombre resucitado*. Él es la paradoja de las paradojas (*paradoxos paradoxôn*) y la paradoja superlativa (*paradoxáton*). El Hijo de Dios se hizo carne (Jn 1,14), siervo (Flp 2,7) y pobre (2 Co 8,9). En la cruz compartió nuestro destino y asumió la muerte por amor a nosotros (Rm 5,8), por todos (1 Co 5,15), llevando al culmen su pro-existen-

3 Cf. Emilio Brito, *Accès au Christ*, vol. 1, (Leuven: Peeters, 2020), 1-25.

cia, su existencia por, en y para los demás. Por eso Dios está en el Crucificado y, por Él, en todos los crucificados y las víctimas del mundo; por eso, el poder de Dios redime la debilidad y vence la muerte, que ya no es la emperadora de la historia. Por eso, El *Crucifijo* es signo de consuelo en la desolación.

Jesús une no sólo los polos de Dios y el ser humano, sino también los contrarios de la vida y la muerte. Es el único ser histórico conocido públicamente que vivió y murió en un tiempo y un lugar verificables, y de quien se afirma y testimonia, durante dos mil años, que ha resucitado. Este dato es potenciado por la confesión de fe: «resucitó al tercer día de acuerdo con la Escritura» (1 Co 15,4). La cruz expresa el amor de Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos (Hch 2,24.32). La comunión con el Resucitado trasciende la muerte y nutre una esperanza que responde a la sed de vida eterna. Una esperanza plena debe acreditarse en la vida, transformándola, y ante la muerte, trascendiéndola. El cristianismo es un mensaje de esperanza porque cree que Jesús es el Hijo de Dios, y, como tal, el Dios encarnado y crucificado, y el primer hombre glorificado. Nosotros no desarrollamos una teología abstracta de la cruz y del dolor, sino una teología del Crucificado;⁴ tampoco hacemos una teología abstracta de la resurrección, sino que predicamos que Jesús es el primero que resucitó, «el primero en todo... el primero de todos» (1 Co 15,20.23). «Él es el Principio, el primero que resucitó de entre los muertos, a fin de que Él tuviera la primacía en todo» (Col 1,18).

Jesús asumió la suerte del inocente hasta el grito en la Cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿Por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). En situaciones terribles – como en Ucrania o Sudán - Dios sigue presente, aunque parezca ausente, como el Padre estaba junto a su Hijo en la negatividad de la muerte. La certeza de su compañía llevó a Jesús, donado y abandonado, a confesar: «Yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo» (Jn 16,32). La confianza en su Padre, al que permanece unido por la relación trinitaria en el límite de la separa-

4 Cf. Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca: Sígueme, 1972), 14.

ción, lo hizo abandonarse a Aquel de quien se sintió abandonado: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46). El Padre escuchó la súplica del Hijo entre lágrimas (Hb 5,7) y lo levantó del abismo por el poder del Espíritu vivificador (Rm 1,4). Él es el Crucificado - Resucitado (Mc 16,5-6).

En Cristo, quien se siente abandonado de Dios, se puede abandonar a Dios con confianza filial. Pablo Danei (1694-1775) tomó el apellido «de la Cruz». Desde 1867 es san Pablo de la Cruz. Fue como un «crucifijo viviente» en el siglo XVIII y es un modelo en «compartir los padecimientos de Cristo» (1 Pe 4,13). Es un testigo vivo de la comunión con Cristo en la entrega en las manos de Dios: *in manus tuas* (Lc 23,46).

La sabiduría cristiana se concentra en el amor crucificado y pascual de Jesús. San Buenaventura trazó el camino de la sabiduría en su *Itinerarium mentis in Deum* (1259): «*transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem* (Jn 13,3)» (VII, 6).⁵ En el prólogo de esa obra ya había anunciado: *Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi... ad Deum nemo intrat recte nisi per Crucifixum* (Prol.).⁶ Compartiendo la tradición iniciada por san Pablo y testimoniada por san Francisco de Asís, Buenaventura mostró que la cruz es el lugar de acceso al *Deus-Caritas*. No es un medio provisional, que puede ser superado por una dialéctica del espíritu que nos hunda en el abismo divino. Para San Pablo de la Cruz «la pasión santísima de Jesucristo es toda ella obra del infinito amor de Dios» y su humanidad sufriente es «la puerta» de acceso al «mar» del amor divino.⁷ Por eso, «el misterio de Dios es contemplado por y en la pasión».⁸

Una frase similar podríamos decir de la santidad de vida y de la doctrina eminente de las primeras mujeres declaradas doctoras de la Iglesia por san Pablo VI, cuyos aniversarios se han celebrado

5 Saint Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*. Texte de Quaracchi (Paris: Vrin, 1994), 106.

6 *Ibid.*, 22.

7 Cf. Fernando Pielagos, *Testigo de la pasión. San Pablo de la Cruz* (Madrid: BAC, 1977), 200.

8 Stanislas Breton, *La mística de la pasión. Doctrina espiritual de san Pablo de la Cruz* (Barcelona: Herder, 1969), 61.

recientemente. Catalina de Siena, Teresa de Jesús, Hildegarda de Bingen y Teresa de Lisieux pertenecieron a épocas y lugares distintos, y llevaron a cabo misiones diferentes, pero todas, dóciles al Espíritu, mantuvieron una adhesión profunda e irrompible a la humanidad de Cristo que permeaba sus sentimientos y acciones.⁹

2. *El cristocentrismo trinitario de la fe y la teología*

La teología surge del kerigma pascual, lo primero que tenemos que escuchar y anunciar. Es lo primero y lo principal en el testimonio del Evangelio. El centro es el Hombre Nuevo (Col 3,11), que hace nuevas todas las cosas (Ap 21,5). La Iglesia está llamada a una evangelización kerigmática centrada en la muerte y la resurrección de Jesús (Hch 2,23-24.32; 1 Co 15,3-5). Él el Centro de la fe cristiana. La concentración cristológica y el desbordamiento trinitario expresan una teología situada en el Centro del Centro: Jesucristo, centrado en el Padre y centrador por el Espíritu. Me gusta decir: el único centro bipolar de la fe cristiana.

Dios es Amor en la comunión originaria y eterna del Padre, el Hijo y el Espíritu. Somos bautizados en el nombre de la Trinidad (Mt 28,19). Evangelizar es aprender y enseñar a hacer la señal de la cruz con el rito simbólico y el testimonio de la vida. Al signarnos confesamos con las palabras nuestra fe en la Santísima Trinidad y expresamos con el gesto la comunión con la cruz pascual. Hacer la señal de la cruz y bendecir a otro son dos sacramentales kerigmáticos. A partir de ese gesto sencillo se despliega la catequesis, que resume y comenta la historia de la salvación centrada en Cristo. Su forma abreviada – *Verbum abbreviatum* – es el Credo o Símbolo de la Fe. En torno al centro cristológico – trinitario se define y vertebra lo original de la religión y la teología cristianas, un discurso único en la historia de la cultura, la religión y la filosofía.

⁹ Francisco, *Mensaje a los participantes en el Congreso Interuniversitario sobre las doctoras de la Iglesia*, Roma, 1/3/2022.

La centralidad de Cristo en el misterio de Dios, en la historia universal, en la Sagrada Escritura, en la fe de la Iglesia, en la vida cristiana, en el anuncio evangelizador, se expresa en la teología. Los estudios teológicos están y deben estar centrados en Cristo. En el decreto *Optatam totius*, el Concilio Vaticano II, expresó:

«Lo primero que hay que atender en la renovación de los estudios eclesiásticos es que el conjunto de las disciplinas teológicas y filosóficas se articule mejor y todas ellas concurren armoniosamente a abrir cada vez más y más (*magis magisque*) las inteligencias de los estudiantes al misterio de Cristo» (OT 14).

El centro del acontecimiento-Cristo es el misterio pascual. En la cruz Jesús nos amó hasta el extremo, reveló el amor de Dios y enseñó que el sentido de la vida está en amar como nos ama (cf. Jn 13,1.34). El corazón de la sabiduría cristiana es el misterio de Dios-Amor (1 Jn 4,8.16). Me gusta resumir el contenido de la fe, que «actúa por medio del amor» (Gal 5,6), citando dos frases del Nuevo Testamento. San Juan anuncia: *Dios es Amor* (1 Jn 4,8). San Pablo enseña: *lo más importante es el amor* (1 Co 13,13). La fe comparte el amor de Dios en Cristo por el cual somos amados y aprendemos a amar. «Si Dios nos amó tanto, también nosotros debemos amarnos los unos a los otros» (1 Jn 4,11). La fe mueve a seguir el camino más perfecto del amor (1 Co 13,1). El cristianismo asume, purifica y trasciende el amor a la sabiduría en la sabiduría del amor. Jesús es el Dios Unigénito (Jn 1,18: *monogenes theós*), el Dios que revela al Dios-Amor.

«Amémonos los unos a los otros, porque el amor procede de Dios, y el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor... Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él. Dios es amor (1 Jn 4,7-8.16)».

Este texto relata el hecho de que Dios nos amó primero y de forma gratuita y, además, formula una afirmación ontológica: «Dios es Amor». Esta frase está en el texto original sin artículo, porque hace una descripción del ser y el obrar de Dios, como si afirmara que Dios se revela amando y ama revelándose. Aquí la contemplación se remonta desde el envío amoroso del Hijo hasta el ser amoro-

so del Padre. Aquí, «la vehemencia ontológica» del verbo ser revela que el fondo del misterio de Dios Padre es Amor.¹⁰ Esta novedad inaudita del cristianismo revolucionó la imagen de Dios y mostró que su Ser es la Verdad de su Amor.

El padre Ricardo Ferrara, querido maestro, amigo, colega y decano fallecido hace poco, pensó una teología del Don y el Donante vinculando la doctrina trinitaria y la teología filosófica.¹¹ Expuso la lógica del exceso que anida en el ser de Dios y está como en su fuente en la fecundidad del Padre, Principio eminente. Resaltó la plenitud de Dios, reflejada en la generosidad de su Bondad y la exuberancia de su Amor, que constituyen la vida íntima de la Trinidad y se donan libremente en la historia. Esa abundancia anida en el amor inagotable del Padre, que, en el lenguaje de la teología filosófica, es Acto Primero y Principio-Eminencia que dona de lo que es y tiene. En el lenguaje representativo y concreto de la teología cristiana Dios Padre es el *primer Donador*, Generador del Hijo y Espirador del Espíritu, que profiere un Verbo rebosante de Amor.¹²

3. El desborde del amor misericordioso

Una teología profética y sapiencial - o kerigmática y sistemática - proclama el amor salvador de Dios por el don de su Hijo y la efusión de su Espíritu. Jesús revela al Dios apasionado y compasivo. El amor gratuito, en circunstancias históricas de pecado y sufrimiento, como las que se dan siempre en el mundo, y en nuestra América Latina - la región más desigual del mundo - se hace miseri-

10 Paul Ricoeur, «D'un Testament à l'autre: essai d'herméneutique biblique» en *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, (Paris: Seuil, 1994), 355-366, 365.

11 Cuando este texto estaba ya listo para su publicación, falleció el padre Luis Rivas, eminente biblista de nuestra Facultad de Teología. Al final de este volumen agregó una carta que escribí en su memoria y una reseña bio-bibliográfica.

12 Cf. Ricardo Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas* (Salamanca: Sígame, 2005), 485-487, 547-577; cf. Carlos M. Galli, «Pensar a Dios: Primero y Último; Máximo y Mínimo; Ser, Verdad y Amor; Padre, Hijo y Espíritu Santo. La teología sapiencial y teocéntrica de Ricardo Ferrara» en: Víctor M. Fernández y Carlos M. Galli, *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara* (Buenos Aires: Facultad de Teología UCA, 2005), 31-130.

cordia. El amor al prójimo vulnerable y vulnerado es misericordia, la cual exige el cumplimiento de la justicia en los derechos y deberes, pero la excede con sobreabundancia porque expresa al Dios «rico en misericordia» (Ex 34,6; Ef 2,4).

Dios es Bondad, Amor, Misericordia. El joven Juan Bautista Montini -luego san Pablo VI - escribió: «No basta decir: Dios es Amor, Dios ha amado el mundo; es necesario agregar: Dios es Misericordia, Dios ha amado un mundo pecador».¹³ Pablo VI invocaba la *dolcissima misericordia* y recordaba el binomio agustiniano: *miseria hominis plena est terra, misericordia Domini plena est terra*. Juan Pablo II dedicó su segunda encíclica a Dios *Dives in misericordia*. Benedicto XVI tituló su encíclica programática *Deus caritas est*. Francisco dice que el nombre de Dios es misericordia, recreando la antigua cuestión de los nombres divinos.¹⁴ Dios es Amor misericordioso, como lo han manifestado santa Teresita del Niño Jesús y santa Teresa de Calcuta. Dios es Amor en exceso, *excessus amoris*, porque la misericordia excede, va más allá, toca las llagas más profundas del mal, el pecado y la violencia, y supera la muerte con la vida.

La misericordia es el principio hermenéutico de este papado. Francisco comunica una espiritualidad, una pastoral y una teología centradas en la compasión de Dios. Su ministerio expresa el primado teologal de la caridad por la lógica paradójica de la misericordia pastoral que acompaña, discierne e integra todas las pobrezas humanas. La reforma de la Iglesia busca comunicar con transparencia ese amor reflejado en el rostro del Cristo y resumido en la sentencia: “sean misericordiosos como el Padre de ustedes es misericordioso” (Lc 6,26).¹⁵ Ghislain Lafont observa que la teología desarrollada por Francisco vincula el primado del Amor misericordioso de Dios y la

¹³ Cf. Luciano Eusebi, «Dio è Misericordia» en *Istituto Paolo VI. Notiziario* 71 (2016): 7-13, 7.

¹⁴ Cf. Francisco, *El nombre de Dios es misericordia*. Ed. Andrea Tornielli, (Barcelona: Planeta, 2016), 25-39.

¹⁵ Cf. Carlos M. Galli, «Revolución de la ternura y reforma de la Iglesia» en Rafael Luciani y Carlos Schickendantz (coords.), *Reformas de estructuras y conversión de las mentalidades* (Madrid, Khaf, 2020), 55-92.

primacía del Pueblo de Dios en la figura de la pirámide invertida: «el orden sinodal es una manera de expresar el primado del Amor – Misericordia (de Dios) en el nivel de la Iglesia».¹⁶

El cristianismo trajo la revolución de la ternura. En sus mensajes navideños como arzobispo de Buenos Aires Bergoglio miraba la imagen del Niño Jesús y afirmaba: *Dios es ternura*. Inventó esa frase contemplando *La Piedad*. María, «vida, dulzura y esperanza nuestra», es el rostro materno de la misericordia. «Cada vez que miramos a María volvemos a creer en lo revolucionario de la ternura y del cariño» (EG 288).¹⁷ En el corazón de la Virgen Madre vibran «las entrañas de misericordia de nuestro Dios» (Lc 2,78). En la *Salve Regina* le pedimos a la dulce Virgen María: «vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos».

En este marco sitúo *la teología del desborde* del Papa Francisco. A fines de los años ochenta Jorge Bergoglio empleó la palabra desbordamiento. En Romano Guardini descubrió un pensamiento que explicaba el proceso de crecer desde el interior de una persona (*hinauswachsen*) que, en un momento, desborda de plenitud, superando los límites anteriores e introduciendo una novedad de vida.¹⁸ El Papa asume esta categoría para ejercitar un estilo de pensamiento que busca superar las polarizaciones y madurar hacia síntesis superadoras. Lo hizo en la celebración del Sínodo amazónico y en la exhortación *Querida Amazonia*, en la que empleó cinco veces la palabra desborde. Entonces se dejó guiar por la metáfora del Amazonas, el río más largo del mundo, y con aguas caudalosas que bañan nuevas orillas y fecundan las tierras dando vida.

En el último bienio empleó esa categoría en varios sentidos. El primero indica un rebotar de bondad que se hace obra de misericordia. La pascua manifiesta que la vida supera la muerte, el amor al

16 Ghislain Lafont, *Petit essai sur le temps du pape Francois* (Paris: Cerf, 2017), 138; cf. 190, 194, 202, 252, 268.

17 Cf. Carlos M. Galli, *La mariología del Papa Francisco* (Buenos Aires: Agape, 2018), 97-111.

18 Cf. Diego Fares, «El corazón de Querida Amazonia. El desborde de la itinerancia», *La Civiltà Cattolica* (Iberoamericana) 39 (2020): 17-31.

odio y la fraternidad al fratricidio. Ante la pandemia afirmó que la crisis puede ser una oportunidad por un *desborde* de amor.

«En nuestra sociedad, la misericordia de Dios brota en estos ‘momentos de desborde’: se derrama, rompiendo las fronteras tradicionales que han impedido que tantas personas tengan acceso a lo que se merecen, sacudiendo roles y modos de pensar. El desborde se encuentra en el sufrimiento que ha dejado expuesto esta crisis y en la creatividad con que tantos buscan responder a ella. Veo un desborde misericordia derramándose a nuestro alrededor...».¹⁹

Este es el exceso de la vida abundante que trae Jesús, el Buen Pastor, que siente compasión por su pueblo (Mt 9,36). Esta es la abundancia de la misericordia derramada desde el corazón crucificado del Señor. Es el desborde del manantial del Espíritu que infunde un amor capaz de superar limitaciones y pequeñeces.²⁰

Para el Obispo de Roma, la palabra «desborde» ilumina los procesos sinodales porque señala una novedad del Espíritu que ayudar a superar, de forma imprevista, posiciones y contraposiciones que parecen irresolubles. En su libro – entrevista *Soñemos juntos* manifiesta que su «preocupación como Papa ha sido promover este tipo de desbordes dentro de la Iglesia, reavivando la antigua práctica de la sinodalidad».²¹ La acción discreta y armónica del Espíritu sobrepasa los horizontes limitados y abre al exceso de la gratuidad divina, la sabiduría de la cruz pascual, el don de la «vida abundante» (Jn 10,10), la creatividad pastoral.

«En la dinámica de un sínodo, las diferencias se expresan y pulen hasta alcanzar una armonía que no necesita cancelar los bemoles de las diferencias. Esto es lo que sucede en la música: con las siete notas musicales con sus altos y bajos se crea una sinfonía mayor, capaz de articular las particularidades de cada una. Ahí reside su belleza: la armonía que resulta puede ser compleja, rica e inesperada. En la Iglesia, el Espíritu Santo provoca esa armonía».²²

19 Francisco, *Soñemos juntos. Conversaciones con Austen Ivereigh* (Buenos Aires: Penguin Random House, 2020), 7.

20 Cf. Carlos M. Galli, «Il dono traboccante dello Spirito nel popolo di Dio» en Rafael Luciani, S. Noceti, Carlos Schickendantz (edd.), *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale* (Bologna, Queriniana, 2022), 62-90.

21 Francisco, *Soñemos juntos...*, 84.

22 *Ibid.*, 85.

4. La lógica sapiencial de la cruz

La paradoja de Cristo, Sabiduría y Poder de Dios revelado en la locura y la debilidad de la Cruz (1 Co 1,18), ilumina al pensamiento abierto que indaga el sentido de la vida. San Pablo expuso la Sabiduría de la cruz (1 Co 1,10- 4,21) o de Cristo crucificado (1 Co 2,7; 1,23). La locura de Dios (1,25) es el mensaje de la cruz, que simboliza el *kérigma* de la muerte y la resurrección (1 Co 15,1-7; Rm 4,25). Pablo proclama «un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos, pero Fuerza y Sabiduría de Dios para los que han sido llamados, tanto judíos griegos» (1,23-24). El anuncio de la cruz (*staurós*) no se impone con los artificios retóricos de la sabiduría humana, sino por el poder del Espíritu (2,1). La proclama de esta Sabiduría se corresponde con el recurso permanente del Apóstol a la cruz como el símbolo privilegiado de la muerte de Jesús (Ga 6,14; Rm 6,6; Flp 3,18). Por ejemplo, a partir de un himno previo, en la Carta a los filipenses explicita que el anonadamiento de Cristo llega hasta la «muerte de cruz» (Flp 2,8).

Frente a un cristianismo sin cruz, Pablo insiste: «predicamos a Cristo crucificado» (1,23; 2,2; Ga 3,1). «La palabra de la cruz» (1,18: *logos staurouú; verbum crucis*) es un hecho, un lenguaje y una fuerza. Con el lenguaje teológico de las paradojas afirma que «la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres y la debilidad de Dios es más fuerte que la fortaleza de los hombres» (1,25).²³ Así, convierte la paradoja en un programa teológico novedoso: *del logos de la cruz pasa a la cruz como logos*. Esta nueva epistemología articula una serie de antinomias y produce una innovación en el lenguaje religioso.²⁴

La Sabiduría del Dios crucificado se opone a «la sabiduría de este mundo». No se refiere a la sabiduría popular que expresaba la búsqueda del sentido de la vida, ni a la filosofía clásica que desplegaba un conocimiento racional, sino a una *Sophia* con pretensiones

23 Cf. Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken* (Berlin: de Gruyter, 2014), 203-213; 237-242.
24 Cf. Paul Ricoeur, «Logos, mythos, staurós» en *Lectures* 3, 139-148.

salvíficas que eclipsaba al Crucificado. Pablo dice: «el mundo, con su sabiduría, no reconoció a Dios en las obras que manifiestan su sabiduría» (1,21), o sea, fue incapaz de ser una fuerza de salvación. El conocimiento del plan de Dios no se alcanzó entre judíos, ni entre paganos, porque «mientras los judíos piden milagros, los griegos van en busca de sabiduría» (1,22). «Cristo murió por nuestros pecados» (1 Co 15,3). La cruz es la plenitud del *agape* de Cristo, que lleva al anuncio: «me amó y se entregó por mí» (Ga 2,20); «nos amó y se entregó por nosotros» (Ef 5,2).

Para Pablo «Dios escogió lo que el mundo tiene por necio para confundir a los sabios; lo que el mundo tiene por débil para confundir a los fuertes» (1,27). Mientras el imperio romano y la cultura griega valoraban la sabiduría y el poder, Dios eligió lo necio y lo débil, «lo que es vil y despreciable y lo que no vale nada, para aniquilar a lo que vale» (1,28). El Apóstol dice que «los poderosos de este mundo» (2,6) «han crucificado al Señor de la gloria» (2,8). La cruz era una condena imperial a muerte. El culto al emperador, celebrado en ciudades romanas y colonizadas, adoraba al César como divino y redentor. Esa religión política consolidaba la *pax romana*. En ese contexto el culto a Jesús era una locura despreciable y peligrosa porque reconocía a un judío ajusticiado – por la crucifixión infamante – como único Señor (Flp 2,11). La Cruz era una crítica a los poderes romanos y un reconocimiento a los humillados.²⁵ Allí, Dios se identificaba con los insignificantes de «la Iglesia de Dios que está en Corinto» (1,2), en los bajos fondos de esa ciudad portuaria. Ellos no debían gloriarse en lo que es valioso para el mundo (1,29; 3,21), sino por «estar unidos a Cristo Jesús» (1,30), por unirse a Él, que fue hecho por Dios (pasivo divino) «sabiduría» en la cruz. En la carta a los gálatas Pablo abre su corazón y agrega que está crucificado con Cristo y su vida es vivir en Él. «Yo estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí: la vida que sigo viviendo en la carne, la vivo en la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Ga 2,19-20).

²⁵ Cf. Carlos Gil Arbiol, «Claves del pensamiento de Pablo» en R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2010), 159-166.

Frente a una sabiduría que reducía el amor de Dios a pura lógica humana y devaluaba el significado salvador de la cruz, se alza la Sabiduría divina que «ha escogido lo necio del mundo para confundir a los sabios... lo débil del mundo para confundir a los fuertes» y, además, «lo que es nada, para convertir en nada las cosas que son» (1,27).²⁶ «La característica de la cruz es la paradoja de la nada más absoluta de una persona en la cual se comunica a la humanidad la plenitud del poder divino de la vida».²⁷ Pablo presenta esta sapiencia usando paradojas extremas: necesidad – sabiduría, debilidad – fuerza, desprecio – nobleza, pérdida - salvación. La locura de la cruz contrasta con la búsqueda griega de la sabiduría, y la debilidad de la cruz contrasta con la inquietud judía por los signos. El capítulo tercero de su carta sintetiza la lógica de la cruz. «Que nadie se engañe si alguno de ustedes se tiene por sabio en este mundo, que se haga insensato para devenir realmente sabio. Porque la sabiduría de este mundo es locura delante de Dios» (1 Co 3,18-19).

En el exceso de los extremos, Pablo señala que las oposiciones referidas a los griegos (locura - sabiduría) y los judíos (debilidad - fuerza) alcanzan a todo ser humano en el mundo. La tercera antítesis entre *lo que es y lo que no es* (1,27) evoca la oposición máxima entre el ser y la nada. La filosofía es invitada a dejarse interpelar por la sabiduría de la cruz. En este punto hago una reflexión convergente con la tradición pasionista. La experiencia espiritual de san Pablo de la Cruz une el fervor de la devoción franciscana a la pasión de Jesús y la mística renana-flamenca del padecer desnudo ante el misterio. El santo italiano deseaba estar con Cristo en la cruz, en la cual la Omnipotencia se hizo impotencia y la debilidad se transformó en fuerza. En una carta confiesa: «Soy una nada, un abismo de males. Sólo Vos, Señor, eres el que eres». Su espiritualidad incluye el «ani-

²⁶ Cf. Ramón Trevijano Etcheverría, «El contraste de sabidurías (1 Co 1,17-4,20)» en *Estudios Paulinos* (Salamanca: Ediciones de la Universidad Pontificia de Salamanca - UPSA, 2002), 147-170.

²⁷ Eduardo de la Serna, *Primera carta del Apóstol san Pablo a los cristianos de Corinto. Comentario* (Estella: Verbo Divino, 2019), 46; el comentario a toda la sección de 1 Co 1,10-4,21 se halla en las páginas 43-65.

quilamiento en el abismo sin fondo del amor divino y en el mar rojo de la pasión». ²⁸ El lenguaje de la «nada» remonta a san Pablo y recorre la tradición occidental con varios sentidos. El místico misionero, «enviado a evangelizar» (1 Co 1,17) nos aconseja «colocar esta nada en el todo que es Dios». ²⁹

Hace sesenta años, el pasionista Stanislas Breton escribió *La mística de la pasión* sobre la doctrina del fundador de su Orden. Allí ya se refería a los principios todo, nada y eminencia, ³⁰ que luego desarrolló en su teología filosófica, sobre todo en su magna obra *El principio. La organización contemporánea de lo pensable*. Dice que hay tres formas de comprender la relación entre el Principio (Dios) y lo que surge de él (el mundo, sobre todo el ser humano). ³¹ El Altísimo es «nada» de lo que da y causa, un totalmente otro, en una alteridad sin puentes, o es el «todo» de lo que dona e inicia, absorbiéndolo en sí mismo. En cambio, una tercera forma de pensar, participativa, mantiene y trasciende esa bipolaridad en el principio *eminencia*, ³² que Breton halla en su maestro espiritual: «A esta tercera tendencia nos parece que se une san Pablo de la Cruz. Su teología sería una “apófasis de eminencia” más que una teología negativa radical». ³³ «Despojo y entrega de sí mismo, la pasión de Cristo nos asegura que nuestro Dios es esa nada que ninguna representación abarca y ese todo cuyo más bello nombre es *agape*». ³⁴ Dios se dice en la cruz de la Palabra y en la palabra de la Cruz. Por eso «del inefable hay que hablar». ³⁵ Una Facultad de teo-logía intenta decir un *logos* acerca de Dios; una palabra humilde fundada en la Palabra de Dios donada en el amor hasta la cruz pascual.

28 Ver el texto en Stanislas Breton, *La mística de la pasión...*, 139.

29 Ver el texto en *Ibid.*, 113.

30 Cf. *Ibid.*, 23-26, 52-53, 84-89, 114-117, 147-155, 250-251.

31 Cf. Stanislas Breton, *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable* (Paris: Desclée, 1971), 139-153; cf. también *Être, Monde, Imaginaire* (Paris: du Seuil, 1976), 46-59, 173-182.

32 El Principio-eminencia en la fuente de todo lo derivado de él, el más allá de sus determinaciones y su plenitud. La eminencia del principio-*causa* define su trascendencia, siendo irreductible a lo que proviene de él (cf. Breton, *Du Principe...*, 150-152).

33 Stanislas Breton, *La mística de la pasión...*, 113.

34 *Ibid.*, 152.

35 Stanislas Breton, *Du Principe...*, 165.

II - Recomenzar nuestro camino desde Cristo

Varios autores han pensado las diferencias que hay entre origen, comienzo y principio. Aquí no es posible hacerlo, pero cabe decir que todo comienzo se caracteriza por un cierto inicio temporal, una continuidad discontinua con lo anterior, una dirección a un término. Todo nuevo comienzo tiene un movimiento dirigido al primer comienzo arqueológico, un presente inédito -espacio de iniciativa-, una tensión teleológica dirigida hacia el último momento, entendido no sólo como un punto final sino y, sobre todo, como meta o culmen. A los que inician la carrera, y a los que recomienzan, *los invito a mirar y caminar hacia adelante.*

En esta meditación teológica emplearé el lenguaje del testimonio, porque nos aproxima a la verdad, nos invita a pensar y expresa una teología encarnada. Hoy iniciamos un nuevo tramo del camino común. Para muchos es un nuevo comienzo; para otros es el primer paso en los estudios teológicos. Para mí, en 2021 comenzó un último período como decano. Presté este servicio dos veces de 2002 a 2008. En 2017, junto al Sr. Vicedecano, Pbro. Dr. Gerardo Söding, comenzamos un trienio que debía terminar en 2020. Las circunstancias de la pandemia y la decisión del Consejo Académico alargaron el período hasta mediados de 2021. Entonces se hicieron las elecciones y fuimos elegidos nuevamente, cada uno en su cargo, hasta 2024. Antes nos acompañó el Pbro. Dr. Omar Albado como Secretario Académico; en esta nueva etapa nos acompaña el Lic. Ricardo Albelda. Luego hubo elecciones de los representantes del Claustro docente en el Consejo Académico, que se suman a los profesores ordinarios que participamos del gobierno de la Facultad.

No somos los únicos que han recomenzado el servicio directivo en la Facultad por más de un período. El Padre Lucio Gera, de quien en agosto se cumplirán 10 años de su fallecimiento, fue una vez director de estudios, antes de que la UCA nos integrara, y tres veces decano. Hoy deseo evocar al *Padre Ricardo Ferrara*, director de estudios con Eduardo Pironio y secretario académico con Lucio

Gera en los años 60. Luego prestó el servicio del decanato de 1996 a 2002. En ambos períodos lo acompañé como Vicedecano.

Lo que vivió Ferrara en 1996 fue un *nuevo comienzo*. Él enseñó aquí desde 1957, dando como un servicio las materias que se le pedían en cada circunstancia: teología fundamental y teología moral, sin dar entonces el curso que deseaba sobre el misterio de Dios. Recién lo pudo asumir en los años setenta. Pero entonces, debido a la penosa situación laboral y económica que tenían nuestros profesores, Ferrara se fue a ganar el pan concursando en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - CONICET, donde se dedicó a ganarse la vida investigando la filosofía. Su proyecto se tituló *Logos, Mythos, Ethos*, y en ese marco estudió y editó la filosofía hegeliana de la religión. Eso llevó a pedirle que diera, también aquí, el curso de Filosofía de la Religión, que ya daba en la UCA y en la Universidad de Buenos Aires. Durante 20 años hizo la carrera de investigador científico y en ese tiempo se convirtió en uno de los mayores especialistas en Hegel, como reconoció el P. Francisco Leocata SDB en su historia de la filosofía en la Argentina.³⁶ También Leocata enseñó aquí de 1975 a 1979. Luego volvió, a pedido mío, de 1998 a 2001. Cuando Ferrara pudo completar el compromiso con el CONICET y quería escribir sobre el misterio de Dios, nuestro Consejo Académico lo eligió como decano para que le diera a la institución mayor nivel académico y proyección eclesial. En 1996, a sus 66 años, en un gesto enorme de generosidad, anteponiendo el bien común, comenzó un período que le hizo postergar un quinquenio su gran obra: *El misterio de Dios*.

Ferrara fomentó nuevas políticas de investigación, docencia, extensión y publicaciones. Su gobierno se empeñó en compaginar la ejecutividad para agilizar los procesos y la colegialidad para decantarlos por la tradición y el consenso. Una de sus prioridades fue mejorar la situación de los profesores promoviendo académica y económicamente. Fomentó su investigación teológica no sólo en forma

³⁶ Cf. Francisco Leocata, *Los caminos de la filosofía en la Argentina* (Buenos Aires: Don Bosco, 2005), 509.

individual sino a nivel institucional. Organizó el *Instituto de Investigaciones Teológicas* - ININTE y varias iniciativas valiosas: seminarios inter-cátedras, grupos de investigación, publicaciones colectivas, libros en homenaje. En un gesto audaz, en 2000 pedimos la acreditación de nuestro doctorado a la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria - CONEAU. Queríamos situar la ciencia teológica y su máximo grado en el sistema universitario argentino teniendo en cuenta que el Doctorado en Teología existió en nuestra tierra desde la fundación de la Universidad de Córdoba en el siglo XVII y desapareció de la esfera pública con la estatización de las universidades a mediados del siglo XIX. La primera acreditación fue concedida en 2001, la segunda en 2007, la tercera en 2017, recibiendo siempre la categoría "A", que se aplica a las carreras de excelencia. En 2007 el doctorado en teología era el único con categoría A de todas las universidades privadas argentinas. Este proceso llevó a una incorporación ininterrumpida de nuevos profesores doctores.

Ferrara es un ejemplo del servicio a la Facultad en lo que ella necesita en cada momento más allá de los propios deseos y de lo que significa recomenzar para una institución y para una vida en edad madura. En la comunión de los santos lo recordamos con su gran corazón de padre sabio y niño confiado. Le gustaba meditar sobre el amor del Padre eterno y leer la poesía de Miguel de Unamuno *Agranda la puerta Padre*.

Agranda la puerta, Padre porque no puedo pasar;
la hiciste para los niños, yo he crecido a mi pesar.
Si no me agrandas la puerta, achícame, por piedad;
vuélveme a la edad bendita en que vivir es soñar.

1. *El camino de una Facultad en el Camino*

¿De dónde tomo la frase recomenzar el camino desde Cristo? Al celebrar el Jubileo de 2000, san Juan Pablo II dirigió a la Iglesia estas palabras: «Ahora tenemos que mirar hacia adelante, debemos

“remar mar adentro”, confiando en la palabra de Cristo: ¡*Duc in altum!*» (NMI 1). En la Carta *Novo millennio ineunte*, después de contemplar el rostro de Cristo, y antes de invitar a «reiniciar el camino desde Cristo» (*ripartire da Cristo*), el papa dijo: «la Iglesia, animada por esta experiencia, retoma hoy su camino (*riprende oggi il suo cammino*) para anunciar a Cristo al mundo, al inicio del tercer milenio: Él “es el mismo ayer, hoy y siempre” (Hb 13,8)» (NMI 28). La Iglesia debía recomenzar el camino de la misión manteniendo el rumbo de la santidad señalado por el Vaticano II. No debía inventar un nuevo programa sino centrarse más en Cristo, el Camino a la santidad de Dios y la evangelización de los hombres. En la exhortación *Evangelii gaudium* Francisco invitó a comenzar una nueva etapa centrada en el anuncio de la alegría del Evangelio (cf. EG 1).

Nuestro recomenzar se inserta en la marcha de la sinodalidad de todo el Pueblo de Dios, que inició la primera fase de consulta y escucha orientada a la celebración de la Asamblea Sinodal de 2023, cuyo tema es *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*. En el discurso de 2017 propuse avanzar hacia una Facultad más sinodal. No repito lo que esto significa como dinámica de participación, discernimiento, renovación. Estamos recorriendo esos senderos, como se muestra en los cambios de los planes de estudio y otras iniciativas. Aquí solo insisto en el fundamento y el modelo cristológico de la sinodalidad eclesial.

La Iglesia es la comunidad de «los que siguen el camino del Señor» (Hch 9,2), los que caminan con, en y a través de Cristo. La sinodalidad tiene una clave cristológica-trinitaria a partir de la teología lucana del Caminante y la teología joánica del Camino. Jesús es el peregrino que proclama la buena noticia del Reino de Dios (Lc 4,14-15), anuncia «el camino de Dios» (Lc 20,21) y marcha hacia Jerusalén (cf. Lc 9,51-19,28). Él es «el camino» (Jn 14,6) que conduce al Padre, comunicando a los hombres, en el Espíritu Santo (Jn 16,13), la verdad y la vida de la comunión con Dios y los hermanos. Lucas, en el relato de los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), ha delineado una imagen viva de la Iglesia como Pueblo de Dios, guiado a lo lar-

go del camino por el Señor resucitado que lo ilumina con su Palabra y lo nutre en la fracción del Pan.

Caminar juntos, ser sinodales, andar en una Iglesia sinodal, es la condición de los discípulos del Camino.

«Sínodo es una palabra antigua muy venerada por la Tradición de la Iglesia, cuyo significado se asocia con los contenidos más profundos de la Revelación. Compuesta por la preposición *σύν*, y el sustantivo *ὁδός*, indica el camino que recorren juntos los miembros del Pueblo de Dios. Remite al Señor Jesús, que se presenta a sí mismo como “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6), y al hecho de que los cristianos, sus seguidores, en su origen fueron llamados *los discípulos del camino* (cfr. Hch 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22)».³⁷

Cristo es la Persona-Camino La cristología del Camino y la eclesiología de la Iglesia peregrina – sinodal son correlativas. La imagen del Pueblo de Dios, convocado de entre las naciones (Hch 2,1-9; 15,14), expresa la dimensión social, histórica y misionera de la Iglesia, que se corresponde con la condición del ser humano como caminante, *homo viator*. La teología bíblica y patristica de Cristo como Camino fue sintetizada por santo Tomás de Aquino en la frase: *via est nobis tendendi in Deum*.³⁸ La primera encíclica de san Juan Pablo II explicó que Jesucristo es Camino de Dios hacia el hombre y de los seres humanos a Dios.

«La Iglesia camina con Cristo, por medio de Cristo y en Cristo. Él, el Caminante, el Camino y la Patria, otorga su Espíritu de amor (Rm 5,5) para que en Él podamos avanzar por el “camino más perfecto” (1 Co 12,31). La Iglesia está llamada a seguir las huellas del Señor hasta que Él vuelva (1 Co 11,26). Es el Pueblo del Camino (Hch 9,2; 18,25; 19,9) hacia el Reino celestial (Flp 3,20)».³⁹

Señalaré algunas pistas de este camino cristocéntrico y sinodal en el nuevo comienzo de la Facultad.

37 Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (Buenos Aires: Agape, 2018), 3.

38 Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, 2; III, prologus.

39 Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia...*, 50.

2. *Comunión con el Logos que se hizo carne*

En su genial obra *Introducción al cristianismo*, hace 55 años, Joseph Ratzinger profundizó en un tema que lo acompaña desde sus primeros escritos, la relación entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. Allí hizo una afirmación que marcó la teología de nuestra época: el cristianismo antiguo «hizo una opción por el *Logos* contra cualquier clase de mito»,⁴⁰ por la comprensión filosófica de Dios y no por los dioses de las mitologías griega y romana (entonces no se hablaba de mito como se lo entiende hoy). Así, la fe cristiana hizo una opción por la verdad del ser en contra del mito de la costumbre. En ese contexto se produjo una transformación del concepto filosófico de Dios por el cruce con la fe cristiana en Dios personal. El encuentro con Cristo y su misterio pascual ayudó a descubrir a un Dios inteligente, amoroso, creador y salvador.

Benedicto XVI tituló su primera encíclica *Deus caritas est*, confirmando lo que decía en aquella obra de 1967: «Dios... es *agape*, potencia del amor creador... está ahí como *amante*, con todas las extravagancias de un amante»; y «el *Logos* de todo el mundo, la idea original creadora, es también amor».⁴¹ El amor divino se comunica plenamente en la entrega pascual de Cristo. En la Encarnación, la Cruz y la Eucaristía se descubre su amor entrañable. Mirar el costado traspasado de Cristo (Jn 19,37) introduce en el corazón de Dios. La lógica eucarística de la cruz permite discernir en la historia la lógica excesiva del *Ágape* de Dios.⁴²

En la Constitución *Veritatis gaudium*, que rige nuestros estudios teológicos, Francisco afirma que

«el Evangelio y la doctrina de la Iglesia están llamados hoy a promover una verdadera cultura del encuentro, en una sinergia generosa y abierta

40 Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 1969), 110.

41 Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo...*, 117 y 119.

42 Cf. Carlos M. Galli, «Dios como *Logos* y *Agape* en Joseph Ratzinger - Benedicto XVI» en Víctor M. Fernández y Carlos M. Galli, *Eros y Agape. Comentario a "Dios es amor"* (Buenos Aires: San Pablo, 2008), 9-43. En una línea distinta, referida a la plenitud de la comunión trinitaria, cf. Michel Corbin, *La Trinité ou l'Excès de Dieu* (Paris: Cerf, 1997), 13-20, 167-172.

hacia todas las instancias positivas que hacen crecer la conciencia humana universal; es más, una cultura —podríamos afirmar— del encuentro entre todas las culturas auténticas y vitales, gracias al intercambio recíproco de sus propios dones en el espacio de luz que ha sido abierto por el amor de Dios para todas sus criaturas. Como subrayó el Papa Benedicto XVI, “la verdad es ‘lógos’ que crea ‘diá-logos’” y, por tanto, comunicación y comunión» (VG Pr 4b).

Francisco mantiene la fe en un Dios que es *Logos* y explicita que se trata de la Palabra que se hizo carne y habitó entre nosotros (cf. Jn 1,14). En la encíclica *Fratelli tutti* (FT) dice que somos «camionantes de la misma carne humana» (FT 8). La imagen del rostro se asocia a la realidad de la carne para mostrar que se trata de una fraternidad concreta, encarnada. «El servicio siempre mira el rostro del hermano, toca su carne, siente su proximidad y hasta en algunos casos la ‘padece’ y busca la promoción del hermano» (FT 115).

Pensar la teología, decir un *logos* del Dios que es *Logos* y *Dia-logos*, es un desafío inmenso. Más aún, si se entiende el *Logos* encarnado en Jesús y la teología encarnada en distintos contextos eclesiales y culturales. Si la opción por el *Logos* se concreta en muchas formas del diálogo entre la fe y la razón,⁴³ el *Logos* encarnado nos invita a avanzar en el encuentro entre el cristianismo católico y las culturas actuales.⁴⁴ Aquí aparece otro sentido de la palabra “desborde”, usada por el Papa Francisco en su exhortación a la Iglesia de la Amazonia. Indica el derramarse que genera nuevos cauces de la inculturación del Evangelio y la Iglesia.

«Las verdaderas soluciones nunca se alcanzan licuando la audacia, escondiéndose de las exigencias concretas o buscando culpas afuera. Al contrario, *la salida se encuentra por desborde*, trascendiendo la dialéctica que limita la visión para poder reconocer así un don mayor que Dios está ofreciendo. De ese nuevo don acogido con valentía y generosidad, de ese don inesperado que despierta una nueva y mayor creatividad, manarán como de una fuente generosa las respuestas que la dialéctica no nos dejaba ver» (QA 105).

43 Cf. Carlos M. Galli, «Pensar conjuntamente en teología y en filosofía. Un estilo dialogal, itinerante, integrador», *Teología* 129 (2019): 9-65.

44 Cf. Andreas Lind, «La opción por el Logos en el pontificado de Francisco», *La Civiltà Cattolica* (Iberoamericana) 40 (2020): 28-52.

Nos encontramos en un momento oportuno para articular la tradición y la innovación en el estudio y en el aprendizaje de la teología. El paso por la mediación tecnológica nos exige un nuevo humanismo filosófico y pedagógico. Es un momento para ejercer el *logos* y el *dia-logos*, el pensamiento y la conversación. El diálogo es la vía para experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad. El diálogo racional en el seno de la fe es la clave de una enseñanza que procura «un modo relacional de ver el mundo, que se convierte en conocimiento compartido, visión en la visión de otro o visión común de todas las cosas» (LF 27).

En nuestras aulas se debe notar que la teología es una conversación, lo que nos compromete a participar a los profesores y los alumnos. El arte del diálogo y el intercambio de dones enriquece el vivir y el pensar. La teología, sabiduría y saber de la revelación como diálogo de salvación de Dios con el hombre, debe cultivar *una forma mentis* “dialogal”. Un pensamiento relacional y dialógico tiene su base en la naturaleza personal e interpersonal del ser humano y de su *logos* verbal, y es capaz de escucha y palabra, de recepción y donación. El ser humano es *imago Trinitatis*. La fuente originaria y el modelo ejemplar de todo diálogo humano reside en la Santísima Trinidad. Jesús nos introdujo en el «diálogo interior de Amor trinitario».⁴⁵

3. *El camino de la fraternidad abierta*

Jesucristo nos descubre el rostro de Dios, como Padre, y la condición filial y fraterna del ser humano. El cristianismo innova en la concepción de la fraternidad de todos los hombres, mujeres y varones. La relación fraterna surge del vínculo con Jesús, no por un parentesco natural, sino por la adhesión libre de la fe que asume la voluntad del Padre (cf. Mc 3,20-35). «Estos (los discípulos) son mi madre y mis hermanos. Porque el que hace la voluntad de Dios, ése

45 J. Ratzinger - Benedicto xvi, *Jesús de Nazaret*. I (Buenos Aires: Planeta, 2007), 166.

es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3,35). La fundación de esta familia grande, se basa en aprender de Jesús el seguimiento de la Torá, la voluntad de Dios. Jesús usa una fórmula declaratoria y jurídica que se empleaba para contraer matrimonio y fundar familia: «Esta es mi madre y estos son mis hermanos». ⁴⁶ La comunidad de sus discípulos es una nueva familia. Al hermanarse con él se hermanan: «Todos ustedes son hermanos» (Mt 23,8). Seguir a Jesús implica ingresar en una nueva hermandad según el Reino de Dios, en la cual todos somos hermanos, ⁴⁷ y cada uno es llamado hermano. ⁴⁸

La Iglesia está llamada a ser una fraternidad compasiva en el corazón de un mundo herido y fragmentado, como hoy nos muestran la pandemia y la guerra. La primera carta de Pedro exhorta a los miembros de su comunidad con esta frase: «resistan firmes en la fe, sabiendo que sus hermanos dispersos por todo el mundo padecen los mismos sufrimientos que ustedes» (1 Pe 5,9). Esta expresión es original. Habla de la Iglesia como «vuestra hermandad en el mundo» (*tèn en tō kósmoo hymōon adelfôteeta*). La comunión entraña el amor de compasión a quienes soportan los mismos sufrimientos: «amen a los hermanos» (1 Pe 2,17). ⁴⁹ Una Iglesia fraterna está llamada a vivir la libertad del Espíritu en el amor mutuo (Ga 5,13-15). Como decía Giaquinta, la fraternidad es un criterio eclesiológico y moral. ⁵⁰ En el primer sentido las comunidades deben ser fraternas y la hermandad es un criterio para discernir una iglesia local. El segundo significado, querer el bien del otro, «el hermano por quien Cristo murió» (1 Co 8,11), es un criterio para el obrar ético. ⁵¹

Jesús no se avergüenza de ser nuestro hermano (Hb 2,11) y de hacerse presente en sus hermanos más pequeños (Mt 25,31-46). Su

46 Cf. Gerhard Lohfink, *¿Necesita Dios la Iglesia? Teología del Pueblo de Dios* (Madrid: San Pablo, 1999), 211; cf. 210-217.

47 Esto se observa en las cartas paulinas (1 Tes 1,4; 4,10; Rm 16,14) y en los Hechos (1,16; 6,3; 10,23; 12,17; 13,16).

48 Cf. 1 Cor 16,12; Fil 2,25; Col 4,9; Rm 16,23; 2 Cor 1,1; Hch 9,17; 1 Pe 5,12; Hb 13,23; Ap 1,9.

49 Cf. Norbert Brox, *La primera carta de Pedro* (Salamanca: Sígueme, 2004), 167.

50 Cf. Carmelo Giaquinta, «"Vuestra hermandad que está en el mundo" (1 Pe 5,9)», *Teología* 35 (1980): 14-27, esp. 23-25.

51 Cf. Joseph Ratzinger, *La fraternidad cristiana* (Madrid: Taurus, 1962), 47-56.

Espíritu genera una mística y una praxis de filiación y fraternidad. En Jesús, el reconocimiento de la paternidad divina descubre el fundamento más profundo de la fraternidad humana. «Sin una apertura al Padre de todos, no habrá razones sólidas y estables para el llamado a la fraternidad» (FT 272). La fraternidad sostiene la libertad y la igualdad, pilares de la convivencia social (cf. FT 103-104).

Un signo elocuente de fraternidad es la apertura a los que migran forzadamente. El pontificado actual quedará en la historia por su compromiso en favor de los desplazados, perseguidos y refugiados. Como nosotros, el Papa reconoce en los refugiados el rostro de Jesús forastero, que nos sigue diciendo: «estuve de paso y me recibieron» (Mt 25,35). Inspirada en esa frase la Regla de San Benito consagró la fórmula de la hospitalidad: «todos los huéspedes deben ser acogidos como Cristo» (cap. 53). Las migraciones nos desafían a reconocer distintas alteridades culturales y abrazar las diferencias que enriquecen la humanidad. La fe lleva a mirar al otro como un Cristo peregrino al que se brinda hospedaje. En el *Angelus* del 13 de marzo, ante la invasión a Ucrania, Francisco dijo dos frases que interpelan. La primera es: *En nombre de Dios les pido ¡Detengan esta matanza!* Es una expresión que recuerda otra dicha por san Oscar Romero en El Salvador el 23/3/80: *les suplico... en nombre de Dios, ¡cese la represión!* La otra frase no se dirige a los victimarios sino a los que podemos solidarizarnos con las víctimas: *Quisiera exhortar una vez más a la acogida de tantos refugiados en los que Cristo está y dar las gracias por la gran red de solidaridad que se ha formado.*

Nuestra Facultad es y quiere ser una pequeña – gran familia en la que todos somos y nos sentimos hijos e hijas de Dios, discípulos de Cristo, hermanos y hermanas. Somos conscientes de nuestras diferencias, que pueden asumirse para enriquecer la convivencia y la co-laboración. Estamos llamados a compartir fraternalmente, sin presumir de ser más grandes ni reducirnos a ser más chicos, aunque pertenezcamos a diversas generaciones y condiciones, aunque tengamos distintos carismas y funciones. El Espíritu de comunión nos mueve a relacionarnos con los demás y unirnos a ellos con «una

fraternidad *mística*, contemplativa, que sabe mirar la grandeza sagrada del prójimo, sabe descubrir a Dios en cada ser humano» (EG 92). Aquí también recibimos a hermanos y hermanas de muchos países como visitantes, alumnos y compañeros.

La familia humana está llamada a cuidar la casa común y cultivar el jardín del mundo. Desde la más antigua tradición bíblica, la familia y la casa se corresponden estructural, histórica y lingüísticamente. En la familia de nuestra institución tenemos una casa común que, en el bienio pasado, y a pesar de las dificultades, ha recibido muchos arreglos y equipamientos. En estos meses verán obras en la biblioteca, las aulas, las oficinas, los servicios de electricidad y gas. Procuramos que la casa esté más bella, limpia, segura, habitable. Por eso hay un equipo que trabaja para limpiar nuestro hogar durante todo el día. Por eso se están haciendo arreglos en diversos lugares, como se ve en estos días en la limpieza de la fachada. En este marco anuncio que ampliaremos los depósitos de la Biblioteca en los espacios del antiguo decanato en el Seminario. Todos somos responsables de todos y corresponsables de nuestra casa, el decano en primer lugar.

4. Reiniciar la cultura del encuentro presencial

A nivel fenomenológico la presencia de la persona es figura, manifestación, visibilidad. A nivel teológico la meditación contemporánea sobre Cristo emplea las categorías presencia y encuentro. Se expresa en varios documentos eclesiales y en aportes de grandes teólogos. En 2008 comenté detalladamente las líneas transversales de la cristología del Documento de Aparecida, expuesta con las categorías don, bendición, Reino, Evangelio, presencia, encuentro, camino, seguimiento, misión, vida, dignidad, plenitud, alegría.⁵²

⁵² Cf. Carlos M. Galli, «Líneas cristológicas de Aparecida» en CELAM, *Testigos de Aparecida*, I (Bogotá: 2008), 103-204.

Para Aparecida, encontrarse con Jesús, conocerlo y amarlo, es el gran tesoro que descubrimos los discípulos misioneros (A 29). Este acontecimiento no es una conquista humana, sino un don divino. Muestra la gratuidad del amor de Dios como principio del ser cristiano, según la lógica del encuentro. Lo dice otro número de ese documento que integra consignas de Juan Pablo II y Benedicto XVI: «A todos nos toca *recomenzar* desde Cristo (cf. NMI 28-29), reconociendo que “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (DCE 1)» (A 12). La V Conferencia, en la cual el cardenal Bergoglio presidió la Comisión de redacción, destaca el don del encuentro con Cristo (A 145, 548).

«Aquí está el reto fundamental que afrontamos: mostrar la capacidad de la Iglesia para promover y formar discípulos y misioneros que respondan a la vocación recibida y comuniquen por doquier, *por desborde de gratitud y alegría, el don del encuentro con Jesucristo*. No tenemos otro tesoro que éste» (A 14).

Una cristología del encuentro entiende esa palabra no solo como el primer paso, sino como todo el proceso de elección, llamado, respuesta, adhesión, seguimiento y unión con Jesús. La frase *encuentro con Cristo* aparece más de sesenta veces en Aparecida. Presenta la relación del cristiano con Cristo con un término personalista contemporáneo, una realidad que, en el Nuevo Testamento se dice con palabras como discipulado, configuración, amistad, comunión, participación, permanencia. “Encuentro” es una noción empleada por la teología de la revelación y la fe y, también, por la cristología.⁵³ Ella se refiere a los encuentros de Jesús con sus contemporáneos, especialmente las manifestaciones del Resucitado, y también a todo encuentro con el Viviente que se manifiesta en sus diversas presencias en la Iglesia y en el mundo. El don del encuentro brota de la fascinación que Jesús ejerce y que suscita nuestra admiración (A 136, 277).

⁵³ Para Olegario González de Cardedal «encuentro» es una clave permanente de la cristología sistemática y la metáfora del *camino* es la noción decisiva de su cristología fundamental (cf. *Fundamentos de Cristología I. El Camino* (Madrid: BAC, 2005), XXXI).

Esta convicción está en la raíz de una concepción de la Iglesia que evangeliza atrayendo porque vive como comunidad de amor y crece no por proselitismo, sino por atracción, como Cristo atrae hacia sí por la fuerza de su amor (A 159, 161). Esta atracción interior es una gracia por la que el Padre nos lleva a Cristo (A 241); es la *atractio Patris* que la teología leyó en textos en los que Jesús señala que la fe en Él es un don atractivo que procede del Padre del cielo (Mt 16,17; Jn 6,44). Evangelizar, comunicar el don del encuentro a otros, nace de la experiencia de ser amado por Jesús y del desborde de gratitud y alegría que nos embarga.

En 2019, al exponer el desafío de pensar en filosofía y en teología, cité esta frase de *Optatam totius*: «Las otras disciplinas teológicas deben ser [como la dogmática] igualmente renovadas por medio de un contacto más vivo con el misterio de Cristo (*ex vividiore cum Misterio Christi contactu*) y la historia de la salvación» (OT 16). El texto habla del conocimiento por contacto. El tacto es un sentido espiritual muy intenso. La fe es ver, oír y tocar a Jesús porque «la Vida se hizo visible» (1 Jn 1,2). Los cristianos anunciamos «lo que hemos tocado con nuestras manos acerca de la Palabra de Vida» (1 Jn 1,1). El texto usa el verbo *contingere* que significa no sólo tocar sino también, figurativamente, entrar en una relación personal. El *mysterium Christi* es el *locus* para entender la fe y renovar el pensar, el ámbito vital de la cristología. El estudio académico debe garantizar la unión con Cristo para hacer teología y articularla con la filosofía. Junto con la dogmática, los estudios bíblicos, la historia de la Iglesia, la teología moral y espiritual, la teología pastoral, el derecho canónico, todas las disciplinas -a su modo- deben procurar un contacto más vivo con Cristo.

Estamos llamados a encontrarnos con Jesús en las distintas formas de su presencia, de la Palabra y la Imagen hasta los rostros de los hermanos que nos salen al paso cada día. El encuentro en la comunidad académica debe generar cercanía, simpatía, arraigo, sostén, amparo. Nos ayuda a acompañarnos en el camino de la educación universitaria, que es un proceso de intercambio interpersonal y vincular,

no sólo instrumental o tecnológico. Para caminar juntos nos ayuda una fenomenología del rostro, la mirada y la palabra, la encarnación, el símbolo y el gesto, y sobre todo, una espiritualidad cristológica de la comunión por contacto y comunicación, que se consuma en la comunión eucarística con el Cuerpo y la Sangre de Cristo.

En este marco quiero acentuar la afirmación de la dignidad de todo ser humano, que funda el *ethos* universal de los derechos humanos y una concepción de la historia capaz de registrar la acción y la pasión humanas. Desde 2018 esta Facultad de Teología, encabezada por el decano y una comisión directiva, y con la colaboración de profesores de la casa y otros centros, investiga el tema de la actuación de la Iglesia católica en la espiral de violencia que hubo en la Argentina de 1966 a 1983, por pedido de la Comisión Ejecutiva del Episcopado Argentino. Queremos aproximarnos lo más posible a la verdad histórica de lo sucedido.

5. El desborde sobreabundante: dar mucho más

Que Cristo habite en sus corazones por la fe y sean arraigados y edificados en el amor. Así podrán comprender, con todos los santos, cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, en una palabra, ustedes podrán conocer el amor de Cristo, que supera todo conocimiento, para ser colmados por la plenitud de Dios (Ef 3,17-19).

El amor de Cristo excede todo conocimiento. El cristiano conoce por la fe (*pistis*) el Amor de Cristo extendido en la Cruz, cuyos brazos abiertos abarcan el mundo entero. La paradoja es conocer un amor que supera lo que se puede conocer. Cristo es «el Hombre que abarca el mundo entero y que se halla en la cruz, que también lo abarca».⁵⁴ Una tradición antigua orienta la mirada del texto hacia la muerte de Cristo en la cruz, cuyas dimensiones van hacia arriba,

⁵⁴ Heinrich Schlier, *Carta a los Efesios. Comentario* (Salamanca: Sígueme, 1991), 227; cf. 219-232.

hacia abajo, hacia los costados. Ellas significan una Caridad inabarcable. El amor de Cristo une el cielo y la tierra, el pasado y el futuro, el tiempo y la eternidad.⁵⁵

Esta sobreabundancia de amor nos colma.⁵⁶ «El exceso de Dios está presente en el exceso de Cristo, según la anchura y la longitud... es exceso de amor».⁵⁷ Se refería al *Deus Excessus*. La teología piensa la paradoja del excesivo amor de Cristo, que vive, por el Espíritu, en la Iglesia y los seres humanos, y se refleja en el corazón de María. En el horizonte abierto por el exceso de Dios se sitúa la fe que piensa en esta Facultad.

El desborde del amor tiene su fuente y modelo en el actuar de Dios. En una página excepcional san Pablo muestra el *mucho más* (*pollô mallon*) de la gracia de Cristo que supera excesivamente el pecado de Adán: «porque si la falta de uno solo provocó la muerte de todos, la gracia de Dios y el don conferido por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, fueron derramados *mucho más abundantemente* sobre todos» (Rm 5,15).

La *lógica de la sobreabundancia* expresa el Don de Dios que da Vida.⁵⁸ Pablo lo dice con una formulación muy creativa: «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rm 5,17). El texto modifica el verbo *perisseuó* – abundar, exceder – poniendo el prefijo *hyper* y creando el verbo *sobreabundar* para referirse al exceso de Dios. Es el desborde del corazón del padre que sale a buscar al hijo y lo abraza con ternura, o el del anfitrión de la boda que busca invitados en los caminos. Esta abundancia (*perisseia*) está en la frase de Jesús: “la boca habla de la abundancia del corazón” (Mt 12,24). No indica una acumulación cuantitativa, ni un sobrante superfluo, sino la calidad

55 Cf. S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolam ad Ephesios*, Caput III, Lectio V, 179-180 en *Super Epistolas S. Pauli. Lectura II*, (Romae: Marietti, 1953), 45-46.

56 Cf. Eduardo Briancesco, «Sobre la “sobreeminente ciencia del amor de Cristo”» (Ef 3,19), *Teología* 93 (2007): 227-238.

57 Cf. Erich Przywara, *Che ‘cosa’ è Dio? Ecceso e paradosso dell’amore di Dio: una teologia*, (Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2017), 121, cf. 77-80, 97-100.

58 Cf. Paul Ricoeur, «La libertad según la esperanza», en: *Introducción a la simbólica del mal* (Buenos Aires: La Aurora, 1976), 141-165.

del amor que brota del corazón. Es la generosidad que pide Pablo en la colecta por la comunidad de Jerusalén para cubrir la necesidad e igualar la situación (2 Co 8,14).

El ser humano es un don dado a sí mismo y llamado a darse a los demás, que puede dar *mucho más de sí*. Como peregrino va, por su libertad renovada en la gracia, al encuentro del Dios que viene a su encuentro. El futuro no es sólo *futurum*, mera continuación del presente, repetición de lo mismo, prolongación de lo que somos en lo que seremos, sino también *adventus*, novedad que irrumpe, presencia indeducible, gracia que sale al paso, don que renueva. En esta lógica colaboramos para extraer vida nueva de las situaciones de muerte. La presencia de Dios solicita la libertad responsable del hombre, creatura creadora, para que se abra humildemente al don salvador que viene de arriba y colabore en lograr *mucho más* que lo anterior.

Desde su corazón generoso Dios nos regala esperanza porque se brinda sin medida y nos ayuda a darnos gratuitamente para extraer bien y amor de los males que sufrimos y otros sufren. En momentos difíciles podemos dar un paso más, como lo hicimos en los dos años precedentes: de la ausencia sacamos mucha más presencia; de la incomunicación sacamos mucha más comunicación. Invito a todos a seguir *la lógica del mucho más* en este nuevo comienzo: mucho más amor y servicio; mucho más respeto y seriedad; mucha más participación y solidaridad; mucho más trabajo y colaboración; mucho más aprendizaje y estudio.

Dios Padre es la fuente de esta teo-lógica de la sobreabundancia.⁵⁹ Benedicto XVI enseña que

«El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente... Al ser un don (*eine Gabe*) recibido por todos, la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad... la comunión fraterna, más allá de toda división, nace de la palabra de Dios-Amor que nos convoca...» (CiV 34).

⁵⁹ Cf. Carlos M. Galli, «La lógica del don y del intercambio. Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire», *Communio* (argentina) 2 (1995): 35-49.

El don del amor no anula la verdad ni suprime la justicia; las asume y trasciende en la lógica de la gratuidad y la fraternidad. En la Facultad no entendemos el desborde como una desmesura, ni el superar como transgredir, ni el exceder como desbarrancar. Por el contrario, la abundancia del amor exige un cumplimiento más justo, una entrega más generosa, una reciprocidad más comprometida. La vida cotidiana en la comunidad cristiana es un continuo llamado al don de sí, a dar más y a darse más en Cristo. ¡Demos gratuitamente lo que recibimos gratuitamente! ¡Que nuestra Facultad desborde de vida evangélica, teologal, teológica!

Cristo en nosotros - nosotros en Cristo

En el Centenario de la Facultad, Francisco trazó el perfil de quien estudia teología y señaló este rasgo:

*«El teólogo es un creyente. El teólogo es alguien que ha hecho experiencia de Jesucristo, y descubrió que sin Él ya no puede vivir. Sabe que Dios se hace presente, como palabra, como silencio, como herida, como sanación, como muerte y como resurrección. El teólogo es aquel que sabe que su vida está marcada por esa huella, esa marca, que ha dejado abierta su sed, su ansiedad, su curiosidad, su vivir. El teólogo es aquel que sabe que no puede vivir sin el objeto / sujeto de su amor y consagra su vida para poder compartirlo con sus hermanos».*⁶⁰

Comparto dos textos que manifiestan la plenitud de Cristo en la totalidad de la vida personal y comunitaria. Uno es la primera estrofa - escrita en 1838 - de un bello himno del cancionero alemán.⁶¹

⁶⁰ Cf. Francisco, *Video-Mensaje del Papa por el Centenario de la Facultad de Teología de la UCA*, 4/9/2015.

⁶¹ Texto y música de F. Hartig, Köln, 1838, cf. Deutsche Bischofsconferenz, *Gotteslob*, Herder, 1975, Gesang 377.

O Jesu, all mein Leben bist du / ohne dich nur Tod
Oh Jesús, vos sos toda mi vida / sin vos sólo (hay) muerte
Meine Nahrung bist du / ohne dich nur Not
Jesús, sos todo mi sustento / sin vos sólo (hay) indigencia
Meine Freude bist du / Ohne dich nur Leid
Jesús, sos toda mi alegría / sin vos sólo (hay) tristeza
Meine Ruhe bist du / ohne dich nur Streit - o Jesu.
Jesús, sos todo mi descanso / sin vos sólo (hay) conflicto.

El segundo texto pertenece a san Ambrosio, obispo de Milán, padre de la Iglesia latina.

«Así, pues todo lo tenemos en Cristo... todo está en el poder del Señor y Cristo es todo para nosotros. Si deseas curar una herida, Él es el médico; si tienes fiebre, es la fuente; si estás abrumado por la iniquidad, es la justicia; si tienes necesidad de ayuda, es la fuerza, si temes la muerte, es la vida; si deseas el cielo, es el camino; si huyes de las tinieblas, es la luz; si buscas la comida, es el alimento».⁶²

Miramos a María y nos dejamos mirar por sus ojos misericordiosos. Le pedimos que Cristo sea todo para nosotros. Que sea vida, alimento, felicidad, paz en nuestra vida personal comunitaria, pastoral. Que sea la luz y el sabor en los estudios que realizamos en la Facultad de Teología. Que el Espíritu nos ayude a recomenzar compartiendo el consuelo que recibimos de Dios. «Así como participamos abundantemente de los sufrimientos de Cristo, también por medio de Cristo abunda (*perisseuô*) nuestro consuelo» (2 Co 1,5).

⁶² San Ambrosio, *De virginitate* 16,99; cf. Ambrosio de Milán, *La Virginitad* (Madrid: Ciudad Nueva, 2007), 117.

Early Christianity as a Popular Religiosity in the Mediterranean World

PAULO A. S. NOGUEIRA*

Pontificia Universidad Católica de Campinas (Brasil)

pasn777@gmail.com

Recibido 10.3.2022/ Aprobado 14.5.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2781-6942>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.138.2022.p45-70>

ABSTRACT

This article proposes guidelines to interpret historically Ealy Christianity, from the first to the beginning of the third Century, in the light of recent work on Popular Culture in the Ancient Mediterranean World. That research perspective tries to put Ealy Christian practices in relationship with cultural perceptions, concrete needs, and expectations of the subaltern groups of the Roman Empire. Ancient Christianity should then be studied mainly by its magical practices, and its popular modes of narrative, who focused on domestic relationships.

Keywords: Early Christianity; Popular Religion; Magic; Ancient Narrative

El cristianismo primitivo como religiosidad popular en el mundo mediterráneo

RESUMEN

Este artículo propone orientaciones para interpretar históricamente al cristianismo primitivo, desde el primer hasta el inicio del tercer siglo, en sintonía con la investigación reciente sobre cultura popular en el mundo mediterráneo. Esta perspectiva intenta relacionar el cristianismo primitivo con las percepciones culturales, las necesidades concretas y las expectativas de los grupos subalternos del Imperio Romano. Proponemos acá que el cristianismo antiguo debería entonces ser mejor estudiado a partir de sus prácticas mágicas, sus modos de narración popular, que ponían énfasis en las relaciones domésticas.

Palabras clave: Cristianismo primitivo; Religión popular; Magia; Narrativa antigua

* Doctorado en Teología por la Ruprecht-Karls Universität Heidelberg. Profesor e investigador del Posgrado en Ciencias de la Religión en la Pontificia Universidad Católica de Campinas.

1. Introduction: An Empire for a few

The compendiums of social history on Imperial Rome show surprising data: The elites of Rome, in their three *ordines*, did not cover more than 1% of its total population.¹ That is, within about 60 millions of Empire habitants, there was probably only a small fraction that benefitted from the privileges granted to the elite. However, we must remember that we are not talking about a class society similar to the modern ones that define their social status by capital. For pertaining to the elites, it was necessary to have the correspondent blood, possession, land property and education. There was nothing like the phenomenon we can observe in contemporary occidental societies, namely the social ascenders who, leaving the bottom of the pyramid by means of successful businesses, might possibly reach the top. For being recognized as an elite member, it was necessary to be born into the orders. The class system was relatively static. However, this did not mean that all people below the elites were equal. There were huge differences between qualified workers (like artisans) and day-workers without specific qualification; and in the same way it was not possible to equate slaves who administered affairs and businesses for their masters to slaves who worked in the fields. The differences could be even greater if we compare the documentation referring to men and women, to habitants of the big centers and rural workers of distant regions. One fact, however, made them equal: be it the most successful, be it the ones who worked only to gain their everyday bread, nobody would ever belong to the elites. Their exclusion due to the factors mentioned above was still more enhanced by cultural practices as language, clothing, table manners, in short, by the life style of the elites. The social differences not only existed, they had to be evidenced.

¹ Cf. Géza Alföldy, *Römische Sozialgeschichte*, 3rd ed. (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984), p. 124-125.

2. Which perspective on the past?

An aspect frequently mentioned by the Roman historiography is the fact that we have access to the history of this complex and multifaceted society mainly by documentation means which refer to that 1% of the population. To the present, the history of Rome is still written in the form of narratives on emperors, wars and public administration, without asking for the daily life and for the struggles of the remaining 99%. And when there is some asking, it is not seldom made in the perspective of the literate and educated elite.

With the shifts of course in historiography during the 20th century, made e.g. by the *Annales* School and mainly by Cultural History, new questions were presented to the past. Indeed, a whole set of issues, until then not considered for being allegedly “too low”, came to offer us ideas about the life of ordinary people in the Empire. It is sufficient to mention the efforts made in this sense in the first volume of the *History of Private Life*, edited by Philippe Ariés and Georges Duby, whose part on the Roman Empire was written by Paul Veyne.² In this work we find the approach that starts from the private and domestic relations, with questions about intimacy, family relations, prejudices, excesses, and so on. In spite of the gaps in the documentation, this approach allows us to consider the perspective of ordinary men and women, of the inferior strata of the society. Today, the historiography of Rome in Antiquity disposes of specialized studies on quotidian aspects in the fields of gender, ethnicity, professions, etc. In Brazil, this production which privileges the view from below and the quotidian is aligned to the methodical vanguards of these studies.³

2 Cf. Paul Veyne (ed.), *A History of Private Life, Volume I: From Pagan Rome to Byzantium* (Cambridge- MA: Harvard University Press, 1992).

3 I list here some examples: Pedro Paulo Funari, *A Vida Quotidiana na Roma Antiga*. (São Paulo: Annablume, 2003); Lourdes C. Feitosa, *Amor e sexualidade. O masculino e o feminino in grafites de Pompéia* (São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005); Pedro Paulo A.; Lourdes C. Feitosa; Glaydson José Silva, *Amor, desejo e poder na Antiguidade. Relações de gênero e representações do feminino* (Campinas: Editora Unicamp, 2003).

In our intention to approach the history in the perspective of popular culture in the Roman Empire, we were inspired by an approach which seems complementary to the perspective of the history of private life. We are talking about of the studies of popular culture in the Middle Ages, made by the Russian historian Aaron Gurevich.⁴ Even if the historical period he studied is different, his approach to popular culture as a semiotic system seems us very appropriated also for the study of our sources on Antiquity. Gurevich, who presented his historiographical efforts as allied to the *Annales* School, suggested the developing of a cultural history of the categories by the means of which the popular groups themselves organize their world visions and their social practices. To this aim, he made the analysis of these conceptions as a language system that oscillated between broad categories as time, space, the divinity, etc., and more concrete categories from the labor world. For his study of the popular categories, Gurevich used documents of different semiotic regimes: oral, gestural, written and visual. To study the intersection between texts of the different regimes, he analyzed and compared religious images, visions of the after-world, the literary genre of *exemplum*, instructions for confessions, liturgies, etc. This approach allows describing not only the private life, but also the categories, perception forms and sensibilities of the lower classes in what is called popular culture.

3. The field and the range of popular culture

Popular culture is not a field easy to define, principally in Antiquity. The studies of popular culture are dedicated, in their huge majority, to the modern world and mainly to our contemporary world. In this sense, issues like pop culture, mass culture, relations

4 Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); *Categories of Medieval Culture*, (London/Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985); Aaron Guriêvitch, *A síntese histórica e a Escola dos Anais* (São Paulo: Perspective, 2003).

between Medias (e.g. digital) and culture, and the globalization make this field very complex and nuanced.⁵ In many aspects, Antiquity scholars cannot benefit much from this debate, as it is the case of the relation between popular culture and the contemporaries Medias. Albeit images, visual urban identity and imperial ideology were central aspects in the social life of Antiquity, we cannot compare them to the intense exposition in all types of image technology and mass images to which people in our contemporary world are subjected.

Also in its social aspect, a definition of popular culture is an undefined and polemical field. What does popular culture refer to? To the culture of all who do not belong to the elite? In this case, would we have to include into popular culture the middle class, a concept which, by the way, did not exist in Antiquity? Or should we limit us to the poorer? But there are poor people who are literate. Or should we lower the level even more, as Carlos Rodrigues Brandão did in his 1986 study *Os Deuses do Povo*,⁶ namely to the workers of Brazil's interior, bare of shirt and shoes? There are alternatives to these positions. Due to the complexity of the discussion about the definition of what refers to the elites and what to the ordinary people, Roger Chartier reminds us of the fact that dominant culture is not always received by the dominated exactly as the dominators expect. So the "modes of use" come on the scene; after all, the product imposition by one class on another does not eliminate the «essentially human practice of creating sense».⁷ Thus, he suggests that "popular" should be defined on the bases of reception and appropriation, never developed "in a separated and specific symbolic universe".⁸ These ideas of Chartier bring us to another author cited in his essay: Carlo Ginzburg. In his classical study of the

5 For an overview approach of this debate, see: Holt N. Parker, Toward the Definition of Popular Culture, *History and Theory* 50 (2011), 147-170.

6 Carlos Rodrigues Brandão. *Os Deuses do povo. Um estudo sobre a religião popular*, 3rd ed. (Uberlândia: EDUFU, 2007).

7 "Cultura popular": revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos* 8, no. 16, 1995, p. 186.

8 Idem 189.

religious ideas held by heretic Menocchio, from Italian Friuli of the 16th century, that came to us only via the inquisition acts, he works with a concept of popular culture which is able to adapt ideas coming from the dominant classes by means of filters that deform these ideas so that they adjust to its knowledge horizon and to its social reality.⁹ These approaches permit us to study the popular culture without romantic presuppositions of purism and remember us that the elite's cultural production does not have the final word, that the subjects of the lower classes have something to say, even in the desconfiguration of their readings, in their deformation process.

4. Popular culture in the Roman Empire

For several reasons, and in spite of the above mentioned efforts, the studies of Rome in Antiquity show gaps in the research on how the lower classes lived and how they processed their experience in society. However, I would like to emphasize two recent studies which contribute to the issue with innovating perspectives and orientated me considerably in the treatment of Early Christianity. The first one is the work of Jerry Toner, *Popular Culture in Ancient Rome*, from 2009,¹⁰ who suggests a sophisticated discussion on the subject, avoiding stereotypes like the equation of popular culture exclusively with carnival (or carnivalization), or with folklore. He also resists to a dualist definition of popular culture, in contraposition and isolation to the elite culture. He recognizes that the lower classes are not unified by class interests, and attributes to the popular culture dynamism and elements of intern conflict. Rivalries, disputes, gossip and violence were experienced by these people not only concerning the elites, but also in their intern relations. His approach is very sensible for the intern organization of people's culture and for the language with which they expressed it. Thus he

9 *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-century Miller*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1980.

10 Cambridge/Malden: Polity, 2007.

understands that popular culture is mainly oriented towards the solution of problems. He suggests that the Mediterranean societies in Antiquity presumed that the available goods were limited, and that a person could ascend socially within his or her stratum only by means of competition, by appropriation of the goods available to the others. Here we have to add also the high rate of infant mortality and the low life expectancy of people in general. In face of little resources, high taxes, social tensions, and precariousness of sanitary and health conditions, it was necessary to find forms of survival. And this is where the popular culture came on the scene, as a repository of strategies in its narratives (fables, folkloric accounts), in the wisdom of the people (in moral maxims, sayings and in *exempla*), in consultations of oracles and the interpretation of dreams, in technics of protection and problem solution by magical means.

The second work which inspired my approach is the book by Robert Knapp, *Invisible Romans*, published in 2011,¹¹ whose goal is to «enter into the mind» of the lower classes, understanding their attitudes, fears and hopes. To this aim, the author effects a division of the 99%: ordinary men, ordinary women, the poor, the slaves, the liberated, soldiers, prostitutes, gladiators, bandits and pirates. The main point in his analyses, however, which called our attention, was the comparative proceeding. Being aware of the scarcity of sources on popular culture, Knapp uses basically the following sets of sources: the Greek Magical Papyri (PGM), the New Testament, manuals for dream interpretation, amulets and images, among others. We already observed this comparative proceeding in the work of Toner, when he interprets religion and magic, astrology, and divination applying data and interpretation of dreams as a means to administrate risks, dangers, violence, and poverty. Again, we will comment on these comparative proceedings later on.

11 Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

5. The origin of Christianity in the subaltern groups

Christianity had its origin in the disadvantaged groups of Palestine in the 30ies and 40ies EC., and before the end of the first century, it had already spread through several parts of the Empire, where communities were founded also among groups of disadvantaged. Without counting one or another exception, the members of their communities came from the lower stratus, and maybe the main variation between the origins and the first expansion was the fact that it began as a rural movement and became predominantly urban.¹² The expansion that took place in the second century, even including intellectual exponents like Justin Martyr, Irenaeus of Lyon, Tertullian, and Marcion of Sinope, among others, did not change this sociocultural profile of Christianity. Nevertheless, in the perspective of my argumentation, the statement that the Christians originated from the lower classes is not sufficient. In this research, I do not focus on the social stratification, but on the question of how the religious movement surges in the combination of categories and issues of the popular culture to which it belongs and how it configures itself as a part of it. Therefore, my issue is the perception and configuration of the world in the perspective of these lower classes which we call popular culture. Thus, the relevance of this proposal is justified by the fact that, even if there is a huge bibliography on the status and the social stratification of the first Christians, their political positions, their relations with the imperial power and their protests against it, we state a considerable gap in studies of Early Christianity and popular culture or, more exactly, of Early Christianity *as* a popular culture.

Repeating the perspective of traditional historiography, New Testament exegesis continues to interpret the history of Christianity in the first and second centuries using the narratives of the elite sources, in the discussion with the Roman juridical system, with

¹² Wayne A. Meeks, *Os primeiros Cristãos urbanos. O mundo social do apóstolo Paulo* (São Paulo: Edições Paulinas, 1992).

the religious politics of the imperial power, with its administrative measures and how they affected the Empire's populations and the development of Christianity. According to Justin Meggitt, the relation with the popular culture of Rome seems to exegeses like a dialogue with sources of a very strong «atypical and not representative» character.¹³ He also emphasizes that exegesis must consider the fact that popular cultures are sufficiently strong to cope with a grade of incompatibility between believes and practices inside their realm. Maybe we see here the reason of the difficulty in Bible interpretation, especially the one which looks for the origin of doctrines and practices which are exemplar for religious institutions. Popular culture inserts issues, categories and sensibilities that bring Christianity more and more into this universe of popular believes which show little organization and are barely reasonable. Meggitt also emphasizes that it is important to consider the reception processes when it comes to study popular culture. When we are in face of a monument of the imperial cult or of an elegiac poem to the Emperor, we have to ask how they were received by common people and by Christians. According to him, this did not happen without appropriation processes that may even implicate rejection. This means that the official may not be overvalued, as the meanings of a text are not received in a direct and transparent way.

The study of Early Christianity in relation to the popular culture of the Empire also presents problems concerning the source delimitation. I faced this problem already in a former text, and it forced me to suggest a delimitation.¹⁴ Here I will resume my argument. To make an analysis of Early Christianity, we cannot, on one hand, accept the New Testament canon as an exclusive textual body. The division between canonical and apocryphal texts is anachronistic and does not stand a historic and literary examination of the texts.

13 Justin J. Meggitt, Sources: Use, Abuse, Neglect. The Importance of Ancient Popular Culture, in: *Christianity at Corinth. The Quest for the Pauline Church*. Edward Adams and David G. Horrel (editors), (Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004), 242.

14 Paulo A. S. Nogueira, «O cristianismo primitivo como objeto da história cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa», *Antíteses*, v.8 (2015): 31-49.

Also the limit dating of the sources, i.e. from the beginning until the end of the first century, is not adequate. The historical and cultural processes attested in the first writings develop in the following decades, as the separation from Judaism, the identity definitions of the group, the development of literary genres, sets of practices, ritual and semantic configurations of the religious group. These processes can only be studied completely in a long duration, despite of more limited local manifestations. On the other hand, we hold that old writings (and their literary genders) may not be used indiscriminately for the study of Early Christianity. Philosophic and polemical texts and texts of systemizing character cannot be used primarily for the study of this group, and this much less in the perspective we suggest here. The Church Fathers, like Irinaeus of Lyon, Tertullian and Justin Martyr, represent an ecclesial and intellectual elite that does not reflect the issues, preoccupations and forms of expression of a Christianity of popular character.

We suggest that Early Christianity in this initial period reaches from its beginnings until the Constantine period in the beginning of the 4th century, and that the main sources are the New Testament writings and the Apocrypha, primarily in their narrative genres (gospels, acts, apocalypses, among others). In this sense, "Early Christianity" is not only a designation of a religious group, but also of a social stratum and of a cultural level.

6. Early Christianity as a popular religiosity of the Mediterranean

To proceed to our analysis of Early Christianity in relation to popular culture I suggest, as an initial approach, as an access door, a provisory definition of popular culture inspired by the approaches of Terry Toner and Robert Knapp, but this definition may be expanded and changed during the specific analyses. In this perspective, I approach popular culture as a form of elaboration of texts, narratives, poetry, rituals, practice systems, moral references etc. with the aim of orientation and survival in society. With the aim of making

this suggestion clearer, I present in the following a working definition. We emphasize that it does not intend to be exhaustive, but only an initial orientation.

For the aims of this project, which is focused on religious studies, we define popular culture as follows:

«A set of practices and representations of religious order, belonging to subaltern groups of the society, by means of which they cope with social tensions (rivalries, violence, social asymmetry) and shortness of resources for their survival. The texts, rituals, gestures etc. produced in this context are concrete, that is, destined to certain practical functions, and simultaneously complex in their structures, that is, endowed with poetic force and polysemy. These practices and representations are coming from the material world of these groups (even if metaphorically); however, they also may proceed to adaptations of elite's genres and issues in their own perspective. In the case of these adaptations, we see the active reception of literary genres, be it in their emulation, be it in their inversion by means of parody, satire, among others».

Therefore, my perspective is not exclusively the perspective of social history. I do not intend to ask primarily about the issues of social stratification, about production modes or social conflicts. These issues will come on the scene when expressed in the cultural artifacts of the popular culture (fables, fantastic accounts, magic instructions, and texts of Early Christianity, among others). The focus will be put on the cultural categories, in the words of Gurevich, or on the mind-set, according to Toner.

Here are some fundamental presuppositions of this approach to popular culture:

a) Popular culture does not aim coherence or a systematic character.

To the contrary, given its strongly metaphoric and narrative character, we frequently find in its expressions fragmentary, ambiguous, contradictory and grotesque elements. The task of the interpreter is to cope with them and not to look for a certain coherence and rationality as they can be found in the elites' culture.

b) Popular culture has an all-over circulation.

It does not remain restricted to a group. It crosses and influences broad sectors of society. Even if it is a resistance culture, in some

of its manifestations, it is not a culture of a protest group or of a sect, but it virtually pervades the whole society. Indeed, popular culture stands in a process of constant circularity with the elite's culture, even in Antiquity. Although they are antagonist in certain aspects and interests, they do not behave one in relation to the other in an excluding and dualistic form. It is necessary to pay attention to the dynamic reception processes between both of them.

c) Even if popular culture pervades the whole society, its expressions can be studied the best at a local level, given the concrete and pragmatic character of its organization.¹⁵ Its practices and representations are organized in relation to groups, places, traditions, rituals, gestures, images etc.

d) Popular culture is a space of power dispute, internally and externally.

Inside the popular culture, there are disputes for agency and leadership (e.g. between magicians). And popular culture is generally viewed with disdain and prejudice by the elite culture. This conflictive aspect coexists with the appropriations that are made on a profounder level.

e) Popular culture coexists with the rhetoric of exclusivity of religious groups.

The rhetoric of exclusivity which the first Christians developed in face of their context appears as an apparent impeditive for its analysis in relation to popular culture. After all, they present themselves as a "holy people", separated by God as "peregrines in the world", as if they would not belong to the world, and they are waiting for the imminent end of the time. Do these elements not point to a religious group that is developing at the margins of culture and that avoids syncretistic relations with its surroundings? Should we not study therefore the Christianity in the first centuries as a movement of resistance against the Empire and as a negation

¹⁵ David Frankfurter, Beyond magic and superstition, in: *Late Ancient Christianity* (A People's History of Christianity). Virginia Burrus, ed., (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 255-284.

of the polytheist culture inside which it was born? Would they not have intended to be an alternative for their society?

Our departure point is that in societies the profound relations to the culture in which they live and develop, beginning with the language, with value systems etc., are not an alternative. This does not imply conformism, because in a society there are several religious, political, moral etc. positions, even within popular culture. However, the articulations in any direction can be made only through categories of world comprehension which are made possible by language. We hold that the exclusive consideration of Early Christianity as an alternative movement, isolated in the Mediterranean society, is a result of a short-sighted analysis that does not consider the rhetoric of this discourse or its broader implications. Research used exhaustively the model of a sectarian religious group, suggesting a model of sociocultural isolation of this group. It is a fact that Christianity, born from a Jewish messianic group in the first century, proposed reforms and paradigm changes in its society, but these changes only could be idealized and communicated based on the cultural standards of the society in which they were inserted.

Thus, putting the focus on the Roman Empire's popular culture in its categories of knowledge, sensibilities and action forms in the world of the great majority of the population, we start from the presupposition that Early Christianity, despite of its rhetoric of exclusion and singularity, and despite of the suspicions the local populations had in face of this group, is constituted and organized by these same parameters of the lowest social strata in the society. It is the culture of average men and women. If this affirmation and starting point of ours are not acceptable, then we have a problem for the history of Christianity in its beginning: How a religious movement that comes from the lower classes and has broad adherence among it, would not constitute itself on the base of their culture?

So it is necessary to approach the subject starting from the presupposition that Early Christianity not only began among plain people, but that it organizes itself as popular religiosity with the

same elements we find in popular religions and religiosities: predominance of the magical practices (healing, protection, oracles), presentation of the its protagonists in the format of plots provided by literature (preceded by its orality) and of the folklore forms, emulation and subversion of morality etc. This change in the problem's formulation may have implications for the research, in the critical discussion of the rhetoric of exclusivity, despite of the difficulties that they present to the research. It is about an effort to see how the religious movement structures itself on the base of categories of its own social stratum and to identify changes, subtle and fundamental, in the interior of these categories.

7. The popular element in Early Christianity

In the following we explicit possible implications of the understanding Early Christianity from the perspective of the popular culture in Mediterranean World.

7.1. For a comprehensive definition religious of adherence to Early Christianity

Many interpreters of Christianity in the first centuries transfer pious and sophisticated models of adhesion (conversion and following) of the Christianity of his or her own time and institutions to Antiquity. So it is as if there were behind the letters of the accounts, prophecies and exhortations of these old texts concordant men or women in a pious and erudite posture. Fact is that we nearly do not know anything about the form how these people showed their adhesion or how they presented themselves as Christians in Antiquity. We cannot simply presuppose – here I am using an analogy for didactic purposes – that all Brazilian Catholics have the doctrinarian sophistication and the institutional engagement of, e.g., a Jesuit or a Dominican. Catholicism – the same way as protestant groups – has different ways of adhesion to its religious group.

In this text, we shall adapt the gentile belonging models to Judaism in Antiquity, according to Shaye Cohen in his work *The Beginnings of Jewishness*.¹⁶ The model he suggests deals with a belonging that is not determined ethnically, but culturally, and this would perfectly match Christians. According to what Cohen claims, pagans could present themselves as Jews or as sympathizers with Judaism or as worshippers of the God of the Jews, for different reasons, from adhesion *stricto sensu* with circumcision and conversion to Judaism, to intermediate forms of adhesion like adopting Jewish alimentation rules because they thought them healthy or respecting Judaism due to its monotheism and its legal system as superior forms of religion, or also in more general adhesion forms because the God of the Jews had the fame of being powerful, so that he was invoked in magical rituals and formulas together with other powerful gods and goddesses.¹⁷ This comprehensive definition of belonging in several modes, in a broad spectrum, applied to Early Christianity, would permits us to explore possibilities of Christian religious practices among the lower stratum of the Mediterranean populations, among people who have little interest or even little skill for theological issues or sophisticated intertextual playing with Jewish Scriptures. Indeed, many of these religious practices took place in the dynamic space of orality. Variant invocations of Christ, references to the God of the Jews (in fact very common in the Greek Magical Papyri), to the angels, to scenes of the life of Jesus and the apostles, practices of prayer, of commensality etc., and the use of amulets with Gospel passages would be indications of a generic belonging that allow us to understand the adhesion of broad stratum of the population to Christianity. This openness in the concept of adhesion to Christia-

16 Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Berkeley: University of California Press, 1999).

17 The author gives a list of the different possibilities of belonging to Judaism in the old world, from the most general to most specific: 1. Admiring some aspects of Judaism; 2. Recognizing the power of the God of the Jews; 3. Benefitting Jews or being friendly to Jews in public; 4. Practicing some or a great part of the Jewish rituals; 5. Worshipping the God of the Jews and denying or ignoring all the other divinities; 6. Adhering to the Jewish community; 7. Converting to Judaism and "becoming a Jew". Cf. Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, 140-162.

nity in Antiquity is necessary because its study based exclusively on its hard core (whatever this might have been) does not permit us to enter into the universe of the popular, of the religious practices of the illiterate, and into the processes of cultural translation which take place on these frontiers. According to this broad concept, we cannot even presuppose that the confession to the Christ and the exclusivity of any adhesion to him were prerequisites. It could have been sufficient to adhere in one of these forms, even in the most general, so that we can relate people or popular groups as practitioners of Christianity. This “relaxation” of the criteria of belonging would bring us a strong dynamic in the analysis of the relations of Christianity with the popular culture.

7.2. The popular as reception by the inferior strata of the society.

The concept of popular culture which we propose here is dynamic and therefore does not limit itself to what is exclusively produced by these strata. We do not focus on origin, but on dynamic adaptation processes: popular is also the form how the appropriation of symbolic forms (narratives, images, values etc.) is made. Therefore, we focus on the processes of reception as suggested in the definition of popular culture by Chartier and Ginzburg. Here it is also important to take up the role of the *intermediate agent of culture* as suggested by Gurevich. This agent, who can be a small trader, notary, soldier, prostitute, qualified slave – a person who is literate, but not belonging to the elites – is able to transit between the two worlds, translating elements from above to those below, and vice versa. In the case of the medieval world and its popular culture, which was the research object of Gurevich, there were, among others, the monks who mediated the dialogue between the culture of the Church and the culture of their villages. Who would be these agents in Early Christianity? We can barely envisage them on the bases of the poor evidences. Paulo of Tarsus, for instance, was a tent manufacturer, and therefore definitely not belonging to the

high stratum of society, but he dominated elements of the Greek rhetoric and was living in two worlds, the Jewish and the Greek. He belonged to the lower classes, but had access to the expression forms of the elite. Most of these agents, including authors of the Christian narratives, are anonymous. We only know their texts because they hid behind their narratives and heroes. The author of the Acts of the Apostles, e.g., reveals him or herself as a powerful narrator who knows the Jewish Scriptures (the Septuagint, LXX), who is able to combine traditions of different proveniences in a relatively erudite *koinê* Greek. But even so, he follows the Hellenistic presentation model of the narrative's heroes, the apostles, as powerful thaumaturgies. His sophisticated narrative is pervaded by the elements of popular culture. We find similar processes in the other apocryphal acts, where the topics of the miraculous and the fantastic, with insertion of folklore elements (speaking or helping animals) are always present in works in which certain literary aspects tend to emulate the Greek novel.

7.3. A comparative approach, in different literary genres and artifacts

The comparative method is fundamental for the development of this approach. Here the point is not only to compare religious texts, but texts of different literary genres and of different religious belongings, including even different semiotic regimes, as in the case of material artifacts. For a given semantic field or set of practices we should, whenever possible, approach and analyze: a) texts of Early Christianity; b) Roman-Greek literature; c) Greek Magical Papyri; d) manuals of dream interpretation; e) fables and legends; f) moral maxims; g) amulets; h) cultural material, like funeral epigraphy, etc.

Let us look at a concrete example for the study of the sets of preoccupation of lower class women regarding their children: There are instructions on how to educate children and take care of them, reports on healed ill children, spells and incantations for healing children, dream interpretations whose object are children etc.

All these sources coming from popular culture reflect contexts of possible religious practices related to maternity and children. Let us think of a concrete text which is studied in academic commentaries primarily as a messianic and cosmic report: Revelation 12 with the scene of the heavenly woman who is about to give birth and who has before her a dragon about to devour the newborn. A first and possible interpretation is that this child is the messiah, that he is removed by God and consequently protected from the dragon after being born. However, if we ask for contexts of this interpretation and for the reception of this image in the Mediterranean popular culture in a perspective of an exclusive comparison with texts of this social group, we have other interpretation possibilities. An example: a text of Jewish demonology, of the Testament of Solomon, gives the description of the appearance and of the action fields of the most feared demons.¹⁸ One set of them, with the appearance of dragons, is specialized in hurting and killing the unborn babies in the wombs of pregnant women, as well as newborn babies. In the Greek Magical Papyri, on the other hand, there is a series of apotropaic rituals used to keep demons distant from pregnant women which guaranteed a healthy birth. In these examples, we can see that the texts were not only produced in the realm of popular culture, on the base of its issues, for the solution of problems, but as they also were provided of poetry (the imagetic and metaphoric density of the Revelation narrative), they could be recreated in multifaceted ways in the interpretation processes. To be able to open the text and to recreate its popular context of creation and of reception forms, we need to interpret them “running against the grain”, with a focus on the imagetic and in the fields of social life where they come from and to which they could be applied. Revelation 12 could have been received by average women as an invitation to devotions related

¹⁸ Testament of Solomon. A New Translation and Introduction, by D. C. Duling, *Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1. *Apocalyptic Literature and Testaments*. James H. Charlesworth, ed. (London: Darton, Longman & Todd, 1983) 935-987. Cf. especially chapters 13 and 14.

with pregnancy. The rescued child that exegeses currently relate to Christ, could simply turn to every newborn.

8. Perspectives for further research: magical practices, domestic space and narrating modes

Given the amplitude of the sociocultural field of the “popular culture” in the Roman Empire and also in the (necessary) range of an analysis of Early Christianity in a long duration, we suggest an analysis in three fundamental axes. The first is related to a field of frequent or even characteristic religious practices of the popular culture; the second centers its focus on a social space where this culture can be observed in its intern articulations and in the conflicts with other social stratum; and the third refers us to a space that combines creation and dissemination of narratives, from orality to the creation of narrative niches where the repertoires of popular wisdom are put into circulation.

8.1. *The magical practices*

Here we are speaking about the kind of religious practice which is considered popular par excellence, with its pretensions of efficiency, pragmatism and concreteness. It is the form of ancestral religiosity, linked to the origin of religion in prehistory, and broadly disseminated in history, in all cultures and, to the discomfort of a certain research in religion, present in many contemporary societies, including the Brazilian. Magic is broadly documented in Antiquity, especially in the Roman Empire. We have a precious documentation of magical practices in this period due to the publication by Preisendanz in the beginning of the 20th century of the Greek Magical Papyri,¹⁹ translated to English in the 1980ies by Hans Die-

¹⁹ Karl Preisendanz; Henrichs Albert, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, 2nd ed., 2 vols (Stuttgart: Teubner, 1974).

ter Betz,²⁰ After the publication of this rich library of magic instructions, many other old papyri discovered in Egypt were published, and they attested even more these practices in that period. Among the archaeological remains of magic also amulets occupy a special place.²¹ Magic was so disseminated in Antiquity that even the elites not only were interested in it, but practiced it. In Greek and Latin literature we have works that devote part of their plots to magicians, as in the cases of the *Golden Ass*, by Apuleius, and in the *Life of Apollonius of Tyana*, by Philostratus.

The research on Early Christianity also recognizes the role of magic in its origins, starting with the treatment of Jesus as a Jewish magician in authors like Morton Smith,²² John Dominic Crossan,²³ and in a more nuanced version Gerd Theissen.²⁴ The presentation of the apostles in the Acts of the Apostles also follows the standard of presenting them as powerful miracle workers, workers of thaumaturgy, with particular emphasis on Paul of Tarsus. In the Apocryphal Acts of the Apostles, the apostles are presented as miracle workers who, beyond of private healing practices, show themselves publically in marvelous performances.

It is true that there are certain consensuses on this point, but we do not want to stick to them. There is a very recent discussion in research about the concept of magic and its models in Antiquity. Authors like David Frankfurter, Naomi Janowitz, Susan Greenwood and especially Bernd-Christian Otto problematize our perceptions of magic and identify certain religious contemporary lenses, from the negation of magic or its consideration as a religiosity of second

20 Betz, ed. by Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

21 Brice C. Jones, *New Testament Texts on Greek Amulets from Late Antiquity*, (London/ New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016); Joseph E. Sanzo, *Scriptural Incipits on Amulets from Late Antique Egypt: Text, Typology, and Theory* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

22 Morton Smith, *Jesus the Magician* (New York: Harper & Row, 1978).

23 John Dominic Crossan, *O Jesus histórico. A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo* (Rio de Janeiro: Imago, 1994).

24 Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1987).

category to its festive idealization through a post-modern look.²⁵ What is magic in Antiquity? Which are its divisions? Who are its agents? How do they relate among them and how do they relate to their clients? Is the Weberian model which relates the magician to the prophet and the priest really the most adequate model for the comprehension of their role in society? How may we classify the magic agents and their work within a given set of sources or of a specific region? And last, but not least, the central question: How did the magical practices administrate the perception of risks and reflect contexts of the popular culture?

8.2. *The space of domestic relations*

The social location par excellence where we can study popular culture in its cooperation and intern and extern tensions is the domestic space. The *oikos* or *domus* was established as a microcosm in which social and cultural relations can be observed in all their complexity. The literature of Early Christianity has many references to this universe, in different literary genres. In the Pauline letters we find many instructions for the adequate conduct in the family life, prescribing exhortations to husbands and wives, parents and children, masters and slaves, and thus forming a specific literary genre: the so-called Household Codes. These sets of instructions can be compared to narratives in which these relations appear in a more contradictory and diffuse form. The Apocryphal Acts of the Apostles contain texts which report tense relations between husbands and wives, and between slaves and masters. Here are some

25 Cf. Otto Bernd-Christian, *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit* (Berlin: de Gruyter, 2011); David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. (Princeton: Princeton University Press, 1998); David Frankfurter, Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond: Towards a New Taxonomy of 'Magicians', in: *Magic and Ritual in the Ancient World*, Religions of the Greco-Roman World 141 (Leiden: Brill, 2002), 159-178; Susan Greenwood, *The Anthropology of Magic* (London/New York: Bloomsbury, 2009); Naomi Janowitz, *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians* (London: Routledge, 2001); Naomi Janowitz, *Icons of Power. Ritual Practices in Late Antiquity* (University Park: Penn State University Press, 2012).

examples: The Acts of Andrew give account about a matron who became a follower of Andrew, a foreign leader of a religion without prestige. She can meet the apostle only by bribing a female slave who substituted her in the marital bed. Blackmailing, extortion, and violence are the outcome of this absurd situation. The subject of the intrusion of foreign religious leaders (called magicians) who interfere in domestic relations of elite couples continues in the Acts of Paul and Thecla and in the text on Paul's imprisonment in Ephesus, both in the Acts of Paul. And in the Acts of Peter there is a lot of tensions in Peter's tentative to bring senator Marcelus back to faith, in a dispute with Simon the Magician. The Pastor of Hermas, a text relatively little studied, is a work of prophetic-apocalyptic character, full of visions and angelical interpretations which have as initial occasion the expression, albeit discrete, of a sexual longing of a slave for his mistress. He is severely exhorted by his mistress during a dream, and this might be one of the only reports of dreams and interior, intimate conflicts of a slave in Antiquity. The text also reports the conflictive relations with his wife and children and the implications for his life as a slave/liberated Christian. These few examples are sufficient to see that Early Christianity did not have only radical visions of the transformation of cosmos and society: they also include subjects of ordinary people and relate situations which echo voices from below.

8.3. *Narration modes: texts coming from orality and folklore*²⁶

Popular culture is structured and cultivated by oral narrative practices which reflect communication inside the families, on the streets, and in the market places. These narratives are forming, over the time, textual niches based on certain literary genres. Thus they create text sets of fables, for instance, in which the imaginary ele-

²⁶ I develop these ideas in my book *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo* (São Paulo, Paulus, 2018; in Spanish published as *El cristianismo primitivo como religión popular*, (Salamanca: Sígueme, 2019), especially in the chapters 3 to 5.

ment is linked to a moral one. In short and emblematic stories, in concrete wisdom, and in formulas for survival in difficult times and conditions they make themselves available to people. The Biblical research, even if motivated by different questions, already developed a theory on the origin of its traditions based on hypotheses, with the aim of explaining processes of orality and formation of *catenae* of narratives or sayings. The *Formgeschichte*, that has its origin in the exegetical research of the 20th century, was following the folklore studies of its time and offers a theory for understanding the formation of the Jesus traditions. We intend to take up again the question about the popular on this axis and in dialogue with recent researches, like the one of Teresa Morgan who studies, in literary genres like the *exempla* (*chreiai*), the formation and tradition of popular morality in the Roman Empire.²⁷ On this axis we can explore the text production in Early Christianity between the development of topics of the folkloric narrative with its wisdom element and the adaptation and inversion of *topoi* of the elite literature, as in the case of the Greek novel.

Bibliography

- Alföldy, Géza, *Römische Sozialgeschichte*, 3rd ed. (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984).
- Bernd-Christian, Otto, *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit* (Berlin: de Gruyter, 2011).
- Betz, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1992).
- Brandão, Carlos Rodrigues, *Os Deuses do povo. Um estudo sobre a religião popular*, 3rd ed. (Uberlândia: EDUFU, 2007).

²⁷ Teresa Morgan, *Popular Morality in the Early Roman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press), 2007.

- Cohen, Shaye J. D., *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Berkeley: University of California Press, 1999).
- Crossan, John Dominic, *O Jesus histórico. A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo* (Rio de Janeiro: Imago, 1994).
- Feitosa, Lourdes C., *Amor e sexualidade. O masculino e o feminino in grafites de Pompéia* (São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005).
- Frankfurter, David, Beyond magic and superstition, in: *Late Ancient Christianity* (A People's History of Christianity). Virginia Burrus, ed., (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 255-284.
- Frankfurter, David, Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond: Towards a New Taxonomy of 'Magicians', in: *Magic and Ritual in the Ancient World*, Religions of the Greco-Roman World 141 (Leiden: Brill, 2002), 159-178
- Frankfurter, David, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. (Princeton: Princeton University Press, 1998).
- Funari Pedro Paulo, *A Vida Quotidiana na Roma Antiga*. Annablume (São Paulo, 2003)
- Funari, Pedro Paulo; Feitosa, Lourdes C.; Silva, Gláydson José, *Amor, desejo e poder na Antiguidade. Relações de gênero e representações do feminino* (Campinas: Editora Unicamp, 2003).
- Ginzburg, Carlo, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-century Miller*. (Baltimore: John Hopkins University Press, 1980).
- Greenwood, Susan, *The Anthropology of Magic* (London/New York: Bloomsbury, 2009).
- Gurevich, Aron, *Categories of Medieval Culture*, (London/Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985).
- Gurevich, Aron, *Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Guriêvitch, Aaron, *A síntese histórica e a Escola dos Anais* (São Paulo: Perspective, 2003).
- Janowitz, Naomi, *Icons of Power. Ritual Practices in Late Antiquity* (University Park: Penn State University Press, 2012).

- Janowitz, Naomi, *Magic in the Roman World. Pagans, Jews, and Christians* (London: Routledge, 2001).
- Jones, Brice C., *New Testament Texts on Greek Amulets from Late Antiquity*, (London/New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016).
- Knapp, Robert, *Invisible Romans* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011).
- Meeks, Wayne A., *Os primeiros Cristãos urbanos. O mundo social do apóstolo Paulo* (São Paulo: Edições Paulinas, 1992).
- Meggitt, Justin J., Sources: Use, Abuse, Neglect. The Importance of Ancient Popular Culture, in: *Christianity at Corinth. The Quest for the Pauline Church*. Edward Adams and David G. Horrel (editors), (Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2004).
- Morgan, Teresa. *Popular Morality in the Early Roman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- Nogueira, Paulo A. S. *El cristianismo primitivo como religión popular* (Salamanca: Sígueme, 2019).
- Nogueira, Paulo A. S., *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo* (Paulus, São Paulo, 2018).
- Parker, Holt N., Toward the Definition of Popular Culture, *History and Theory* 50 (2011), 147-170.
- Preisendanz, Karl; Albert, Henrichs, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, 2nd ed., 2 vols (Stuttgart: Teubner, 1974).
- Sanzo, Joseph E., *Scriptural Incipits on Amulets from Late Antique Egypt: Text, Typology, and Theory* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).
- Smith, Morton, *Jesus the Magician* (New York: Harper & Row, 1978).
- Testament of Solomon. A New Translation and Introduction, by D. C. Duling, *Old Testament Pseudepigrapha, vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments*. James H. Charlesworth, ed. (London: Darton, Longman & Todd, 1983) 935-987

Theissen, Gerd, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1987).

Toner, Jerry, *Popular Culture in Ancient Rome* (Cambridge/Malden: Polity, 2007).

Veyne, Paul (ed.), *A History of Private Life, Volume I: From Pagan Rome to Byzantium* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

La teología práctica-empírica como un posible enfoque metodológico para un ulterior desarrollo de la teología latinoamericana de los signos de los tiempos

CATALINA CERDA PLANAS

Institut für Weltkirche und Mission

Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt, Alemania)

cacerdap@uc.cl

Recibido 24.01.2022 / Aprobado 03.03.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7611-802X>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.138.2022.p71-94>

RESUMEN

La teología de los signos de los tiempos es ya parte de la tradición teológica latinoamericana. Con todo, esta teología plantea dos cuestiones que siguen abiertas: qué se entiende de manera más precisa por *locus theologicus*, aplicado en este caso a la historia actual, y, por tanto, el rol que ella tendría para la teología; y, por otro lado, cómo puede la teología estudiar este lugar teológico de una manera metódicamente fundada. Buscando aportar particularmente al segundo asunto, el siguiente artículo recogerá los estudios más recientes en torno al primer punto a modo de supuestos fundamentales, para luego focalizarse en la segunda cuestión, intentado mostrar cómo la teología práctica y el método de la teología empírica pueden ser un aporte para abordar dicho desafío metodológico. El artículo concluirá comentando la potencialidad que la conjunción de ambos elementos –la comprensión de la historia actual

* El texto recoge y profundiza la ponencia presentada en las VII Jornadas de Teología de la Universidad Católica Santísima Concepción (UCSH), Chile, realizadas los días 21 y 22 de octubre de 2021.

** La autora es Candidata a Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile y la Julius Maximilians Universität, Würzburg, Alemania. Se desempeña como Investigadora asociada en el Institut für Weltkirche und Mission de la Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt, Alemania), y en el Instituto Teológico Egidio Viganó de la Universidad Católica Silva Henríquez (Santiago de Chile).

como lugar teológico y la teología práctica empírica– pueden tener para un ulterior desarrollo de la teología de los signos de los tiempos en el continente.

Palabras clave: Signos de los tiempos; Lugar teológico; Teología latinoamericana; Teología práctica; Teología empírica; Teología de la historia.

Practical-empirical theology as a possible methodological approach for a further development of the Latin American theology of the signs of the times.

ABSTRACT

The theology of the signs of the times is already part of the Latin American theological tradition. All in all, this theology raises two questions that remain open: what could be meant by *locus theologicus*, applied in this case to current history, and, therefore, the role that it would have for theology; and, on the other hand, how can theology study this theological place in a methodically founded way. Seeking to contribute particularly to the second issue, the following article will collect the most recent studies regarding the first aspect as fundamental bases, to then focus on the second question, trying to show how practical theology and the method of empirical theology can be a contribution to address this methodological challenge. The article will conclude by commenting on the potential that the conjunction of both elements –the understanding of current history as a theological place and empirical practical theology– can have for a further development of the theology of the signs of the times in the continent.

Key words: Signs of the times; Theological place; Latin American theology; Practical theology; Empirical theology; Theology of history

1. Introducción

Existe ya un amplio consenso en afirmar que el Concilio Vaticano II significó un giro en la vida de la Iglesia y en el quehacer teológico. Dicho vuelco ha implicado, entre otras cosas, la recepción oficial del reconocimiento del carácter histórico de todo cuanto existe y, por tanto, también de la automanifestación de Dios para con su humanidad. Se reconoce, además, que ello se habría incorporado, no únicamente pero sí de manera ejemplar, en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* dedicada a reflexionar sobre el lugar y rol de la Iglesia en el mundo actual, dando un nuevo énfasis en la forma en que la Iglesia establece su relación con el mundo.¹ Ello impli-

¹ Cf. Peter Hünermann, *El Vaticano II como software de la Iglesia actual* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014).

có un sincero deseo de diálogo con la cultura de cada tiempo y de cada lugar, valorándola y reconociéndola como una interlocutora válida, dado que en ella se manifiestan los signos de la presencia de Dios.² Tal como comenta Carlos Schickendantz, se asienta así en *Gaudium et Spes* una nueva perspectiva que recoge lo ya avanzado en las Constituciones anteriores (particularmente en *Dei Verbum* y *Lumen Gentium*) y se abre un nuevo horizonte para el quehacer teológico posterior:

«Se advierte aquí que “la evolución de la vida social”, es decir, la historia, no es presentada como destinatario o beneficiaria de la acción eclesial. Por el contrario, emerge claramente, la sociedad percibida como “lugar teológico”, como instancia o fuente a partir de la cual se produce un conocimiento teológico, una profundización en la verdad manifestada en el Evangelio de Jesús. [...] se advierte aquí una nueva manera de pensar que se hace cargo del carácter histórico y social del pensamiento mismo y que, de este modo, llega a dar una nueva definición de las relaciones entre Iglesia y sociedad».³

Así, en la *Gaudium et Spes*, el Concilio no sólo reconoce como un oficio que le incumbe a la teología el escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio (GS 11), sino que ella misma se transforma en un ensayo que pretende llevar a cabo dicha tarea interpretativa;⁴ estableciendo, de esta forma, un nuevo desafío

2 Un ejercicio novedoso para la Iglesia del tiempo y que, por ello, no estuvo exento de dificultades. Dicha novedad se expresó, por ejemplo, en el mismo título del documento, para el cual se acuña el neologismo “Constitución pastoral”. Como recuerda Schickendantz, «En el lenguaje magisterial “Constitución” y “Constitución dogmática” tenían algún sentido idéntico. “Constitución” indicaba una doctrina a la manera de principios siempre permanentes; “pastoral”, por el contrario, una aplicación práctica, siempre contingente, de aquellas verdades estables. La novedad no podía ocultarse. El Concilio no sólo se hallaba situado ante cuestiones nuevas, sino que las mismas maneras clásicas de reflexionar sobre los problemas se veían puestas a prueba. En la intrínseca unidad entre “doctrina” y “pastoral”, como se ha concretado en GS, se ha producido una novedad en la historia de la enseñanza conciliar, más aún en el mismo estatuto de la teología, en la forma del pensar creyente» (Carlos Schickendantz, «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*», en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos: horizontes, criterios y métodos* (Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 66.).

3 Schickendantz, «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*», 75.

4 Cf. Juan Noemi, «En la búsqueda de una teología de los ‘signos de los tiempos’», en *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época* (Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008), 83-98.

para la teología posterior: el poder profundizar en este nuevo *locus theologicus* –la historia– que vuelve a ser reconocido como tal.⁵

Ahora bien, el giro pastoral consagrado en el Concilio Vaticano II tuvo un importante impacto en Latinoamérica y el Caribe y la *Gaudium et spes* ha sido, según Víctor Codina, el documento mejor recibido.⁶ Dicho continente, que participó activamente durante todo el proceso conciliar, celebraba, pocos años después de la clausura del Concilio, su segunda Conferencia General del Episcopado en Medellín, en la cual, según diversos autores, se recepcionó creativamente el acontecimiento teológico pastoral que significó el Vaticano II para la Iglesia universal y las diversas iglesias locales:⁷

«Puede decirse que Medellín lleva a cabo una verdadera “inculturación” latinoamericana del espíritu del Concilio Vaticano II, por la capacidad demostrada en él para captar las intuiciones más profundas del Concilio y buscar su encarnación creativa en respuesta a las concretas interrelaciones de la realidad del continente».⁸

Por su parte, el ensayo interpretativo de Medellín encuentra un desarrollo ulterior en la llamada Teología de la Liberación, la cual ha sido reconocida, sin lugar a duda, como la principal novedad teológica que ha surgido del continente latinoamericano. Dicha corriente de pensamiento teológico –que, por cierto, no tiene nada de monolítico e integra distintas perspectivas, énfasis y cuestiones metodológicas dependiendo del autor– surge, se podría decir, de un doble impulso: primero, de la renovación teológica que significó el acontecimiento del Concilio Vaticano II, no sólo durante su

5 Cf. Schickendantz, «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*», 76. Sin embargo, es necesario reconocer también, tal como comenta Jorge Costadoat, que «el Vaticano II no tuvo total claridad sobre su método», y «el concepto *signos de los tiempos* no fue aclarado» (Jorge Costadoat, «Teología de los signos de los tiempos. Un itinerario latinoamericano», *Revista latinoamericana de teología*, no 110 (2020): 172.).

6 Cf. Víctor Codina, *Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II* (Bogotá, 2013).

7 Cf. Segundo Galilea, ed., «Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla», en *La Recepción del Vaticano II* (Madrid: Cristiandad, 1987), 86-101.

8 Fernando Berríos, «Antecedentes y recepción de *Gaudium et Spes* en Latinoamérica. Una mirada desde Chile», en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* (Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 24.

realización entre los años 1962 y 1965, sino también lo que generó su preparación y recepción propia en Latinoamérica. Y, por otro, la realidad particular del continente latinoamericano, caracterizada principalmente por la experiencia de pobreza y opresión de sus millones de habitantes.⁹

Tal como comenta Costadoat,

«La recepción latinoamericana del concepto de “signos de los tiempos” representa para la Teología de la liberación el punto de quiebre respecto de la teología europea tradicional (...). En realidad, más que una ruptura se trata del comienzo de una teología que no es latinoamericana por el lugar geográfico de su producción, sino porque su objeto es la historia actual de América Latina (...). En términos simples, la diferencia estriba en que el “texto” que la teología pretende leer, reflexionar y comprender no es en primer lugar el texto de la Sagrada Escritura (conservada y transmitida por la Iglesia en sus diversos textos magisteriales, litúrgicos, etc.), sino la historia misma en la cual Dios aún se revela en Cristo a través del Espíritu».¹⁰

De esta manera, el acercamiento a la experiencia –o empírico como le llama Joaquín Silva–¹¹ no es una consecuencia de la teoría sino el centro de la Teología Latinoamericana. Su propósito es establecer el valor de la práctica como punto de partida de la reflexión teológica con el objetivo de llegar a ser un instrumento concreto y eficiente para la transformación del mundo. Así, la *praxis* ocupa en esta teología un doble lugar: como origen y como finalidad.

Con todo, y a pesar del rico desarrollo teológico logrado en el continente en estos 50 años de reflexión y compromiso eclesial con la vida de nuestros pueblos, la teología de los signos de los tiempos desarrollada en América Latina y el lugar de la historia y la *praxis* para la reflexión teológica sigue siendo aún un tema debatido entre teólogos¹² y hay cuestiones fundamentales que aún siguen abiertas a ulterior desarrollo. Entre ellas, hay dos que quisiera recoger

9 Cf. Sergio Silva, «La Teología de la Liberación», *Teología y Vida* 50 (2009): 93-116.

10 Jorge Costadoat, «Los “signos de los tiempos” en la Teología de la liberación», *Teología y vida* 48, no 4 (2007): 400, <https://doi.org/10.4067/S0049-34492007000300004>.

11 Cf. Joaquín Silva, «Theory and Empirical Research in Liberation Theology», *ET-Studies* 7, no 1 (2016): 151-67.

12 Cf. Costadoat, «Teología de los signos de los tiempos. Un itinerario latinoamericano».

y abordar en lo que sigue, por la centralidad que veo en ellas para poder seguir desarrollando una teología de los signos de los tiempos en América Latina: primero, qué se entiende más precisamente por lugar teológico dentro de la reflexión teológica latinoamericana como supuesto fundamental para una teología de los signos de los tiempos; y, por tanto, para el reconocimiento del lugar de la historia y de la experiencia actual en los procesos de generación de conocimiento teológico. Y, segundo, cómo puede concretamente la teología integrar este nuevo lugar teológico en su quehacer disciplinar, de una manera metodológicamente fundada. Un desafío aún pendiente a pesar de los valiosos intentos de diversos teólogos y teólogas latinoamericanos que, en la práctica, ya han ido explorando formas de hacerlo.

2. *La historia como lugar teológico*

Se ha anunciado ya en el apartado anterior que la teología latinoamericana de los signos de los tiempos ha implicado la afirmación y el reconocimiento de la historia como lugar teológico. Sin embargo, pareciera que existe aún un importante equívoco en la comprensión y utilización de este concepto, no habiéndose distinguido siempre de manera suficiente las nociones de lugar hermenéutico y lugar teológico, por lo que «no está reflexionado todo lo que la categoría puede dar de sí como fuente de la teología, por una parte, e incorporada a un todo orgánico que evite todo riesgo de monopolio de un lugar teológico sobre otros, por otra».¹³

Así, según el reciente análisis de Costadoat, autores como Parra y Scannone, por ejemplo, insisten en la necesidad de reconocer la importancia del lugar hermenéutico para la teología de la liberación e identifican la novedad de esta teología por el lugar específico desde donde se interpreta la fe y las fuentes de la revelación, en

¹³ Carlos Schickendantz, «Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico», *Revista Teología* LI, no 115 (diciembre de 2014): 157-83.

este caso, desde el mundo de los pobres. Así, estos autores utilizan el concepto de lugar teológico fundamentalmente como sinónimo de lugar hermenéutico, es decir, como contexto “desde” el cual se interpreta la revelación, sin con ello reconocer, necesariamente, «la virtud de revelar algo de Dios» y, por tanto, como posible «fuente de conocimiento y argumentación teológica».¹⁴ Sin embargo, «Segundo y Sobrino van más lejos. En ellos asoma algo verdaderamente novedoso, a saber, que el “lugar hermenéutico” debe considerarse fuente de conocimiento teológico y, por tanto, una “revelación” de Dios con una autoridad que, no sin relacionarse con las fuentes autoritativas tradicionales, merece obediencia».¹⁵

Por tanto, tal como destaca Costadoat,

«algunos teólogos reconocen en los acontecimientos actuales la posibilidad de una revelación de Dios análoga a la de la Sagrada Escritura. La categoría signos de los tiempos ha servido para designar un cambio mayor en el estatus epistemológico de la teología. En más de una ocasión la expresión “lugar teológico” se usa en este sentido y no como mero “lugar hermenéutico”».¹⁶

De hecho, pareciera ser que el antes mencionado reconocimiento del carácter histórico de la revelación alcanzado (o, más bien, redescubierto) por el Vaticano II exige algo más; exige reconocer a la historia¹⁷ como lugar y fuente teológicos y no únicamente como lugar hermenéutico. A diferencia del Concilio Vaticano I, que enfatizaba la dimensión noética de la revelación, el Vaticano II comprendió y presentó la naturaleza de dicho acontecimiento principalmente como la historia de la autodonación de Dios a su creatura (“Historia de Salvación”).¹⁸ Historia conformada por hitos

14 Costadoat, «Teología de los signos de los tiempos. Un itinerario latinoamericano», 180.

15 Jorge Costadoat, «Dios habla hoy. En busca de un nuevo modo de entender la revelación», *Franciscanum* 60, no 169 (15 de abril de 2018): 174, <https://doi.org/10.21500/01201468.3696>.

16 Jorge Costadoat, «Novedad de La Teología de La Liberación En La Concepción de La Revelación», *Revista Teología* LIV, no 124 (diciembre de 2017): 28.

17 En cuanto acontecimiento (además escatológico) y no en cuanto historiografía, como lo entendía Cano al incorporar a la historia como lugar ajeno dentro de su sistema de lugares teológicos.

18 Es esta la tesis de Peter Hünermann (cf. Hünermann, *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, 52-65.). Como uno de los ejemplos emblemáticos, el autor menciona la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, en la cual se afirma que Dios ha querido revelarse a Sí mismo al

concretos, de un pueblo particular, con personas que, a través del caminar cotidiano de las comunidades, han sido mediación de la acción amorosa de Dios para con su humanidad (DV, 3-4).¹⁹ Por tanto, para el cristianismo, la historia no es un mero escenario (externo) de la acción agraciante de Dios para con su humanidad, sino que se transforma en verdadero lugar teológico dado que ella misma es despliegue de la autocomunicación de Dios en su humanidad.²⁰

Recordemos muy brevemente aquí que, desde la perspectiva de la teología cristiana, en el acto mismo de la creación del mundo y de los seres humanos, Dios ha querido salir de sí y donarse libremente a su creación. La valoración de que Dios es el creador implica no solo que él es el origen del mundo y de todo cuanto existe, sino que su acto de creación lo involucra con su criatura porque es una forma por la que Él se ha comunicado y donado a sí mismo. Por eso, Pablo afirma, en su carta a los Romanos, que Dios realmente puede ser conocido a través de su creación (Rom 1, 20). En este sentido, toda persona vive una existencia ya configurada por la presencia de la gracia de Dios como su amorosa oferta²¹ y, por tanto, para el

ser humano, y que dicha revelación acontece y ha acontecido en la historia configurándose esta como una verdadera Historia de Salvación (DV, 2-4).

19 De hecho, teólogos como Rahner han llegado a afirmar que la historia misma puede ser comprendida como el suceso de la trascendencia. Si el ser humano es el acontecimiento de la autocomunicación de Dios, el sujeto de dicho acontecimiento, la trascendencia e historicidad del hombre se transforman en historia de Salvación, pues es historia ya desde Dios. Rahner llegará a afirmar que, por tanto, el lugar, y el único lugar, en el cual el ser humano puede encontrarse con Dios, para quien ha sido creado, es la historia (cf. Karl Rahner, *Curso Fundamental de la Fe*, vol. Grado Cuarto (Barcelona: Herder, 2007), 172 y 174.).

20 Melchor Cano, en su ya clásica categorización de los lugares teológicos, incorpora a la historia como uno de ellos. Con todo, dicho autor refiere a ella en cuanto que historiografía, teniendo así una acepción distinta a la referida por la teología de la historia. Además, Cano la cataloga como un *loci alieni*, es decir, no propio, secundario respecto de la Sagrada Escritura, la Tradición, la autoridad de la Iglesia, entre otros. Me parece que la perspectiva teológica del siglo XX, recogida y fortalecida por el Concilio Vaticano II, da mayor fuerza y centralidad a la historia como lugar teológico, al acoger el giro del pensamiento filosófico moderno en el cual se reconoce la historicidad como dimensión constitutiva de la realidad (incluso del ser, en lenguaje metafísico clásico) y, por tanto, en materia teológica, de la revelación de Dios al hombre (cf. Hünemann, *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, 41-70.).

21 Por eso, Rahner afirma que el ser humano mismo puede ser entendido como el evento de la autocomunicación de Dios y que toda persona vive en un existencial sobrenatural. Una afirmación que es válida no sólo «para este o el otro hombre, a diferencia de los demás, por ejemplo, sólo para los bautizados, para los justificados, a diferencia de los paganos y pecadores. La tesis de que el hombre es el acontecimiento de la autocomunicación de Dios (...) es una frase que se refiere absolutamente a todos los hombres, que expresa el existencial de todo hombre» (Rahner, *Curso Fundamental de la Fe*, Grado Cuarto:160.).

cristianismo no hay ningún ámbito sacral delimitable como el único para encontrar a Dios.

La tradición cristiana reconoce, además, que desde la creación Dios se ha manifestado y revelado también en hechos históricos concretos, a través de los cuales explicita y desarrolla en términos categoriales la autocomunicación iniciada en el acto de la creación y en vista de la comunión escatológica. Esta revelación histórica ha atravesado la historia humana y ha tenido su mayor expresión en la encarnación de Dios mismo en Jesucristo (Hb 1, 1-2). En él, Dios ha asumido la humanidad y «se ha unido de alguna manera con cada hombre» (GS 22) para completar el proyecto de creación: la plena comunión entre Él y su criatura. Sin embargo, la muerte, resurrección y ascensión de Jesucristo no significó el fin de la presencia activa de Dios en el mundo. «En el día de Pentecostés, la Pascua de Cristo se cumple con el derramamiento del Espíritu Santo, manifestado, dado y comunicado como persona divina».²² El Espíritu de Dios es «la prueba de que permanecemos en él y él en nosotros» (1 Jn 4, 13), la presencia viva de Dios en el mundo de hoy hasta la consumación de la historia (cf. Jn 14, 17). Una presencia que no se limita a los límites de la Iglesia institucional, sino que misteriosamente actúa en todas partes de formas que solo Dios conoce (GS 22).

La intuición fundamental, por tanto, es que la historia ya no puede ser considerada como un terreno neutro,²³ sino tal como concluye Vélez-Caro: «En consonancia con la revelación de Dios en la historia podemos afirmar que la acción humana no es un simple receptáculo de aplicación de las doctrinas reveladas sino que ella misma es lugar teológico donde acontece la revelación».²⁴

A partir de lo anterior, sería posible –¡e incluso necesario!– afirmar que la historia actual sigue revelando a Dios: «La afirma-

22 Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica* (Santafe de Bogotá: San Pablo, 2000), 731.

23 Cf. Berrios, «Antecedentes y recepción de Gaudium et Spes en Latinoamérica. Una mirada desde Chile», 27.

24 Olga Consuelo Vélez-Caro, «El quehacer teológico y el método de investigación acción participativa Una reflexión metodológica», *Theologica Xaveriana* 67, no 183 (junio de 2017): 204, <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-183.qtmiaip>.

ción del carácter histórico de la revelación cristiana obliga suponer que no ha concluido (...). En consecuencia, la revelación continúa aconteciendo en la historia de los seres humanos, y no solo de los cristianos, que actúan conforme al Espíritu de Cristo». ²⁵ Ello implicaría ya no solo reconocer a la historia actual como lugar “desde” donde interpretar la revelación, sino “en” el cual ella se sigue desplegando, ofreciendo así una nueva forma de comprender el concepto mismo de revelación. ²⁶

Ello supone, a su vez, reconocer en la historia –también en la actual– un verdadero lugar teológico –en un sentido fuerte–, en cuanto lugar con densidad teológica y autoridad teológica. ²⁷ Eso no implica, por supuesto, poner a la historia al mismo nivel que otras fuentes de revelación o querer reemplazar estas por aquella. Significa, sí, integrar a la experiencia y *praxis* humanas, en tanto que lugares de la presencia salvífica de Dios, dentro del diálogo hermenéutico que implica la fe y su transmisión, enfatizando el carácter dialógico (y no unidireccional) de dicho proceso.

3. La praxis como lugar teológico-generativo y el giro de la teología práctica

Ahora bien, el avance que ha significado para la teología del siglo XX volver a reconocer el carácter constitutivamente histórico de la revelación y, por tanto, la cualidad teológica de la historia –de hoy y de todo tiempo–, requiere de un correlato en una reflexión propiamente metodológica. ¿Cómo puede la teología incorporar, dentro de su proceso de inteligencia de la fe, a la historia actual? ¿Cuáles son las mediaciones disciplinares más adecuadas y cómo

²⁵ Costadoat, «Teología de los signos de los tiempos. Un itinerario latinoamericano», 178.

²⁶ Cf. Costadoat, «Novedad de La Teología de La Liberación En La Concepción de La Revelación», 45.

²⁷ Cf. Carlos Schickendantz, «La naturaleza teológica del momento inductivo En tiempos de diversidad, pluralismo y alteridad cultural», *Veritas* 38 (2017): 113.

puede la teología velar porque el estudio de dicho *locus* –la historia– mantenga su carácter propiamente teológico?

Autores como Juan Noemi han insistido en la vigencia de la pregunta metodológica que surge al alero de esta nueva perspectiva teológico fundamental. Es necesario avanzar en reflexiones estrictamente epistemológicas respecto de la teología como inteligencia de la fe y el método más apropiado para la reflexión teológica del tiempo actual:

«¿Cómo puede la teología, cómo pueden los teólogos hablar responsablemente del mundo donde viven personas concretas como un lugar en el que son visibles los signos de Dios Creador, Redentor y Fin Último, y cómo desde ahí se puede plantear a Dios y la historia de Dios con la humanidad? [...]. Se trataría de operativizar epistemológicamente un desafío que la Iglesia ha reconocido como verificación de su propia proexistencia para con el mundo».²⁸

Es aquí donde, desde mi perspectiva, una nueva o más amplia comprensión de la teología práctica –como aquella rama de la disciplina que busca estudiar la «religión vivida»,²⁹ no solo ni principalmente como un receptor de otras disciplinas teológicas, sino como una fuente diferente y complementaria para el desarrollo teológico– puede ser un aporte valioso para abordar este desafío y para el ulterior desarrollo de una teología de los signos de los tiempos en nuestro Continente.³⁰

Es cierto que, en los orígenes de la disciplina (siglo XIX), esta se desarrolló fundamentalmente en relación con el clero y su labor de pastoreo, y de ahí su designación original como Teología Pastoral. La pregunta central aquí era quién y cómo “aplicar” de manera eficiente a la vida concreta de la Iglesia y de los fieles la teología, la

28 Noemi, «En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”», 86–87.

29 Cf. Norbert Mette, «Trends in der Gegenwartsgesellschaft», en *Handbuch praktische Theologie*. Bd. 1: Grundlegungen, ed. Herbert Haslinger (Mainz: Matthias-Grünwald-Verl, 1999), 75.

30 Es cierto que el giro hacia la historia y la praxis humana ha sido vivido, como ya vimos, por toda la teología (no solo por la teología práctica). Sin embargo, destaco la pertinencia de esta disciplina para el desafío aquí afrontado por la especificidad del objeto que esta se propone estudiar: la praxis humana.

cual, se entendía, era desarrollada por otras áreas, principalmente por la Sistemática. Dada esta orientación, la Teología Pastoral se tradujo, en general, en una colección de reglas de “cómo hacer”, de métodos y técnicas para la aplicación de la teología a la pastoral.

Ya en el siglo XX, el Vaticano II permitió el surgimiento de una nueva comprensión de esta disciplina gracias a una ampliación en la comprensión de la labor pastoral y de la Iglesia, reconociendo que el verdadero sujeto de aquella no es únicamente el clero, sino toda la comunidad eclesial. El desafío que emerge ya no es solo pensar cómo el clero puede realizar mejor sus funciones, sino poder desarrollar una reflexión sobre la vida de la Iglesia, en perspectiva de una eclesiología del Pueblo de Dios. Es ésta, a mi entender, la comprensión predominante de la disciplina actualmente en América Latina. Con todo, la perspectiva de fondo sigue siendo bastante similar a la anterior, manteniendo el carácter principalmente aplicativo de la disciplina, orientado a la modificación o mejoramiento de la *praxis* eclesial. Actualmente esta corriente se expresa en la elaboración, cada vez más prolífera, de instrumentos técnicos para el acompañamiento pastoral, las clases de religión, la homilética, la planificación pastoral, entre otros. Lo central, en este caso, es mejorar la técnica, el modo de hacer las cosas, pero sin generar un diálogo –en ambas direcciones– entre *praxis* y teología.³¹

Sin embargo, los últimos decenios han marcado un nuevo proceso de ampliación de la Teología Pastoral, o Práctica –como se le ha preferido denominar–. Motivados por la renovación teológica del siglo XX y su expresión en el Vaticano II, teólogos prácticos, han asumido en las últimas décadas el desafío de estudiar la *praxis* (religiosa) contemporánea de una manera sistemática y metódicamente

31 Cf. Geraldo de Mori, «El carácter práctico de la teología», *Teología y vida* 51, no 4 (2010): 501-19, <https://doi.org/10.4067/S0049-34492010000300003>; R Ruard Ganzevoort, «Forks in the Road when Tracing the Sacred Practical Theology as Hermeneutics of Lived Religion», *Paper presented at the International Academy of Practical Theology*, 2009.

fundamentada,³² dándole así una nueva identidad a la disciplina. De este modo,

«la teología práctica encuentra un lugar teológico-generativo en la práctica humana. Los contextos de la vida de las personas no son simplemente lugares a los que recurren para resolver las preguntas que surgen allí con las respuestas que han traído consigo. Su preocupación es respetar las realidades de la vida y las vivencias de las personas como lugar donde los contenidos y formas de práctica de la fe se generan de manera original y auténtica».³³

Lo anterior ha implicado un tránsito desde una comprensión de la teología práctica como teología aplicada, a ser entendida como una disciplina que busca desarrollar teoría desde la *praxis* y acerca de la *praxis*: la teología práctica “no es la práctica, sino la teoría de la práctica” decía Schleiermacher.³⁴ Lo cual tampoco significa un mero reflejo o una simple descripción de la *praxis*, «sino un rendimiento sintético entre experiencia, análisis y razón».³⁵

«Nuestra convicción básica rectora es que toda persona se sitúa radicalmente en el espacio de la voluntad relacional del que llamamos “Dios”. Esta premisa no puede eludirse y debe tomarse tan en serio que no solo se mantenga en el nivel de las afirmaciones teológicas, sino que también debe desempeñarse en el ámbito de la concepción de la ciencia. (...) la teología práctica encuentra su objeto potencial de reflexión en la práctica de cada ser humano y en la práctica de los seres humanos en su conjunto».³⁶

El objetivo de esta subdisciplina sería, por tanto, de acuerdo con esta comprensión, desarrollar una teoría de la *praxis* –entendida de manera integral y universal– de modo que ella, en cuanto lugar teológico, pueda entrar y encontrar su espacio en el diálogo hermenéutico con otras fuentes teológicas, como son las Escrituras y la Tradición.

32 Cf. Herbert Haslinger, «Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis», en *Handbuch praktische Theologie*. Bd. 1: Grundlegungen, ed. Herbert Haslinger (Mainz: Matthias-Grünewald-Verl, 1999), 104.

33 Herbert Haslinger, ed., *Handbuch praktische Theologie*. Bd. 1: Grundlegungen (Mainz: Matthias-Grünewald-Verl, 1999), 27-28.

34 Cf. Haslinger, «Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis», 102.

35 Norbert Greinacher, «Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft», *Theologische Quartalschrift* 168 (1988): 292.

36 Haslinger, *Handbuch praktische Theologie*. Bd. 1, 23.

«Una respuesta cristiana a la pregunta de quién es Jesús y qué salvación de Dios podemos experimentar en él en nuestro tiempo no puede darse unilateralmente; es decir, solo del análisis e interpretación de textos bíblicos y documentos eclesíásticos o simplemente del análisis de nuestras experiencias básicas actuales y de nuestra sociedad (...); esta respuesta sólo puede darse en una correlación entre estos dos polos».³⁷

De hecho, ambos tipos de hermenéuticas, las que recogen la experiencia del pasado como aquellas que intentan auscultar el presente, son esenciales para la teología y su progreso.³⁸ Pasado y presente constituyen un todo dialéctico. La tradición solo puede entenderse desde la perspectiva del presente, y la experiencia actual siempre está influenciada y posibilitada por el pasado y su tradición.³⁹

«La teología práctica debe asegurar que las preguntas correctas, pero también las respuestas prácticas presentes en la iglesia y la sociedad como lugar de historia salvífica, como "locus theologicus", sean consideradas e incluidas en el proceso hermenéutico representado por la teología. La teología práctica debe ser parte constitutiva del evento de interpretación en el que la causa de Jesús y la situación actual se explican mutuamente».⁴⁰

Ésta es, de hecho, la consecuencia esperada de considerar a la teología práctica ya no como una ciencia "aplicada" (*Anwendungswissenschaft*), sino como una "ciencia de la acción" (*Handlungswissenschaft*), lo cual compromete a la teología a tener una relación bidireccional con la *praxis*.⁴¹ «O, para decirlo de otra manera: una reflexión práctico-teológica hoy debe asumir que en el contexto de las personas no solo encontrará sus preguntas (y ciertamente no

37 Edward Schillebeeckx, *Erfahrung aus Glauben* (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1984), 101.

38 Cf. Bernard Lonergan, *Method in theology* (New York: Herder and Herder, 1972).

39 Cf. Schillebeeckx, *Erfahrung aus Glauben*, 109.

40 Greinacher, «Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft», 298.

41 «Con la autocomprensión como teoría de la acción, la teología práctica se compromete con la siguiente convicción básica: «Si entro en interacción con alguien, lo acepto como un socio igualitario que puede contradecirme, y en lo que digo, les acepto la crítica y el contra-discurso de tal manera que me comprometo a intentar llegar a un acuerdo sobre la veracidad de las afirmaciones o la corrección de las normas al tratar con él» (Haslinger, «Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis», 108.).

solo las preguntas para respuestas prefabricadas), sino también sus respuestas». ⁴²

Ello implica que la teología debe estar abierta a la novedad que la *praxis* actual, en tanto que lugar de la automanifestación de Dios, pueda traer para la comprensión y articulación de la fe y, en consecuencia, para ella como disciplina. Por tanto, la teología práctica no mira sólo “hacia atrás” –hacia el pasado– o “hacia abajo” –hacia el presente–. La teología práctica mira también “hacia adelante”, hacia el futuro, tratando de identificar y proponer nuevas posibilidades que puedan ayudar a superar el *statu quo*. Existe en ella una tensión inherente entre el pasado (tradición cristiana), el presente (*praxis* actual) y el futuro (una realidad posible aún no existente), lo que conlleva un papel crítico ⁴³ y una dimensión utópica. ⁴⁴ «Las experiencias contemporáneas tienen un poder hermenéutico, crítico y productivo como contraparte de los contenidos de experiencia y conocimiento de la tradición cristiana». ⁴⁵

Este carácter crítico de la teología práctica no debe solo entenderse en vistas de la misma *praxis* (de la Iglesia o de la sociedad en su conjunto), sino también de la teología. Así, una mejor y más profunda comprensión de la experiencia (religiosa) actual, puede ser valiosa no solo para la mejora de la acción de la Iglesia a través de una reflexión crítica acerca de ella; sino también puede y debe plantear preguntas para la fe cristiana y aportes valiosos para la actualización y el progreso de la teología como hermenéutica de la experiencia (pasada y presente). Así, en conjunto con las otras subdisciplinas teológicas, la teología práctica puede ayudar a la teología a progresar y desarrollarse, yendo más allá de lo ya dado.

42 Haslinger, *Handbuch praktische Theologie*. Bd. 1, 27–28.

43 Por ello, Schillebeeckx llama a la teología «una teoría crítica de la praxis religiosa» (Cf. Edward Schillebeeckx, *The Understanding of Faith: Interpretation and Criticism, The Collected Works of Edward Schillebeeckx*, Vol. 5 (London: Bloomsbury, 2014)).

44 Cf. Greinacher, «Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft», 299.

45 Schillebeeckx, *Erfahrung aus Glauben*, 104.

4. El acceso teológico a la praxis actual

Antes de concluir, y de manera más bien resumida, pues este tema ya lo he tematizado *in extenso* en otro lugar,⁴⁶ queda por abordar una última cuestión, cual es la pregunta acerca del acceso a la *praxis* humana en vistas al logro de lo dicho hasta aquí. Ella es, de hecho, una de las preguntas centrales de la teología práctica⁴⁷ y cuya respuesta no es sencilla ni inocua.

En términos muy resumidos, es posible afirmar que esta disciplina ha desarrollado *grosso modo* dos formas de responder a esta pregunta: una posibilidad, es que la teología recurra a las ciencias sociales empíricas (en este caso, por ejemplo, a la sociología de la religión o, más ampliamente, a las ciencias religiosas) y recibir de ellas la resultados y datos de estudios ya realizados o que se puedan realizar sobre la *praxis* humana o alguna de sus dimensiones; y, analizar, en un segundo momento, estos resultados desde una perspectiva teológica. Esto es lo que propusieron, hace algunas décadas, autores como Karl Rahner en Europa o Clodovis Boff, en el contexto de la Teología Latinoamericana de la Liberación.

Sin embargo, este camino ha mostrado tener limitaciones epistemológicas y teológicas importantes. Por un lado, un modelo como este deviene en una mera yuxtaposición de disciplinas. Esto implica que la teología recoge el análisis que otras ciencias realizan de la *praxis* como un momento pre-teológico, excluyéndose de la configuración de los marcos de referencia y de las opciones metodológicas del proceso investigativo. Con esto, la teología queda a merced de las comprensiones conceptuales y orientaciones de investigación de otras disciplinas que, por definición, tienen una perspectiva epistemológica diferente, a pesar de compartir el mismo objeto material.

46 Cf. Catalina Cerda-Planas, «Las potencialidades de la Teología Empírica para el desarrollo de una teología en diálogo con la experiencia religiosa actual», *Teología y vida* 60, no 3 (2019): 367-94, <https://doi.org/10.4067/S0049-34492019000300367>.

47 Cf. Stephanie Klein, «Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit», en *Handbuch praktische Theologie*. Bd. 1: Grundlegungen, ed. Herbert Haslinger (Mainz: Matthias-Grünewald-Verl, 1999), 248.

Por ello, la así llamada mediación socio-analítica⁴⁸ como momento previo o pre-teológico, muestra deficiencias epistemológicas críticas.

Además, surge un segundo problema: si la experiencia (religiosa) humana es considerada un *locus theologicus*, un lugar donde encontrar la autorrevelación de Dios, entonces el primer momento descriptivo de la realidad no debe entenderse meramente como uno pre-teológico. Delegar el análisis de la *praxis* actual a otras disciplinas implica seguir sin asumir el principio teológico Dios-en-el-mundo y, por tanto, seguir entendiendo la *praxis* actual como un lugar de aplicación de principios preestablecidos (eternos) y no como otra fuente (complementaria) de reflexión teológica.⁴⁹

Por ello, una otra propuesta ha sido que la propia teología asuma el desafío de estudiar la experiencia (religiosa) actual. La idea, en este caso, es que la teología misma se torne empírica, incorporando en sus propios procesos de generación de conocimiento un acercamiento empírico. Ello implica que la propia teología amplíe sus métodos tradicionales de investigación e incorpore metodologías e instrumentos propios de las ciencias sociales empíricas para com-

48 La teología de la liberación reflexionó fundamentalmente en torno a esta mediación, la socio-analítica, como "herramienta" para el análisis social en sintonía con las corrientes de pensamiento del tiempo en que esta teología se desarrolló; hoy, sin embargo, podríamos incluir en esta reflexión acerca de las "mediaciones" de la teología otros acercamientos a la experiencia humana, no solo a través de las ciencias sociales, sino también a través, por ejemplo, de la literatura o del arte, como ya lo están realizando teólogos tales como Alberto Toutin, Ángela Pérez (literatura) y Federico Aguirre (arte). Cf. Federico Aguirre, *Arte y teología. El renacimiento de la pintura de iconos en Grecia moderna* (Santiago de Chile: Ediciones UC, 2018); Federico Aguirre, «La fiesta religiosa como lugar teológico», *Teología y vida* 62, no 2 (junio de 2021): 177-99, <https://doi.org/10.4067/S0049-34492021000200177>; Ángela Pérez-Jijena, «La literatura en la inteligencia de la fe Teología en diálogo con literatura», *Teología y vida* 62, no 1 (marzo de 2021): 85-105, <https://doi.org/10.4067/S0049-34492021000100085>; Alberto Toutin, «De una vida amenazada a una vida anhelada: Atisbos a una teología de la vida en diálogo con la literatura», *Teología y vida* 48, no 1 (2007): 73-92, <https://doi.org/10.4067/S0049-34492007000100006>; Alberto Toutin, *Teología y literatura: hitos para un diálogo* (Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011).

49 De un problema similar adolecen, desde mi perspectiva, los trabajos multidisciplinarios en los cuales la teología y otras disciplinas abordan, cada una desde sus propios supuestos epistemológicos y metodológicos, una única cuestión común: la descripción y análisis de la experiencia humana en sus distintas dimensiones "humanas" (psicológicas, sociológicas, antropológicas, económicas, ecológicas y un largo etcétera) se dejan para el análisis de otras ciencias, sin terminar de asumir metodológicamente el principio de la encarnación y la necesidad de que dichos análisis sean parte integral de la reflexión teológica y no un paso previo o paralelo. Por eso, he llegado a la convicción de la necesidad de desarrollar modelos metodológicos intradisciplinarios, en los cuales la teología y quienes la ejercemos seamos capaces nosotros mismos de incorporar competencias analíticas de otras disciplinas dentro de los procesos de generación de conocimiento teológico.

prender mejor sus temas de investigación. De esta manera, se logra una conjunción entre la perspectiva disciplinaria (teología práctica) y un método adecuado (empírico) para el objeto de estudio (*praxis*). Debido al enfoque empírico constitutivo de este tipo de teología práctica, se le ha llegado a conocer como teología empírica.⁵⁰

«(Se) requiere que la teología misma sea empírica, es decir, que expanda su rango tradicional de instrumentos, que consisten en métodos y técnicas literarias, históricas y sistemáticas, en la dirección de una metodología empírica. Esta expansión puede ser descrita por el término *intradisciplinariedad* que, en un sentido epistemológico general, refiere a la adopción de conceptos, métodos y técnicas de una ciencia por parte de otra, y a la integración de dichos elementos en aquella otra ciencia».⁵¹

Esto significa, a diferencia del modelo anterior, que el diálogo entre disciplinas es permanente y transversal a todo el proceso de generación de conocimiento: desde la definición del problema de investigación, pasando por la selección del marco teórico que guiará el estudio, la definición del método de investigación más adecuado, hasta el análisis de los resultados. Todo el proceso incluye los aportes de las diversas disciplinas, lo que permite superar la mera yuxtaposición de enfoques. El punto central aquí es que la teología es parte de la definición de la perspectiva teórica y metodológica del proceso de recolección de datos, lo cual es de importancia decisiva: como ha recordado el realismo crítico, no hay datos objetivos absolutos. Todos los datos que se recopilan son ya una selección intencionada de la realidad: los conceptos, preguntas e instrumentos que orientan y hacen posible la recopilación de datos no son neutrales; dan una perspectiva particular que posibilita la recolección de nuevos datos, pero, al mismo tiempo, delimita la perspectiva y determina qué se recolecta y qué no. Por tanto, la diferencia entre analizar datos ya recogidos por otros y datos recogidos por la propia disciplina no es para nada banal.

50 Uno de los autores pioneros en esta materia ha sido, sin lugar a duda, Johannes van der Ven (van der Ven, 1998), aunque la tradición y literatura posterior es abundante. Solo a modo de ejemplo, destaco a Hans-Georg Ziebertz, Hans-Gunter Heimbrock, Chris Hermans, Ottmar Fuchs, Ulrich Riegel.

51 van der Ven, *Practical Theology*, 101. El subrayado es mío para destacar la diferencia conceptual utilizada por el autor: no es un modelo multi ni interdisciplinar, sino intradisciplinar, es decir, tal él aclara, la integración de conceptos, métodos y técnicas de una (o varias) disciplina(s) en otra.

«La Teología Empírica [...] provee a la Teología Práctica de los métodos y herramientas para describir y explicar lo que ocurre en las vidas actuales de personas actuales (...). Sin los métodos y técnicas empíricos, la Teología Práctica corre el riesgo de generar solamente apuestas gruesas, asociaciones ingenuas, proyecciones subjetivas o especulaciones irreales».⁵²

5. Del encuentro surge la maravilla

La afirmación de la historia como lugar teológico (ya sea como lugar hermenéutico o, tal como se ha enfatizado acá, como lugar teológico en un sentido fuerte, es decir, como lugar de revelación y, por tanto, como una fuente distinta y complementaria de generación de conocimiento teológico) requiere de un correlato metodológico que le permita a la teología concretar dicho enunciado teológico fundamental en procesos concretos para el desarrollo de la disciplina. A partir de lo que he podido investigar, me parece que, aun cuando en Latinoamérica se han visto ya trabajos teológicos concretos en los cuales se busca incorporar y materializar esta nueva perspectiva teológica, estudiando signos concretos de nuestra historia actual y utilizando para ello incluso algunas veces la mediación de otras ciencias,⁵³ sin embargo, aún adolecemos de una reflexión más profunda y propuestas más sistematizadas en términos epistemológicos y metodológicos. En ese contexto, me ha parecido pertinente aportar a este debate y proponer el valor que puede tener para un ulterior progreso de la teología latinoamericana de los signos de los tiempos, los nuevos desarrollos de la teología práctica, la nueva forma de comprenderla y, sobre todo, la propuesta meto-

52 van der Ven, *Practical Theology*, 20-21.

53 Destaco, principalmente, además de los ya mencionados en la nota 48, los estudios que autoras como Virginia Azcuy y Carolina Bacher, en Argentina, han realizado en el ámbito de la teología espiritual y pastoral, respectivamente, en los cuales ellas han incorporado acercamientos empíricos para el estudio de sus temas, principalmente a través de metodologías cualitativas, como son los estudios de casos o la investigación acción (cf. Virginia Azcuy, «La Entrevista En El Estudio Teológico de La Espiritualidad», *Teología LIII*, no 121 (2016): 73-98; Virginia Azcuy, «Mujeres laicas y Ejercicios Espirituales. Estudio de caso: Primera Comunidad de vida cristiana adulta en Chile», *Perspectiva Teológica* 49, no 2 (2017): 297-328; Carolina Bacher-Martínez, «Aportes de la investigación-acción participativa a una teología de los signos de los tiempos en América Latina», *Theologica Xaveriana* 67, no 184 (2017): 309-32.).

dológica que, en su seno, emerge para estudiar de manera sistemática y metodológicamente fundada la experiencia (religiosa) actual, la así llamada teología empírica.

Me parece que la convergencia de ambos elementos –la comprensión de la historia como lugar y fuente teológicos y la teología práctica-empírica– puede ser de un valor enorme para una ulterior desarrollo de la teología de los signos de los tiempos, ofreciendo a la teología latinoamericana una propuesta metodológica concreta que le permita contar con las herramientas necesarias para el desarrollo de su labor de auscultar la revelación de Dios en nuestra historia latinoamericana actual, ya no solo para el mejoramiento de la *praxis* eclesial, sino como fuente de desarrollo del conocimiento teológico. Una de las razones por las cuales recojo y propongo esta propuesta metódica es porque ella busca superar los límites epistemológicos y teológicos que modelos anteriores (como el “modelo de dos fases”, también presente en los orígenes de la teología latinoamericana) han mostrado tener, proponiendo esta vez un modelo intradisciplinar que le permita a la teología acercarse al nuevo objeto en cuestión: la historia y la *praxis* humana. Una propuesta que, me parece, puede servir al menos como punto de partida para una reflexión que pudiera luego madurar propuestas propias que intenten superar los posibles límites que, de seguro, aún la teología empírica pudiera padecer.

Esta posible sinergia entre ambos elementos tiene una potencialidad que hoy adquiere renovada relevancia dado el proceso eclesial que recientemente hemos iniciado en torno a la sinodalidad en la Iglesia de cara a la XVI Asamblea General de Obispos en octubre de 2023. Pensar y construir una Iglesia sinodal implica, tal como ha comentado recientemente Mons. Hollerich (Relator General del Sínodo de Obispos), el deseo y la necesidad de escuchar no solo el evangelio escrito, sino también el evangelio “vivido” para poder también en él reconocer la voz de Dios hoy como fuente de discernimiento eclesial.⁵⁴ Ello su-

⁵⁴ Cf. Jean-Claude Hollerich, «Synodalität - die DNA der Kirche», Mit Herz und Haltung, accedido 8 de octubre de 2021, https://open.spotify.com/episode/25DNJ5bGGiKRzfSh0hvd6t?si=IZPKcSz6RxOJKieLLhx8_Q.

pone tomarse en serio la afirmación de que Dios sigue hablando hoy y preguntarse cómo concretamente la Iglesia irá auscultando dicha voz en la Iglesia universal del tercer milenio. A ello, una teología de los signos de los tiempos que profundice y esclarezca cuestiones como las aquí abordadas puede ser una importante contribución.

Bibliografía

- Aguirre, Federico. *Arte y teología. El renacimiento de la pintura de íconos en Grecia moderna*. Santiago de Chile: Ediciones UC, 2018.
- . «La fiesta religiosa como lugar teológico». *Teología y vida* 62, n° 2 (junio de 2021): 177–99. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492021000200177>.
- Azcuy, Virginia. «La Entrevista En El Estudio Teológico de La Espiritualidad”. *Teología* LIII, n° 121 (2016): 73–98.
- . «Mujeres laicas y Ejercicios Espirituales. Estudio de caso: Primera Comunidad de vida cristiana adulta en Chile». *Perspectiva Teológica* 49, n° 2 (2017): 297–328.
- Bacher-Martínez, Carolina. «Aportes de la investigación-acción participativa a una teología de los signos de los tiempos en América Latina». *Theologica Xaveriana* 67, n° 184 (2017): 309–32.
- Berrios, Fernando. «Antecedentes y recepción de Gaudium et Spes en Latinoamérica. Una mirada desde Chile». En *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, 21–51. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- Cerda-Planas, Catalina. «Las potencialidades de la Teología Empírica para el desarrollo de una teología en diálogo con la experiencia religiosa actual». *Teología y vida* 60, n° 3 (2019): 367–94. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492019000300367>.
- Codina, Víctor. *Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II*. Bogotá, 2013.
- Concilio Vaticano II. «Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum». En *Documentos del Vaticano II*:

- constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- . «Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*». En *Documentos del Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- Costadoat, Jorge. «Dios habla hoy. En busca de un nuevo modo de entender la revelación». *Franciscanum* 60, n° 169 (15 de abril de 2018): 171–202. <https://doi.org/10.21500/01201468.3696>.
- . «Los “signos de los tiempos” en la Teología de la liberación». *Teología y vida* 48, n° 4 (2007): 399–412. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492007000300004>.
- . «Novedad de La Teología de La Liberación En La Concepción de La Revelación». *Revista Teología LIV*, n° 124 (diciembre de 2017): 27–45.
- . «Teología de los signos de los tiempos. Un itinerario latinoamericano». *Revista latinoamericana de teología*, n° 110 (2020): 167–88.
- Galilea, Segundo, ed. «Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla». En *La Recepción del Vaticano II*, 86–101. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Ganzevoort, R Ruard. «Forks in the Road when Tracing the Sacred Practical Theology as Hermeneutics of Lived Religion». *Paper presented at the International Academy of Practical Theology*, 2009.
- Greinacher, Norbert. «Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft». *Theologische Quartalschrift* 168 (1988): 283–99.
- Haslinger, Herbert. «Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis». En *Handbuch praktische Theologie. Bd. 1: Grundlegungen*, editado por Herbert Haslinger, 102–21. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl, 1999.
- . ed. *Handbuch praktische Theologie. Bd. 1: Grundlegungen*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl, 1999.

- Hollerich, Jean-Claude. «Synodalität - die DNA der Kirche». Mit Herz und Haltung. Accedido 8 de octubre de 2021. https://open.spotify.com/episode/25DNJ5bGGiKRzfSh0hvd6t?si=1ZPKcSz6RxOJKieLLhx8_Q.
- Hünemann, Peter. *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.
- Iglesia Católica. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Santafe de Bogotá: San Pablo, 2000.
- Klein, Stephanie. «Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit». En *Handbuch praktische Theologie. Bd. 1: Grundlegungen*, editado por Herbert Haslinger, 248-59. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl, 1999.
- Lonergan, Bernard. *Method in theology*. New York: Herder and Herder, 1972.
- Mette, Norbert. «Trends in der Gegenwartsgesellschaft». En *Handbuch praktische Theologie. Bd. 1: Grundlegungen*, editado por Herbert Haslinger, 75-90. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl, 1999.
- Mori, Geraldo de. «El carácter práctico de la teología». *Teología y vida* 51, n° 4 (2010): 501-19. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492010000300003>.
- Noemi, Juan. «En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”». En *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, 83-98. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008.
- Pérez-Jijena, Ángela. «La literatura en la inteligencia de la fe Teología en diálogo con literatura». *Teología y vida* 62, n° 1 (marzo de 2021): 85-105. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492021000100085>.
- Rahner, Karl. *Curso Fundamental de la Fe*. Vol. Grado Cuarto. Barcelona: Herder, 2007.
- Schickendantz, Carlos. «Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico». *Revista Teología* LI, n° 115 (diciembre de 2014): 157-83.

- . «La naturaleza teológica del momento inductivo En tiempos de diversidad, pluralismo y alteridad cultural». *Veritas* 38 (2017): 99.
- . «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de Gaudium et Spes». En *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos: horizontes, criterios y métodos*, 53–87. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- Schillebeeckx, Edward. *Erfahrung aus Glauben*. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1984.
- . *The Understanding of Faith: Interpretation and Criticism*. The Collected Works of Edward Schillebeeckx, Vol. 5. London: Bloomsbury, 2014.
- Silva, Joaquín. «Theory and Empirical Research in Liberation Theology». *ET-Studies* 7, n° 1 (2016): 151–67.
- Silva, Sergio. «La Teología de la Liberación». *Teología y Vida* 50 (2009): 93–116.
- Toutin, Alberto. «De una vida amenazada a una vida anhelada: Atisbos a una teología de la vida en diálogo con la literatura». *Teología y vida* 48, n° 1 (2007): 73–92. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492007000100006>.
- . *Teología y literatura: hitos para un diálogo*. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011.
- Vélez-Caro, Olga Consuelo. «El quehacer teológico y el método de investigación acción participativa Una reflexión metodológica». *Theologica Xaveriana* 67, n° 183 (junio de 2017): 187–208. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-183.qtmiaap>.
- Ven, Johannes A. van der. *Practical Theology: An Empirical Approach*. Leuven: Peeters, 1998.

Religiones nativas y pensamiento popular. El aporte de Rodolfo Kusch a la corriente argentina de teología

IVÁN ARIEL FRESIA*

FFyL, Universidad de Buenos Aires

UNISAL, Bahía Blanca

arielfresia@hotmail.com

Recibido 23.01.2022/ Aprobado 27.03.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9813-5020>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.138.2022.p95-112>

RESUMEN

Las relaciones que estableció Kusch con la corriente argentina de filosofía de la liberación y el encuentro con la vertiente argentina de la teología de la liberación. En esos encuentros y cruzamientos el pensamiento de Rodolfo Kusch sobre religiones nativas, pensamiento popular, religiosidad y sabiduría popular influyeron, a través de Juan Carlos Scannone, en la conceptualización y desarrollo sistemático de la teología del pueblo. En este texto aludiré primeramente a lo sapiencial y simbólico en el pensamiento de Rodolfo Kusch en el marco de la lógica de la negación y la sapiencialidad de lo popular. (1) En segundo lugar, presentaré lo absoluto y el acierto fundante en el contexto de las religiones nativas y el pensamiento popular. (2)

Palabras claves: Religión popular; Pensamiento popular; Filosofía de la liberación; Teología del pueblo; Rodolfo Kusch

Native Religions and Popular Thought. The Contribution of Rodolfo Kusch to the Argentine Current of Theology.

* Docente de grado (Profesorado Don Bosco, Almagro) y postgrado (CEBITEPAL- Bogotá y UNISAL- Bahía Blanca). Especialización en Ciencias Sociales (Flacso, Buenos Aires, 2006), Doctor en Historia (UNCuyo, Mendoza, 2012) y postdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales (UBA, Buenos Aires, 2020).

ABSTRACT

The relations that Kusch established with the Argentine current of liberation philosophy and the encounter with the Argentine current of liberation theology. In these encounters and intersections, Rodolfo Kusch's thinking on native religions, popular thought, religiosity and popular wisdom influenced, through Juan Carlos Scannone, the conceptualization and systematic development of the theology of the people. In this text I will refer firstly to the sapiential and symbolic in the thought of Rodolfo Kusch within the framework of the logic of negation and the sapientiality of the popular. (1) Second, I will present the absolute and founding wisdom in the context of native religions and popular thought. (2)

Key words: Folk Religion; Popular Thought; Philosophy of Liberation; Theology of the People; Rudolfo Kusch

Rodolfo Gunter Kusch nació en Buenos Aires el 25 de junio 1922 y falleció en la misma ciudad el 30 de septiembre de 1979. De padres alemanes se radicaron a principios del siglo XX en Argentina. Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires en 1948. Ejerció una actividad técnica en la dirección de psicología educacional y orientación profesional del Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires. Además, ejerció la docencia en el ámbito de la sociología, la psicología y una amplia actividad en la enseñanza secundaria y superior en universidades argentinas y bolivianas.

Realizó viajes de investigación y trabajos de campo en la zona del noroeste argentino, del altiplano boliviano (Oruro, Cochabamba, La Paz) y peruano (Cuzco y Lima); organizó simposios, seminarios y jornadas académicas sobre la temática americana; participó en varios Congresos Internacionales de Americanistas, del II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, en Córdoba en 1971 y de las Semanas Académicas de la Universidad del Salvador, área San Miguel en torno al pensamiento latinoamericano y la naciente filosofía de la liberación, organizadas entre 1970-1973. Fue miembro de la Comisión Directiva de la Sociedad Argentina de Escritores (SADE) entre 1971-1973 y presidente de la Comisión de Cultura Nacional para el mismo período. Tras el golpe militar de 1976, la Universidad de Salta lo separa de sus cargos (docente, director de la carrera de filosofía y jefe del servicio de relaciones latinoamericanas) y retorna a Buenos Aires. Por las dificultades políticas y económicas que atra-

vesaron, se ven obligados a radicarse definitivamente en Maimará, provincia de Jujuy, en una especie de exilio interno.

Las relaciones que estableció Kusch con la corriente argentina de filosofía de la liberación y el encuentro con la vertiente argentina de la teología de la liberación. En esos encuentros y cruzamientos el pensamiento de Rodolfo Kusch sobre religiones nativas, pensamiento popular, religiosidad y sabiduría popular influyeron, a través de Juan Carlos Scannone, en la conceptualización y desarrollo sistemático de la teología del pueblo. En este texto aludiré primeramente a lo sapiencial y simbólico en el pensamiento de Rodolfo Kusch en el marco de la lógica de la negación y la sapiencialidad de lo popular. (1) En segundo lugar, presentaré lo absoluto y el acierto fundante en el contexto de las religiones nativas y el pensamiento popular. (2)

1. Lo sapiencial y simbólico en Kusch

Rodolfo Kusch desarrolló un pensamiento filosófico original a partir del discurso popular según los aportes de los informantes en el trabajo de campo. Su extensa trayectoria filosófica se entrecruza con jóvenes filósofos argentinos impulsores de la naciente filosofía de la liberación. En distintos encuentros, jornadas y congresos el grupo argentino de filosofía de la liberación, entre los que estaban Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Carlos Cullen, Mario Casalla, Osvaldo Ardiles y el mismo Rodolfo Kusch entre otros, fueron perfilando los puntos de referencia de una generación filosófica, al menos así se expresan en la primera publicación colectiva.¹ En esa publicación Kusch traza las líneas de una lógica de la negación en búsqueda de categorías propias para comprender América. Estar, horizonte simbólico, negación, astucia, son algunas de esas categorías.

¹ Osvaldo Ardiles et al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Bonum, 1973).

Estar, símbolo y astucia litúrgica

En Kusch encontramos una insistencia (obsesión) por el «estar» y el «estar siendo», pero también en su producción se encuentra la presencia del juego y del símbolo. Desde la “lógica de la negación” Kusch mantiene la relación entre estar y juego sin resolución dialéctica donde el símbolo aparece como pura ambigüedad. Porque el “símbolo” remite a un significado que a la vez se retira, en el doble moviendo de ocultar y mostrar a la vez: «Con la negación abro la referencia a lo que está y que no afirmo, de lo cual no digo que es, sino que *está* (...)».²

De tal forma que estar, juego y símbolo interactúan remitiéndose mutuamente. Las reglas del juego brindan elementos para comprender la sapiencialidad del filosofar desde el pensamiento popular. La articulación que propone Kusch entre lo “sapiencial” como «astucia radicalizada», salta las reglas de juego para proponer otras reglas donde el símbolo se manifiesta en una liturgia: «Lo sapiencial implica una forma de astucia radicalizada, y por eso una liturgia que sólo puede justificarse mediante el pensar simbólico».³

Lo sapiencial y lo simbólico, instauro la astucia como liturgia. Precisamente porque lo sapiencial no es «cierta forma menor al filosofar» sino que, es un modo de pensamiento diferente que salta las reglas de juego del *cogito*. Las nuevas reglas del juego pertenecen al “estar siendo» y no al “yo soy», y, por lo tanto, pasa del plano de la afirmación lógica del «ser» a la «lógica de la negación» como forma de regreso al «estar». Kusch insistía que «preguntar por un pensamiento popular,

2 Rodolfo Kusch, *La negación en el pensamiento popular* (Buenos Aires: Cimarrón, 1975a), 76. [El subrayado es del original]

3 Rodolfo Kusch, «Estar siendo», Rodolfo Kusch, *Obras completas. Tomo 3* (Rosario: Fundación Ross, 2000), 48.

encubre la posibilidad de descubrir un pensamiento propio». ⁴ La astucia (saltar las reglas de juego para establecer otras reglas) y establecerse en lo simbólica, recurriendo a un «ardid litúrgico», donde lo que importa es el estar o un estar-siendo como curvatura del ser, no la posibilidad de ser. Lo simbólico que recurre al ardid litúrgico es descrito por Kusch en varios textos, especialmente cuando describe el ritual de Eucaliptos, por ejemplo, por nombrar sólo un caso. El rito y la plegaria operan como acontecimiento existencial como mediación del Misterio y lo Santo. Las cosas, pues, no son lo que aparece. Así, el camión de Eucaliptos es más que un camión: «La negación de las cosas transforma al mundo en símbolos, y el requerimiento de verdad recién se satisface en el área de la plegaria, el cual por supuesto tiene que llenarse con el mundo perfectamente estructurado de los dioses». ⁵

El símbolo (como ambigüedad), la religión (como conciliación) y la liturgia (como astucia) ante la trascendencia, disuelve a la vez que constituye tanto al sujeto como a los objetos. Así por medio de la astucia establece el ámbito de la plegaria (no la razón ni de la técnica), del rito y la sapiencialidad. Kusch -desde una lógica distinta (de la negación)- acuñó un lenguaje filosófico para comprender América. Por influencia tardía de lecturas de Ricoeur a raíz del encuentro con el grupo argentino de investigación sobre religiosidad popular liderado por Scannone, se insinúa ya una lectura hermenéutica del *estar* en conexión con una fenomenología de las religiones nativas. Porque precisamente «la negación de las cosas transforma al mundo en símbolos, y el requerimiento de la verdad recién se satisface en el área de la plegaria, el cual por supuesto tiene que llenarse con el mundo perfectamente estructurado de los dioses». ⁶

4 Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano* (Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976), 147

5 Rodolfo Kusch, *La negación en el pensamiento popular*, 42.

6 Rodolfo Kusch, *La negación en el pensamiento popular*, 42.

En las religiones nativas y el pensamiento popular -que le es propio- el hombre y los objetos, las deidades, el mundo y el camión, están inmerso en la totalidad de un horizonte sacralizado, «donde, por ejemplo el uso de un arado depende de un ritual».⁷ Por eso, el equilibrio de los opuestos es instaurado en las instancias existenciales a través del ritual porque la religión es expresión de la cultura del pueblo, y en cierta medida, también es expresión de resistencia cultural a través de proyectos políticos.

En Kusch, la lógica de la negación, la simbolicidad y el ardid litúrgico son formas del pensamiento popular, la religión y el ritual, en la que «cabe ver si lo sapiencial es otro modo en cierta forma menor al filosofar. O más bien lo filosófico no será en realidad un modo de lo sapiencial, dentro de las reglas de juego puestas por la razón de un cogito que proporciona una constitución, pero que sin embargo no logra constituir al sujeto».⁸

Religión del pueblo y pensamiento popular

Kusch integró el equipo argentino dirigido por Scannone sobre «Investigación filosófica de la sabiduría del pueblo argentino como lugar hermenéutico para una teoría de filosofía de la religión acerca de la relación entre religión y lenguaje (1977-79)» financiado por la Fundación Thyssen de Colonia, Alemania. El resultado de la investigación fue publicado en Argentina.⁹ Si bien residía en Maimará, se trasladaba a San Miguel para las reuniones. En ese grupo se consolidó el impacto de Kusch en los jóvenes filósofos argentinos (Cullen ya tenía contactos con él)

7 Rodolfo Kusch, «Dos reflexiones sobre la cultura», Osvaldo Ardiles et al. *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*, (Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975b), 216.

8 Rodolfo Kusch, «Estar siendo», 474.

9 Juan Carlos Scannone, ed., *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana* (Buenos Aires: Guadalupe, 1984).

y fue inspiración para pensar el logos sapiencial, lo simbólico y el nosotros «arraigado a la tierra», desde lo antropológicos, el trabajo de campo, de la cultura y los mitos, la piedad popular y la religiosidad, de las formas de organización social y comunitaria del pueblo. El influjo de esos encuentros provocará diversos acentos en el devenir de la filosofía de la liberación, la pastoral popular y la teología del pueblo.¹⁰

La filosofía latinoamericana de la liberación en Argentina, en sus orígenes, tematizó pueblo, lo popular, la cultura y los pobres en diálogo interdisciplinario con las ciencias sociales, de la cultura y de la religión. Aún con discusiones y divergencias al interior del movimiento -a raíz de las diferentes concepciones filosóficas y políticas- la vertiente argentina asumió la versión pueblo-nación, pueblo-sectores populares configurando características propias en el contexto del movimiento filosófico. Scannone, sistematizó esa concepción de pueblo como «unidad histórico-cultural de la nación en torno de un proyecto popular y nacional de bien común».¹¹ Y también como «sujeto comunitario de una *experiencia histórica común*, un *estilo de vida común*, es decir, una *cultura* y un *destino común* (proyecto histórico, al menos implícito, de bien común)».¹² Otras conceptualizaciones latinoamericanas, en cambio, pusieron el acento en las clases sociales, las razas y etnias o en las culturas oprimidas, remarcando el momento negativo de la oposición dialéctica opresor-oprimido.

El pueblo es el sujeto del pensamiento popular (de la filosofía y de la teología, pero además de la economía y de la política), de los procesos de liberación tienen al pueblo (como «nosotros arraigado a la tierra» y «comunidad organizada» en el sentido de Cullen¹³ o

10 Véase la influencia de Kusch en Scannone en Iván Ariel Fresia, *Estar con lo sagrado. Kusch y Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión* (Buenos Aires: Ediciones CICCUS, 2020).

11 Juan Carlos Scannone, «Religiosidad popular, sabiduría del pueblo y teología», *Communio* 9 (1987), 15.

12 Juan Carlos Scannone, ed., *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, 276. [El subrayado es del original].

13 Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos* (Buenos Aires: Castañeda, 1978), 11 y 33 respectivamente.

«sujeto histórico» y «comunidad organizada» en la versión de Casalla,¹⁴ y «nosotros-pueblo» como categoría-símbolo, según Scannone) y de la experiencia religiosa popular. El pueblo es además sujeto principal de la resistencia a proyectos ajenos, de la acción transformadora y del pensamiento emancipador. En el «estar siendo» como dinámica seminal, el pueblo acontece. En sintonía con la cuestión de una teología popular a partir de la «religión indígena y popular» (Kusch), su articulación con la religión (con la teología católica específicamente) y la filosofía especulativa (Cullen y Scannone), se produce el encuentro con la producción de Lucio Gera y la escuela argentina de teología del pueblo.

Pueblo, filosofía y teología del pueblo

Scannone se refirió a pueblo como categoría-símbolo. Kusch ya se había expresado en términos similares: «con referencia al pueblo (...) cabe pensar que también y ante todo es un símbolo».¹⁵ En efecto, para Kusch pueblo es la chola sentada en el mercado, sus informantes (Quiroga, Ceferina, Sebastiana, Apaza, entre muchos otros) en el campo, la montaña o en el bar. El pueblo no es una abstracción que los contiene a todos al modo de una objetividad universal. Por eso, pueblo es una realidad ambigua que salta el concepto (ser) para situarse en lo profundo del acontecimiento (estar): «lo popular es el nosotros donde uno mismo es pueblo, o mejor, donde uno es también, pese a todo, un sujeto originalmente desconstituido».¹⁶

Estas ideas de Kusch entraron en contacto con la producción teológica argentina por medio del grupo de investigación auspiciada-

14 Mario Casalla, «Algunas precisiones en torno al concepto de 'pueblo'», Osvaldo, Ardiles; Mario Casalla y otros, *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana* (Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975), 54 y Mario Casalla, «Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea», Osvaldo Ardiles, ed., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Bonum, 1973), 46, respectivamente

15 Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano*, 7.

16 Kusch, Rodolfo. «Lo americano y argentino desde el ángulo simbólico- filosófico», *Stromata*, 35, 1/2 (1979), 108.

do por Fundación Thyssen (Colonia-Alemania), impulsado y coordinado por Scannone. Lucio Gera venía exponiendo algunas ideas teológicas sobre pueblo en diálogo no sólo con la experiencia religiosa sino también con los acontecimientos sociales y políticos. «No debemos pensar que el pueblo de Dios y el pueblo civil son dos pueblos»¹⁷ era la respuesta de Gera a la pregunta que Scannone hiciera en San Miguel a cerca de la relación entre pueblo, pueblo latinoamericano y pueblo de Dios. La categoría pueblo puesta en relación con el “pueblo de Dios” en los pueblos de la tierra (teología de Gera) eran el sustrato del equipo de expertos de la COEPAL. Este equipo formulaba la tensión, relación y mutua implicación en términos de «pueblo-élite», «relación Iglesia-Pueblo» y «pastoral popular» de un «colectivo arraigado a la tierra»¹⁸ en oposición a la pastoral de masas. Scannone junto con Kusch, Cullen y otros integrantes del equipo de investigación argentino, se transformarían en la mediación entre pensamiento filosófico, religión y religiosidad popular (Kusch) con la corriente de filosofía de la liberación incipiente y la producción teológica que venía elaborando Gera y el equipo de la COEPAL sobre el pueblo, religión, iglesia y pastoral popular.

Así como pueblo fue considerado sujeto del pensamiento popular, lo fue de la teología y, también, de la política. Es sujeto por la relación estrecha que se establece entre pueblo y poder, entre pobres y pueblo y entre pobres, pueblo y poder. Porque, al decir de Yorio, el pueblo «es el sujeto del poder y los pobres son los que constituyen al pueblo».¹⁹ Una filosofía y una teología del pueblo (genitivo subjetivo como gustaba decir Scannone) en relación con la religión del pueblo fue posible porque la experiencia religiosa y la fe se encuentra inculcada en el pueblo pobre y creyente. El pueblo es sujeto comunitario de una praxis histórica, de una religión, de una sabiduría popular, sea desde la revelación cristiana como «pueblo de Dios» o desde la

17 Lucio Gera, «Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica», *Stromata* 30 (1974), 193.

18 Fernando Boasso, *¿Qué es la pastoral popular?* (Buenos Aires: Editora Patria Grande, 1976), 23.

19 Orlando Yorio, «Reflexión crítica desde la teología», *Stromata* 29 (1973), 148.

experiencia histórico-cultural del pueblo argentino (y latinoamericano) a partir de sus proyectos políticos. Por eso, no solamente plantea un sujeto (el pueblo) de tal filosofía y teología sino también el tipo de racionalidad que genera (una racionalidad popular y sapiencial) a partir de una religión y sabiduría popular (del pueblo).

Análogamente a lo que planteaba la producción teológica argentina, la filosofía de la liberación inspirada en y desde las religiones nativas y el pensamiento popular (Kusch) cuyo sujeto es el nosotros-pueblo, podría, efectivamente, considerarse una filosofía del pueblo y desde el pueblo, y no solamente una filosofía de la liberación sin más. Scannone, nombró a esa corriente de pensamiento inspirada en la sabiduría popular como del «éthos cultural» -más acertada que la mención de populista -con tono despectivo-. Pero también cabría identificar esta producción latinoamericana como filosofía del pueblo o desde el pueblo (genitivo objetivo y subjetivo).

Los teólogos argentinos no dudaron en asumir la expresión «teología del pueblo», aunque primeramente fuera un rotulo despectivo en la pluma de Juan Luis Segundo. Posteriormente fue asumido como nombre propio y nota característica de esa producción teológica en el contexto de las teologías de la liberación latinoamericanas. El contexto político de la época no permitió a los filósofos argentinos asumir esa denominación. Muchos vieron en esta propuesta de pensamiento un desplazamiento hacia la cultura en detrimento de la opción por los pobres, el compromiso político con el pueblo y por la liberación. No obstante, la filosofía de la liberación, de la sabiduría popular y la teología del pueblo continuaron insistiendo en la realidad del pueblo y de los pobres, en la cultura y lo popular, la religión y la sabiduría del pueblo, «porque son los pobres —que sólo son Juan Pueblo, sin los privilegios del poder, tener o saber—, los que transparentan mejor y más auténticamente lo común de un pueblo».²⁰

20 Juan Carlos Scannone, «Aportaciones de la teología argentina del pueblo a la teología latinoamericana», Sergio Torres González y Carlos Abrigo Otey, et.al. *Actualidad y vigencia de*

2. Lo absoluto y acierto fundante

El pensamiento de Kusch muestra un trasfondo ineludible: la presencia de los dioses innombrables. A partir de sus informantes, descubre esa religiosidad propia del “hervidero del mundo” donde es posible encontrar el puro hombre. Incluso en sus textos más académico siempre aparece lo absoluto, lo sagrado unido a la vida, la divinidad innombrable en relación con los fenómenos atmosféricos y la simbólica del acierto fundante.

En el libro “las religiones nativas” Elisabeth Lanata publica el diálogo de Kusch (pensador y escritor) con un misionero (Emery Molina) y un teólogo (Orlando Yorio).²¹ Ese diálogo contiene una reflexión sobre la religiosidad popular desde una perspectiva fenomenológica (mas allá de la psicología religiosa y de la sociología de la religión indígena de la época y de la teología católica y protestante vigente al momento) que devela la actitud religiosa como sustrato de la cultura popular en los cerros o en la ciudad.

Las religiones nativas y lo absoluto

La religión y el pensamiento indígena al ser interpretado y comprendido desde las estructuras del interprete, dota de sus categorías a la experiencia originaria y «sólo constituyen un elemento connotable para nuestra mentalidad occidental, que satisface nuestro afán de conciencia».²² Ahí dejó sentado su punto de partida metodológico y hermenéutico para ver, interpretar y comprender las manifestaciones religiosas en la puna (norte argentino) y la religación con los dioses. De esa manera, Kusch establece que, el pensamiento occidental expande la experiencia particular como una reli-

la teología latinoamericana. Jornadas Teológicas Regionales del Cono Sur (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2011).

21 Rodolfo Kusch, *Las religiones nativas* (Buenos Aires: s/e, 1987) (Edición post mortem a cargo de Elisabeth Lanata de Kusch).

22 Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América* (Buenos Aires: Hachette, 1977), 259.

gión y un pensamiento de carácter universal; en fin, «pensamiento connotativo y causal».²³ Por eso, para Kusch, «no hay otra universalidad que esta condición de estar caído en el suelo, aunque se trate del altiplano o de la selva»²⁴ para dejar de lado «esa penosa universalidad que todos pretendemos esgrimir inútilmente».²⁵

En los diálogos publicados en «las religiones nativas» aparece fuertemente la crítica de las formas institucionalizadas de las creencias provenientes del cristianismo católico y protestante y su influjo en las religiones nativas. Es necesario distinguir algunos aspectos para no incurrir en defectos de la interpretación de Kusch sobre la religión, la religiosidad y la presencia de lo absoluto: «Creo que no se comprender el *mero estar* sino se le asigna además un cierto requerimiento implícito de lo *absoluto*. El *estar*, en tanto es una instalación o radicación en la realidad, sin embargo, trasciende la simple circunstancia, por aquello de que es común a *estar vivo* o *estar muerto*, y eso no se explica sino en tanto lo que *está*, sólo pude hacer esto en *absoluto*».²⁶ Kusch no escribe absoluto con mayúsculas, aunque lo resalta con cursiva, para no asimilar lo absoluto a alguna concepción religiosa particular como lo hicieron filósofos como Levinas y Ricoeur y autores de filosofía de la liberación como Scannone y Dussel, por nombrar solo dos más representativos, que connotan la adhesión a una identidad religiosa particular sea al judaísmo como el protestantismo y el catolicismo, a excepción de Cullen.

Kusch habla de religiones nativas, y las ubica en el altiplano (aymara), en el llano (el campesino criollo, mestizo o pardo) y en los barrios populares de la gran ciudad (los inmigrantes del norte argentino o de países limítrofes). Las religiones nativas están más preocupadas por el hombre y no concentradas en los dioses innumbrables; porque la religión «apunta más al hombre que a la divinidad (...) es más una religión del diablo, que de Dios».²⁷

23 Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, 261.

24 Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano*, 110.

25 Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América* 13.

26 Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, 260. [El subrayado es del original].

27 Rodolfo Kusch, *Las religiones nativas*, 29.

Religiones nativas y pensamiento popular

En el diálogo aparece claramente la posibilidad de un pensamiento popular e, igualmente, aparece la necesidad de una teología desde la religión y la cultura popular que asume los «efectos teológicos de la realidad» y no procede de la teoría como la teología científica de cuño católico o protestante de tanta influencia en los Andes.²⁸

Queda claro, que una teología de lo popular no es aún una teología de la liberación de extracción católica o protestante vigentes en el mismo período. Una teología de lo popular al modo de Kusch implica asumir la profunda religiosidad presente en la cultura nativa, una teología que no comienza desde Dios y baja, sino que surge desde el pueblo y su dimensión sagrada de la vida. En fin, no se trata de una teología «montada deductivamente a partir de una intuición de la divinidad».²⁹

Eso es evidente para Kusch cuando en diferentes textos describe e interpreta el ritual de Eucaliptus. Ahí encuentra la relación de la religión popular con el ritual, la plegaria y el pensamiento seminal donde los dioses permanecen innombrables: «La persistencia de un área de la plegaria hace que el camión se reduzca como objeto. Mejor dicho, hace que el área del objeto no sea nada más que algo incrustado en medio de una totalidad que es todo el rito. (...) Si así fuera el pensar en Eucaliptus estaría en un vector distinto, transversal y simétricamente opuesto, al que utilizamos en la gran ciudad. Predomina la elección de los dioses innombrables, o sea el área de la plegaria, sobre la relación sujeto-objeto, mientras que en la ciudad disminuye al mínimo lo primero, para incrementar la relación entre el yo, como sujeto, y el camión, como objeto».³⁰

28 Rodolfo Kusch, *Las religiones nativas*, 17.

29 Rodolfo Kusch, *Las religiones nativas*, 42.

30 Rodolfo Kusch, *La negación en el pensamiento popular*, 42.

El fondo religioso de América y el trasfondo del pensamiento de Kusch

Para Kusch la teología popular a partir de las religiones nativas mantiene lo absoluto innombrable sin cosificarlo; en cambio, la teología elaborada por la institución religiosa connota lo absoluto y lo canoniza de una forma determinada «para mantenerlo cerca y mágicamente atrapado. Ahí lo absoluto no se pierde, pero se subvierte».³¹

La teología popular desde las religiones nativas -al asumir lo absoluto- muestra, a su vez, el arraigo a la tierra, donde el estar toma consistencia: «El simple *estar* como despojo y desnudez no sería tolerable, si no lo sostuviese un cierto afán de lo absoluto. Éste da consistencia al *estar* y es lo que torna milagrosa la vida del indígena o la del habitante anónimo de la gran ciudad. (...) Lo absoluto es por su parte la comprensión seminal y tensamente arqueada sobre el desgarramiento en que siempre se halla el cosmos. Sólo por este absoluto es posible tolerar un simple *estar* cuando éste llega al despojo».³²

El trasfondo del pensamiento de Kusch está marcado por la presencia de los dioses innombrables, lo absoluto en el hervidero del mundo donde es posible encontrar el puro hombre: «El sujeto que nada es y que debe constituirse con un acierto que busca el centro salvador en medio de un cosmos desgarrado en oposiciones, pero presionado por la intuición de un absoluto que media originariamente entre dichas oposiciones. Entonces ahí, en medio de la necesidad de remediar el hecho puro de vivir, el sujeto ensaya la nominación de alguna divinidad. Es el campo del estar donde se vive una indigencia que va desde el hambre hasta la divinidad. (...) Desde ahí se ensaya la experiencia originadora para ser, casi en un campo lúdico donde se ejerce el acierto fundante en medio de la pura accidentalidad de la estancia».³³

31 Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, 263.

32 Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, 262. [El subrayado es del original].

33 Rodolfo Kusch, «Lo americano y argentino desde el ángulo simbólico-filosófico», *Stromata* 35, 1/2 (1978), 17.

Es la presión del absoluto media en las oposiciones sin resolución dialéctica sino más bien al modo lúdico. Lo absoluto y la presión del acierto fundante remedia el hecho puro de vivir en la indigencia del sujeto.

A modo de conclusión

Las culturas, cada pueblo y los pueblos, contienen un núcleo ético-mítico (Ricoeur), que estructura de manera particular las maneras de creer, de habitar y convivir, e implica racionalidades, ritualidades y costumbres. Los valores, la religión y las formas de vinculación con la divinidad constituyen el fondo de las culturas. De ahí que, el objeto de la religión no es Dios sino el hombre y su destino; no precisamente como individuo separado sino como sujeto comunitario (pueblo).

La religión y las ritualidades son una conducta culturalmente condicionada. La expresión histórica de la cultura, de la religiosidad y del pensamiento popular es manifestación de la experiencia del pueblo y de los pueblos. Varios de estos aportes de Rodolfo Kusch -mediado principalmente por la producción de Scannone- siguen resonando en la construcción de la teología del pueblo a partir de la experiencia histórica argentina.

Bibliografía

Ardiles, Osvaldo, et al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973.

Boasso, Fernando. *¿Qué es la pastoral popular?* Buenos Aires: Editora Patria Grande, 1976.

Casalla, Mario. «Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea», Ardiles Osvaldo. ed., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum, 1973, 38-52.

- Casalla, Mario. «Algunas precisiones en torno al concepto de ‘pueblo’», Ardiles, Osvaldo, Casalla, Mario y otros. *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975, 33-69.
- Cullen, Carlos. *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Buenos Aires: Castañeda, 1978.
- Fresia, Iván Ariel. *Estar con lo sagrado. Kusch y Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión* (Buenos Aires: Ediciones CIC-CUS, 2020)
- Gera, Lucio. «Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica», *Stromata* 30 (1974): 169-193.
- Kusch, Rodolfo. *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*, Buenos Aires: Raigal, 1953.
- Kusch, Rodolfo. *La muerte del Chacho y La leyenda de Juan Moreira*, Buenos Aires: Stilcograf, 1960.
- Kusch, Rodolfo. «Una lógica de la negación para comprender a América». En Osvaldo Ardiles et. al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973.
- Kusch, Rodolfo. *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Cimarrón. 1975a.
- Kusch, Rodolfo. «Dos reflexiones sobre la cultura». En Ardiles, Osvaldo et al. *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*. Buenos Aires: Fernando Garcia Cambeiro, 1975b.
- Kusch, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976.
- Kusch, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires: Hachette, 1977.
- Kusch, Rodolfo. «Lo americano y argentino desde el ángulo simbólico- filosófico», *Stromata*, 35, 1/2 (1979): 105-113.
- Kusch, Rodolfo. «El problema del símbolo», *Megafón. Revista interdisciplinaria de estudios latinoamericanos*, Año VI, n° 11-12 (1980): 5-8.

- Kusch, Rodolfo. *Las religiones nativas*, Buenos Aires: s/e, 1987. (Edición post mortem a cargo de Elizabeth Lanata de Kusch)
- Kusch, Rodolfo. «Estar siendo». En Rodolfo Kusch, *Obras completas. Tomo 3*. Rosario: Fundación Ross, 2000, 467-485.
- Scannone, Juan Carlos. ed.,. *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires: Guadalupe, 1984.
- Scannone, Juan Carlos. «Religiosidad popular, sabiduría del pueblo y teología», *Communio* 9 (1987): 411-422.
- Scannone, Juan Carlos. «Aportaciones de la teología argentina del pueblo a la teología latinoamericana». En Torres González, Sergio y Abrigo Otey, Carlos et.al.,. *Actualidad y vigencia de la teología latinoamericana. Jornadas Teológicas Regionales del Cono Sur*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2011, 203-225.
- Yorio, Orlando. «Reflexión crítica desde la teología», *Stromata* 29 (1973): 131-172.

Spinoza: variaciones sobre la cuestión democrática

DIEGO TATIÁN*

UNSAM – CONICET (Argentina)

diegotatian@gmail.com

Recibido 21.12.2021 / Aprobado 02.03.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1972-6691>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.138.2022.p113-124>

RESUMEN

Bajo una inspiración spinozista, la democracia se concibe como un régimen en el que la constitución, las leyes y los procedimientos son instituciones forjadas por la vida popular, por las luchas sociales y la experiencia colectiva, que de este modo es siempre autoinstitución. Esa noción de democracia nunca presupone la desconfianza de la potencia común, la inhibición por el miedo, ni la despolitización del cuerpo colectivo para su control. En tanto apertura de lo político y no tanto una forma de gobierno entre otras, la cuestión democrática es la cuestión de la “multitud libre”.

Palabras clave: Spinoza; Pasiones; Democracia; Libertad

Spinoza: Variations on the Democratic Question

ABSTRACT

Under a Spinozist inspiration, democracy is conceived as a regime in which the constitution, laws and procedures are institutions forged by popular life, by social struggles and collective experience, which in this way is always self-institution. This notion of democracy never presupposes mistrust of the common power, inhibition by fear, or the depoliticization of the collective body for its control. As an

* El autor es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y Doctor en Ciencias de la Cultura por la Scuola di Alti Studi di Modena, Italia) Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente en la Universidad de San Martín (Argentina)

opening of the political and not so much a form of government among others, the democratic question is the question of the “free multitude”.

Key Words: Spinoza; Passions; Democracy; Freedom

Un programa de lectura latinoamericano -actualmente en construcción- del pensamiento de Spinoza, se articula de manera viva y creativa en torno a la cuestión democrática, cuya indagación convoca el uso inesperado de lo ya pensado y también la novedad y el riesgo de lo que aún no ha sido dicho. Ese capítulo latinoamericano -que tiene en *A nervura do real* y los demás escritos de Marilena Chaui su impulso más potente¹ es en gran medida un trabajo en y sobre la lengua, considerada en su extrema relevancia científica y política. La tarea en curso y por venir de producir un spinozismo en lengua castellana y en lengua portuguesa -que no eran idiomas irrelevantes para nuestro filósofo- presentaría no solo una importante contribución a un cosmopolitismo spinozista babélico y plurilingüe, sino también instituiría una perspectiva desde donde comprender los acontecimientos políticos por los que transitamos en la marcha de las democracias en la región (aún sin saber lo que puede una democracia, ni el destino de las nuestras en particular), y desde donde abrir el mundo.

1. La afirmación de la potencia natural y política con la que se hallan dotados los seres humanos para pensar el mundo y transformarlo, no deniega ni soslaya la vulnerabilidad de la existencia, la precariedad del deseo, la servidumbre, la pasividad, la estulticia

1 Marilena Chaui, *A nervura do real. Immanência e liberdade em Espinosa*, Volume I: *Immanência*, (São Paulo: Companhia das Letras, 1999) [Reciente edición al castellano, *La nervadura de lo real. Immanencia y libertad en Spinoza*, traducción y prólogo de Mariana de Gainza, epílogo de Diego Tatián, (México, Fondo de Cultura Económica, 2020). Otros escritos importantes de Chaui sobre Spinoza: «Marx e a democracia (o jovem Marx leitor de Espinosa)», en Leandro Konder; Gisálio Cerqueira Filho; Eurico de Lima Figueiredo (Org.), *Por qué Marx?* (Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda.), 1983; «Spinoza: poder y libertad», en Borón, A., *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, (Buenos Aires: FLACSO / Eudeba), 2000; *Política em Espinosa*, (São Paulo: Companhia das Letras), 2003 [versión castellana: *Política en Spinoza*, traducción de Florencia Gómez, prólogo de Diego Tatián, (Buenos Aires: Gorla, 2004); *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, (São Paulo: Companhia das Letras), 2011.

y la “*imbecilitas*” que afectan por naturaleza a la vida finita, siempre a merced de una exterioridad por la que será desbordada, apasionada de tristezas, y finalmente destruida.² Más aún, esa condición adversa de las existencias finitas es el hecho por el cual la política se vuelve necesaria. Resulta de allí una idea de democracia que no la concibe como hacer cosas *por* otros y otras, sino en hacer cosas *con* ellos y ellas. Activar composiciones donde antes no las había para revertir estados de adversidad bajo los que se halla la vida de muchas personas reducidas a la pasividad y la impotencia por un sistema de dominación que busca perpetuarse y perseverar a su costa.

Bajo una inspiración spinozista, democracia se concibe así como una reversión de las condiciones que perpetúan la impotencia. Como manifestación, incremento, apertura, composición imprevisible de diferencias, y nunca como bloqueo del deseo por la forma -que más bien promueve su extensión y su colectivización-. Régimen en el que la constitución, las leyes y los procedimientos son instituciones forjadas por la vida popular, por las luchas sociales y la experiencia colectiva, que de este modo es siempre autoinstitución. Esa noción de democracia nunca presupone la desconfianza de la potencia común, la inhibición por el miedo, ni la despolitización del cuerpo colectivo para su control. La excedencia democrática lo es respecto de la república. O de otro modo: excedencia del poder constituyente respecto del poder constituido; excedencia del derecho en relación a la ley; excedencia de la vida por relación a la forma (donde excedencia no equivale a contradicción).

2 En su obra más reciente, Judith Butler ha desarrollado el motivo de la “vulnerabilidad”, la “precariedad” y la “desposesión” en el centro del deseo y la vida humana, y en ese programa se interroga por la fecundidad del pensamiento spinozista para una ontología que incorpora la desposesión, la exposición al mundo, la heteronomía y, en fin -si nos fuera permitido invocar el término balibariano-, la transindividualidad que desposee a los sujetos de autonomía: «Mientras que la mayoría de las posturas derivadas de los relatos spinozistas de la persistencia corporal recalcan el deseo productivo del cuerpo -afirma la filósofa norteamericana- ¿hemos encontrado ya nosotros un relato spinozista de la vulnerabilidad corporal o considerado sus implicaciones políticas?», *Marcos de guerra*, (Buenos Aires: Paidós, 2010), 53). En tanto ontología de lo viviente, la vulnerabilidad no es aquí, sin embargo, equivalente a la pasividad sino el presupuesto de la organización y de la acción. [Ver también «The desire to live. Spinoza's Ethics under pressure», en Victoria Khan y Daniela Coli (eds.), *Politics and the passions*, (Princeton: Princeton University Press, 2006), 111-130].

El fondo del que las instituciones provienen (y por el que son excedidas) es alternativamente instituyente y destituyente –y a veces lo es simultáneamente. Otra manera de designar esta dicotomía o esta inadecuación es con términos más antiguos y más clásicos en la filosofía política: *virtú* y *fortuna*. La fortuna a la vez amenaza y protege; constituye y destituye. Todo ello equivale a decir que la política es más extensa que el Estado: el Estado no puede abarcar la política, ni el poder constituido desactivar el poder constituyente, ni la ley bloquear el deseo o la irrupción de derechos no previstos por ella. Pensar la *potentia democratica* como “desutopía” es pensarla creativa, no teleológica, sin *arché* y sin *télos* exteriores a la potencia misma; anárquica y constructivista. Las instituciones a las que esa potencia da lugar son las que la dotan de una estabilidad y un sentido, sin nunca suprimirla ni subsumirla por completo en ellas.

Así, las instituciones se hallan amenazadas y protegidas por lo mismo -que esas instituciones no pueden nunca contener completamente-. Hay, pues, una inadecuación entre las instituciones y el origen del que las instituciones provienen (la potencia instituyente). Debido a ello es necesario pensar los dos términos que pierden entre sí cualquier equivalencia: política y Estado. El Estado como un trabajo y como una indeterminación irreductible al Principio de Policía (por el que se halla *también* habitado). La cuestión democrática tiene su inscripción en el “entre” de política y Estado; en el “entre” de la institución y la potencia instituyente; del deseo y la ley. Si democrático en sentido pleno, si hospitalario hacia experiencias populares que no controla y a las que confiere expresión, el Estado se vuelve contrapoder instituido. Se vuelve popular.

Para prosperar, la idea democrática así concebida deberá desmarcarse del idealismo que postula por principio del pensamiento una representación de cómo los seres humanos deberían ser si fuesen habitantes de una ciudad ideal, y en cambio tomar en cuenta el poder de las pasiones sobre las existencias concretas. Despojada de este legado maquiaveliano-spinozista, la democracia sería impotente y sería frágil, vulnerable en lo más hondo y destinada a ser

una pura impotencia conservadora. Sólo el poder es el límite del poder. Ello no equivale a decir que los individuos y las sociedades se hallan condenados a las pasiones tal y como irrumpen inmediatamente, ni que el realismo democrático sea convertible con una pura fuerza colectiva. Al contrario, esta perspectiva procura una idea *no sacrificial* de república. En ella, el consenso no es pensado como anulación de las diferencias, ni la institución como supresión del conflicto, ni la libertad es el diezmo a pagar por la obtención de seguridad. Diferencia y consenso, conflicto e institución, libertad y seguridad permanecen términos inescindibles, abiertos a un trabajo del pensamiento y de las prácticas sociales.

Esta manera de pensar busca por tanto no contraponer las nociones de república (conjunto de instituciones que confieren una forma a la vida social) y democracia (palabra que designa el mundo de los deseos, pasiones y anhelos de los sectores populares), sino que muestra más bien su implicancia mutua. En la actual discusión latinoamericana se suele recurrir a la palabra república, al contrario, como palabra de orden y bloqueo de toda transformación social. Resulta necesario disputar ese término, recordar una proveniencia antigua que no separa la república de los litigios sociales (tal es el caso de eminentes pensadores republicanos como Aristóteles, Maquiavelo, Spinoza, Hegel, Montesquieu...), y rescatarla de la acepción vacía que la reduce al solo imperio de la ley.

Mantener abierta la cuestión democrática es no sólo dotar de vida a los procedimientos establecidos -es decir subsumir en ellos los conflictos-, sino también la invención de otros nuevos que sean capaces de expresar siempre más intensamente la vida como “pluralidad irrepresentable” (otra forma de definir el concepto spinozista de “multitud”), lo cual no solo permite precaverse de peligrosas clausuras, sino también dotar al trabajo de la decisión política con un rizoma mucho más eficaz. Esa renuencia a la representación resulta fundamental en los procesos de transformación social, en los raros tiempos en los que una sociedad se asume como fuerza productiva de nuevas libertades en torno a nuevas igualdades. Nunca

exenta de paradoja, abierta a una lógica de la composición afortunada, esa fuerza deberá evitar cualquier tentación de identidad.

2. El de Spinoza no es un pensamiento del Orden ni una celebración del conflicto que lo amenaza; no un pensamiento de la pura libertad que el derecho natural concede, ni una filosofía de la seguridad que para ser tal presupondría una cancelación de esa libertad. No un pensamiento que desatiende la dificultad que imponen las pasiones si despolitizadas -o cuando rehúyen su manifestación institucional-, ni una comprensión de las cuestiones sociales reductible a un republicanismo de la pura virtud ciudadana que adjudica a la ley el ilusorio poder de suprimir los afectos... La de Spinoza es menos una filosofía de la política, que una filosofía de la politización (menos una filosofía de la libertad que una filosofía de la liberación; menos una filosofía de la democracia que de la democratización, y así sucesivamente). Una tarea en la singularidad de las coyunturas y no una remisión del acontecimiento a principios que, fuera de ellos, lo dotarían de una presunta inteligibilidad.

Spinoza afirma pues el conflicto en el orden y un orden en los conflictos; la libertad en la seguridad y la seguridad en radicalización política de las libertades; el derecho en la ley; los afectos en la paz (la de Spinoza es una paz como virtud, es decir resultante de la vida humana -de una enmienda de las pasiones y de la imaginación-, no de su supresión). La democracia revela su plenitud como conjunción entre la potencia natural anómica en la que se nutre y la institución que la politiza; como inmanencia de la vida en la forma; como desalienación, expresión y participación. No solo como un modo de vida colectivo en el que los ciudadanos y las ciudadanas son parte, sino una forma de gobierno en el que *toman parte*³ y -sobre todo- una forma de sociedad activa, que rehúye la delegación pasiva del derecho, la sustracción de la disputa por el poder común y la reclusión en la mera custodia y conservación del interés privado.

3 Ver Chauí, «Marx e a democracia», 271.

“Tomar parte” en vez de solo “ser parte” establece un tipo de vínculo con las instituciones políticas que las vuelve más estables al reducir la distancia entre la potencia instituyente y el poder instituido que tiene su origen en ella. Pero también por constituirse de manera no sacrificial; es decir: como una extensión politizada de la naturaleza de los seres, y no como su inhibición o su represión. Este es el sentido principal de la afirmación que se lee en el capítulo XVI del TTP, según la cual la democracia es la forma más natural de gobierno: «Con esto pienso haber mostrado con suficiente claridad los fundamentos del Estado democrático. He tratado de él con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad de la que él es parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural».⁴

Sin embargo, Spinoza confiere a la democracia un sentido más elemental. En tanto potencia popular o soberanía popular, la democracia es el fundamento y la esencia del Estado, *cualquiera sea su forma de gobierno*: “El derecho de dicha sociedad se llama democracia. Esta se define, pues, por la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede».⁵ Todo Estado es necesariamente democrático en su fundamento (lo que equivale a decir que la democracia es la esencia de la política), aunque no lo sea en su forma de gobierno. En la medida en que un conjunto de procedimientos políticos se autonomiza de su origen democrático, o se vuelve contra él, deviene menos “natural”, es decir más violento. *Imperium violentum* es la expresión que Spinoza reserva para designar esa inadecuación de lo instituido con lo instituyente, vale decir de las sociedades consigo mismas cuando el poder común se ejerce contra la naturaleza de los seres y de las cosas.

⁴ Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, (Madrid: Alianza, 1986), 341.

⁵ *Ibid.*, 338.

3. Concebida por Spinoza como esencial a la democracia, la libertad se establece aquí como condición misma de la potencia de un Estado -el poder tiene la exacta medida de la libertad y por consiguiente un interés en ella, en mantenerla, en incrementarla-, y al revés: la relación de poder y libertad es de inmanencia estricta. Exactamente a esto confiere Spinoza el nombre de “democracia”, que por tanto no sería solamente un régimen entre otros sino el contenido último, la condición de posibilidad o la “verdad” de cada uno de ellos: «la exigencia inmanente de todo Estado».⁶

En otros términos: democracia sería ante todo una “tendencia” en acto inscripta en cualquier régimen político, y sólo secundariamente un régimen en sentido estricto. Todo Estado estable es “absoluto”, en la medida en que su estructura realiza esa tendencia alojada en el cuerpo social (en la medida en que la institución realiza la potencia; en la medida en que la ley realiza el derecho, y así sucesivamente). Spinoza rehusaría pues definir la democracia como una forma propia de la relación *imperium-multitudo*, y más bien procura distinguir «diversos géneros de democracia».⁷

6 Ver Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, (Paris: Presses universitaires de France, 1985) [existe versión castellana, *Spinoza y la política*, traducción de César Marchesino, (Buenos Aires: Prometeo, 2012)].

7 Bajo ese aspecto, tal vez su planteo no sea completamente extraño a la discusión acerca del “populismo”, renovada desde hace algunos años en América Latina por influjo de la obra de Ernesto Laclau: con ciertas precauciones, la idea de que la democracia es la esencia de la política, puede ser reescrita en la afirmación laclausiana según la cual el populismo es la esencia de la política. Para Laclau, en efecto, el populismo -categoría formal, ontológica y no óptica, de la que ningún movimiento político está absolutamente exento- acaba siendo sinónimo de democracia y de política, concebida en términos agonísticos. No hay política sin *demos*. La diferencia sería que lo que en Spinoza se enuncia como “potencia de la multitud” es un dato democrático primario, en tanto que en el pensamiento de Laclau, el “pueblo” es siempre una construcción. Pero en ninguno de los dos casos se trata de una identidad ni de una presencia plena, sino de una “plenitud ausente” y un antiesencialismo radical. Cf. Ernesto Laclau, «¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?», en *Emancipación y diferencia*, (Buenos Aires: Ariel, 1996), 80. Más recientemente, Chantal Mouffe ha incorporado una reflexión acerca de las pasiones en clave spinozista en la teoría del agonismo populista y la determinación de las subjetividades políticas. Por “pasiones” entiende Mouffe aquí no “emociones individuales” sino “afectos comunes” constitutivos de un campo político alternativo a la representación liberal de la acción humana como acción individual autointeresada, o bien moralmente motivada. La teoría spinozista de los afectos es invocada por Mouffe para la tarea de constituir un régimen de deseos y de afectos comunes orientado a desplazar el orden dado, es decir a favorecer la irrupción de una voluntad política alternativa tanto al neoliberalismo como al populismo de derecha. Cf. Chantal Mouffe, *Política y pasiones. El papel de los afectos en la política agonista*, (Valparaíso: Editorial de la Universidad de Valparaíso, 2016), 34-38.

Cuando no es colectiva, la libertad permanece precaria, frágil, mínima (o directamente nula) y abstracta. Política es autoinstitución de la libertad común que no tanto conserva sino más bien concreta al derecho natural y le confiere realidad, por lo que la libertad puramente individual es una postulación abstracta, en cuanto tal ínfima -si no inexistente-, apenas un ente de razón. En Spinoza, la libertad (también la que llamamos “individual”) es un efecto de lo común, requerido por ella como su condición de posibilidad. No hay, por tanto, verdadera libertad *solitaria* (podría invertirse aquí la clásica formulación liberal y reescribirla con una pequeña enmienda: “la libertad de cada uno *empieza* donde empieza la libertad de otro”); más bien, lo que Spinoza llama “estado de soledad” (ni de guerra ni de paz) es aquel en el que la libertad y el derecho son reducidos a su mínima expresión -por tanto un estado *contranatural*, ni propiamente natural ni plenamente político-. Spinoza parece distinguir, en efecto, entre la soledad que es condición propia del estado natural⁸ y una soledad social producida por el terror, según un pasaje que describe anacrónicamente de manera bastante aproximada lo que hoy llamaríamos “terrorismo de Estado”: «De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror (*metu territi*), no cabe decir que está en paz, sino más bien que no está en guerra... Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que el de sociedad» (TP, V, 4).

En tanto apertura de lo político y no una forma de gobierno entre otras, la cuestión democrática es la cuestión de la “multitud libre” -motivo fundamental del *Tratado político* que sustrae al spinozismo de cualquier reducción liberal de su pensamiento-. El concepto spinozista de “multitud libre” designa el “momento originario” de la política, una instancia intermedia aún no organizada propiamente en un régimen institucional pero ya fuera del estado

⁸ «...el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida» (TP, VI, 1).

de naturaleza: libre sería pues la multitud en el “momento indeterminado” del estado civil.⁹

Pero además de causa eficiente de la política, la multitud libre -que no debe ser confundida con la “fábula” de una multitud racional (TP, I, 5)- sería también su efecto. En cuanto presupuesto de la condición social en general, toda forma de gobierno es originariamente democrática, pues su establecimiento requiere el momento originario de la multitud libre. Pero una multitud no lo es (es “esclava”) cuando se halla sometida a otro por derecho de guerra, o bien cuando es dominada por el miedo y reducida a la soledad. El “cultivo de la vida” y la “esperanza” en vez del miedo a la muerte es lo que anima a una multitud cuando es *libre* (TP, V, 6), y para que ello suceda, «la multitud debe guardarse de confiar su salvación a uno solo» (TP, V, 7).

La inagotable vitalidad de la multitud produce instituciones que la expresan sin reducirse nunca completamente a ellas. En cuanto *potentia democratica*, la multitud libre es abismo; porta una excedencia (la misma excedencia en virtud de la cual la vida desquicia y vulnera las formas que por un momento la contuvieron) y una inadecuación, que abre la tarea política. Esa tarea consiste en una democratización continua e inmanente a la potencia democrática que tiene origen en la *libera multitudo*.

4. Así reseñada en sus conceptos principales, la idea democrática de proveniencia spinozista establece que la forma política más estable es aquella en la cual la brecha entre la potencia constituyente y el poder constituido tiende a su reducción hasta llegar a ser mínima. En un lenguaje más próximo a la teoría social contemporánea, la “verdadera democracia” sería aquella en la cual una ciudadanía (concepto más contiguo a la *multitudo* spinozista que al *people* hob-

⁹ François Zourabichvili, «L'énigme de la multitude libre», en Chantal Jaquet, Pascal Sévérac y Ariel Suhamy, *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, (Paris: Éditions Amsterdam, 2008), 69.

besiano) es *sujeto* de las políticas públicas que las instituciones ejecutan y no simplemente objeto de ellas; o bien: democracia designaría la forma de vida en la cual la relación entre las fuerzas sociales y el orden institucional es de inmanencia. La trascendencia entre ambos, por el contrario, genera ya sea una “despolitización” de la sociedad (una a-patía, es decir una desafección), ya sea un conjunto de pasiones que anhelan la destrucción de las instituciones y promueven una guerra contra ellas. En cualquiera de los dos casos, la vida democrática se torna frágil y deja de ser precisamente una *vida* para ser apenas un procedimiento y una pura forma, o un violento antagonismo de los ciudadanos contra la ley.

En tanto creciente inmanencia de potencia y poder, politización de la sociedad significa su devenir activo, el abandono de la pasividad, de la autopercepción como una “víctima” o de la reacción impotente e inmediata frente a un estado de cosas adverso u opresivo. Ese tránsito de una pasividad dada a una actividad que se constituye y se desencadena colectivamente; de una condición de objeto (sea de dominación, sea de “beneficios”) a la de sujeto, se produce como resultado de una extensión de derechos por medio de una autoafirmación y una autoestima de las propias capacidades de producir transformaciones. La formación de subjetividades populares deja atrás la noción de “demanda” -demasiado inscripta en una pasividad- y sustituye los conceptos de “beneficio” o de “asistencia” por el de “derecho”. Así concebidos, esos nuevos sujetos sociales precipitan condiciones para la formación de derechos comunes, capaces de proveer de una base real y no solo formal a la generación de políticas públicas -que, con una pequeña alteración del adjetivo, podrán llamarse así, más apropiadamente, *políticas comunes*-.

Bibliografía

- Balibar, Étienne. *Spinoza et la politique*. Paris: Presses universitaires de France, 1985
- Butler, Judith. *Marcos de guerra*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

- Chauí, Marilena. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999
- Chauí, Marilena. «Spinoza: poder y libertad». En Borón, Atilio. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: FLACSO / Eudeba, 2000
- Mouffe, Chantal. *Política y pasiones. El papel de los afectos en la política agonista*. Valparaíso: Editorial de la Universidad de Valparaíso, 2016
- Spinoza. *Ética*. Madrid: Editora Nacional, 1984
- Spinoza. *Tratado político*. Madrid: Alianza, 1986
- Spinoza. *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza, 1986
- Tatián, Diego. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001
- Zourabichvili, François. «L'énigme de la multitude libre». En Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy. *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008

Educación y espiritualidad ecológicas para la superación de la crisis de sentido y la construcción de una fraternidad universal

AGUSTÍN PODESTÁ*

Universidad de El Salvador (Argentina)

agustin.podesta@usal.edu.ar

Recibido 05.10.2021/ Aprobado 22.03.2022

ORCID: <https://orcid.org//0000-0002-2811-2309>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.138.2022.p125-142>

RESUMEN

En el presente trabajo reflexionaremos sobre la espiritualidad ecológica integral, y su posibilidad de que, independientemente de las particularidades y diferencias religiosas o experiencias espirituales diversas, pueda ser una clave para la educación ética, la superación de la crisis de sentido y la búsqueda de la fraternidad universal. Metodológicamente haremos un análisis bibliográfico teniendo como base las encíclicas *Laudato Si'* y *Fratelli Tutti*, y otros aportes teológicos, en diálogo con otros saberes y disciplinas. El desarrollo será estructurado en tres momentos interrelacionados: primero comenzaremos analizando el “modo de vida imperial” y la crisis de sentido, viendo la función reparadora que puede ejercer la educación; en un segundo momento veremos, con eje fundamental en *Laudato Si'* puesta en diálogo, la educación en ética para la ecología integral y por qué la invitación a una conversión y espiritualidad ecológicas en ese contexto; por último, veremos la propuesta de *Fratelli Tutti* en la construcción de una fraternidad universal y el rol fundamental que tendrá la educación allí.

Palabras clave: Educación ética; Espiritualidad ecológica; Fraternidad universal

Ecological Education and Spirituality for Overcoming the Crisis of Meaning and Building a Universal Fraternity

* Magister en Teología por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina se desempeña como docente e investigador en la Universidad del Salvador.

ABSTRACT

In this paper we will reflect on integral ecological spirituality, and its possibility that, regardless of religious peculiarities and differences or diverse spiritual experiences, it may be a key to ethical education, overcoming the crisis of meaning and the search for universal fraternity. Methodologically, we will carry out a bibliographic analysis based on the encyclicals *Laudato Si'* and *Fratelli Tutti*, and other theological contributions, in dialogue with other knowledge and disciplines. The development will be structured in three interrelated moments: first we will begin by analyzing the "imperial way of life" and the crisis of meaning, seeing the restorative function that education can exert; in a second moment we will see, with a fundamental axis in *Laudato Si'* put into dialogue, education in ethics for integral ecology and why the invitation to an ecological conversion and spirituality in that context; finally, we will see the proposal of *Fratelli Tutti* in the construction of a universal fraternity and the fundamental role that education will have there.

Key words: Ethical Education; Ecological Spirituality; Universal Fraternity

1. Educación para el sentido frente al "modo de vida imperial"

«Dado que el mercado tiende a crear un mecanismo consumista compulsivo para colocar sus productos, las personas terminan sumergidas en la vorágine de las compras y los gastos innecesarios. El consumismo obsesivo es el reflejo subjetivo del paradigma tecnoeconómico. (...) Tal paradigma hace creer a todos que son libres mientras tengan una supuesta libertad para consumir, cuando quienes en realidad poseen la libertad son los que integran la minoría que detenta el poder económico y financiero. En esta confusión, la humanidad posmoderna no encontró una nueva comprensión de sí misma que pueda orientarla, y esta falta de identidad se vive con angustia. Tenemos demasiados medios para unos escasos y raquíticos fines». (LS 203)

En la Encíclica *Laudato Si'*, el papa Francisco comienza el capítulo sobre la educación y la espiritualidad ecológicas focalizando en la angustia, que llamaremos inmediatamente "crisis de sentido", que produce el consumismo. La necesidad de consumo sobreabundante e innecesaria radica, según el texto citado, en una estrategia del mercado que, paradigmáticamente, hace creer al consumidor que es libre de decisión en su desarrollo económico y financiero, persiguiendo un fin escaso o, al menos, no del todo clarificado.

No sólo se busca saciar la necesidad del consumo individual, sino que también se desdibujan los espacios comunitarios. El bien

individual pierde su relación al bien común, centrándose la persona en una autorreferencialidad, que coacciona la trascendencia. Los límites terminan siendo impuestos sin conciencia siquiera de lo que acontece. Nuevamente, en palabras de Francisco: Mientras más vacío está el corazón de la persona, más necesita objetos para comprar, poseer y consumir (LS 204).

1.1. Modo de vida imperial

¿En qué consiste ese paradigma tecnocrático? ¿cuál es su raíz? ¿existe una matriz estructural, al menos de alguna forma determinada que incide sobre la libertad-no-libre para el consumo?

Siguiendo a los autores Brand y Wissen nos detendremos en el concepto de «modo de vida imperial» que nos permitirá responder esas preguntas. Este concepto:

«no se refiere simplemente a un estilo de vida practicado por diferentes capas sociales, sino a patrones imperiales de producción, distribución y consumo, a imaginarios culturales y subjetividades fuertemente arraigados en las prácticas cotidianas de las mayorías en los países del Norte, pero también y crecientemente de las clases altas y medias en los países emergentes del Sur».¹

Este concepto, analizado por los autores, permite superar, por un lado, la falsa presunción de que crisis ecológica y social no guardan relación (mismas conclusiones que son principios rectores en Laudato Si') y, por otro lado, demostrar que las acciones gubernamentales no siempre están a la altura de las crisis desde allí generadas.

En el sistema capitalista, el régimen de acumulación sería considerado "estable" si establece una relación de producción y consumo equilibrados en orden a ideas socialmente comprendidas por una buena calidad de vida. Esta supuesta "vida buena" incluye

1 Brand, Ulrich y Wissen, Markus. «Crisis socioecológica y modo de vida imperial. Crisis y continuidad de las relaciones sociedad-Naturaleza en el capitalismo» (2014), 2 https://www.researchgate.net/publication/318701147_Crisis_socioecologica_y_modo_de_vida_imperial_Crisis_y_continuidad_de_las_relaciones_sociedad-Naturaleza_en_el_capitalism

todas las dimensiones individuales, sociales y comunitarias de las personas (alimentación, vivienda, movilidad, trabajo, salud, educación, etc.).

Sin embargo, el desarrollo tecnológico, ideológico e institucional estructural, se determinó en la historia por las experiencias de conflictos sociales en relación con ese modo de régimen de acumulación. Finalmente, el Norte global, logró generar un modo de vida hegemónico, «es decir, un modo de vida ampliamente aceptado, amarrado institucionalmente y profundamente arraigado en las prácticas cotidianas de la gente; un modo de vida relacionado con determinadas ideas sobre el progreso».²

Estrategias gubernamentales globalizadas, empresas internacionales, decisiones geopolíticas, finalmente generaron un impacto en la comprensión con pretensión universal de la calidad de vida. Este modo de vida impera ideologizado e ideologizando inclusive a nivel inconsciente en las diferentes culturas, pueblos, religiones, modificando las relaciones de clase, género, etnia, etc.

Por último, el modo de vida imperial debe ser comprendido a nivel estructural. Es decir, más allá de individualidades sumadas. Sus accionares están enraizados en políticas, sociedades, organizaciones, culturas que coaccionan la libertad de las personas, comprendida ésta solo como capacidad de elección entre posibilidades escasas.

1.2. Crisis de sentido

Volviendo a la cuestión de la angustia planteada por Francisco en *Laudato Si'*, puede servir como ejemplificadora la reflexión del filósofo Giorgio Agamben:

2 Brand y Wissen «Crisis socioecológica», 4

«hoy sabemos que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita en absoluto de una catástrofe y que para ello basta perfectamente con la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad. Pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia: ni la lectura del diario, (...), ni los minutos pasados al volante de un auto en un embotellamiento; tampoco el viaje a los infiernos en los trenes del subterráneo, ni la manifestación que de improvisto bloquea la calle, ni la niebla de los gases lacrimógenos que se disipa lentamente entre los edificios del centro, ni siquiera los breves disparos de un revólver retumbando en alguna parte; tampoco la cola frente a las ventanillas de una oficina o la visita al supermercado, ni los momentos eternos de muda promiscuidad con desconocidos en el ascensor o en el ómnibus. El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un farrago de acontecimientos –divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros– sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia».³

Los ejemplos cotidianos que presenta Agamben sirven para comprender la relación entre la experiencia, como acciones que dan significación profunda, y la vivencia de la cotidianidad en tanto participación como sujeto colectivo. El hombre contemporáneo, en palabras más resumidas, vive mucho, vive “en muchas cosas” pero no obtiene de ellas experiencias reales, profundas, que otorguen sentido. La rutina llena el espacio de un contenido-vacío.

En otras reflexiones donde retoma este “sin sentido” de la cotidianidad, sostiene que historia no es ni vivencia vacía, ni sólo “pasar el tiempo”, porque la historia comprendida como sucesión irrefrenable del tiempo cronológico puede desembocar en un simple y vacío “estar-en el tiempo”, sino que el tiempo de la historia es un “cairós”, un momento propicio, una oportunidad favorable donde la persona decide su libertad. La existencia humana cobra sentido en el comprender que, en su biografía, en su historia personal, se juega su libertad, se juega su accionar. Esa decisión otorga el “cairós” a su existencia.⁴

Por otro lado, y en reflexión filosófica, Von Balthasar, siguiendo a Tomás de Aquino, parece sostener una idea análoga, pero per-

3 Agamben, G. *Infancia e historia*. (Buenos Aires: Ed Adriana Hidalgo, 2015), 8

4 Cf. Agamben. *Infancia e historia...*, 151

mite avanzar un poco más. Sostiene que la persona humana en su individualidad tiene la misma participación en la esencia metafísica del hombre, aunque pueda presentarse de forma diversa. Y que «cabe afirmar filosóficamente que el individuo, en su razón y libertad, debe estar en una solidaridad con todos los hombres, y que así sus decisiones tienen consecuencias para la comunidad»⁵. No sólo el ser humano se reconoce en su individualidad y en su ser comunitario, sino que comprende que su accionar conlleva una relación directa para con las otras personas que comparten la historia.

De la misma forma esperanzadora, Francisco avanza en *Laudato Si'* recordando que hay seres humanos que «son capaces de mirarse a sí mismos con honestidad, de sacar a la luz su propio hastío y de iniciar caminos nuevos hacia la verdadera libertad» y que «no hay sistemas que anulen por completo la apertura al bien, a la verdad y a la belleza, ni la capacidad de reacción que Dios sigue alentando desde lo profundo de los corazones humanos» (LS 205).

Concluyendo esta sección, el compromiso con el bien común ecológico integral se entiende en este capítulo de la Encíclica como invitación a superar la autorreferencialidad que genera el vacío de sentido, llenado habitualmente con consumismo y que, como hemos visto, hunde raíz en un modo de vida imperial que estructuralmente profundiza la crisis socio-medioambiental. La solución será, entonces, una nueva “metanoia”, es decir, una “conversión”, en clave educativo-espiritual.

2. Educación y espiritualidad ecológicas e integrales

2.1. Educación ética

Francisco comienza el subtítulo “La educación para la alianza” de forma contundente, casi conclusiva: «la conciencia de la gra-

5 Hans Urs Von Balthasar, *Teología de la historia*. (Madrid: Ed. Guadarrama, 1959), 19

vedad de la crisis cultural y ecológica necesita traducirse en nuevos hábitos» (LS 209). De forma transversal, continúa desarrollando que la educación ecológica integral debe ser ética y estética.

Así se comprende la invitación a la creación de hábitos: la ética es la disciplina que estudia la moralidad de los actos y el comportamiento habitual. El texto es una invitación a educarnos ética y mutuamente. Clásicamente, se considera a los hábitos buenos como “virtudes” y desde allí Francisco destaca la solidaridad, la responsabilidad y el cuidado basado en la compasión. Los itinerarios pedagógicos deben ser replanteados éticamente considerando esos elementos como fines.

La unidad rota por el mal obrado, con uno mismo, con los demás, con la creación y con Dios, o crisis socio-medioambiental, busca reconciliarse en un camino pedagógico de educación en valores, de superación de la autorreferencialidad para lograr el compromiso con la otredad: «solo a partir del cultivo de sólidas virtudes es posible la donación de sí en un compromiso ecológico» (LS 211).

Los hábitos se cultivan, se enseña a cultivarlos, su estabilidad permite paulatinamente la incorporación a una nueva normalidad. Las pequeñas acciones sí cuentan (reducir el uso de material plástico y de papel, el consumo de agua, separar residuos, no desperdiciar comida, tratar con cuidado a los demás seres vivos, utilizar transporte alternativo, plantar árboles, cuidar la energía, etc.).

Los espacios propicios para educar en ecología integral son la familia, las instituciones educativas, los medios de comunicación, los diferentes ámbitos eclesiales y pastorales, entre otros.

Desde la publicación de la Encíclica, son incontables las iniciativas que se han generado, también en espacios educativos. Siguiendo las consideraciones de Cambours,⁶ los desafíos que plantea LS al sistema educativo pueden sintetizarse en 6 puntos:

6 Cf. Ana María Cambours de Donini «Los desafíos que plantea Laudato Si' a la universidad contemporánea» en *Laudato Si'. Lecturas desde América Latina*, ed Grupo Farrell (Buenos Aires: Ed Ciccus, 2017), 182

- 1- educación en ciudadanía abierta a perspectivas históricas, culturales, éticas, espirituales y religiosas;
- 2- revisar y criticar el paradigma tecnocrático;
- 3- construir interdisciplinar e interculturalmente, evitando la visión unidimensional;
- 4- recuperar en pedagogía la ética, la estética, las emociones, la espiritualidad y las buenas prácticas, que la educación formal moderna, iluminista y positivista, dejó de lado;
- 5- educar a la “mente”, al “corazón” y a las “manos” (evidencia Francisco su pasado como Bergoglio en la Universidad del Salvador en Argentina, que lleva por lema “Ciencia a la mente y virtud al corazón”)
- 6- educar en pensamiento y espíritu crítico, perdido por la inmediatez y vertiginosidad de las nuevas tecnologías, especialmente en los más jóvenes.

Agregamos nosotros aquí un séptimo ítem no menor: la educación estética. Para Francisco también es importante prestar atención a la belleza de la Casa Común para poder amarla. Este amor nos permite salir de la lógica del pragmatismo utilitarista para con la naturaleza.

Estos sintéticos puntos nos permiten ver resumidamente los planteos de la Encíclica referidos a la educación. Observamos desde allí la importancia de la formación ética integral, la interdisciplinariedad como norma dialogal y la superación del individualismo creciente.

Por último, el mismo Jorge M. Bergoglio, en 1994 le hablaba a la comunidad universitaria de la Universidad del Salvador en Argentina en estos términos:

«Cuando encuentren en la calle a deambulantes y abandonados, a chicos que piden o roban en su miseria, a jóvenes que se hunden en la droga y el alcohol, a gente de trabajo que sufre por el peso y la inseguridad de cada

día... cuando vean colas en los hospitales para lo mismo hacer mañana... entonces no tengan dudas: allí está Dios; es Cristo que, desde la Cruz, desde el límite, nos llama a dar un paso más cada día». ⁷

Las instituciones educativas no pueden ser solamente un cúmulo de pensamientos, contenidos o corrientes, sino un espacio para generar comunidad que busque primero el Bien, la Verdad y la Belleza, que dé testimonio de su compromiso en la sociedad en la que está inserta.

2.2. *Conversión y espiritualidad ecológica*

Etimológicamente, “conversión” refiere a “metanoia” que significa “cambiar la mente”. Convertirse es transformar, reconfigurar, el ser, lo que somos. Por otra parte, la palabra “ecología” viene del griego “Oikos”, que significa “casa”, “morada”. Es decir, el planteo por la ecología es el planteo para la casa común que habitamos: la naturaleza y la/s sociedad/es que en ella ocurren.

Francisco propone en la encíclica la conversión con consciencia ecológica, es decir, cuidar los recursos naturales y el planeta que habitamos, protegiendo y promoviendo la sociedad que organizamos, las instituciones que creamos, las relaciones de justicia y de paz que establecemos. En este respecto, Juan Carlos Scanonne, reflexiona:

«A primera vista no extraña que el Papa hable de conversión, principalmente a los cristianos, sobre todo si se trata de “conversión interior” (LS 213) y aun “íntegra” (LS 218). Puede llamar más la atención que a ese sustantivo le agregue los epítetos “comunitaria” y, sobre todo, “ecológica”, pero ello es comprensible por el contexto de la Encíclica. Pero Francisco está propiciando una verdadera “revolución cultural” (LS 114) y una “revolución de la ternura” y de la misericordia, que él ya ha iniciado, y que apunta certeramente al corazón del paradigma tecnocrático». ⁸

7 Bergoglio, Jorge Mario «20 años después. Una memoriosa relectura del documento “Historia y Cambio”». *Revista Signos Universitarios USAL* 52 (2016): 215 <https://p3.usal.edu.ar/index.php/signos/issue/view/298>

8 Juan Carlos Scanonne «“Experiencias de salvación comunitaria” según *Laudato Si'* (LS 149)» en *Laudato Si'. Lecturas desde América Latina*, ed Grupo Farrell (Buenos Aires: Ed Ciccus, 2017), 37

La figura clave y paradigmática en este planteo es Francisco de Asís. En su vida supo encarnar el amor a la Creación en su conjunto: la Casa Común reconciliada. La integridad interior, la paz social y el evangelio de la creación.⁹

Ahora bien, cabría aquí la pregunta de por qué una Carta Encíclica dirigida a creyentes y no creyentes, incluye un apartado sobre conversión y espiritualidad. Él mismo responde al interrogante en el número 62 invitando a dialogar y encontrar puntos en común entre los saberes, religiosos y científicos, en este caso. Se trata entonces de comprender que esta conversión conduce a salir del individualismo para ponerse al servicio de los demás. De quienes más sufren las consecuencias de la crisis socio-medioambiental.

El proyecto “Sanando la Tierra” nos presenta en este punto una definición de espiritualidad que nos permite unir en la diferencia las perspectivas diversas religiosas para superar la crisis socio-medioambiental, al sostener que «la espiritualidad nos anima a conocer, discernir y enriquecer nuestro espíritu interior y dirigirlo hacia un amor por la Tierra y por la humanidad, amor que también se encuentra en el centro de las grandes tradiciones religiosas del mundo»¹⁰.

Urge entonces una conversión universal en los hábitos (educación ética y espiritualidad) y, con ello, convertir también las instituciones y espacios: la política, la economía, la educación. Desde el cristianismo hacia el diálogo con no creyentes, las palabras de Spiegel nos sirven como resumen:

9 Cf. Tomás de Celano, *Vida primera de San Francisco*. Capítulo XXI, nº 58. Francisco hablaba así a las aves: «Mis hermanas aves: mucho debéis alabar a vuestro Creador y amarle de continuo, ya que os dio plumas para vestiros, alas para volar y todo cuanto necesitáis. Os ha hecho nobles entre sus criaturas y os ha dado por morada la pureza del aire. No sembráis ni recogéis, y, con todo, Él mismo os protege y gobierna, sin preocupación alguna de vuestra parte. Al oír tales palabras, las avecillas -lo atestiguaba él y los hermanos que le acompañaban- daban muestras de alegría como mejor podían: alargando su cuello, extendiendo las alas, abriendo el pico y mirándole. Y él, paseando por en medio de ellas, iba y venía, rozando con la túnica sus cabezas y su cuerpo. Luego las bendijo y, hecho el signo de la cruz, les dio licencia para volar hacia otro lugar. El bienaventurado Padre reemprendió el camino con sus compañeros y, gozoso, daba gracias a Dios, a quien las criaturas todas veneran con devota confesión».

10 https://healingearth.ijep.net/files/assets/part_4_espiritualidad.pdf pag 2

«La tradición judeocristiana dispone de un rico acervo de principios fundantes y orientaciones que le permiten participar en el diálogo internacional y que podrían constituir un motor que accione el movimiento transformador que necesariamente se debe producir»¹¹

«una espiritualidad indispensable para este largo camino, como la requerida arriba, debe estar marcada, ante todo, por la esperanza. Éste es el aspecto alentador de *Laudato Si'*. El tono del texto no está marcado por el desaliento o la impotencia, sino por la esperanza y la confianza. Tal vez sea esto lo que Iglesias y religiones adeudan al mundo: esperanza».¹²

3. Educación en ecología integral para la fraternidad universal

«Hago una invitación urgente a un nuevo diálogo sobre el modo como estamos construyendo el futuro del planeta. Necesitamos una conversación que nos una a todos, porque el desafío ambiental que vivimos, y sus raíces humanas, nos interesan y nos impactan a todos». (LS 14)

«¿Qué ocurre sin la fraternidad cultivada conscientemente, sin una voluntad política de fraternidad, traducida en una educación para la fraternidad, para el diálogo, para el descubrimiento de la reciprocidad y el enriquecimiento mutuo como valores? Lo que sucede es que la libertad enflaquece, resultando así más una condición de soledad, de pura autonomía para pertenecer a alguien o a algo, o sólo para poseer y disfrutar. Esto no agota en absoluto la riqueza de la libertad que está orientada sobre todo al amor». (FT 103)

La crisis socio-medioambiental nos afecta a todos y todas, en menor y mayor medida respecto del contexto, situación socio-económica, contexto local o global, norte y sur, comunidades, pueblos, etc., conservando, sin embargo, una unidad en tanto a ser uno mismo el mundo que habitamos. Con razón se ha acuñado el término “casa común”, para significar que el espacio-tiempo que habitamos en el universo es como nuestra morada, nuestro hogar, nuestra casa. Dañar el medioambiente es como hacer un agujero en la pared de la propia casa, permitiendo que entre el frío y se dañe la salud de quienes

11 Pirmin Spiegel «Iglesias y religiones en la gran transformación. Aliados en el diálogo, aliados en la acción, aliados en la esperanza» en *Desarrollo non sancto: La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*. A. Beling, y J. Van-Lust, (coords) (Buenos Aires: XXI Editores, 2019), 268

12 Pirmin Spiegel «Iglesias y religiones», 279

viven adentro. Fomentar la desigualdad socio-económica estructural es como fomentar la desigualdad en relaciones de poder y dominio entre quienes viven en la casa. Así como los problemas son comunes, también deberían ser comunes las búsquedas de soluciones.

En la Encíclica *Fratelli Tutti*, sobre la fraternidad y la amistad social, que fue firmada y publicada por Francisco el 3 de octubre de 2020, con ocasión de la víspera de la celebración de San Francisco de Asís, se plantean temáticas, críticas y propuestas que tienden a la búsqueda del diálogo, la paz y la convivencia social a nivel universal. Intentaremos a continuación mostrar de qué forma *Laudato Si'* y *Fratelli Tutti* se configuran como “dos caras de una misma moneda”, siendo ambas una complementariedad para hacer un aporte desde la Ecología Integral traducida en educación para la fraternidad universal, en orden a proponer soluciones para la crisis socio-medioambiental.

3.1. El modelo del buen samaritano

Quizás al oído cristiano puede resultarle repetitivo oír hablar de la parábola del buen samaritano, sin embargo, Francisco ubica el relato en el centro de la encíclica. Cuenta al mundo lo que quiso enseñar Jesús con esa parábola. El maestro de la Ley le preguntó a Jesús “¿quién es mi prójimo?” y Él, que responde siempre de forma radical y profunda, lo invitó a escuchar y meditar en la imagen del samaritano. Al finalizar, invierte la pregunta y lo lleva a pensar en otras categorías, deja de lado aquello de pensar que prójimos son los otros de mí, que ellos son “mis prójimos”.

Jesús muestra que prójimo, en todo caso, soy yo de los demás, o, más aún, soy yo prójimo de los demás porque tengo que ponerme al servicio de los demás, “me hago prójimo” del otro. Aquí no se trata solamente de “ser” prójimo. Antes bien, se trata de “actuar”, de “comportarse” como prójimo. Se trata, como dice el texto bíblico, de tratar a los demás con misericordia.

3.2. La fraternidad universal

Francisco sostiene en la encíclica que los gobiernos, las organizaciones internacionales, las empresas, las religiones, todos los seres humanos deberán abogar por una convivencia posible, por una auténtica hermandad o “amistad social”. Lograrlo es lograr la paz, paz que, en la visión de Francisco de Asís, es mucho más que ausencia de guerras, es la paz originaria de la Creación de Dios, la del “saludo de la paz” en las misas, paz donde no sólo no hay pecado, sino que, aún más, hay fraternidad.

3.3. La cultura del encuentro contra la violencia

La vida sigue gimiendo de dolor a causa de las guerras, la opresión, las injusticias, la explotación, entre muchos otros lamentables factores. Frente a esa violencia, cabe la pregunta por el perdón. ¿Es posible vivir el perdón? ¿Es posible perdonar al victimario? Se invita a tener presente que el conflicto es inevitable y que debe ser superado, no anulado; que el perdón no implica ni olvido ni falta de justicia, los procesos democráticos y legales deberán seguir su curso, pero el perdón redime, re-concilia con Dios y con los demás; que la opción es primero por los más débiles, porque allí está Jesús especialmente presente (cf. Mt 25); por último, que a la violencia no se la resuelve con más violencia.

3.4. Política, economía, legislación y gobiernos

Retomando el modo de vida imperante reflexionado al comienzo, nos preguntamos aquí como también afecta las instituciones, su fundamentación y su lugar en lograr esa fraternidad universal. Lang da cuenta que la crisis civilizatoria es consecuencia de la desigualdad de ese modo de vida:

«El modo de vida dominante que se fundamenta en la idea de un crecimiento económico ilimitado, por tener lugar en el espacio finito del pla-

neta Tierra, nos ha llevado a una crisis multidimensional que amenaza la vida misma en el planeta y que pensadores de las más diferentes disciplinas y regiones califican no solamente como multidimensional, sino como civilizatoria». ¹³

Francisco, en Fratelli Tutti, presenta críticas similares a los sistemas actuales. E invita también a superar la crisis por medio no solo de acciones particulares, sino también institucionales, grupales, empresariales, repensando, en la lógica del samaritano, el lugar de los demás. El modelo geopolítico de la “patria grande” o la “patria universal” es el otro, y yo, a su vez, soy como su samaritano. Este modelo se traduce en la búsqueda de una política que promueva el bien común, respetando las identidades culturales y populares, optando preferencialmente por los más pobres y excluidos de los sistemas económicos. Prestando especial atención a los más relegados como las mujeres, las personas con discapacidad, los jóvenes, los migrantes. Pensado en la pospandemia, urgen crear nuevas legislaciones que velen por los más postergados:

«El desarrollo no debe orientarse a la acumulación creciente de unos pocos, sino que tiene que asegurar “los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las Naciones y de los pueblos”. El derecho de algunos a la libertad de empresa o de mercado no puede estar por encima de los derechos de los pueblos, ni de la dignidad de los pobres, ni tampoco del respeto al medio ambiente, puesto que quien se apropia algo es sólo para administrarlo en bien de todos». (FT 122)

La fraternidad universal es un desafío también desde los derechos humanos. Junto con la solidaridad, la cooperación, la confianza, estos valores se alzan para formular mejor un nuevo paradigma:

«Los principios, instrumentos y sistemas internacionales, regionales y nacionales basados en el paradigma de los derechos humanos deberían ser

13 Miriam Lang «Justicia social y crisis civilizatoria. Pistas para repensar la erradicación de la pobreza a partir de la sostenibilidad y la interculturalidad» en *Desarrollo non sancto: La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*. A. Beling, y J. Van Lust, J.(coords) (Buenos Aires: XXI Editores, 2019), 80

utilizados de manera más rigurosa por todas las principales alternativas en la etapa posdesarrollista, aquellas que están a la vanguardia».¹⁴

Algunas conclusiones y propuestas

A lo largo de este trabajo hemos ido compartiendo diversos enfoques, análisis y comparaciones de bibliografía. Desde *Laudato Si'* y *Fratelli Tutti* como documentos centrales y la educación como eje transversal, hemos intentado mostrar de qué forma ésta última puede ser también una propuesta de transformación en relación. A continuación, tomando cada parte del desarrollo, intentaremos acercar algunas propuestas para trabajar en el ámbito educativo, especialmente universitario.

Por un lado, frente al vacío de sentido a causa del modo de vida imperial, la educación puede proponer la transformación del entorno en la acción de caridad. Denunciar el modelo hegemónico de consumo no es solamente en orden a desacelerar la afectación sobre el medioambiente, sino que es también una forma de cultivar el sentido de vida de las personas. El consumismo no impacta solamente contra la naturaleza, sino también contra los comportamientos humanos y las interrelaciones sociales y humanas. Educar para el consumo tiene también un impacto sobre los problemas sociales, psicológicos y espirituales. Las acciones de caridad se presentan entonces aquí como rupturistas, destruyen el individualismo que produce ese modo de vida para generar una cultura del encuentro, teniendo espacialmente presente a los más pobres o descartados, mayores víctimas de la crisis socio-medioambiental.

Por otro lado, la educación ética se desprende de la conversión espiritual entendiéndose ésta de forma también integral, que afecta y confiere significación los actos habituales, al comportamiento

14 Miloon Kothari «Derechos humanos» en *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*. Kothari, Salleh, et alt. (coords) (Barcelona: Icaria editorial, 2019), 223

ético. La conversión ecológica abarca la dimensión espiritual de las personas y los pueblos, más allá de sus diferencias religiosas particulares. La ecología integral precisa de la acción educativa como vehículo de concientización y espacio propicio de acción. La interdisciplinariedad educativa, propia de los espacios académicos, será central. No se podrán resolver la crisis socio-medioambiental de forma aislada o unidireccional. En este sentido, pensamos que las universidades pueden ser grandes centros de formación, investigación y desarrollo de proyectos que pongan en marcha, vehiculicen y generen dinanismos de interacción para lograrlo.

Por último, trabajando hacia una fraternidad universal, la educación se convierte en herramienta fundamental para formar, promover y garantizar procesos de encuentro. Tomando desde Fratelli Tutti el modelo del buen samaritano, que no aguarda sino que sale al encuentro, una fraternidad universal es posible accionando mecanismos en todos los niveles para trabajar por la paz, erradicando la violencia y la injusticia. Poner la política, la economía, los diversos actores sociales, la legislación y los gobiernos al servicio de las personas y los pueblos. Nuevamente aparece entonces la posibilidad de las universidades y su desarrollo educativo, abogando por una mejor formación, que priorice esos valores y no intereses sectoriales o mezquinos. Los planes de estudios, la investigación y la academia pueden ser espacios propicios para la formación de profesionales, pero también de instituciones, asociaciones y gobiernos para orientar las acciones en esa construcción de la fraternidad.

Bibliografía

Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*. Buenos Aires: Ed Adriana Hidalgo, 2015

Beling, Adrián y Van-Lust, Julien(coords) *Desarrollo non sancto: La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*. Buenos Aires: XXI Editores, 2019

- Brand, Ulrich y Wissen, Markus, *Crisis socioecológica y modo de vida imperial. Crisis y continuidad de las relaciones sociedad-Naturaleza en el capitalismo. Revista de discusiones filosóficas desde acá*, cuaderno 7, (2014).
- Grupo Farrell, *Laudato Si'. Lecturas desde América Latina*. Buenos Aires: Ed Ciccus, 2017
- Cuda, Emilce, *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*. Buenos Aires: Ed. Manantial, 2016
- Francisco
- (1994) *20 años después. Una memoriosa relectura del documento "Historia y Cambio"*. Ed Signos Universitarios USAL
 - (2015) *Laudato Si'*
 - (2020) *Fratelli Tutti*
- Healing Earth (https://healingearth.ijep.net/files/assets/part_4_espiritualidad.pdf)
- Kothari, Ashish y Salleh, Arturo. et al. (coords.), *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Ed Icaria Antrazyt, 2019
- Mealla, Eloy, (comp.) *Educación y ética para otro desarrollo*. Buenos Aires: Ed. La Crujía, 2013
- Von Balthasar, Hans Urs, *Teología de la historia*. Madrid: Ed. Guadarrama, 1959

“Dialogando en tiempos de pandemia”. Ciclo de conversatorios teológicos. Estudio del caso

GERARDO DANIEL RAMOS*

Pontificia Universidad Católica Argentina

gerardoramos@uca.edu.ar

Recibido 03.12.2022/ Aprobado 14.03.2022

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5124-4345>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.59.138.2022.p143-182>

RESUMEN

En el siguiente texto se estudian 90 conversatorios teológicos, llevados a cabo entre 05/2020 y 05/2021, con variados representantes del mundo académico, cultural y pastoral vinculados al cambio de época desde Argentina, a través de un método empírico-fenomenológico, hermenéutico, teologal-pastoral. Se sintetiza el contenido de cada diálogo, se los organiza sistemáticamente en seis secciones, y se ofrece una narrativa interpretativa del conjunto.

Palabras clave: Diálogo interdisciplinar; Conversatorio; Teología; Cambio de época; Argentina

“Dialoguing in Times of Pandemic”. Cycle of Theological Conversations. Case study

ABSTRACT

90 theological conversations are studied, carried out between 05/2020 and 05/2021, with various representatives of the academic, cultural and pastoral world linked to the change of time from Argentina, through an empirical-phenomenological, hermeneutical, theological-pastoral method. The content of each dialogue is syn-

* Autor de numerosos libros y ensayos, se ha desempeñado como profesor en la Pontificia Universidad Católica Argentina y en la Universidad Santo Tomás de Aquino (Argentina).

thesized, systematically organized into six sections, and an interpretive narrative of the whole is offered.

Key words: Interdisciplinary Dialogue; Conversation; Theology; Change of Time; Argentina

Concibo el quehacer teológico como un desarrollo iconográfico, al modo como lo sugiere la obra cinematográfica *Andrei Rublev* (1966), dirigida por Andrei Tarkovsky.¹ Crisol de experiencia humana y cronotópica, social, cultural y espiritual, madurada en el ir pensando sapiencial y teologalmente,² y plasmado en los originales y luego paradigmáticos iconos rusos que expresan la fe de todo un pueblo con tono propio, el trabajo artístico del teólogo se va componiendo, a modo de mosaico, con piedras prolijamente seleccionadas de una vasta geografía (Marko Iván Rupnik).³ Piedras y colores que pueden ser lugares y personas, textos e imágenes, música, cine o comunidades, y que el lúdico quehacer del teólogo deberá intuir y organizar siguiendo las mociones del Espíritu en prolongados tiempos de escucha y silencio.

Doy fe que para mí la pandemia fue un *Kairós*, un crisol iconográfico.

1. Conversatorios teológicos

Reflexiono a partir de 90 conversatorios vía *Zoom* llevados a cabo en modo independiente,⁴ de unos 30' promedio cada uno,⁵ unas 45 horas en total, con representantes calificados y/o significativos de diferentes espacios académicos, culturales y pastorales del

1 Andrei Tarkovsky, *Esculpir en el tiempo. Reflexiones sobre el arte, la estética y la poética del cine* (Madrid: Rialp, 1991).

2 Juan Carlos Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Barcelona: Anthropos, 2005), 163ss.

3 Tomáš Špidlík; Marko I. Rupnik, *Teología de la evangelización desde la belleza* (Madrid: BAC, 2013).

4 Podría leerse una vinculación académico-institucional indirecta a la UCA, en cuyas Facultades de Psicología y Psicopedagogía, Ciencias Económicas, Ingeniería y Ciencias Agrarias, Artes y Ciencias musicales, y Derecho estoy dando clases, pero no una investigación o proyecto formal ni explícito.

5 En términos generales, los primeros (may.-ago. 2020) tendieron a ser más breves (20'-25'±) y los últimos (oct. 2020 -may. 2021) más extensos (45'- 60'±).

cambio de época en Argentina, que tuvieron lugar principalmente durante los meses de junio-agosto 2020, pero también septiembre 2020 - mayo 2021 en pleno “tiempo de pandemia”. Desde mi habitación convertida en celda monástica, claustro académico, taller o ermita, para ir puliendo cada hallazgo providencial: las piedras o pinteladas que fueron “rostros”, “diálogos” o “encuentros”, y que irían manifestando de un modo nuevo el precedente camino de publicaciones vinculadas a lo que fui denominando una “teología del cambio de época”.

TEOLOGÍA DEL CAMBIO DE ÉPOCA – Ciclo de conversatorios “DIALOGANDO EN TIEMPOS DE PANDEMIA”

En el marco de una **TEOLOGÍA DEL CAMBIO DE ÉPOCA**, presento una serie de 90 videos vía Zoom hipervinculados (30' aprox. c/u), en diálogo creyente con diferentes representantes del mundo académico, cultural y pastoral. Los que están en cursiva parten de expresiones artísticas. **ARTÍCULO DE SÍNTESIS (Actualizado: 06/05/2021) – Gerardo Daniel Ramos**

	Peregrinando la Vida (Teodramática)	Contemplando el Icono (Teoestética)	Comunicando la Palabra (Teológica)	
	(1) Discipulado	(2) Transformación	(3) Sapiencial	
Gratitud	<p>Antidraculismo y socialización en Argentina (ROBERTO DI STERANO)</p> <p>Catolicismo teomundista (CLAUDIA FERRAZZA TOURAS)</p> <p>Orfandismo, política y sociedad ayer y hoy (FRANCISCO MULLANCA)</p> <p>Teología, ecología y educación (FRANCISCO TOPIGALDO MARCHI)</p> <p>Derechos individuales y bien común (GUILLERMO ROQUE IREZABAL)</p> <p>Beñatía, familia y bien común (JOSÉ NICOLÁS LAFERRÈRE)</p> <p>“Coaching” y vida cristiana (ANNA LUISA ALMEIDA)</p> <p>Abordando la pandemia creativamente (ANNA VINCENZA LOGAZZI)</p> <p>“Como la oigara” (MARIA ELENA WALLEY) (ANNE MARIE COCCO)</p> <p>La educación y la encrucijada por la humanidad (CARLOS GALIÀ)</p> <p>Perspectivas político-pastorales postpandemia (JUANLUZ COLO)</p> <p>Hacia una economía social de mercado (MARCULO RIZCO)</p> <p>Compromiso social universitario (JUAN JOSÉ HERNÁNDEZ)</p>	<p>(1/2) Poesía marginal, Dios en las penurias (ALBERTO JULIÁN PEREZ)</p> <p>(2/2) Infamia (Enrique Santos Discolpolo)</p> <p>“Yra, yra” (Enrique Santos Discolpolo) (CLAUDIA PUGLIESE)</p> <p>(Aburrido a la vida!) Literatura y música (SERGIO RODRÍGUEZ MARCHI)</p> <p>(1/2) Música, mística y teología (SERGIO RODRÍGUEZ MARCHI)</p> <p>(2/2) “La vida se abre camino”</p> <p>“Solo el amor” (SILVIO RODRÍGUEZ) (MARÍA CRISTINA PALAU)</p> <p>“Historia en sol” (Luz Hayat) (JESICA DE SA TORRES)</p> <p>Los amigos en la música popular, literatura y Biblia (MARÍA SOL RUIZ)</p> <p>Convivir en familia durante la pandemia (ANDESA SÁNCHEZ RUIZ)</p> <p>Aire, ecología y humanización (MARÍA SILVANA ANTONIACI)</p> <p>Transformaciones del imaginario religioso urbano (GUSTAVO MORELLO)</p> <p>Discretemo una cultura del cuidado (AGUSTÍN RONCIGLIA)</p>	<p>Cinco y fe (DAMIÁN HUGO QUIROGA)</p> <p>Principio arábigo (DANIEL HORACIO BELTRÁN)</p> <p>Cinco, mística y teología: evolución y ecología (LUIS FLORES)</p> <p>Pensando la dicción universitaria (CHRISTIAN DANIEL GERHARD)</p> <p>“Mercantilización de las universidades?” (CARLOS HOVEL)</p> <p>(1/2) Reinventar hoy nuestra humanidad (TERESA MARÍA DIOULLET)</p> <p>(2/2) “De las aves al hemocoro” (FRANCISCO LUIS LAMARCA)</p> <p>“Móndulos: nuevos caminos que parten del ahora (LUIS MARÍA GALDÀ)</p> <p>De la “vena coralística” a la “labirintaria teología” (JOSÉ CARLOS CAVALLO)</p> <p>(1/2) Hablar de Dios hoy / (2/2) Hablar hoy de Dios (NÉSTOR ANGLÉS CORONA)</p> <p>Filosofía del cambio de época (DANIEL MARÍA GEMELLI)</p> <p>El humanismo cristiano hoy (FRANCISCO JOSÉ ORTEGA)</p> <p>El aporte de JC Scannone a un pensamiento incurado (JUAN ANSEL FERRAS)</p>	Filosofía
Gratitud	<p>La vida como camino y peregrinación (JUAN MANUEL MAREX) - “Brazag” (JOHN LEMOS)</p> <p>(1/2) La vida como Eneideica discipular misionera / (2/2) Mujeres y visiones, nuevas relaciones y vínculos (SABRILLA LUISA ZENGARINI)</p> <p>Discipulado misionero del laico en la ciudad (SIBRILLA VAZQUEZ)</p> <p>Espiritualidad laical para el siglo XXI (OLGA CRISTINA VILCZ) (DANI)</p> <p>Una Iglesia íntima y sinodal, discipular misionera (JOSÉ LOZANO)</p> <p>(1/2) Crear como pueblo de Dios en camino / (2/2) Etnicidad mística y cotidiana para el cambio de época (DANIEL LUCAS ROMERO)</p> <p>Clima y cultura institucional escolar (DANIEL RUBÉN BONDARINI)</p> <p>“Jovenes, yaos” y el “logor de Cielis” (GUSTAVO BARRERO)</p> <p>Famisque comunitaria en tiempos de pandemia (CLAUDIO PULI)</p> <p>Vida consagrada en América Latina: historia, saberes y perspectivas (RODOLFO PÉREZ CANALIZZO)</p> <p>Vida religiosa femenina inserta en Argentina (ANA LUCAS GÓMEZ)</p> <p>(1/2) Vida consagrada inserta en barrio vulnerable (MÓNICA ALEJANDRA LEONOVICH) / (2/2) “Miso por mí” (LUIS ALBERTO SPINETTI)</p>	<p>La vida pastoral del Santuario de Luján (LUCAS GARCÍA)</p> <p>La Virgen de Luján y el Negro Manuel (SERGIO NICOLÁS FERRER)</p> <p>Mística popular y CEIS (PAULO MARÍA PIGNANO)</p> <p>Pastoral del Santuario “San Cristóbal” (ALVARO IGNACIO VIGNALE)</p> <p>(1/2) Cuidando la vida vulnerable (MÓNICA CRISTINA BELLVER) / (2/2) “El cielo está dentro de mí” (MARCALDO TUPACALPA) / (2/2) Tiempo y teología en la película “Andri Rublev” (Andri Taitlovski)</p> <p>(1/2) El amor con Dios (MÓNICA JOSÉ CANO) / (2/2) “La pucha con el hombre” (CARL) y Roberto Carvajal</p> <p>Orar con música desde la vida (SIBRILLA PIGNANO)</p> <p>“Barro tal vez” (LUIS ALBERTO SPINETTI) (VÍCTOR GRANENCO)</p> <p>Con los pies descalzos (OLIMPIA LUISA FRANCO SCHREIBER)</p> <p>El sufrimiento, alma y corazón del Islam (SARA MULLAN - MÓNICA HERNÁNDEZ)</p> <p>Memoria aporética desde el corazón de la Iglesia (JOSÉFINA LUCHO)</p> <p>La nueva creación contemplada en el icono (CÉCILIA INÉS CERRATO)</p> <p>Escultura de deseo (AGUSTÍN PODESTÀ)</p> <p>Espiritualidad del arte en la vida (MARÍA MÓNICA MARZINI)</p>	<p>Jesús, rostro humano de Dios y rostro divino del hombre (CARLOS GALIÀ)</p> <p>Dor de sí y comunión: el Dios de Jesucristo (JOSÉ NICOLÁS FERRER)</p> <p>El Espíritu Santo “teológ” desde el ceto (ALVARO BERTOLINI)</p> <p>La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia (ELISABETH RAMÓN RUIZ)</p> <p>Los Padres de la Iglesia y el cambio de época (DANIELA MARTINA GÓMEZ)</p> <p>Diálogo teológico e interreligioso (OLGA ANTONIA GEMELLI)</p> <p>El pentecostalismo como desafío pastoral y escamotaje (JOSÉ CARLOS CAVALLO)</p> <p>(1/2) Espiritualidad judía y cristiana en diálogo / (2/2) (MÓNICA JAVIER SABAÑO)</p> <p>Género y sibilos, teología y reforma de la Iglesia (CARLOS SCHONCHENBERG)</p> <p>Imperceptible teología feminista (VIVIANA RAQUEL AZÚV)</p> <p>Teología moral sexual renovada (MÓNICA MARÍA LARALINI)</p> <p>Desafíos globales prioritarios y teología moral Bial (LUIS ALFREDO JAVIER)</p> <p>Una novela paraguaya de la Argentina (ROSALBA NÚÑEZ)</p> <p>Haciendo Teología desde Argentina (CAROLINA SACHEN MARIATEGUI)</p> <p>La transmisión de la fe hoy (ALVARO JOSÉ PUGGIAN)</p>	Teología
	(6) Misionera	(5) Transfiguración	(4) Teologal	

Estos encuentros “se fueron dando” en forma de diálogos amistosos a partir de una experiencia, texto, canción, intuición, actividad, circunstancia, inquietud o trayecto académico significativo que el o la interlocutora haya querido comunicar, enmarcándose el acontecimiento en una cierta vinculación preexistente con quien les escribe. Esto último buscaba ponerse de manifiesto en el conversatorio, entre otros modos, evocándose informalmente espacios y experiencias compartidos, observaciones biobibliográficas acerca del interlocutor (en muchos casos suministradas por él mismo, y consignadas al pie de numerosos videos mediante hipervínculos), utilizando en todos los casos el tuteo.

Los conversatorios iban siendo subidos a dos listas de reproducción en *YouTube*,⁶ y a medida que se hacía camino, se iban organizando en una sola matriz de doble entrada actualizable⁷ que cruzaba los trascendentales del ser (“Peregrinando la Vida” [=teo-dramática discipular-misionera], “Contemplando el Icono” [=teo-estética transformadora-transfiguradora], “Comunicando la Palabra [=teo-lógica sapiencial-teologal], 30 videos y unas 15 horas estimativas de escucha por lista), con las duplas gratitud-gratuidad y filosofía-teología⁸ en una relación exacta de 4/5 entre los primeros términos y los segundos. Todo esto en consideración del marco teórico desarrollado con anterioridad en la obra de síntesis “Teología del cambio de época. Peregrinando la Vida, contemplando el Icono, comunicando la Palabra” (Buenos Aires: Create Space IP, 2018; ⁶2021).⁹

6 «Dialogando en tiempos de pandemia», en https://www.youtube.com/playlist?list=PLTF3_uivEz6v2ivsba0dcl1O5JGGiAGIs (78 videos conversatorios + 2 videos didácticos) y «Dialogando a partir de la música popular», en https://www.youtube.com/playlist?list=PLTF3_uivEz6uMb5N4evQ87VFD8LLn8luN (12 videos). Consultas en línea de todo el parágrafo el 7 de mayo de 2021.

7 En https://www.researchgate.net/publication/342747420_TEOLOGIA_DEL_CAMBIO_DE_EPOCA_-_Ciclo_de_VIDEOS_hipervinculados_via_Zoom_Dialogando_en_tiempos_de_pandemia?_sg=zYjJ2ZH539d0sFdFM6HKYGhwd1wk5bKPBGifCb5seeNFZ_Dmra-_uiA8ek_X8xRdfO6ApOfxYu5_naR48nA7PC70A0WyzTCaOF-a5ZM.W5nnCNYWDupQwCEcAyMV75YJ46fbrFjatxx-7umfDXLMhu8P-DCmbUKI7xbaDmNZdKpduH2rbI5Paw1gCVW0Fg

8 Una lectura interpretativa de conjunto, con los primeros 67 videos, en https://www.youtube.com/watch?v=w4SOYhs3eGM_. Una segunda lectura de síntesis, cuando su número era de 72, en <https://youtu.be/-m0HjrD23Mw>. Claro indicio de una peregrinación *in fieri*...

9 PDF del libro desde https://www.researchgate.net/publication/323588637_TEOLOGIA_DEL_CAMBIO_DE_EPOCA_Peregrinando_la_Vida_contemplando_el_Icono_comunicando_la_Palabra_588_pag_ISBN_978-1986281539?_sg=8CD7I4Lrbe8UqnkMTdX LGkF1ZOkvUQCwLTX_M-o3cFPj2LDUhrZHLNHwz0H7MeH496vd5qSsFSPAnrYe4pwmOleta rJDqzMY1zGTPK.y1mhu0m8b-1ti-D9571p9D6PGG8UR4LxTQuYU473tOEVNifcpMZSrhGAI NH1f52aWrO_xsViGSjz9eRmQdhWzA_ y a la «Sinopsis general de estructura y contenido», con todo el material precedente hipervinculado, desde https://www.researchgate.net/publication/268445583_TEOLOGIA_DEL_CAMBIO_DE_EPOCA_sinopsis_general_de_estructura_y_contenidos_hipervinculados_16_e-books_Recursos_didacticos_varios?_sg%5B0%5D=3F34VQIAsIDTRA6EQAcRiqAdYysXTGt6AWZNu1cpBzgxEF5nL-zAfk6h5gn07YUbgGkWxpch6_D7bIFR4TXJksmr-49fCs0GWaXfZzrt.Ka9gwnRbdFtI4IZ5ksyZlk-qQ_pOnSiPToav-hO_T0urtUu7-JtYn5PVEV2KeraRb5NuqIOAF6rh9fzS1DqGg.

TEOLOGÍA DEL CAMBIO DE ÉPOCA. Peregrinando la Vida, contemplando el Icono, comunicando la Palabra

Síntesis integradora con hipervínculos de acceso directo a los textos (Última modificación: 03/2022) - Gerardo Daniel Ramos

SINOPSIS METODOLÓGICA **[ESP] SÍNTESIS CONCEPTUAL** **[ENG]** **DIALOGANDO EN TIEMPOS DE PANDEMIA** **MÍSTICA POÉTICA LATINOAMERICANA** **MÚSICA**

Prólogo: El CAMINO como ICONO SAPIENCIAL	Fe (Verdad)	Esperanza / Caridad (Belleza · Bondad)	Vida en el Espíritu (Unidad)	Epílogo: El SANTUARIO como ICONO TEOLÓGICO	La FE de los cristianos ante el CAMBIO DE ÉPOCA
La vida como PEREGRINACIÓN	Historia y perspectivas de las ideas teológicas (Tril. I, A, pp.293-291) Tiempo Histórico [Tradición eclesial]	El IMAGINARIO de los cristianos en contexto cultural argentino (Tril. II, A, pp.21-247) Tiempo Humano [Moral personal]	Lectio PASTORAL y SARDENIA creyente (Tril. III, A, pp.21-420) Tiempo litúrgico [Palabra celebrada]	Teodramática Peregrinando al Santuario (Tril. III, B, pp.421-484)	
El CAMINO sapiencial de Martín Fierro y la formación académica	La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural (Tril. I, B, pp.293-596) Espacio epistemológico	La PASTORAL de la Iglesia en el actual contexto argentino (Tril. II, B, pp.249-470) DISCERNENDO y ANUNCIANDO. Espacio pastoral	La vida consagrada ante el CAMBIO DE ÉPOCA (Tril. II, B apend., pp.472-586) Espacio cultural	Teoestética Hacia una PASTORAL de la MISERICORDIA urgente por la BELLEZA	
(a) Por el CAMINO del Inca (b) PEREGRINANDO Europa	Francisco, obispo de Roma en el AÑO DE LA FE Transcendencia creyente [Magisterio hoy]	HACIA una Argentina con FUTURO Transcendencia política [Moral social]	MISERICORDIA y MÍSTICA y en los discípulos misioneros Transcendencia mística [Palabra vivida]	Teológica PEREGRINAR al santuario haciendo TEOLOGÍA	
Teología fundamental y dogmática		Teología moral y pastoral		Espiritualidad bíblica y litúrgica	

2. Un trabajo observado

Las preguntas que me hago ahora, en función de una primera aproximación de conjunto, son: (1) ¿Quiénes fueron convocados (sexo, edad, estado eclesial, formación, nacionalidad, actividad profesional o pastoral, etc.) y con qué tipo de resultados (por ejemplo, aceptación, procrastinación, rechazo)? (2) ¿Qué lectura puede hacerse a partir del propuesto estilo de conversatorios y de la recepción que van teniendo en *YouTube*? (3) ¿Qué intuiciones comunes afloran a partir de este trabajo de campo, y cómo sistematizarlas? (4) ¿Cuáles fueron las grandes sorpresas? (5) ¿Qué aportación novedosa se desprende de todo esto para una teología en y desde la Argentina pospandemia?

2.1. Los invitados / convocados

El primer ciclo de convocatorias se concretó principalmente en los meses de junio-julio, plasmándose en 48 conversatorios. Aquí el nivel de aceptación fue exactamente del 50%. En la segun-

da etapa, que giró principalmente en torno a la música popular, pero que incluyó tres diálogos correspondientes a la primera etapa, la aceptación fue más reticente: aproximadamente del 30%. Atribuyo esto al cansancio propio de la pandemia y el uso prolongado de *Zoom*, como así también al inicio de un nuevo semestre académico. Por último, a partir de la primera quincena de octubre, volví a dialogar más extensamente con tres interlocutores y se fueron añadiendo otros nuevos más intencionalmente seleccionados. En algunos casos, cuando intuía que el o la interlocutora podían ser realmente significativos, repetí las invitaciones 2, 3 y hasta 4 veces, en sucesivos momentos del Ciclo, en varias ocasiones con éxito.

En total he dialogado con 50 varones y 31 mujeres, dado que en 10 videos se repite el o la interlocutor/a (en un solo caso tres veces), y en uno dialogo con un matrimonio. Al momento de seleccionar las franjas etarias, tomé como referencia mi edad de entonces (52 años ± 15), con unas 7 excepciones (estimativas) hacia arriba y 3 hacia abajo. O sea, otorgué a la experiencia de diálogos un sesgo prevalentemente generacional, si bien no exclusivo o absoluto.

En la agenda de conversatorios se fueron incluyendo 24 sacerdotes (17 diocesanos, 2 de ellos rectores de santuarios, y 7 religiosos, 2 de ellos con experiencia como superiores mayores, uno ex vicepresidente de la CLAR), 1 obispo en el secretariado del CELAM (el último de los 9 que invité), 5 religiosas (más 2 que lo habían sido durante unos 20 años), 2 de ellas con experiencia como superiores mayores, una presidenta de la CLAR en ejercicio. El resto laico/as (37 vinculados a entornos académicos: docentes universitarios / investigadores, 8 trabajan o pasaron por el Conicet). En total, 5 (ex) decanos (1 en función).


En el conjunto se contabilizan 5 (ex) miembros de comisiones, organismos o academias pontificias, y 5 participantes (en calidad de miembros, auditores o peritos) en diferentes ediciones del Sínodo de los Obispos. Salvo 2 españoles y 4 latinoameri-

canos (1 venezolano residente en Estados Unidos, 1 paraguaya y 2 colombianas en sus respectivos países), todos los demás interlocutores fueron argentinos, 3 de ellos residentes temporal o permanentemente en Europa (España e Italia), y los demás del AMBA, Córdoba, Rosario, Santa Fe, La Plata, Salta, Tucumán, San Juan, Paraná y Santa Rosa. Excepto 2 judíos y 2 musulmanes, todos nominalmente cristianos-católicos salvo, probablemente, 2 agnósticos.

2.2. *Recepción en YouTube*

En el recorte *Print Screen* de los "Top 10" más visualizados en *YouTube* (al 21/04/2022, ya muy estabilizado), con número y porcentaje de visualizaciones, tiempo y duración media por video, llama la atención que los dos más populares sean por lejos los conversatorios con Mario Javier Sabán, estudioso judío de Cábala (¡67,3% del tiempo!). Evidentemente, tenemos mucho que aprender de nuestros hermanos mayores. En orden descendente, siguen los diálogos concretados con Liliana Franco Echeverri ODN, colombiana, actual presidenta de la CLAR (1,4%); Mardía Herrero y Rafa Millán, matrimonio sufi español (1,3%); y Olga Consuelo Vélez (1,2%), profesora durante 30 años en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana.

Luego continúan los conversatorios con Jorge Scampini OP, especializado en temas ecuménicos (1%) y Fortunato Mallimaci, dedicado a sociedad, política y religión (0,9%); Virginia Azcuy (0,8%) y Carlos Schickendantz (0,7%), investigadores en teología feminista y reforma de la Iglesia respectivamente en la UAH de Chile. Con ese último porcentaje, también los concretados con Néstor Corona, profesor y decano emérito de Filosofía UCA, Rafael Luciani, venezolano que se desempeña principalmente en el Boston College, y Carlos Galli, actual decano de Teología UCA, miembros ambos últimos de la Comisión Teológica Internacional y sinodales designados para el próximo sínodo 2023.

Canal Teología del cambio de época 

20 abr 2012 - 21 abr 2021 Desde siempre

Filtrar

Vídeo	Fuente de tráfico	Área geográfica	Edad del espectador	Sexo del espectador	Fecha	Estado de suscripción	Origen de las suscripciones	Lista de reproducción
Vídeo			Impresiones ▲	Porcentaje de clics de las impresiones ▲	Visualizaciones ▲	Duración media de las visualizaciones ▲	Tiempo de visualización (horas) ▼ ▲	
<input type="checkbox"/>	#48 (S) "MÍSTICA JUDÍA y CRISTIANA en DIÁLOGO recíproco". (D...		131.529	4,4 %	11.256 22,7 %	20:23	3.825,6 49,2 %	
<input type="checkbox"/>	#49 (S) "MÍSTICA JUDÍA y CRISTIANA en DIÁLOGO recíproco". (D...		48.958	5,1 %	4.175 8,4 %	20:15	1.409,2 18,1 %	
<input type="checkbox"/>	#69 "Con los PIES DESCALZOS". (DIALOGANDO con Liliana FRAN...		5.940	3,4 %	693 1,4 %	9:37	111,1 1,4 %	
<input type="checkbox"/>	#70 "El SUFISMO, alma, CORAZÓN y BELLEZA del ISLAM". (DIALO...		6.276	4,4 %	553 1,1 %	10:50	99,9 1,3 %	
<input type="checkbox"/>	#80 "ESPIRITUALIDAD LAICAL para el SIGLO XXI". (DIALOGANDO ...		2.134	4,2 %	502 1,0 %	11:09	93,3 1,2 %	
<input type="checkbox"/>	#47 "El PENTECOSTALISMO como desafío PASTORAL y ECUMÉNICO...		1.819	4,7 %	370 0,8 %	12:41	78,3 1,0 %	
<input type="checkbox"/>	#3 "CRISTIANISMO, POLÍTICA y sociedad ARGENTINA". (DIALOG...		6.269	1,5 %	332 0,7 %	12:57	71,7 0,9 %	
<input type="checkbox"/>	#52 "Razones impostergables para una TEOLOGÍA FEMINISTA". (D...		2.160	6,1 %	367 0,7 %	10:32	64,5 0,8 %	
<input type="checkbox"/>	#51 "GÉNERO, ABUSOS, MÉTODO teológico y REFORMA de la IGLE...		3.376	3,6 %	220 0,4 %	15:28	56,7 0,7 %	
<input type="checkbox"/>	#41 "JESUS, rostro humano de DIOS y rostro divino del HOMBRE" ...		2.190	4,1 %	291 0,6 %	11:37	56,4 0,7 %	
<input type="checkbox"/>	#81 "Una IGLESIA más FRATERNA y SINODAL, DISCIPULAR MISMO...		2.657	2,1 %	280 0,6 %	11:48	55,1 0,7 %	
<input type="checkbox"/>	#95 (S) "Hablar de DIOS HOY". (DIALOGANDO con Néstor Ángel C...		2.136	5,2 %	300 0,6 %	10:29	52,4 0,7 %	

2.3. Intuiciones comunes y grandes sorpresas

La primera sorpresa que experimenté fue el interés suscitado por la propuesta de diálogo en forma de conversatorios vía *Zoom*,¹⁰ y la respuesta muy positiva en número, calidad y dedicación de la/os invitada/os. Algunas personas, incluso, fueron acercadas por quienes ya habían participado en instancias previas. La segunda sorpresa es que prácticamente todos aceptaron conversar en tono distendido, amigable y espontáneo, si bien es cierto que por lo general ya tenía previo conocimiento y trato con los interlocutores, dado que busqué encontrarme con personas no solo representativas sino también significativas. La tercera sorpresa es que, si observamos la nómina completa de interlocutores en los 90 conversatorios, constatamos claramente que no siempre las preferencias virtuales coinciden con las jerarquías y/o reconocimientos institucionales (eclesiales y académicos).

¹⁰ Una iniciativa análoga está siendo llevada a cabo por Carolina Bacher Martínez junto a un grupo de teólogas, bajo el título «Teólogas en diálogo», en https://www.youtube.com/results?search_query=teologas+en+di%C3%A1logo, acceso el 12 de junio de 2021.

El tiempo de pandemia y el espacio *Zoom* confirieron un tono de espontaneidad y autenticidad, bajo nivel de formalidad y destacable hondura a las conversaciones. Al tratarse de un espacio poco convencional hasta hace unos meses, en el que el destino “público” del video se veía en la práctica soslayado por el clima distendido de los diálogos, surgieron (¿a modo de observable cámara Gesell?) apreciaciones muy sentidas-vividas, verdaderamente movilizadoras. Material hermenéutico muy relevante al momento de interpretar otros textos, clases, andares, prácticas y participaciones, tanto individuales (personales) como generales. Por último, intuyo por los *feed-backs* que fui recibiendo que casi todos los que participamos en esta experiencia hemos quedado satisfechos, agradecidos y contentos al haber descubierto ‘otro modo’ de hacer teología.

2.4. *¿Los mejores conversatorios?*

Ingreso aquí en el ámbito interpretativo, no sin una cierta dosis de subjetividad. ¿Cuáles fueron los mejores diálogos en relación (a) a mis expectativas teológicas, (b) a la riqueza y originalidad de los intercambios, y (c) a la sintonía o construcción conjunta experimentadas con el o la interlocutora: intensidad, hondura, creatividad, innovación o hallazgos desarrollados o producidos a lo largo de los encuentros?

Si bien cada diálogo aportó lo suyo, hay una primera constelación de conversatorios de la que estoy muy satisfecho, y en la que el Espíritu de Dios parece haber estado de un modo especial muy presente. En este primer grupo incluyo mis diálogos con Mario Sabán (x2, los más extensos y posiblemente con mayor riqueza de todo el ciclo), Liliana Franco (poético-místico-pastoral, posiblemente el más elocuente), Luis Baliña (natural y decididamente sapiencial), Néstor Corona (profundamente especulativo sin dejar de ser humano), Rafael Luciani (x2, abierta y pertinentemente pastoral), Carlos Schickendantz (histórico-hermenéutico-teológico-pastoral), Virginia Azcuy (teológico-antropológico-pastoral), Fernando

Ortega (histórico-sapiencial-teologal), Carlos Galli (a contrapunto entre dos modos diferentes de hacer teología), Jorge Lozano (pastoral-teológico), Jorge Scampini (teológico-pastoral), Eleuterio Ruiz (bíblico-pastoral), Miriam Bellver (x3, místico sapiencial), Marcela Mazzini (psico-espiritual-pastoral), Carolina Bacher (pastoral fundamental), Roberto Di Stefano (histórico-hermenéutico), Fortunato Mallimaci (histórico-político-pastoral, con un interesante contrapunto), Lucio Florio (científico-teológico), Ariel Fresia (histórico-filosófico-teológico), María José Caram (con gusto telúrico-andino), Ana Lourdes Suárez (entre histórico-crítico y hermenéutico-teológico), Gabriela Zengarini (cronotópico autobiográfico), Juan Manuel Manes (x2, autobiográfico teologal) y Mardía Herrero / Rafa Millán (místico-sapiencial).

En un segundo grupo, elencaría los diálogos también muy significativos con Nicolás Lafferiere (ético-jurídico), Marcela Lapalma (moral en contexto), Cecilia Cibeira (filosófico-espiritual), Carlos Hoevel (histórico-académico), Teresa Driollet (x2, filosófico epocal), Leandro Narduzzo (x2, psico-estético-teologal), Carlos Skliar (filósofo de la educación), Agustín Rivarola (místico-hermenéutico), Rodolfo Capalozza (histórico-hermenéutico), Gustavo Barreiro (socio-pastoral), Claudio Pulli, Alejandro Vignale y Sergio Gómez Tey (decididamente pastorales), Santiago Rodríguez Mancini (filosófico-cultural), Agustín Podestá (teológico), Emilce Cuda (ético-político), Gustavo Irrazábal (ético-social), Claudia Touris (histórico-pastoral), Duilio Bompadre (pedagógico-pastoral), Andrea Mara Cecchin (psico-espiritual), María Alejandra Leguizamón (x2, estético-pastoral), etc.

2.5. *¿Qué (me) aportaron los conversatorios?*

En términos generales, percibí el anhelo de un estilo de pensamiento (teo-dramático, teo-estético y teo-lógico) más sapiencial-teologal: pneumatológico más que jurídico, en diálogo más que en forma de discurso autorreferencial, estético-simbólico más que

racional-conceptual, que trascienda los recortes de la propia disciplina, abierto a la intersección o confluencia de formaciones y saberes, a partir de la experiencia más que del escritorio. Con tono propositivo más que constataivo, vital y en movimiento más que académico en el sentido estricto o rígido clásico. En síntesis, un quehacer teológico más acorde a lo propuesto por el Papa Francisco en su *Carta y Videomensaje* concernientes a la teología en Argentina.¹¹

En lo personal, pienso que los múltiples diálogos me fueron inspirando, invitando y ‘obligando’ a ponerle palabra a diferentes experiencias y aspectos del mundo académico, cultural y pastoral. Una Palabra que fue madurando y expresándose en los sucesivos conversatorios, en muchos casos a partir de “palabras prestadas” que fui haciendo propias. Una experiencia intelectual-cultural, pero también pastoral y sobre todo espiritual (¿mística?) muy intensa. El Icono se fue escribiendo en mí. Me fui dejando “escribir” por el Espíritu, que como buen iconógrafo, “peregrinando-nos”¹² procura ir haciendo de cada uno de nosotros “obras de arte”, o más exactamente, iconos en el Icono.

En ese icono, el Paráclito va incluyendo e integrando sabiamente lo universal y lo particular, lo histórico y lo presente, lo sapiencial y lo teologal, lo personal y lo común a un espacio y tiempo patrio y eclesial, lo de siempre y lo coyuntural al cambio de época: lo decisivo y trascendente. Una síntesis inédita y sorprendente, como todo lo que obra Dios haciendo nuevas todas las cosas (*Ap* 21,5). Un sentimiento de gratitud me habita, una Luz interna me alumbraba y pacífica. La experiencia de ir encontrando, en diálogo confiado y creativo con y desde las otras personas diferentes-diver-

11 «Videomensaje del Santo Padre Francisco al Congreso Internacional de Teología organizado por la Pontificia Universidad Católica Argentina» (01-03/09/2015), https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html; «Carta del Santo Padre Francisco al Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el Centenario de la Facultad de Teología» (03/03/2015), acceso el 2 de febrero de 2021, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html.

12 Gerardo Ramos, «Hacia una teología del cambio de época a partir de la reducción teologal del ‘peregrinando-nos’», *Studium. Filosofía y Teología* 39 (2017): 91-130.

sas, ese centro trinitario de *perijoresis*, en el cual el Padre con el Hijo en el Espíritu Santo inhabitan, pero también el bien, la belleza y la verdad que lo manifiestan en las vicisitudes, intuiciones y hallazgos de nuestro mundo y nos sorprenden.

3. Estudio analítico

Paso ahora al estudio pormenorizado de los conversatorios a partir de la Sinopsis general propuesta al inicio de este artículo. Siguiendo el orden de los cuadrantes (de 1 a 6), iré registrando los títulos de cada uno de ellos,¹³ nombre del interlocutor o interlocutora, formación profesional y adscripción institucional, fecha de grabación del video, tiempo de duración en horas / minutos y contenido del diálogo (tal como fuera posteado al pie del video, con el *placet* de cada interlocutor/a). Luego intentaré inferir observaciones / conclusiones parciales para cada cuadrante, que incorporaré a modo introductorio en cada uno de los siguientes 6 párrafos.¹⁴

Primera parte: gratitud filosófica

En esta primera parte me abocaré a los tres cuadrantes superiores, vinculados en el “peregrinando la Vida”, “contemplando el Icono”, “comunicando la Palabra”¹⁵ a lo que podría denominarse “gratitud filosófica”, y que se desglosa en (1) gratitud discipular, (2) transformando-nos y (3) sabiduría filosófica. Ponerse en camino más allá de la rigidez, desde la fragilidad más profunda y oscura (personal o institucional) [=dramática], reflexionando creativamente

13 Puede accederse a cada uno de los conversatorios mediante hipervínculos desde la siguiente Sinopsis: https://www.academia.edu/44171355/_DIALOGANDO_en_tiempos_de_pandemia_Ciclo_de_VIDEOS_v%C3%ADa_Zoom_01_2021_.

14 Un camino especulativo análogo: Carlos Galli, «Pensar conjuntamente en teología y en filosofía. Un estilo dialogal, itinerante, integrador», *Teología* 129 (2019): 9-65.

15 Para un mapa interpretativo sintético de conjunto de cómo se vinculan conceptual y metodológicamente estas expresiones teodramática, teoestética y teológica respectivamente, cf. Gerardo Ramos, *Teología del cambio de época. Peregrinando la Vida, contemplando el Icono, comunicando la Palabra* (Buenos Aires: Create Space IP, 2021): 18-26.

te de la mano del arte, los vínculos y afectos [=estética], y sistematizando progresiva y pacientemente los hallazgos [=lógica], permite una más luminosa experiencia de la vida que llamamos sabiduría, desde la cual podemos ir integrando las diferentes piezas de un rompecabezas que es el mismo “ir siendo” (R. Kusch) en sus diferentes vertientes, saberes y disciplinas. En esta experiencia sapiencial ya está implícita la experiencia teologal.

3.1. *Gratitudo discipular*

Los conversatorios de este cuadrante invitan a pensar que la “gratitudo discipular” solo es posible partiendo de una desapropiación creativa: personal (de cada ‘peregrino’ en la vida) e institucional (de un pueblo o de la Iglesia), psico-espiritual y político-pastoral respectivamente, en función de lo cual libertad y bien común deberían conjugarse equilibrada y prudencialmente. La rigidez actitudinal, ya sea interior o corporativa, cercena horizontes y dificulta lo nuevo, mientras que ponerse en camino (sinodalmente) lo posibilita y propicia pascualmente.

1. *“Anticlericalismo, secularización y laicidad en argentina”* (Roberto Di Stefano – Historia, investigador principal CONICET, Universidad Nacional de La Pampa – 17/12/2020 – 1:02). De la cristianidad a la sociedad secular, variadas expresiones de anticlericalismo recorren la historia colonial e independiente de Argentina hasta nuestros días. Jalonan un reposicionamiento de la Iglesia que va a la par de la configuración y transformación del Estado nacional, oscilando entre una nostalgia reactiva por el *Ancienne regime* y la inculturación creativa del pueblo de Dios en camino.

2. *“El catolicismo tercermundista en Argentina”* (Claudia Fernanda Touris – Historia, RELIG-AR, Universidad de Buenos Aires [=UBA] – 21/12/2020 – 1:08). El catolicismo tercermundista en Argentina no se limitó al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, sino que incluyó una constelación más amplia de varones

y mujeres, en la que habría que destacar de un modo particular el accionar y compromiso de muchas religiosas en comunidades insertas. En relación a las peregrinaciones villeras al Santuario de Luján se constata una evolución que va desde expresiones prevalentemente contestatarias (a inicios de los 70') a otras de tipo preferentemente devocional (en la actualidad).

3. *"Cristianismo, política y sociedad argentina: ayer y hoy"* (Fortunato Mallimaci - Sociología, investigador superior CONICET-UBA - 28/12/2020 - 1:08). Diferentes modelos de interacción de los cristianos (católicos) en el campo socio-político ayer y hoy. Expresiones de integralismo y legítima autonomía de las realidades temporales. Secularización y pastoral, mística y opción por los pobres. La coyuntura actual en Argentina y sus desafíos.

4. *"Tecnocracia, ecología y educación"* (Héctor Gustavo Dimónaco - Derecho y educación, Colegio 'Sagrado Corazón' (Rosario) - 18/06/2020 - 0:17). Efectos ambientales, y correspondientes desafíos educativos, que está suscitando el actual paradigma tecnocrático en la sociedad argentina.

5. *"Derechos individuales y bien común"* (Gustavo Roque Irrazábal - Derecho y teología, Universidad Católica Argentina [=UCA] - 01/07/2020 - 0:26). Autonomía y bien común constituyen dos focos de una misma elipse. Se subraya la necesidad de un discernimiento prudencial de la proporcionalidad de la cuarentena.

6. *"Bioética y familia, derechos humanos y bien común"* (Jorge Nicolás Lafferiere - Derecho y bioética, UCA-UBA - 07/07/2020 - 0:31). La pandemia puso nuevamente de manifiesto la tensión existente entre libertad y responsabilidad subsidiaria. En los últimos decenios se ha ido dando preferencia cultural, jurídica y política al primero. Algunos ejemplos en el ámbito del derecho de familia y en relación con la vida por nacer.

7. *"¿Qué podría aportarle el 'coaching' a la vida de los cristianos?"* (Karina Liliana Alam - Coaching ontológico AACOP-FICOP - 28/06/2020 - 0:19). En la vida de la Iglesia se tiende a establecer

rótulos acerca de lo que las personas deberíamos ser, lo cual inhibe el genuino y original desarrollo procesual y transformador de cada uno como hijo de Dios.

8. *“Afrontando la pandemia con ‘buena onda’”* (Analía Verónica Losada - Psicología, Universidad de Flores-UCA - 12/06/2020 - 0:21). Experiencias y estrategias posibles al momento de asumir creativamente la presente pandemia, tanto en el ámbito personal, como familiar y laboral.

9. *“Como la Cigarra”* (María Elena Walsh) (Andrea Mara Cecchin - Psicología - 13/08/2020 - 0:27). Interpretada por Mercedes Sosa en el contexto del retorno de la democracia a la Argentina, la canción (1972) nos remite al desafío de transformación profunda que cada uno de nosotros lleva inscrito a modo de vocación. Desde una perspectiva psicológica, imagen de no claudicación y resiliencia.

10. *“La educación y la encrucijada por la humanidad”* (Carlos Bernardo Skliar - Filosofía, política y educación, FLACSO-CONICET - 06/05/2021 - 1:00). Los procesos educativos interactúan con la vida de cada uno y el propio mundo, pero también deben hacerlo con el patrimonio y experiencia cultural de otros contextos y anteriores generaciones. Remiten así a un tejido comunitario, en el cual somos iguales y múltiples. Hay una ‘gratuidad inútil’ en este itinerario dialógico que contrasta con ciertos planteos utilitaristas actuales. La literatura, y en particular la poesía, nos lo recuerdan. Educamos acompañando experiencias que nos afectan y movilizan, y donde ética y estética se dan la mano.

11. *“Perspectivas político-pastorales pospandemia”* (Emilce Cuda de Dunbar - Filosofía y teología, UBA-Universidad Nacional ‘Arturo Jaureche’ - 12/06/2020 - 0:21).¹⁶ Perspectivas que se abren a partir de la pandemia en los planos socio-político y pastoral. ¿Qué tipo

¹⁶ Desde 2022, secretaria del Pontificio Consejo para América Latina y miembro de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales.

de discernimiento es posible hacer hoy al respecto? ¿En qué sentido el magisterio pastoral del Papa Francisco podría ser iluminador?

12. *“Economía social de mercado”* (Marcelo Resico - Economía, UCA - 23/07/2020 - 0:29). Frente a una economía rentista de carácter estatista o liberal, que acaba favoreciendo a los del propio partido o a empresas afines en detrimento del bien común, la economía social de mercado parecería emerger como un camino posible y prometedor en América Latina.

13. *“Compromiso social universitario en tiempos de pandemia”* (Juan Cruz Hermida - Ciencias políticas, UCA - 24/06/2020 - 0:23). Actividades en el área de “Compromiso social y extensión universitaria UCA”: vivencias de alumnos, reflexiones y proyecciones institucionales.

3.2. *Transformando-nos*

El proceso de transformación parte de las márgenes y de la crisis (también de la pandemia). El arte en general, la música, la literatura y la poesía en particular, contribuyen a la conversión pas-cual de las dramáticas experiencias iniciales o “noche”, de la mano de personas y vínculos significativos (amistad y familia) que acompañan y sostienen. Será insustituible el silencio y la reflexión personal orientada creativamente por el amor, que presumiblemente conducirá (por vía del espíritu / Espíritu) a una mayor valoración, sensibilidad y discernimiento en el “cuidado” de sí mismo (=sana autoestima), de los otros (=compasión y misericordia) y del entorno social / natural (=cuidado de la casa común).

14. *“Poesía marginal. Dios vive en las periferias”* (Alberto Julián Pérez - Literatura, Texas Tech University - 30/06/2020 - 0:30). A partir de un poema del autor (“El poeta maldito”), se enhebra un diálogo que gira en torno a literatura y teología. Lo humano profundo y el imaginario socio-cultural argentino se convierten en espacio adecuado que hospeda ese diálogo en camino.

15. “*Infamia*” (*Enrique Santos Discépolo*) (Alberto Julián Pérez – Literatura, Texas Tech University – 21/08/2020 – 0:32). El ‘mundo’ expresa su juicio ‘infamando’ e impidiendo toda transformación en la persona amada. La compasión y misericordia, que se hace eco del sentir de Dios convirtiéndose en figura de Jesús, ‘espera’ ese final posible ‘de blanco’ transfigurado. Nos definimos más por lo que podemos llegar a ser, y es propio de Dios ‘esperar’ más de nosotros que lo actualmente manifestado.

16. “*Yira, Yira*” (*Enrique Santos Discépolo*) (Zulema Pugliese – Filosofía, Universidad del Salvador [=USAL] – 01/09/2020 – 0:33). En coloquial lunfardo, Discépolo pone palabra poética a su propia experiencia personal-epocal, que es la de muchos contemporáneos suyos. Detrás del aparente desencanto existe la convicción de que las cosas deberían ser de otro modo. Logra así plasmar en populares tangos de tres minutos las grandes cuestiones filosóficas abordadas por pensadores de la talla de Heidegger, Sartre o Camus.

17. “*¿Absurdo o kairós? Literatura, música y mística*” (Santiago Rodríguez Mancini – Educación, Fundación La Salle – 12/06/2020 – 0:23). Diálogo en torno a la ambigüedad actitudinal que presenta el actual tiempo de pandemia desde una perspectiva humano-existencial, nutriendo la reflexión con ejemplos tomados principalmente de la literatura (Camus, Dostoievski), pero también de la música y la mística.

18. “*Música, mística y teología*” (Leandro Narduzzo – Música, religioso betharramita – 29/05/2020 – 0:18). Música y experiencia humana: pastoral, mística y teología nos van “dando que pensar” (P. Ricoeur) las cuestiones decididamente humanas y trascendentes.

19. “*La vida se abre camino*” (*Leandro Narduzzo*) (Leandro Narduzzo – Música, religioso betharramita – 19/08/2020 – 0:27). La vida se abre camino en el camino de la vida, que es jornada abierta a la esperanza en el despuntar del alba. Ingenua, confiada, sorprendente, misteriosa, con perfume mariano, en medio de las vicisitudes y pasiones de la vida, para finalmente prevalecer desplegando su esplendor (la Vida en el Espíritu) por encima de lo que inevitablemente se consume por falta de autotrascendencia.

20. *"Solo el amor"* (Silvio Rodríguez) (María Cristina Palma - Arte, madre de familia y abuela - 17/08/2020 - 0:27). Solo el amor convierte en milagro el barro, confiriendo eternidad al frágil intento cotidiano. Si bien la constancia insistente y persistente es condición *sine qua non* para que 'se de' lo nuevo, con ese único esfuerzo no alcanza: "solo el amor" cuece la oscuridad en luz.

21. *"Historia en sol"* (Los Huayra) (Jésica de Sá Torres - Psicología, docente de enseñanza media (Córdoba) - 27/08/2020 - 0:16). Una luz sagrada alumbrando creativamente nuestras historias cotidianas. El silencio nos permite escucharnos y escucharla con asombro. El Espíritu esperanza el camino de nuestra vida con tono entusiasta, luminoso, festivo 'hacia adelante y hacia arriba'.

22. *"Los amigos en la música popular, literatura y Biblia"* (María Sol Rufiner - Filosofía y literatura, UCA - 20/07/2020 - 0:28). Aproximación lúdica a la fenomenología de la amistad a partir de ejemplos tomados de la música popular, la literatura inglesa y argentina, y la Biblia.

23. *"Convivir en familia durante la pandemia"* (Andrea Sánchez Ruiz - Teología, Universidad de San Isidro [=USI] - 29/07/2020 - 0:29). El confinamiento obligatorio ha puesto a prueba la capacidad de convivencia de matrimonios (parejas) y familias, exacerbando dificultades precedentes, pero también poniendo de relieve la valoración recíproca de los cónyuges, la relación con los hijos, los proyectos comunes y personales. Se plantea una renovada teología del matrimonio fundada en el amor humano y la vida bendecida por Dios.

24. *"Arte, ecología y humanización: mirada icónica de la creación"* (María Silvina Astigueta - Teología, UCA - 22/06/2020 - 0:18). A partir de las intuiciones centrales con que Silvina inicia su investigación doctoral en teología, se entretiene un diálogo que vincula ecología y espiritualidad, arte y humanización. Una perspectiva de pensamiento en la cual "todo está vinculado".

25. *"Transformaciones del imaginario religioso urbano en América Latina"* (Gustavo Morello - Sociología, Universidad Católica de

Córdoba [=UCC], Boston College [=BC] – 1:01). El conflicto del cristianismo con la modernidad dio lugar a iniciativas políticas contrapuestas hasta la violencia en las décadas de los 60’-70’. No obstante, el concepto ilustrado de secularización tampoco está exento de dificultades, dado que fuera de contextos como Europa occidental no da cuenta de las transformaciones y reencantamiento que se producen en sociedades como la latinoamericana, en las cuales la religión pervive y se transforma.

26. *“La cultura del cuidado”* (Agustín Rivarola – Espiritualidad pastoral, religioso de la Compañía de Jesús – 27/06/2020 – 0:24). A partir de la reciente carta del Preósito General de la Compañía de Jesús a sus miembros sobre el cuidado de la vida personal y de la misión, y en un contexto global afectado por la “idolatría del dinero” y la “cultura del descarte” (Papa Francisco), el desafío de una actitud pastoral que despliegue con mayor decisión la vertiente femenina de lo profundamente humano.

3.3. *Sabiduría filosófica*

Las ciencias en general, y las denominadas “duras” en particular, “dan que pensar” (P. Ricoeur) a quien busca con honestidad intelectual y cordial aproximarse sapiencialmente a la vida. La universidad, con los límites que la actual coyuntura tecnocrática le impone, parecería seguir siendo uno de los mejores espacios para ir desarrollando este trabajo de vinculación e integración sapiencial del saber. Partiendo fenomenológicamente de lo humano profundo e interpretando las vicisitudes de la vida (personal y comunitariamente) con lúcida conciencia de “ir siendo”, la sabiduría (teologal) permitirá ir encontrando el adecuado lugar y sentido para cada cosa (para cada creatura) en la sorprendente sinfonía del universo (creado y recapitulado en Cristo) tal como “se nos va dando”.

27. *“Ciencia y fe: resultados experimentales, posturas existenciales”* (Claudio Hugo Quiroga – Astronomía, Universidad Nacional de La

Plata - 06/07/2020 - 0:32). ¿Existe un diseño inteligente o principio antrópico en el universo? ¿Qué hay del *Big Bang*? ¿El azar da cuenta del principio de razón suficiente? ¿Existe vida comprobada en otros planetas, y en todo caso, qué tipo de vida? ¿Cómo incide en las conclusiones científicas la postura personal (agnóstica, teísta o atea) del investigador?

28. "*Principio antrópico*" (Oscar Horacio Beltrán - Filosofía, UCA-Universidad del Norte 'Santo Tomás de Aquino' [=UNSTA] - 16/11/2020 - 0:41). Las grandes fuerzas del universo, el lugar del sistema solar en la galaxia y de la Tierra en el sistema solar, junto a numerosísimos indicios que nos sorprenden, dan a pensar que la evolución del cosmos tuvo por finalidad la existencia de vida humana (al menos) en nuestro planeta. Hoy la noción de consonancia posibilita un fecundo diálogo entre ciencia, filosofía y teología.

29. "*Ciencia, filosofía y teología: evolución y ecología*" (Lucio Florio - Teología, UCA - 14/11/2020 - 0:43). La noción de evolución anuda múltiples posibilidades de diálogo interdisciplinar a partir de la consideración moderna del tiempo. El Antropoceno como actualidad de esa evolución nos presenta acuciantes desafíos ambientales, que en perspectiva teológico-pastoral quedan plasmados en *Laudato si'* (Papa Francisco), como llamado a nuevos estilos de vida menos perturbadores de los ecosistemas.

30. "*Pensando la docencia universitaria en tiempos de pandemia*" (Cristian Saint Germain - Teología y educación, UCA - 06/06/2020 - 0:19). Diálogo sobre práctica y experiencia docente universitaria durante el tiempo de pandemia. Posibilidades, recursos, límites, intuiciones, convicciones, propuestas que emergen de un tiempo providencial.

31. "*¿Mercantilización de las universidades?*" (Carlos Hoevel - Filosofía y economía, UCA - 28/07/2020 - 0:32). Durante los últimos decenios se ha venido desarrollando una industria académica de la mano de *rankings* y mediciones estandarizadas, vinculadas al prestigio, las exigencias del mercado y la acreditación de carreras. Esta tendencia subordina la vida estrictamente universitaria de in-

vestigación, docencia y extensión a exigencias administrativas prioritarias, con el consecuente malestar en la comunidad universitaria.

32. *“Reinventar hoy nuestra humanidad”* (Teresa María Driollet - Filosofía, UCA - 27/07/2020 - 0:34). A partir de dos obras del pensador sur coreano Byung-Chul Han, que observa el riesgo de hiperexigencia asociada a la hiperconectividad de la cultura contemporánea, el diálogo con Gabriel Marcel y Nicolai Berdiaev nos conduce al desafío siempre actual de conquistar nuestro propio destino de ser sí mismos, asociado al cultivo de lo bello y sublime, y las experiencias relevantes que nos hacen sentir vivos.

33. *“De las aves su hermosura”* (Francisco Luis Lanusse) (Francisco Luis Lanusse - Literatura, padre de familia y abuelo, y Teresa María Driollet - 31/08/2020 - 0:34). Diálogo sapiencial-teologal a partir de un poema musicalizado. Las consideraciones que se van haciendo a partir de diferentes aves “de horizonte” y “caseritas” permite reflexionar (¿éticamente?) sobre la condición humana y la vida en el espíritu.

34. *“‘Mindfulness’: nuevos caminos que parten del ahora”* (Luis María Baliña - Filosofía, UCA - 25/07/2020 - 0:34). El aquí y ahora es el espacio existencial en donde la vida nos va siendo dada, en la medida en que hacemos silencio y abrimos el corazón. La escucha nos abre a la música y poesía de la vida en su cotidianeidad, a veces asombrosa, a veces dramática, pero siempre llamada a esperanzarse con gratitud y compasión.

35. *“De la vana ‘curiositas’ a la ‘sapientia’ teologal”* (José Carlos Caamaño - Teología, UCA-UBA - 25/07/2020 - 0:30). A partir de sus artículos “Teófanés, Pablo y la Mandrágora” y “Dragón, Melanchton y el Coronavirus” (2020), se sugiere que la cuarentena podría convertirse en un providencial catalizador para ir pasando de la superficial dispersión del saber y la vida, a instancias cotidianas más profundas, relevantes e integradas.

36. *“Hablar de Dios hoy”* (Néstor Ángel Corona - Filosofía, UCA-CONICET - 01/08/2020 - 0:36). Existe un opresivo y detestable

modo metafísico para hablar de Dios que autores como Nietzsche y Freud pusieron de manifiesto y rechazaron. Otro, en cambio, desde la experiencia, como acontecimiento en Jesús de Nazaret, el ‘exégeta’ del Padre, que comporta presencia y poesía, amor y belleza.

37. “*Hablar hoy de Dios*” (Néstor Ángel Corona – 01/08/2020 – 0:36). El testimonio cristiano hace presente a Jesús de Nazaret por medio de la cercanía, vincularidad y misericordia del testigo en el gesto y palabra oportunas de los discípulos misioneros, que manifiestan al mundo como templo, y a cada persona como hija de Dios.

38. “*Filosofía del cambio de época*” (Dulce María Santiago – Filosofía, UCA – 03/02/2021 – 0:49). El cambio de época ha puesto en crisis la unidad del saber en general y a la metafísica en particular. Hoy esa búsqueda de unidad la asociamos más bien al “sentido”, vinculado también a otro tipo de ciencias humanas que pueden ayudar al hombre concreto a devenir sabio, y en donde la otredad se convierta en estímulo para un nuevo pensamiento, más icónico que idolátrico, más comunitario que individualista.

39. “*El humanismo cristiano hoy*” (Fernando José Ortega – Teología, UCA, ex miembro del Consejo Pontificio para la Cultura – 18/07/2020 – 0:30). En la modernidad se produjo una separación del hombre respecto de la fe cristiana y la Iglesia, la cual no supo lidiar con el nuevo afán de autonomía. El nihilismo que surgió como fruto de este divorcio puede ser revertido hoy a partir de una propuesta de humanismo cristiano hecha por creyentes ‘de a pie’ que se conviertan en compañeros de camino, con artesanal capacidad de comunicar con sus vidas el amor de Dios que en Cristo nos diviniza.

40. “*El aporte de Juan Carlos Scannone a un pensamiento inculturado*” (Iván Ariel Fresia – Historia, Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires [=CESBA] – 14/12/2020 – 0:50). Cultura, inculturación e interculturalidad son conceptos claves en el pensamiento de Juan Carlos Scannone. Vinculan el *ethos* o modo de vida de un pueblo con su núcleo mítico-simbólico (sapiencial y teologal), a partir del cual puede ‘irse desarrollando’ un pensamiento analéctico

(filosófico o teológico) en diálogo (intercultural o evangelizador) con el *ethos* de los otros (pueblos o iglesias), y en particular desde los pobres de la historia o las víctimas de la injusticia.

Segunda parte: gratuidad teológica

En esta segunda parte me abocaré a los tres cuadrantes inferiores de la Sinopsis, vinculados ahora de modo simétrico-invertido a “comunicando la Palabra”, “contemplando el Icono” y “peregrinando la Vida”. Podría sintetizarse con la expresión “gratuidad teológica”, y desglosarse en (4) teología teologal, (5) transfigurando-nos y (6) gratuidad misionera.

Hacer teología a partir de una variada gama de otredades en las que el mismo Dios Uni-trino se hace presente y manifiesta, recreando de este modo el propio acervo y tradición creyente desde los nuevos interlocutores del cambio de época [=teológica], propicia una transfiguración pascual mística y mariana de la vida (propia y eclesial), tornándola más sensible a la consideración y el cuidado de las diferentes expresiones y realidades vulnerables, incluidos el prójimo y el medioambiente, como así también al encuentro orante y gratuito con el Misterio de Amor [=teoestética]. Esto posibilita y nutre una mayor disponibilidad misionera, que acompaña la vida (propia y ajena) en sus diferentes vicisitudes como itinerante pueblo de Dios en camino: sinodal y fraterno, desde las diferentes vocaciones y ministerios de las mujeres y los varones bautizados [=teodramática].

3.4. Teología teologal

Posiblemente uno de los caminos más prometedores para la teología católica sea el de ir pensando la fe de siempre (vg. la que se plasma en la Sagrada Escritura o en los autores patrísticos, etc.) en clave sinodal y comunal desde los otros-diferentes. No solo desde un nosotros clerical-autorreferencial o desde una supuesta

cultura occidental clásica (hoy inexistente) o moderna (¡que anidaría en una o dos diócesis privilegiadas del área metropolitana!), sino principalmente desde la variada gama de otredades periféricas que habitan y dinamizan polícromamente nuestra región y nuestro presente: en el marco de un diálogo ecuménico e interreligioso, desde la perspectiva de las mujeres, los pobres y migrantes, en atención a los desafíos sociales, políticos y económicos, en las nuevas dinámicas ético-culturales del cambio de época. Manifestaciones todas de un dinamismo histórico que manifiestan los “signos de estos tiempos” (V. Azcuy) a modo de foco diverso en una misma elipse trinitaria.

41. *“Jesús, rostro humano de Dios y rostro divino del hombre”* (Carlos María Galli – Teología, Decano UCA, Comisión Teológica Internacional – 29/07/2020 – 0:47). Diversidad y complementariedad de estilos teológicos en Argentina. Teología fundamental, especulativa y pastoral en la Facultad de Teología UCA. Una teología que parte de lo humano, y en particular, de la experiencia del límite. Aproximación testimonial y académica al misterio de Cristo, rostro humano de Dios y rostro divino del hombre.

42. *“Don de sí y comunión: el Dios de Jesucristo”* (Jorge Natalio Fazzari – Teología, UCA – 07/01/2021 – 0:28). El Dios revelado en Jesucristo manifiesta el don de sí en cada una de sus personas y simultáneamente la comunión entre ellas. Don de sí y comunión que se manifiestan no solo en cada uno de los diferentes tratados intra-teológicos, sino también en el diálogo inter y transdisciplinar con otros saberes, religiones y culturas.

43. *“El Espíritu Santo ‘sopla’ desde el otro”* (Alejandro Bertolini – Teología, UCA – 26/06/2020 – 0:23). El pobre no agota la otredad, sino que la incluye. En cierto modo, la radicaliza. Llegar a una diversidad reconciliada implica pasar por la pascua: la muerte y resurrección. De la mano del diálogo, que implica descentrarse y salir de la propia “zona de confort” hacia las “periferias existenciales”.

44. *“La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia”* (Eleuterio Ramón Ruiz – Sagrada Escritura, UCA, ex miembro de la Comisión

Bíblica Internacional – 11/11/2020 – 0:38). Perspectiva histórica sintética sobre el desarrollo de los estudios bíblicos (exégesis y hermenéutica) y la lectura popular de la Biblia en América Latina y especialmente en Argentina a partir del Concilio Vaticano II. El “Libro del Pueblo de Dios” y la “Asociación Bíblica Argentina”. En particular, los libros sapienciales y los Salmos: contenido de los mismos y significado pastoral.

45. *“Los Padres de la Iglesia y el cambio de época”* (Hernán Martín Giudice – Patrística, UCA – 08/01/2021 – 0:43). Los Padres de la Iglesia (siglos I-VIII) nos ofrecen interesantes claves hermenéuticas, teológicas y pastorales al momento de (1) pensar hoy la inculturación ante el ‘paradigma de la complejidad’; (2) leer la Sagrada Escritura simbólica y mistagógicamente desde variadas perspectivas hermenéuticas; (3) afrontar creativa y pascualmente las crisis internas y externas de la Iglesia; (4) y reflexionar teológicamente en unidad el misterio cristiano de Dios, uniendo pastoral, teología y espiritualidad.

46. *“Las religiones ante los desafíos sociales concretos”* (Olga Águeda Gienini – Sagrada Escritura, UCA – 02/07/2020 – 0:25). ¿En qué sentido el diálogo con otras confesiones cristianas y con el judaísmo enriquece la propia comprensión y vivencia de la fe? Avances en el plano fraterno y celebrativo. La reflexión teológica compartida como una tarea pendiente.

47. *“El pentecostalismo como desafío pastoral y ecuménico”* (Jorge Alejandro Scampini, UCA-UNSTA – 01/02/2021 – 0:59). El pentecostalismo manifiesta una experiencia viva en el Espíritu, de Jesús como Señor, que confiere a la fe cristiana un tono kerygmático y testimonial radicalmente alejado de la tentación idolátrica. Búsquedas en el catolicismo como la de un encuentro personal con Jesucristo a través de su Palabra, el discipulado misionero y la necesaria reforma eclesial podrían verse significativamente alentadas por una experiencia ecuménica que se centre más en las actitudes y en las prácticas que en las definiciones teológicas.

48. “*Experiencia espiritual judía y cristiana en diálogo recíproco (1ª parte)*” (Mario Javier Sabán – Escuela de Psicología y Cábala – 03/07/2020 – 1:11). Diálogo abierto, espontáneo y ameno entre judaísmo y cristianismo a partir de consideraciones históricas, bíblicas, teológicas, culturales y espirituales, desde una radical hermenéutica mística. Jesús y la Torah, el medioevo y la modernidad, y los actuales desafíos que se abren para una relectura y perfilamiento significativo y creativo de una tradición compartida en los albores del siglo XXI.

49. “*Experiencia espiritual judía y cristiana en diálogo recíproco (2ª parte)*” (Mario Javier Sabán – 14/10/2020 – 1:10). Los textos de *Jn 1,1-18* y *Gal 4,1-7*, escritos por autores judíos y canónicos para la tradición cristiana, pueden ser leídos de modo convergente desde las convicciones centrales de ambas tradiciones con efectos prácticos análogos. El *exitus* y *reditus* de la Palabra (creadora / redentora) del *Ein Sof* / de Dios Padre, que en cuanto Toráh, es más que simple Ley y fuente de vida para los creyentes. Algunas consecuencias prácticas a partir de estas observaciones.

50. “*Imagen e imágenes de Dios*” (Andrés Di Cío – Teología, UCA-UNSTA – 22/07/2020 – 0:25). Diálogo libre en torno al concepto bíblico-teológico-pastoral “imagen de Dios”. Adán imagen de Dios, Jesús *Eikon* o Imagen del Padre. La imagen transfigurada (icónica) y la imagen desfigurada (idolátrica) de Jesucristo en el hombre y en las relaciones humanas. Correspondencia entre imagen de Dios en el hombre (varón y mujer) e imágenes de Dios.

51. “*Género y abusos, método teológico y reforma de la Iglesia*” (Carlos Federico Schickendantz – Teología, Universidad ‘Alberto Hurtado’ [=UAH] – 04/11/2020 – 1:13). Itinerario académico y servicio editorial colectivo del interlocutor: cierto mapa para la teología contemporánea europea y latinoamericana. La cuestión de género, los abusos y la reforma estructural de la Iglesia. El Concilio Vaticano II: Iglesia pueblo de Dios y el método teológico de la *Gaudium et Spes*. Proyectos editoriales recientes y próximos.

52. *“Razones impostergables para una teología feminista”* (Virginia Raquel Azcuy - Teología, UCA-TEOLOGANDA-UAH - 08/01/2021 - 1:11). La propia biografía como teología permite ir descubriendo y desentrañando las experiencias e intuiciones, vinculaciones e iniciativas que luego darán lugar a una palabra teológica dicha, escrita y publicada. También en el caso de una teología feminista, que discierne la realidad humana (de las mujeres y de los varones) y denuncia proféticamente actitudes y expresiones androcéntricas que la desfiguran.

53. *“Teología moral sexual renovada”* (Marcela Mabel Lapalma - Teología moral, CESBA - 23/07/2020 - 0:29). El cambio de época también se manifiesta en el modo de vivir la sexualidad. La reflexión teológica fue intuyendo nuevos caminos. Más lenta y difícil es su plasmación práctica en la vida de los cristianos, y particularmente, en espacios manifiestamente eclesiales como son los seminarios.

54. *“Desafíos globales prioritarios y teología moral filial”* (Luis Alfredo Anaya - Teología moral y bioética, UCA-HYPSOSIS - 19/01/2020 - 0:52). La filiación divina podría ser pensada como una experiencia humana universal. Indisoluble de esta intuición [=Dios es Padre], todos los seres humanos somos hermanos y estamos llamados a inferir en la práctica lo que eso significa en los variados campos de la vida social.

55. *“Una mirada paraguaya de la Argentina”* (Rosa Núñez - Educación, religiosa franciscana - 07/09/2020 - 0:31). Mirada interpretativa de una religiosa paraguaya a partir de su experiencia socio-cultural pastoral durante 12 años en Loreto (Santiago del Estero), Florencio Varela y Darregueira (Provincia de Buenos Aires).

56. *“Haciendo teología desde Argentina en tiempos de pandemia”* (Carolina Bacher - Teología, UCA, vicepresidente Sociedad Argentina de Teología - 10/06/2020 - 0:21). El actual quehacer teológico en Argentina. Experiencias personales y colectivas; reflexiones teológico-pastorales, culturales y académicas; algunas propuestas coyunturales y otras para el mediano y largo plazo.

57. *“La comunicación de la fe a partir de la pandemia”* (Alejandro José Puiggari – Teología, UCA-ISCA – 23/06/2020 – 0:24). Las características, desafíos, estilos y propuestas más significativas de la catequesis antes y durante la pandemia. Lo que vamos avizorando para el después. ¿Qué estilo de catequesis, para qué tipo de evangelización, para qué tipo de humanidad?

3.5. *Transfigurando-nos*

Estamos llamados a descubrir que el mundo (nuestra casa común) es santuario de Dios ya que, por la encarnación del Hijo de Dios, el Dios Uni-trino (que es Misterio de Amor) lo inhabita por vestigio y presencia: porque Jesucristo “se ha unido en cierto modo a todo hombre” (GS 22), el mundo es templo del Espíritu y Dios es un Padre que lo abraza. Esto lo convierte en casa suya, y a cada creatura, particularmente a cada mujer y varón (individual y recíprocamente considerados), en icono del Icono. Somos barro insuflado, llamado a ser transfigurado por la meditación orante de la Palabra y el cuidado misericordioso de toda vulnerabilidad, pero sobre todo por el inesperado don de lo alto que gratuitamente se derrama haciendo nuevas todas las cosas. Peregrinamos por la vida buscando escuchar la música del Espíritu, para poder hacer este sorprendente descubrimiento antes que nos alcance la muerte, viviendo en la acción de gracias (=Eucaristía) más allá de los condicionamientos y vicisitudes de tiempo y espacio.

58. *“La vida pastoral del Santuario de Luján en tiempos de pandemia”* (Lucas Javier García – Rector ‘Santuario Nacional de Luján’ – 15/06/2020 – 0:20). La habitual afluencia de peregrinos, los bautismos y las celebraciones eucarísticas, los sacramentos de sanación y las bendiciones. El equipo de sacerdotes y la interacción con el pueblo de Dios en camino. Cómo se está viviendo el actual tiempo de pandemia y el horizonte futuro con la implementación de nuevas mediaciones tecnológicas.

59. *“La Virgen de Luján y el Negro Manuel”* (Sergio Gómez Tey – Pastoral popular, sacerdote diócesis Merlo-Moreno – 10/07/2020 – 0:29). El milagro de Luján, que dio tono mariano a nuestra Patria, es muy conocido. Pero no tanto la historia del Negro Manuel, fiel esclavo de la Virgen. La connotación afectiva de predilección en esta ‘elección’ de María hacia los últimos de aquel tiempo (aquí el Negro, en Guadalupe el indio Juan Diego) es emblemática e inspiradora para la vida pastoral de la Iglesia y para las preferencias políticas en nuestro país.

60. *“Mística popular y comunidades eclesiales de base”* (Pablo María Pagano – Teólogo, Universidad Católica de Salta – 25/07/2020 – 0:28). Dos experiencias complementarias en la cultura tradicional latinoamericana: piedad popular mariana y expresiones de solidaridad concreta. De la mano de una peregrinación virtual federal de la Virgen de Luján y la experiencia con las Comunidades Eclesiales de Base en el norte argentino y latinoamérica.

61. *“Mirada pastoral del santuario ‘San Cayetano’ de Liniers”* (Alejandro Ignacio Vignale – Párroco y rector del Santuario – 04/07/2020 – 0:23). Un santuario muy popular en el límite de la Ciudad Autónoma y el Gran Buenos Aires, con afluencia cotidiana de personas de bajos recursos y empleo precarizado en medio de la vida urbana. La atención a los peregrinos, y el servicio social como dimensión central en la vida pastoral de sacerdotes y laicos.

62. *“Cuidando la vida vulnerable”* (Miriam Griselda Bellver – Acompañamiento terapéutico – 31/07/2020 – 0:43). Una variada gama de disciplinas y saberes terapéuticos van formando para el cuidado de la vida vulnerable: ancianos en condiciones de fragilidad, niños y jóvenes en el espectro autista o psicótico, bebés recién llegados al mundo. Propiciando un espacio humano y ambiental, nutrido de rostros concretos, dando tiempo y escuchando en silencio, empatizando e intuyendo, para que se vayan dando nuevos, creativos y hasta sorprendentes pasos de transformación.

63. *“El cielo está dentro de ti” (Atahualpa Yupanqui)* (Miriam Griselda Bellver – 24/08/2020 – 0:46). Cinco protopalabras anudan la

estructura contemplativa de la canción: descansar, mirar, soledad, cielo y camino. En el diálogo se buscan dos lecturas fenomenológicas complementarias posibles en simetría: del descanso contemplativo como “ser ahí” al camino, y del camino como “ser ahí” al descanso (por medio del canto). En ambas lecturas recíprocas, una “soledad habitada” media siempre la manifestación de lo que nos es dado.

64. *“Tiempo y teología en el film ‘Andrei Rublev’ (Andrei Tarkovski)”* (Miriam Griselda Bellver – 05/10/2020 – 0:54). Andrei Tarkovski concibe el arte cinematográfico como un esculpir el tiempo, retratando el instante que evoca la vida a partir de la imagen. Es desde esta perspectiva que nos presenta la figura de Andrei Rublev (siglo XV), como quien logra plasmar en el arte iconográfico la vida teologal del sufrido y convulsionado pueblo ruso de su tiempo, transfigurando sus rostros y cotidianeidad, haciéndolos ingresar en cierto modo en el descanso de Dios.

65. *“El silencio ante Dios”* (María José Caram – Teóloga, UCC – 08/07/2020 – 0:28). A partir de una experiencia concreta de oración comunitaria vía internet en tiempos de pandemia, la conversación despliega y ahonda la vertiente contemplativa de la vida: de lo decisivo y trascendente, tal como emerge y se expresa en el mundo andino, pero también como es buscado hoy por nuevos caminos en la “aldea global”.

66. *“La pucha con el hombre” (Cuti y Roberto Carabajal)* (María José Caram – 26/08/2020 – 0:31). El hombre, varón y mujer, es misterio. En el devenir de la vida entendida como camino y peregrinación ‘va siendo’ a partir de sus desafíos y contradicciones, buscando elevarse a lo mejor de sí mismo desde la cotidianeidad de la vida. El silencio y la soledad son inherentes a esta búsqueda vocacional de lo decisivo y trascendente, que incluye la vincularidad y la capacidad de asombro a partir de la propia ‘afectación’ poético-mística.

67. *“Orar con la música de la vida”* (Germán Pravia – Música, religioso dominico – 24/07/2020 – 0:24). Orar desde las experiencias de la vida, orar haciendo música de la vida, orar ahondando la

crisis y descubriendo esperanzadamente nuestro propio icono en el Icono, que es el Rostro de Cristo: la luz en la oscuridad, el sentido en el desconcierto, la pascua en la cruz.

68. “*Barro tal vez*” (Luis Alberto Spinetta) (Víctor Grinenco – Música, seminarista arquidiócesis Buenos Aires – 23/08/2020 – 0:36). La experiencia artística, mística y del amor humano tienden a totalizar la existencia humana y a expresarla a modo de vocación. Manifestar lo que se lleva dentro, un algo más que yo mismo, presupone docilidad al servicio de este tesoro escondido. Implica auto-limitación en el concepto de sí (humildad), en los medios (pobres) y en el estilo (despojado).

69. “*Con los pies descalzos*” (Liliana Franco Echeverri¹⁷ – Religiosa de la Compañía de María, presidenta de la CLAR – 19/01/2020 – 1:06). Mujer, hermana y discípula. La experiencia mística anuda en una voz experiencia, poesía y testimonio transfigurándolos: en la ‘porosa’ vida y pascua de las mujeres y del pueblo de Dios en América Latina que camina ‘con los pies descalzos’. En el horizonte guadalupano de la “mujer vestida de sol con la luna bajo sus pies” (Ap 12,1), Amazonia, ‘rostros’ y vida consagrada, hilos todos de una misma trama, se anudan. ‘Tiempo de creación’ y *Magnificat* con los que la *Ruaj* ‘todavía’ es capaz de sorprendernos y darnos Vida.

70. “*El sufismo, alma, corazón y belleza del Islam*” (Rafa Millán y Mardía Herrero – Matrimonio sufi, escritores, psicólogo y docente en literatura respectivamente – 12/03/2021 – 0:43). Camino del corazón y gusto espiritual. La paradoja de los contrarios y el irreducible Misterio. Que una parte no se enseñoree del todo: el *mandala* como icono. En el centro Dios, y no el ego: para “ver a Dios en todas

17 Con Liliana hemos publicado una “Mística poética latinoamericana” en 7 libros / e-books (Medellín; Buenos Aires: KDP, 2021-2022): Liliana Franco Echeverri; Gerardo Daniel Ramos, (1) *Hilvanando palabras a contrapunto*; (2) *Tiempo de la Creación* (2ª ed.); (3) *Tiempo de María* (2ª ed.); (4) *Tiempo de Gracia* (2ª ed.), *Tiempo de Esperanza* (2ª ed.), *Concertando palabras esenciales y Mística poética latinoamericana. Antología* (2ª ed.), acceso el 22 de abril de 2022, en <https://uca-ar.academia.edu/GerardoDanielRamos/M%C3%8DSTICA-PO%C3%89TICA-LATINAOMERICANA> o <https://www.researchgate.net/project/Mistica-poetica-latinoamericana-Liliana-Franco-Echeverri-Gerardo-Daniel-Ramos>.

las cosas”, en cada acción porque todo es don. El alma como espejo y chispa de lo divino.

71. “*Memoria agradecida desde el corazón de la Iglesia*” (María Josefina Llach – Teología, Religiosa de las Esclavas del Sagrado Corazón – 29/11/2020 – 0:46). Un recorrido histórico por la vida de la Iglesia (en Argentina), desde el Concilio Vaticano II a nuestros días: las grandes cuestiones planteadas por los padres conciliares, las implementaciones pastorales progresivas y las vicisitudes de una reforma difícil, los desafíos que hoy se nos presentan. A partir de 10 fotos representativas y de una memoria ‘cordial’ agradecida.

72. “*La nueva creación contemplada en el Icono*” (Cecilia Inés Cibeira – Filosofía, UNSTA-UCALP-UCA – 17/07/2020 – 0:25). Los iconos bizantinos inspiraron la iconografía rusa y gótica. El debate sobre la representación de la imagen sagrada tiene connotaciones también antropológicas. La transfiguración de la materia nos invita a la experiencia de gratitud, unificándonos desde lo mejor y más genuino de nosotros mismos. Escribir, contemplar o dejarse contemplar por el icono tiene consecuencias mistagógicas: nos habilita para ir mirando cada vez más y mejor, con los ojos de la fe, una nueva creación en la que Dios resplandece.

73. “*¿Eucaristía virtual, comunión espiritual o sacramento de deseo?*” (Agustín Podestá – Teología, USAL – 29/06/2020 – 0:15). A raíz de las “eucaristías virtuales” por *streaming* durante la pandemia, surge la pregunta si no sería más conveniente recuperar el antiguo concepto de sacramento “de deseo” más que “comunión espiritual”. De hecho, en la antigüedad cristiana, el “bautismo de deseo” se asociaba a la iniciación cristiana, que incluía también a la eucaristía. Este concepto conlleva, además, una interesante pedagogía de la esperanza para el *homo viator* (=peregrino).

74. “*Espiritualidad del final de la vida*” (María Marcela Mazzini – Teóloga, UCA-USI – 18/06/2020 – 0:25). A partir de la experiencia del *Hospice* “San Camilo”, se va enhebrando un diálogo en torno a la muerte como iluminadora de sentido y vida. Existe una estrecha

vinculación entre acompañamiento-compasión y esperanza-trascendencia. En contra partida, acompañar y servir en el tramo final de la vida puede convertirse en escuela de vida. Una reflexión más que pertinente en tiempos de pandemia.

3.6. *Gratuidad misionera*

De la gratitud discipular a la gratuidad misionera: así se resume la vida como camino o peregrinación en la que vamos “peregrinando-nos”: en singular y en plural, en voz activa y en pasiva, yo / nosotros y Dios en mí / nosotros. “Peregrinando la Vida, contemplando el Icono, comunicando la Palabra”: esto es válido tanto para la experiencia personal intransferible de cada hija/o de Dios como para un pueblo de Dios en camino (o la misma humanidad). Mujeres y varones; laicos, consagrados y clérigos: fraterna y sinodalmente, discípulos misioneros a través de diferentes iniciativas que buscan apuntalar y promover solidariamente la vida amenazada: interactuando (dando y recibiendo) con muchos ‘otros’ y desde ella/os, por medio de la educación y la inserción, la promoción humana y la evangelización, desde una rica y variada diversidad de vocaciones y ministerios, comunicando o compartiendo vida en abundancia en la cotidianidad de esta historia concreta, no exenta en ocasiones de miserias, malentendidos y dificultades.

75. “*La vida como camino y peregrinación*” (Juan Manuel Manes – Educación y administración – 15/07/2020 – 0:24). Una mirada sapiencial y creyente de la propia experiencia de vida como camino y peregrinación, con tono simultáneamente retrospectivo-agradecido y prospectivo-esperanzado. Experiencia cumbre y límite, manifestación y ausencia leídos teologalmente a la luz del misterio pascual. Experiencia fundante de fe y conversión, amor humano y esperanza cristiana de la mano de María.

76. “*Imagine*” (*John Lennon*) (Juan Manuel Manes – 14/08/2020 – 0:32). En contrapunto con “*Alfonsina y el mar*” (Ariel Ramírez) y

“Gracias a la vida” (Violeta Parra) cantadas por Mercedes Sosa. Dos mundos culturales, musicales y religiosos: perspectivas parciales y en cierto modo contrapuestas (uránico y telúrico, nórdico y latinoamericano), pero anudadas por la muerte trágica antes de tiempo. El desafío de integrar lo práxico y lo afectivo en el plano humano, cultural y espiritual, lo ‘masculino’ y lo ‘femenino’ en lo actitudinal concreto.

77. *“La vida como itinerancia discipular misionera”* (Gabriela Luisa Zengarini – Teóloga, religiosa dominica – 30/07/2020 – 0:35). Memoria agradecida y ‘crono-tópica’ de la vida itinerante, discipular y misionera, en diferentes comunidades y contextos socioculturales de Argentina, Brasil, Bolivia y Perú. Momentos, personas, iniciativas, anécdotas, experiencias. El discernimiento cotidiano de la vida pastoral, animado por el Espíritu en la vida de la Iglesia.

78. *“Mujeres y varones, nuevas relaciones y vínculos”* (Gabriela Luisa Zengarini – 21/11/2020 – 1:08). La transformación en la auto-percepción, relaciones y vínculos de mujeres y varones es un componente decisivo del actual cambio de época. La transición de una sociedad, cultura y espiritualidad dominadas por el patriarcalismo hacia modos de convivencia más horizontales y de mutualidad que considere seriamente la perspectiva de género.

79. *“Un testimonio laical en tiempos de pandemia”* (Gabriela Vázquez – Docente, Hogar de Cristo – 09/07/2020 – 0:17). El diálogo va enhebrando diferentes aspectos de la vida laical vivida cotidianamente como discipulado misionero en la ciudad: familia y trabajo, formación y espiritualidad, servicio social y participación eclesial. La incipiente experiencia en el Hogar “Animí”, para chicas trans.

80. *“Espiritualidad laical para el siglo XXI”* (Olga Consuelo Vélez Caro – Teóloga, Universidad Javeriana, Fundación universitaria “San Alfonso”, Institución Teresiana – 29/01/2021 – 1:07). Una espiritualidad desde la cotidianidad de la vida, con plena ciudadanía eclesial para todas las personas bautizadas: en particular las más vulnerables y pobres. “Una mística de ojos abiertos”, donde

(como en la eucaristía) lo que parece no ser sino no sea solo eso. Espiritualidad laical vinculada al discernimiento de los “signos de los tiempos”, con profecía, audacia y *parresía*, desde la originalidad irreplicable de cada mujer y varón.

81. *“Una Iglesia fraterna y sinodal, discipular misionera”* (Jorge Eduardo Lozano – Arzobispo de San Juan de Cuyo, Secretario General del CELAM – 25/01/2020 – 1:03). En el marco de una historia reciente de la Iglesia en América Latina (en general) y Argentina (en particular), y el horizonte de la 1ª Asamblea Eclesial de América Latina y El Caribe (11/2021), se aventura un diagnóstico del presente y se disciernen algunos caminos posibles en torno a: (1) imagen de Iglesia que tenemos, (2) vida, participación y ministerios de las mujeres, (3) el pueblo de Dios en las casas y en la vida de la sociedad civil, (4) influjo e iniciativas pastorales en el marco de la pandemia, (5) inéditas posibilidades desde la virtualidad, (6) discípulos misioneros desde la originalidad carismática de cada bautizado.

82. *“¿Ocasión providencial para crecer como Iglesia en camino?”* (Rafael Luciani Rivero – Teología, Universidad “Andrés Bello”, Boston College, Comisión Teológica Internacional – 15/06/2020 – 0:27). El desafío de seguir pasando de una Iglesia estrictamente cultural-clerical (=idolátrica) a una Iglesia “pueblo de Dios en camino”, más centrada en la Palabra de Dios y en el discernimiento pastoral de todos los bautizados (=icónica).

83. *“Sinodalidad mística y cotidiana para el cambio de época”* (Rafael Luciani Rivero – 25/09/2020 – 1:11). Un diálogo que fluye animado por el Espíritu, desde las convicciones sapienciales y teológicas más profundas y significativas de los interlocutores. El desafío de institucionalizar la sinodalidad en la vida del pueblo de Dios, en la actual fase transicional del cambio de época y a partir de las intuiciones y originalidad de cada bautizado, parece ofrecerse como respuesta adecuada y fuente creativa a una crisis del clericalismo con sus estructuras caducas, y a una sed de mística encarnada y vincularidad solidaria que hoy va despertando con variadas expresiones en nuestra “aldea global”.

84. *"Clima y cultura institucional escolar"* (Duilio Rubén Bompadre - Educación, inspector terciario CABA - 02/01/2021 - 0:58). ¿Qué son el clima y la cultura institucionales? Fenomenología e interpretación a partir de lo que se ve y percibe (actitudes, prácticas, símbolos, ritos y discursos). La comunidad educativa y los itinerarios formativos (de aprendizaje) que parten de la cotidianidad, en interacción con el entorno. Clima y cultura en instituciones de gestión estatal y privada, confesionales y no confesionales.

85. *"Los jóvenes, el 'paco' y el 'Hogar de Cristo'"* (Gustavo Barreiro - Servicio social, Hogar de Cristo - 20/07/2020 - 0:25). Los orígenes del Hogar de Cristo, su progresivo crecimiento, personas e historias de vida que fueron encontrando su lugar y desarrollándose en este espacio de misericordia e inclusión social, acompañamiento y oportunidades. Tal vez el mejor icono que tuvo el Papa Francisco para hablar de la Iglesia como "hospital de campaña".

86. *"Parroquia conurbana en tiempos de pandemia"* (Claudio Antonio Pulli - Sociología, UCA-Sacerdote diocesano - 13/07/2020 - 0:19). La reconversión de una parroquia territorial del primer cordón del Gran Buenos Aires en tiempos de pandemia. Algunos servicios esenciales y actividades pastorales virtuales que posibilitan una previa formación sociológica e informática. El *feed-back* de una comunidad y de personas concretas ahora mediadas.

87. *"La vida consagrada hoy, balance y perspectivas"* (Rodolfo Pedro Capalozza - Espiritualidad pastoral, religioso palotino (ex vicepresidente de la CLAR) - 03/09/2020 - 0:34). De los "estados de perfección" al camino posconciliar de liberación, evangelización y mística. Desafíos y perplejidades de nuestro presente (rigideces y abandonos, abusos de poder y mundanidad) que claman por una vida consagrada humanamente significativa, artesanal y teológicamente elocuente.

88. *"La vida religiosa femenina inserta en Argentina"* (Ana Lourdes Suárez - Sociología, CONICET-UCA - 08/09/2020 - 0:44). Desde una perspectiva sociológica, las expectativas depositadas en la

vida religiosa inserta durante el posconcilio fracasaron. Pero desde una perspectiva teológico-místico-pastoral generaron vida, y hoy el desafío es ir encontrando modos artesanales de consagración que manifiesten vocacionalmente lo más genuino de la vida en el Espíritu como anticipo del Reino.

89. *“Vida consagrada inserta en barrio vulnerable”* (María Alejandra Leguizamón – Teología, religiosa dominica – 16/07/2020 – 0:19). Experiencia social, pastoral y personal de inserción en el Barrio ‘Carlos Gardel’ (El Palomar) durante la pandemia. Una mirada de fe en torno a las vicisitudes de la vida cotidiana. El reperfilamiento de iniciativas y actividades: en particular, con los jóvenes.

90. *“Rezo por vos”* (Luis Alberto Spinetta) (María Alejandra Leguizamón – 21/08/2020 – 0:24). Dos pilares fundacionales del Rock Nacional (García y Spinetta) y una temática de inspiración mística, que habla de la condición humana. “La indomable luz” que se encarna es don que alumbrá. Pero la cruz es inherente a ese proceso: sin dificultades y aridez no se crece y fructifica. Tomar conciencia de esto “sana las heridas” y permite ponerse en los zapatos del otro: “Rezo por vos”.

4. Conclusiones

Retomo las preguntas que me hiciera al inicio del punto 2 en referencia al presente estudio, evocando, sintetizando y ampliando reflexiones conclusivas precedentes.

(1) *¿Quiénes fueron convocados y con qué tipo de resultados?* El cambio de época en general, y la pandemia en particular, invitan decididamente a una ampliación creativa en el perfil de interlocutores y estilos teológicos, no solo respecto de la inter o transdisciplinariedad, sino también en la apertura a representantes de otras tradiciones sapienciales y religiosas. Intenté que esta variada gama de ‘otredades’ estuviera bien representada en los conversatorios, dando esto lugar a modos y perspectivas creativas para presentar la fe cristiana católica.

(2) y (3) *¿Qué lectura hacer a partir del propuesto estilo de conversatorios y de su recepción en YouTube? ¿Qué intuiciones comunes afloran a partir del trabajo de campo, y cómo sistematizarlo?* La misma dinámica de los conversatorios invita a una reflexión en diálogo, siempre inacabada, mística y en camino: más desde la *fides qua* que desde la *fides quae*. Nutrida y enriquecida por todo lo que de bueno, bello y verdadero (por presencia o ausencia) nos va afectando en nuestra peregrinación personal, eclesial y sociocultural: personas y experiencias, acontecimientos y disciplinas, saberes y religiones. Esto nos remite a lo ya dicho en 2.2 y 2.5., y a las introducciones generales y particulares del punto 3, que tienen en cierto modo un tono recapitulador *avant la lettre*, dado que fueron escritas *a posteriori* respecto del contenido reseñado para cada conversatorio.

(4) *¿Cuáles fueron las grandes sorpresas?* Sintetizo lo dicho en 2.3 diciendo que el ciclo de conversatorios tuvo una acogida (especialmente generacional) inesperada, tanto por parte de los mismos protagonistas como del público que fue accediendo posteriormente a los videos, y que los más seguidos fueron en gran parte aquellos concretados con interlocutores ‘externos’, ‘periféricos’ y ‘extranjeros’: con los ‘otros’ que fueron ‘hospedándose’ en el ciclo.

(5) *¿Qué aportación novedosa se desprende de todo esto para una teología en y desde la Argentina pospandemia?* El llamado a superar las clásicas fronteras intradisciplinarias, a partir de intuitivas y más espontáneas narrativas en gerundio que permitan percibir, discernir y comprender la complejidad teológica de nuestro tiempo como polícroma unidad diversa. Al respecto, el método fenomenológico-hermenéutico-teológico / analógico-Hermenéutico-pastoral, que utilicé para toda mi “Teología del cambio de época”, demostró ser muy útil también para este tipo de coloquios ‘entramados’ en dos momentos y en seis tiempos. Habilitaría, además, ulteriores diálogos, profundizaciones y sistematizaciones, en particular con los interlocutores indicados en 2.4. como ‘primer grupo’ preferencial no exclusivo.

Buenos Aires, 05/2020 – 04/2022

Bibliografía

- Galli, Carlos. «Pensar conjuntamente en teología y en filosofía. Un estilo dialogal, itinerante, integrador», *Teología* 129 (2019): 9-65.
- Francisco, Papa. «Videomensaje del Santo Padre Francisco al Congreso Internacional de Teología organizado por la Pontificia Universidad Católica Argentina» (01-03/09/2015), acceso el 2 de febrero de 2021, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html.
- Francisco, Papa. «Carta del Santo Padre Francisco al Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el Centenario de la Facultad de Teología» (03/03/2015), acceso el 2 de febrero de 2021, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_letra-universita-cattolica-argentina.html.
- Franco Echeverri, Liliana; Ramos, Gerardo. *Mística poética latinoamericana. Antología* (Medellín; Buenos Aires: KDP, 2022), acceso el 22 de abril de 2022, <https://uca-ar.academia.edu/GerardoDanielRamos/M%C3%8DSTICA-PO%C3%89TICA-LATINAOMERICANA> o <https://www.researchgate.net/project/Mistica-poetica-latinoamericana-Liliana-Franco-Echeverri-Gerardo-Daniel-Ramos>.
- Ramos, Gerardo. *Teología del cambio de época. Peregrinando la Vida, contemplando el Icono, comunicando la Palabra* (Buenos Aires: Create Space IP, 2021).
- Ramos, Gerardo. «Dialogando en tiempos de pandemia» (80 videos), acceso el 07 de mayo de 2021, https://www.youtube.com/playlist?list=PLTF3_uivEz6v2ivsba0dcL1O5JGGiAGls.
- Ramos, Gerardo. «Dialogando a partir de la música popular» (12 videos), acceso el 07 de mayo de 2021, https://www.youtube.com/playlist?list=PLTF3_uivEz6uMb5N4evQ87VFD8LLn8IuN.

Ramos, Gerardo. «Hacia una teología del cambio de época a partir de la reducción teológica del 'peregrinando-nos'», *Studium. Filosofía y Teología* 39 (2017): 91-130.

Scannone, Juan Carlos. *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Barcelona: Anthropos, 2005).

Špidlík, Tomáš; Rupnik, Marko I. *Teología de la evangelización desde la belleza* (Madrid: BAC, 2013).

Tarkovsky, Andrei. *Esculpir en el tiempo. Reflexiones sobre el arte, la estética y la poética del cine* (Madrid: Rialp, 1991).

+ In memoriam: Luis Heriberto Rivas

Carta del Decano y el Vicedecano de la Facultad de Teología de la UCA

Prot. 19 / 22

Buenos Aires, 10 de junio de 2022

A toda la comunidad de la Facultad de Teología de la UCA

Queridos hermanos, queridas hermanas

Ayer, 9 de junio de 2022, murió nuestro amigo, colega y maestro Mons. Lic. Luis Heriberto Rivas, profesor emérito de nuestra Facultad de Teología.

Muchos de nosotros, graduados de otras generaciones, lo tuvimos por profesor de Sagradas Escrituras, sobre todo de los libros del Nuevo Testamento. Los alumnos actuales, salvo algunas excepciones, casi no lo conocieron personalmente, porque dio su último curso en nuestras aulas en 2017, cuando le pedí que dictara el evangelio según san Juan.

Ha sido un querido presbítero de la Arquidiócesis de Buenos Aires, ordenado en 1959, consultado por muchas personas, y una figura muy reconocida en el campo de los estudios y las publicaciones bíblicas, a nivel nacional e internacional. Además de su vínculo al “Libro del Pueblo de Dios”, ha sido uno de los traductores de los libros neotestamentarios en la traducción de la Biblia de la Iglesia en América del CELAM.

Probablemente, es quien más contribuyó a conocer la Palabra de Dios en la vida pastoral argentina. Muchos recordamos sus comentarios a los evangelios dominicales, durante años, titulados “Jesús habla a su pueblo” en la revista “Pan y Trabajo” del santuario san Cayetano de Liniers, luego compilados por la Conferencia Episcopal Argentina.

Esta breve nota tiene un marcado acento espiritual, afectivo e institucional, en razón de que Luis estuvo vinculado a esta Facultad como alumno en la década de los años cincuenta, graduándose con notas excelentes, como se leen en su legajo, y luego como profesor desde su nombramiento el 13 de enero de 1967, a la vuelta de convertirse en Licenciado en Sagrada Escritura por la Pontificia Comisión Bíblica de Roma.

Por eso, para quienes deseen leer un panorama más completo de su vida, su docencia y su obra, al menos hasta 2008, publicamos a continuación el prefacio para el libro que publicamos en su homenaje con motivo de sus 75 años y de su promoción a profesor emérito.

Allí destacamos muchas de sus virtudes humanas, sacerdotales y académicas, junto con su trayectoria como investigador, predicador, catequista, profesor, escritor, traductor y editor en el campo de los estudios bíblicos y patrísticos, y del diálogo de la exégesis con la historia, la literatura, la filosofía, la espiritualidad y la teología sistemática. También su servicio a la unidad de los cristianos y al diálogo con el judaísmo a nivel local, nacional y latinoamericano. Y su incansable tarea como difusor de la Palabra de Dios, dando charlas y cursos desde los centros universitarios a las parroquias de barrio. Por eso en 2014 la Universidad Católica Argentina lo distinguió como “doctor *honoris causa*”.

Aquí sólo nos detenemos en tres aspectos relevantes para nuestra comunidad eclesial académica dedicada al servicio a la Palabra de Dios en el Pueblo de Dios.

1. Durante 50 años, de 1967 a 2017, Luis se dedicó a enseñarnos a conocer y amar el Nuevo Testamento. En la última década

ha editado sus comentarios a los cuatro evangelios, además de varios estudios sobre san Pablo. Ha sido profesor de generaciones de laicos, consagrados, presbíteros y obispos. Ha sido formador de la mayoría de los profesores de Escritura que enseñan en el país y, de modo particular, en nuestra Facultad.

De todo lo que podríamos decir, aquí destacamos solamente dos rasgos o polaridades que vivía en una tensión muy fecunda, y que no siempre se veían:

a) El rigor exegético con el respeto al texto y la capacidad de comunicar el mensaje bíblico de modo claro, comprensible e inspirador para los públicos más diversos.

b) El trato personal con cada uno y la capacidad de suscitar y acompañar procesos grupales e institucionales en muy distintos ámbitos académicos, eclesiales, interreligiosos y culturales. Muchos hemos recibido de él gestos de atención, ayuda y amistad.

Por esta razón, algunos lo llamaban cariñosamente “rabí”, si bien hay “un Maestro” (Mt 23,8). Luis fue discípulo y testigo de Jesús, la Palabra, el Evangelio, el Maestro.

2. Rivas ha prestado un enorme servicio a nuestra Facultad de Teología. En 1967 se inició con el curso - que le pidió el Padre Gera, entonces decano - acerca del libro de Los Hechos de los Apóstoles. Desde el año siguiente comenzó a dar los cursos de Introducción a la Biblia que, luego de unos años de pausa, dictó durante décadas en el primer año de la carrera de grado. Acompañó al Padre Mejía cuando éste era del director de la cátedra de Sagrada Escritura y lo sucedió en ese servicio cuando Mejía fue convocado a Roma. Fue delegado de nuestra institución ante los distintos institutos afiliados en seminarios diocesanos, los ayudó a organizarse e incluso dio clases en varios de ellos. Fue miembro del Consejo Académico durante cuatro décadas y siempre ayudó a las autoridades con su sabiduría y generosidad. Es imposible contar todos los servicios y tareas que se le encomendaron y cumplió fielmente en su medio siglo de vida universitaria. Aquí comentamos un signo: a fines de

2001 nos legó toda su biblioteca, con sus estanterías, lo que comenzó a tramitarse por iniciativa suya hace unas semanas.

3. Hace 35 años organizó la Licenciatura especializada y formó varias generaciones de biblistas, dando cursos y seminarios, dirigiendo tesis, incorporando profesores, preparando publicaciones, organizando encuentros. En 2003, cuando multiplicamos cátedras, le pedimos que fuera director del nuevo departamento de Escritura. Además de escribir en nuestra revista "Teología", fue director de la "revista Bíblica". En la década de 1990 formó el área bíblica de la Sociedad Argentina de Teología - SAT, a la que presidió durante tres trienios (1989-1998). Quienes firmamos esta carta, un alumno suyo en Villa Devoto en los setenta, ex - presidente de la SAT y actual decano, otro alumno en San Isidro en los ochenta, presidente actual de la SAT y vicedecano, damos testimonio de su dedicación a la Biblia y la teología en nuestro país.

Damos gracias a Dios que nos dio a Luis y damos gracias a Luis que nos transmitió a Dios.

Nos unimos en la comunión de los santos y los saludamos muy afectuosamente.

Pbro. Dr. Gerardo Söding
Vicedecano

Pbro. Dr. Carlos María Galli
Decano

Elogio a “los servidores de la Palabra” (Lc 1,2)

Prefacio

Pbro. Dr. Carlos María Galli

30/9/2008 - Memoria de San Jerónimo

C. M. GALLI, “Prefacio. Elogio a “los servidores de la Palabra” (Lc 1,2), en: V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (eds.), “*Testigos y servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 7-16.

Los encomiendo al Señor y a la Palabra de su gracia (Hch 20,32)

1. San Lucas inicia el Evangelio con la frase *Muchos han tratado de relatar ordenadamente los acontecimientos que se cumplieron entre nosotros, tal como nos fueron transmitidos por aquellos que han sido desde el comienzo testigos oculares y servidores de la Palabra* (Lc 1,1-2).

La fe en Cristo, Evangelio de Dios para nuestra salvación, Palabra hecha carne para revelarnos al Padre misericordioso, Acontecimiento mayor de la historia humana, nos ha sido transmitida *por textos y por testigos*, por textos escritos por testigos. Unos pocos, en los comienzos, fueron testigos “oculares” que vieron y creyeron en los hechos y dichos del Señor; muchos otros somos testigos “auditivos”, que escuchamos y creemos en el anuncio de Cristo a través de su Iglesia. Unos y otros, antes y ahora, somos llamados a ser servidores de la Palabra de Dios “viva y eficaz” (Hb 4,12). Por eso el cristianismo no es una “religión del Libro” sino la fe y la religión de la “Palabra de Dios”, “no de un verbo escrito y mudo, sino del Verbo encarnado y vivo”, como decía san Bernardo de Claraval. Estas palabras acerca de la Palabra viva dan el tono evangélico para expresar nuestro elogio académico a Mons. Lic. Luis

Heriberto Rivas, uno de los grandes “servidores de la Palabra” de la Iglesia de Dios que peregrina en la Argentina.

Durante 2008 nuestra Facultad de Teología vive acontecimientos que pertenecen a su pequeña historia y, al mismo tiempo, participa de hechos que se insertan en la gran historia de la Iglesia y de la teología. Hemos comenzado a celebrar el Año de San Pablo para conmemorar los dos mil años del nacimiento del Apóstol, conociendo mejor su figura y su obra. Se ha celebrado la asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos que trató el tema de *La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*. Se cumplió el primer año de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Aparecida, cuyo Documento invita a promover la dimensión bíblica de una pastoral radicalmente misionera. Acaba de concluir el III Congreso Misionero de América que, en esa línea, ha comenzado la primera etapa de la Misión Continental, para poner a toda la Iglesia latinoamericana en un estado de misión permanente.

En este clima bíblico, evangélico, paulino, festivo y misionero nos alegra editar el libro *Testigos y servidores de la Palabra” (Lc 1,2)*. Lo publicamos *En homenaje a Luis Heriberto Rivas*, uno de los grandes maestros de esta casa de estudios durante más de cuatro décadas y una verdadera columna de nuestra institución académica.

2. La Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina promueve este *reconocimiento* a Mons. Rivas. El pasado 4 de agosto cumplió setenta y cinco años. A los pocos días, con la aprobación del Consejo Académico de nuestra Facultad y del Consejo Superior de la Universidad, fue promovido a *Professor Emérito*. Para acceder a esa condición vitalicia no basta haber sido Profesor Titular Ordinario, ni acreditar la antigüedad exigida, sino que se requieren *méritos sobresalientes en la propia actividad*. Luis tiene sobrados méritos académicos, a los que me referiré. Antes agregó que en 2009 celebrará sus bodas de oro sacerdotales, porque fue ordenado presbítero el 20 de diciembre de 1959, en el templo de la Inmaculada Concepción de Villa Devoto, *alma mater* del Seminario y de la Facultad.

Nuestra Facultad expresa su enorme *gratitud* a Mons. Rivas por sus grandes valores humanos, sacerdotales y académicos y, especialmente, por *su amoroso servicio a la Palabra de Dios*, que lo ha convertido en un biblista reconocido a nivel nacional e internacional. Este homenaje continúa una política que impulsé para el Claustro Docente durante mis decanatos (2002-2008). Consiste en generar instancias de agradecimiento para profesores de las dos primeras generaciones del clero secular que, a partir de 1957, colaboraron en renovar nuestra Facultad con su dedicación a la investigación, docencia y servicio. El 9 de agosto de 2002, al asumir el Decanato, agradecí a Mons. Dr. Ricardo Ferrara su entrega como Decano y convoqué a reconocer la tarea de los profesores ordinarios de aquellas generaciones señeras. Llevé adelante esta política, consciente de que el agradecimiento es la forma más exquisita del reconocimiento,¹ poniendo en acto la sabia máxima de san Benito en su Regla: *iuniores diligere, seniores venerare*.²

Cada año reconocimos a algún grupo de docentes y homenajeamos en vida a los más antiguos profesores de teología que, al ser promovidos a eméritos o al cumplir bodas de oro sacerdotales, seguían prestando servicios con méritos notables. Ahora, en nombre del actual Decano, Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández, y en el mío propio, presento esta publicación con el cual la Facultad expresa su reconocimiento a P. Luis. Ella se sitúa en una reciente tradición institucional iniciada en 1997 con el homenaje a Lucio Gera, en *Presente y futuro de la teología en la Argentina*, y continuada con las obras dedicadas a Eduardo Briancesco, *La Fiesta del Pensar* y a Ricardo Ferrara, *Dios es Espíritu, Luz y Amor*.³

1 Cf. P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, (Madrid: Trotta, 2005), 266.

2 Cf. C. M. Galli, «La teología como ciencia, sabiduría y profecía», *Teología* 79 (2002): 181-192.

3 Cf. R. Ferrara; C. M. Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en la Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, (Buenos Aires: Paulinas, 1997); V. Fernández; C. M. Galli; F. Ortega (eds.), *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, (Buenos Aires: Facultad de Teología UCA, 2003); V. Fernández; C. M. Galli (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, (Buenos Aires: Facultad de Teología UCA), 2005.

3. *El sembrador salió a sembrar... El sembrador siembra la Palabra* (Mc 4, 3.14). Estas palabras pertenecen al texto en el que Jesús predica la parábola del sembrador a su pueblo y explica el significado a sus apóstoles. Ellas son adecuadas para resumir *el servicio teológico y pastoral* de Luis Rivas a la Palabra de Dios en el Pueblo de Dios. Él es un *sembrador* que ha sembrado incansablemente la Semilla de la Palabra de Dios mediante las semillas de sus innumerables palabras orales y escritas.⁴ En 2003 las tomé como título para abrir el homenaje que, cuando él cumplió setenta años, le brindó la *Sociedad Argentina de Teología* (SAT), a la cual yo presidía en aquel momento. Aquel se concretó en la edición del libro, *Donde está el Espíritu, está la libertad*, preparado por los *Profesores de Sagradas Escrituras*, el grupo que Luis formó reuniéndolos durante varios años durante y después de su presidencia en la SAT.⁵

Me corresponde hacer *una breve semblanza personal, profesional e institucional de Luis* y de su actividad al servicio del conocimiento de la Sagrada Escritura. Presentaré *los jalones más importantes de su trayectoria*, advirtiendo que su servicio a la Palabra en la Iglesia ha sido amplísimo, porque ha dado y da cursos y conferencias en muchísimas comunidades e instituciones. Pondré el acento en su multifacético trabajo en esta Facultad, en la que se ha desempeñado desde 1967, por lo cual, el 25 de octubre de 2007, en el Acto *Camino al Cincuentenario de la UCA*, festejamos sus cuarenta años de docencia.

Los miembros de la Facultad le rendimos nuestro homenaje: autoridades, profesores, colegas, empleados, alumnos y graduados, junto con sus amigos, compañeros y discípulos. Expreso con claridad que, al nombrarlo *emérito*, la Facultad no declara un distanciamiento, sino que, por el contrario, lo reconoce inserto de un modo definitivo en el corazón del Claustro docente, porque esa condición equivale a la de

⁴ Cf. C. Galli, «Luis Heriberto Rivas: un sembrador de la Palabra», *Teología* 84 (2004): 135-142.

⁵ Profesores de Sagradas Escrituras (J. L. D'Amico - E. de la Serna coords.), *Donde está el Espíritu, está la libertad. Homenaje a Luis Heriberto Rivas con motivos de sus setenta años*, (Buenos Aires: San Benito, 2003).

profesor vitalicio.⁶ En cuanto tal mantiene los derechos del Profesor Ordinario y puede prestar servicios de acuerdo con sus autoridades. Así, ante la fecunda vitalidad de Luis, esta *laudatio* permanece abierta.

4. Luis Heriberto Rivas nació en la ciudad de 25 de Mayo, en la provincia de Buenos Aires, el 4 de agosto de 1933. Ingresó en el Seminario Metropolitano de Buenos Aires en 1952 y cursó sus estudios filosóficos y teológicos en esta Facultad, donde recibió el grado de Licenciado en Teología el 30 de noviembre de 1959. A los pocos días, el 20 de diciembre, fue ordenado presbítero para la Arquidiócesis de Buenos Aires. Continuó sus estudios en el *Instituto Bíblico de Jerusalén* y, el 26 de mayo de 1966, obtuvo la Licenciatura en Exégesis bíblica otorgada por la *Pontificia Commissio de Re Biblica* de la Santa Sede.

En marzo de 1967 comenzó a enseñar en la Facultad como profesor adjunto de Jorge Mejía. A lo largo de estos cuarenta y un años ha tenido a su cargo los cursos de Nuevo Testamento de forma ininterrumpida. También ha dictado las asignaturas de Introducción al Antiguo y al Nuevo Testamento, iniciando en el conocimiento de los textos bíblicos a generaciones de alumnos y alumnas. El 2 de julio de 1979 la UCA confirmó su nombramiento como Profesor Ordinario. Cuando el actual Cardenal Mejía se trasladó a la Santa Sede, Luis comenzó a desempeñarse como Titular de la única *Cátedra de Sagrada Escritura*. Se ocupó de cubrir todos los cursos, integró progresivamente a nuevos profesores y organizó la Licenciatura Especializada en Sagrada Escritura. Esta especialización tiene un gran nivel y en 2008 cuenta con veintisiete licenciandos, habiendo además tres doctorandos que preparan sus tesis en temas bíblicos. Un dato muestra la dedicación de Rivas a formar nuevos escrituristas: desde 1983, en veinticinco años, se graduaron veintidós (22) licenciados en esa especialidad, de los cuales quince (15) fueron acompañados por su sabia dirección. En 2003 realicé una reestructuración académica que multiplicó cátedras y creó departamentos. Luis fue

⁶ Cf. Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, *Estatutos de la Facultad de Teología*, (Buenos Aires, 2004), art. 28.

nombrado Titular de la *Sagrada Escritura II: Nuevo Testamento*, y primer *Director del Departamento de Sagrada Escritura*, que reúne a las tres cátedras de esta disciplina.

Destaco su activa participación en el gobierno de la Facultad como Profesor Ordinario y miembro nato del *Consejo Académico*, órgano colegiado que gobierna con el Decano (Estatutos, art. 13). Entre sus *muchos servicios institucionales* recuerdo que, desde 1986, ejerció la función de delegado ante nuestros Institutos Afiliados, que llegaron a ser nueve. Realizó ese servicio solo durante años y lo sigue prestando como Visitador de nuevos afiliados. Ha cumplido diversas tareas como miembro de las *Comisiones de Asuntos Académicos, Institutos Afiliados y Publicaciones*. Por integrar esta última, creada en 2003, es miembro del *Consejo de Redacción* de nuestra revista *Teología*. Luis es uno de los profesores que, en los últimos años, tuvo *una dedicación especial de tiempo completo* a la Facultad. Por esa dedicación, cumplida con mucha generosidad y competencia, preparó notables trabajos para seminarios intercátedras, cursos de extensión y libros colectivos. De 1997 a 2008 colaboró en trece de los libros escritos por profesores de la institución, incluyendo los homenajes a sus colegas Gera, Briancesco y Ferrara.

En este marco recuerdo que ha sido docente en *muchos centros teológicos* del país y del exterior, algunos en Chile y Paraguay. Destaco su docencia en varios institutos afiliados, en los que acompañó intelectual y espiritualmente a muchos alumnos en su formación inicial. Sus innumerables servicios a la Iglesia que peregrina en la Argentina y en América Latina pueden simbolizarse nombrando tres: fue secretario adjunto para las relaciones judeo-católicas del *Departamento de Ecumenismo del Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM*. Vale la pena recordar, *a cuarenta años de Medellín*, que en 1968 participó de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Hoy es perito de la *Comisión Episcopal de Fe y Cultura* de la Conferencia Episcopal Argentina y miembro de la *Comisión para la Edición de la Biblia en América*, coordinada por el Centro Bíblico para América Latina (CEBIPAL) del CELAM.

5. En la *Sociedad Argentina de Teología* compartimos el trabajo durante los años noventa. Él presidió la SAT durante varios períodos y coordinó el *área bíblica* que formó con paciencia y perseverancia. Habiendo sido nombrado vicepresidente en 1998, quedó a cargo hasta 1990, fecha en la que fue elegido presidente. Luego fue reelegido en 1992 y 1995. En esos dos períodos lo acompañé como vicepresidente. Estuvo a cargo de la SAT desde la VIII Semana celebrada en 1988 hasta la XVII realizada en 1998. Cuando celebramos el pequeño jubileo por los 30 años de la Sociedad, en el Gran Jubileo de la Iglesia, hicimos un acto en el *Seminario Mayor de Córdoba*, en el cual dieron testimonio varios presidentes. La relación de Luis fue publicada en el volumen *XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*. Transcribo el párrafo principal de su texto, *La Sociedad Argentina de Teología en el período 1988-1998*, en el que resume la marcha de nuestra institución bajo su presidencia.

“La Sociedad Argentina de Teología, en los diez años que van de agosto de 1988 a julio de 1998, mostró importantes cambios. Después del período de nacimiento y desarrollo que va desde los orígenes hasta 1988, es muy fácil percibir que el proceso de crecimiento continuó con un ritmo cada vez más ágil, al mismo tiempo que la Sociedad adquiría mayor afianzamiento y se delineaban los que serían sus rasgos característicos... Los signos de su estabilización y crecimiento durante esta década se pueden ver en una cantidad de hechos promisorios: las Semanas de Teología se realizan regularmente y se observa rigurosamente su periodicidad anual. Es normal invitar teólogos de reconocido renombre de América Latina y de Europa para que participen en esos Encuentros. Invariablemente se publica el material obtenido y producido durante estas Semanas, y ya son doce los volúmenes editados hasta la fecha. La Sociedad Argentina de Teología se ha abierto también hacia el exterior. Se ha relacionado con la Sociedad de Teología de Europa, y las autoridades han sido invitadas a asistir a los dos Congresos realizados hasta la fecha. Desde la misma Sociedad ha surgido el interés de la relación con los teólogos y sociedades teológicas del cono sur, habiéndose realizado ya dos encuentros. Se ha dado impulso a

las reuniones por áreas, por lo que han surgido los periódicos Encuentros de Pastoral, de Patrología y de Escrituristas".⁷

En mi intervención le agradecí todo lo que hizo por la *Sociedad*. En su presidencia ella se renovó, incorporó a teólogos de otras generaciones, publicó todos sus textos y obtuvo un mayor nivel de convocatoria, seriedad y prestigio.⁸ Destaco cinco rasgos salientes de su gestión.

a) Afianzó la *Semana Argentina de Teología* como principal actividad y lugar de encuentro. Las Semanas se celebraron en los distintos años desde la octava hasta la decimoséptima (1998), con la única excepción de la prevista para el difícil mes de julio de 1989, que fue postergada por la hiperinflación.

b) Aumentó las publicaciones en libros y revistas, porque se editaron nueve libros con las ponencias de las semanas nacionales y se publicaron en revistas crónicas y trabajos de los cuatro encuentros de patrología y las tres reuniones de teología pastoral realizadas durante su mandato. Una vez comentamos que *casi todo lo que se compartía en nuestros encuentros se publicaba*.

c) Fortaleció la comunicación con instituciones latinoamericanas e internacionales. Se invitaron a expositores extranjeros a las semanas; en 1992 Luis concurrió al primer encuentro de la *Sociedad Europea de Teología Católica*, en 1995 fui al segundo; en 1996 se iniciaron los encuentros de las asociaciones teológicas de los países del Cono Sur, que fueron cuatro hasta 2004.

d) *La SAT acompañó la vida de la Iglesia en nuestra patria*. Primero ayudó a la recepción teológica de las 'Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización' dedicando semanas a algunos de sus temas. En 1990 se hizo una primera presentación; en 1991 se trató la cristología; en 1995

7 L. H. Rivas, «La Sociedad Argentina de Teología en el período 1988-1998», en: Sociedad Argentina de Teología, *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, (Buenos Aires: San Benito, 2001), 41-42.

8 Cf. C. M. Galli, «Palabras de apertura en el Jubileo de la SAT», en: Sociedad Argentina de Teología, *El misterio de Cristo como paradigma teológico*, 17-20.

la relación cristología - antropología, “núcleo evangelizador” de las *Líneas* (LPNE 16); en 1992 la justicia; en 1993 los nuevos movimientos religiosos, en relación con los desafíos pastorales de las *Líneas*; en 1994 se centró la reflexión en la Eucaristía, en relación al *Catecismo de la Iglesia Católica* y al IX Congreso Eucarístico Nacional. Así, la SAT colaboró con la recepción de las *Líneas* en los primeros '90. En el segundo lustro de la década, *acompañó teológicamente el itinerario eclesial hacia el Gran Jubileo*. En 1995 trató la relectura de la *Gaudium et Spes* ante los nuevos signos de los tiempos; en 1996 el sentido cristiano de la historia en el camino hacia el milenio; en 1997 el contenido trinitario del trienio preparatorio y de cada año; en 1998 y 1999 bosquejó el perfil de la Iglesia universal y particular ante el siglo XXI.⁹

e) Quiero aludir a otro aspecto que compromete institucionalmente a la SAT. Me refiero a la dedicación que puso Luis para formar, animar y coordinar *el grupo de biblistas*; el trabajo para preparar las contribuciones grupales a muchas semanas de teología; la feliz iniciativa de asumir la dirección de la histórica *Revista Bíblica Argentina*, fundada en 1939 por Mons. Juan Straubinger. Siendo su Director y acompañado por un Consejo Editorial, él inició una nueva etapa de la Revista. En ella escribió varios de sus artículos de esta década, como *El 'pacifismo' del Sermón de la Montaña*, *La cristología de la Carta a los Hebreos*, *Justicia y Amor*.¹⁰ Por estas y otras razones, quien preside la SAT desde 2007, al evocar los jalones más significativos del itinerario de esta institución, ha hablado de “*el hito Rivas*”.¹¹

6. Luis es autor de numerosas *publicaciones* acerca de la Sagrada Escritura, editadas en el país y en el exterior. Algunas listas registran nada más que sus publicaciones científicas y sólo a partir de su pri-

9 La lista completa de los temas de las Semanas y de los títulos de los libros, hasta 2000, se puede ver en: Sociedad Argentina de Teología, *El misterio de Cristo como paradigma teológico*, 177-187 y 201-210.

10 Cf. L. H. Rivas, «El “pacifismo” del Sermón de la Montaña», *Revista Bíblica* 64 (2002): 5-52; «La cristología de la Carta a los Hebreos. Jesucristo, único Salvador del mundo, ayer, hoy y siempre (cf. Heb. 13,8)», *Revista Bíblica* 65 (2003): 81-115; «Justicia y Amor. Fundamentos bíblicos», *Revista Bíblica* 67 (2005): 5-29.

11 V. Fernández, «Teólogos en comunión para pensar la historia», en: Sociedad Argentina de Teología, *El desafío de hablar de Dios en la América Latina del siglo XXI*, (Buenos Aires: San Benito, 2008), 9.

mer libro, dedicado al Padrenuestro y editado en 1977. Hasta donde sé, advierto que sus primeros artículos en revistas especializadas en castellano se publicaron en el inicio de la década de los años setenta. Quiero destacar un estudio, publicado en 1970 en nuestra revista *Teología*, en el que ya se perfilaba su dedicación preferencial a los escritos del Nuevo Testamento y el rigor de su método exegético. Me refiere al artículo *Poner la otra mejilla. Estudio sobre la redacción de Mt 5, 39-41 y Lc 6, 29-30*.¹² Éste es el primero de los diecisiete artículos publicados en *Teología* -sin contar sus numerosas recensiones-, de los cuales los últimos fueron sobre significativas cuestiones de la exégesis católica actual,¹³ y sobre los dos grandes temas de Aparecida: el discipulado misionero y la vida plena en Cristo.¹⁴

A su carisma de *escritor*, Rivas une los de *traductor y editor*. Dirigió varias colecciones destinadas a divulgar textos clásicos o estudios recientes, como la serie *Padres de la Iglesia* coeditada por Patria Grande y Don Bosco en los años setenta,¹⁵ y reeditada recientemente, o la colección *Ensayos Teológicos* de Ediciones Paulinas publicada en los noventa, en la que tradujo los libros *Todo es posible para el que cree* de R. Schnackenburg, y *Dios, el Padre de Jesucristo* de P. Grelot.¹⁶ Su trabajo editorial se completa con la publicación de varios libros de la SAT, porque en su presidencia se encargó de preparar y editarlos hasta en sus más mínimos detalles.

12 Cf. L. H. Rivas, «Poner la otra mejilla. Estudio sobre la redacción de Mt 5,39-41 y Lc 6,29-30», *Teología* 17 (1970): 62-69.

13 Cf. L. H. Rivas, «La 'cuestión bíblica' desde León XIII hasta Pío XI», *Teología* 75 (2000): 75-114; «La Biblia y la literatura: génesis y desarrollo de un encuentro», *Teología* 81 (2003): 7-35; «La integración de la exégesis en la reflexión teológica», *Teología* 84 (2004): 117-134; «Las Sagradas Escrituras en el cine y la literatura después del Concilio Vaticano II», *Teología* 89 (2006): 65-95; a los que hay que sumar, «La investigación sobre el Jesús Histórico (*Third Quest*)», en: V. Fernández; C. M. Galli (dirs.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, (Buenos Aires: San Benito, 2005), 113-150.

14 Cf. L. H. Rivas, «Discípulos para la misión en el Nuevo Testamento», *Teología* 94 (2007): 473-505; «Para que tengan vida...», *Teología* 89 (2008): 91-110.

15 Rivas dirigió esa Colección y tradujo muchos de varios de sus diez volúmenes. El último tomo de la serie original fue preparado por el R. P. Dr. R. García, con la colaboración de la Profa. Clara Freitag, y estuvo dedicado a *Dios y el César. Relaciones Iglesia-Estado en los primeros siglos de la Iglesia (30-313)*, (Buenos Aires, 1979).

16 Cf. R. Schnackenburg, *Todo es posible para el que cree*, (Buenos Aires: Paulinas, 1998); P. Grelot, *Dios, el Padre de Jesucristo*, (Buenos Aires: Paulinas, 1999).

Su obra escrita, elencada al final del volumen, es extensa e importante. Desde 1977 publicó veinte libros de diversa magnitud, algunos reeditados y actualizados. De ella destaco, sin ser exhaustivo, *sólo seis grupos de textos*: a) sus primeros libros, pequeños, centrados en el Evangelio o en temas evangélicos;¹⁷ b) las grandes obras preparadas a partir de sus cursos en la Facultad, como la Introducción a la Biblia o el Comentario al Evangelio de Juan,¹⁸; c) los ensayos dedicados a las Personas divinas en el trienio preparatorio al Jubileo;¹⁹ d) los aportes sobre la vida cristiana a partir de varios escritos del Nuevo Testamento;²⁰ e) las colaboraciones en trece obras colectivas realizadas en común por profesores de la Facultad de Teología;²¹ f) los estudios sobre San Pablo, tanto la introducción que resume sus cursos, como su reciente, completo y oportuno ensayo *Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre 'las ecclesiologías' paulinas*.²²

7. Señalo otro aspecto indicado por Mons. Lic. Luis Villalba, antiguo Decano y profesor emérito de esta Facultad. Él y Rivas convivieron durante más de treinta años, en el Seminario y luego en la parroquia Santa Rosa de Lima de Buenos Aires. Compartieron vacaciones en las que alternaban descanso, estudio, trabajo y diálogo. En la *Semblanza* que publicó en el homenaje de la SAT, el Arzobispo de Tucumán ofreció su *testimonio de amistad*. Resaltó el *espíritu sacerdotal* que impregna la vida del Padre Rivas, la *dimensión pastoral* de su labor académica, y sus virtudes y actividades *directamente pastorales*.²³

17 Cf. L. H. Rivas, *La oración que Jesús nos enseñó*, (Buenos Aires: Patria Grande, 1977); *¿Qué es un Evangelio?*, (Buenos Aires: Claretiana, 1981/2001), *Las Bienaventuranzas*, (Buenos Aires: Lumen, 1991/2006).

18 Cf. L. H. Rivas, *Los libros y la historia de la Biblia*, (Buenos: San Benito, 2001); *El Evangelio de Juan. Introducción. Teología. Comentario*, (Buenos Aires: San Benito, 2005).

19 Cf. L. H. Rivas, *El Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras*, (Buenos Aires: Paulinas, 1998); *Dios Padre en las Sagradas Escrituras*, (Buenos Aires: Paulinas, 1998).

20 Cf. L. H. Rivas, *Ser cristiano*, (Buenos Aires: Claretiana, 2006); *Carta a los Hebreos*, (Buenos Aires: Claretiana, 2007).

21 La última colaboración editada es: L. H. Rivas, «La nueva imagen de Dios (DCE 1)», en: V. M. Fernández; C. M. Galli (dirs.), *Eros y Agape. Comentario a "Dios es amor"*, (Buenos Aires: San Pablo, 2008), 45-59.

22 Cf. L. H. Rivas, *San Pablo. Su vida. Sus cartas. Su teología*, (Buenos Aires: San Benito, 2001); *Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre "las ecclesiologías" paulinas*, (Buenos Aires: Claretiana, 2008).

23 Cf. L. H. Villalba, «Semblanza», en Profesores de Sagradas Escrituras, *Donde está el Espíritu, está la libertad*, 15-17.

Aquí sólo me refiero a la *explícita pastoral bíblica* que Luis realizó, de forma infatigable, mediante dos tipos de tareas. Por un lado, sus incontables cursos y conferencias sobre temas bíblicos en muchas comunidades, incluyendo parroquias y capillas pobres y alejadas, sin importarle la cantidad de asistentes. En una *Encuesta a los Docentes* realizada en 2004 en esta Facultad, un colega destacó la labor de *extensión bíblica* que él hizo a través de sus incesantes viajes a muchos rincones del país para iniciar en el conocimiento y el amor a la Palabra de Dios a tantos miembros sencillos del Pueblo de Dios. Por otra parte, evoco sus comentarios a los textos evangélicos de los domingos y las fiestas de los tres ciclos litúrgicos, publicados mes a mes, por años, en la revista *Pan y Trabajo*, dirigida por otro gran amigo suyo y también profesor emérito de esta institución, Mons. Dr. Guillermo Rodríguez Melgarejo. Esos artículos fueron recopilados en seis tomos con el título *Jesús habla a su Pueblo* y luego reeditados por la *Oficina del Libro* de la Conferencia Episcopal Argentina en ocho volúmenes.²⁴ Estos comentarios dan una excelente base bíblica para preparar las homilías a muchos sacerdotes y diáconos del país.

8. La renovación de los estudios bíblicos se hizo en nuestro país, como en el resto de la Iglesia, sobre todo durante el siglo XX. Por eso, pienso que hay que *contar a Luis entre los principales escrituristas argentinos*. Él se inscribe en una lista que, entre otros, reúne a grandes figuras como J. Straubinger, J. Mejía, J. S. Croatto, A. Levoratti, E. Nardoni, H. Lona, H. Simián-Yofré, junto con profesores católicos de distintas generaciones, algunos de los cuáles son sus discípulos, que se han de sumar a los grandes biblistas de iglesias y confesiones hermanas. Desde 1996 me dedico a la historia de la teología y he escrito sobre el perfil teológico de varios teólogos argentinos y profesores de nuestra Facultad, como Lucio Gera, Eduardo Pironio, Eduardo Briancesso y Ricardo Ferrara.²⁵ Por eso propongo, nuevamente, que algún

²⁴ Cf. la edición original en L. H. Rivas, *Jesús habla a su pueblo. Comentarios pastorales a los evangelios de los domingos y días festivos*, 6 volúmenes, (Buenos Aires: Pan y Trabajo, 1986-1988).

²⁵ Cf. C. M. Galli, «Aproximación al "pensar" teológico de Lucio Gera», en: Ferrara; Galli, *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 75-103; «Eduardo Pironio,

escriturista haga un estudio más completo sobre *los muchos aportes de Luis al conocimiento y la difusión de las Sagradas Escrituras*. Así se comenzaría a escribir un capítulo del desarrollo de una de las disciplinas teológicas durante el último siglo. Me animo a decir que, *en el campo de los estudios bíblicos, dentro de una futura historia de la teología en la Argentina, Luis tiene ganado merecidamente un espacio muy significativo*. Seguramente, la Cátedra abierta sobre la Teología Argentina, creada por nuestra Facultad a fines de 2007, en el futuro impulsará investigaciones sobre nuestras figuras y sus principales aportes.

9. Expresamos nuestra *gratitud* a Mons. Luis Rivas con este *Festschrift*, que desea contribuir a la exégesis, la teología y la pastoral con trabajos originales sobre diversos temas. Cuando proyectamos la obra, a mediados de 2007, convocamos a los profesores estables de la Facultad, los miembros del *Consejo Académico*, los docentes del Departamento de Sagrada Escritura, juntos con otros que enseñan Teología Sistemática y Filosofía, varios profesores eméritos, y amigos y discípulos del P. Rivas. Varios nos enviaron sus colaboraciones. Otros, por diversas razones no pudieron hacerlo, pero se adhieren con su amistad y oración. Otros, que escribieron en el libro de 2003, renuevan en esta ocasión aquella ofrenda.

Después de este *Prefacio* la obra se divide en dos grandes partes, que reúnen trabajos con orientaciones afines. La primera sección es de *contenido bíblico-histórico* y se titula *La Palabra de Dios: "un canto a varias voces"*. Incluye ocho textos escritos por biblistas, tanto colegas como discípulos del homenajeado. Contiene los estudios del Cardenal Jorge María Mejía; Horacio Simián Jofré, Claudia Beatriz Mendoza, Felipe Doldán, Víctor Manuel Fernández, Ángel José Macín, Eduardo de la Serna y Gabriel Nápole.

teólogo», *Teología* 79 (2002): 9-42; «Hermenéutica de la razón cristiana entre el medioevo y la actualidad. Il n'y a pas deux Briancesco», en: Fernández; Galli; Ortega, *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 41-73; «Pensar a Dios: Primero y Último; Máximo y Mínimo; Ser, Verdad y Amor; Padre, Hijo y Espíritu Santo. La teología sapiencial y teocéntrica de Ricardo Ferrara», en: Fernández; Galli, *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 31-130; «Epílogo. Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera en "Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla" (1956-1981)», en: V. R. Azcuy; C. M. Galli; M. González, *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I*, (Buenos Aires: Agape - Facultad de Teología UCA, 2006), 867-924.

La segunda sección, con perspectivas teológico-pastorales, se titula *La Palabra de Dios: "El Camino, la Verdad y la Vida"*. En ella se recopilan estudios con una gran diversidad de horizontes, cuestiones, estilos y métodos. Algunos son ensayos bíblico-teológicos y otros son aportes teológico-pastorales. Aquí se ubican las colaboraciones de Mons. Carmelo Giaquinta, Mons. Antonio Marino, Carlos María Galli, Osvaldo Santagada, Pablo Sudar, Alejandra Bolo y Gabriel Mestre. Cierra la obra la bibliografía completa de Rivas, ampliada a las colecciones y las disertaciones que ha dirigido, preparada por Claudia Beatriz Mendoza y Carlos María Galli.

10. Todos los miembros de nuestra Facultad de Teología ofrecemos el libro con alegría y gratitud. Junto con los autores se adhieren al homenaje amigos y colegas. Nos unimos a Luis Heriberto Rivas para bendecir a Dios porque lo ha bendecido en Cristo con un fecundo ministerio sacerdotal ejercido en una intensa actividad académica y pastoral. Le damos gracias por darnos los dones de su presencia, amistad, sabiduría y caridad. En nombre de la Facultad le agradezco a Dios que nos ha dado a Luis y a su invaluable servicio bíblico. Le agradezco a Luis que, siendo uno de los *"servidores de la Palabra"* (Lc 1,2), nos ha dado el conocimiento de la Palabra de Dios, que es *"como el alma de la teología"* (DV 24).

En especial, le agradecemos a Luis que ayude a conocer la Palabra de Dios que se hizo carne en Jesucristo, que es *"la Vida"* (Jn 14,6) de los cristianos. Su testimonio nos recuerda la palabra de san Jerónimo: *"¿Cómo es posible vivir sin conocer las Escrituras, por las que se conoce al mismo Cristo, que es la vida de los creyentes?"* (Ep. 30,7). Con el Pueblo de Dios, llamado a conocer, amar y comunicar la Palabra de Dios, recemos la oración de la memoria litúrgica de San Jerónimo, doctor de la Iglesia y patrono de los escrituristas:

¡Oh Dios!, tú que concediste a San Jerónimo una estima tierna y viva por la Sagrada Escritura; haz que tu pueblo se alimente de tu Palabra con mayor abundancia y encuentre en ella la fuente de la verdadera vida.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
Facultad de Teología UCA
Instituto de Investigaciones Teológicas
(ININTE)

Informe ININTE 2021- Mayo 2022

Desde el ININTE procuramos afianzar y hacer crecer las actividades que se venían desarrollando para promover la investigación teológica institucional en nuestra Facultad.

1. *Continuamos con la promoción del conocimiento de plataformas digitales para la investigación y la docencia:*

Desde el ININTE trabajamos junto con la Biblioteca de la Facultad de Teología sobre el formato y la carga del perfil para investigadores (formulario CRIS), con la asistencia de algunos profesores más familiarizados con el área informática para ayudar a otros colegas menos expertos. Ese trabajo se prolongó a lo largo del año 2021 y aún se encuentra en marcha.

Se redactó y diseñó información sobre el ININTE (y sobre los grupos de investigación) para el repositorio digital y la pagina web de la Facultad.

2. *Apoyo a las tareas de los grupos de Investigación*

Se confeccionó un informe del ININTE y de nuestros grupos de Investigación para la Vicerrectora de Investigación de la Uni-

versidad, Dra. Clara Zamora. Dicho informe es importante para el relevamiento de la investigación en la Universidad y para el posicionamiento de la UCA en las indexaciones internacionales de Investigación. Diálogo con los colegas dedicados en orden a la presentación de sus informes y a la devolución de los mismos, con las sugerencias hechas por el Vicerrectorado.

3. *Gestiones, firma o reactivación de Convenios Internacionales:*

En este momento estamos empeñados en hacer un convenio amplio de cooperación con la Universidad de Freiburg (Alemania), dada la oportunidad que brinda la presencia del Prof. Dr. Federico Tavelli en su Facultad de Teología.

A fines de los años sesenta, esa Facultad fue la primera con la que tuvo un convenio la nuestra, gracias a las gestiones del Prof. Bernard Welte y del Prof. Héctor Mandrioni. Nuestro decano ha viajado allí para mantener conversaciones al respecto y dar una conferencia en dicha Universidad. Al final de este informe se agrega una crónica detallada de este intercambio.

4. *Programa estímulo a la publicación (UCA)*

Durante 2021 se presentaron a la Universidad y fueron aprobadas para dicho programa publicaciones de seis profesores de la Facultad, otros profesores han hecho sus solicitudes en el mes de mayo de 2022. Se procuró promover a aquellos colegas que son más jóvenes o no han publicado muchos textos.

5. *Participación en la convocatoria del Vicerrectorado de Investigación (UCA)*

- Redacción del informe sobre investigación en nuestra Facultad en el 2021, previa consulta y diálogo con los profesores comprometidos con la Investigación de nuestra Unidad Académica.
- Participación durante el segundo cuatrimestre de las reuniones mensuales del Vicerrectorado de Investigación.

- Participación con un proyecto de Investigación tipo A en la Convocatoria a Proyectos de investigación del Vicerrectorado de Investigación.

Hicimos la opción de presentarnos como Facultad de Teología con un proyecto que se sitúa en el contexto de una investigación mucho más amplia desarrollada desde 2018 en nuestra Facultad, a pedido de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) titulada “La Iglesia Católica en la espiral de la violencia en la Argentina (1966-1983)”.

Desde 2018 la Facultad de Teología trabaja intensamente en un proyecto de investigación institucional pedido por la Conferencia Episcopal Argentina sobre la Iglesia y la violencia en Argentina durante el período 1966-1983. El 14 de marzo de 2018 el decano Pbro. Dr. Carlos Galli comunicó este pedido al Consejo Académico. El 23 de mayo de 2018 se constituyó una Comisión Directiva, formada por C. M. Galli, G. Söding, J. G. Durán, L. Liberti, F. Gil (+) y F. Tavelli, La Comisión reunió un equipo interdisciplinario de investigadores para llevar adelante el trabajo: Albelda, Ricardo; Bacher, Carolina; Durán, Juan Guillermo; Elordi, Irene; Forcat, Fabricio; Galli, Carlos; Giudice, Hernán; Grande, Antonio; Liberti, Luis; Llach, Josefina; Mealla, Eloy; Morad, Guadalupe; Pastrone, Pablo; Ramírez, Zulema; Ripaldi, Federico; Roger, María Laura; Salvia, Ricardo; Tavelli, Federico; Urrestarazu, Soledad y Vanzini, Marcos.

Entre los autores y la comisión se formó un equipo de trabajo en constante interacción. Durante el año 2019 los autores presentaron sus proyectos de investigación. Con la evaluación y sugerencias de la Comisión Directiva se dio inicio al trabajo de relevamiento de las fuentes, reflexión y elaboración de los textos. Los autores trabajaron intensamente durante dos años (en pandemia), en sus respectivos estudios.

Los aportes fueron evaluados en tres instancias diferentes de su desarrollo durante los años 2020 y 2021 con la finalidad de integrarlos en el hilo común de la investigación tanto por evaluadores internos y externos de la facultad. Esto no sólo enriqueció los tex-

tos sino la discusión entre los autores y su relación entre sí. Desde agosto a diciembre de 2020 la Comisión Directiva organizó un foro que se reunió en once ocasiones cada dos semanas y por espacio de dos horas con la finalidad de que cada autor o equipo de autores presentara sus avances de investigación para un intercambio enriquecedor entre todos los colaboradores.

A inicios de marzo de 2020 la Comisión Directiva presentó los avances de la investigación ante la Comisión Ejecutiva y la Comisión Permanente de la CEA. En agosto y diciembre de 2021 la Comisión directiva se reunió con la Comisión Ejecutiva de la CEA para informar sus resultados iniciales. Entre mediados y fines de 2021 fueron llegando las versiones finales de los textos y se procedió a una organización y a la pre-diagramación general de la obra. Al momento de este informe la obra quedó conformada con sus títulos provisorios de la siguiente forma en vistas a su publicación.

C. M. Galli - J. G. Durán - L. Liberti svd - F. Tavelli (editores)
 “La Iglesia católica en la espiral de la violencia en Argentina”

Tomo I: La Iglesia católica argentina en la espiral de la violencia

Tomo II/1: La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado y los derechos humanos (1976-1983)

Tomo II/2: Diversidad de concepciones y opciones de algunos actores eclesiales frente al terrorismo de estado y sus víctimas

Sobre la base de lo desarrollado a nivel histórico - narrativo y documental - la investigación con la cual nos presentamos en la convocatoria se propuso avanzar en el segundo momento fijado en el proyecto original, dedicado a hacer lecturas hermenéuticas de los temas históricos estudiados. La titulamos: “*La Iglesia católica en la espiral de la violencia en la Argentina. Momento hermenéutico - teológico - interdisciplinario.*”

El plan de trabajo figura completo en el proyecto que hemos presentado en la convocatoria el pasado 10 de febrero, razón por la cual no repetimos aquí la información allí consignada. Señalamos solamente que el grupo de investigación está liderado por el decano, Pbro. Dr. Carlos M. Galli, como investigador responsable; el equipo

responsable está conformado por seis profesores de nuestra Unidad Académica (Pbro. Dr. José Carlos Caamaño; Pbro. Dr. Fabricio Forcat; Pbro. Dr. Luis Libert SVD; Dra. M. Marcela Mazzini; Dr. Federico Tavelli) y un colega de Cs. Sociales (Dr. Horacio García Bossio).

El equipo colaborador, que incluye tres alumnos de grado y posgrado, está formado por veintitrés investigadores de distintas disciplinas provenientes de nuestro país y de distintos lugares del mundo.

Es un proyecto que consideramos decisivo para la Iglesia en nuestro país y que aportará información realmente novedosa a la comunidad académica.

6. *Colaboración con el Instituto para la Integración del Saber (IPIS)*

El Pbro. Dr. Fernando Ortega invitó a la Facultad de Teología a participar del proyecto de investigación de dicho instituto sobre “El dolor argentino”. Tuvimos algunas conversaciones con él y con el Dr. Horacio García Bossio. En acuerdo con el decanato, se decidió que por experticia y afinidad temática, participara del proyecto en representación de nuestra unidad académica el Pbro. Dr. José Carlos Caamaño.

Dicho grupo se ha presentado con un proyecto a la convocatoria de becas hecha por el Vicerrectorado de Investigación de la UCA.

Apoyaremos desde el ININTE, con un grupo ad-hoc, la marcha de dicha investigación.

7. *La Facultad de Teología en el Ranking QS 2022*

Nuestra Facultad de Teología vuelve a aparecer en el ranking internacional QS ubicándose en el puesto 51 a nivel mundial en el rubro sobre Teología y Estudios Religiosos.

La noticia fue publicada el 6 de abril de 2022 en los diarios La Nación y Clarín:

<https://www.lanacion.com.ar/sociedad/ranking-qs-que-universidades-argentinas-estan-entre-las-mejores-del-mundo-nid06042022/>

https://www.clarin.com/sociedad/uba-primeras-50-mejores-universidades-mundo-disciplinas_0_74AX0XyAsY.html

Compartimos la gacetilla que envió nuestro decano:

“Nuestra Facultad de Teología siente una profunda alegría por lo que considera un justo reconocimiento a su labor académica y, sobre todo, a su política de investigación y de publicaciones, promovida especialmente en los últimos 25 años. Ella desarrolla su actividad desde 1915 y se integró en la Universidad Católica Argentina en 1960. El apoyo de la UCA le ayuda a desarrollar todas sus actividades y, en especial, a digitalizar los valiosos escritos de sus profesores, una tarea que está en sus comienzos y que se notará aún más en las futuras evaluaciones internacionales.

Su claustro docente tiene 76 profesores y profesoras de teología, filosofía y humanidades, de los cuales 53 son doctores. Muchos se dedican no solo a la enseñanza sino también a la investigación individual o asociada y tienen una vasta actividad internacional. Hay profesores y profesoras que trabajan en organismos teológicos internacionales en la Santa Sede y en Asociaciones Teológicas Intercontinentales. Algunos tienen más de 100 publicaciones científicas y son citados por investigadores y docentes de otras universidades, lo que es uno de los índices para hacer el ranking internacional.

La Facultad cuenta con el Instituto de Investigaciones Teológicas - ININTE y con seis grupos de investigación permanentes. En el bienio 2020-21, en plena pandemia, 33 de sus profesores publicaron 140 artículos en revistas científicas y 57 libros o capítulos de libros. Edita la revista “Teología”, que en 2022 cumplirá sesenta años e integra varias bases de datos y bibliotecas virtuales, tiene sus 136 números indexados. Cuenta con referato internacional y es indexada antes de su impresión por la Universidad.

En el mismo período mantuvo la actividad en todos los cursos y renovó los planes de estudio de todas sus carreras de grado y posgrado, navegando en el nuevo mar de la virtualidad.

Un tercio del alumnado se compone de laicos y laicas, otro tercio de miembros de las familias religiosas arraigadas en diversas partes del mundo, y el tercero incluye a seminaristas y sacerdotes tanto de Buenos Aires y el Gran Buenos Aires como de otras diócesis del país. En los últimos años hemos potenciado la introducción de muchas publicaciones – capítulos de libros y artículos de revistas – en el Repositorio Digital de la Universidad, lo que favorece su difusión.

Las carreras ofrecen títulos civiles y eclesiales. Los posgrados de Maestría y Doctorado en Teología (Calificación A) están acreditados por la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria - CONEAU. También está acreditada la Especialización en Doctrina social de la Iglesia ‘Fratelli tutti’, abierta a personas con título de grado e interesadas por la dimensión social del Evangelio.

Su Biblioteca cuenta con unos 100 mil volúmenes especializados en Teología, Filosofía e Historia, y una hemeroteca con unas 300 revistas periódicas”.

8. *Publicaciones de los Profesores de la Facultad de Teología*

Andiñach, Pablo. *En el nombre del padre. Sexualidad en la teología y el psicoanálisis*. coautor junto a Violaine Fua Puppulo. Amazon ediciones, papel y e-libro, 2021.

Avenatti de Palumbo, Cecilia Inés

Artículos y colaboraciones:

Avenatti de Palumbo, Cecilia Inés. «Amarás al extranjero como a ti mismo. Exploración de Levítico 19», *Apuntes. Reflexiones teológicas desde el margen hispano* 41 (2021)

Avenatti de Palumbo, «La réception en Argentine des martyrs de l’Algérie à travers la poésie et le théâtre». *Studia Universitatis Babes-Bolyai Chemia* vol. 66, N°1-2 (2021): 7-32.

- Avenatti de Palumbo, Cecilia. «La indigencia melancólica ante el umbral de lo Absoluto en los Últimos poemas de Olga Orozco». *Studium. Filosofía y Teología*. vo. 34, N°17 (2021): 253-260.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia, Silvia Campana, María Esther Ortiz. Dossier «La hospitalidad en el cruce del diálogo entre Filosofía y Literatura». *Tábano*18 (2021): 91-158.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia. Dossier «Hospitalidad en clave teológica». *Teología*. Bs.As.: Pontificia Universidad Católica Argentina 134 (2021): 91-182.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia. «Drammatica dello spazio interiore. Cubiculum cordis et templum mentis: due temi agostiniani nella fenomenologia dell'ospitalità di Jean- Louis Chrétien». En *Agostino e la sua eredità. Teologia, filosofia e letteratura*, Milán: Morcelliana, 2021, 265-280.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia. «La dimensión teológica de la hospitalidad incondicional de Jesús de Nazareth: santidad y fragilidad». En *Raíces: nuestro método de Familia Grande*. (Buenos Aires: Ed. Sta María, 2021): 74-78.
- Cecilia Avenatti de Palumbo, prólogo a «Palabras introductorias». En *Hospitalidad, encuentro y desafío*. Buenos Aires: Agape Libros, 2021, 15-18.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia. *Ribât es-Salâm. La dramática de la hospitalidad en la obra de teatro Pierre y Mohamed de Adrien Candiard*. *Hospitalidad, encuentro y desafío*. Buenos Aires: Agape Libros, 2021, 59-86.

Azcuy, Virginia Raquel

Libros:

Virginia Raquel Azcuy; J. Fredy Parra; Carlos Schickendantz (eds.), *Dios en los signos de estos tiempos. Fundamentos, mediaciones, discernimientos*. (Santiago, Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2022).

Virginia Raquel Azcu; Blanca Besa Bandeira; Clara María Temporelli (eds.), *Marialogía. Un caleidoscopio y variadas figuras* (Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2022).

Artículos y colaboraciones:

Azcuy, Virginia Raquel y Carla Ferreyra. «Los vota de los obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (I) ¿Retrato de una forma de vida o de una eclesiología preconiliar?», *Teología* 58, 135 (2021): 113-140.

Azcuy, Virginia Raquel. «El método cualitativo en la teología feminista. La experiencia de las mujeres y un diálogo con Stephanie Klein sobre su escucha», *Perspectiva teológica* 53,3 (2021): 671-700.

Azcuy, Virginia Raquel y Carla Ferreyra. «Los vota de los obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (II) ¿Retrato de una forma de vida o de una eclesiología preconiliar?»”, *Teología* 59, 137 (2022): 79-102.

Azcuy, Virginia Raquel. «L’insertion comme fruit de l’aggiornamento conciliaire», en *Religieuses en Amérique Latine: Invisibles mais indispensables*, eds. Véronique Lecaros; Ana Lourdes Suárez; Brenda Carranza. Paris: L’Harmattan, 2021.

Azcuy, Virginia Raquel. «El *Magnificat*, una fuente inspiradora para confesar la fe en estos tiempos. Por una teología mística, coral, inclusiva, profética y renovada en intérpretes». En *Discernir este tiempo: recordar – interpretar – preparar. “Aquí estoy haciendo algo nuevo ¿no se dan cuenta?” (Is 43,19)*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires, Ágape Libros, 2021.

Azcuy, Virginia Raquel. «Aufschrei gegen den Feminizid. Herausforderungen an eine inklusive Stadtpastoral», *ADVENIAT, Kontinent der Hoffnung. Überleben in der Stadt. Urbanisierung in Lateinamerika* 43 (2021): 40-47.

Azcuy, Virginia Raquel. «Resonancias de Iglesia vivida junto a “Teólogas en diálogo”», *Iglesias en pandemia, templos en crisis*, (2021): 115-120.

Bacher Martínez, Carolina, Fabricio Forcat, y Leandro Verdini. «Hch 1,12-14: relectura de la naciente Mariana de la Iglesia en contextos de incertidumbre», en *Discernir este tiempo: recordar, interpretar, preparar*. Buenos Aires: Agape, 2021.

Bastitta Harriet, Francisco

Edición crítica:

«The Latin Translation of Gregory of Nyssa’s *De oratione dominica* by Athanasius Chalkeopoulos», en coautoría con José Luis Narvaja, en M. Cassin, H. Grelier y F. Vinel (eds.), *Gregory of Nyssa: Homilies on the Our Father. An English Translation with Commentary and Supporting Studies*, Brill, Leiden, 2021, pp. 156-242.

Artículos y colaboraciones:

Bastitta Harriet, Francisco. «Compassion to Become Equal: The Shaping of a Virtue in Gregory of Nyssa’s *De Beatitudinibus* V», *Studia Patristica* 115 (2021). 219-230.

Bastitta Harriet, Francisco. «Coincidentia philosophorum: La unidad de la verdad y la pluralidad de las filosofías en Nicolás de Cusa y Giovanni Pico» en *Nicolás de Cusa. Unidad en la Pluralidad. Homenaje a Jorge Mario Machetta*, vol. I. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2021. 147-187.

Bastitta Harriet, Francisco. «La antropología de Gregorio de Nisa en el *Quattrocento*: la traducción latina del *De oratione dominica* por Atanasio Chalkéopoulos y su posible recepción en Giovanni Pico», en M. Cassin, H. Grelier y F. Vinel (eds.), *Gregory of Nyssa: Homilies on the Our Father. An English*

Translation with Commentary and Supporting Studies, Brill, Leiden, 2021, pp. 723-740.

Bastitta Harriet, Francisco. «Platonism, Neoplatonism, and the Hermetic Tradition», en *Oxford Bibliographies in Renaissance and Reformation*. Oxford: Oxford University Press, 2021. https://www.academia.edu/64354324/Platonism_Neoplatonism_and_the_Hermetic_Tradition.

Caamaño, José Carlos

Libro:

Caamaño, José Carlos. *La visión del Invisible. Teología de la Imagen y del conocimiento simbólico*. Buenos Aires: Agape libros, 2021.

Artículos y colaboraciones:

Caamaño, José Carlos. «Consideraciones sobre Dios para nuestro tiempo». *Cuestiones Teológicas* 109 (2021) 1-16.

Caamaño, José Carlos. «La humildad omnipotente de Dios. Reflexiones sobre la esencia del cristianismo». *Estudios Eclesiásticos*, vol. 96, num. 378, (2021): 487-512.

Caamaño, José Carlos. «Nota del Director», en *Teología* 134, 135 y 136.

Cúneo, María Martha. «No separar el grito de los pobres del grito de la tierra», *Studia Moralia*, 59/2 (2021), 278-290.

Di Ció, Andrés

Libro:

Andrés Di Ció, *¿Por qué tomas a mal que yo sea bueno? La misericordia en tensión* (Burgos: Monte Carmelo-Fonte, 2021).

Artículos y colaboraciones:

Di Ció, Andrés, «Otajstvo naravi», *Communio (croat)* 47. (2021): 87-100.

Di Ció, Andrés, «El hogar como vivencia fundamental en la configuración de la persona», *Sit ecclesia domus* ½ (2021): 23-30.

Jean-Robert Armogathe, Di Ció, Andrés, «Editorial», *Communio* (fr) XLVI, 6 (2021): 8-12.

Durán, Juan Guillermo. «La historicidad de un personaje central de la piedad lujanense. Manuel Costa de los Ríos, esclavo comprado y donado a la Virgen de Luján (circa 1604-1686)», *Teología* 136 (2021): 179-203.

Espezal, Alberto

Libro:

Espezal, Alberto. *Resurrección y teología actual*. Buenos Aires: Agape, 2021.

Artículos y colaboraciones:

Espezal, Alberto. «Rodrigo Polanco “Hans Urs von Balthasar, Ejes estructurantes de su teología”, Encuentro, Universidad Católica de Chile, 2021)», *Teología* 135 (2021): 183-187.

Espezal, Alberto. «Las series danesas, After virtue?» *Communio* (2021).

Florio, Lucio

Artículos y colaboraciones:

Florio, Lucio, Eduardo Agosta Scarel, Mariano Javier Rabassa, Mariana Paula Torrero, «Floods in Eastern Subtropical Argentina: The contributing roles of climate change and socio-economics». En *The Economics of Climate Change in Argentina*. (Cham, Suiza: © Springer Nature Switzerland AG 2021, 2021): 63-76. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-62252-7>

Florio, Lucio, «El planeta Tierra ha sido hospitalario con la vida. ¿Lo seguirá siendo en el futuro?». En: Avenatti de Palumbo, Cecilia (ed.), *Hospitalidad: encuentro y desafío*, (Buenos Aires: Agape, 2021) 195-216.

Florio, Lucio, «Los transgénicos en la reflexión de Laudato si» *Agente. Publicación de la Pastoral Social La Plata*. Volumen III - Número 15 (Junio/Julio de 2021): 7-17.

Forcat, Fabricio Leonel, «S'adapter au rythme des derniers - Rafael Tello et la pastorale populaire». *Communio-Fr.* 2021 vol. XLVI n°278 (2021): 51-64.

<https://communio.fr/numero/resume/3035/s-adapter-au-rythme-des-derniers-rafael-tello-et-la-pastorale-populaire>

Galli, Carlos María

Libro:

Galli, Carlos María, Ignacio Navarro, *Iglesia en la ciudad y la ciudad en la Iglesia*. Buenos Aires: Agape, 2021.

Artículos y colaboraciones:

Galli, Carlos María, «El Cincuentenario de la Comisión Teológica Internacional. Aportes a la teología fundamental, la cristología y la eclesiología», *Estudios Eclesiásticos* 376 (2021): 167-192.

Galli, Carlos María, «Dios en la ciudad y la ciudad en Dios. Breve ensayo de una teología teologal de la ciudad», en E. Wolff; E. Palafox; B. Bravo (Orgs.), *A teologia e a pastoral na cidade: desafios e possibilidades atuais*. México - Río de Janeiro: Universidad Pontificia de México, PUCPR, 2021. 21-41.

Galli, Carlos María, «Francisco en Irak: una apuesta por la fraternidad», *Perfil* 1603 (2021): 56-58.

Galli, Carlos María, «El Papa del sur del Sur. Ocho años de pontificado de Francisco», *Perfil* 1604 (2021) 58-59.

- Galli, Carlos María. «La lógica del Espíritu en el Pueblo de Dios. Desafíos de la comunión sinodal a las nuevas generaciones», en Orden de la Compañía de María Nuestra Señora, *Todos nosotros somos sus testigos. Eclesiología. Plan de formación del juniorado*. Roma: Lestonnac, 2021. 122-138.
- Galli, Carlos María, «Las mediaciones humanas de la presencia urbana de Dios», *Cuadernos de Pastoral Urbana / México* 6 (2021), 10-17.
- Galli, Carlos María, “La mística de la fraternidad. Praxis de aproximación y hospitalidad”, en C. Avenatti (ed.), *Hospitalidad.: encuentro y desafío*. Buenos Aires: Agape, 2021. 217-242.
- Galli, Carlos María, «Las revoluciones y el mito de la revolución», *Perfil* (2021): 62-64.
- Galli, Carlos María, «El don desbordante del Espíritu en el camino sinodal latinoamericano», *Salmanticensis* 68 (2021): 333-350.
- Galli, Carlos María, «Apuntes para un perfil de la Iglesia en nuestra ciudad», en Galli, Carlos María, Ignacio Navarro. *Iglesia en la ciudad y la ciudad en la Iglesia* (Buenos Aires: Agape, 2021), 13-84.
- Galli, Carlos María, «Hacia una teología sinodal en una Iglesia mundial», en *Discernir este tiempo. Recordar - Interpretar - Preparar. 39ª. Semana Argentina de Teología*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape, 2021), 19-42.
- Galli, Carlos María, «Don, Visión y Misión. La Facultad de Teología en el Ranking QS», en *UCActualidad* (2021): 37.
- Galli, Carlos María, «La Asamblea eclesial de América Latina y El Caribe. Fundamentación teológica - pastoral», en *La Asamblea eclesial de América Latina y El Caribe. Desborde del Espíritu*, (Bogotá: CELAM, 2021), 6-43.
- Galli, Carlos María, «La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa», en Alberto Melloni (a cura di), *Sinodalità. Istruzioni per l'uso*, (Bologna: Dehoniane, 2021), 107-122.

Galli, Carlos María, «Pueblo, popular y populismo según el Papa Francisco», *Perfil* (2021): 68-70.

Galli, Carlos María, «La Iglesia en salida misionera por el desborde del Espíritu», *Medellín* 182 (2021): 385-408.

Irrazabal, Gustavo

Artículos y colaboraciones:

Irrazabal, Gustavo. ««Reproponer» la función de la propiedad privada», *Teología* 134 (2021): 41-72.

Irrazabal, Gustavo, «Populismos y liberalismos en Fratelli tutti», *Veritas* 49 (2021):135-153.

Irrazabal, Gustavo, «Prevenir contra o consumismo. A ética do consumo conforme a Doutrina Social da Igreja», en *Teologia da Prevenção. Por um caminho de humanização*. San Pablo: Paulus, 2021.

Levaggi, Constanza. «Reciprocidad, vincularidad y transformación. Algunas notas sobre la hospitalidad en el Antiguo Testamento» *Revista Teología* Vol 58, No 135 (2021): 41-58.

Liberti, Luis. «Algunos de los pioneros de la exégesis y hermenéutica bíblica en la Argentina», En *Suplemento de Revista Bíblica, 80 años de exégesis bíblica en América Latina. Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos con ocasión del 80° aniversario de Revista Bíblica, Verbo Divino-Asociación Bíblica Argentina*. (2021). Acceso 6 de marzo de 2022. https://lectura.unebook.es/ecommerce/viewer/flxsu6fy9o4sbg2k-5t80p/r3btyb1wb3jtrxuxyzjmj/9788490737316/i-los-pioneros-de-la-exegesis-en-america-latinapuntos-de-interes-y-mirada-critica#_idParaDest-12

Mazzini, María Marcela

Libro:

Mazzini, Marcela, Geraldo De Mori y Olvani Sánchez (eds.), *Teología práctica e interdisciplinariedad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2022.

Artículos y colaboraciones:

Mazzini, María Marcela. «Juan Pablo II, el Papa que aprendió en su casa a amar a María y a la Familia». En *Juan Pablo II, El Papa más allá de las fronteras. A 100 años de su nacimiento*. Buenos Aires: Edición conjunta de la Embajada de Polonia en Buenos Aires y de la Universidad Católica Argentina, (2021): 43-50.

Mazzini, María Marcela. «Ars Vivendi. Espiritualidad en el final de la vida para el Siglo XXI». *Concilium* 393 (2021): 119-127.

Mazzini, María Marcela. «Ars Moriendi, Ars Vivendi». *Teología*, 136 (2021): 61-72.

Mazzini, María Marcela. «Mística de lo cotidiano/ Mística do cotidiano». <http://teologicalatinoamericana.com/?p=2524>

Mazzini, María Marcela. «Teología Práctica y Espiritualidad». En *Teología práctica e interdisciplinariedad*, editado por Marcela Mazzini Geraldo De Mori y Olvani Sánchez, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2022.

Mosto, Marisa, «La “conciencia inhóspita” y el demonio del mediodía». *Cuadernos medievales*, 30, (2021): 59-72

Ortega, Fernando José. *Ecós del Evangelio en la trilogía Mozart - Da Ponte*. Buenos Aires: Agape, 2021.

Ruiz, Eleuterio Ramón, ed., «80 Años de Exégesis Bíblica En América Latina. Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizado con ocasión del 80º aniversario de Revista Bíblica». Buenos Aires: Estella: Verbo Divino 2021.

Tavelli, Federico

Libro:

Tavelli, Federico. *El patrimonio librario de Diego de Anaya. Su valor en la formación del humanismo español*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2021.

Artículos y colaboraciones:

Tavelli, Federico. «Die Schritte zur Einführung des Stimmrechts per Nationes auf dem Konzil von Konstanz (1414-1418)», *Revue d'histoire Ecclésiastique* 116, 2021/3-4, (2021): 687-728.

Recensión

Tavelli, Federico. «Juan Guillermo Durán, Monumenta Catechetica Hispanoamericana III (siglos XVI-XVIII)», Buenos Aires, Agape, 2017, 940, en *Revue d'histoire Ecclésiastique*, (Brepols: Lovaina, 2021), 116, 1-2, 495.

Verdini, Leandro Ariel

Artículos y colaboraciones:

Verdini, Leandro Ariel. «Madrugar para aferrarse del Señor». *Cuadernos Monásticos*, n°216 (2021): 7 - 17.

Verdini, Leandro Ariel. «“El protocolo en el que seremos juzgados”. Un estudio de Mateo 25: 31-46». *Perseitas*, vol. 9 (2021): 510-537.

9. Feria del Libro 2022

El 11 de Mayo se presentaron en la Feria del Libro de Buenos Aires, como solemos hacer, los libros publicados por los profesores de la Facultad. En esta oportunidad, se trata de las siguientes obras:

Avenatti, Cecilia (comp.), *Hospitalidad, encuentro y desafío*. Buenos Aires: Agape Libros, 2021.

José Carlos Caamaño, *La visión del Invisible. Teología de la Imagen y del conocimiento simbólico*. Buenos Aires: Agape Libros, 2021.

Galli, Carlos María, Ignacio Navarro, *Iglesia en la ciudad y la ciudad en la Iglesia*. Buenos Aires: Agape Libros, 2021.

Fernando Ortega, *Ecos del Evangelio en la trilogía Mozart - Da Ponte*. Buenos Aires: Agape libros, 2021.

10. Hacia un nuevo acuerdo de cooperación entre las Facultades de Teología de Buenos Aires (Argentina) y de Friburgo (Alemania)

Informe y crónica de las gestiones (2019-2022)

Federico Tavelli

10.1 Algunos antecedentes de la relación entre Buenos Aires y Friburgo

A fines de los años sesenta, en el marco de la recepción del Concilio Vaticano II, tuvieron lugar en la Facultad de Teología de Buenos Aires y a instancias de su decano Lucio Gera (1965-1969), una serie de visitas y conferencias relevantes para la institución. Notable fue la presencia de Henri de Lubac el 22 de octubre de 1966, quien disertó sobre “Lo sobrenatural en la historia”. El 8 de agosto de 1967 Yves Congar dirigió un coloquio con más de sesenta profesores de teología de las facultades católicas y protestantes en torno al tema “la Iglesia en su relación con lo temporal” y “Presupuestos para realizar la unidad entre los cristianos”.¹

En 1967 Bernhard Welte, profesor de Filosofía de la Religión en la Universidad de Friburgo (Alemania), recorrió varias universidades de América Latina y, en Buenos Aires, visitó nuestra Facultad. En Villa Devoto dictó varias conferencias sobre el conocimiento de Dios, la religión y el ateísmo contemporáneo.² La revista “Teolo-

¹ Cf. “Crónica de la Facultad” *Teología* 10 (1967) 140.

² Véase E. Salvia, «Cronología de la Facultad», en: *100 años de la Facultad de Teología*, 309-336, 315-316. Este curso se publicó bajo el título Ateísmo y Religión en: *Teología* 12 (1968).

gía” editó sus ponencias en un número monográfico – el número 12, en 1968 - bajo el título “Ateísmo y Religión”.

En 1968 Peter Hünemann, colaborador de Welte, visitó la Facultad. En su visita se suscribió un convenio de cooperación entre las facultades de teología de ambas universidades. El acuerdo fue realizado por el Instituto de Filosofía de la Religión de Friburgo y el Consejo Académico de la Facultad de Teología de Buenos Aires. En 1969 se suscribió formalmente. Los delegados de ambas instituciones fueron Peter Hünemann y Carmelo Giaquinta, luego decano de la Facultad. En el primer párrafo de ese convenio se deja en claro cuáles son las partes responsables del acuerdo: «Las partes responsables del Plan de Intercambio Cultural son el Instituto de Filosofía de la Religión de la Universidad de Friburgo (Brisgovia), y el Consejo Académico de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires».

La iniciativa dio origen a tres instituciones que beneficiaron a esta Facultad de Teología: la presencia de profesores argentinos en la vida académica de Friburgo, el apoyo de Adveniat del Episcopado Alemán para sostener nuestra institución, la constitución del Intercambio cultural latinoamericano – alemán / ICALA - Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland - que promovió innumerables becas de intercambio durante el último medio siglo. Entre los primeros profesores de la UCA que viajaron a Friburgo para una estadía de investigación pueden mencionarse a Ricardo Ferrara, luego decano de Teología, y Néstor Corona, luego decano de la Facultad de Filosofía.

10.2 Las gestiones previas para hacer un acuerdo de cooperación

Desde 2017 el decanato de la Facultad de Teología buscó promover con mayor intensidad la investigación institucional. De esta forma, abrió una nueva etapa del Instituto de Investigaciones Teológicas / ININTE, creado por el decano Ricardo Ferrara en 1997, con objetivos y tareas que se fueron renovando con el tiempo. Este Instituto promovió varios ámbitos de la investigación institucional,

entre ellos la colaboración con Facultades extranjeras y la celebración de acuerdos de cooperación.

En este contexto se iniciaron recientemente gestiones con la Facultad de Teología de Friburgo, aprovechando la estadía de docencia e investigación del Prof. Dr. Federico Tavelli. En 2019 tuvieron lugar las primeras conversaciones con el entonces decano Prof. Dr. Karl-Heinz Braun, quien manifestó el interés por un intercambio de estas características. Un tiempo más tarde el Prof. Dr. Federico Tavelli se reunió con el nuevo decano, Prof. Dr. Ferdinand Prostmeier, quien confirmó la línea expresada por su predecesor y destacó la relevancia de un intercambio intercultural entre ambas Facultades. El tema fue presentado al Consejo de profesores de la Facultad de Friburgo con una muy buena recepción.

Durante 2020, en medio de las limitaciones generadas por la pandemia, se mantuvieron activos los contactos. El 29 de julio de 2021 el decano de la Facultad de Teología, Prof. Dr. Carlos María Galli, quien había promovido y seguido con atención las distintas gestiones que se venían realizando, manifestó formalmente al decano Prostmeier el deseo de cooperación entre ambas facultades:

«Tengo el agrado de dirigirme a Usted a fin de manifestarle formalmente el deseo de nuestra Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (Buenos Aires) por establecer un acuerdo de cooperación amplia con vuestra Facultad de Teología de la Universidad Albert-Ludwig (Freiburg in Br.) con el apoyo de la Universidad Católica Argentina. Desde hace poco más de un año hemos iniciado, a través del Dr. Federico Tavelli, un diálogo entre ambas instituciones, tanto con su predecesor, el Prof. Dr. Karl-Heinz Braun, así como con Usted mismo, en orden a establecer las bases de dicha cooperación. Creemos que un intercambio en diferentes niveles, tanto en la enseñanza como en la investigación, que involucre a estudiantes y docentes, será un aporte intercultural de gran riqueza para ambas instituciones».

El 30 de julio de 2021, el Prof. Dr. Helmut Hopping, reconocido teólogo alemán y encargado para las relaciones internacionales de la Facultad, respondió en nombre del decano Prof. Dr. Prostmeier a la carta de Galli: «Gerne würde die Theologische Fakultät

der Universität Freiburg mit der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität in Buenos Aires intensiver kooperieren».³

El 23 de septiembre de 2021 respondió Galli: «Ich danke Herrn Dekan Prof. Dr. F. Prostemeier und dir für die Einladung zu einer “intensiven Zusammenarbeit” zwischen unseren beiden Fakultäten».

El 11 de abril de 2022 el decano Prof. Dr. Galli manifestó al decano Prof. Dr. Prostmeier el deseo de visitar personalmente la Facultad de Friburgo para dar los primeros pasos concretos para una cooperación. Lo haría junto con una visita a la familia del Prof. Dr. Tavelli, que reside en esa ciudad. Al mismo tiempo ofreció la posibilidad de dar una conferencia. Las autoridades de Friburgo manifestaron un gran entusiasmo por recibir al decano y acogieron el ofrecimiento de dictar una conferencia. La Facultad de Friburgo valoró la presencia de Galli como una de las personalidades teológicas importantes de la Iglesia.

El 19 de abril de 2022 tuvo lugar en la Facultad de Teología de Buenos Aires una reunión entre el decano C. M. Galli y los profesores G. Söding, M. Mazzini, J. C. Caamaño, M. Jasminoy y F. Tavelli para conversar posibles áreas de cooperación entre ambas instituciones.

10.3 La visita del decano Carlos M. Galli a la Facultad de Teología de Friburgo (Alemania) del 1 al 6 de mayo de 2022

El domingo 1 de mayo el decano de la Facultad de Teología Prof. Dr. Carlos María Galli llegó al aeropuerto de Basilea-Mulhouse-Freiburg, donde fue recibido por el Prof. Dr. Federico Tavelli. Galli venía del Vaticano, donde había participado y dado una ponencia por parte de la Comisión Teológica de la Secretaría del Sínodo para los Obispos en el encuentro entre las comisiones sinodales que preparan la Asamblea del Sinodal de 2023 sobre el tema: *Para una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*. Al llegar a Friburgo, Galli y Tavelli conversaron sobre diversos aspectos de los encuentros previs-

³ Carta de Carlos Galli a Helmut Hoping, Prot 72/21, Buenos Aires, 23 de septiembre de 2021.

tos para la semana. El primero de estos encuentros sería la Conferencia que brindaría al día siguiente sobre el tema: *El Papa del sur del Sur*.

El lunes 2 de mayo tuvo lugar la conferencia de Galli como *Gastvorlesung*, es decir, en el ámbito de clases curriculares previstas. El decano de la Facultad de Teología de Freiburg Prostmeier, especialista en Nuevo Testamento, y Hoping, especialista en Teología dogmática, recibieron a Galli y Tavelli en la puerta principal de la Universidad, entre las conocidas estatuas de Aristóteles y Homero. Desde allí los condujeron al Aula Magna, prevista para la conferencia. El decano dedicó quince minutos a agradecer al invitado su presencia, así como a destacar la importancia de esta visita a Friburgo. En el aula estaban presentes unas 70 personas, entre estudiantes y profesores. Galli pronunció la conferencia en alemán durante una hora y luego dedicó otra media hora a responder preguntas espontáneas de los presentes. En esta instancia Tavelli actuó como moderador del intercambio. Los presentes formularon cuestiones sobre la actualidad de la Iglesia y de la teología. Luego muchos estudiantes y profesores se acercaron a saludar personalmente a Galli y hubo un momento para que algunas doctorandas argentinas le manifestaran su alegría por la presencia y sus inquietudes académicas.

Luego se dio el encuentro previsto entre Prostemeier, Hoping, Galli y Tavelli en vistas a proyectar y concretar un acuerdo de cooperación entre ambas Facultades de Teología con apoyo de ambas Universidades. Hoping y Galli se conocían por haber compartido un tiempo de investigación durante sus doctorados respectivos en la Universidad de Tübingen en 1987/88. El encuentro fue sumamente amistoso y cordial. Los interlocutores manifestaron un claro interés por concretar un convenio con el apoyo de las respectivas universidades. El primer paso sería entre las Facultades de teología, abriéndolo a las respectivas Facultades de filosofía. Galli sorprendió a sus interlocutores dándoles documentos del intercambio realizado entre 1968 y 1978. También les entregó ejemplares de la revista "Teología" con las conferencias de B. Welte. Toda la documentación fue recibida con sumo agrado y atención.



De izquierda a derecha: Profesores Federico Tavelli, Carlos Galli, Ferdinand Prostmeier, Helmut Hoping en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Alemania), 5 de mayo de 2022.

Luego Prostmeier y Hoping, acompañados por el Prof. Dr. Karl-Heinz Braun, director del Instituto de Teología Bíblica e Histórica, invitaron a Galli y Tavelli a un almuerzo en un restaurant en la Münsterplatz. Esta fue una ocasión más informal para continuar las conversaciones y estrechar los vínculos entre los directivos de ambas instituciones.

El jueves 5 de mayo tuvo lugar una nueva reunión entre Prostmeier, Hoping, Galli y Tavelli, que se extendió por dos horas. Se hablaron cuestiones concretas del acuerdo de cooperación, se conversó sobre la posibilidad de enmarcar el acuerdo de intercambio bajo el título de “Evangelio y cultura” y sobre la posibilidad de realizar unas jornadas en Buenos Aires, con la visita de Prostmeier, Hoping y algún otro profesor de teología en el primer semestre de 2023. En ese marco se nombró el tema de “la escucha” o “das Zuhören” como un tema central de una Iglesia sinodal y una actitud necesaria para avanzar por la senda de una teología intercultural. Ambas Facultades estuvieron de acuerdo en que Federico Tavelli fuera el intermediario en vistas a la programación y la realización de las distintas formas de colaboración. Ambos decanos expresaron que el primer paso sería consultar a sus respectivos consejos académicos.

Por último, el viernes 6 tuvo lugar en la Universidad un nuevo encuentro académico, pedido por el Prof. Dr. Markus Enders, Profesor titular de Filosofía de la Religión y director del Instituto fundado por Welte, en el cual el Lic. Marcos Jazminoy realizó una estadía de investigación doctoral durante 2019. En esa reunión participaron Galli y Tavelli. Enders, que no estaba en la ciudad durante los encuentros anteriores, manifestó su interés para que el diálogo incluya a la filosofía de la religión en diálogo con la teología. En ese mismo día Carlos Galli regresó a Buenos Aires.

*Dra. M. Marcela Mazzini, Directora - Dr. Federico Tavelli, Coordinador
por el Instituto de Investigaciones Teológicas
Facultad de Teología
Universidad Católica Argentina*

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Miguel de Asúa, *Science and Catholicism in Argentina (1750-1960). A Study on Scientific Culture, Religion, and Secularisation in Latin America*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2022, 365 pp.

El libro de Asúa publicado por de Gruyter en 2022 reúne algunas características poco frecuentes en el medio académico actual. En primer lugar, es un libro construido como una unidad, y no una compilación de artículos de temáticas afines. Se trata así de un estudio extenso donde se trabaja con una tesis que estructura y funciona como hilo conductor de los distintos capítulos. En segundo lugar, se trata de un aporte científico original en su campo, con un trabajo minucioso sobre fuentes y bibliografía secundaria, que logra cubrir con la meticulosidad propia del trabajo científico un tramo cronológico que impresiona por su extensión. Por último, el

aporte responde a una vacancia muy elocuente en los estudios sobre historia de la ciencia, las instituciones y la cultura científica en la Argentina. Las razones de ese vacío se explican en parte en el propio texto y se relacionan con la forma en que tomó la secularización en nuestro país. Solo por estas tres características, sin entrar aún en el contenido de las tesis defendidas allí, el texto de Asúa debería transformarse en una referencia para quien quiera comprender seriamente cómo se hace ciencia en nuestro país y, por lo tanto, precise entender cómo son nuestras instituciones de ciencia y por qué son así.

Hay una pregunta que, si bien Asúa no precisa formular de forma directa, recorre el texto y ayuda a entenderlo: ¿por qué en un país donde la religión cala tan hondo en la tradición cultural, forma parte tan profunda de la construcción simbólica colectiva y donde la institucionalidad católica tiene tanta importan-

cia en la vida común el diálogo entre ciencia y religión es casi inexistente y por momentos adquiere los tonos de un tabú? La tesis más general que el trabajo defiende es que la relación entre ciencia y catolicismo en la cultura científica (en mayor medida la argentina, pero no solamente), relación que por lo general exhibe desencuentros más o menos virulentos, responde menos a una disputa inmanente al terreno de la lógica científica y más al lugar que ocupó el programa de la secularización en las élites políticas de nuestro país. Es decir, dicha relación, sus conflictos y su complejidad no se explican únicamente y en mayor medida por aspectos epistemológicos o epistémico-institucionales irreconciliables, ni por la vieja tesis de la sustitución de la religión por la ciencia (aunque ambos elementos puedan tener alguna relevancia). En efecto, dicha complejidad es incomprensible si no se estudia cómo la ciencia formó parte de la retórica secularista de determinadas elites políticas a cargo de llevar adelante el programa modernizador. En este sentido, el pormenorizado estudio que se presenta en este

volumen sobre el caso argentino, es un ejemplo paradigmático de un programa de investigación más amplio, poco proficuo en nuestro país pero muy vital en otros medios académicos: los efectos en el propio desarrollo de la ciencia y sus instituciones en países católicos en los cuales las elites modernizadoras adoptaron un modelo de secularización francés, más precisamente parisino.

El libro abre, en su introducción, con una reposición del debate más general sobre el lugar de la ciencia (fundamentalmente, empírica) en la Modernidad comprendida como un proceso que conversa de manera muy ambigua con el concepto de secularización. Esta reposición es interesante para cualquier académico interesado en comprender las instituciones de ciencia modernas. Así echa mano aquí de distintas tradiciones intelectuales (desde la sociología de la ciencia hasta la filosofía, pasando por la historia de conceptos) para abrir el espacio de distinción entre un ambiente científico moderno (y, por ello, siempre ya trabajado por la secularización) y la *laïcité* como

un programa de modernización que supone la disputa y el conflicto con la religión y sus instituciones. Lo primero no implica lo segundo.

Los ocho capítulos del libro cubren, con gran exhaustividad para el extenso recorrido, distintas etapas de la construcción de la cultura y la institucionalidad científica de nuestro país identificando los puntos en los cuales las tesis antes mencionadas se muestran con mayor claridad. En ese recorrido, Asúa identifica tres grandes momentos en los que se configura en la Argentina el conflicto/oposición entre ciencia (y conceptos asociados en la retórica de las elites políticas como progreso, desarrollo, etc.) y religión: el primero, asociado a la reforma eclesiástica de la década de 1820, centrado en la expiación de edificios de la Iglesia y su reutilización para fines de enseñanza e investigación; el segundo, a partir de la década de 1880, de la mano del conservadurismo liberal, asociado al programa del progreso; el tercero, entre 1900 y 1920, impulsado por grupos socialistas y librepensadores, en el que se le intentó dar a la ciencia

un lugar simbólico importante, cuasi-religioso, en la construcción del vínculo colectivo.

En el “lado b” de esta historia, Asúa analiza el papel del catolicismo integrista de entreguerras que intentó defender una idea de ciencia moderna despejándola de las posiciones secularistas y haciéndola coherente con las enseñanzas de la Iglesia. En el grupo “contra corriente” de la tendencia secularista que marcó el acorde fundamental en el desarrollo de la institucionalidad científica en Argentina quizás tengan más relevancia, en un período posterior, los casos de científicos católicos liberales de fuerte impronta democrática como Lewis, Durelli y Braun Menéndez analizados en el capítulo 8. Fundamentalmente resulta interesante su proyecto de fundar una institución de educación superior sobre la base de una serie de centros de investigación por su sentido paradigmático y de testimonio de lo que podría haber sido y no fue, pero sobre todo por la idea (que también puede ser recuperada como tradición) de una relación entre la investigación y la enseñanza en la universidad que no

terminó de hacer pie aún en la Argentina. En resumen, y con toda la complejidad identitaria que tiene, para ambos lados, la imagen de lo especular, Asúa sostiene: *The history of "Catholic science" (or more precisely, Catholic scientists) in Argentina is an inverted mirror image of the narrative of secularist science* (p. 290).

ESTEBAN AMADOR

Christoph Theobald. *Transmitir un Evangelio de libertad*. Buenos Aires: Agape Libros, 2019, 224 pp.

Esta obra aborda con peculiar profundidad la desafiante cuestión del anuncio del Evangelio como una posibilidad para la libertad en el mundo actual. Esto implica decir con simplicidad lo que nos habita y decir al mundo –tal como nosotros lo percibimos, con sus enigmas y su misterio, en medio del mutismo y la invasión de imágenes, palabras y sonidos– aquello en lo que creemos y por eso transmitimos.

La transmisión del Evangelio, está íntimamente vincula-

da a la libertad del hombre, ya que no existe un dominio sobre la capacidad de escucha del otro por lo que se debe renunciar a toda tentativa de seducción, a toda astucia, a toda estrategia de “convencimiento al otro” en el anuncio. Aquello que llamamos Palabra de Dios es una palabra radicalmente humana, la más humana que puede existir: es portadora de vida en nuestras travesías difíciles o dichosas. Esa palabra hace camino al oído del otro, porque está cargada del deseo de que el oyente pueda entenderla y tomarla sobre sí, a despecho de lo que se le opone individual o colectivamente. Por ello, transmitir un Evangelio de libertad es transmitir el Evangelio de Dios, porque toda palabra de vida sobrepasa a aquel que la profiere y a aquel que la recibe, porque nada garantiza de antemano que ella los haga “vivientes parlantes”. Fe y Palabra deben formar aquí un cuerpo, un intercambio, para que la transmisión se haga posible, con condiciones a respetar; la primera de ellas es la hospitalidad, un espacio de vida donde los extranjeros pueden volverse familiares. He aquí el desafío propuesto por el

autor. El problema no radica en el método apropiado o la estrategia más inteligente de transmisión, sino que la fe debe hacerse cuerpo con su palabra, el desafío es la relación con el otro que nos mueve a recibirlo y acogerlo en nuestras historias. La hospitalidad permite que el extranjero se vuelva nuestro hermano.

Partiendo de la base de que “para vivir nuestras vidas, no hay otro camino que dar crédito”, Theobald remarca que esta fe, es distinta a la fe del credo del Cristianismo; es aquella que nos dice que sin ella no hay vida humana. Vivimos una confianza inaugural en las relaciones, un rostro que se nos presenta y hace cercanos, otro que se convierte en dador de fe, aún en medio de las circunstancias adversas que podamos vivir en nuestras vidas, por ello necesitamos “dadores de fe”, ya que no es tan simple creer en ella, y nadie puede creer en la vida en lugar de otro. Y porque el flujo de la fuente de la fe en la vida es intransmisible, debemos liberarnos de toda estrategia voluntarista de transmisión. Jesús no dice: “yo te he salvado”, sino “Tu fe te ha salvado”.

La fe no puede surgir más que libremente desde el fondo mismo de sus interlocutores porque: a) no hay vida humana sin fe; b) la experiencia del hombre única para cada uno es una experiencia difícil, no es más fácil la de creer; c) Jesús de Nazaret lo sabe; sabe también que nadie puede “creer” en lugar de otro; d) la hospitalidad abierta puede engendrar la fe en una vida lograda, sin proporción con nuestra existencia cotidiana.

¿Cómo nace, entonces, la fe en Cristo? Jesús engendra la fe en la vida por su manera de dirigirse a los otros, una presencia de la que podemos ser simples beneficiarios o podemos preguntarnos por su manera de tratar con el ser humano, admirarnos de lo que la historia de la humanidad ha recibido de él, interrogarnos entonces sobre aquello que lo hace vivir a él y aproximarnos así a su misterio. Nadie está obligado a hacerlo, “lo único necesario” para vivir consiste en creer que la vida vale la pena ser vivida y que vale la pena ponerla en juego por otro, porque es así que la hemos recibido y es así que se transmite. Comprobar la presencia benéfi-

ca de alguien puede conducir al deseo de conocerlo y de conocer aquello que lo hace vivir. Y a Jesús, se lo conoce en los relatos evangélicos que hablan de él y en aquellas personas que hoy día viven de él.

El Evangelio quiere reconocer al hombre desde el interior de sí mismo, tiene su lugar donde él está en lucha con la apuesta fundamental que es el simple hecho de existir, quiere hacer posible en él la fe en la bondad fundamental de la vida y suscitar así el coraje de afrontar la aventura única de su existencia que es una, única e irrepetible, misteriosa, inabarcable y no se puede aprisionar.

Crear en Cristo es descubrir sin cesar en él un tacto sin igual para tocar lo que es humano y siempre más humano en nosotros y percibir así la extraordinaria connivencia entre el Evangelio de Dios y el misterio de nuestra existencia humana. En Cristo todos tienen su lugar y la hospitalidad es enorme. En Cristo, el interés es por todos y solo es necesario simplemente estar presente para todo. Que todos tengan vida es el anuncio

del Evangelio, saliendo al encuentro del hermano que está herido, por mi omisión o indiferencia, mi sordera o la ceguera. Ese hermano que está herido, lo está junto a Dios mismo y a nuestra propia libertad: porque el otro fue creado a su imagen y a su semejanza.

La escucha efectiva de la palabra nos muestra que somos llamados a la libertad, no nacemos libres, sino que devenimos libres gracias a un encuentro históricamente situado, encuentro que nuestras escrituras sagradas identifican como llamada, siempre adaptada a cada uno, a cada acontecimiento. La fe viene de la obediencia o de la escucha (Rom 10, 17) a la voz escuchada que es la traza última de "Dios", de «Aquel, precisamente, que llama a la existencia lo que no es» (Rom 4,17). En la escucha del Evangelio, nada es escuchado sino sobre el fondo de un silencio absoluto, la bondad radical y siempre nueva de un "tú puedes si tú quieres": la apertura gratuita de una libertad que el apóstol traduce en términos de filiación, de inmanencia del Espíritu de Dios, infundido en nuestros corazones y de herencia divina. El

drama del ser humano, consiste en la confusión entre la “forma espiritual” y la “forma moral” de esta conciencia; ella se manifiesta en nuestra propensión casi congénita abrir nuestros oídos al sonoro “tú debes” de dar crédito a las potencias de toda suerte que obtienen su beneficio, y de no ir más la voz tenue del “tú puedes” que, bajo la forma de un genérico, abre el texto del Decálogo, revela su “soberanía” espiritual del verdadero Dios y espera nuestra obediencia: “Yo soy el señor tu Dios que te hice salir del país de la esclavitud” (Éx 20, 2s)

El evangelio de la libertad es en efecto siempre lo que algún otro debe decirme y lo hace con autoridad, si al mismo tiempo él sabe que no puede sustituir “mi conciencia espiritual”. Y yo no escucho un “tú puedes si tú quieres” más que si una voz externa suscita mi fe y si mi voz interna deviene con-vicción porque ella ha sido con-fortada con-firmada por el “crédito” con que el otro me gratificó.

El alejamiento de una civilización que hay que reconquistar y recristianizar, donde la verdad

es finalmente una, nos demanda leer los signos de los tiempos, descubrir en los otros la capacidad de escucha, aprendiendo a respetarlo en su alteridad.

La buena noticia no existe nunca en ella misma, deviene real siendo interpretada aquí y ahora, en efectiva relación con aquellos y aquellas que la escuchan o que podrían escucharla. La fe elemental no puede ser inmediatamente comprendida como fe en Dios o explícita en Cristo. A pesar de que surge el contacto con el Nazareno, ella ya está en obra en el interlocutor: “Tú fe te salvado” dice Jesús a la hemorroísa.

Jesús, lejos de aplastar la autonomía de las culturas o de las opciones humanas, suscita las fuentes más propias de esas tradiciones.

El milagro de la proximidad puede salvarnos de la muerte y la fe es la valentía para enfrentar el porvenir y debe ser traducida en términos de comunicación.

Una obra que invita a ser leída por aquellos que desean transmitir un evangelio de li-

bertad, porque los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo, sin caer en formalismos o fórmulas mágicas, en idealismos o soluciones alejadas de la realidad, sino dejándose interpelar por el Dios de la historia que se hace cercano a nuestras vidas para llevarlas a la plenitud. Aquel que está preparado para dejar convertir su imagen de Dios, puede efectivamente encontrar al Resucitado.

C. IVÁN RÍOS

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE TEOLOGÍA**

**MANUAL DE ESTILO BÁSICO
REVISTA *TEOLOGÍA*¹**

1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm],
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábica corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el Sumario (*Abstract*) y algunas Palabras Clave (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del autor y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador, el nombre irá acompañado de la Institución donde trabaja, el e-mail y una breve reseña del C. V.

2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 *Texto básico*

Título:	14 puntos negrita
<i>Subtítulos de primer nivel:</i>	12 <i>puntos negrita y cursiva</i>
<i>Subtítulos de segundo nivel:</i>	12 <i>puntos cursiva</i>

¹ Javier Torres Ripa, *Manual de Estilo Chicago-Deusto* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2013), cap. 14

Subtítulos de tercer nivel:	12 puntos normal
Cuerpo del texto:	12 puntos normal
Interlineado texto:	Sencillo
Separación entre párrafos:	1,5 líneas
Alineación:	Justificada

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1.	<i>La casa</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)
1.1	<i>Las ventanas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2	<i>Las puertas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2.1	Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2	Los marcos	(12 puntos normal)
2.	<i>El patio</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea;
- se usan *cursivas* solo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras* citadas;
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?];
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: Porque el misterio -ese exceso de verdad- no cabe en la mente humana].²

2.2. Citas textuales

- Las palabras y frases citadas insertas en el texto se escriben entre comillas latinas (« »). Las comillas dobles altas o inglesas sirven para señalar citas dentro de citas (“ ”); comillas simples para citas dentro de estas últimas (‘ ’).

² El guion largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo.

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: «Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra»].³
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:

«La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida, derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de mero respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas».⁴

- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con tres puntos sin paréntesis (...).

2.3 Notas a pie de página

- El número de la nota debe colocarse al final de la oración o proposición y debe situarse inmediatamente después de cualquier signo de puntuación. Ej: «había en su andar -si el oxímoron es tolerable- como una graciosa torpeza».
- Se usa numeración arábica corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

³ Ángel Cordovilla Pérez, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras* (Salamanca: Sígueme, 2007), 19.

⁴ Olegario González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión* (Salamanca: Sígueme, 2008), 673.

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto).
- Cada vez que se cita una obra por primera vez se deben dar en nota todos los detalles. Sin embargo, las posteriores citas que se hagan de esa obra solo requieren una forma abreviada. En la bibliografía se invierte el nombre del autor. Nótese que en las obras con dos o más autores se invierte solo el nombre citado en primer lugar. En la mayoría de los ejemplos que siguen a continuación se ofrece la cita completa, la abreviada y la entrada bibliográfica.
- Repetición de referencias:
 1. Si una referencia es a la misma página de la misma obra que la inmediata anterior se coloca solo *Ibid.* (en *cursiva*).
 2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37, la nueva se indica *Ibid.*, 55].
 3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero no inmediatamente antes) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [José L. Sicre, *Introducción...*, 63].
 4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37 (en adelante IPB)].

3.2 *Sagrada Escritura*

Los textos bíblicos se citan de acuerdo con las abreviaturas y siglas de la Biblia de Jerusalén (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.⁵

[Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9].

⁵ Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

3.3 *Libros*

Libro de un autor

Nota a pie de página

José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37.

José L. Sicre, *Introducción...*, 34.

Bibliografía

Sicre, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Navarra: Verbo Divino, 2011.

Libro de dos autores

Nota pie de página

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000), 40-50.

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad...*, 44-48.

Bibliografía

Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.

Libro de tres autores

Nota a pie de página

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica* (Navarra: Eunsa, 1998), 143-145.

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica...*, 143.

Bibliografía

Alvira, Tomás, Lucio Clavel, Tomás Melendo. *Metafísica*. Navarra: Eunsa, 1998.

Libro de cuatro autores o +

Nota a pie de página

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi* (Buenos Aires: Patria Grande, 1978), 15-22.

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario...*, 18-19.

Bibliografía

Farrel, Gerardo T., José A. Gentico, Lucio Gera, Jorge A. Mingote. *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi*. Buenos Aires: Patria Grande, 1978.

Editor,⁶ traductor o compilador en lugar de autor

Nota a pie de página

Virginia Raquel Azcuy, ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires* (Buenos Aires: Guadalupe, 2014), 25-26.

Azcuy, *Ciudad vivida: prácticas...*

Bibliografía

Azcuy, Virginia Raquel ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*. Buenos Aires: Guadalupe, 2014.

Editor, traductor o compilador además del autor

Nota a pie de página

Walter Kasper, *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor (Cantabria: Sal Terrae, 2016).

Walter Kasper, *La Teología...*

Bibliografía

Kasper, Walter. *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor. Cantabria: Sal Terrae, 2016.

Capítulo u otra parte de un libro

Nota pie de página

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros» en *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape libros, 2017), 61-100.

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros», 89-92.

Bibliografía

⁶ En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

Martínez Gayol, Nurya. «Yo espero en ti para nosotros». En *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape libros, 2017.

Prefacio, prólogo, introducción o parte similar de un libro

Nota a pie de página

José Carlos Caamaño, introducción a *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires, Agape libros, 2017), 11-16.

Caamaño, introducción, ...

Bibliografía

José Carlos Caamaño, Introducción a *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires, Agape libros, 2017.

Libro publicado electrónicamente

Si un libro está disponible en más de un formato, se cita la versión con la que se ha trabajado. En los libros consultados en línea hay que añadir el URL. Se aconseja incluir también la fecha de acceso. Si no se conocen con exactitud los números de páginas, se puede incluir el título de sección o capítulo u otro dato identificativo.

Nota a pie de página

Enrique Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983) edición en PDF, cap. 2.

Dussel, *Historia*, cap. 2.

Bibliografía

Dussel, Enrique. *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1983. edición en PDF.

Libro consultado en línea

Nota a pie de página

Ramón Prat i Pons, *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005), acceso el 27 de septiembre de 2019.

<https://books.google.com.ar/books?id=9MvSMfF8EAAC&lpg=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false>

Ramón Prat i Pons, *Tratado de Teología Pastoral*, cap. 1.

Bibliografía

Prat i Pons, Ramón. *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe Salamanca*: Secretariado Trinitario, 2005. Acceso el 27 de septiembre de 2019. <https://books.google.com.ar/books?id=9MvSMfF8EAAC&lpg=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false>

3.4 Artículos de revista

Artículo en una revista impresa

Nota a pie de página

Ernesto Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 235-236.

Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», 230.

Bibliografía

Salvia, Ernesto. «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 209-238.

Artículo en una revista en línea

Nota a pie de página

Gastón Lorenzo, «Cristo y el Espíritu: Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019):136

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832>

Lorenzo, «Cristo y el Espíritu» 137.

Bibliografía

Lorenzo, Gastón «Cristo y el Espíritu Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019): 119-136,

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832>

3.5 Tesis o tesina

Nota a pie de página

Leandro Horacio Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». (Tesis de licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013), 140, <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf>

Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad».

Bibliografía

Chitarroni, Leandro Horacio. «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». Tesis de licenciatura. Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013.

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf>

3.6 Cita de un diccionario y enciclopedias

Las obras de referencia más conocidas como diccionarios y enciclopedias importantes, normalmente se citan en nota en lugar de la bibliografía. Se omiten los datos de publicación, pero no de edición.

Una voz:

RAE, *Diccionario de la lengua española*, 21.ª ed., s. v. «escuchar»

Un autor:

Juan Bosch Navarro, *Diccionario de teólogos contemporáneos*, s. v. «Kasper, Walter»

Algunas obras de referencia, sin embargo, pueden citarse con sus detalles de publicación.

Bosch Navarro, Juan. *Diccionario de teólogos contemporáneos*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

3.7 Cita de un diccionario y enciclopedias en línea

Wikipedia, s. v. «Rafael Tello», última modificación el 27 de octubre 2019, https://es.wikipedia.org/wiki/Rafael_Tello

3.8 Obras registradas en Base de Datos

Choza, Jacinto. «*Filosofía para Irene*». Sevilla: Editorial Thémata, 2014. ProQuest Ebook Central.

Existen también otros tipos de materiales especiales que no se encuentran ejemplificados. Sugerimos confrontar el *Manual de Estilo Chicago-Deusto* o la edición número 16 *The Chicago Manual Style*.

COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6
13. Fabricio Leonel Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 2017, 678 pp. ISBN 978-987-640-479-2

Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694

3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496
4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-175

7. Virginia R. Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361
8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-349
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5
18. José Carlos Caamaño y Hernán Giúdice (eds.), *Patrística, Biblia y Teología*, 2017, 237 pp. ISBN 978-987-640-464-8

Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1

3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teológica*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4
6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
revista_teologia@uca.edu.ar