

Hacia una teología del cambio de época a partir de la reducción teológica del “peregrinando-nos”

Towards an epochal changing theology from the theological reduction of “pilgrinating-us”

Gerardo Daniel Ramos

Pontificia Universidad Católica Argentina
Centro de Estudios de la Orden de Predicadores (Buenos Aires)
gerardoramos47@yahoo.com.ar

Resumen: Presento mi *Teología del cambio de época* [=TCE] como una teología del “peregrinando-nos”, reducción teológica que se corresponde con el “estar siendo discípulo/s misionero/s”. Al “peregrinando-nos” le son inherentes el icono sapiencial del “camino” y el icono teológico del “santuario”: el primero remite al mundo y el segundo remite a Dios. En la dialéctica controlada existente entre ambos iconos vamos desplegando un proceso de “autotranscendencia teocéntrica en la consistencia”. Este yo peregrinante tiene una vertiente personal (el creyente individual) y otra colectiva (el pueblo de Dios peregrino, pero también implícitamente, una nación en camino). La peregrinación se va desplegando espacio-temporalmente, desde la existencialidad histórica en progresiva apertura al misterio trascendente. O también, desde la progresiva vivencia teológica de las virtudes en diálogo interpelante con todo lo que de bueno, bello y verdadero vamos encontrando por el camino. Esto nos conduce a una cada vez más satisfactoria vida en el Espíritu, renacida de lo alto desde el “santuario” descubierto como ya habitando en el mismo “camino”, lo cual traduce y expresa muy bien e inculturadamente lo propio de la esperanza teológica cristiana. A esta teología, el magisterio pastoral del Papa Francisco le fue confiriendo un dinamismo

Abstract: I present my *Epochal changing theology* as a “pilgrinating-us” theology. This theological reduction is related with “becoming missionaries disciples”. To the “pilgrinating-us” belongs the wisdom icon of the “way” and the theological icon of the “shrine”. The first one refers to the world and the second one to God. In the controlled dialect existing between both icons we can develop a “consistent theocentric self-transcendence” process. This pilgrinating ego has a personal and a collective dimension, v.g., the individual believer and the pilgrinating people of God, but also a walking nation. The pilgrinagedevelopes in space and time, from a historical existentiality in progressive openness to the transcendent mysterium. Also, from the progressive theological living of the virtues in dialogue with all of good, beautiful and true we are finding along the way. This leads us to a more and more satisfactory life in the Spirit, reborn from high, from the “shrine” discovered already dwelling in the same “way”, what translates very well and in inculturated terms what is own to Christian theological hope. To this theology, Pope Francis’ pastoral magisterium has given an evangelizing dynamism, which has not had

evangelizador que no tenía, al menos no en el mismo grado, en su fundante *Trilogía*.

before, at least not in the same degree, in its foundational *Trilogía*.

Palabras claves: Cambio de época, Papa Francisco, Argentina, peregrinación, reducción teológica, teología sistemática.

Keywords: Epochal change, Pope Francis, Argentina, Pilgrimage, Theological reduction, Systematic theology.

En la línea del desafío que planteara hace ya algún tiempo C. M. Galli¹, mi TCE es una original obra de teología sistemática en diálogo con diferentes instancias académicas, culturales y pastorales: polícroma [=teoestética], transdisciplinar-sapiencial [=teológica], con impostación pastoral desde Argentina [=teodramática]. Consta de 12 tomos publicados entre diciembre 2012 y abril 2016 por Credo Ediciones y Dictus Publishing (Saarbrücken, Alemania), a los que luego se añaden una recapitulación y una Antología. Unas 3600 páginas en total², cuya articulación dinámica puede observarse en la "Sinopsis general de estructura y contenido"³. La mitad casi exacta de la TCE está constituida por una Trilogía de 1800 páginas, publicada en tres tomos entre diciembre de 2012 y enero de 2013⁴.

Dicho esto, para presentar mi trabajo como una teología del "peregrinando-nos", voy a recorrer, con títulos sugerentes, los siguientes cuatro pasos: 1) Motivaciones y fundamento, 2) Concepto, método y contenidos, 3) Concreta teología, 4) Oportunidad y vigencia.

¹ Cf. C. M. GALLI, "Hacia una teología inculturada en lengua castellana para dar razón de la esperanza en el siglo XXI", en Sociedad Argentina de Teología, *Dar razón de nuestra esperanza*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2012, pp. 235-249.

² Accesibles para lectura y descarga en: <<https://uca-ar.academia.edu/GerardoDanielRamos>>.

³ El proyecto había sido perfilado en el artículo "Hacia una teología del cambio de época: polícroma, transdisciplinar, con impostación pastoral, desde Argentina", *Teología* 94 (2007) 579-605.

⁴ Su último libro, *Peregrinando al Santuario*, fue prologado por el entonces cardenal Jorge Bergoglio "al regresar de la 38° peregrinación juvenil a Luján", el mismo día en que daba comienzo el Sínodo para la Nueva Evangelización en Roma. Asimismo, y contra toda esperanza, recibí la invitación para publicar mi obra el 12/12/12, en la Solemnidad de Nuestra Señora de Guadalupe, Patrona de América. Es decir, hubo una convergencia providencial más que llamativa entre las vertientes mariana y petrina de la Iglesia y la TCE, asociadas todas ellas al dinamismo de la Nueva Evangelización para la transmisión de la fe.

1. ¿Por qué una teología del cambio de época?

Existió en la era cristiana el *paradigma de la cristiandad*⁵. Su obra más significativa fue la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, y en general, la escolástica. Esta sistematización conceptual supuso el seno nutricional y maternal de la Edad Media, y en particular, el mundo simbólico precedente de la patrística (v.g. Orígenes) y espiritual del Pseudo Dionisio. Se forjó a partir de una fundante experiencia creyente (apostólica), de la progresiva consolidación del Medioevo (v.g. Renacimiento carolingio), pero también con las crisis asociadas a las persecuciones romanas y las invasiones bárbaras, entre otros acontecimientos. El armazón teológico de la *Suma* del Aquinate se fue configurando a partir del silogismo, la dialéctica y sobre todo la metafísica de Aristóteles. Sin embargo, este primer paradigma hizo crisis a partir del siglo XIV, con la progresiva irrupción del nominalismo, el empirismo, y la consiguiente fragmentación del conocimiento [=saber], de la Iglesia [=creer] y del Imperio [=poder].

Con este marco de referencia, la hipótesis interpretativa que hago es la siguiente: así como en el primer paradigma la antigüedad cristiana y la Edad Media formaron en cierto modo una unidad teodramática (anuncio kerygmático, persecuciones y testimonio martirial, construcción del Sacro Imperio Romano, invasiones bárbaras y eslavas, configuración del Sacro Imperio Romano Germánico, creación de las universidades, etc.) que vio surgir una simbólica teológica particular (Evangelio de Juan, Orígenes y Padres orientales, liturgia monástica, Pseudo Dionisio, templos románicos y góticos, etc.) y derivó en una teológica precisa (Aristóteles de la mano de Boecio, pero luego de los árabes, Sentencias y Sumas), cuya *opera magna* fue la referida obra de Tomás de Aquino, también a partir del Renacimiento se produce un segundo ciclo que llega a nuestro tiempo. Y me explico.

1.1. La lenta configuración del nuevo paradigma

La Reforma protestante y católica, precedida por la temprana aparición de los mendicantes, pone de manifiesto el deseo de una vuelta *sine glossa* a los orígenes cristianos, a la experiencia fundante. Sin embargo, la acción

⁵ Para un desarrollo más pormenorizado de estas cuestiones históricas, remito a mi obra *Historia y perspectivas de las ideas teológicas*, en *Trilogía 'Teología del cambio de época'*, Saarbrücken, Credo Ediciones, 2012, vol. I, pp. 31-291.

dramática y el correspondiente pensamiento modernos transitan por carriles paralelos: vida de las iglesias, quehacer filosófico y científico, tratados de teología. Todas estas vicisitudes se polarizan, por una parte, en el idealismo alemán y los totalitarismos derivados del siglo XX, y por otra, en la respuesta nietzscheana, las revoluciones del siglo XIX y las guerras mundiales del siglo XX. Por su parte, la simbólica teológica se condensa en los místicos españoles (Ignacio de Loyola y la espiritualidad carmelitana), influidos por los renanos (Eckhart, Taulero, Suso), y se radicaliza en la noche del siglo XX (D. Bonhoeffer, E. Stein). La modernidad procuró incorporar a su reflexión el tiempo, pero sin cambiar la matriz aristotélica de base (Hegel), con lo que su rigidez la tornó inevitablemente conflictiva y autodestructiva: sin misterio ni trascendencia.

La aparición de la fenomenología (Husserl y sobre todo Heidegger), la hermenéutica (P. Ricoeur⁶), y de un modo especial la noción de “tercera reducción” de J.-L. Marion (la “donación” en el corazón de la fenomenología) permite otro posicionamiento y otro diálogo (J. C. Scannone⁷). Ya H. U. von Balthasar pudo realizar la mejor sistematización trilogica, implícitamente en el seno de este nuevo paradigma. A mi modo de ver, fue la única obra que alcanzó una grandeza comparable a la síntesis medieval del Aquinate. La hizo desde la “intuición teologal” del núcleo teo-simbólico (estético) y teodramático de la vida de los santos, antes que desde premisas teológico-conceptuales apriorísticas. Sin embargo, no escapó al eurocentrismo, que el mismo Concilio Vaticano II, curiosamente eurocéntrico, contribuyó a quebrar definitivamente.

Recapitulo e integro lo dicho mediante el siguiente cuadro:

	Paradigma de Cristiandad (siglos XII-XIII)	Paradigma del cambio de época (siglos XX-XXI)
Experiencia fundante	Predicación apostólica, testimonio martirial, mendicantes	Reforma protestante y católica
Síntesis teológicas más logradas	<i>Suma teológica</i> de Tomás de Aquino	<i>Trilogía</i> de Hans Urs von Balthasar

⁶ Destaco P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones*. Ensayos de hermenéutica, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

⁷ J. C. SCANNONE *et al.*, *Trascendencia y sobreabundancia*. Fenomenología de la religión y filosofía primera, Buenos Aires, Biblos, 2015, pp. 217-238. El autor habla del “giro del giro (moderno)” a partir de Heidegger, y de la emergencia de un “nuevo pensamiento”.

Mística de referencia	Orígenes, Pseudo Dionisio	Mística ignaciana y carmelitana
Filósofos de referencia	Aristóteles, Platón	Heidegger, Ricoeur, Marion
Hitos teodramáticos relevantes	Predicación apostólica, persecuciones, era constantiniana, invasiones bárbaras, configuración de la cristiandad medieval, burgos y mendicantes, surgimiento de las universidades	Descubrimiento de América, fragmentación del saber (enciclopedia), de la vida política (estados) y religiosa (iglesias), revoluciones (siglo XIX) y guerras mundiales (siglo XX)
Hitos teoestéticos relevantes	Catecumenado antiguo, liturgia monástica, arte románico y gótico (mosaicos y catedrales)	Mística española, estudios patrísticos (orientales), renovación litúrgica, religiosidad popular latinoamericana
Hitos teológicos relevantes	Boecio, Sentencias y Sumas (racionalidad conceptual)	Recuperación de la Patrística oriental y la historia (Chenu). Una teología a partir de la experiencia mística (racionalidad simbólica) que se diversifica. Renovación de los estudios bíblicos y <i>Nouvelle theologie</i> . Concilio Vaticano II.

1.2. El Concilio Vaticano II como acontecimiento decisivo

En el Concilio Vaticano II⁸ se asume la *fenomenología hermenéutica teológico-pastoral* (claramente en la *Gaudium et spes*) para posibilitar el diálogo de la Iglesia con el mundo y sus variados desafíos: sociedad, ciencias, filosofías, culturas, iglesias, religiones. El Vaticano II presupone lo definido acerca del alcance de la razón en relación a la fe por la *Dei Filius* del Vaticano I, como así también el anhelo de reforma teológico-disciplinaria tridentina prefigurado en el profético estilo de vida de los mendicantes. De este modo, el último Concilio posibilita esa relectura teológica satisfactoria de la para entonces agónica modernidad, lo cual era hasta aquel momento deuda pendiente (la *Trilogía* de Balthasar será posterior).

⁸ Cf. J. SCAMPINI, C. SCHICKENDANTZ, *La recepción teológica del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires, Ágape- Guadalupe, 2015.

Pero el Vaticano II pone sobre todo de manifiesto algo muy novedoso para el quehacer teológico posmoderno: de ahí en más ya no será posible hacer una única teología universal, la misma para todo el mundo, sin ejercer una consecuente violencia simbólica sobre el conjunto del pueblo de Dios. De ahora en más necesariamente habrá que inculturar “regionalmente” el discurso. Habrá que hacer teología contextual, explicitando ese contexto. Y debido a la importancia que en los últimos siglos ha ido adquiriendo la variable histórica, toda teología contextual necesariamente será, en cierto modo, teología del cambio de época. Cambio de época será el contexto histórico teologizado pastoralmente de modo fenomenológico hermenéutico teologal. Y en nuestro tiempo, asumiendo la misericordia como reducción última de la propia experiencia teologal.

2. La teología del cambio de época como teología del “peregrinando-nos”

Presento mi propia teología del cambio de época como una teología del “peregrinando-nos”. El “peregrinando-nos” es la reducción teologal que se corresponde con el “estar siendo”⁹ “discípulo/s misionero/s” (DA I), en donde el “nos” expresa la cara pasiva-autoimplicativa del discipulado durante el quehacer teológico *in fieri*, y el gerundio la vertiente activa y misionera del mismo. Al “peregrinando-nos” le son inherentes el icono sapiencial del “camino” y el icono teologal del “santuario”. El primero remite al mundo, y el segundo remite a Dios. En la dialéctica controlada existente entre ambos iconos vamos desplegando un proceso de “auto-trascendencia teocéntrica en la consistencia”¹⁰, que nos permite ir pasando de una prevalencia de percepciones y autoposicionamientos idolátricos a nuevas actitudes icónicas¹¹, de modo que lo que parecía “no ser sino” revela “no ser solo”.

Este yo peregrinante tiene una vertiente personal (el creyente individual) y otra colectiva (el pueblo de Dios peregrino, pero también implícitamente, una nación en camino). La peregrinación se va desplegando espacio-

⁹ Cf. R. KUSCH, “La fórmula del estar-siendo”, en *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008 (1975), pp. 95-106; J. C. SCANNONE, “El ‘estar-siendo’ como acontecimiento originario”, *Revista colombiana de humanidades* 77 (2010) 153-162; “La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado”, *Teología* 95 (2008) 39-52.

¹⁰ Cf. L. RULLA, *Antropología del vocación cristiana*, vol. 1, Madrid, Athenas, 1990.

¹¹ Cf. J. L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1989.

temporalmente, desde la existencialidad histórica en progresiva apertura al misterio trascendente. O también, desde la progresiva vivencia teologal de las virtudes en diálogo interpelante con todo lo que de bueno, bello y verdadero vamos encontrando por el camino. Esto nos conduce a una cada vez más satisfactoria vida en el Espíritu, renacida de lo alto desde el “santuario” descubierto como ya inhabitando en el mismo “camino”, lo cual traduce y expresa muy bien e inculturadamente lo propio de la esperanza teologal cristiana.

En esta parte quisiera detenerme en el método teológico desarrollado, que consta de tres momentos que se suceden de modo elíptico-pendular (v.g., I – II – III – II – I), en consideración de un eje histórico-pastoral (tiempo, espacio y trascendencia) y otro hermenéutico-trascendental-teologal (vinculado a los trascendentales del ser y las virtudes teologales), imprimiendo a la reflexión teológica un carácter holístico en la vida del discípulo misionero.

2.1. Peregrinando la vida, contemplando el icono, comunicando la palabra

2.1.1. Peregrinando la vida

El primer momento del método es el teodramático diacrónico de la peregrinación, convergente con la experiencia de una praxis (cristiana) inicial que progresivamente se abre al *Bonum* y es decisivamente enriquecida con el anuncio evangélico. Es el momento fenomenológico-hermenéutico, que transita por un peregrinaje de la “vida” con minúsculas a otro de y desde la “Vida” con mayúsculas. Recorre el tiempo y espacio pasando por la prevalencia y desencanto de apreciaciones idolátricas auto-referenciales [=descubrimiento presuntuoso y consiguiente desilusión] a la prevalencia de valoraciones icónicas [=peregrinación teologal], en un marco de progresiva auto-trascendencia, valiéndose para ello del uso de una racionalidad práctico-simbólica¹².

¹² Lo despliego en *Peregrinar al santuario haciendo teología*. Inculturando el bien, la belleza y la verdad, Saarbrücken, Credo Ediciones, 2014, capítulos II-V, pp. 13-42, que es el número “0” (o recapitulador) en la Sinopsis. Los números que indicaré entre paréntesis son los correspondientes a los libros en esta misma Sinopsis considerada diacrónicamente.

Esta peregrinación (1.1, 1.2 y 1.3) considera el tiempo histórico en el que ha tenido lugar la manifestación de Dios en general y la revelación cristiana en particular de un modo objetivo (3.1). También el tiempo personal y subjetivo en la vida del creyente peregrino, asociado a la progresiva conformación de un imaginario prevalentemente progrediente más que regresivo (4.1). Por último, considera el tiempo litúrgico celebrativo, en el que el tiempo objetivo-subjetivo va de a poco anclándose existencialmente en el misterio trascendente de Dios (7.1 y 7.2).

La peregrinación del drama acontece también en el espacio epistemológico, en el cruce de saberes (filosofías y religiones, sabiduría y mística populares) y disciplinas (ciencias humanas y sociales, naturales y duras), que van siendo paulatinamente experimentadas, y con las que la teología propicia encuentros, diálogos, préstamos e intercambios (3.2). También en el espacio pastoral, en donde la peregrinación invita a un discernimiento, explicitación y profundización del misterio del Reino ya presente en el hoy salvífico (4.2). Por último, en el espacio cultural, marcado en la actualidad por el cambio de época como mega-signo de los tiempos (4.3).

En tercera instancia, la peregrinación teodramática se abre al bien sobre todo en su disponible apertura a la trascendencia. La trascendencia creyente que se expresa en el desafío de releer la fe de la Iglesia –la *traditio* del *depositum fidei*– desde el hoy peregrino del pueblo fiel de Dios [= *sensus fidei fidelium*] en las expresiones magisteriales del Papa Francisco (2 y 0). También la trascendencia política irrumpe promoviendo una inculturación praxica de esa misma fe encarnada y liberadora en el contexto socio-histórico-cultural (argentino, mientras celebramos el Bicentenario) (5). Por último, la trascendencia mística que invita permanentemente a vincular fecundamente misericordia (=trascendencia horizontal) y vida teologal (=trascendencia vertical) (6).

<i>Prólogo:</i>	Fe (Verdad)	Esperanza/ Caridad	Vida en el Espíritu	<i>Epílogo:</i>
<i>Icono sapiencial del camino</i>				<i>Icono teologal del santuario</i>
1.1. La vida como peregrinación	3.1. Historia y perspectivas de las ideas teológicas (<i>Tril.</i> , I, A, pp.31-291) <i>Tiempo histórico</i> [Tradición eclesial]	4.1. El imaginario de los cristianos en contexto cultural argentino (<i>Tril.</i> , II, A, pp.21-247) <i>Tiempo humano</i> [Moral personal]	7.1. Lectio pastoral y sabiduría creyente (<i>Tril.</i> , III, A, pp.21-420) <i>Tiempo litúrgico</i> [Palabra celebrada]	<i>Teodramática</i> 7.2. Peregrinando al Santuario (<i>Tril.</i> , III, B, pp.421-484)
1.2. El camino sapiencial de Martín Fierro y la formación académica	3.2. La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural (<i>Tril.</i> , I, B, pp.293-596) <i>Espacio epistemológico</i>	4.2. La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino (<i>Tril.</i> , II, B, pp.249-470) <i>Espacio pastoral</i>	4.3. La vida consagrada ante el cambio de época (<i>Tril.</i> , II, B, apend., pp.472-586) <i>Espacio cultural</i>	↓ <i>Teoestética</i> 7.3. Hacia una pastoral de la misericordia urgida por la belleza
1.3. Por el camino del Inca	2. Francisco, obispo de Roma en el Año de la Fe <i>Trascendencia creyente</i> [Magisterio hoy]	5. Hacia una Argentina con futuro <i>Trascendencia política</i> [Moral social]	6. Misericordia y mística y en los discípulos misioneros <i>Trascendencia mística</i> [Palabra vivida]	↓ <i>Teológica</i> 0. Peregrinar al santuario haciendo teología
<i>Teología fundamental y dogmática</i>		<i>Teología moral y pastoral</i>	<i>Espiritualidad bíblica y litúrgica</i>	

2.1.2. Contemplando el icono

El segundo momento es el teoestético sincrónico del santuario, convergente con la experiencia de una contemplación (cristiana) en convergencia icónica con el *Pulchrum*. Es el momento estrictamente teológico-contemplativo [=Theologia], que se inicia con el acontecimiento del "icono" con minúsculas y conduce a la percepción de y desde el "Icono" con mayúsculas. Este momento busca percibir sinópticamente el cruce arquitectónico del eje histó-

rico espacio-temporal con el trascendental-teologal, valiéndose para ello con preferencia de la racionalidad simbólica, pero incluyendo (implícitamente) la conceptual¹³.

El eje histórico (horizontal) mantiene una tensión dialéctica entre la fe ya vivida e interpretada a lo largo del tiempo por la Iglesia con los desafíos teologales, sapienciales y disciplinarios en nuestro tiempo y contexto que abren al *kairós* de Dios. Pero también entre la fe vivida por el discípulo creyente en su propio imaginario simbólico, con esa misma fe *misioneramente* compartida y anunciada junto a la comunidad creyente en el espacio pastoral. Por último, entre la fe celebrada en el tiempo litúrgico que pacifica y armoniza en orden a entrar en el descanso de Dios, con los desafíos culturales de un espacio epocal que interpela y exige “salir”.

El eje trascendental-teologal (vertical) presenta una tensión inicial entre la verdad racionalmente buscada y la fe teologalmente creída; entre la belleza y bondad agradecidamente descubiertas (en el icono), y la esperanza y caridad gratuitamente vividas (desde el Icono). Pero también entre la búsqueda centrante de unidad (con el consiguiente riesgo idolátrico autorreferencial) y la vida descentrante en el Espíritu (propositivamente icónica y autotrascendente).

Visto así, las tensiones tienen un inicial carácter catafático. Parten de la existencial *via affirmationis* y se topan con la inevitable *via negationis*, de carácter apofático (=experiencia límite en la cual la “palabra” naturalmente anémica se agota). Claman, por tanto, por la contemplativa *via eminentiae*, que remite al momento teofánico (=experiencia cumbre en la cual la “Palabra” sobrenaturalmente gratuita se manifiesta: devela y revela). La verdadera contemplación teológica antes que una búsqueda o conquista es un don o hallazgo que acontece asociado al descubrimiento del Icono con mayúsculas, en el cual se inscriben otras posibles figuras icónicas con minúsculas.

La más significativa expresión icónica que se me ocurre es la del Santuario, que en realidad es el Espíritu de y en Cristo en cuanto *Eikon* (=Icono o Imagen, cf. *Col 1, 15*) del Padre (cf. *Jn 14, 9*), pero no excluye (¡más bien incluye!) otras figuras movilizadoras como la del rostro, la del mosaico o la poesía, el éxtasis de la experiencia cumbre, la vida como obra de arte, el encuentro interhumano, amoroso o sponsal (nupcial), etc. El santuario permi-

¹³ Lo desarrollo en *Por el camino del Inca*. Peregrinación mariana misionera por Perú y Ecuador, Saarbrücken, Credo Ediciones, 2014, Apéndice 1, pp. 17-30, a partir de la misma Sinopsis sincrónicamente considerada.

te visualizar sincrónica y sinópticamente lo que la peregrinación despliega diacrónica y narrativamente.

2.1.3. *Comunicando la palabra*

El tercer momento es el teológico-pastoral [=Oikonomia] de la meditación comunicativa, que en asociación particular con el *Verum* sistematiza conceptualizando la anterior contemplación del misterio cristiano, poniéndole palabra al icono, a partir del descubrimiento del Icono como Palabra, para hacerlo comprensible y transmitirlo en una misión contextualizada. Las correspondientes figuras de referencia podrían ser la Suma medieval o el Tratado moderno, pero mediados hoy por el dinamismo de una cultura socio-comunicacional y el uso de las TIC's, en cuanto expresen "palabras" con minúscula que remitan a la "Palabra" con mayúsculas. Aquí se va pasando del uso preferente de la racionalidad conceptual a la racionalidad práctico-pragmática en un permanente ejercicio de autotrascendencia discipular (hacia Dios) y misionera (hacia el prójimo), que gracias a una nueva mediación analógico-hermenéutica, transforma a los peregrinos en evangelizadores¹⁴.

El criterio rector de la comunicación teológico-evangelizadora es el intento permanente de ofrecer la totalidad del misterio en el fragmento de la historia. En otros términos, una cierta percepción del Santuario (=Icono) en un determinado tramo de la peregrinación (=vida), la Vida misma de Dios para el hombre "concreto, histórico y real"¹⁵ en su "aquí y ahora", con un estilo teológico-pastoral dotado ineludiblemente de carácter icónico. Porque la verdad salvífica, para ser fecunda, debe manifestarse *kalós*: bella y buena. Lo más original de la comunicación cristiana es sorprender al que está en camino con algo "inédito" que advenga en cierto modo de la Patria (=Uni-trina): con palabras que evoquen la Palabra. El proceso evangelizador debe estar siempre dispuesto a ofrecer muestras escatológicas eucarísticamente antici-

¹⁴ Despliego el aspecto comunicacional de este momento en los prólogos a cada uno de los 3 volúmenes de mi *Trilogía*; y los contenidos conceptuales en el Apéndice 'A' del vol. 3: *Lectio pastoral y epílogo*, pp. 485-512. En lo concerniente a "hermenéutica analógica", puede consultarse: M. BEAUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica*. Hacia un nuevo modelo de interpretación, México, UNAM, 2009, que en este caso asumo con cierta libertad.

¹⁵ Cf. JUAN PABLO II, Carta enc. *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), 13-14: AAS 71 (1979), 282-286. En adelante: *RH*.

patorias con carácter epifánico (=Pascua) en la historia más simple, presente y cotidiana (=Encarnación).

Entre la contemplación teológica y la comunicación práctica media la intelección sistemática. La percepción orante e inculturada del *nexus mysteriorum*, de la fe y en la fe en cuanto “icono de la Palabra en la vida”, posibilita el advenimiento de la trascendencia en el tiempo y espacio históricos, recreándolos y redimiéndolos. En contrapartida, esto conducirá a percibir la sacramentalidad epifánica (no hierofánica, porque las sacralizaría de modo idolátrico) de cada cosa, persona y acontecimiento. Debido a que Dios mora gratuitamente en el mundo (y particularmente en el varón-mujer), el mundo (la persona humana) mora esponsalmente en Dios. Efectivamente, el fundamento último de una anticipada (si bien dosificada) transparencia cristalina de la creación (cf. *Ap* 21-22) es que el misterio uni-trino de Dios inhabita en el mundo en virtud de la Pascua y Encarnación del Hijo de Dios¹⁶.

En síntesis, la comunicación teológica debe estar en grado de propiciar y mostrar lo teologal contemplado en el tiempo [=historia] y ante los desafíos de nuestro diversificado presente [=contextos]¹⁷; implícito en el itinerario vital y en expresiones relevantes de nuestra cultura [=imaginarios], pero llamado a manifestarse más explícitamente en el contexto socio-cultural (argentino) a través de la Iglesia [=evangelización]¹⁸. Por último, lo teologal interiorizado en el corazón y vida del creyente [=transformación], como progresivamente configurante del *homo viator* a modo de anticipado desposorio [=transfiguración]¹⁹.

2.2. “Peregrinando-nos” a partir de una sinopsis metodológica

La experiencia, intuición y reflexión kerygmática del “peregrinando-nos” transita tres instancias, a saber, la (I) teodramática, (II) teoestética y (III) teológica que se relacionan con la vida, el icono y la palabra respectivamente, y con las figuras clásicas de la peregrinación, el santuario y la suma / tratado teológico. Existe entre estas instancias una relación perijorética que se

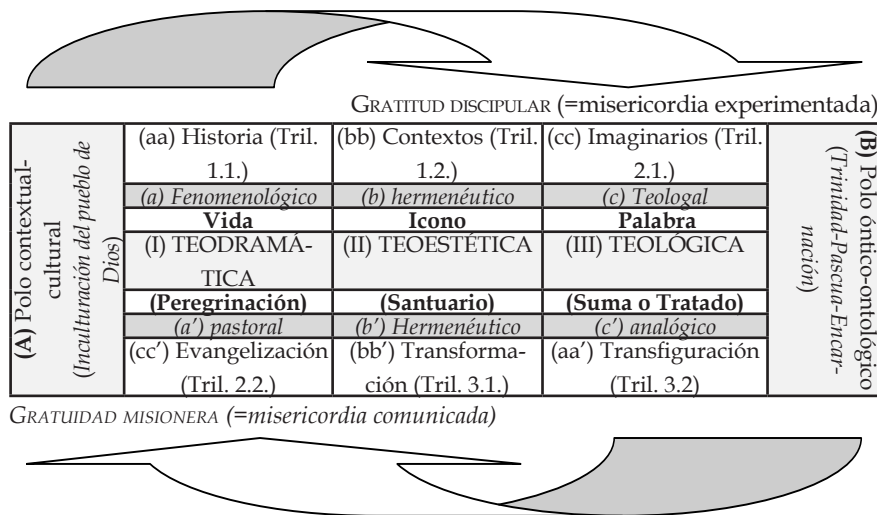
¹⁶ Ilumino y desarrollo esta cuestión en contexto histórico-socio-cultural con el pasaje joánico de Jesús y la mujer samaritana en *Trilogía*, I, pp. 309-330, y lo aplico en referencia a la Peregrinación y el Santuario en *Trilogía*, III, pp. 429-440.

¹⁷ Cf. G. RAMOS, *Trilogía*, I.

¹⁸ Cf. G. RAMOS, *Trilogía*, II.

¹⁹ Cf. G. RAMOS, *Trilogía*, III.

activa desde la primera hacia la última y viceversa, a saber, (I) (II) (III) (II) (I), en una suerte de movimiento filosófico de sístole y diástole entre los polos (A) contextual-cultural y (B) óptico-ontológico. O también, un movimiento teológico ascendente y descendente, que va de la gratitud discipular a la gratitud misionera.



El primer tipo de movimiento podría resumirse en la expresión metodológica “(a) fenomenología (b) hermenéutica (c) teologal”, y el segundo en su correspondiente par “(c’) analógico (b’) hermenéutico (a’) pastoral”. En el primer caso, la teología recorre la (aa) historia, (bb) los contextos e (cc) imaginarios, y en el segundo, la (aa’) evangelización que (bb’) transforma y (cc’) transfigura. En referencia a B. Lonergan²⁰, el momento (a) fenomenológico se condice con el experimentar, la (b-c) hermenéutica teológica con el entender, la (c’-b’) analogía hermenéutica con el razonar, y el (a’) pastoral con el decidir. En referencia al conocido método tripartito Ver-Juzgar-Actuar, la instancia (a-b) fenomenológico-hermenéutica se condicen con el Ver, la (c’-c) analógico-teologal con el Juzgar, y la (b’-a’) hermenéutico-pastoral con el Actuar. En referencia a M. Midali²¹, la (a-a’) fenomenología pastoral de la (I) teodramática se condice con la fase kairológica, la (b-b’) hermenéutica-Hermenéutica de la (II) teoestética con la fase estratégica, y la (c-c’) teologal analógica de la (III) teológica con la fase proyectual.

²⁰ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 1988, pp. 125-144.

²¹ Cf. M. MIDALI, *Teologia pratica*, vol. 1, Roma, LAS, 2000, pp. 403-424.

De este modo, se peregrina para ir descubriendo que nuestro mundo, por la Encarnación y Pascua de Jesucristo, ya es en cierto modo santuario de Dios, y para ir comunicando perijorética y kerygmáticamente esta misma experiencia teologal. Desde este último horizonte teológico-teologal-analógico (III) [=Pentecostés, *via eminentiae*] se contribuye a la transformación del imaginario simbólico (afectivo-actitudinal) de los cristianos de regresivo (=hermenéutico con minúscula) en progresivo (=Hermenéutico con mayúscula) (II) [=Pascua, *via negationis*], y se descubre que lo que parecía “no ser sino” resultaba “no ser solo” (I) [=Encarnación, *via affirmationis*]. De este modo, se devela el tono sacramental de personas (=hijo/as de Dios), acontecimientos (=signos de los tiempos) y mundo (=mística).

3. Una concreta teología del “peregrinando-nos”

Por momentos la teología pretendió construir sistemas exhaustivos y definitivos, “una teología de escritorio”²², y de este modo, la estructura ahogó el misterio o lo retuvo anclado en las coordenadas espacio-temporales en las que había surgido, perdiendo ductilidad, y resignando en gran parte su finalidad y actualidad evangelizadoras. Responsabilidad más bien de los discípulos que de los maestros, este es aún hoy el problema principal con la escolástica. Aquí el *Verum* perdió su natural y fecundo anclaje perijorético en el *Pulchrum* y el *Bonum*, dejando de ser culturalmente significativo y pastoralmente elocuente. Dejó de “tocar” la vida y los afectos...

No menos dogmáticos fueron muchos vanguardistas de los últimos decenios, que absolutizaron intuiciones interesantes pero relativas, descalificando sobre todo la tradición o estilos sapienciales y devocionales provenientes de otros pueblos y contextos. Muchas corrientes teológicas posconciliares tuvieron estos límites. Y la más reciente crisis de los tratados clásicos, en gran parte porque quedaron exculturados, condujo en ocasiones a una teología anémica, fragmentada y desarticulada, anecdóticamente positivista o desmesuradamente narrativa, sin *logos*... y a veces hasta sin Dios.

Hoy sigue siendo válido el desafío de recuperar la totalidad del misterio creído en y desde el fragmento (H. U. von Balthasar). Pero para que el fragmento no se convierta en un nuevo ídolo (J. L. Marion) o en migaja del Misterio, hay que hacerlo desde una icónica teología de peregrinos. El

²² FRANCISCO, Exhort. ap. *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013), 133; AAS 105 (2003), 1075-1076. En adelante: EG.

icono de la peregrinación presupone un “desde”, un “hacia” y un “a través de”: desde el propio contexto socio-cultural y eclesial-existencial, hacia el santuario definitivo de Dios (que es el mundo definitivamente en Él transfigurado), a través de las complejas vicisitudes cotidianas. Una teología como peregrinación “devela” que el mundo es santuario de Dios, el seno trinitario de Dios en cuanto económicamente participado.

3.1. *El quehacer de una teología peregrina*

Una teología de hombres y mujeres *viatores* presupone e invita a ir pensando la fe y su mismo dinamismo teologal, en gerundio y desde esta misma experiencia del peregrino: de modo inacabado²³ (v.g., icónico, no idólatrico), pero con una conciencia cada vez más profunda e integrada del misterio vivido y creído. Desde la humilde conciencia creyente abierta al *magis*, ya que el peregrino “sabe” que tiene patria (Agustín de Hipona). “Sabe” que viene de Dios (Padre) como origen y que a Él se dirige como destino. Una teología peregrina se inicia en el mismo momento en que tomamos conciencia de haber sido engendrados de lo alto, y de ser portadores de una “vocación divina” (GS 22) como discípulos misioneros.

Por otra parte, una teología de peregrinos no puede cargar al hombro o en la mochila todas las tradiciones. Debe elegir cuidadosamente lo esencial y más genuino, y ponerse en camino “ligera de equipaje” (A. Machado), siguiendo las recomendaciones de Jesús a sus discípulos de llevar pocas cosas (ver Lc 10, 4). El resto se irá dando de a poco, ya que como reza el adagio popular, “andando se acomodan los bultos”. Sobre todo en tiempos de mutante provisoriedad. Mucho de lo que el peregrino necesita y utiliza se lo irá mostrando y ofreciendo la providencia, dado que llegado el caso, todo lo que encuentra en el camino podría servirle para hacer teología.

Una teología de peregrinos se nutre de la contemplación de Jesús, el Cristo (W. Kasper): de los misterios centrales de la fe, articulándolos y exponiéndolos creativamente. Es conducida por una peculiar sensibilidad epocal, mediada esta por la apertura a los trascendentales del ser (lo bueno, lo bello y

²³ Recuerdo que de niño disfrutaba con uno de mis primos más de construir los juegos que del mismo jugar posterior. También tengo muy presente el dibujo que había hecho en su cuaderno un compañero mío de escuela primaria, de una obra edilicia en construcción: le pregunté por qué no la terminaba, y me respondió “porque trabajan de a poco”. Efectivamente, cada tanto él le añadía algunos ladrillos a las paredes...

lo verdadero) que emergen en referencia a las vicisitudes que vive el “hombre histórico, concreto y real”, discernidas estas como camino de la Iglesia²⁴. Por último, se expresa lo más posible en el lenguaje del contexto socio-cultural, en atención al lugar y sobre todo a la gente más sencilla: al pueblo (R. Tello).

Me estoy convenciendo de que el mejor modo de hacer teología es caminando. Una teología en gerundio, inconclusa, en permanente gestación, avanzando como peregrino, en sentido literal o metafórico. Quien peregrina está en búsqueda, todavía no llegó a destino. No alcanzó su patria definitiva, está insatisfecho, es decir, no se siente suficientemente realizado, y por eso sigue caminando y buscando. Interactúa y dialoga creativamente con muchas personas, pero no se casa con nadie ni con nada. Porque se estancaría, se “nidificaría”: es por eso que no tiene dónde reclinar la cabeza. Porque busca ser fiel a la sabiduría teológica que infunde el Espíritu, el cual no se sabe “de dónde viene ni a dónde va” (Jn 3,8).

Una teología del “peregrinando-nos” va madurando en el silencio del camino, bajo la mirada llena de ternura de Dios (Padre), el único Bueno. Se va moldeando y embelleciendo por obra del Espíritu en torno a realidades, personas y acontecimientos descubiertos y discernidos como simbólicamente significativos y valiosos, con progresiva connotación icónica. Va adquiriendo rostro propio en la medida en que madura en palabras elocuentes (“decidoras”), que expresan y remiten a la Palabra. Para que sea icónica y pastoralmente nutritiva, debe peregrinar con sentido práctico-pragmático: “desde la memoria”, “hacia adelante” y “hacia arriba”.

De este modo, y parafraseando a B. Lonergan, el icono que anticipa y presencializa el Santuario [=intuición simbólica (2)], madura en la espera paciente y silenciosa del peregrino [=experiencia práctica (1)], se configura en la justeza teológica pacientemente labrada de la palabra [=razón conceptual (3)], y se manifiesta con esplendor inédito para la vida de la Iglesia y el mundo de modo “nuevo” [=decisión pastoral (4)], cerrando de este modo el círculo fenomenológico-hermenéutico-(teológico-)pastoral de modo lógico [=experimentar, entender, razonar y decidir], pero conservando la riqueza teológica de la *perijoresis*, de acuerdo a la cual, cualquiera de las figuras-etapas (v.g., peregrinación, santuario, teología, y pastoral, que vuelve a coincidir con la peregrinación) podría adquirir protagonismo central en determinado momento, propiciando una nueva relectura de todo el proceso desde “ahí”.

²⁴ Cf. *RH*, 13-14: AAS 71 (1979), 282-286.

3.1.1. "Desde la memoria": las motivaciones del peregrino

Peregrinar no es "hacer turismo", y tampoco es sinónimo de convertirse en aventurero de la existencia. Una teología peregrina con memoria tiene que alimentarse teologalmente de la fe, la esperanza y el amor. Pero también de todo aquello significativo que se ha experimentado, vivido o incluso leído, en cuanto humano/a antes que en cuanto creyente. Sobre todo debe nutrirse con las vicisitudes de la vida pastoral y con la pasión del mundo. Cuando esto no acontece, se cae en lo que Francisco denomina la "mundanidad" (H. De Lubac). La mundanidad es consecuencia de una percepción anémica y sin trascendencia de la historicidad, sin raíces ni horizonte: ya sea por desapasionada, desencantada y estrecha, o por autorreferencial, presuntuosa y arrogante. Ya sea por defecto de relato, como acontece con la "modernidad líquida" (Z. Bauman) o postmodernidad, o por exceso ideológico del mismo, como sucedió con la modernidad europea, o también con la segunda modernidad latinoamericana en los 60-70'.

Por falta de anclaje teologal, por un gnóstico desconocimiento del contexto, o a causa de un descomprometido interés por las personas, la falta de memoria conduce a la superficialidad. Por falta de memoria, el teólogo deviene un turista de la existencia, y solo registra fotos anecdóticas y banales, caricaturas distorsionantes del Misterio, observaciones tangenciales e irrelevantes para la vida del mundo. En contrapartida, una cosa es la idolátrica y autorreferencial construcción intelectual "sacral y pagana" greco-latina, y otra muy diferente la narrativa progresivamente icónica y descentrada de la palabra "teologal y evangélica" de Jesús de Nazaret, "un judío marginal" (J. Meier).

De ahí que un teólogo peregrino deba orar desde los márgenes centrándose: para incluirlo todo sin aferrarse a los ídolos, para no dejar de contemplar lo importante ni perderse u "olvidar" lo esencial por descuido, porque olvidar sería morir. Buscar sentido teologal meditando, pero desde la misma incomodidad de una vida adrede "descentrada" porque contempla: desde el otro-pobre-diferente, desde lo que en principio tendería naturalmente a esquivarse o descartarse como un "no ser sino". Desde el considerado "reverso de la historia" (G. Gutierrez), que a los ojos de Dios es auténtica *historia salutis*. Y esto porque, como buen/a peregrino/a, el o la teólogo/a está dispuesto/a a dejarse interpelar, porque no tiene ya todo definido en su mapa de ruta, porque acepta que su *sensus fidei fidelis*, a modo de GPS, permanentemente lo/a invite a "recalcular". A reinterpretar todo lo hecho y vivido desde el nuevo *kairós*, desde el nuevo fragmento de historia que es siempre adviento. Lo contrario, e infecundo, propio del tradicionalismo

teológico, sería poner lo nuevo en función de un “acervo de cachivaches”: el vino nuevo en (idolátricos) odres viejos...

3.1.2. “Hacia adelante”: el camino del peregrino

La metáfora de la peregrinación resulta muy interesante porque presupone la constatación de que caminamos con el cuerpo²⁵. Si según afirma Aristóteles no hay nada en la inteligencia que no ingrese por los sentidos, para ponerle palabras a la fe en el aquí y ahora habrá que moverse perceptivamente: mirar y escuchar, oler y tocar, golpearse, mojarse y quemarse, padecer y alegrarse... De ahí que sea muy importante, para una sana teología peregrina, “ponerle el cuerpo” a la vida: “estar siendo” (R. Kusch) del modo más perceptivo y autoimplicativo posible. El misterio de la encarnación nos obliga a incluir nuestra corporeidad como significativo e irrenunciable lugar teológico.

Por otra parte, el teólogo debe ser un hombre o mujer de diálogo, que “juegue para adelante” (Francisco), nato interlocutor con la historia presente y los signos de los tiempos: con “los gozos y esperanzas, tristezas y angustias” de la gente²⁶. En particular, con lo que hoy denominamos cambio de época, manifestaciones de una modernidad líquida (Z. Bauman) y un *pensiero debole* (G. Vattimo) que divide el mundo en incluidos y excluidos, “relevantes” y “descartables”. Como además tendemos a vivir cada vez más en grandes ciudades, naturalmente anónimas, experimentamos tiempos con peculiares exigencias de personalización.

Es cierto que el peregrino camina de posada en posada, pero también debe hacerlo de rostro en rostro, y en cierto modo, y aunque sin pretensiones, de acontecimiento en acontecimiento. Así como, a decir de Ignacio de Loyola, “no el mucho conocer harta y satisface el alma sino el gustar de las cosas internamente”²⁷, también es cierto que lo que nutre el quehacer teológico no es tanto la cantidad y diversidad de cosas vistas y leídas, sino más bien la profundización sapiencial y teologal de lo que se vive, padece y acontece. Esta es la verdadera experiencia que se decanta, y que sustenta y abre la vida del día a día. ¿Qué realidades merecen nuestra atención como teólogo/as mientras caminamos? Todo aquello que dignifica porque

²⁵ Escribí dos pequeños libros sobre el tema: *La vida como peregrinación y Por el camino del Inca*, ya citados.

²⁶ CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes* (7 diciembre 1965), 1: AAS 58 (1966), 1025-1026. En adelante: GS.

²⁷ S. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* [=EE], 2.

es bueno, esperanza porque es bello y ennoblece porque es verdadero. Bondad, verdad y belleza no solo según el mundo, sino según el espíritu de las bienaventuranzas, que por ejemplo nos permite descubrir esplendor en la aparente desfiguración del pobre²⁸. En síntesis, todo aquello que unifica y no disgrega ni fragmenta porque proviene de lo alto.

Pero también es importante no desconocer lo contrario y estar alerta. Sobre todo para darse cuenta de que muchas veces existe, o el mal espíritu promueve, un sutil contrapunto: en palabras también de Francisco, el de una “inteligencia sin talento”, un “eticismo sin bondad”, o el “culto a una belleza de museo”²⁹. Si en el párrafo anterior podíamos encontrarnos con caricaturas del Misterio, aquí lo que podrían distorsionarse, de modo literalmente aberrante, serían los trascendentales del ser. O dicho en términos más simples, la percepción más profunda, sapiencial y unificada de la vida.

3.1.3. “Hacia arriba”: el santuario, meta de la peregrinación

La peregrinación tiene un horizonte pascual expresado en el símbolo del santuario. Una teología peregrina tiene que ser capaz de transformar la vida. Se comienza caminando con el cuerpo, y Dios acaba transfigurando los sentidos: particularmente el corazón. Una teología que no contribuya a cambiar la vida humana, espiritual o pastoral, alentando una mirada autoimplicativa de lo hecho y vivido desde una nueva perspectiva más teologal o icónica, acabaría por no ser teología cristiana. Se convertiría a lo sumo en un complicado y oneroso ejercicio de autoayuda que mitificaría recurrentemente los obstáculos y conflictos. Sería una teología “servidora de pasado en copa nueva”. No sería teología cristiana porque no tendría fuerza liberadora, sino que eternizaría “dioses del ocaso” (S. Rodríguez).

Una teología en camino, sapiencial e icónica, se asocia a una progresiva irradiación del Espíritu. Nos ayuda a ir recapitulando, cada vez más satisfactoriamente y mejor, el fragmento presente del tiempo y el espacio en la totalidad del todo: desde el santuario, la misma vida; desde la eucaristía, las alegrías, afanes o inquietudes de cada día; desde el icono, el misterio del momento abierto a lo definitivo. De este modo, el fugaz fluir cotidiano se

²⁸ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA (para la Actualización de las Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización), *Navega mar adentro* (mayo 2003), 58. En adelante: NMA.

²⁹ FRANCISCO, *Homilía del 19/06/2013*, disponible en: <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2013/documents/papa-francesco_20130619_tipos-hipocritas.html>.

va eternizando: se va sedimentando y anclando en la playa del más allá (K. Rahner). Ahora ya no solo “hacia adelante”, sino también “hacia arriba”.

Por último, si la teología peregrina es icónica y no idolátrica, no tiene por qué, y en realidad tampoco debería, decirlo todo. Hoy ya no necesitamos extensos y exhaustivos tratados teológicos que contemplen toda eventualidad moral o desplieguen toda cuestión dogmática para “controlar” la doctrina. Por supuesto que también una teología peregrina deberá dar “qué pensar”, a saber, un desarrollo de la *fides quae* [=que pone el acento en el *credere Deum*], ofreciendo razones para nuestra esperanza (ver 1 Pe 3,15). Pero una teología peregrina tendrá sobre todo que dar “que pensar”, es decir, ofrecer vitaminas para “facilitar y servir” la *fides qua* [=que pone el acento en el *credere in Deum* y el *credere Deo*]. Porque la fe es un *cum assensu cogitare* (Agustín de Hipona - Tomás de Aquino): un asentir meditativo, que se va desplegando sin prisa pero sin pausa en el corazón creyente y peregrino de cada hijo de Dios, convirtiéndolo y afianzándolo en su original vocación de discípulo misionero.

3.2. Una teología que peregrina por el tiempo

La vida es peregrinación. Peregrinamos por *etapas vitales*, con una *memoria histórica* siempre reinterpretada a la luz de las nuevas experiencias y acontecimientos, y una esperanza escatológica que actualizamos en la oración (litúrgica). En esta misma peregrinación existencial-teológica el Espíritu de Cristo nos purifica, ilumina y une a su vida [=*metanoia*], por medio de los misterios de la encarnación, pascua y pentecostés.

3.2.1. Peregrinando la historia

Cuando en teología recurrimos a la historia (de los dogmas) para el *auditus fidei*, lo hacemos con la intención de adquirir una buena perspectiva hermenéutica que contribuya a la recta comprensión del sentido de la fe hoy³⁰. Rastreamos cómo fue madurando, y cómo se fue interpretando a lo largo del tiempo algún aspecto de la fe cristiana, o la misma fe en su conjunto, para tener más luz al momento de ver qué nos dice ese mismo aspecto o esa misma fe hoy. En cierto modo, peregrinamos por la historia, con sus vicisitudes, para adquirir una perspectiva más luminosa, para madurar el

³⁰ Desarrollo una *Historia y perspectiva de las ideas teológicas en Trilogía*, I, Primera Parte. Un autor relevante en la maduración de este libro fue B. SESBOÛE, *Historia de los dogmas*, 4 vol., Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995-1997.

intellectus fidei, que en la metáfora de la peregrinación vendría a ser como el “santuario” en el que sapiencial e inefablemente se integran todas las cosas.

En efecto, así como la vivencia en el santuario es tanto más significativa y elocuente cuanto más generosamente se haya peregrinado, también tendemos a comprender más acabadamente lo que la fe nos dice hoy en la medida en que hayamos sabido mirar para atrás con honestidad, e interpretado en profundidad lo que el Espíritu ha ido diciendo a lo largo del tiempo “oportuna e inoportunamente” (2 *Tim* 4, 2). Hoy tenemos mayores herramientas hermenéuticas para enriquecer más y mejor nuestra comprensión de la historia a la luz del presente, que “ya pero todavía no”, o “ya pero todavía más” (F. Ortega), es santuario definitivo. El santuario recapitula creativamente el esfuerzo y gracia de la peregrinación del mismo modo que el *intellectus fidei* hace lo propio con el *auditus fidei*.

Dos tentaciones nos acechan al momento de relacionarnos con la historia. Una es la del tradicionalismo conservador, que cristaliza lo acontecido *in illo tempore*, en un tiempo ancestral y arcaico, y lo sigue repitiendo con tónica sacral, rígida e impersonal. Esto poco o nada terminará diciendo en el siempre nuevo hoy del presente, por lo que antes o después conducirá al secularismo, al culto de un *Deus otiosus*. El otro riesgo es el del vanguardismo ahistórico, muy propio de los tiempos posmodernos y de la Web, que piensa que todo debería inventarse hoy, sin raíces que nutran, referencias que orienten, o autoridades que deban ser reconocidas y agradecidas. Si en el primer caso el peregrino pretende llegar al santuario “con la casa a cuestas”, en el segundo lo hace en helicóptero y como turista ocasional...

3.2.2. Peregrinando la vida

También peregrinamos teológicamente nuestra propia vida, que tiene hitos y etapas, que clama por un relato vital de sentido, a modo de hilo conductor³¹. Buscamos interpretar desde la fe lo que el Señor nos ha ido diciendo a cada paso del camino. Queremos interpretar el modo originalísimo en el que el Espíritu nos fue, nos va y nos irá convirtiendo en discípulos misioneros. Lo ha-

³¹ Desarrollo *El imaginario de los cristianos en contexto cultural argentino*, siguiendo las etapas de la vida, a partir de expresiones artístico-culturales y anudando arte, psicología y mística, en *Trilogía*, vol. 2: Imaginarios y evangelización, Saarbrücken, Credo Ediciones, 2012, Primera Parte. Un autor de referencia significativo para la maduración de este libro fue L. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana*, vol. 1, ya citado, como así también los significativos diálogos e intercambios con María Daniela Biló.

ceamos normalmente con el auxilio de un acompañante (psico-)espiritual, que nos ayuda a purificar la mirada, objetivar los hallazgos y comprender mucho mejor el alcance que tienen. Porque en ocasiones acontece que, donde menos lo hubiéramos imaginado, acabamos llevando escondida una cantera de vida.

Desde la perspectiva de una teología peregrina, la lectura teológica del propio relato vital no debería quedar sujeta a interpretaciones únicas y definitivas. A la luz de las nuevas situaciones de vida habría que volver una y otra vez sobre lo ya vivido, para ir descubriendo en esa misma trama vital, que desde una mirada increyente podría parecer “no ser sino” desacierto, oscuridad y fracaso, la “presencia ignorada de Dios” (V. Frankl) que alumbró la propia novela histórica, posibilitando el descubrimiento de que en realidad lo acontecido “no fue solo” eso: que lo que parecía infierno en realidad podía haberse percibido, “ya pero todavía no”, “ya pero todavía más”, como paraíso. Y que lo que hace la diferencia es una radical hermenéutica creyente de lo sucedido, asociada al propio imaginario simbólico. Como aconteció al encontrarse Jesús con los desanimados discípulos de Emaús (ver *Lc 24*), quienes en el diálogo con el Señor por el camino fueron pasando de una interpretación regresiva (o regrediente) de lo acontecido a otra progresiva y esperanzada.

La juventud es el tiempo natural de la esperanza, pero también es la etapa en la que más fácilmente nos acecha la idolatría. Como lo demuestran las letras de muchas canciones en autores tomados como referencia para esta etapa vital, muchas realidades pueden seducirnos y encandilarnos, e impedirnos desplegar una mirada con horizonte de trascendencia, cayendo así en la presunción. Pero la primavera de la vida es también el tiempo de las grandes experiencias humanas, y de muchas intuiciones que deberán seguir madurando para, posiblemente, llegar a ser leídas en algún momento, con gratitud o arrepentimiento, a la luz de la fe. Podría resumirse esto último diciendo que la juventud es el tiempo propicio para la *via affirmationis*.

La adultez viene muchas veces de la mano de logros, pero también de la experiencia del límite y el desencanto. Haciendo balances, constatamos que la vida no ha dado de sí todo lo que en algún momento pensábamos que prometía, como bien lo demuestran también las letras de muchos tangos. La tentación sería caer en la desesperanza, y pensar que las realidades (personas, cosas, acontecimientos) “no son sino”. La sospecha se apoderaría entonces de la vida y la invadiría con una fina garúa. Pero la adultez es también el tiempo propicio para decantar y purificar las mejores intuiciones de la existencia, con la convicción cierta de que detrás de las nubes el sol sigue brillando. Desde una perspectiva creyente, la teología podría vislumbrar en esta etapa una prevalencia de la *via negationis*.

La madurez conlleva una lectura pascual de lo vivido hasta el momento, como lo percibimos en algunos temas sapienciales del folklore. No todo fue vida y afirmación, no todo fue desencanto (“no fue sino”). En realidad, las experiencias vividas encerraban un “más” con tónica pascual, desde el cual todo se ve y comprende mejor: las realidades “no eran solo”. Es el momento de la existencia que se abre de un modo más marcado a la *via eminentiae*, que da esplendor a esa aparente palidez que tenía el presente, coloreando sabiamente con matices el bosquejo de una vida hasta el momento solo garabateada en lápiz negro. La mayor experiencia de esta *via eminentiae* que las personas podemos hacer es la de la misericordia recibida. “Feliz culpa que nos dio tan gran Redentor” (Pregón pascual). La misericordia posibilita una experiencia de la “amabilidad intrínseca del propio ser” (A. Cencini) que difícilmente se haría de otro modo. Muestra de una manera irrefutable que no estamos “arrojados a la existencia” (M. Heidegger), sino que estamos en los brazos de un Dios que es Padre y Madre. Es, además, una experiencia de gran fecundidad, ya que de la misericordia recibida se tiende a pasar naturalmente a la misericordia donada u ofrecida.

3.2.3. Peregrinando mistagógicamente

Lo dicho nos conduce a la oración confiada y a la celebración creyente³². La *via affirmationis* nos remite al misterio de la encarnación que valora y asume, y en términos litúrgico-celebrativos, este nos lleva a los tiempos de adviento y navidad, que preparan, animan y esperan. La *via negationis* nos habla de una cuaresma y semana santa que purifican, convierten y perdonan, mientras que la *via eminentiae* nos remite a la pascua festiva que alegra, unifica y entusiasma, en cuanto nos hace experimentar el misterio de Cristo resucitado que nos eleva y transfigura. En su conjunto, ofrecen una nueva hermenéutica vital autoimplicativa, en la cual se inserta el quehacer teológico.

El año litúrgico es el espacio celebrativo del tiempo, que en él se redime, recrea y trasciende, y donde de un modo inefable vamos “peregrinando-nos”. En la medida en que celebramos, el tiempo se va eternizando: va peregrinando y entrando en el descanso de Dios (cf. *Hb* 4,9), en el santuario definitivo del

³² Despliego una *Lectio pastoral y sabiduría creyente*, asociada al desarrollo del año litúrgico, en *Trilogía*, vol. 3: *Lectio pastoral y epílogo*, Saarbrücken, Credo Ediciones, 2013, Primera Parte. Aquí fueron referenciales el modo de leer la Sagrada Escritura de los por entonces cardenales jesuitas Carlo M. Martini y Jorge M. Bergoglio.

cielo (cf. *Ap* 21-22). Y va dando un nuevo horizonte a las vivencias y afanes cotidianos mediante el fortalecimiento de la caridad. Una teología peregrina también se nutre de esta peregrinación celebrativa. Peregrina porque capta que ninguna celebración “es igual” a otra, y que año tras año, la percepción del misterio va siendo *vehementius et profundior*, más claro y profundo (J. Maritain).

El tiempo durante el año es el espacio habitual de internalización de la fe. Es el *quot-dies*, lo cotidiano, el “cuántos días” (J. C. Maccarone), en el que por una parte se puede ir haciendo presente el cansancio, y en el que por otra se va consolidando y enriqueciendo en el pueblo de Dios peregrino su alma crística y su anhelo de definitividad. Animada por el Espíritu de Pentecostés, la teología que peregrina por el año litúrgico también va desentrañando en el corazón de la historia humana, colectiva e individual, la hermenéutica pascual del Reino. Va tomando conciencia de que “ya, pero todavía no” del todo, la ciudad presente revela y manifiesta la ciudad celestial, la Nueva Jerusalén del cielo³³.

Pero a su vez, la celebración del tiempo durante el año afianza en los cristianos la convicción de estar llamados a ser originales constructores de esta “ciudad nueva”, cuya lámpara es el Cordero (ver *Ap* 22, 5), con –y junto a– hombres y mujeres de todos los pueblos de la tierra. Y esto porque no se puede ser, como decían en 2001 los obispos argentinos, “peregrinos al cielo y fugitivos de la ciudad terrena”. Así, con el ejemplo y la intercesión de los santos y santas que jalonan a modo de “hitos”, “faros” o “luminarias” el Año Litúrgico, comenzando por María, a la par que el tiempo va ingresando en el descanso de Dios de la mano de su pueblo peregrino, la celebración eucarística nos impulsa a trabajar para que el Dios-con-nosotros, y toda la Jerusalén celestial puedan ir descansando cada vez “más reposadamente” y mejor en la historia humana... transfigurada.

3.3. El espacio de la peregrinación teológica

Los contextos y caminos por los cuales se desarrolla nuestra peregrinación nos van configurando como teólogos. El espacio pastoral de esta peregrinación como discípulos misioneros nos centra en solo aquello sobre lo que es pertinente “hacer teología” [=theologanda]. El espacio epocal, que nos interpela y estimula desde una perspectiva fenomenológica, hermenéutica y pastoral, incultura nuestro discurso teológico: para decir lo mismo de siempre de un modo siempre nuevo, significativo y actual.

³³ Cf. C. M. GALLI, *Dios vive en la ciudad*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2011, pp. 123-202.

3.3.1. Espacio epistemológico

El espacio epistemológico de la peregrinación teológica viene dado por el campo de los diferentes tipos de saberes y disciplinas³⁴. Aquí la teología entra en diálogo con las ciencias humanas y sociales, con las ciencias duras, con la filosofía, con la sabiduría de los pueblos y las otras confesiones cristianas y religiones. Cada “otro” en este espacio constituye una nueva posibilidad para el desarrollo de la peregrinación teológica. Cuando la teología, explícita o implícitamente, no dialoga, o solo lo hace con alguna/s de estas disciplinas y saberes, se enquistada y aletarga en su desarrollo: pierde creatividad y *parresía*.

Los saberes y disciplinas con los cuales la teología dialoga vienen dados por la misma realidad pastoral y cultural en torno a la cual se desarrolla el quehacer teológico. La *intradisciplinariedad* en el marco de la misma ciencia teológica, la *interdisciplinariedad* en el diálogo con las ciencias, y la *transdisciplinariedad* en el diálogo con las artes, la filosofía y la sabiduría de los pueblos (incluidas las expresiones inculturadas de diferentes tradiciones religiosas) permiten visualizar un amplísimo espacio epistemológico al momento de desplegar un creativo, fecundo y pertinente desarrollo teológico. La convicción de que la teología habla de Dios y de todas las creaturas en Él estimula el permanente asombro creyente del teólogo, y lo moviliza constantemente hacia nuevas periferias existenciales y del conocimiento a partir de la misma realidad teologalmente experimentada y vivida. Por ejemplo, de cara al crecimiento exponencial de la Web, podemos hablar de una “ciberteología” (A. Spadaro), que incide en el mismo modo de hacer teología, y no solo en el discernimiento de sus contenidos más o menos pertinentes.

3.3.2. Espacio pastoral

Si “el hombre es el camino de la Iglesia” (RH 14), posiblemente la mejor perspectiva para discernir el modo de ir desarrollando una teología pere-

³⁴ Desarrollo *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural* en *Trilogía*, I, Segunda Parte. Aquí resultó significativa la temática cultura-inculturación en Juan Pablo II, como así también el haber participado en diferentes Semanas de la Sociedad Argentina de Teología, donde fue muy iluminador el pensamiento de Juan Carlos Scannone, y en grupos de investigación interdisciplinar, sobre todo en la Universidad Católica de Santiago del Estero (con Marcelo Trejo) y en la Pontificia Universidad Católica Argentina (con Joaquín Migliore, Lucio Florio y Virginia Azcuy).

grina sea alguna forma de participación en la vida pastoral³⁵. Si la pastoral manifiesta una Iglesia peregrina, que siguiendo el camino del hombre busca encontrarse con Cristo, una teología peregrina debería adentrarse en la experiencia y vida pastorales. Esto es justamente lo que debería distinguirla de esa otra "teología (sedentaria) de escritorio". La pertinencia pastoral del pueblo de Dios, es el mejor *Sitz im Leben* o espacio vital para desarrollar una teología en camino, que constantemente evite idolatrar acentos, perspectivas y sistemas. El espacio pastoral ofrece realismo e inspiración al quehacer teológico, ya que pone a la teología al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia, liberándola de consideraciones hoy ya innecesarias o caducas. Esto fue lo que hicieron los Padres-Pastores en los primeros siglos del cristianismo: una teología que se iba nutriendo y desplegando como respuesta a situaciones ocasionales, o incluso coyunturales muy concretas, de la vida pastoral en las comunidades que ellos mismos conducían y animaban.

Y aquí podríamos identificar diferentes espacios pastorales de peregrinación, que pienso podrían dividirse en tres. El primero es el referente al acompañamiento de personas concretas en situaciones vitales determinadas: es el sentido más propio de la *cura animarum*, que no debería circunscribirse al ministerio sacerdotal, y que en el caso de los laicos tiene por espacio privilegiado la vida de los miembros de la propia familia. Aquí una teología peregrina está llamada a dialogar con la psicología y la pedagogía, o también con el propio acervo cultural del lugar, para favorecer una mejor endo-culturación.

El segundo espacio pastoral es el que tiene que ver con la vida de la comunidad eclesial, llámese pequeña comunidad, parroquia, diócesis o Iglesia universal, más propio del pastor-sacerdote pero no solo. Aquí una teología peregrina podría encontrarse, por ejemplo, con la antropología cultural, la historia y la psicología social, dado que toda comunidad está en evolución y tiende a enriquecerse con nuevos miembros, provenientes de otros lugares con diferentes idiosincrasias. El tercero es el que se relaciona con el contexto socio-económico-político, llámese barrio, municipio, provincia, país, continente o mundo, y que compete a todos los bautizados, pero fundamentalmente a los laicos. Aquí el diálogo teológico podría establecerse con la sociología, las ciencias económicas, políticas y de la comunicación, etc.

³⁵ Desarrollo *La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino* en *Trilogía*, II, Segunda Parte. En la gestación de este trabajo fue muy importante la propia experiencia pastoral, que ahora despliego en el Santuario Nacional de Luján, como así también el influjo del documento de la Conferencia Episcopal Argentina *Navega mar adentro* (2003), de Carlos M. Galli, indirectamente de Lucio Gera y más discretamente de Marcelo González.

3.3.3. *Espacio cultural*

Por último, y en continuidad con lo que acabo de decir, está el espacio cultural, que in-cultura el desarrollo y discurso de una teología peregrina. La misma pastoral de la Iglesia se desarrolla en contextos culturales determinados, por más que en el mundo globalizado tengamos comunes denominadores de tipo intercultural, multicultural o transcultural. El espacio cultural es también el que en cierto modo convoca el discernimiento de cuáles serían los saberes más pertinentes con los cuales la teología debería dialogar en el “aquí y ahora”. Queda claro que es sobre todo en este espacio donde el método fenomenológico-hermenéutico-pastoral resulta particularmente fecundo.

Como los procesos culturales están en permanente mutación, también desde esta perspectiva obligan a la teología a peregrinar. Las culturas tradicionales son tales en referencia a la novedad que adviene. Hoy debemos considerar de un modo particular el cambio de época, estrechamente vinculado al proceso de globalización, los desplazamientos migratorios y turísticos, los intercambios comerciales y culturales, la información *on-line* con la irrupción de las nuevas tecnologías, que por otra parte ponen en jaque el mismo concepto de tradición y exacerbaban los nacionalismos, ocasionan desafíos ecológico-ambientales y propician nuevas formas de criminalidad³⁶.

Por ser el más englobante de los tres, es el espacio cultural el que insinúa los nuevos derroteros, categorías y estilos posibles para la teología. Una teología peregrina debe discernirlos a la luz de la vida pastoral del “pueblo fiel de Dios” (Francisco), y de una fundamental disposición para el diálogo constructivo y fecundo con esas otras aproximaciones epistemológicas anteriormente referidas. También aquí habrá que “jugar (siempre) para adelante”, buscando intuir oportunidades más que diagnosticar problemas.

3.4. *Una teología peregrina con horizonte trascendente*

La trascendencia creyente nos invita a la actualización teológica desde la fe hoy [=teología fundamental y dogmática]. La trascendencia política nos mueve a pensarnos teologalmente desde la pertenencia a un pueblo concreto (país, nación, patria: *teología moral*), mientras que la trascendencia mística

³⁶ Desarrollo esta temática en relación a *La vida consagrada ante el cambio de época*, en *Trilogía*, II, Apéndice. Una obra predecesora, homónima y también de mi autoría, fue la publicada por Ed. San Benito (2005). En el origen de esta reflexión estuvo mi tesis doctoral (1998), y el influjo del jesuita brasileño Marcello Azevedo.

nos abre al “siempre más” de la palabra y la eucaristía [=*espiritualidad bíblica y litúrgica*]. El santuario es el icono teológico que recapitula esta experiencia teológica: la del peregrino que camina en fe, esperanza y caridad hacia el santuario definitivo de Dios, procurando autoimplicarse teologalmente. Hacia el *misterio trinitario* vislumbrado en la *cotidianeidad de la vida* ya desde el camino como presente, dado que “por su encarnación, el Hijo de Dios se unió en cierto modo a todo hombre”³⁷.

Indisoluble a la presencia y acción del Espíritu, este es el fundamento último de por qué Dios aletea por vestigio en el mundo, e inhabita gratuitamente en el corazón de las personas que se abren dócilmente a su amor. Desde esta perspectiva de trascendencia, y para que los medios sean congruentes y proporcionados a los fines, una teología que contribuya a pensar el “estar peregrinando” *en y hacia* este santuario no puede no ser peregrina [=acento en la *fides quae*]. Necesariamente y por definición, deberá devenir una teología del “peregrinando-nos” [=acento no exclusivo en la *fides qua*], porque tendrá que irse autotranscendiendo en el modo de ir reflexionando sobre un camino siempre nuevo que orienta al *magis*, ya que el mismo es respuesta a la autocomunicación del “siempre Nuevo” que nos sale al encuentro.

3.4.1. *Trascendencia creyente*

La teología es acto segundo de la fe, por lo que queda sujeta a un proceso análogo de purificación, iluminación y eminencia, que acuñando una expresión combinada entre K. Rahner y Juan de la Cruz, es una especie de “autotranscendimiento activo y pasivo”, don y tarea. El dinamismo teológico invita a un “siempre más” en el “aquí y ahora” del tiempo presente. Es en esta tensión entre las perspectivas catafática y apofática de la fe epocal y contextualmente situada que madura, necesariamente, una teología peregrina. Una expresión emblemática de este “siempre más” de la fe viene ofrecido por el discernimiento de los signos de los tiempos³⁸. Creo que un signo de los tiempos más que significativo en el hoy de la vida de la Iglesia y para el mundo son los gestos, palabras y actitudes del Papa Francisco³⁹. Desde esta novedad pastoral y magisterial hay

³⁷ GS, 22: AAS 58 (1966), 1042. Desarrollo estos contenidos referidos explícitamente al Santuario como horizonte de la peregrinación en *Trilogía*, III, pp. 421-484.

³⁸ Cf. V. R. AZCÚY, C. SCHICKENDANTZ, E. SILVA (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.

³⁹ Lo desarrollo en el librito *Francisco, Obispo de Roma en el Año de la Fe*, Saarbrücken, Credo Ediciones, 2013.

que animarse a releer, en diálogo con otras disciplinas, la tradición eclesial y el *depositum fidei*. Desde este *kairós* hay que fundamentar la posibilidad, e incluso la necesidad, del desarrollo de una nueva “teología sistemática” que no sea sinónimo de “teología rígida” y menos aún, de “teología anquilosada”.

Bajo esta perspectiva, la trascendencia creyente se nutre providencialmente en nuestro tiempo del humus teológico-cultural-pastoral latinoamericano y argentino⁴⁰. Pero también de la espiritualidad ignaciana expresada en los *Ejercicios Espirituales*. El *magis* inherente a la trascendencia creyente propia de todo tiempo encuentra aquí un fundamento sumamente conveniente para vincular trascendencia creyente y trascendencia política. De este modo, la proverbial precariedad latinoamericana y argentina, que “ata todo con alambre a lo criollo”, como así también la espiritualidad del Peregrino (v.g., Ignacio de Loyola) se dan aquí la mano creativamente al momento de animar una teología exodal “a la intemperie”, más cercana a la filosofía de Heráclito que a la de Parménides, en los discípulos misioneros. Así como el mismo río es el que siempre fluye, porque si dejara de fluir ya no sería río sino laguna, la misma fe es la que siempre renace de lo alto. Como “juglares de Dios”, estamos llamados a vivir y comunicar la misma fe de siempre pero “sin repetirnos”..., para que no pierda su “perenne e inmutable esencialidad”. Porque es propio de Dios el hacer, de continuo, nuevas todas las cosas (ver *Ap* 21, 5).

3.4.2. Trascendencia política

Hablar de trascendencia política significa considerar seriamente en el discurso teológico su arraigo contextual, a saber, las implicancias e incidencia moral y pastoral inherentes al dinamismo teologal del discipulado misionero. Pero también, significa convencerse de que la praxis política, mediada por la acción pastoral del pueblo de Dios, se abre a un horizonte trascendente siempre mayor: hacia el misterio del Reino definitivo, los cielos nuevos y la tierra nueva, que son la meta última de nuestro peregrinaje. Una teología peregrina debe contribuir a la maduración de una teología moral y pastoral inculturadas, que aliente un compromiso real de los cristianos (laicos) en la vida del propio pueblo, ciudad, provincia, país, continente, mundo. Si bien las opciones y acciones políticas a lo sumo alcanzarían el rango de conclu-

⁴⁰ Significativamente manifestado en el *Documento de Aparecida* (2007), cuya comisión de redacción fue presidida por el hoy Papa Francisco, con la colaboración de V. M. Fernández, hoy rector de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

siones teológicas (opinables), una teología contextualizada debería alentar el discernimiento prudencial de las alternativas más adecuadas, en una doble fidelidad al humanismo cristiano y a la coyuntura de la historia⁴¹.

Por otra parte, el horizonte de esperanza que emana de una teología peregrina debe ser capaz de mostrar los límites de un proyecto meramente intrahistórico. Cuando las esperanzas humanas se desmoronan, la esperanza teológica surge con mayor fuerza y autenticidad. Una actitud teológica sapiencial contribuirá a evitar dos riesgos extremos: el olvido tangencial de la historia y vida concreta de la gente, y el compromiso absoluto, rígido y casi idolátrico con la propia alternativa política. En países como la Argentina oscilamos entre un ingenuo triunfalismo prometeico y una destructiva claudicación resignada. Ambas actitudes se oponen a una sana y creativa esperanza humana. Una teología peregrina debe alentar la cultura del encuentro en la cual “la unidad sea superior al conflicto”⁴², el discernimiento de iniciativas generosas que promuevan el bien común, la cultura del trabajo, y el empeño en proyectos a mediano y largo plazo para todos y todas. Debe denunciar también las manifestaciones evidentes de una cultura de muerte, asociadas, por ejemplo, a la pobreza y la corrupción, al narcotráfico y la trata de personas. Pero no debería aguardar ningún mesías predestinado o triunfos escatológicos cortoplacistas, sino más bien el esfuerzo sostenido y cotidiano de cada ciudadano.

3.4.3. *Trascendencia mística*

La vida teologal en fe, esperanza y amor se expresa y recapitula en la misericordia mística de los discípulos misioneros⁴³. Una vida unificada en el Espíritu revela la primacía del don o la gracia en la vocación y misión del cristiano. Una teología peregrina deberá tomar conciencia de que camina ante el umbral del misterio: el santuario escatológico que es el mismo Dios Uni-Trino en cuanto definitivamente participado por sus creaturas. Y camina en una doble apertura de autotrascendencia: hacia el prójimo, sirviéndolo [=trascen-

⁴¹ Desarrollo este desafío para mi país en *Hacia una Argentina con futuro*. Ensayo teológico pastoral en diálogo interdisciplinar, Saarbrücken, Dictus Publishing, 2013, edición revisada, corregida y ampliada de *Claves para caminar hacia una nueva Argentina*, Buenos Aires, Guadalupe, 2005, en el cual había sido significativo el aporte y periódicas publicaciones del Grupo de Doctrina Social de la Iglesia “Gerardo Farrell”.

⁴² EG, 226-230: AAS 105 (2003), 1112-1113.

⁴³ Desarrollo esta temática en *Misericordia y mística en los discípulos misioneros*. Lectio pastoral ignaciana a partir de los Evangelios de Lucas y Juan, Saarbrücken, Credo Ediciones, 2013.

dencia horizontal o misericordia], y hacia Dios, adorándolo [=trascendencia vertical o mística]. Cristo es “el rostro humano de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo”⁴⁴, y simultáneamente “el rostro divino del hombre”⁴⁵, lo cual invita a descubrir “el rostro doliente y resucitado de Cristo en el rostro del hombre sufriente”⁴⁶. Mi constatación empírica es que ambos modos de trascendencia maduran juntos o no lo hacen en absoluto. Las mejores intuiciones teológicas advienen cuando nos abrimos a los demás e intentamos de algún modo serles útiles mediante la caridad, particularmente por medio de actitudes y obras de misericordia. A su vez, las intuiciones teológicas, si son auténticas, nos obligan a salir de nosotros mismos y a procurar el modo de servir con generosidad y cierta eficacia a nuestro prójimo. Adoración y misericordia nutren una auténtica teología en peregrinación hacia el santuario definitivo de Dios.

Toda plasmación teológica será siempre provisoria porque está en camino. Lo único decisivo es el santuario trascendentemente recapitulador: la patria o destino último de nuestra peregrinación, “en quien somos, nos movemos y existimos” (*Hch* 17, 28). Tener presente esta convicción contribuye a un desarrollo más humilde de la teología, que en el fondo busca ponerle palabra, limitada y provisoria, a la sacramentalidad explícita o implícita de personas, cosas y acontecimientos, evocadores siempre del misterio divino que se nos escapa. Para que la palabra tenga trascendencia evocativa, deberá ser pronunciada con mesura y enmarcarse en el silencio orante. Para que remita a la Palabra y la exprese “de algún modo”, en los tiempos y espacios más cotidianos de la vida humana, debe madurar icónica y contemplativamente, sabiendo oportunamente también autolimitarse. De este modo, una teología peregrina buscará vislumbrar el *sancta sanctorum* con los pies descalzos, intentando descubrir, evocar y remitir en la fugacidad y provisoriedad del fragmento la totalidad del Todo.

De ahí que una teología peregrina tenga como término *a quo*, o punto de partida, la vida teologal inculturada del bautizado, convertido en discípulo misionero en contextos socio-culturales determinados, y como término *ad quem*, u horizonte, la vida eucarística de la Iglesia, icono de la Trinidad. Porque “la comunión eclesial, nacida del corazón de Cristo, es reflejo de la Trinidad”⁴⁷, y “la comunión de la Trinidad, fundamento de nuestra convivencia social”⁴⁸.

⁴⁴ NMA, 54.

⁴⁵ NMA, 56.

⁴⁶ NMA, 58.

⁴⁷ NMA, 60.

⁴⁸ NMA, 65.

4. La TCE y Francisco, Francisco en la TCE, la TCE desde Francisco⁴⁹

El magisterio pastoral del Papa Francisco fue confiriendo a mi TCE un dinamismo evangelizador que no tenía, al menos no en el mismo grado, en su fundante *Trilogía*. El núcleo originario de la mística pascual ante el cambio de época entendido como “noche”, que había organizado los contenidos de aquella original teología inculturada en Argentina, fue virando hacia una teología fundada en la reducción teológica del “peregrinando-nos”. Esto queda puesto de manifiesto cuando se rastrea el origen de los textos más emblemáticos que conforman la *Antología teológica*, de la que se han extraído y adaptado los contenidos de este artículo, y donde se advierte que los más antiguos han ido renaciendo desde los más recientes, organizándose desde la secuencia “peregrinando la Vida, contemplando el Icono, comunicando la Palabra”, cuya lectura quiásmica se condice muy satisfactoriamente con la estructura de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*.

4.1. La “Trilogía”: la TCE y Francisco

La *Trilogía* se había propuesto sistematizar propositivamente lo más significativo de la teología argentina reciente (publicaciones, espacios, centros, corrientes, autores), integrándolo en un discurso narrativo de modo sociocultural y pastoralmente contextualizado y haciendo prevalecer como género literario no exclusivo el ensayo⁵⁰. En esta perspectiva, es expresión y fruto de teología argentina: *desde* y *en* Argentina. Esto queda puesto de manifiesto en las referencias bibliográficas y comentarios a pie de página, incluso en libros posteriores de la TCE⁵¹. Junto a otros trabajos previos, la primera versión de la *Trilogía*⁵² se la hice llegar al entonces arzobispo de Buenos Aires, quien luego me agradeció telefónicamente “lo que estás haciendo por la Iglesia”. Dado que la versión definitiva fue madurando y se escribió y publicó muy poco

⁴⁹ Esta cuarta parte fue desarrollada en el marco del proyecto de investigación con trabajo *Ad honorem*: “La Teología argentina en Francisco, Francisco en la Teología argentina”, Grupo de estudio “Teología en Argentina” (ICALA-Facultad de Teología UCA, coord. Carlos M. Galli).

⁵⁰ Cf. G. RAMOS, *Trilogía*, I, pp. 9-21.

⁵¹ Lo más completo en *Peregrinar al santuario haciendo teología*, ya sea en referencias a pie de página como en el elenco que ofrezco al final de los textos más significativos en la construcción de toda mi TCE (cf., pp. 45-56).

⁵² Editada por San Benito, Buenos Aires, 2009-2010, en 3 volúmenes que suman unas 450 páginas en total, en un formato posiblemente 75% más denso/extenso que el posterior.

antes de su elección como sucesor de Pedro el 13 de marzo de 2013, quisiera rastrear ahora posibles y providenciales paralelismos entre mi trabajo y las enseñanzas magisteriales de Francisco.

El núcleo intuitivo central de la *Trilogía* era que el cambio de época entendido como “noche” (v.g., en Juan de la Cruz) constituye una ocasión de inédito renacimiento pascual a todo nivel: personal en la mitad de la vida, comunitario en la vida consagrada, pastoral en la vida de la Iglesia y social en Argentina. La hipótesis que hago es que, participando por vida y formación de una tradición socio-cultural [=argentina], teológico-espiritual [=ignaciana] y eclesial-pastoral [=vida consagrada, América Latina (v.g., *Documento de Aparecida*), arquidiócesis de Buenos Aires y pastoral de santuarios] comunes, y dado que en varias ocasiones he reconocido explícitamente el influjo de Bergoglio en mi teología (v.g., en lo que denomino la *Lectio* pastoral, en el modo de leer expresiones artístico-culturales [como el Martín Fierro] y en el discernimiento pastoral), deberían existir significativas convergencias entre la *Trilogía* y el actual magisterio pastoral de Francisco. Sostengo que el principal punto de encuentro se da en torno al ejercicio del discernimiento (personal, pastoral, cultural), nutrido este de la *Lectio divina*.

4.2. “Teología del cambio de época”: Francisco en la TCE

El resto de la TCE se fue escribiendo con posterioridad a la elección de Bergoglio como Obispo de Roma, e incluye un pequeño libro que lleva por título: *Francisco, Obispo de Roma en el Año de la Fe*. Pero también una síntesis articulada, con preguntas didáctico-pastorales al final de cada capítulo, de *Evangelii gaudium* (2013)⁵³, *Laudato si'* (2015) y *Misericordiae Vultus* (2015)⁵⁴, de los capítulos estrictamente pastoral-propositivos de *Amoris laetitia* (2016)⁵⁵, y una reflexión sistemática sobre la razón de ser (v.g., vocación y misión) de “las Universidades Católicas según el Papa Francisco”⁵⁶.

En términos comparativos, en estos nuevos libros se desarrollan y acentúan los aspectos prevalentemente formales de mi obra, mientras que en la

⁵³ En *Por el camino del Inca*, Apéndice 2: “La *Evangelii gaudium*: un nuevo tono hermenéutico-pastoral”, pp. 31-42.

⁵⁴ En *Introduciendo una teología del cambio de época*. Fundamentos, método y estructura, Saarbrücken, Credo Ediciones, 2015, pp. 21-46.

⁵⁵ En *Hacia una pastoral de la misericordia urgida por la belleza*, pp. 21-30.

⁵⁶ En *El camino sapiencial de Martín Fierro y la formación académica*. Universidad de la Vida y vida de la Universidad, Saarbrücken, Credo Ediciones, 2015, pp. 31-46.

Trilogía el acento estaba puesto principalmente en la materialidad de sus contenidos⁵⁷. Un tercio –a saber, 600 páginas– de estos nuevos escritos en la TCE son reelaboraciones, articulaciones, actualizaciones o profundizaciones de textos previos. Otro tercio viene constituido por una serie de siete libros breves pero decisivos, incluyendo en estos el texto recapitulador *Hacia una teología del 'peregrinando-nos'* (2016). El último tercio, es la *Antología teológica*, de la que hablaré en el parágrafo siguiente.

Estoy convencido que mi progresiva experiencia pastoral en el santuario de Luján [=vertiente mariana] y el influjo constante y permanente del magisterio pastoral del actual Sucesor de Pedro [=vertiente petrina] fueron reestructurando mi obra a partir de la reducción teologal del “peregrinando-nos”, que *ut supra* dije, incluye el icono sapiencial del camino y teologal del santuario, con un “nos” a la vez plural y reflexivo, y que podría desplegarse y resumirse sinópticamente en la siguiente secuencia: *peregrinando la Vida, contemplando el Icono, comunicando la Palabra*. En estas 1800 páginas reconozco a Francisco como el autor que más ha incidido en el viraje formal de mi pensamiento, posiblemente mediado filosóficamente en el ámbito local por J. C. Scannone⁵⁸, y secundariamente por J. Seibold⁵⁹, también jesuitas.

Si bien fui siguiendo mi propio camino teodramático, teoestético y teológico, partiendo en orden lógico (no cronológico) de *Peregrinando al santuario* (2012), pasando por *Hacia una pastoral de la misericordia urgida por la belleza* (2016), y concluyendo con *Peregrinar al santuario haciendo teología* (2014), intuyo que en las tres partes de la referida secuencia debería encontrarme con aspectos centrales del magisterio pastoral de Francisco. Asumo como hipótesis que “Iglesia en salida” [=caminar misionero], “pastoral de la misericordia” [=contemplar autoimplicativo] y “*Evangelii gaudium*” [=anunciar creativamente] se condicen, respectivamente, con esas tres partes y los correspondientes pares clásicos (trascendentales-teologales) *bonum-caritas, pulchrum-spes* y *verum-fidei*. De ser esto así, mi “peregrinando-nos” debería

⁵⁷ Un ejemplo claro de esta transformación surge de comparar *Historia y perspectivas de las ideas teológicas*, capítulo VIII: “Hacia una experiencia y vivencia teologal de nuestro tiempo”, en *Trilogía*, I, pp. 209-258, con *Peregrinar al santuario haciendo teología*.

⁵⁸ Cf. J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento*. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina, Barcelona, Anthropos, 2005; *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*. Planteo para el mundo global desde América Latina, Barcelona-México, Anthropos-Universidad Iberoamericana, 2009.

⁵⁹ Cf. J. SEIBOLD, *La mística popular*, México, Buena Prensa, 2006.

dar cuenta de una "Iglesia en salida", animada por una "pastoral de la misericordia" y nutrida por el "*Evangelii gaudium*".

Efectivamente, si observamos el texto programático de Francisco, la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, constatamos que los capítulos I y V se condicen con "Iglesia en salida". En el primero, "La transformación misionera de la Iglesia", se afirma que "la vida se acrecienta dándola" (EG, 10)⁶⁰; se habla de "salida misionera" (EG, 15); "dinámica del éxodo y del don, del salir de sí, del caminar" (EG 21); "primerear" (EG, 24); "conversión misionera" (EG, 27); "salir a la calle" (EG, 49); mientras que en el quinto, "Evangelizadores con Espíritu", aparecen las expresiones "evangelizadores que anuncien [...] con la vida" (EG, 259); "compromiso social y misionero" (EG, 262); que "Jesús nos lance a comunicar su vida nueva" (EG, 264); "pasión por Jesús [...] y pasión por su pueblo" (EG, 268); "hombres y mujeres de pueblo" (EG, 271); "misionero entregado" (EG, 272); "dejarse llevar por el Espíritu" (EG, 280); María como "icono femenino" de la Iglesia y de la "nueva evangelización" (EG, 284-285).

Por su parte, los capítulos II y IV giran en torno a la "pastoral de la misericordia". En el segundo, ante "la crisis del compromiso comunitario", aparecen las expresiones "discernimiento evangélico" (EG, 50), "mirada pastoral" (EG, 51). De cara al "cambio de época" (EG, 52) en el que se exacerba "el fetichismo del dinero" y la "dictadura de una economía sin rostro" (EG, 55), desarrollando "una globalización de la indiferencia" (EG, 54), donde los agentes pastorales son tentados con una "preocupación exacerbada por los espacios personales" (EG, 78), con "aferrarse a seguridades económicas, o a espacios de poder y de gloria humana" (EG, 80), convirtiendo a los cristianos en "momias de museo" (EG, 83), el capítulo cuarto, "La dimensión social de la Evangelización", propone un *kerigma* "indudablemente social" (EG, 177), anima la "opción por los últimos, por aquellos que la sociedad descarta y desecha" (EG, 195), ya que "la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica", porque "Dios les otorga 'su primera misericordia'" (EG, 198), lo cual "debe traducirse principalmente en una atención religiosa privilegiada y prioritaria" (EG, 200).

Por último, el capítulo III tiene que ver con el fundamento del *Evangelii gaudium*: "El anuncio del Evangelio"⁶¹. Dado que "la Iglesia tiene que ser el lu-

⁶⁰ Vista la profusión de citas de EG en este apartado, omitimos la referencia pormenorizada a las AAS. Puede consultarse el documento en: AAS 105 (2003), 1019-1137.

⁶¹ Queda en esto último de manifiesto, por otra parte, la continuidad de *Evangelii gaudium* con *Evangelii nuntiandi* y *Gaudete in Domino* (1975) de Pablo VI.

gar de la misericordia gratuita" (EG, 114), el anuncio debe inculturarse (cf. EG, 117), particularmente a través de la "piedad popular" (EG, 122), por la que el pueblo se evangeliza a sí mismo. Es en este marco que se habla extensamente de la homilía, desplegada desde el "lugar de síntesis" (EG, 143), a partir del "mensaje principal" (EG, 147), diciendo "mucho en pocas palabras" (EG, 156), y de la catequesis, entendida como "iniciación mistagógica" (EG, 166), valiéndose del "camino de la belleza" y los "nuevos símbolos" (EG, 167).

Dicho esto, constato que la estructura quiásmica de EG es análogo a la del método teológico que fui utilizando en mi TCE: fenomenológico-hermenéutico-teologal [=misericordia experimentada con gratitud discipular], analógico-Hermenéutico-pastoral [=misericordia comunicada con gratuidad misionera], y que se condicen simétricamente con el "peregrinando la Vida [=fenomenología pastoral], contemplando el Icono [=hermenéutica-Hermenéutica], comunicando la Palabra [=teologal-analógica]"⁶².

4.3. La "Antología teológica": la TCE desde Francisco

Lo mejor de mi TCE se concentra en la *Antología teológica* [=AT]⁶³. Su segunda edición consta exactamente de 590 páginas, y recoge lo mejor de las casi 3000 que suman el total de mi obra precedente. Por supuesto, se trata de una opción subjetiva de discernimiento, que busca sopesar el valor e incidencia real de los textos en el conjunto de mi reflexión y brindar una visión equilibrada de la misma. La AT consta de un capítulo introductorio (0) y tres partes, que llevan por título, no podía ser de otro modo: I. Peregrinando la Vida; II. Contemplando el Icono; III. Comunicando la Palabra. Estas tres partes conforman una secuencia con estructura quiásmica, de modo análogo a como sus respectivos capítulos (v.g., 7, 5 y 3 capítulos en total) lo hacen *ad intra* de cada parte⁶⁴.

⁶² G. RAMOS, *Hacia una teología del 'peregrinando-nos'*, Buenos Aires, Create Space, 2016, pp. 11-14.

⁶³ G. RAMOS, *Antología teológica*. Peregrinando la Vida, contemplando el Icono, comunicando la Palabra, Buenos Aires, Create Space, 2016, 2017².

⁶⁴ Después de un capítulo introductorio concerniente a fundamento, contenido, estructura y método de la obra, que justifica su división tripartita y el "peregrinando-nos" como reducción teologal vertebradora, la *Primera parte* lleva por título "Peregrinando la Vida. Teodramática discipular misionera", y consta de siete capítulos: 1.1. El camino sapiencial de Martín Fierro; 1.2. Hacia una Argentina con futuro; 1.3. Peregrinando al Santuario; 1.4. La vida como peregrinación; 1.5. Por el camino del Inca, el discipulado misionero; 1.6. Transmisión de la fe, Iglesia en salida y conversión pastoral; 1.7. Teología

Si se observa la estructura quiásmica de la AT, al menos ateniéndonos a una posible lectura comparativa de ambas obras, ¡acaba siendo semejante a la de *Evangelii gaudium!* De cara a esta constatación, nos interesa chequear qué porcentaje en cada parte de mi obra se corresponde con textos originales de la *Trilogía*, aunque luego hayan sido ajustados, enriquecidos, actualizados, etc., y cuáles surgen de una elaboración posterior en la TCE. Presento los resultados aproximados a partir de un pequeño gráfico:

	Trilogía	TCE	Perspectiva
0. Fundamento, estructura, contenido, método, perspectivas	35%	65%	Hermenéutico-metodológica
I. Peregrinando la Vida	62%	38%	Teodramática
II. Contemplando el Icono	96%	4%	Teoestética
III. Comunicando la Palabra	75%	25%	Teológica

Queda claro que la perspectiva hermenéutico-metodológica a partir de la reducción teológica del “peregrinando-nos” se acentúa a medida que avanza mi trabajo teológico en el tiempo, y que los últimos escritos acaban resultando en el orden final los primeros [=lo primero en la intención, último en la ejecución]. Algunas otras observaciones complementarias serían las siguientes.

en contexto e inculturación. La figura de la peregrinación anuda el icono sapiencial del camino y el icono teológico del santuario. En ella se despliega el discipulado misionero desde Argentina en el contexto del cambio de época, entrecruzando de este modo lo local-regional con lo universal-global y posibilitando el descubrimiento kerygmático de que lo que parecía “no ser sino” en realidad era “no solo eso”: en el camino ya se va anticipando y haciendo presente en cierto modo el santuario. La *Segunda parte* lleva por título: “Contemplando el Icono. Mística y santidad teoestética”, consta de cinco capítulos: 2.1. Desafíos epistemológicos contemporáneos; 2.2. Hacer teología a partir del cine; 2.3. Teología y música popular; 2.4. Arte en diálogo con la teología; y 2.5. Teología, psicología y mística. En el marco más teórico de 2.1 y 2.5, que desarrollan los fundamentos antropológico-culturales, psicológicos, artísticos y teológicos, se despliega de modo práctico en 2.2, 2.3 y 2.4 la transformación del imaginario simbólico de los discípulos misioneros (a saber, de autorreferencial-idolátrico a icónico-autotranscendente), teniendo como eje principal el itinerario vital de las personas, y valiéndonos de expresiones cinematográficas, musicales, literarias, etc., de tal modo que mística y santidad sean anverso y reverso de una misma experiencia sapiencial-teológica. La *Tercera parte* lleva por título: “Comunicando la Palabra. Profecía teológico-misionera”, y consta de tres capítulos: 3.1. Hacia una vivencia teológica de nuestro tiempo; 3.2. Lectura orante de la Biblia; 3.3. Peregrinar al santuario haciendo teología. El centro quiásmico está en la palabra de Dios contemplada, vivida y celebrada, con sendas presentaciones sistemáticas de la fe en “fidelidad creativa”: (A) más estática y “clásica” en el primer capítulo (3.1) y (B) más dinámica e “innovadora”, a partir de la figura de la peregrinación, en el tercero (3.3).

1) La segunda parte, “contemplando el Icono”, anuda arte (literatura), psicología, mística y pastoral a partir de la teoría interdisciplinar de L. Rulla⁶⁵, que trabaja la distinción entre el “bien real” y el “bien aparente” propia de la Segunda Semana de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola. ¡A esto dedico más de un tercio de la obra! La ductilidad pneumático-simbólica que brindan las disciplinas abordadas en esta parte evita que se tensione el abordaje comparativamente más estático de la Trilogía con el más dinámico del resto de la TCE, y que en la disposición final de la obra la transición fluya con naturalidad. En relación a Francisco, cabe constatar que el hombre Bergoglio no solo es un jesuita que dio tandas de Ejercicios y realizó (y realiza) acompañamiento espiritual como formador y confesor, sino que también fue docente de literatura, psicología y teología pastoral.

2) En mi *Trilogía*, la perspectiva del “peregrinando-nos” que luego se irá explicitando en los posteriores escritos de la TCE con mi trabajo (sobre todo como confesor) en el Santuario Nacional de Luján y será más que clara en la AT, ya estaba en ciernes a partir del “canta y camina” de la Oración por la Patria elaborada por los Obispos argentinos ante la “crisis terminal” del 2001 (cuando todavía me desempeñaba pastoralmente en una parroquia de Santiago del Estero, en el norte argentino)⁶⁶, que se hace eco del pensamiento agustiniano reflejado en un texto del Oficio de Lecturas en la Liturgia de las Horas⁶⁷, y plasma uno de los ejes interpretativos más relevantes del imaginario cultural-religioso de Occidente (v.g., reflejado en el Camino de Santiago de Compostela)⁶⁸ que he buscado recapitular y reproponer en *Historia y perspectivas de las ideas teológicas*⁶⁹.

3) La transición de un pensamiento más marcado por la materialidad de sus contenidos y el afán de sistematización inédita, a otro formalmente dominado por la urgencia pastoral del “peregrinando-nos”, queda puesto de manifiesto en la Tercera parte de mi AT: del “3.1. Hacia una vivencia teologal de nues-

⁶⁵ L. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana*, vol. I.

⁶⁶ Constató una especie de “intercambio” *ad intra* en mi propia vida como pastor-teólogo: durante 6 años en Santiago del Estero (*Sitz in Lebem* más activo) fui descubriendo, y posteriormente teologizando, la “mística pascual”. En cambio, después de 6 años en el Santuario de Luján (*Sitz in Lebem* más contemplativo) fui intuyendo y poniéndole palabra al “peregrinando-nos”. En el primer caso influyó una carmelita, en el segundo fue decisivo Francisco.

⁶⁷ Sermón 256, 1. 2. 3: PL 38, 1191-1193.

⁶⁸ Cf. G. RAMOS, *La vida como peregrinación*.

⁶⁹ A modo de ejemplo, *Trilogía*, I, pp. 255-257 y II, pp. 467-471.

tro tiempo” al “3.3. Peregrinar al santuario haciendo teología”⁷⁰. En el centro, a modo de gozne, se sitúa “3.2. Lectura orante de la Biblia”, que se desarrolla en dos partes: “El evangelio de la misericordia”, que tiene tono pastoral a partir del Evangelio de Lucas, y “*Lectio* pastoral y sabiduría creyente”, que concierne más a la celebración del año litúrgico y la predicación. Ambas aproximaciones convergen eficazmente en el *Jubileo de la Misericordia* (2016), manifestando que la misericordia está en el corazón del anuncio y gozo evangélico.

En este punto, ya en el primer libro de título homónimo, reconocí el influjo de los por entonces cardenales Martini y Bergoglio⁷¹. Por ejemplo, el hábito de reflexionar a partir de tres puntos, que es típico de los ejercicios ignacianos⁷². Y hoy advierto que la mejor clave hermenéutica para comprender la gestación y maduración del pensamiento pastoral de Francisco es la meditación sapiencial y predicación cotidiana de la Palabra. Por ejemplo, en el íntimo contexto litúrgico de una capilla en la Casa “Santa Marta”. Esto explica que el Papa haya dedicado tanto espacio al tema de la homilía y su preparación, “afectando” (¿?) según algunos la estructura de su exhortación apostólica programática: ¡EG, 135-159!

A modo de inferencia general y comprobación empírica personal, constato en mi propio itinerario teológico que lo que nos hace salir de una “teología de escritorio” (EG, 133) y orientarnos hacia una teología que se haga eco de la peregrinación de los hombres y mujeres en la humanidad de hoy, es la escucha celebrada de la Palabra, capaz de abrirnos misericordiosamente al prójimo y dócilmente a las mociones del Espíritu Santo. Pero también es cierto que la apertura pastoral y participación en esa “santa peregrinación”⁷³ que tiene lugar en el contexto del “cambio de época”⁷⁴ tiende a revelar senti-

⁷⁰ Cf. *Supra*, nota al pie n. 57.

⁷¹ Cf. G. RAMOS, *Trilogía*, II, p. 22, en nota al pie.

⁷² Cf. G. RAMOS, *Misericordia y mística*, pp. 167-186. En el trasfondo de estos “apuntes” subyace un texto que escribí en 1995 para dar una semana de Ejercicios a seminaristas del año introductorio (Seminario “Santiago el Mayor”, Santiago del Estero): son las páginas más “arcaicas” de toda la TCE. Un año antes había obtenido mi licenciatura eclesial en teología con especialización pastoral con una tesina que llevaba por título: *El aporte de los Ejercicios Espirituales ignacianos a jóvenes en proceso de discernimiento vocacional* (Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina).

⁷³ Cf. DA, 258-265.

⁷⁴ Francisco se refirió por primera vez al “cambio de época” durante el encuentro con el Comité de coordinación del Celam (28/07/13), mencionando la expresión cuatro veces, y también en EG 52: “La humanidad vive en este momento un giro histórico” o

dos escondidos de la Sagrada Escritura, en una suerte de fecunda “circularidad hermenéutica” de tono marcadamente ignaciano.

4.4. *Horizontes abiertos*

Pienso que el magisterio pastoral del Papa Francisco contribuyó a darle a mi TCE un mayor dinamismo evangelizador. No que estuviera ausente en la *Trilogía* (ver, por ejemplo, su “Introducción” repetida en cada volumen), pero en términos comparativos, la primera parte de mi trabajo es más clásico y contemplativo: sigue el esquema fe-*Verum*, esperanza-*Pulchrum* y caridad-*Bonum*, tal como puede observarse en la “Sinopsis general de estructura y contenido”, mientras que en el conjunto de la TCE ese orden va invirtiéndose. Podría decirse que la Pascua (v.g., la noche de nuestro tiempo como ocasión de renacimiento pascual) se va convirtiendo en *Kerygma* (mediante el cual el Espíritu va “peregrinando-nos”): en el fondo, todo renacimiento y renovación será ante todo un don de lo alto, iniciativa de Dios.

Bajo esta perspectiva teológica, podría afirmarse que Francisco continúa a Benedicto. La urgencia de una Nueva Evangelización para la transmisión de la fe conecta teológicamente el magisterio pastoral de ambos pontífices, el clásico y el reformador. La novedad de Francisco es que por carisma personal y “mandato eclesial” él va actuando y dinamizando en concreto la “conversión pastoral” (EG, 30) de la Iglesia peregrina a partir de la misión evangelizadora, del “discipulado misionero” (EG, 266) de cada bautizado centrado en la misericordia. En el plano teológico, esto se traduce en el desafío de una teología hecha “desde las periferias heridas” más que “desde el escritorio o el centro”. Y este es el núcleo decisivo en la transformación que fui percibiendo en mi propia teología y, me animaría a decir, en el modo prevalente de hacer teología que va vislumbrándose hoy en Argentina.

Recepción: 22/02/17

Aprobación: 19/04/17

“cambio de época”. La expresión ya se leía en el DA 44: “Vivimos un cambio de época, cuyo nivel más profundo es el cultural”.