

**Ramos, Gerardo Daniel**

*Trilogía “Teología del cambio de época”*

*Volumen 1: Historia y contextos*

Credo Ediciones, 2012

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Ramos, Gerardo D. Trilogía “Teología del cambio de época” : historia y contextos [en línea]. Vol. 1. Saarbrücken : Credo Ediciones , 2012. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/libros/trilogia-teologia-cambio-epoca-1.pdf> [Fecha de consulta:...]

**Gerardo Daniel Ramos**

**Trilogía "Teología del cambio de época"  
(Vol.I)**

**Historia y contextos**

**CREDO EDICIONES**

## **Impressum / Aviso legal**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Información bibliográfica de la Deutsche Nationalbibliothek: La Deutsche Nationalbibliothek clasifica esta publicación en la Deutsche Nationalbibliografie; los datos bibliográficos detallados están disponibles en internet en <http://dnb.d-nb.de>.

Todos los nombres de marcas y nombres de productos mencionados en este libro están sujetos a la protección de marca comercial, marca registrada o patentes y son marcas comerciales o marcas comerciales registradas de sus respectivos propietarios. La reproducción en esta obra de nombres de marcas, nombres de productos, nombres comunes, nombres comerciales, descripciones de productos, etc., incluso sin una indicación particular, de ninguna manera debe interpretarse como que estos nombres pueden ser considerados sin limitaciones en materia de marcas y legislación de protección de marcas y, por lo tanto, ser utilizados por cualquier persona.

Coverbild / Imagen de portada: [www.ingimage.com](http://www.ingimage.com)

Verlag / Editorial:

CREDO EDICIONES

ist ein Imprint der / es una marca de

AV Akademikerverlag GmbH & Co. KG

Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Deutschland / Alemania

Email / Correo Electrónico: [info@credo-ediciones.com](mailto:info@credo-ediciones.com)

Herstellung: siehe letzte Seite /

Publicado en: consulte la última página

**ISBN: 978-3-639-52019-4**

Copyright / Propiedad literaria © 2012 AV Akademikerverlag GmbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten. / Todos los derechos reservados. Saarbrücken 2012

*Gerardo Daniel Ramos scj*

## **TRILOGÍA**

### **Teología del cambio de época: *Polícroma, transdisciplinar-sapiencial, con impostación pastoral, desde Argentina***

**(Investigación posdoctoral independiente, en diálogo con  
variadas instancias académicas, culturales y pastorales)**

#### **VOLUMEN 1: HISTORIA Y CONTEXTOS**

- 1.1. *Historia* y perspectiva de las ideas teológicas**
- 1.2. La *fe* de los cristianos ante el actual pluralismo cultural**

**(Archivos PDF disponibles en:  
[www.teologiayculturadesdeargentina.blogspot.com](http://www.teologiayculturadesdeargentina.blogspot.com))**

**Buenos Aires, 2012**



# Índice

<b>Índice</b>	3
<b>Presentación de la Trilogía</b>	9
¿Qué es y qué contiene la Trilogía? ¿Cómo se fue gestando y cómo se difunde? ¿En qué radica su originalidad? ¿Cómo se sitúa en el marco de la Nueva Evangelización para la transmisión de la Fe?	
<b>Sinopsis de la Trilogía</b>	18
<b>Prólogo</b>	23
<b>LIBRO I</b>	
<b>Historia y perspectivas de las ideas teológicas</b>	31
A modo de introducción	31
<b>I. La experiencia creyente como antesala de la teología</b>	37
Teología, revelación, religión. La experiencia del totalmente Otro en las religiones. Del “Dios de los padres” al “Dios del universo” en Israel.	
<b>II. El Dios de Jesucristo en la plenitud de los tiempos (siglo I)</b>	61
El anuncio del “kerygma” apostólico. Aproximación a los evangelios sinópticos. El evangelio de Juan y la inculturación en el Asia Menor.	
<b>III. La configuración simbólica de la teología en la Iglesia antigua (siglos II-III)</b>	77

De la distinción al distanciamiento del mundo judío. El género apologético de cara a las persecuciones. Martirio, santidad y teología. Los teólogos africanos. Cultura griega y perfil simbólico de la patrística.

**IV. Las disputas cristológico-trinitarias y los ciclos de Nicea-Calcedonia (siglos IV-VI)** 97

Entre la cristiandad y el monacato. El arrianismo y el Concilio de Nicea. Los padres capadocios y el Constantinopolitano I. El Padre de occidente: Agustín de Hipona. Las cuestiones cristológicas y el ciclo de Calcedonia. Perspectivas teológicas en oriente.

**V. Progresiva incorporación de dialéctica en pensamiento medieval (siglos VI-XIII)** 125

El desmoronamiento del mundo antiguo y el nuevo orden de cosas. La teología dialéctica medieval. La "Suma Teológica" de Tomás de Aquino. Un breve excursio por la teología oriental.

**VI. Giro antropológico y desconcierto teológico en la modernidad (siglos XIV-XIX)** 151

El nominalismo teológico y la sola fides de los reformados. El ciclo de Trento: hacia una teología de la sacramentalidad. El ciclo del Vaticano I: hacia una teología de la autoridad.

**VII. Decidida asunción de lo histórico-antropológico en teología (siglo XX)** 177

Los cimientos de la renovación teológica. El Concilio Vaticano II: una teología de la Iglesia, del hombre y su historia. La diversificada recepción de un Concilio. Recapitulación y perspectivas en los albores del nuevo milenio.

**VIII. Hacia una experiencia y vivencia teologal de nuestro tiempo** 209

Aspectos introductorios. El despertar religioso del nuevo milenio. Adentramiento teologal en nuestro tiempo.

Fundamentos cristológico-trinitarios. La experiencia teologal del hombre. Vivencia teologal en la Iglesia. Peregrinación histórica y esperanza escatológica.

**IX: La contribución argentina reciente para una *Teología del cambio de época*** 259

¿Por qué una *teología del cambio de época*? Constataciones y desafíos ante el cambio de época. Método y talante para una teología inculturada. La mediación místico-iconográfica de la inculturación. Conclusiones propositivas desde Argentina.

*Bibliografía general* 277

**LIBRO II**

**La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural** 293

Introducción 293

**I. Mística de la encarnación y mística evangelizadora** 297

Mística de la encarnación. Jesús y la mujer samaritana (*Jh* 4,1-42).

**II. La complejidad cultural de nuestro tiempo como desafío pastoral** 331

Pluralismo cultural y religioso. Cultura e inculturación en Juan Pablo II.

**III. Algunas experiencias de vida cristiana inculturada en el mundo actual** 371

**A. DESDE AMÉRICA LATINA** 372

Desde Santiago del Estero. Cambio de época y pastoral

<p>mística en Argentina. Asombrosa integración optimista de lo diverso en Brasil.</p>	
<p><b>B. DESDE EUROPA</b></p> <p>Algunas impresiones desde España, Italia y Francia. Apreciaciones culturales y pastorales desde Inglaterra.</p>	403
<p><b>C. DESDE ASIA Y ÁFRICA</b></p> <p>La conflictiva Tierra Santa. La mística India. Tailandia y la flor de Loto. Costa de Marfil y un continente ancestral.</p>	421
<p><b>IV. Impregnación evangélica de la cultura y desarrollo integral de los pueblos</b></p> <p>Iglesia, sociedad y cultura en el actual contexto epocal. Principios y valores de la DSI. Ámbitos que invitan a la reflexión cultural desde la DSI. Acción pastoral y cultura en la DSI. Algunos cauces prioritarios. A modo de conclusión: cultura y vida teologal.</p>	459
<p><b>V. Necesario dinamismo antropológico-teologal en diálogo con nuestro tiempo</b></p> <p>En el contexto de la era científica. ¿Cómo hablar hoy de vocación? ¿Y cómo entender hoy la sacramentalidad? Sacramentalidad eucarística.</p>	511
<p><b>VI. Una teología del cambio de época desde variadas expresiones culturales</b></p>	539
<p><b>A. LA TEOLOGÍA DEL CAMBIO DE ÉPOCA</b></p> <p>Características paradójales de esta teología. El método teológico transdisciplinar.</p>	539
<p><b>B. DESDE VARIADAS EXPRESIONES CULTURALES</b></p> <p>Juan Manuel Serrat: entre la exaltación y la nostalgia. ¿Más sobre “El Código Da Vinci”? El “Romance de la muerte de Juan Lavalle”, de E. Sábato y E. Falú. ¿Drácula redimido? A partir del musical de Cibrián-Mahler.</p>	553

**Conclusión:** el cristiano del siglo XXI

583

*Bibliografía*

591



## Presentación de la Trilogía

*“Los cambios sociales, culturales, económicos, políticos y religiosos nos llaman a algo nuevo: a vivir de un modo renovado nuestra experiencia comunitaria de fe y el anuncio, mediante una evangelización ‘nueva en su ardor, en sus métodos, en sus expresiones’ (Juan Pablo II)” (XIIIº Sínodo de los Obispos, Mensaje al Pueblo de Dios, 2).*

Voy a presentar mi Trilogía, con su correspondiente curso virtual gratuito, respondiendo a cuatro preguntas fundamentales: 1) ¿Qué es y qué contiene la Trilogía? 2) ¿Cómo se fue gestando y cómo se difunde? 3) ¿En qué radica su originalidad? 4) ¿Cómo se sitúa en el marco de la Nueva Evangelización para la transmisión de la Fe?

### **¿Qué es y qué contiene la Trilogía?**

Se trata de un trabajo sistemático de reflexión teológica inculturada en el cambio de época. Más en concreto, se caracteriza por ser polícroma, transdisciplinar-sapiencial, con impostación pastoral, desde Argentina. Salvando distancias, procura ser en este contexto y con estas características, una especie de Suma Teológica en permanente construcción interactiva, sin afiliación institucional explícita, y en diálogo con diferentes instancias académicas, culturales y pastorales.

Su expresión virtual, desglosada en 10 archivos PDF's, puede bajarse gratuitamente del blog: [www.teologiayculturadesdeargentina.blogspot.com](http://www.teologiayculturadesdeargentina.blogspot.com). Allí encontrarán: 1) carátula; 2) índice y prólogo; 3) sinopsis general; 4) Libro I: *Historia y perspectiva de las ideas teológicas*; 5) Libro II: *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural*; 6) Libro III: *El imaginario de los cristianos en contexto cultural argentino*; 7) Libro IV: *La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino*; 8) Libro V: *Lectio pastoral y sabiduría creyente*; 9) Epílogo: *Peregrinando al Santuario* (con prólogo del Cardenal Jorge M. Bergoglio sj); 10) Fichas para el curso virtual gratuito (2012).

La Trilogía tuvo una versión impresa remotamente predecesora publicada en tres volúmenes por Ed. San Benito (entre 2009-2010), y la actual, significativamente revisada y ampliada, posee contenidos prácticamente idénticos a los que hoy son accesibles en formato virtual. A modo de fotografía de su presente, pero nunca en versión definitiva: ¡porque ninguna expresión de la fe es definitiva, si por esto se entendiera que ya no pudiese ser dicha de un modo mejor y más conveniente!

### **¿Cómo se fue gestando y cómo se difunde?**

La construcción de la Trilogía en su versión actual me demandó unos 15 años de laborioso trabajo, si considero que inicialmente se apoyó en el núcleo cultura-inculturación de mi tesis doctoral (1998). A partir de allí fui escribiendo muchos artículos en referencia a temáticas, lecturas y experiencias humanas, eclesiales y pastorales que me “afectaron”. O sea, cuestiones decididamente significativas,

según mi modo subjetivo-objetivo de percibir e interpretar teológico-pastoralmente la vida y el mundo desde la fe.

Estos artículos se fueron publicando tanto en revistas especializadas (principalmente: *Teología*, *Stromata* y *Proyecto* [Buenos Aires], *Theologica Xaveriana* [Bogotá], *Vidyadyoti* [New Delhi]) como de divulgación (principalmente: *Vida pastoral*, *Didascalía* y *Criterio* [Argentina], *Vida religiosa* [Madrid]). Oportunamente dieron lugar a una generación intermedia de 9 libros-ensayos que publiqué entre 2005-2006, principalmente por Ed. Guadalupe, pero también uno por Ed. San Benito. Todos estos contratos fueron oportunamente rescindidos, y lo más significativo de lo consignado en esas obras fue en gran parte integrado en la primera y referida versión impresa (y provisoria) de la Trilogía 2009-2010. Desde entonces trabajo en lo que hoy es versión 2012.

A partir de julio de 2011 la Trilogía aparece en formato virtual on-line, en el mismo blog arriba indicado ([www.teologiayculturadesdeargentina.blogspot.com](http://www.teologiayculturadesdeargentina.blogspot.com)), que en estos precisos momentos supera los 30.500 ingresos. Allí ofrecí los contenidos en un curso virtual gratuito semestral (2º semestre 2011), y luego, en 2012 y con los archivos una vez más revisados y progresivamente enriquecidos, el curso virtual gratuito anual, cuyas fichas completas se reúnen en el último archivo PDF disponible a la derecha del blog.

El curso virtual, que sigue posteado para quienes quieran iniciarlo, fue animado con oportunos post temáticos desde *Blogger*. A su vez, el acceso a este blog fue facilitado, y los ítems a considerar más detallada y didácticamente propuestos por medio de *Facebook*: (gerardodaniel.ramos, que superó los 3.600 amigos),

donde podrían rastrearse retrospectivamente los pasos dados. Finalmente, y de un modo más discreto y parcial, también *Twitter* cumplió su papel (@gerardodramos).

También me resultó útil el recurso al correo electrónico, desde dos casillas diferentes, algunas páginas Web que fueron enlazando mi blog (por el número de ingresos, agradezco principalmente a [www.pregoncristiano.com](http://www.pregoncristiano.com) y [www.parroquiaemigrantes.blogspot.com.ar](http://www.parroquiaemigrantes.blogspot.com.ar)), y oportunos envíos desde *mailings* institucionales: principalmente, y en reiteradas oportunidades, el del Instituto de Cultura Universitaria UCA; pero también el de la Facultad de Psicología UCA, la Sociedad Argentina de Teología, la Agencia Informativa Católica Argentina (AICA), la Pastoral de Santuarios CEA, el Vicariato Río de la Plata (Betharram) y la Facultad de Teología UCA.

Sin embargo, el modo más efectivo de difusión terminó siendo, como siempre, el “boca a boca”, el “compartir” de FB, o el “reenvío” de correos electrónicos. Al respecto, tuve muchos *feedbacks* alentadores.

### **¿En qué radica su originalidad?**

Por lo que sé, la Trilogía “Teología del cambio de época” es la primera obra sistemática de teología, complexiva e inculturada, dada a luz en nuestro medio. Cada uno de sus 5 libros y el mismo Epílogo son en sí mismos originales, y casi todos ellos tienen ya varias ediciones. El detalle de todo esto puede observarse en el PDF “Sinopsis de la Trilogía”. En cuanto al curso virtual, es presentado como un apasionante *viaje* contextualizado, entre

asombroso, turístico y novelado, que de la mano de la fe, con el paso del tiempo y el transcurso de la vida, va deviniendo serena, gozosa y progresiva *peregrinación* hacia el Santuario definitivo de Dios.

1) *Historia y perspectivas de las ideas teológicas* hace un itinerario que rastrea la evolución del pensamiento teológico, particularmente en el contexto de la historia de la Iglesia y el pensamiento prevalentemente occidental. Pero sus últimos tres capítulos se abocan explícitamente a una teología sistemática desde Argentina. Por ejemplo, el capítulo IX (último del libro) es una versión del artículo publicado recientemente en la revista Teología 109 (2012), y se titula: “Contribución argentina reciente para una teología del cambio de época”.

2) *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural* recorre contextos socio-culturales y epistemológicos, a partir de la convicción hermenéutico-pascual de que lo que parecía “no ser sino” en realidad acaba siendo “no sólo eso”. El diálogo se abre casi naturalmente a las ciencias sociales, la antropología cultural y las ciencias duras. El icono bíblico de referencia, inspirador en cierto modo para toda la Trilogía y también utilizado de modo paradigmático en el reciente *Sínodo de la Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana* (ej., *Mensaje al Pueblo de Dios*, 1), es el pasaje de Jesús y la mujer samaritana (*Jn* 4,1-42). Allí, Jesús Esposo, Palabra hecha carne, conversará con una extranjera que personifica a un pueblo idólatra, en el desierto y al mediodía: como Yahveh lo haría con su Esposa infiel hablándole al corazón (*Os* 2,16); o también como un hombre dialogaría con su mujer en casa, haciendo del mundo morada de Dios.

3) *El imaginario de los cristianos en contexto cultural argentino* despliega la propuesta de “hacer teología de otra manera”: a partir del itinerario psico-espiritual de las personas en las variadas instancias de la vida, y del diálogo creativo con el cine, la música, la literatura y el teatro musical. Permitiendo que arte, psicología y mística entren en diálogo fecundo e innovador, la propuesta vertebradora de este libro es el desafío de ir pasando de un imaginario prevalentemente regresivo a otro progresivo: del ídolo al icono, de lo “mítico” a lo “místico”. De interpretaciones que cierran la mente y asfixian la vida a otras que abren horizontes teologales y dan vida gratuita en abundancia.

4) *La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino* es el primer manual de teología pastoral inculturada escrito en nuestro medio. Tiene una versión predecesora de 2006. Ha sido significativamente enriquecido, entre otras cosas, con un Apéndice sobre “la vida consagrada y el cambio de época”, aplicable en realidad a otras muchas instancias institucionales de la Iglesia Católica, invitada por el Espíritu en nuestro tiempo a posicionarse y autocomprenderse desde un perfil más místico, pneumatológico y mariano (desde la circularidad concéntrica que sugiere *LG I*: Iglesia Misterio y *LG VIII*: María figura, con un punto de inflexión en *LG V*: Santidad).

5) *Lectio pastoral y sabiduría creyente* es una original propuesta de *lectio divina* con impostación pastoral, que va recorriendo el año litúrgico en sus tres ciclos dominicales (más extensamente) y dos feriales (más brevemente), pero sin intención de agotar todos los textos. Su finalidad es la internalización del camino teologal (escucha, celebración, vida) por parte del creyente que accedió a la fe (Libro I), procura reflexionarla

contextualizadamente (Libro II), desde un imaginario psico-espiritual concreto (Libro III), en el marco de la vida pastoral de la Iglesia (Libro IV).

6) El *Epílogo* lleva por título *Peregrinando al Santuario*, y recoge lo más significativo de toda la Trilogía, planteando la vida del creyente como una peregrinación teologal al Santuario definitivo de Dios. Junto a la Sinopsis general de la Trilogía, ofrece una visión de conjunto de la obra, dado que en él convergen múltiples enfoques interdisciplinares: humanos, espirituales y pastorales.

### **¿Cómo se sitúa en el marco de la Nueva Evangelización para la transmisión de la Fe?**

Como evento pastoral, la Trilogía se inserta decididamente en el marco de una Evangelización “nueva en sus métodos, en su ardor y expresiones” (Juan Pablo II), a la que nos invita el reciente Sínodo de los Obispos.

1) *Método*: cuando “muchas puertas se cierran” (J. Bergoglio, con motivo del inicio del Año de la Fe), y por delicadeza no detallo aquí cuáles fueron esas puertas que se cerraron, “se abre un espacio interior” (Carmelitas de Caucete). Pero también un espacio virtual, que hoy ofrece a un mundo lleno de cerrojos uno de sus mejores espacios de apertura, participación y democracia. El mensaje de salvación, el Evangelio de Jesucristo, no puede ser maniatado por mezquinos intereses institucionales o lógicas de mero cálculo humano: la verdad que libera y da vida tiene que resonar hasta los confines del mundo. “Abran de par en par las puertas al Redentor” (Juan Pablo II).

En este sentido, es pertinente un curso de “teología para todos” que procure en primer lugar ser eficaz al momento de anunciar a Cristo, y que solo en segundo lugar ofrezca posibilidades de rédito comercial o institucional a quienes puedan y quieran capitalizarlo de este modo, que de por sí no es malo, y por el contrario, resulta incluso legítimo, siempre cuando no se haga de los fines medios y de los medios fines.

2) *Ardor*: se vincula con el apasionamiento, que hoy es prudente diversificar, pero sin que merme, en última instancia, la pasión evangelizadora. Cristo es “luz del mundo”, pero cuidado con darlo a conocer como desapasionada “lámpara bajo consumo” o iluminación *Led*, siempre condicionado por el afán de una economía de esfuerzo en los evangelizadores, o lleno de prejuicios y reparos socio-político-culturales, al mejor estilo del “*pensiero debole*” (G. Vattimo). “Mansos como palomas, astutos como serpientes”: fuertes como el oso, ingeniosos como un tero. Hoy la evangelización requiere creatividad y constancia, decisión y valentía.

3) *Expresión*: una especie de Suma teológica inculturada en el cambio de época, en formato virtual y animada desde las TIC’s aún no existía. Esta expresión es inédita, no solo en nuestro medio, sino al menos en lengua castellana. Y como todo lo que el Espíritu sugiere, lo será por vez única. Luego habrá otras cosas, incluso mejores, pero no ya lo mismo “clonado”. En tiempos del “copiar y pegar”, el Señor es un artista que hace “nuevas todas las cosas”. Hoy estamos saturados con muchas cosas que son “más de lo mismo”, y sólo el laborioso silencio contemplativo desde alguna periferia exterior-interior posibilita el advenio de algo nuevo: el extrañamiento sugerido por el “hágase en mí” (Lc 1,38).

El curso virtual, con la Trilogía que lo sustenta y posibilita, se convirtió –parafraseando a O. González de Cardedal– en excelente púlpito (Templo) y cátedra abierta (Academia) en la aldea global (Plaza pública), desde la convicción fundamental de que, porque la Palabra se hizo carne, el mundo es morada de Dios (Santuario trinitario). Y que por esto mismo, cualquier cosa que inicialmente pareciese “no haber sido sino”, en realidad “no fue solo eso”.

Éste fue el modo en que procuré ir expresando, una y otra vez, el *Kerygma* pascual, remitiendo al que nos hace transitar del agua de pozo al manantial de vida eterna (*Jn 4*), del profeta fracasado de Nazaret al Mesías resucitado y glorioso (*Lc 24*). Desde allí procuré recoger lo que hoy es más significativo considerar al momento de buscar conservar y transmitir la fe en nuestro medio: no todas las cosas (¡nunca fui cachivachero!), sino las verdaderamente valiosas y vitales, bellas, elocuentes y significativas (¡poco y bueno!).

*“La obra de la nueva evangelización consiste en proponer de nuevo al corazón y a la mente, no pocas veces distraídos y confusos, de los hombres y mujeres de nuestro tiempo y, sobre todo a nosotros mismos, la belleza y la novedad perenne del encuentro con Cristo” (XIIIº Sínodo de los Obispos, Mensaje al Pueblo de Dios, 3).*

## Sinopsis de la Trilogía “TEOLOGÍA DEL CAMBIO DE ÉPOCA”

Título del libro	Descripción	Síntesis articuladora	Contenido teologal-trascendental
1.1) <i>Historia</i> y perspectivas de las ideas teológicas (Vol. 1)	Panorama histórico-evolutivo del pensamiento teológico, en el marco de la historia de la Iglesia y la cultura prevalentemente occidental.	Lo teologal en el tiempo...  ( <i>HISTORIA</i> )	(I) FE  (Mística de la encarnación) <i>Adviento - Navidad</i>   VERUM – PULCHRUM
1.2) La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural (Vol. 1)	Fundamentación teológica transdisciplinar para una adecuada vivencia de la fe en contextos, ámbitos y diálogos diversos.	...y ante los desafíos de nuestro presente.  ( <i>CONTEXTOS</i> )	
2) El <i>imaginario</i> de los cristianos en el contexto cultural argentino (Vol. 2)	La transformación del imaginario simbólico como clave de crecimiento psico-espiritual, en diálogo con expresiones artístico-culturales significativas en Argentina.	Lo teologal implícito en el itinerario vital y en expresiones relevantes de nuestra cultura  ( <i>IMAGINARIOS</i> )	(II) ESPERANZA  (Transformación pascual) <i>Cuaresma - Pascua</i>  PULCHRUM – BONUM

Título del libro	Descripción	Síntesis articuladora	Contenido teológico-trascendental
3.1) La <i>pastoral</i> de la Iglesia en el actual contexto argentino (Vol. 2)	Historia y fundamentación, actores y dimensiones, desafíos y propuestas pastorales de relevancia: en nuestro medio y ante el cambio de época.	Lo teológico llamado a manifestarse más explícitamente en el contexto socio-cultural (argentino) a través de la Iglesia ( <i>EVANGELIZACIÓN</i> )	(III) CARIDAD (Misión evangelizadora) <i>Tiempo durante el año</i>  BONUM
3.2) Lectio pastoral y <i>sabiduría</i> creyente (Vol. 3)	Meditaciones sapienciales a partir de los textos dominicales del año litúrgico y de versículos seleccionados para cada día.	Lo teológico interiorizado en el corazón y vida del creyente. ( <i>TRANSFORMACIÓN</i> )	FE – ESPERANZA – CARIDAD (Sabiduría y santidad cristianas) <i>Año litúrgico</i>  VERUM – PULCHRUM
Epílogo: <i>Peregrinando al Santuario</i> (Vol. 3)	La vida cristiana como peregrinación al Santuario definitivo de Dios	Lo teológico progresivamente configurante del <i>homo viator</i> . ( <i>TRANSFIGURACIÓN</i> )	– BONUM UNUM  MÍSTICA

***Polícroma, transdisciplinar-sapiencial, con impostación  
pastoral, desde Argentina***

<b>Núcleos significativos</b>	<b>Campos epistemológicos</b>	<b>Observaciones</b>
<p>1.1. Las religiones e Israel. Jesucristo y la plenitud de los tiempos. La Patrística y el Medioevo. La Modernidad y el siglo XX. Ensayo de sistematización teológica del misterio cristiano en los albores del siglo XXI.</p>	<p>Teología fundamental y dogmática, en diálogo con la historia de la Iglesia, la fenomenología religiosa y la filosofía.</p>	<p>Se prioriza la percepción pedagógica y sintética de la evolución histórica por encima del análisis fino y riguroso. Se incluyen referencias a la teología en Argentina. El ensayo sistemático del último capítulo sustenta teológicamente el conjunto de la Trilogía.</p>
<p>1.2. Mística de la encarnación y mística evangelizadora. Cultura e inculturación. Lo teologal en diferentes contextos culturales y ámbitos de la vida social. Una antropología y método adecuados para el diálogo transdisciplinar.</p>	<p>Teología fundamental en diálogo con la filosofía, las Sagradas Escrituras, la antropología (cultural), y algunas expresiones culturales.</p>	<p>El icono bíblico de Jesús y la mujer samaritana es sumamente elocuente (cap. I), como así también resulta original el abordaje concreto de los diferentes contextos culturales (cap. III). Más densas, pero necesarias, las sistematizaciones magisteriales de los cap. II y IV.</p>
<p>2. Hacer teología de otra manera. Una seria consideración y discernimiento de expresiones culturales. La transformación del imaginario simbólico. En las diferentes etapas de la vida, a partir de expresiones culturales relevantes en nuestro medio.</p>	<p>Teología pastoral en diálogo con el arte, la psicología y la mística.</p>	<p>El cap. II, dedicado a teorizar la transformación del imaginario psico-espiritual, se convierte en vertiente hermenéutica de toda la Trilogía. Es desde allí que se "leen" las expresiones culturales, para comprenderlas, discernirlas y resignificarlas. En los capítulos sucesivos se ofrecen ejemplos tomados del cine, teatro musical, ópera, literatura, poesía, música, etc.</p>

Núcleos significativos	Campos epistemológicos	Observaciones
<p>3.1. La pastoral de la Iglesia en el tiempo. Qué es y qué contenidos supone y articula la teología pastoral. Las personas que intervienen en el proceso pastoral. Las dimensiones profética, sacerdotal y real. Los desafíos y propuestas en contexto argentino a partir de <i>NMA</i>. Hacia una pastoral mística en la aldea global.</p>	<p>Teología pastoral en diálogo con la historia de la Iglesia, las ciencias sociales, el arte y la espiritualidad.</p>	<p>Una buena referencia básica al momento de reflexionar sistemáticamente los variados aspectos que hacen a la vida pastoral de la Iglesia (en Argentina). La mayor originalidad se concentra en el cap. IV. El conjunto de la reflexión se inserta en el contexto del cambio de época mediante un apéndice específico sobre la vida consagrada.</p>
<p>3.2. El Adviento y la Navidad asociados a la mística de la encarnación. La Cuaresma y la Pascua vinculadas a la transformación psico-espiritual de la persona y la cultura. El Tiempo durante el año como espacio habitual para el desarrollo de la misión evangelizadora a partir de la cotidianidad.</p>	<p>La espiritualidad bíblica en diálogo con la antropología, la teología pastoral y la filosofía.</p>	<p>Puede leerse al margen del calendario litúrgico, y resulta de interés espiritual-sapiencial, sobre todo a causa de las preguntas finales. Mucho más logrados los comentarios dominicales, si bien no están completos todos los textos. Los diarios, en cambio, giran en torno a un sólo versículo e idea.</p>
<p>Epílogo. Dios inhabita el mundo y cada lugar puede convertirse en santuario: llamados a la santidad de vida a partir del adentramiento teológico cotidiano.</p>	<p>La mística en diálogo con la estética, la moral y la pastoral.</p>	<p>Una síntesis existencialmente integradora de los núcleos más significativos de toda la Trilogía.</p>



## Prólogo

Tengo 44 años, llevo 18 como religioso y casi otro tanto como sacerdote (1994). Hace 14 años que soy doctor en teología (1998). He pasado varios años investigando, reflexionando, enseñando y escribiendo en torno a esta disciplina: sobre todo desde Argentina, en diálogo con diferentes instancias académicas, culturales y pastorales; pero también con mis propias inquietudes, búsquedas, logros, frustraciones y perplejidades. Fruto de este itinerario que conlleva “de todo un poco” son los 20 libros que llevaba publicados en 5 editoriales diferentes al momento de salir a la luz esta Trilogía; como así también los aproximadamente 75 artículos científicos o de divulgación más o menos seria, dados a luz en unas 10 revistas del país y el exterior.

Me motivó siempre el afán de diálogo con lo decisivo y trascendente: pero también con lo cotidiano y lo diferente; con lo que moviliza, afecta e interpela. A causa de estos contrastes, también experimenté siempre un apasionado espíritu de integración, sistematización y síntesis teológica. Nunca me resigné a que hoy no se pudiera hacer un trabajo análogo al que en el siglo XIII hiciera Tomás de Aquino con la “Suma Teológica”, o en el siglo XX, con su “Trilogía”, H. U. von Balthasar. O también, más discretamente, K. Rahner con el *Curso fundamental de la fe*, B. Forte con la *Simbólica eclesial*, A. Gesché con su heptalógica obra *Dios para pensar* y B. Sesboüé con *Creo*. Sostengo que también hoy un teólogo-creyente individual debe ser capaz de hacer una presentación complejiva de lo más significativo de la fe en diálogo con las corrientes culturales y

teológicas que lo afectan, y que en esto mismo se juega la verdadera consistencia de su pensamiento. Esto es lo que intenté hacer en mi *Teología del cambio de época: polícroma, transdisciplinar-sapiencial, con impostación pastoral, desde Argentina*.

La vida me llevó por universidades, centros de estudio y cátedras diferentes y variadas en sus desafíos, tanto para formarme como para enseñar. Después de mi educación secundaria en el Instituto “Sagrado Corazón de Jesús” de Barracas (Buenos Aires) y de hacer el CBC para Ingeniería en la UBA, reconozco con agradecimiento mi paso como alumno por la Facultad de Teología UCA y la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). También los *stages* formativos en São Paulo y en el Instituto Bíblico Franciscano (Jerusalén). Enriqueció mi vida personal, cultural y académica el haber formado parte del cuerpo de profesores de la UCSE (Santiago del Estero), el Cefyt (Córdoba), la USAL, el Iset, y ahora la UCA y la UNSTA-CEOP (Buenos Aires) como profesor Titular y Asociado respectivamente. En estos centros de formación teológica me pidieron dar clases de Teología pastoral, espiritual, dogmática, fundamental, moral y pastoral. Todo ello me condujo a tener que ir poniendo por escrito mis cursos, experiencias, observaciones e investigaciones: a fin de cuentas, una teología con mirada y estilo propios. Nunca me gustó copiar ni repetir ideas o formatos, por más que siempre haya intentado posicionarme integradora y conciliadoramente, en la encrucijada de las diferentes tradiciones y disciplinas, con “fidelidad creativa”.

Desde una perspectiva pastoral, trabajé en educación escolar, parroquias, entornos misioneros, catequesis y santuarios. Sobre todo en los inicios de mi ministerio pastoral como presbítero, estuve

en contacto con varios centros sanitarios, y más tarde, en numerosos foros de debate socio-cultural y pastoral; principalmente en Argentina, sobre todo rondando el área metropolitana y Santiago del Estero. Hoy colaboro pastoralmente los fines de semana y feriados en el Santuario Basílica Nacional de Luján; mientras que en semana celebro la eucaristía en la Iglesia “San Juan Bautista” (Buenos Aires) y me dedico a la investigación y docencia universitaria. Viví un año en Uruguay, medio año en Brasil, un año en Roma, y durante 14 meses pude recorrer interactivamente, dando cursos, compartiendo, observando y estudiando, casas de formación de mi Instituto religioso (Sagrado Corazón de Jesús de Betharram) en Europa, Asia y África.

Participé en grupos de investigación y debate académico en casi todos los centros de estudio y universidades en los cuales trabajé, y incluso en un grupo de estudios histórico-pastorales de la UBA. Los mejores recuerdos los tengo de la UCSE y de la UCA, a la que finalmente más me vinculé: el grupo de “Ciencia, Filosofía y Teología” coordinado por el Dr. Lucio Florio, y el “Santa María” de reflexión social y Doctrina social de la Iglesia del por aquel entonces Instituto de Cultura y Extensión Universitaria, liderado por el Dr. Joaquín Migliore. También participé durante dos años del grupo de investigación sobre “Espiritualidad, acompañamiento espiritual y Psicología”, animado por la Dras. Virginia R. Azcuy y Marcela Mazzini, y continuó haciéndolo en el de “Teología Argentina”, a cargo del Pbro. Dr. Carlos. M. Galli: ambos en la Facultad de Teología UCA.

En todos estos ámbitos fue nutriéndose y madurando la presente Trilogía en 5 volúmenes. Una Trilogía “pentológica”, abierta a las inquietudes del cambio de época, en permanente

diálogo y transformación. Una Trilogía de síntesis que, habida cuenta de sus límites y los tiempos crepusculares que vivimos y transitamos, intenta no dejar de lado nada verdaderamente relevante para la vivencia del creyente hoy: nada significativo que deba ser reflexionado desde una perspectiva teológica. Una Teología del cambio de época “polícroma”, porque integra variados géneros y estilos, de acuerdo a las temáticas abordadas, pero en la que no obstante prevalece por lejos el ensayo. Una Teología “transdisciplinar-sapiencial”, porque intenta anudar más allá del corsé categorial de cada disciplina intra o extra teológica lo decisivo de la fe y de la vida. Una Teología con “impostación pastoral”, porque no sólo intenta reflexionar académicamente sobre el “hecho pastoral”, sino “ayudar de hecho” al acceso y vivencia de la fe cristiana hoy, en el marco de la “nueva evangelización continental”. Una Teología “desde Argentina” que, por lo dicho, no sólo se dirige a los cristianos y cristianas de nuestro país en una sociedad líquida globalizada, aunque sí evidentemente lo/as tenga por destinatario/as de modo preferencial.

Expresión de este anhelo se servicio teológico-misionero, en el espíritu del *Documento de Aparecida (2007)*, fue el curso virtual *online* que ofrecí en el segundo semestre de 2011, como así también el más extenso de este año 2012, que puede seguirse gratuitamente en [www.teologiayculturadesdeargentina.blogspot.com](http://www.teologiayculturadesdeargentina.blogspot.com). Un modo nuevo de hacer teología interactiva “para todos”, valiéndonos de las sencillas herramientas de *Blogger* y *Facebook*, que se han convertido en excelentes “cátedra” y “púlpito” en la “aldea global” devenida “santuario”. Al momento de escribir este Prólogo, el blog “Teología y Cultura desde Argentina” cuenta con casi 30.500

ingresos: el 60% de Argentina, el 7,1% de USA, el 5,8% de México, el 4,6% de España, y luego siguen Colombia, Chile, Rusia, Perú, Venezuela, Italia y Alemania. Una ocasión de formación en la fe y evangelización “inédita”, a decir de Benedicto XVI; “nueva en sus métodos, en su ardor y expresión”, a decir de Juan Pablo II. Los mismos PDF's que allí se ofrecen digitalizados, gratuitamente y al alcance de todos, aparecen después de un año de revisiones, pulidos y mejoras, nuevamente en papel. Tal vez a futuro, la mejor garantía de que un libro impreso sea realmente bueno, y no el mero *boom* ocasional de un fenómeno mediático, comercial, político o institucional del momento, sea que haya circulado previamente por la red, suscitando y manteniendo verdadero interés y adhesión en el tiempo.

Los contenidos y cruces conceptuales de la presente Trilogía, que tuviera como expresión predecesora una serie de ensayos concatenados publicados entre 2005-6 principalmente por Editorial Guadalupe, y como versión antecesora en 3 libros los publicados por Editorial San Benito entre 2009-2010, y que llevaron por título (I) *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural*; (II) *El imaginario de los cristianos en el contexto cultural argentino. Arte, Psicología y Mística*; (III) *La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino. Celebrando el Bicentenario 2010-2016*, agotados muy pronto debido al tamaño reducido de las tiradas, puede ahora visualizarse, en su actual formato íntegramente revisado y ampliado a 5 volúmenes, en la *Sinopsis de la Trilogía* que precede a este Prólogo, y que muestra la articulación interna de toda la obra. A ello habría que añadir las introducciones y articulaciones de cada libro y parte de libro. No es pertinente abundar aquí en esto.

Me quedan los agradecimientos, lo cual por lo general no resulta fácil. Tendría que dirigirlos a todas las personas e instituciones que a lo largo de la Trilogía voy citando a pie de página o a las que voy haciendo referencia explícita en el texto principal. Las instituciones académicas por las que pasé o aún ahora me desempeño, y que ya nombré; las revistas *Nuevas Propuestas* (Santiago del Estero), *Didascalía* (Rosario), *Anatellei* (Córdoba), *Stromata*, *Teología*, *Vida Pastoral* y *Criterio* (Buenos Aires), *Theologica Xaveriana* (Bogotá), *Vida Religiosa* (Madrid), *Vidjadjyoti* (Nueva Delhi), en las que principalmente fui publicando mis artículos. Las editoriales *Claretiana*, *Educa*, *Gram*, *Guadalupe*, *San Benito*, y particularmente *Credo Ediciones* que hoy realiza una importantísima apuesta a mi trabajo científico-cultural-pastoral. A los colectivos de investigación anteriormente referidos; a la *Confar*, con la que me vinculé de cerca por varios años, y en alguna ocasión junto a pensadores de renombre como el muy destacado P. Dr. Juan Carlos Scannone sj. De un modo particular, a la *Sociedad Argentina de Teología*, en la persona de su actual presidente, el P. Dr. Jorge Scampini op; como así también a la *Pontificia Universidad Católica Argentina*, en la persona de su rector, el Pbro. Dr. Víctor M. Fernández, que me puso en contacto con la Fundación Fe y Cultura “Cardenal Antonio Quarracino” para financiar parcialmente la publicación del primer volumen de esta Trilogía en su versión predecesora.

De este modo, mi agradecimiento se focaliza en los rostros de personas significativas que me acompañaron, y con las que interactué pastoral, académica y amistosamente a lo largo de estos años. En primer lugar, los de mi propia familia de sangre, que siempre me alentaron en esta tarea, en especial mis padres Marta

María y Osvaldo. También, varios hermanos de mi familia religiosa que se fueron interesando por mi trabajo: en especial, el P. Gaspar Fernández Pérez scj, hoy superior general, y el P. Gustavo E. Agín scj, hoy superior regional. Mis amistades femeninas, que tanto enriquecieron mi percepción estético-poética de la vida y el misterio: sobre todo M<sup>a</sup> Daniela Biló Repetto ocds, pero también Claudia Aragón hma, y más recientemente M<sup>a</sup> Graciela Estigarribia, con quienes fui compartiendo muchos de los contenidos y reflexiones que voy consignando a lo largo de la Trilogía. Los padres y diáconos de las (arqui)diócesis de Buenos Aires, Mercedes-Luján y Lomas de Zamora, con quienes desarrollamos el trabajo pastoral-ministerial en el Santuario de Luján, en la persona de su rector, el P. Daniel Blanchoud; los obispos Gerardo Sueldo y Carmelo Giaquinta, ambos ya fallecidos, y el Cardenal Jorge Bergoglio, por sus testimonios e intuiciones pastorales; como así también numerosos laicos y laicas de las comunidades educativas y parroquiales por las que he ido transitando a lo largo de estos años.

En el ámbito académico, el abanico se ensancha: a varios ya los fui nombrando. Sumo ahora algunos nombres más: Marcelo Trejo, Marcelo González, Cecilia Avenatti, Fernando Ortega, Ricardo Albelda, Ana Teresa Martínez op, Francisco Leocata sdb, Ariel Álvarez Valdés, Luis Rivas, Juan Carlos Maccarone, Ricardo Ferrara, Eduardo Briancesco, Juan Guillermo Durán, el muy conocido Lucio Gera y en general, mis profesores y actuales colegas de trabajo: de un modo especial, aunque ya fueron nombrados, el P. Carlos M. Galli y el Dr. Joaquín Migliore.

También quisiera tener presente autores de obras que han marcado de un modo significativo mi vida académica, muchos de ellos desconocidos por trato directo: L. Rulla, A. López Quintás, B.

Forte, A. Roest Crolius, Z. Bauman, P. Bourdieu, B. Sesboüé, F. Manns, P. Suess, J. Martín Velasco, R. Di Stefano. Y por qué no los clásicos: Agustín de Hipona, Gregorio Niceno, Tomás de Aquino, Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz; Teresa de Lisieux, R. Guardini, K. Rahner, H. U. von Balthasar, H. De Lubac, Juan Pablo II, Benedicto XVI... Incluso W. A. Mozart, E. Sábato, A. Yupanqui y A. Piazzolla: podría seguir con muchos otros autores y creadores abordados a lo largo del 3º volumen de esta Trilogía.

Un trabajo como el que aquí presento se nutre de muchas experiencias, rostros, dramatismos y agradecimientos. Recuerdo a mis compañero/as de curso en la Facultad de Teología UCA y a las Carmelitas de Cauçete; la Filial Confar, el presbiterio, y la pastoral misionera con el P. Sergio Gouarnalusse scj, Gustavo Barreiro y su esposa Roxana (Santiago del Estero), las comunidades de formación betharramitas en India y el noviciado en Adrogué (Buenos Aires), algunos religiosos concretos con los que me ha tocado vivir (los PP. Daniel Martín, Gerardo Badie, y el Hno. Roberto Míner).

La vida sigue, pero este es un muy buen momento para dar gracias..., principalmente a Dios: por el don de la vida, por el don de la fe, por la experiencia de filiación que día a día hago en el Hijo, y por el gozo sereno que me regala por medio de su Espíritu, incluso en medio de las tribulaciones que nunca faltan a la vida presente. Pero también a María (¿de Betharram? ¿de Luján?), modelo de creyente y maternal intercesora, signo de esperanza cierta para el pueblo peregrinante, compañera de camino e "icono del misterio" (B. Forte).

*G. D. R.*

*Buenos Aires 19/12/2012*

# **LIBRO I**

## **Historia y perspectivas de las ideas teológicas**

### ***Épocas, corrientes, autores***

***(5ª edición)***

#### **A modo de introducción**

#### **Intención y destinatarios**

La *intención* de este primer volumen es ofrecer a quien ya se ha iniciado en el estudio de la teología, herramientas claves que le permitan construir una visión panorámica, a modo de mapa complejo, de la evolución y vicisitudes del pensamiento teológico a lo largo del tiempo; tomando contacto, para ello, con sus principales corrientes y autores, épocas y geografías, de modo que le ayuden a seguir incursionando en sus principales impostaciones, búsquedas y perspectivas actuales.

Es evidente que se trata de un *proyecto demasiado ambicioso*; sobre todo si se considera que las ideas (teológicas) surgen *de* y *en* un determinado contexto y humus histórico-cultural, y en irrepetibles situaciones eclesiales que suelen propiciarlas o cuestionarlas, promoverlas o matizarlas, y que por esta misma razón no pueden ser ignoradas. Esto vale sobre todo al momento de acercarnos a nuestro presente, en el que las corrientes de pensamiento y la diversidad de enfoques se han venido exponenciando. Por eso se hará indispensable un acercamiento interdisciplinar, en el cual converjan sobre todo la teología, la filosofía, la historia de la Iglesia y de la cultura.

Por otra parte, se trata también de un *proyecto necesario*, dado que en general los manuales de los que disponemos tienden fácilmente a la erudición especializada; lo cual es válido e indispensable al momento de tener que recorrer minuciosamente un campo intrateológico particular, pero puede terminar dificultando, y hasta obstaculizando, las presentaciones históricamente unitarias a quienes no estén demasiado avezados en los temas. Como consecuencia, en ocasiones termina fragmentándose el estudio de la teología en una gran diversidad de tratados de difícil compaginación e integración posterior. Esta dificultad muchas veces termina desalentando a quienes de otro modo se entusiasmarían en un estudio mucho más serio y concienzudo de la teología.

Dicho esto, se comprenderá que, a medida que escribo las páginas del presente volumen, esté pensando no sólo en aquellos *alumnos* que en las Universidades Católicas tienen que cursar materias como “Teología”; sino también en quienes están estudiando asignaturas dogmáticas en Seminarios Catequísticos o profesados en Ciencias Sagradas; en *seminaristas* de diferentes

diócesis, sobre todo al momento de tener que elaborar una síntesis teológica al final de sus estudios; y en muchos *laicos* de parroquias más o menos formados que están deseosos de profundizar, de modo sistemático, los fundamentos de su fe. Por último, con este libro me dirijo también a quienes no teniendo disponibilidad para leer cosas demasiado largas y disponiendo ya de algo más que rudimentos teológicos, buscan adentrarse más seriamente en las vicisitudes del *pensamiento cristiano*.

Si bien estas variadas motivaciones me llevarán a optar por una redacción *prevalentemente en el género del ensayo* y a obviar muchas de las tediosas referencias bibliográficas que sí tendría que tener una narración más especializada que se preciara de científica; no dejaré, sin embargo, de ofrecer a lo largo del trabajo ciertas referencias e indicaciones generales; tanto las que hagan alusión a mis fuentes como las que sean capaces de ilustrar mis afirmaciones. Además, ofreceré al final un amplio y actualizado elenco bibliográfico, que pueda insinuar o dar pie a futuras lecturas y profundizaciones. Efectivamente, no quisiera que mis apreciaciones pareciesen gratuitas o insuficientemente fundamentadas; o que algunas de las intuiciones centrales de mi discurso dichas al paso no pudieran ser profundizadas más detenidamente con posterioridad.

## **Consideraciones epistemológicas**

Quisiera señalar, además, que *escribo desde Argentina*; lo cual da otro toque de originalidad a esta obra, porque la contextúa en una región en la que no abundan estos intentos sistemáticos. Es

cierto que los argentinos tenemos intuiciones interesantes, pero también somos simultáneamente un poco ciclotímicos y nos cuesta perseverar en un esfuerzo sostenido. Por eso, también en teología, preferimos expresarnos oralmente o escribiendo artículos, pero no nos animamos tanto a elaborar trabajos que requieran hábitos sistemáticos. Dentro de su flexibilidad, éste libro intenta hacerlo. Si bien es cierto que leer algo proveniente de Europa tendrá indudablemente su interés y provecho, hacerlo de páginas surgidas en nuestro medio y que rastrean la historia *desde los intereses del Cono sur*, puede resultar mucho más interesante todavía, ya que las motivaciones y el lenguaje serán probablemente más cercanos al lector, y los enfoques más convenientes al lugar. Sobre todo si se considera que la historia siempre se escribe en relación a las inquietudes y búsquedas del presente.

Aclaro de este modo una de las variables más importantes de mi trabajo, que se asocia con una fuerte perspectiva hermenéutica. De hecho, junto con la fenomenológica, la perspectiva hermenéutica ha sido una de las adquisiciones más significativas de la filosofía contemporánea<sup>1</sup>. Nos ha permitido ir tomando conciencia en los diferentes campos del saber de que el pensamiento siempre surge aparejado a y motivado *por* una determinada *coyuntura socio-cultural*, en parte originándola y en parte legitimándola o cuestionándola crítica o propositivamente.

Según esta afirmación, en rigor no existen ideas que emerjan en abstracto: éstas tienden a responder siempre a un momento, a un contexto y a personas que tienen vivencias y anhelos, logros e interpelaciones, frustraciones y proyectos, y que así las gestan,

---

<sup>1</sup> Cf. P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003.

organizan y desarrollan. Habría que sondear hasta qué punto esto es también *cierto y válido para la teología*, que tiene como premisa y motivación última para su desarrollo la revelación en el tiempo del Misterio trascendente y absoluto, lo cual le confiere a esta particular disciplina apoyada en el dato de fe, una permanente consideración inculturadamente teándrica en su desarrollo y ejercicio.

Habida cuenta de esto, habría que añadir también que una aproximación histórico-sistemática al pensamiento teológico no dejará de ser artificial si no ahonda en las búsquedas humanas profundas subyacentes a lo que acontece en el tiempo; si no profundiza al menos mínimamente en las *inquietudes epocales* que animaron la vida de personas y pueblos a lo largo de diferentes siglos y latitudes, de variados contextos y trasfondos tanto eclesiales como culturales. Me refiero al *sitz in lebem* o ámbito vital en los cuales se fueron y se siguen fraguando los mapas y construcciones teológicos. Son ellos los que nos permitirán captar en profundidad, por ejemplo, el alcance de las afirmaciones de un determinado autor o concilio, de una determinada escuela o corriente teológica, para luego reexpresarlas en nuestro presente.

Esta convicción me llevará a procurar sondear y presentar algunas pinceladas de época, y a preferir recabar intuiciones, captar situaciones y comprender entornos eclesiales y político-culturales, antes que describir figuras y sistemas teológicos definitivamente constituidos y cerrados en sí mismos. Al proceder con este énfasis hermenéutico, puedo afirmar que lo que me propongo, a partir de teologías, figuras emblemáticas y movimientos teológicos, es rastrear o discernir *lo teologal en la historia*. Dicho de otro modo, si me veo obligado a hacer referencia a personas, ideas y sistemas concretos es en orden a comprender mejor ese paso explícito del

Espíritu por la historia humana: al menos la de occidente, que es la que examinaré con más profundidad y en cuya teología actual me detendré particularmente.

Por último, y en consideración a una especie de *circularidad hermenéutica* o interpretativa<sup>2</sup>, inherente al verdadero pensamiento teológico y a la que en cierto modo ya hice referencia, porque en cuanto teológico no podría obviar la consideración del misterio de la encarnación incluso desde una perspectiva metodológica como la que aquí refiero, buscaré reflexionar y describir en qué sentido algunas convicciones e iniciativas teológicas acrisoladas en el tiempo fueron luego influyendo en el devenir de los acontecimientos y en la misma historia secular. En favor de esta opción intentaré descubrir las grandes líneas epocales y teológicas que fueron atravesando cada momento de la historia, también la eclesial.

---

<sup>2</sup> Cf. B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988, 11-32; C. GALLI, "La 'circularidad' entre teología y filosofía", en *Fe y razón. Comentarios a la Encíclica*, Puca, Buenos Aires 1999, 83-99.

# I. La experiencia creyente como antesala de la teología

## Teología, revelación, religión

La teología surge como un ejercicio de progresiva reflexión que va haciendo el creyente en el seno de la comunidad de bautizados. Por eso se dice que es un acto segundo de la fe; lo cual significa que en realidad no hay verdadera teología sin un previo asentimiento creyente, ya que la teología se sitúa en el dinamismo del *cum assensu cogitare*<sup>3</sup>, mediante el cual la razón humana procura entender mejor la articulación interna de los diferentes artículos o contenidos de fe a los que el creyente asiente. Y esto en orden a tener mayores razones y motivaciones al momento de vivir las connotaciones autoimplicativas de la fe en la vida concreta.

Pero la fe supone necesariamente una *revelación*, una palabra ofrecida para su aceptación. Desde una perspectiva estrictamente teológica, la fe es respuesta a una revelación de Dios que se fue dando en el tiempo y que los cristianos reconocemos llegada “a su plenitud” (*Gal* 4,4) en la persona de Jesucristo. Porque “de una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas, pero en estos últimos tiempos nos ha hablado por su Hijo” (*Hb* 1,1-2).

---

<sup>3</sup> Es decir, “asentir reflexionando”: por ejemplo, AGUSTÍN DE HIPONA, *Sobre la predestinación de los santos*, capítulo II; TOMAS DE AQUINO, *Suma teológica* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q.1, a.1, sed contra.

A causa de las mismas vicisitudes por los que atraviesa la revelación, recoger la dimensión objetiva a la que los contenidos de fe se refieren es un acto profundamente *histórico*, realizado dentro de coordenadas de tiempo y espacio bien precisas. De esto dan testimonio las diferentes tradiciones que se fueron gestando ya desde los tiempos bíblicos al momento de buscar interpretar y comprender el paso salvífico de Dios por la historia.

Resulta claro, entonces, que esta revelación plena no viene sin una *pedagogía o preparación* previas que procuren mostrarla como respuesta adecuada y racional a la búsqueda religiosa del mismo hombre, que hecho para Dios, permanece desasosegado e inquieto hasta que no descanse en Él<sup>4</sup>. Queda también claro que la revelación no es una especie de iluminación repentina de connotaciones ilustradas o gnósticas que desconsidere por completo el acontecer de personas y pueblos, sino que se adecua e inserta en el progresivo descubrimiento que estos están llamados a hacer de la hondura que Dios quiso darle a la creación, cuyo misterio escondido develará plena y definitivamente en la persona de su Hijo. Por eso la revelación es concomitante a la experiencia de fe en Jesucristo, quien siendo

“el Verbo de Dios ha habitado en el hombre y se ha hecho Hijo del hombre para acostumar al hombre a comprender a Dios y para acostumar a Dios a habitar en el hombre, según la voluntad del Padre”<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* I, 1,1.

<sup>5</sup> IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* III, 20,2).

## La experiencia del totalmente Otro en las religiones

### *Universalidad de la experiencia*

Pero antes de ingresar en lo que K. Rahner denominó “historia particular de salvación”<sup>6</sup>, no podemos dejar de aproximarnos a la *universal búsqueda* que los hombres y pueblos de todos los tiempos hicieron y siguen haciendo del Absoluto Misterio trascendente, incluso cuando algunos de ellos, sobre todo en tiempos más recientes, pudieran haberse autoproclamado ateos, o llegaron a idolatrar las obras de sus manos (cf. *Sab* 13,1-19). O sea, no podemos dejar de acercarnos a lo que el citado autor llamaba “historia universal de salvación”.

No sería honesto ignorar las *plasmaciones objetivas y concretas* de esas búsquedas, ni las hierofanías o manifestaciones de lo sagrado, en la naturaleza o a través de personas en la misma historia humana, que expresaron y respondieron más o menos satisfactoriamente a esas búsquedas, y que hoy pueblan muchos museos de la así llamada sociedad secular; o que convocan ingentes masas de turistas en lugares considerados de interés histórico-antropológico, o a especialistas ávidos por encontrar novedad en lo arcaico. Efectivamente, al momento de profundizar nuestro encuentro con los hechos empíricos de la historia, en las más variadas culturas, nos encontramos con expresiones del quehacer humano que, junto al arte, hablan claramente de *otro*

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 1987, 373.

*orden de cosas*, inasible y tal vez hasta ininteligible para nuestra pragmática mirada postmoderna<sup>7</sup>.

### ***Los hallazgos de la fenomenología religiosa***

La antropología cultural descubre de hecho en el centro vertebrador del *ethos* o modo de vida de los pueblos una manera original de relacionarse con la trascendencia. Autores como Otto, Eliade<sup>8</sup>, Van der Leuw, Vergote<sup>9</sup>, Martín Velasco<sup>10</sup> o Widengren<sup>11</sup>, yendo más allá del positivismo imperante en la época en la que les tocó desarrollar su quehacer científico, intentaron analizar los comunes denominadores de estas plasmaciones; acercándose incluso a culturas donde muchos de estos elementos, considerados ancestrales, estaban todavía vivos, para tratar de comprender fenomenológicamente las motivaciones profundas que las gestaban, las cuales adoptaban características del todo irreductibles a las de otros campos de la experimentación humana (antropología cultural, psicología social, sociología religiosa). Al respecto, dice G. Widengren que

“una de las consecuencias más importantes de los modernos estudios de historia de la religión ha sido poder mostrar la existencia de una fe en

---

<sup>7</sup> Cf. J. MARDONES, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona 1998; *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander 1995; G. VATTIMO, *Crear que se cree*, Buenos Aires 1996.

<sup>8</sup> M. ELIADE, *Mito y realidad*, Labor, Colombia 1994.

<sup>9</sup> A. VERGOTE, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1969.

<sup>10</sup> J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1987. También, J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003 y J. MELLONI RIBAS, *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Sal Terrae, Santander 2003. Desde una perspectiva teológica, R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Sígueme, Salamanca 2005.

<sup>11</sup> G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976.

Dios en prácticamente todos los pueblos civilizados o carentes de escritura. Claro está que su carácter es muy diferente en las diversas religiones. Pero las variantes características de la fe en Dios se repiten en la historia de las religiones con una regularidad desconcertante<sup>12</sup>.

En todas esas manifestaciones se puede constatar fenomenológicamente, en la experiencia individual y colectiva de la comunidad, la irrupción de lo que algunos autores denominaron *el “totalmente Otro”*, y que caracterizaron como “fascinante y tremendo”. Este advenimiento o manifestación invitaba a personas y pueblos concretos al trascendimiento de sí, y a un redimensionamiento de sus existencias y sentidos vitales; de modo que el “después” de esa irrupción acababa dando a los mismos una configuración totalmente diferente a la tenida en el “antes”.

Esta experiencia del misterio trascendente (lo *sacrum*, “sagrado”) en la cotidianidad de la vida (lo *pro-fanum*): 1) se expresaba a través de palabras y ritos; 2) se rememoraba y actualizaba por medio de relatos míticos; 3) se presencializaba en celebraciones comunitarias, sobre todo anuales; 4) suscitaba una determinada actitud ética, promoviendo algunas acciones o mandamientos y prohibiendo otros, y 5) envolvía la totalidad de la existencia en un horizonte trascendente de vida y sentido, en práctica connaturalidad y comunión con sus dioses. En fin, comportaba un “nuevo nacimiento”.

### ***Teísmo y politeísmo***

La evolución de esta experiencia en los diferentes pueblos parece desarrollarse a partir de un ingenio *teísmo* generalizado en

---

<sup>12</sup> G. WIDENGREN, *o.c.*, 41.

los albores de la humanidad, en donde el dios del clan solía tener rasgos que podían irse configurando, por ejemplo, a partir de la figura del protopadre de la tribu. Esta imagen inicial evolucionaba con el tiempo en la plasmación de diferentes dioses, a medida que la estructura social y las especializaciones en la organización social de estos pueblos se iban haciendo más complejas y diversificadas.

Esto fue conduciendo progresivamente al surgimiento del *politeísmo*, en donde la divinidad acababa manifestándose en variadas maneras, vinculadas cada una a un dios diferente que acompañaba y patrocinaba los aspectos más significativos en la vida de esos pueblos. En muchos de estos casos, los variados nombres que la divinidad asumía en los múltiples ámbitos de la vida social, daban finalmente origen a dioses diferentes. También se da el caso de que estos dioses primordiales se duplicaran al ser adorados en diferentes lugares con diferentes nombres; o también que al crear gestando, desdoblaron una versión femenina de sí mismos.

En efecto, según los especialistas, las variables que más significativamente incidieron en este desglosamiento tuvieron que ver con algunos aspectos que hicieron a su *historicidad concreta*: el modo en que se sustentaban económicamente estos pueblos, conformaban su vida social y vivían su sexualidad. Los pueblos de costumbres nómades tendieron a identificar a Dios con el disco solar, que era una especie de ojo de la bóveda celeste; los cazadores, con los animales necesarios para su subsistencia, y por eso los rituales adquirían siempre una dimensión de sacrificio y otra de banquete, porque el mismo dios los alimentaba convirtiéndose en víctima. Los pueblos sedentarios generalmente atribuyeron un carácter femenino a la divinidad, identificándola con la madre tierra

y sus ciclos mensuales y anuales, personificándola muchas veces en la luna o en la fertilidad de la primavera.

“La Diosa Madre ha desempeñado un papel preponderante en muchas religiones de la tierra [...]. Isis, en Egipto; Istar-Astarté, entre los semitas del Próximo Oriente; Cibeles, la *Magna Mater*, en Asia Menor. En las culturas indoeuropeas hay que añadir diversas diosas relevantes: en Roma, Juno; en Grecia, Hera, Atenea y Afrodita; en el norte, Freya; en Irán, Anahitá; en la India, Saravasti [...]; Kali-Durga, en el hinduismo actual”<sup>13</sup>.

A medida que la vida social se fue haciendo más compleja, encontramos simultáneamente y en *pares*, divinidades uránicas vinculadas al cielo, y ctónicas asociadas a la tierra. Así, Ra e Isis en Egipto, Júpiter y Venus en Grecia, Zeus y Afrodita en Roma, el Sol y la Pachamama entre los Incas. Detrás de estas atribuciones no deja de haber una cierta proyección antropomórfica de la sexualidad humana en Dios. En otros casos, o bajo diferente óptica, es interesante notar la existencia de *panteones ternarios*: por ejemplo, Zeus, Poseidón y Hades (todos hijos de Cronos, en la mitología griega), cuya versión filosófica sea tal vez el Uno, Espíritu y Alma de Plotino; o netamente religiosa de Brahma, Vishnu y Shiva en el hinduismo.

### ***Religiones cosmológicas y orientales***

Un común denominador de estas ancestrales formas religiosas es su *carácter cosmológico*. En todas ellas prevalece una visión circular del tiempo, en el que los dioses están también inmersos, y una tendencia a la repetición cíclica de aquello ya

---

<sup>13</sup> *Ib.*, 76-77.

ocurrido en las épocas primordiales o de origen. *In illo tempore*, en aquel tiempo, intervinieron seres sobrenaturales que con sus acciones explican lo que hoy son las cosas. De ahí que la renovación (anual) del cosmos pase entonces por repetir ritualmente lo que ellos hicieron en las gestas de los orígenes, los cuales siempre gozarán de un prestigio particular. Al respecto, dice M. Eliade que “el tiempo mítico de los orígenes es un tiempo ‘fuerte’, porque ha sido transfigurado por la presencia activa, creadora, de los Seres Sobrenaturales”<sup>14</sup>.

También las *acciones terapéuticas* de los gurúes y chamanes de estas tribus conocen este “regreso a los orígenes”, asociado a un renacimiento. Para esta cosmovisión el tiempo deteriora y corrompe, y por eso hay que retrotraerlo o sustraerse de él para sanarse de sus efectos negativos. O dicho de otro modo, en la visión mítica, lo pleno y saludable está en el principio, al que finalmente siempre hay que terminar volviendo para salvarse. ¡Jesús mismo llegará a decir: “No fue así al principio” (*Mt 19,8*)! De este modo,

“al quedar hecho, de un modo simbólico, contemporáneo de la Creación del Mundo, el enfermo se sumerge en la plenitud primordial; se deja penetrar por las fuerzas gigantescas que, *in illo tempore*, han hecho posible la Creación”<sup>15</sup>.

En el “eterno retorno”, que es el común denominador de esta visión circular del tiempo, existe un anhelo de purificación y salvación vinculado más a lo que ya fue que a lo que será: porque en realidad, lo que será, la “escatología”, coincide con lo que ya fue, la “protología”. Por eso podría decirse que “para los primitivos, el fin

---

<sup>14</sup> M. ELIADE, *o. c.*, 24.

<sup>15</sup> *Ib.*, 32.

del mundo ha tenido lugar ya, aunque deba reproducirse en un futuro más o menos alejado”<sup>16</sup>.

El antiguo *hinduismo* recorre este camino<sup>17</sup>. Las sucesivas reencarnaciones deben conducir al “santo”, a través de una progresiva purificación y liberación de lo que es vanidad y apariencia (=maya) a lo que fue él en un comienzo, fundido con la totalidad absoluta (=Brahma), coincidente con su espíritu profundo (=atma). Porque por una parte, así como “las ropas gastadas son desechadas por el cuerpo”, también “los cuerpos gastados son desechados por el habitante”<sup>18</sup> que aspira a una existencia más pura; y por otra, “todos los dioses y diosas no son más que diversos aspectos de un solo Brahmán Absoluto” (Sri Ramakrischna) con el que terminan identificándose.

En el caso del budismo, la búsqueda del *nirvana* supone una negación o supresión de toda pasión. Ya que éstas son las que generan dolor, hay que transitar progresivamente por el camino (*bakti*) del desasimiento procurando hacer la experiencia de esa “nada plena” que coincide con la iluminación experimentada por los santos (Buda en primer lugar). Sin embargo, para esto hay tiempo: la conversión aparejada a la búsqueda es lenta, y puede llevar varias vidas irla concretando. Para los budistas, bien lejos del ajetreo occidental, “la vida es un viaje, la muerte un retorno a la tierra, el universo es como una posada, los años que pasan son como el polvo”. Es más:

---

<sup>16</sup> *Ib.*, 61.

<sup>17</sup> Para un panorama general de estas antiguas religiones orientales, ver H. SMITH, *Las religiones del mundo*, Océano, México 2000.

<sup>18</sup> *Bhagavad-Gita* II, 22.

“Cuando se alcanza esta percepción total, nunca más puede sentirse que la muerte de uno es el fin de la vida. Uno ha vivido desde un pasado ilimitado y vivirá un futuro ilimitado”<sup>19</sup>.

Sin embargo, este desinterés por el mundo que manifiestan estas *religiones orientales* puede tender a ser concomitante con la indirecta legitimación religiosa de un orden social ya dado y concebido que tiene mucho de producto humano (injusto), como el régimen de castas, la autoridad teocrática, o la sacralización del Estado<sup>20</sup>. En el caso del *confucianismo* esta afirmación adquiere matices, debido a su fuerte impostación ético-social que lo sitúan en la antípoda de la otra gran religión de la China imperial: el *taoísmo*. El siguiente texto, atribuido a Confucio, ilustra claramente su ideal socio-político:

“Hay cuatro cosas en el Camino de la persona profunda que yo no he podido hacer. Servir a mi padre como quisiera que un hijo me sirviera a mí. Servir a mi gobernador como quisiera que mis ministros me sirvieran. Servir a mi hermano mayor como quisiera que mis hermanos menores me sirvieran a mí. Ser el primero en tratar a los amigos como quisiera que ellos me trataran. Estas cosas no las he podido hacer”<sup>21</sup>.

### ***Sedimentación teológica***

Haciendo una valoración positiva de las religiones cosmológicas y orientales, vemos que las primeras tienden a destacar la importancia de la mediación de la naturaleza en la experiencia religiosa del misterio. Muchos de estos elementos de

---

<sup>19</sup> H. SMITH, *o. c.*, 154.

<sup>20</sup> Me pregunto si la actual vigencia del Estado comunista en China no constituye, a fin de cuentas, una versión secularizada de las antiguas religiones que configuraron la cultura del “Gigante asiático”...

<sup>21</sup> H. SMITH, *o. c.*, 170.

las *religiones cosmológicas* anteriormente referidos están claramente presentes en la religiosidad andina, en los aborígenes de América en general<sup>22</sup> y argentina en particular<sup>23</sup>, como así también en las tradicionales religiones africanas; culturas todas estas que tienden a poner muy de relieve el valor de lo simbólico y lo corporal. Esto nos permite entender cómo la dimensión simbólico-sacramental está en el núcleo de las experiencias religiosas más primitivas. Es decir, la convicción de que los elementos de este mundo ocultan, dicen o remiten evocativamente a un algo más, misterioso y trascendente; y que por eso es preciso “dejar hablar” a la naturaleza.

En las *religiones orientales*, por su parte, se tiende a propiciar una mirada ordenada del mundo como cosmos regido por una ley última o *dharma*, y que invita también al orante a situarse de un modo sabio dentro de esta totalidad. Esto queda puesto de relieve sobre todo en el taoísmo:

“¿Tienes paciencia para esperar hasta que tu propio lodo se asiente y el agua esté clara? ¿Puedes estarte quieto hasta que la acción apropiada surja por sí misma?”<sup>24</sup>.

Este afán de totalidad y unidad ordenada de las religiones orientales nos hace ver que la experiencia religiosa pasa siempre por una actitud de discernimiento y escucha atenta a lo que cotidianamente vivimos; que existe algo ya dado, con características totalizantes, de cara a lo cual tenemos que posicionarnos con sencillez y humildad. Algo, incluso, que no creamos, de lo que no disponemos y que, en cambio, tenemos que

---

<sup>22</sup> Cf. J. IMBELLONI, *Religiosidad andina*, Buenos Aires 1979.

<sup>23</sup> Cf. L. PARODI, *Leyendas indígenas de la Argentina*, Libertador, Buenos Aires 2005.

<sup>24</sup> *Tao-te-king*, capítulo 15.

recibir: lo “ya dado”, que en cierto modo se constituye en don gratuito, y que acogéndolo, pacífica e integra nuestro yo profundo.

Estos elementos de religiosidad oriental tienden hoy a divulgarse en occidente a través de las formas pseudorreligiosas de la *Nueva Era*, que ha venido expandiéndose desde los años 60' casi como contrapartida al proceso fuertemente disgregador que vivimos en nuestra cultura desde hace ya algunas décadas.

## **Del “Dios de los padres” al “Dios del universo” en Israel**

En este cuadro universal que presenta a hombres y pueblos en peregrinación hacia el Dios cercano, íntimo y trascendente, hay que detenerse en la *original experiencia de Israel*<sup>25</sup>. Sociológicamente hablando, si consideramos los grandes imperios con los que se fue entrelazando su historia, un pueblo pequeño y marginal; y sin embargo sujeto de una inédita experiencia religiosa que le confirió un estatuto particular en la historia de las religiones. En él quedaron plasmadas de un modo compendiado y paradigmático no sólo las búsquedas religiosas de los hombres, sino también el esfuerzo de Dios por acercarse a la vida de un pueblo, y en él, al género humano en su conjunto.

Al respecto dice el Concilio Vaticano II que “el fin principal de la economía antigua era *preparar la venida de Cristo*, redentor

---

<sup>25</sup> Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios...*, 61-72. Para un seguimiento general de las principales temáticas bíblicas, ver L. RIVAS, *Los libros y la historia de la Biblia*, San Benito, Buenos Aires 2003. Un comentario accesible para quienes no son especialistas: VVAA, *Comentario al Antiguo Testamento* (2 vol) y *Comentario al Nuevo Testamento*, La Casa de la Biblia, Madrid 1995.

universal”, y que aunque ésta contenga “elementos imperfectos y pasajeros [...] [también presenta] enseñanzas sublimes sobre Dios y una sabiduría salvadora acerca del hombre”; por lo que “encierra tesoros de oración y esconde el misterio de nuestra salvación” (DV 15). Sin una referencia profunda a la economía antigua no se entiende el alcance y significado del evento Jesucristo.

### ***Del “Dios de los Padres” a Yahveh “Dios del Pueblo”***

El pueblo hebreo tuvo su prehistoria en tiempo de los *patriarcas*, hacia el 1800 a.C., con figuras como Abraham, Isaac, Jacob (cf. *Gen* 12-50). Personajes de origen arameo cuyas existencias históricas concretas quedan indisolublemente unidas al legendario relato mítico; con sus vidas tribales de beduinos nómades, pero conscientes de que el Dios Él, propio de entornos semitas, les había hablado y los acompañaba en su derrotero por la “media luna de las tierras fértiles”, en el cercano oriente, en búsqueda de mejores pastos para sus animales y oportunidades de crecimiento para ellos mismos. Por eso, sus costumbres no eran tal vez muy diferentes de aquellas otras propias de los pueblos mesopotámicos que vieron surgir importantes ciudades estados como las de Ur, Uruk y Lagash.

Es de notar que en *Abraham*, sobre todo, fue personalizada la posterior historia itinerante de Israel. Como sucede en historias análogas con otros pueblos que magnifican y veneran la personalidad del protopadre, percibimos en la historia bíblica de Abraham significativas coincidencias con las vicisitudes vividas posteriormente por el pueblo hebreo. Así como éste tuvo que dejar

en olas sucesivas la tierra de Egipto, ya que según las diferentes tradiciones, las futuras tribus de Israel tuvieron que huir o bien fueron expulsadas, también Abraham realizó su “peregrinación en el fe” (según consta en *Gn 12,1ss.*). Atribuyó esta iniciativa a Yahveh del mismo modo que el pueblo hebreo había reconocido su mano poderosa en la mediación de Moisés, hacia el 1200 a.C., en la liberación de Egipto (cf. *Ex 15*). Por último, Abraham selló una alianza con Yahveh que prefigura la celebrada por Israel en el desierto. Por medio de estas experiencias transformadoras, el “Dios de Abraham, Isaac y Jacob” (*Gn 17,1-8; 32,25-31; Dt 32,8-9*) pasará a ser el “*Dios de Israel*” (*Ex 3,1-15; 20,1-11; 33,17-23*).

### ***Significado y alcance de la Alianza***

La importancia del éxodo, aparejado a la promesa de ocupar Palestina y multiplicarse como las estrellas del cielo, quedará ratificada y celebrada en la *alianza* que el pueblo pactará con su Dios en el desierto (cf. *Ex 19,1-20,21*). Según consta en las versiones bíblicas que disponemos, que evidentemente suponen una lectura e interpretación teológica posterior y estilizada de lo acontecido, Yahveh se comprometía a proteger a Israel, y el pueblo a no tener otro dios más que Él. Surgía de este modo el denominado monoyahvismo: Yahveh será para Israel el único Dios, y no tendrá otro:

“Escucha, Israel: Yahveh nuestro Dios es el único Dios. Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy. Se las repetirás a tus hijos, les hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado; las atarás a tu mano como

una señal, y serán como una insignia entre tus ojos; las escribirás en los dinteles de tu casa y en tus puertas” (*Dt* 6,4-9).

El pacto o alianza era celebrado, de este modo, al estilo de aquellos de *vasallaje* entre reyes cananeos, según el cual un rey más poderoso se comprometía a proteger a los más débiles a cambio del pago de un tributo y de aportar, llegado el caso, hombres para la guerra. El mismo consolidará la identidad de Israel como nación: los hebreos ya no serán más una serie de clanes sueltos, sino una nación confederada; no sólo con un padre común legitimado por las recurrentes genealogías que lo “demostraban”, sino sobre todo con una notable identidad religiosa: una nación consagrada a Yahveh (*Dt* 7,6). A partir del Sinaí, los hebreos se autoconsiderarán “el pueblo de la alianza”, y mantendrán firme esta convicción y experiencia más allá de las vicisitudes de su agitada historia colectiva<sup>26</sup>.

En esta alianza se verán legitimadas las *diversas normas* no sólo de tipo religioso y cultural, sino también moral y social (cf. *Ex* 21-23). Si bien el trasfondo y contenido de estas últimas no será muy diferente a las de otros pueblos que también podían inspirarse en el código de Hammurabi, un rey amorreo del siglo XVIII a.C. que a partir de Mesopotamia incidió legislativamente en toda la región, la motivación última para su cumplimiento reclamará ser siempre de orden trascendente. Porque es en todas sus dimensiones que Israel se capta “pueblo de Dios”, sujeto de una elección particular. Y esta capacidad de recepción creativamente religiosa será válida también para otro tipo de influjos, por ejemplo culturales, como los que se harán sentir tanto de otros pueblos semitas como, sobre todo, de

---

<sup>26</sup> Cf. *Ex* 19; *Is* 1,2-4; 2,2-5; 55,3; *Jer* 2; 31,31-34; *Os* 1; *Mq* 4,1-4; *Mal* 1,11-14.

Egipto; tal como puede verse, por ejemplo, en la literatura sapiencial de *Proverbios*.

### ***Del “Dios del Pueblo” al “Dios del Universo”***

A medida que su presencia se establece en *Palestina* y van siendo desplazados o conquistados otros pueblos cananeos como los filisteos, Israel irá cobrando un carácter sedentario<sup>27</sup>. En realidad esto fue posible –junto con el afianzamiento de instituciones como la celebración anual de la pascua y el primer liderazgo carismático de los jueces, entre los que acabó destacándose Samuel– principalmente debido a la aparición hacia el siglo X a.C. de los reyes, quienes acabaron imponiéndose como forma de organización política pese a la resistencia de algunos sectores del pueblo (1 *Sam* 8; 10,17-24), con personas como Saúl, David (sobre todo) y Salomón.

Con ellos, la autoridad política y religiosa se irá centralizando. Se construirá el imponente *Templo* de Jerusalén (1 *Rey* 5,15ss.) en el que “la gloria de Yahveh” inhabitará (2 *Cr* 5,11ss.), se desplegará un culto fastuoso de la mano de sacerdotes y levitas (*Lev* 21,1ss.), y se establecerá un calendario de fiestas anuales: la de la Pascua, que conmemoraba la salida de Egipto y la celebración de la Alianza (*Ex* 12,1ss.); la de las Semanas, como acción de gracias por las cosechas (*Lev* 23,15ss.); la de las Tiendas, que recordaba los cincuenta años pasados por Israel en el desierto (*Lev* 23,33ss.); el día de la Expiación, para purificar los pecados del pueblo (*Lev* 23,26); y la fiesta de la Dedicación, con la cual se renovaba la

---

<sup>27</sup> L. RIVAS, *o. c.*, 57-64.

consagración del mismo Templo (2 Cr 7,1ss.). Todo israelita estaba obligado a “subir a Jerusalén” al menos una vez al año, especialmente para la primera de las fiestas, que era la más importante. De hecho, el Arca que la conmemoraba había sido instalada en el Santo de los Santos (2 Cr 5,2ss.).

En el fragor de este proceso de consolidación nacional, dejarán de cumplirse algunas leyes socio-religiosas, como la del jubileo cada cincuenta años, que establecía un nuevo reparto equitativo de las tierras, la liberación de deudas y servicios personales (cf. Lv 25,8-17). Más aún, es posible que en realidad nunca haya terminado de cumplirse esta legislación. Por eso, de una relativa comunión de bienes vivida en los tiempos nómades se irá pasando, vía reparto de tierras durante la conquista y posterior sedentarización, a un progresivo *desequilibrio social*; en el que la corte, los funcionarios del Templo y los altos mandos del ejército radicados en Jerusalén sacarán provecho en detrimento del pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero. Incluso después de Salomón – el rey que se hizo famoso por mundanizar la corte de Israel con el influjo de costumbres de pueblos vecinos traídas por las mujeres de su harén, a través de las cuales procuraba pactar con otras naciones–, una crisis política (1 Re 12,1ss.) conducirá a Israel al cisma en dos reinos: el del norte, con capital en Samaria, y el del sur, con capital en Jerusalén (1 Re 12,20ss.)<sup>28</sup>.

El *movimiento profético* que se inicia hacia el siglo VII se caracterizará por denunciar las injusticias de atropello, corrupción, inequidad y especulación que, teniendo su origen en el alejamiento

---

<sup>28</sup> *Ib.*, 65-75.

de la alianza, generará una progresiva pauperización y conflictividad en todo el territorio. Los profetas observan que

“adiestran sus manos para el mal: el príncipe impone exigencias, el juez actúa por soborno, el poderoso declara su propia codicia y él y ellos lo tramán. Su bondad es como un cardo, su rectitud como un espino [...]. El hijo deshonra al padre, la hija se alza contra la madre, la nuera contra la suegra” (*Mq* 7,3-4.6; cf. *Am* 5,21-24).

La crisis moral que se acentúa en las clases dirigentes preanuncia, a la mirada de estos “hombres de la palabra”, el inminente castigo de Dios; cuyas expresiones más elocuentes serán la toma de Samaria (en 721 a.C. por los asirios) y la de Jerusalén (en 587 por los caldeos), la destrucción del Templo, la deportación masiva a Babilonia y la desestructuración de la vida socio-cultural y religiosa del país. El profeta Jeremías se expresará en estos términos:

“¿Cómo te voy a perdonar por ello? Tus hijos me dejaron y juraron por el no-dios. Yo los harté, y ellos se hicieron adúlteros [...]; renegaron de Yahveh diciendo: ‘¡Él no cuenta! ¡no nos sobrevendrá daño alguno, ni espada ni hambre veremos! Cuanto a los profetas, el viento se los lleve, pues carecen de Palabra’ [...]. Por haber hablado ellos tal palabra [...] voy a traer contra ustedes una nación de muy lejos, ¡oh casa de Israel! – oráculo de Yahveh–; una nación que no mengua, nación antiquísima aquélla, nación cuya lengua ignoras y no entiendes lo que habla [...]. Comerá tu mies y tu pan, comerá a tus hijos e hijas, comerá tus ovejas y vacas, comerá tus viñas e higueras; con la espada destruirá tus plazas fuertes en que confías” (*Jer* 5,7ss.).

Pero la peor catástrofe nacional del Israel bíblico podrá ser leída por los profetas del exilio también de modo *providencial*. Pagados sus pecados e iniquidades, en medio de naciones extranjeras, Israel será “Siervo” de Yahveh. Tendrá la misión de dar

a conocer su nombre en medio de los pueblos para que en el “Día de Yahveh” todos ellos se dirijan a Sión, reconstruyan Jerusalén y den culto al único y santo Dios del universo<sup>29</sup>. El edicto de Ciro en 538 será leído en este sentido como parte de un orden providencial (*Esd* 1,1-4).

“Yahveh me dijo: ‘Tú eres mi siervo (Israel), en quien me gloriaré [...]. Te voy a poner por luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra’ [...]. Lo verán los reyes y se pondrán de pie príncipes, y se postrarán por respeto a Yahveh, que es leal, al Santo de Israel, que te ha elegido” (*Is* 49,3.67).

### ***Expectativas mesiánicas en el judaísmo postexílico***

Sin embargo, *el regreso* del destierro no será tan resplandeciente como lo imaginaba el segundo Isaías (*Is* 40-55)<sup>30</sup>. Muchos, de hecho, prefirieron no volver: por ejemplo, los levitas, que de acuerdo a la nueva legislación del rey Zorobabel no sólo ya no tendrían templo, porque había sido destruido, sino que además pasarían a cumplir funciones subordinadas a la de los sacerdotes. Otros, sentían que Palestina era algo lejano o desconocido para sus vidas ya establecidas en Babilonia. Por último, los intereses y egoísmos de los que regresaron o se habían quedado en la tierra de Israel podrán más que el ideal religioso madurado en los duros años del destierro. La reconstrucción del Templo quedará para

---

<sup>29</sup> En efecto, podemos discernir en el Antiguo Testamento, de la mano del movimiento profético, una cada vez más clara percepción de la santidad y universalidad de Yahveh: cf. *Ex* 24,15-17; *Dt* 4,32-40; 6,4-5.14-15; 1 *Re* 8,10-13.22-23.27-29; 18,17-40; 19,8-14; *Sal* 104,19-20; *Is* 6,1-5; 11,1-2; 40,18-23.28; 41,21-24; 42,1; 44,6-11; 53,3-6.10-12; 66,13; *Ez* 1,4-5.26-28; 16,1-15; 36,24-28; *Jer* 20,7.9; 31,9.31ss; *Os* 2,16-18.21-22.25; 11,1.8; *Jl* 3,1ss; *Sab* 9,17.

<sup>30</sup> L. RIVAS, *o. c.*, 91-98.

después (cf. *Esd* 4,24); y además, por cuestiones de pureza racial y religiosa, se producirán diferencias con los samaritanos (cf. *Esd* 4,1ss.): a decir del emergente grupo de los fariseos, estos habrían corrompido las costumbres contrayendo matrimonio con miembros de otras etnias del entorno.

Al anterior influjo de la cultura egipcia, notable en los primeros libros sapienciales del Antiguo Testamento, seguirá el del naciente *helenismo*<sup>31</sup>, como puede apreciarse en los libros del *Eclesiástico* y *Sabiduría*. Éste se irá imponiendo al paso de la ocupación de Alejandro Magno, y tendrá su momento más dramático, en tiempo de los Seléucidas, con Antíoco IV. Surgirá la inédita experiencia de martirio en medio de las tribulaciones (cf. *2 Mac* 6,18-7,42), la del sufrimiento del inocente (atestiguado en *Job*), y la de la vanidad de la vida (en *Eclesiastés*). Simultáneamente, Israel irá madurando una percepción entre sapiencial y apocalíptica del modo que tiene Dios de hacerse presente y actuar en la historia humana<sup>32</sup>; como así también el progresivo descubrimiento de que tiene que haber una retribución de inmortalidad para aquellos que permanecieron fieles a la ley, ya que Yahveh no puede abandonar a los que le fueron leales (cf. *Sab* 4,7-19).

En *Alejadría*, en cambio, que era la principal comunidad de la diáspora, los hebreos irán asimilando con más naturalidad la cultura helenística (y un ejemplo preclaro es el derrotero de Filón<sup>33</sup>), pero sin perder el núcleo de su identidad religiosa. En esta pujante

---

<sup>31</sup> *Ib.*, 115-122.

<sup>32</sup> *Job* 7,16-21; 19,25-27; 42,2-6; 28;20-28; *Prov* 8,22-24,29-31; *Ecl* 11,5; *Sab* 7,22-27; 9,1-5.9ss.17; *Dn* 7,9-10.13-14; 12,2-3.13; *2 Mac* 7,9.11; 14,46; *Sal* 77,14-21; 78,1-72; 135; 136.

<sup>33</sup> Aunque no deja de ser curioso el modo vertiginoso con que "se adaptó": después de haber exhortado a todos los que estaban con él a resistir a los invasores y dar la vida, él se terminó entregando. Posteriormente, sin embargo, su aporte al judaísmo de la diáspora en Alejandría fue notorio.

ciudad, cuando para los judíos el hebreo ya no sea la lengua corriente e incluso muchos ya no la comprendan, la Torah será traducida al griego en la versión de los LXX. El nombre hace alusión a los setenta escribas que “misteriosamente” pudieron acordar un texto común<sup>34</sup>.

A la ocupación griega sucedió la romana. En Palestina serán frecuentes los *brotos revolucionarios* al estilo del de los macabeos. Los *celotes* constituirán un partido religioso que caminará en esa línea de resistencia (judía), y acabará en el 74 d.C. con la destrucción y exterminio de Masada. Barrabás sería uno de ellos (cf. *Jn 18,40*).

A su vez, entre los siglos II a.C y el II d.C., en medio de este clima de tensión política, surgirán otros dos grupos religiosos, que aspirarán a una mayor pureza y fidelidad a la alianza. Por un lado estaban los *esenios*, que hoy conocemos mejor gracias a los hallazgos de Qumrâm, y que se caracterizaban por una mirada apocalíptica de la historia. Pensaban que su vida intensa de oración y recogimiento aceleraría el advenimiento del Reino de Dios. Llevaban vida de monjes, y eran gobernados por el “Maestro de justicia”. El otro grupo era el de los *fariseos*, laicos piadosos surgidos a partir de la destrucción del Templo, que con un talante más tradicional contribuían a mantener vivo el espíritu nacional-religioso en torno al estudio y culto sinagogal de la Ley. Eran los referentes principales de Israel, con gran autoridad cívico-religiosa. Por lo tanto, el partido más importante y respetado.

Pero también estaban los *saduceos*, que en realidad se habían acomodado al nuevo orden de cosas y muchas veces cumplían

---

<sup>34</sup> Según la tradición, los setenta escribas hicieron por separado una sorpresiva traducción idéntica... Se entiende que lo que la anécdota pretende es dar autoridad al texto.

funciones administrativas, como las de recaudadores de impuestos, o incluso tetrarcas o gobernadores. En general eran muy mal vistos por el pueblo, por razones fáciles de comprender. Por último, existían grupos *bautistas*, de carácter más popular y con líderes carismáticos, que ponían el acento en el tema de la conversión. Juan Bautista será el exponente más representativo de esta corriente escatológica.

En este clima de efervescencia político-religiosa, con fuertes y diversificadas expectativas mesiánicas; con un Israel “entrenado” en el ejercicio de aprender a reconocer el paso de Dios por la historia, pero simultáneamente desconcertado por los avatares de su historia reciente, y sobre todo por la falta de profetas que se los interpretara, de sacerdotes que renovaran la alianza y de reyes que le hicieran experimentar más claramente la presencia de Yahveh en medio de ellos; advendrá el Profeta escatológico, el Mediador de la nueva y definitiva Alianza, el hijo de David cuya realeza no será de este mundo.

\* \* \*

### ***Ejercicio de aplicación:***

- 1) *Relacionar: a) religión; b) revelación; c) fe, y d) teología.*
- 2) *¿En qué consiste la experiencia religiosa y cuáles son sus manifestaciones más significativas?*
- 3) *¿Qué tipologías religiosas reconoce la fenomenología de la religión? Caracterizarlas brevemente.*

- 4) *¿Cuáles fueron las principales etapas en la evolución de la experiencia creyente del pueblo de la Primera Alianza? ¿Qué acontecimientos signaron esa transición?*
- 5) *¿En qué sentido el tiempo postexílico dispone y prepara el advenimiento de un Mesías?*



## II. El Dios de Jesucristo en la plenitud de los tiempos (siglo I)

En plena expansión romana, en tiempos de Augusto y en el cruce de un cambio de época, nacerá Jesús: en Belén, un pequeño pero significativo pueblo para la tradición bíblica, perteneciente a una provincia marginal del Imperio, la de Siria, en la tetarquía de Judea, siendo Herodes procurador. Sabemos estas cosas gracias a que los autores de los evangelios, especialmente *Lucas*, insistieron en estas referencias históricas, a medida que el transcurso del tiempo, el distanciamiento geográfico del lugar de los hechos y el progresivo influjo de la gnosis, hacían correr el riesgo de interpretar el evento Jesucristo como fenómeno mítico o doceta (cf. *Lc* 2,1-6; 3,1-2.23)<sup>35</sup>.

A respaldar estos datos de la tradición bíblica vienen algunos testimonios oficiales no cristianos, si bien escasos, como no podía ser de otro modo en los albores de un nuevo movimiento socio-religioso. Los más significativos van del 64 al 110 d.C.: por ejemplo, Tácito, Suetonio, Trajano y Plinio, hacen referencia a una “ingente” secta judía en peligrosa expansión, que siguen a un tal “Cresto”, y que se va infiltrando en el imperio; sobre todo después de la destrucción del segundo Templo y la diáspora del 70. El mismo Nerón no había dudado en acusar a los cristianos de la quema de

---

<sup>35</sup> Para todo lo referente al Jesús histórico, cf. J. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. I: “Las raíces del problema y la persona”; II/1: “Juan y Jesús. El reino de Dios”; II/2: “Los milagros”; III. “Compañeros y competidores”, Verbo Divino, Estella 1998-2000. Una aproximación más simple a la misma temática: A. PUIG, *Jesús. Una biografía*, Edhasa, Buenos Aires 2007.

Roma, en 64, por lo que ya entonces debía ser una minoría identificable<sup>36</sup>.

## El anuncio del “kerygma” apostólico

¿Qué había sucedido en el origen de este nuevo movimiento popular? ¿Cuál era el secreto motor de este fenómeno socio-religioso que parecía sin precedentes en la historia humana? Los cristianos decían que Jesús de Nazaret, un profeta poderoso en palabras y signos, había resucitado de entre los muertos (cf. *Hch* 2,14ss; 3,11ss; 7,1ss). Para esta época ya circulaban algunos de los que serían los actuales evangelios, cuya prehistoria oral había ido recolectando los dichos y hechos *de* y *sobre* Jesús, a partir de un anuncio o *kerygma* apostólico fundamental. Este “anuncio fundante” viene atestiguado ya en las cartas de Pablo, hacia el año 51: Cristo resucitó.

“Les hago saber, hermanos, el Evangelio que les prediqué, que han recibido y en el cual permanecen firmes, por el cual también son salvados, si lo guardan tal como se los prediqué [...]. Porque les transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron. Luego se apareció a Santiago; más tarde, a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí, que soy como un aborto” (1 Co 15,1-8).

---

<sup>36</sup> Para ampliar este punto, cf. R. TREVIANO ETCHEVERRÍA, “Fuentes para el conocimiento de Jesucristo”, en VVAA, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo*, Ágape, Salamanca 1997, 25-37.

Como decía, en torno a este *kerygma* fueron desarrollándose testimonios escritos que iban organizando el material disponible: dichos, hechos y gestos que se recordaban y transmitían *de* y *acerca de* Jesús; almacenados y disponibles a partir de la denominada fuente “Q”, una especie de base de datos colectiva que conservaban los primeros cristianos en su memoria. Esta tarea de transmisión oral y posterior redacción la llevaban a cabo cada una de las primeras comunidades, a partir de sus intereses y vivencias específicas. Estos testimonios escritos se convertirán en los actuales Evangelios, compuestos en diferentes momentos y circunstancias. Los mismos nos permiten aproximarnos al misterio de Jesús de Nazaret<sup>37</sup>.

Si bien está generalmente aceptado que hoy ya no podemos reconstruir la *biografía histórica* de este “judío marginal” (J. Meier),

“un insignificante galileo en conflicto con aristócratas jerosolimitanos [...]; un pobre rural en conflicto con los ricos urbanos [...]; un taumaturgo carismático en conflicto con sacerdotes cuya principal preocupación era preservar las instituciones centrales de su religión y su buen funcionamiento; un profeta escatológico que prometía la llegada del Reino de Dios en conflicto con políticos saduceos que tenían intereses creados en el *statu quo*”<sup>38</sup>,

sí podemos intentar una *biografía teológica*: la interpretación creyente de una significativa existencia concreta, histórica y real<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Cf. J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico*, Bac, Madrid 1980; X. DUFOUR, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1982.

<sup>38</sup> J. MEIER, *Un judío marginal* (I), 356.

<sup>39</sup> Esto es lo que en realidad negaba R. BULTMANN, *Jesús* (1926), Sur, Buenos Aires, 1985. Para justificar su posibilidad, cf. L. RIVAS, *¿Qué es un Evangelio?*, Claretiana, Buenos Aires 2001; B. SESBOUË, “Primeros discursos cristianos y tradición de la fe”, en B. SESBOUË - J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (I), Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, 22-56. Para una breve presentación general de la temática neotestamentaria, cf. B. FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca 1990, 79-91.

## **Aproximación a los evangelios sinópticos**

Dejando a un lado la rica literatura intertestamentaria, vamos a concentrarnos en el contenido de los textos reconocidos posteriormente como canónicos por la Iglesia. Digamos solamente de pasada que este discernimiento de la canonicidad de los libros sagrados, que en el caso de algunos escritos del Nuevo Testamento llevó años, y que en los casos extremos, el de los llamados escritos “deuterocanónicos”, sólo se consolidará definitivamente en Trento. Este proceso se tornó particularmente difícil a causa de dos tendencias entre sí antitéticas: la apocalíptica, con influjo prevalentemente judaizante, y el gnosticismo, con influjo prevalentemente helénico. La inmensa mayoría de la literatura intertestamentaria adolece de alguna de estas improntas.

Dentro del grupo de los cuatro evangelios canónicos, tres de ellos (el de *Marcos*, *Mateo* y *Lucas*) ofrecen notorias coincidencias: por eso los podemos visualizar “sinópticamente”. Sin embargo, cada uno conserva un estilo y perspectiva propios, que en muchos casos los hace diferir de los otros. Por eso vamos a recorrerlos procurando rastrear sus principales vetas teológicas, primero individualmente tomados, y luego en conjunto.

### ***Marcos: la “kenosis” del Hijo de Dios***

El relato más antiguo de que disponemos es el de *Marcos*. Escrito entre el 65 y el 70 *en* y *para* la comunidad de Roma, conmocionada por las mencionadas persecuciones, nos presenta a

Jesús, el Cristo e Hijo de Dios (*Mc 1,1*), en condición de humillación y sufrimiento.

El evangelio, que comienza mostrando los signos desconcertantes de un Jesús que asombra por su *autoridad* (por ejemplo, realiza muchos exorcismos y curaciones [cf. *Mc 1,22.27.41*]), después de la profesión de fe de Pedro (cf. *Mc 8,27-30*) nos lo ofrece preanunciando por tres veces su muerte (cf. *Mc 8,31-33*; *9,30-32*; *10,32-34*), y pidiendo a sus discípulos, a quienes a diferencia de los rabinos de la época Él mismo había elegido (*Mc 1,16-20*; *2,13-14*), ser capaces de perseverar en ese mismo *camino de despojo* con Él (*Mc 8,34-38*).

“Salió Jesús con sus discípulos hacia los pueblos de Cesarea de Filipo, y por el camino hizo esta pregunta a sus discípulos: ‘¿Quién dicen los hombres que soy yo?’ Ellos le dijeron: ‘Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas’. Y él les preguntaba: ‘Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?’ Pedro le contesta: ‘Tú eres el Cristo’. Y les mandó enérgicamente que a nadie hablaran acerca de él. Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar a los tres días. Hablaba de esto abiertamente” (*Mc 8,27-32*).

Sólo después de su agonía en Getsemaní, cuando confiese a los suyos que su alma está triste hasta la muerte (cf. *Mc 14,34*), y de morir en la cruz después de haber expresado dramáticamente su sentimiento de abandono por el Padre (cf. *Mc 15,34*). Sólo entonces el centurión romano podrá decir: “Verdaderamente éste hombre era Hijo de Dios” (*Mc 15,39*). Pero aún así, el final original del segundo evangelio no deja de desconcertarnos:

“No se asusten. Buscan a Jesús de Nazaret, el Crucificado; ha resucitado, no está aquí. Vean el lugar donde lo pusieron’ [...]. Ellas salieron huyendo del sepulcro, porque un gran temblor y espanto se había

apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo...” (Mc 16,6-8).

La *comunidad de Roma*, formada prevalentemente por paganos convertidos a la fe, podía sentirse confortada por este profeta escatológico que, antes que ellos mismos, había sufrido la tribulación (cf. Mc 13,5-23), pero que ahora se manifestaba como el Hijo del hombre enaltecido y resplandeciente (Mc 13,26-27); como lo expresa el relato de la transfiguración (Mc 9,2-8) o la imagen del joven vestido de blanco en el sepulcro vacío, contracara “luminosa” del que huyó de modo “humillante” (=desnudo) en el momento del prendimiento de Jesús (cf. 14,51-52 y 16,5-7).

### ***Mateo: Jesús como Maestro y nuevo Moisés***

*Mateo* fue escrito después del 70 en territorio palestino. Por el texto, inferimos que este relato surge en el seno de una comunidad de judeocristianos. Algunos detalles que nos permiten esta inferencia son: la genealogía de Jesús, que lo presenta como hijo de David y de Abraham (1,1); las numerosas referencias véterotestamentarias, sobre todo en los primeros cuatro capítulos; la estructuración del Evangelio en cinco partes, al estilo Pentateuco, y la división de cada una de esas partes en narración y discurso. El evangelio presenta cinco discursos vertebradores, a modo de “nuevo Pentateuco”: muestra a Jesús como “*nuevo Moisés*”, realizando un nuevo éxodo para entrar en Palestina (cf. Mt 2,19-21) y promulgar una nueva Ley superior a la antigua (cf. Mt 5,17-48).

“No piensen que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento [...]. Les digo que si la justicia de ustedes

no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entrarán en el Reino de los Cielos. Han oído que se dijo a los antepasados: 'No matarás'; y aquel que mate será reo ante el tribunal. Pero yo les digo: Todo aquel que se encolerice contra su hermano, será reo ante el tribunal [...]. Han oído que se dijo: 'No comerás adulterio'. Pero yo les digo: Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón [...]. Han oído que se dijo: 'Ojo por ojo y diente por diente'. Pero yo les digo: no resistan al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra; al que quiera pelear contigo para quitarte la túnica déjale también el manto' " (Mt 5,17-48).

El nuevo Moisés, revestido con autoridad para promulgar la ley nueva, es simultáneamente el rey hijo de David (cf. Mt 1,20; 2,5-6; 12,3; 21,41-46) que responde a las expectativas mesiánicas que anidaban en el corazón del pueblo véterotestamentario (Mt 21,8-11); es el que viene a instaurar el Reino de los Cielos (Mt 11,5-6; 13,1-52), que Él se encargará de explicitar en parábolas (cf. Mt 13), y de inaugurar con signos que lo acrediten como superior a Elías o al Bautista (cf. Mt 8,1-9,38). Es por último el que purificará el *Templo*, expulsando a cambistas y mercaderes (cf. Mt 21,12-17).

"Juan, que en la cárcel había oído hablar de las obras de Cristo, envió a sus discípulos a decirle: '¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?' Jesús les respondió: 'Vayan y cuenten a Juan lo que oyen y ven: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquél que no halle escándalo en mí!' " (Mt 11,2-6).

En consonancia con la resignificación de la historia véterotestamentaria, el Jesús del primer evangelio establece un nuevo Israel en torno a los Doce por Él elegidos (cf. Mt 4,18-22; 15,13-20), y los constituye en sus enviados para enseñar y obrar con autoridad. Si bien según algunos biblistas la perícopa final del evangelio es un añadido posterior, parece resumir muy bien esta

última afirmación, que abre definitivamente el cristianismo a las naciones (=go'im), trasponiendo el estrecho corsé al que pretendían circunscribirlo las tendencias judeocristianas:

“Jesús se acercó a ellos y les habló así: ‘Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Vayan, entonces, y hagan discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo les he mandado. Y yo estaré con ustedes todos los días, hasta el fin del mundo” (Mt 28,16-20; cf. 10,1ss.).

### ***Lucas: el revelador de la misericordia del Padre***

Vinculado a la predicación paulina y con destinatarios mayoritariamente provenientes del paganismo, *Lucas* pone por escrito su evangelio, y el libro de los *Hechos*, que es su continuación natural, hacia el 80. La relativa tranquilidad de esta época le permite presentar con más serenidad el itinerario evangelizador de Jesús, quien a partir de su Pascua en Jerusalén, donde debían cumplirse las Escrituras (cf. *Lc* 24,25-27.44) y el envío del Espíritu Santo (cf. *Lc* 24,49; *Hch* 2,4), inaugura el tiempo de la Iglesia.

“Así está escrito: que el Cristo debía padecer y resucitar de entre los muertos al tercer día y que se predicaría en su nombre la conversión para perdón de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén. Ustedes son testigos de estas cosas. Miren, yo voy a enviar sobre ustedes la Promesa de mi Padre” (*Lc* 24,46-48).

El evangelio presenta a un Jesús manifestador de la misericordia del Padre, a través de curaciones (cf. *Lc* 5,12-20) y grandes perdones (cf. *Lc* 7,36-50; 19,1-10). La expresión más

significativa de estos últimos es sin duda la parábola del hijo pródigo:

“Estando [el hijo menor] todavía lejos, lo vio su padre y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente. El hijo le dijo: ‘Padre, pequé contra el cielo y ante ti; ya no merezco ser llamado hijo tuyo’. Pero el padre dijo a sus siervos: ‘Dense prisa, traigan el mejor vestido y vístanlo, pónganle un anillo en la mano y unas sandalias en los pies. Traigan el novillo cebado, mátenlo, y comamos y celebremos una fiesta, porque este hijo mío había muerto y ha vuelto a la vida; se había perdido y ha sido hallado” (*Lc 15,20-24*).

La buena noticia de Jesús convoca al banquete del Reino a todas las naciones y a todas las personas, pero especialmente a los más dejados de lado por el Israel de su tiempo: los paganos, las mujeres, los pecadores y enfermos (cf. *Lc 4,25-27*).

“El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor [...]. Esta Escritura se ha cumplido hoy” (*Lc 4,18-19.21*).

A causa de todos estos ingredientes, *Lucas* transmite gozo y esperanza (cf. *1,14.28.41; 2,10*), jalonados por la presencia del Espíritu (cf. *Lc 1,35; 4,1; Hch 2,1-13*) y de numerosas mujeres que, con los Doce y otros discípulos, acompañan a Jesús camino a Jerusalén (cf. *Lc 9,53ss*), y comparten su vida y ministerio (cf. *Lc 8,1-3; 24,1-11*).

“[Jesús] recorrió a continuación ciudades y pueblos, proclamando y anunciando la Buena Nueva del Reino de Dios; le acompañaban los Doce, y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que les servían con sus bienes” (*Lc 8,1-3*).

El Jesús de *Lucas* muestra actitudes de delicadeza humana como la compasión en la mirada (cf. *Lc* 19,5; 21,2-3; 22,61); pero no por esto deja de manifestarse exigente con los que lo siguen: el verdadero discipulado debe manifestarse en la capacidad de compartir los bienes y de estar dispuesto a poner en práctica las más absolutas renunciaciones (cf. *Lc* 14,25-33; 16,9-13), para llevar la buena noticia hasta los confines de la tierra (cf. *Lc* 24,44-49).

“Designó el Señor a otros setenta y dos y los envió por delante, de dos en dos, a todas las ciudades y sitios adonde él había de ir. Y les dijo [...]: ‘No lleven bolsa, ni alforja, ni sandalias. Y no saluden a nadie en el camino. En la casa en que entren, digan primero: <Paz a esta casa>’”(Lc 10,1-5).

### ***Recapitulación sinóptica***

Si tratamos de leer sistematizadamente las convicciones teológicas subyacentes a los sinópticos, observamos que el ministerio de Jesús se orienta hacia la pascua: los evangelios son fundamentalmente *relatos pascales*<sup>40</sup>. Pero la pascua no es sino el desenlace de una plenitud de entrega que Jesús vive con *conciencia filial* de cara al Padre y al *servicio del reino*<sup>41</sup>, en el espíritu de las bienaventuranzas:

“Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos [...]; los mansos, porque poseerán en herencia la tierra [...]; los que lloran, porque serán consolados. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados [...]; los misericordiosos,

---

<sup>40</sup> Cf. *Mc* 8,31.35; 9,31; 10,33-34; 14,22-25.61-64; 15,29-32.34; *Mt* 13,1; 27,32.46; *Lc* 2,41-50; *Hch* 13,33.

<sup>41</sup> Cf. *Mc* 8,27-33; 11,15-17; *Mt* 5,21.22.27.28.43-44; 7,28-29; 12,1ss; *Lc* 4,32.36; 10,23-24; 16,16; 17,20-21.

porque alcanzarán misericordia [...]; los limpios de corazón, porque verán a Dios [...]; los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios [...]; los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos" (*Mt* 5,3-10; cf. *Lc* 6,20-23).

Éste espíritu supone una vivencia de fraternidad en el amor entre los *discípulos*, abierta a todos, donde el mayor debe hacerse el último y servidor de todos<sup>42</sup>. Es así que se desarrolla la lógica del reino; el cual va madurando lentamente (*Mt* 13,24ss.), al ritmo de la naturaleza, tal como lo sugieren las parábolas de crecimiento; con una dimensión misteriosa y oculta, y que tiene como referente último la figura del *Abba*<sup>43</sup>.

Esta buena noticia de Jesús, superior a la Ley véterotestamentaria (cf. *Mt* 5,17.20), que toma en cuenta sobre todo al que socialmente no importa, genera una oposición creciente por parte de los escribas, fariseos y sumo sacerdotes; vinculados a la anterior tradición religiosa, pero también a sus mezquinos intereses personales (cf. *Mc* 7,1-23). En *Lucas* es muy claro cómo la práctica de la misericordia con los pecadores, menesterosos y enfermos, acaba por conducir a la muerte al Hijo de Dios (cf. 5,21.30; 6,11; 11,37-54; 12,2; 13,14ss; 20,2.19; 22,2-6; 23,1ss).

---

<sup>42</sup> Cf. *Mc* 1,16-20; 2,19; 3,13-19; 6,7; 8,23; 9,35-42; 10,43-45; 16,15; *Mt* 4,19.21; 5-6; 10,16.25.40; 16,18-19; 12,49; 13,10-17.24-30; 18,1-18; 19,12.28; 20,28; 22,1-14; 25,1-13; 26,31; 28,16-20; *Lc* 1,48; 4,40; 10,1-2.16-20; 12,32; 13,13; 16,13; 22,26-27.30; *Hch* 1,8; 2,33.38.41-46; 4,24-30.32; 6,6; 8,12-13.16-17.38; 9,12-13.17-18; 10,35.47-48; 11,26; 13,7; 16,15.33; 18,8; 19,3-6.39; 20,32; 21,14; 22,16.

<sup>43</sup> Cf. *Mt* 6,25-34; 7,7-11; 11,25ss; 25,24ss.

## El evangelio de Juan y la inculturación en el Asia Menor

El evangelio de *Juan*<sup>44</sup> irá madurando en el Asia Menor, en un contexto donde ya se hace sentir el influjo del *gnosticismo* y de otras corrientes dualistas y religiosas cercanas al mazdeísmo iránico, propias del siglo II d.C. En efecto, así como en esta mencionada religión de Zaratustra, Ormuz y Arimán pugnan por ganar la libertad de las personas, también a nivel filosófico otras corrientes, como el posterior maniqueísmo, plasmarán de modo casi metafísico la lucha entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas, el espíritu y la carne.

Una cierta conexión con las religiones de los misterios, los rituales órfico-pitagóricos y algunas corrientes que irán derivando hacia el neoplatonismo, ponen sobre aviso al autor de las cartas pastorales, las de *Timoteo* y *Tito*, para que se alerte a las comunidades acerca del riesgo de los *falsos doctores*.

“El Espíritu dice claramente que en los últimos tiempos algunos apostatarán de la fe entregándose a espíritus engañadores y a doctrinas diabólicas, por la hipocresía de embaucadores que tienen marcada a fuego su propia conciencia; éstos prohíben el matrimonio y el uso de alimentos que Dios creó para que los coman con acción de gracias los creyentes y los que han conocido la verdad” (1 *Tim* 4,1-3; cf.1 *Tim* 1,3-7; 2 *Tim* 2,14-26; *Ti* 1,10-26).

*Juan* es testigo de este clima, hacia finales del siglo I. Asumiendo el lenguaje filosófico de la región, deja bien sentado que

---

<sup>44</sup> Cf. R. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca, Sígueme 1983; L. RIVAS, *El Evangelio de Juan. Introducción, teología, comentario*, San Benito, Buenos Aires 2005.

“la Palabra se hizo carne” (*Jn 1,14*), y que el que esto niega es del Anticristo:

“Queridos, no se fíen de cualquier espíritu, antes bien, examinen si los espíritus son de Dios, pues muchos falsos profetas han venido al mundo. En esto reconocerán al espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo, venido en carne mortal, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios; ese tal es del Anticristo” (*1 Jn 4,2-3*)<sup>45</sup>.

El cuarto evangelio presenta al Jesús de su comunidad realizando *signos*; concebidos para que los hombres puedan creer, y dando ese salto creyente, pasen de las tinieblas a la luz, del mundo a la comunidad pascual (cf. *Jn 2,1-12*; *4,46-54*; *6,1-15*; *9,1-41*; *11,1-44*). El que lo hace, como acontece de modo paradigmático con el “discípulo amado” (cf. *Jn 13,23*; *19,25-27*; *21,20*) permanece en Jesús como Él en el Padre, y tiene vida eterna (cf. *Jn 15,4*); el que no, permanece en el mundo, como también paradigmáticamente acontece con los judíos, y especialmente con los fariseos, y de este modo ya desde ahora está condenado (cf. *Jn 8,13-59*; *9,39-40*).

“Yo soy la vid, ustedes los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no pueden hacer nada. Si alguno no permanece en mí, es arrojado fuera como el sarmiento, y se seca” (*Jn 15,5-6*).

Los signos de *Juan* tienen estructura netamente *pascual*. Suponen dos niveles de interpretación: uno visible, por el que en un primer momento se guían los interlocutores de Jesús (por ejemplo,

---

<sup>45</sup> En esta línea van también los llamados Padres Apostólicos, contemporáneos a la redacción del cuarto evangelio. Por ejemplo, POLICARPO DE ESMIRNA: “Todo el que no confesare que Jesucristo ha venido en carne, es un Anticristo” (*Carta a los Filipenses 7,1*); o IGNACIO DE ANTIOQUIA: “Tápense los oídos cuando alguien venga a hablarles fuera de Jesucristo, que desciende del linaje de David y es hijo de María; que nació verdaderamente y comió y bebió; fue verdaderamente perseguido bajo Poncio Pilato, fue verdaderamente crucificado y murió [...]. Además resucitó verdaderamente entre los muertos” (*Tralianos 9,1-2*).

*Jn* 4,7), y otro invisible o espiritual, al que remite intencionalmente el Maestro (4,14).

“En verdad, en verdad les digo: ustedes me buscan, no porque han visto signos, sino porque han comido de los panes y se han saciado. Obren, no por el alimento perecedero, sino por el alimento que permanece para la vida eterna, el que les dará el Hijo del hombre, porque a éste es a quien el Padre, Dios, ha marcado con su sello” (*Jn* 6,26-27)

A causa de esta impronta pascual es que los signos giran en torno al nuevo templo, reconstruido sobre el antiguo, y que es el mismo Cristo (cf. *Jn* 2,13-22); como así también a los sacramentos del agua (bautismo) y el pan-cuerpo y la sangre (eucaristía) (cf. *Jn* 3,5; 4,6; 5,1-2; 6,1ss; 11,55). Los mismos quedan preanunciados “antes de llegar la hora” con el agua convertida en vino de Caná (cf. *Jn* 2,1-12); representados en el agua y sangre vertidos del costado abierto de Cristo en la cruz (cf. *Jn* 19,34); y testimoniados por “los adoradores en Espíritu y verdad” (cf. *Jn* 4,23), renacidos de lo alto (*Jn* 3,3) y alimentados con Aquél “pan de vida” (*Jn* 6,51).

“Jesús realizó en presencia de los discípulos otros muchos signos que no están escritos en este libro. Estos han sido escritos para que crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengan vida en su nombre” (*Jn* 20,30).

A la vez que el cuarto evangelio nos presenta una *ecclesiología* implícita que podríamos resumir en la expresión de R. Brown como “comunidad del discípulo amado”<sup>46</sup>, profundiza la comprensión neotestamentaria del Dios cristiano. Por una parte existe una insistencia más notoria que en los sinópticos respecto de la figura del *Espíritu / Paráclito*<sup>47</sup>; y por otra se presentan elementos

---

<sup>46</sup> Cf. *Jn* 1,43; 3,3-5.29; 6,56; 10,1-21; 12,32; 13,20.34; 14,18; 15,4-5.20; 17,18.21-23; 20,21-22; 21,15-17.22.

<sup>47</sup> Cf. *Jn* 1,18; 4,34; 6,38-40; 10,30; 14,16.26.28; 15,26; 16,13-15; 17,7.11.21-22.

teológicos de sumo interés al momento de elaborar una teología del *Dios Uni-Trino*.

“Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, los guiará hasta la verdad completa: pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y les explicará lo que ha de venir. Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y se lo explicará a ustedes. Todo lo que tiene el Padre es mío” (*Jn* 16,14-15)<sup>48</sup>.

\* \* \*

### ***Ejercicio de aplicación:***

- 1) *Relacionar: a) Kerygma; b) tradición apostólica; c) Evangelios.*
- 2) *Indicar algunos testimonios paganos y judíos del siglo I y II que den cuenta del acontecimiento cristiano.*
- 3) *Contexto socio-cultural-elesial y cristología del evangelio según Marcos.*
- 4) *Idem, según Mateo.*
- 5) *Idem, según Lucas.*
- 6) *Idem, según Juan.*

---

<sup>48</sup> Cf. *Jn* 1,9,14; 4,8.16.24; 10,30; 13,31-32; 14,8-10; 17,1.14-15.22-24; 1 *Jn* 1,5; 4,8-9.16.



### **III. La configuración simbólica de la teología en la Iglesia antigua (siglos II-III)**

Los siglos II y III tienen varias características afines: son decisivos para la diferenciación teológico-cultural del cristianismo con respecto al mundo judío; se desarrollan en medio de la persecución, y por lo tanto, la teología cobra en ellos un carácter prevalentemente apologético; el cristianismo se expande de un modo decisivo por el decadente Imperio romano; hay entre los Padres una preocupación por la ortodoxia y unidad de la fe, en medio de brotes heréticos y cismáticos; se va desarrollando el carácter simbólico que impregnará la reflexión patristica de los siglos subsiguientes; se empiezan a percibir la diversidad de tradiciones y escuelas teológicas que caracterizarán a la cristiandad posterior.

#### **De la distinción al distanciamiento del mundo judío**

Después de la diáspora del 70, judíos y cristianos comenzaron a transitar senderos claramente diferenciados. Hasta el momento, las primeras comunidades, al menos la de Jerusalén, pero por las cartas de Pablo parece que la costumbre se irradiaba también a otras, seguían participando de las tradiciones hebreas: la circuncisión (cf. *Gal* 3,1-5), la participación frecuente en el Templo,

el canto de los salmos, el descanso del sábado, y la utilización de las mismas Escrituras (cf. *Hch* 2,42-47).

A partir de esta fecha, se acentuará cada vez más la diferenciación. Los cristianos celebrarán la fracción del pan el día del Señor<sup>49</sup>; la circuncisión caerá en desuso (Pablo la atacaba como el signo más elocuente de la antigua Ley, que de seguir en vigencia haría vana la muerte de Cristo [cf. *Gal* 2,21]); la expectativa de la venida del Señor, y después la convicción de que seremos plenamente asociados a Él en su pascua, se acentuará<sup>50</sup>; se irán compendiando las cartas del apóstol de los gentiles (2 *Pe* 3,14-16) junto a una “sana doctrina” (cf. 1 *Tim* 6,3; 2 *Tim* 4,3); y los creyentes irán teniendo sus propios lugares de culto<sup>51</sup>.

Así, frente al *ebionismo* que consideraba en círculos judíos a Jesús sólo como profeta, o a los partidarios del Bautista que tomaban a su líder por Mesías, los cristianos afirmarán claramente el señorío de Jesús sobre todos los poderes y potestades (*Col* 1,15-20 y *Ef* 1,3-23), la superioridad de su nuevo y definitivo sacerdocio de cara al antiguo (*Hb* 2,5-18; 5,1-10; 7,1-28), y su condición de alfa y omega de la historia (*Ap* 1,8).

“Fijemos nuestra mirada en la sangre de Cristo y conozcamos cuán preciosa es a los ojos del Dios y Padre suyo, pues derramada por nuestra salvación alcanzó gracia de penitencia para todo el mundo”<sup>52</sup>. “Por su pascua, Cristo nos libró de la servidumbre del mundo como de la tierra de Egipto; nos desató de los lazos de la esclavitud del demonio como de la

---

<sup>49</sup> “Pongan todo ahínco en usar de una sola Eucaristía; porque una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo y un solo cáliz para unirnos con su sangre” (IGNACIO DE ANTIOQUIA, *A los Filadelfios* 1,1; Cf. *Didajé* 14,1-3).

<sup>50</sup> Por ejemplo, POLICARPO, *Carta a los Filipenses*, 1,1ss.

<sup>51</sup> “Dios les ha dado [...] lugares donde reunirse, llamados santas Iglesias, en las cuales [...] están las enseñanzas de la verdad; en ellas se refugian los que quieren salvarse” (TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *A Autólico*, 6).

<sup>52</sup> CLEMENTE DE ROMA, *A los Corintios* 7,4.

mano del faraón, y selló nuestras almas con su propio Espíritu y los miembros de nuestro cuerpo con su propia sangre”<sup>53</sup>.

A su vez, la Iglesia se irá organizando de acuerdo a ministerios y vocaciones que no tenían antecedente veterotestamentario<sup>54</sup>: habrá apóstoles y evangelizadores (1 Co 12,12-30), obispos y presbíteros, diáconos y vírgenes (1 Tim 2,9-3,13; 5,3-16). Ignacio de Antioquia exhorta a:

“que sigan todos al obispo como Jesucristo (sigue) a su Padre, y al presbiterio como a los apóstoles; en cuanto a los diáconos, respétenlos como a la ley de Dios. Que nadie haga al margen del obispo nada en lo que atañe a la Iglesia”<sup>55</sup>.

Además recomienda a las mujeres que “vivan contentas con sus maridos”, y a éstos “que amen a sus esposas como el Señor ama a la Iglesia”<sup>56</sup>; y que “si alguno se siente capaz de permanecer en castidad para honrar la carne del Señor, permanezca en ella, pero sin ensorbercerse”<sup>57</sup>. Todo esto va mostrando la novedad de vida que la comunidad cristiana se siente llamada a vivir, con respecto al antiguo Israel, de cuyas prácticas rituales procurará establecer especialmente distancia.

---

<sup>53</sup> MELITÓN DE SARDES, *Homilía sobre la Pascua*, 67.

<sup>54</sup> Incursoné en la reflexión eclesiológica del período patrístico en: “Eclesiología patrística”, *Cuadernos Monásticos* 145 (2003) 205-246. Pueden seguirse las vicisitudes eclesiológicas de este período en P. TIHON, “El sentido de la Iglesia en la Edad Patrística”, en B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (III), Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, 269-292. Para una visión de conjunto del pensamiento patrístico, cf. PADOVESE, L., *Introducción a la teología patrística*, Verbo Divino, Estrella (Navarra) 1996; R. TREVIANO ETCHEVERRÍA, *Patrología*, Bac, Madrid 2001. Para el período preniceno, cf. E. CONTRERAS – R. PEÑA, *Introducción al estudio de los Padres. Período preniceno*, Monasterio Trapense, Azul 1991.

<sup>55</sup> IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los Esmirniotas* 8,1.

<sup>56</sup> *A san Policarpo de Esmirna* 5,2ss.

<sup>57</sup> *Ib.*

## El género apologético de cara a las persecuciones

La apologética cristiana del siglo II se dirigirá en un primer momento a los judíos, pero en general los caminos del antiguo y el nuevo pueblo de Dios acabarán siendo luego paralelos<sup>58</sup>. Más exigente, en cambio, será la tarea que tendrán los cristianos de justificar la legitimidad de su propia existencia en el mundo romano.

### ***Justino: el Logos universal***

El autor más significativo de la primera modalidad apologética es Justino, a través de su conocida obra *Diálogo con Trifón*:

“El género humano había caído desde Adán en la muerte y en el error de la serpiente, cometiendo cada uno el mal por su propia culpa”<sup>59</sup>. “Si bien es cierto que por los profetas fue misteriosamente predicado que Cristo había de venir pasible y después alcanzar el señorío de todas las cosas, nadie sin embargo era capaz de entenderlo, hasta que él mismo persuadió a sus apóstoles que así estaba expresamente anunciado en las Escrituras”<sup>60</sup>.

Más significativa será, en el mismo Justino, la apologética orientada a los ataques y persecuciones imperiales. Porque a medida que el número de los cristianos vaya creciendo, las persecuciones y acusaciones de ateísmo irán siendo más frecuentes. Justino argumentará:

---

<sup>58</sup> El judaísmo se organizará en torno al rabinismo de la Mishná y el Talmud, y en siglos posteriores, y de la mano de corrientes gnósticas, el estudio de la Torah podrá derivar incluso en Cábala, numerología o alquimismo.

<sup>59</sup> JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 88.

<sup>60</sup> *Ib.*, 76,6.

“Que no somos ateos [...]: damos culto al Hacedor de este universo [...]; honramos también a Jesucristo [...], que hemos aprendido ser Hijo del mismo verdadero Dios [...], así como al Espíritu profético [...]. Queda suficientemente demostrado que no somos ateos, pues admitimos a un sólo Dios, increado y eterno e invisible [...], rodeado de luz y belleza y espíritu y potencia inenarrable”<sup>61</sup>.

Mediante la apologética se procuraba no sólo defenderse de ataques injustos, como lo hicieron en forma paradigmática Atenágoras y Tertuliano, sino también persuadir y mostrar la racionalidad de la fe en Cristo y el derecho de ciudadanía que les correspondía a los cristianos; ya que estos no atentaban contra los intereses y paz del Imperio, sino más bien, todo lo contrario. En la llamada *Carta a Diogneto*, por ejemplo, se afirma que los cristianos

“no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás [...]. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo [...]. Para decirlo brevemente, lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo” (5-6).

### ***Ireneo de Lyon: la encarnación recapituladora***

Pese al dramatismo de las persecuciones, la teología del siglo II no sólo orientó su estilo apologético “hacia fuera” de la Iglesia, como lo observamos en las dos *Apologías* de Justino, sino también “hacia adentro”. En efecto, como se aprecia en la conocida obra de Ireneo, *Contra todas las herejías*, en una época en la que la fermentación religiosa de tipo gnóstico era incontenible, y en la que

---

<sup>61</sup> 1 *Apol.* 13,1-3.

además no era tan fácil la comunicación como para confrontar la fe, surgían fácilmente expresiones heréticas y cismáticas, sobre todo en el Asia Menor, que constituían un riesgo real de disgregación de la fe y, consecuentemente, para la vida de las comunidades cristianas. Por eso, el citado autor tiende a recalcar la importancia de que la Iglesia custodie cuidadosamente la integridad del credo:

“La Iglesia, habiendo recibido esta predicación y esta fe, aunque esparcida por todo el mundo, la guarda con diligencia, como si todos sus hijos habitaran en una misma casa; y toda ella cree estas mismas verdades, como quien tiene una sola alma y un sólo corazón, y en consecuencia, las predica, las enseña y las transmite, como quien tiene una sola boca”<sup>62</sup>.

Frente a las tendencias gnósticas, destaca la importancia de la “encarnación recapituladora”, vinculada a lo que a partir de este autor se conoce como “lógica del intercambio”:

“El Verbo de Dios habitó en el hombre y se hizo también Hijo del hombre, para que el hombre se habituara a percibir a Dios y Dios a vivir en el hombre”<sup>63</sup>; para que el hombre “unido íntimamente al Verbo de Dios, se hiciera hijo de Dios por adopción”<sup>64</sup>. Así, “cuando se encarnó y se hizo hombre, recapituló en sí mismo la larga serie de los hombres, dándonos la salvación como en resumen [en su carne], a fin de que pudiésemos recuperar en Jesucristo lo que habíamos perdido en Adán”<sup>65</sup>.

A su vez, pone a la Iglesia de Roma como referencial para la fe y unidad de todos los cristianos, ya que en ella es sumamente evidente la continuidad en la sucesión apostólica:

“Como sería demasiado largo [...] enumerar las sucesiones de todas las Iglesias, tomaremos solamente a una de ellas, la Iglesia muy grande, muy

---

<sup>62</sup> *Contra todas las herejías*, I, 10,2-3.

<sup>63</sup> *Ib.*, III,20,2.

<sup>64</sup> *Ib.*, III,19,1.

<sup>65</sup> *Ib.* III,18,1.

antigua y conocida de todos, que los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo fundaron y establecieron en Roma [...]. Con esta Iglesia, en virtud de su origen más excelente tiene que estar de acuerdo toda Iglesia, es decir los fieles de todas las partes del mundo”<sup>66</sup>.

Es la época en la que además, con idéntico objetivo de mantener la unidad en el credo, empiezan a configurarse los diferentes *Símbolos de fe*. Hubo símbolos cristológicos (centrados en la persona del Hijo), binarios (centrados en el Padre y el Hijo) y ternarios (en referencia al Padre, al Hijo y al Espíritu). Estos permitían al catecúmeno iniciado en el Secreto del Arcano<sup>67</sup> realizar no sólo su profesión de fe (función confesante), sino también visualizar de modo objetivo aquella fe a la que adhería (función doctrinal). Por eso,

“se puede llamar ‘palabra abreviada’ a la fe del Símbolo que se transmite a los creyentes y en la que se contiene la suma de todo el misterio, encerrado en unas fórmulas breves”<sup>68</sup>.

## **Martirio, santidad y teología**

No obstante el esfuerzo de los apologetas, las razones por ellos ofrecidas no serán de momento convincentes para las autoridades imperiales. Hacia el siglo II se detendrá a los cristianos que eran denunciados por algún ciudadano romano, lo que acontecía en ocasiones tan sólo por motivos nimios o conflictos de vecindad. Peor aún, luego de Valeriano (hacia 257), se comenzará a buscar a los cristianos “por el mero hecho de ser cristianos”. El fin

---

<sup>66</sup> *Ib.* III,3,2.

<sup>67</sup> Es decir, los que admitidos a la etapa final del catecumenado, podían participar íntegramente de toda la celebración eucarística.

<sup>68</sup> ORÍGENES, *Comentario a la carta a los Romanos*, 7,19.

de estos era generalmente los tormentos e incluso la muerte en el circo romano.

En contrapartida, dado que los siglos II-III transcurrieron en el marco de una cada vez más acentuada crisis del Imperio, la fe se continuaba extendiendo capilarmente: porque, a decir de Tertuliano, el testimonio de entrega martirial de los creyentes era “semilla de nuevos cristianos”<sup>69</sup>. Si bien las persecuciones no fueron permanentes ni tuvieron la misma virulencia en todos los sectores del imperio, lo cierto es que en aquel tiempo hacerse cristiano significaba poner en juego la vida. De ahí la importancia dada al catecumenado, que incluía una esmerada preparación espiritual, moral y teológica de los candidatos al bautismo.

Quienes por aquella época más en riesgo tenían sus vidas eran los responsables de la conducción pastoral; sobre todo los obispos, que eran los primeros en ser detectados y detenidos. Muchos de estos procesos llevados adelante por las autoridades del Imperio han quedado atestiguados en las *Actas de los mártires*, que primero fueron actas judiciales labradas por funcionarios de la administración romana y luego se convirtieron en géneros literarios cristianos. Estos tenían por objetivo estimular, con el ejemplo de los “confesores” de la fe, la fortaleza de otros hermanos y hermanas frente a las persecuciones: sobre todo de cara a la posibilidad absolutamente real del martirio<sup>70</sup>.

En este *contexto martirial*, los confesores de la fe (o “mártires”) fueron los primeros santos. Ya en Ignacio de Antioquía se observa cómo el martirio podía llegar a ser el ideal a perseguir, o al menos anhelar, por parte de aquellos que habían sido lavados e iluminados

---

<sup>69</sup> TERTULIANO, *Apología* 50.

<sup>70</sup> Cf. D. RUIZ BUENO, *Actas de los Mártires*, Bac, Madrid 1962.

por las aguas bautismales: “Soy trigo de Dios y he de ser molido por los dientes de las fieras, para llegar a ser pan limpio de Cristo”<sup>71</sup>. Por eso muchos Padres fueron en general santos mártires. Su enseñanza, que tenía un talante netamente pastoral y ocasional, quedaba rubricada sobre todo por la integridad de sus vidas y la “efusión de la sangre”.

Las dificultades que se le presentaba a la Iglesia antigua de cara al Imperio hicieron que bajo muchos aspectos el cristianismo primitivo permaneciera oculto. No sólo en las tradicionales catacumbas, en las cuales muchas veces se celebraba el culto y donde encontramos los únicos indicios arqueológicos de los primeros siglos cristianos; sino también en las casas, donde a falta de templos, se reunía la comunidad y celebraba la *eucaristía* el “día del Señor”:

“El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se lee, en cuanto el tiempo lo permite, los *Recuerdos de los Apóstoles* o los escritos de los profetas [...]. Seguidamente nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces, y éstas terminadas [...] se ofrece pan, vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acción de gracias, y todo el pueblo exclama diciendo: *Amén*. Luego viene la distribución y participación, que se hace a cada uno, de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes [...]. Este alimento se llama entre nosotros ‘Eucaristía’”<sup>72</sup>.

Para Ireneo, de cara a las tendencias gnósticas, esta celebración constituía una argumentación indirecta de la plena redención de nuestro cuerpo:

---

<sup>71</sup> IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los romanos*, 6,1 ss.

<sup>72</sup> JUSTINO, *1 Apol.* 66-67.

“Si no fuese verdad que nuestra carne es salvada, tampoco lo sería que el Señor nos redimió con su sangre, ni que el cáliz eucarístico es comunión de su sangre y el pan que partimos es comunión de su cuerpo”<sup>73</sup>.

La preparación remota del catecúmeno a la iniciación cristiana, que incluía no solamente el *bautismo* sino también la unción que hoy llamamos confirmación y, sobre todo, la recepción eucarística, era larga y esmerada: duraba entre uno y dos años, y estaba sujeta a diferentes probaciones o pasos, entre los que figuraba la instrucción en el camino, como se ve en la *Didajé* o en la *Carta a Bernabé*.

“El camino de la luz es como sigue [...]: ama a Dios, que te creó; venera al que te formó; glorifica al que te redimió de la muerte; sé sencillo de corazón y rico en el espíritu; no te juntes a los que van por el camino que lleva a la muerte; odia todo aquello que desagrada a Dios; odia toda simulación; no olvides los mandamientos del Señor [...]. Ama a tu prójimo más que a tu propia vida”<sup>74</sup>.

La preparación tenía además una fuerte dimensión espiritual, la cual acababa concentrándose en torno a la entrega de la oración del Señor al comenzar la cuaresma –se conservan numerosos comentarios de los Padres al respecto–, y entrega del símbolo, generalmente al comienzo de la semana santa, para ser “devuelto” en forma de profesión solemne en la vigilia pascual. Después de recibida la iniciación, normalmente en la misma vigilia pascual, los adultos seguían las catequesis mistagógicas impartidas por el obispo; que a lo largo del tiempo pascual ayudaban a los neófitos a comprender mejor lo que habían recibido en la celebración de iniciación.

---

<sup>73</sup> IRENEO DE LYON, *Contra todas las herejías*, V, 2,2-3.

<sup>74</sup> CARTA DE BERNABÉ, 19,1ss.

“Bautizados en Cristo y habiéndose revestido de Cristo, han adquirido una condición semejante a la del Hijo de Dios. Pues Dios, que nos predestinó a la adopción de hijos suyos, nos hizo conformes al cuerpo glorioso de Cristo [...]. Ustedes, al ser unguidos materialmente, han sido hechos partícipes de la naturaleza de Cristo [...]; al recibir el cuerpo y la sangre de Cristo te haces concorpóreo y consanguíneo suyo”<sup>75</sup>.

## Los teólogos africanos

En el norte de África, hacia el siglo III, emergieron los primeros dos teólogos significativos de occidente. Sus preocupaciones fueron de tipo lingüísticas, apologéticas, doctrinales y disciplinares. Como tenderá a suceder en la teología occidental, ya se percibe en ellos el predominio de intereses prácticos.

### ***Tertuliano: un nuevo lenguaje***

Fue el primer teólogo que escribió en latín. A causa de esto, introdujo alrededor de 150 vocablos que configuran el lenguaje teológico posterior en occidente. Su aportación es significativa sobre todo en torno a la reflexión cristológico-trinitaria. Acuñó palabras como *persona*, *substantia* y *natura* que serán claves en la especulación posterior. Además, él mismo se adentró en esta especulación de un modo, a la par que “jurídico”, creativo. Por ejemplo, al momento de armonizar la unidad de Dios con la trinidad de personas:

---

<sup>75</sup> CATEQUESIS DE JERUSALÉN, 21,1-3; 22,6.

“Pero yo, que no hago venir al Hijo de ninguna parte más que de la sustancia del Padre, un Hijo que no hace nada sin la voluntad del Padre, que ha recibido de Él todo poder, ¿cómo puedo, con toda buena fe, destruir la Monarquía, a la que miro en el Hijo, transmitida a él por el Padre? Lo que digo de ella debe entenderse igualmente del tercer grado, ya que afirmo que el Espíritu no viene de ningún otro más que del Padre por el Hijo”<sup>76</sup>.

Incluso esbozó la referencia al Hijo increado, generado desde siempre en el interior del Padre como Sabiduría:

“Puedo pensar, sin caer en la temeridad que Dios, incluso en ese momento, antes de la constitución del universo, no estaba solo: tenía en sí mismo la Razón y en ella el Verbo, a quien hacía segundo a partir de sí mismo, agitándolo dentro de sí mismo”<sup>77</sup>.

Pese a que el espíritu combativo y en cierto modo rigorista, condujeron a Tertuliano en sus últimos años de vida a integrarse a la secta de Montano, hoy es considerado con justicia un Padre de la Iglesia con mayúsculas.

### ***Cipriano: la unidad de la Iglesia***

A diferencia de Ireneo que en el siglo II, en su confrontación con las actitudes sectarias de marcionistas y valentinianos en el Asia Menor, subrayaba el prestigio referencial de la Iglesia de Roma; en el norte de África, Cipriano ponía un especial acento en la autoridad que el obispo tenía en su propia Iglesia: “El obispo está en la Iglesia y la Iglesia está en el obispo”<sup>78</sup>, y esto porque “el episcopado es único, del cual participa cada uno [de los obispos]

---

<sup>76</sup> TERTULIANO, *Contra Praxeas*, 4,1.

<sup>77</sup> *Ib.*, 5,6-7.

<sup>78</sup> CIPRIANO, *Cartas* 69,71,1.

por entero”<sup>79</sup>. Por lo tanto, “si alguien no está con el obispo, no está en la Iglesia”<sup>80</sup>. Y como “fuera de la Iglesia no hay salvación”<sup>81</sup>, no puede salvarse quien no esté en comunión con su obispo. Cipriano sostenía además que, “con tal de que no rompa el vínculo de la concordia y se mantenga la indisoluble fidelidad a la unidad de la Iglesia católica, cada obispo manda y gobierna a su manera, con obligación de dar cuentas de su conducta a Dios”<sup>82</sup>.

Pero al pastor africano se le presentaron dificultades con la praxis de la readmisión de los que habían apostatado durante las persecuciones (los *lapsii*). Pese a tener escrita una *Exhortación al martirio*, cuyo objetivo era “exhortar y preparar a nuestros hermanos, para hacer confesión pública del Señor con la firmeza del valor y de la fe y armarlos para el combate en la persecución y martirio”<sup>83</sup>, tanto él como Tertuliano, de quien se considera discípulo y deudor, estaban de acuerdo en que aquellos que por fragilidad habían caído durante las persecuciones debían ser acogidos nuevamente en la comunión, después de un tiempo de prueba y de haber aceptado la práctica de la penitencia pública (o *exomologesis*). La razón esgrimida *ad hominem* es que

“no puede ser apto para el martirio quien no es armado por la Iglesia para el combate y falla el espíritu que no se yergue y enciende por la recepción de la Eucaristía [...]. ¿Cómo puede estar preparado para confesar quien, por no recibir antes la paz, no tuviere el Espíritu del Padre, que fortalece a sus servidores y habla y hace la confesión en nosotros?”<sup>84</sup>.

---

<sup>79</sup> *Sobre la unidad de la Iglesia católica*, 5.

<sup>80</sup> *Ib.*, 61,8.

<sup>81</sup> *Carta 4,4*.

<sup>82</sup> *Cartas 55,21*.

<sup>83</sup> Cf. J. CAMPOS, *Obras de San Cipriano*, Bac, Madrid 1964, 330.

<sup>84</sup> *Carta 57,4,2*.

Cipriano no estuvo de acuerdo con su maestro, en cambio, con respecto a la edad más conveniente para el bautismo: para el jurista había que esperar al uso de razón, para el pastor no:

“No debe privarse del bautismo a un niño que, siendo recién nacido, no ha podido cometer ningún pecado, sino que solamente por haber nacido de Adán según la carne ha contraído desde el primer instante de su vida el virus mortal del antiguo contagio”<sup>85</sup>.

## **Cultura griega y perfil simbólico de la patrística**

Contemporáneamente a los africanos occidentales, hacia el lado oriental de ese mismo continente, la *Escuela de Alejandría* procuró un diálogo más decidido con la filosofía y cultura de la época, asimilándola al pensamiento cristiano<sup>86</sup>. La relativa tranquilidad de que gozaban los creyentes alejandrinos permitió que éste fuera el primer centro serio de reflexión cristiana. Además, para el siglo III, en ciudades como la aquí referida, el cristianismo empezaba a ser profesado por gente de posición social elevada, y por lo tanto, con mejor formación intelectual.

### **Orígenes y la Escuela de Alejandría**

Primero Clemente y luego (sobre todo) Orígenes hicieron prestigiosa la escuela de catecúmenos fundada por Panteno, en la

---

<sup>85</sup> *Sobre la oración del Señor*, 11.

<sup>86</sup> Podemos adentrarnos en las características generales de este nuevo estilo teológico en B. FORTE, “Teología simbólica. La época patrística”, en *Id.*, *o.c.*, 93-102. Más pormenorizadamente, cf. J. WOLINSKI, “La economía trinitaria de la salvación” en B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (I), Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, 109-143.

misma ciudad en la cual Filón (+56) había intentado una síntesis entre judaísmo y helenismo. Algunas herramientas no fueron tan diferentes a las suyas, como la utilización de la analogía, a través de la cual se buscaba desplegar, con una gran dosis de creatividad, los sentidos espirituales de la Escritura: el alegórico, que alimentaba la fe; el anagógico, que nutría la esperanza; y el tropológico, que fortalecía la caridad. Pero ahora se incorporaban los recursos que ofrecía el neoplatonismo medio de Plotino, quien junto a Orígenes, era la otra “eminencia” de la época. Esto queda puesto de relieve, por ejemplo, en el siguiente pasaje:

“Cuando nombramos [a Dios], no lo hacemos con términos apropiados, tanto si lo llamamos el Uno, el Bien, el Espíritu, el Ser, el Padre, Dios, el Creador y el Señor [...]. ¿Qué otra cosa nos queda entonces? Pensar en el incognoscible por medio de la gracia divina y del Verbo divino que procede de él”<sup>87</sup>.

Por su parte, la vasta formación intelectual de *Orígenes*, iniciado en la retórica y convertido de adulto, fue puesta al servicio del estudio y comentario de las Escrituras. De él es el primer trabajo “científico” en torno a las mismas: las hexaplas, que constituyen textos comparados en hebreo y diferentes versiones griegas. Su profundidad teológica y su erudición escriturística, combinadas con el uso de la analogía, quedan de manifiesto, por ejemplo, en el siguiente texto eclesiológico:

“Tanto el templo como el cuerpo de Cristo pueden llamarse, con toda verdad, figura de la Iglesia. Construida de piedras vivas, edificada como ‘templo del Espíritu, formando un sacerdocio sagrado’, cimentada ‘sobre el cimiento de los apóstoles y profetas’, y teniendo ‘al mismo Cristo Jesús como piedra angular’, puede llamarse templo con toda razón. Por ello la Escritura afirma de los fieles: ‘Ustedes son cuerpo de Cristo, y son

---

<sup>87</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* V, 12,81,4ss.

miembros unos de otros'. Por tanto, aunque el buen orden de las diversas piedras viniera a derribarse, aunque los huesos de Cristo fueran dispersados por las embestidas de la persecución [...], el templo sería nuevamente reconstruido y el cuerpo resucitaría al tercer día, es decir, pasado el día del mal que se avecina y el de la consumación que los seguirá [...]. Pues de la misma forma que el cuerpo visible de Cristo, después de crucificado y sepultado, resucitó, así también acontecerá con el cuerpo total de Cristo formado por todos sus santos: crucificado y muerto con Cristo, resucitará también con él<sup>88</sup>.

Sin embargo, como la mayoría de los Padres prenicenos, Orígenes tampoco escapó a un cierto subordinacionismo, anejo a la adopción del pensamiento griego anteriormente señalado. Es así que, por un lado afirma:

“Dios ha sido siempre Padre, siempre ha tenido un Hijo único llamado al mismo tiempo Sabiduría [...]. Esta Sabiduría es la que constituía desde siempre el gozo de Dios cuando hubo acabado el mundo [...]. En esta Sabiduría, que estaba siempre con el Padre, la creación estaba siempre presente en cuanto descrita y formada, y no hubo nunca un momento en que no se encontrase en la Sabiduría la prefiguración de lo que iba a ser<sup>89</sup>.”

Pero por otro lado sostiene, y aquí está el límite, que

“aunque Él trasciende por su esencia, su dignidad, su poder, su divinidad [...] a tantos seres tan admirables, sin embargo no puede compararse ni mucho menos con su Padre. En efecto, es imagen de su bondad e irradiación, no de Dios, sino de su gloria y de su luz eterna, exhalación no del Padre, sino de su Poder<sup>90</sup>.”

Esta “gradación” descendente se manifiesta también en su cristología del *Logos sarx* (=Palabra carne), propia de los

---

<sup>88</sup> ORÍGENES, *Sobre el evangelio de san Juan*, 10,20. Ver también, a manera de ejemplos, *Sobre el libro de Josué*, 4,1; 6,4.

<sup>89</sup> *Sobre los principios*, I, 4,4.

<sup>90</sup> *Comentario al evangelio de Juan*, XIII.

alejandrinos, donde la humanidad de Jesucristo es en realidad animada por el mismo *Logos* y no tiene espíritu propio. Esta tendencia conducirá, a futuro, a estilos heterodoxos opuestos entre sí: al arrianismo (por un lado) y al monofisismo (por otro):

“Siendo esta sustancia del alma intermedia entre Dios y la carne, porque es imposible que la naturaleza de Dios se mezcle con un cuerpo sin un intermediario, el Dios-Hombre nace [...] haciendo de intermediaria esa sustancia [el alma] a cuya naturaleza no repugna asumir un cuerpo. Por otro lado, tampoco era contrario a la naturaleza de esta alma, como sustancia racional que era, recibir a Dios, en quien había entrado ya totalmente”<sup>91</sup>.

Por último, el influjo del neoplatonismo se hacía sentir también en su pensamiento antropológico. Sostenía la preexistencia de las almas, y vinculaba la encarnación de las mismas a un castigo:

“Está escrito que, cuando Adán pecó, el Señor lo arrojó del paraíso de delicias y que fue aquello el castigo de su pecado, que pasó sin duda alguna a todos los hombres”<sup>92</sup>.

Según el alejandrino, esta lógica sólo se revierte gracias al abajamiento y encarnación del Hijo de Dios; ya que “los que están asociados a los sufrimientos, en la medida en que compartan la pasión de Cristo, estarán asociados a su consuelo”<sup>93</sup>. Pero en su optimismo exagerado, esta restauración será para él universal, y afectará a todos los seres humanos y a los mismos demonios, que finalmente serán perdonados. Esta teoría de la *apokatástasis* o restauración, que dejaría “despoblado el infierno”, no será aceptada por la Iglesia.

---

<sup>91</sup> *Sobre los principios*, II,6,3.

<sup>92</sup> *Comentario a los Romanos*, V,4.

<sup>93</sup> *Exhortación al martirio*, 41-42.

## ***Brevemente, los Antioquenos***

Por su parte, en *Antioquía*, el otro centro importante de presencia cristiana, comenzó a desarrollarse una línea de pensamiento que reaccionaba frente a la excesiva alegorización de los alejandrinos y se ataba más, al menos en un principio, a la literalidad del texto. Además, desde una perspectiva cristológica, los antioquenos tendían a resaltar la dimensión humana del Hijo de Dios: la denominada cristología ascendente del *Logos anthropos* (=Palabra hombre), en contraposición a la ya referida del *Logos sarx* (=Palabra carne), propia de los alejandrinos. En esta línea irá, por ejemplo, Teodoreto de Ciro (siglo III) y Teodoro de Mopsuestia (hacia el siglo V), precursor, éste último, de las tendencias más radicales de Nestorio.

Pero antes de continuar por aquí tenemos que prestar atención a un cambio revolucionario que afectará al cristianismo posterior.

\* \* \*

### ***Ejercicio de aplicación:***

- 1) *¿Cuáles fueron las características generales del cristianismo bajo las persecuciones?*
- 2) *¿Qué expresiones tuvo el discurso apologético de los siglos II-III, y cuáles fueron sus respectivos objetivos?*

- 3) *¿Qué diferencias de perspectiva teológica existen entre los teólogos africanos occidentales (por ejemplo, Tertuliano y Cipriano) y los alejandrinos (por ejemplo, Clemente y Orígenes)?*
- 4) *Idem, entre los alejandrinos y los antioquenos.*



## **IV. Las disputas cristológico-trinitarias y los ciclos de Nicea-Calcedonia (siglos IV-VI)**

Hacia el 313, Constantino promulga el Edicto de Milán, mediante el cual se establecía la libertad de culto en todo el Imperio. Este sorpresivo recurso, después de una serie de persecuciones que en los últimos decenios se habían hecho más frecuentes, llama evidentemente la atención. Podemos entonces preguntarnos: ¿qué fue lo que sucedió para que se tomara esta decisión?<sup>94</sup>.

### **Entre la cristiandad y el monacato**

Según cálculos estimativos, para esa época los cristianos que poblaban el Imperio debían ser aproximadamente el 15% del total de sus habitantes. Esto significaba que en un orden de cosas en progresiva disolución, los seguidores de Jesús constituían la fuerza de contención moral, por entonces disponible, más significativa de la que se pudiera echar mano. Lo cierto es que la crisis interna del Imperio crecía a pasos acelerados: luchas políticas y guerra civil por el poder, economía inflacionaria, ejército mal pago y ya sin muchas expectativas de honores o nuevos territorios para repartirse. Además comenzaba a vislumbrarse un nuevo peligro: los pueblos

---

<sup>94</sup> Puede seguirse este período en P. TIHON, "La Iglesia en el Imperio", en B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (III), 293-310.

bárbaros hacían que las fronteras del Rin ya no fuesen tan seguras como hasta el momento se lo había estimado.

Sin negar las sinceras motivaciones espirituales de Constantino para el Edicto y para su propia conversión al cristianismo, es justo hacer notar que en realidad ya no era negocio para él tener a los cristianos en su contra. Pero además, hacía tiempo que los cristianos buscaban un respiro y, por qué no, una “revancha”. Por eso a partir del edicto la balanza se inclinará rápidamente hacia el otro lado. En su *Historia eclesiástica*, Eusebio de Cesarea se alegrará, por ejemplo, de ver “como los templos en otro tiempo paganos eran ahora cristianizados”; o de cómo los dioses eran destruidos o progresivamente reemplazados por imágenes de confesores de la fe.

Fácilmente se comprenderá que con el ejemplo del emperador, muchedumbres enteras se convirtieron al cristianismo. Pero esto hizo que la “calidad” y fervor de los cristianos decayese, e incluso los mismos creyentes se fueron paulatinamente contaminando con intenciones *non sanctas*. Algunos cristianos se dieron cuenta de esto y comenzaron a retirarse a los desiertos. Pronto los eremos coptos en torno al delta del Nilo, en el área de influencia de Alejandría, y las regiones inhóspitas de Siria, en el área de irradiación de Antioquía, se comenzaron a poblar de anacoretas: más austeros y aislados en el primer caso, más mesurados y vinculados entre sí en el segundo, el anacoretismo desembocará con el tiempo en formas cenobíticas (=comunitarias) que intentarán mantener viva la radicalidad de los primeros siglos; viviendo estos hombres y mujeres del trabajo manual y practicando la limosna en permanente actitud de recogimiento, oración y discernimiento.

Algunos aspectos interiores del estilo espiritual de estas primeras formas monásticas quedaron plasmados en los dichos de los Padres o *Abbas* (y las Madres o *Ammas*) del Desierto. Con el tiempo, surgieron maestros espirituales de reconocida autoridad, que ya no solamente eran consultados a título personal para pedirles algún consejo; sino que también eran leídos en comunidad incluso mucho tiempo después de su muerte. La preocupación de estos padres y madres espirituales por encontrar la paz (= *apatheia* o *hesiquía*) era fundamental. De ahí que en oriente se los llamara *hesicastas*. Transcribo dos textos a manera de ejemplos:

“Conviene que, aún en medio de nuestras luchas, conservemos siempre la paz de espíritu, para que la mente pueda discernir los pensamientos que la asaltan, guardando en la despensa de su memoria los que son buenos y provienen de Dios, y arrojando de este almacén natural los que son malos y proceden del demonio”<sup>95</sup>.

“El que se acusa a sí mismo acepta con alegría toda clase de molestias, daños, ultrajes, ignominias y otra aflicción cualquiera que haya que soportar, pues se considera merecedor de todo ello, y en modo alguno pierde la paz”<sup>96</sup>.

En un comienzo la actitud de los monjes frente al estudio, y por lo tanto, a la teología, fue de abierto rechazo: a estos primeros hombres y mujeres espirituales les bastaba con un salterio memorizado. Pero luego fue madurando una progresiva valoración e integración de la vertiente reflexiva, especialmente vía Casiano y Evagrio Póntico, tanto en el posterior monacato basiliano (en oriente) como, sobre todo, en el benedictino (en occidente).

---

<sup>95</sup> DIÓDOCO DE FOTICÉ, *Sobre la perfección espiritual*, 6ss.

<sup>96</sup> DOROTEO ABAD, *Instrucciones*, 7, “Sobre la acusación de sí mismo”, 2ss.

## El arrianismo y el Concilio de Nicea

Además del fenómeno eremita-monástico, la paz constantiniana tuvo repercusiones teológicas importantes<sup>97</sup>. Los cristianos ya no eran perseguidos y podían dedicarse a buscar comprender mejor lo que creían. Al pasar de una “teología económica” a otra “teología teológica”<sup>98</sup>, la cuestión trinitaria no era fácil de resolver. De manos de Sabelio, los monarquianistas y patripasianistas afirmaban que Dios se colocaba diferentes rostros o máscaras (= *prosopon*) a lo largo de la economía salvífica, y no distinguían realmente entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Por su parte, la escuela de Alejandría, al adoptar la filosofía neoplatónica, tendía a subordinar el Hijo al Padre y el Espíritu al Hijo, como hemos podido observarlo, por ejemplo, en Orígenes. En la vereda opuesta se insinuaba la solución triteísta, que por resultar más crasa en su error terminó siendo mucho menos difundida: según la misma, el Padre, el Hijo y el Espíritu terminaban siendo tres realidades diferenciadas.

Por otra parte, no fue fácil acordar y decantar un vocabulario común entre las diferentes regiones. En occidente ya no se hablaba el griego, y en latín palabras como *persona* y *substantia*, acuñadas y empleadas en teología como *Trinitas* por Tertuliano<sup>99</sup>, no

---

<sup>97</sup> Cf. J. WOLINSKI, “De la economía a la ‘teología’” en B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (I), 144-187. Para seguir la reflexión patrística de este período en occidente, ver E. CONTRERAS – R. PEÑA, *Introducción al estudio de los Padres Latinos, siglos IV-V*, Monasterio Trapense, Azul 1993. Para la cuestión específicamente teológico-trinitaria, R. FERRARA, *El misterio de Dios...*, 377-420.

<sup>98</sup> Se puede seguir este período en: B. SESBOÛÉ, “La divinidad del Hijo y del Espíritu Santo”, en B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (I), 188-223. Para la reflexión patrística en oriente de estos siglos, cf. INSTITUTO PATRÍSTICO “AUGUSTINIANUM”, *Patrología III. La edad de oro de la literatura patrística latina*, Bac, Madrid 1981.

<sup>99</sup> *Contra Praxeas* 12,3.

significaban lo mismo que sus traducciones etimológicas griegas (*prósopon* y *hypóstasis*). Todo esto hizo muy confuso y difícil el diálogo.

### **Arrio y Atanasio**

A lo dicho, se sumó el problema del arrianismo. Arrio, hábil y “escabullidizo” predicador, recorrió el oriente cristiano afirmando que el Hijo era criatura (= *genetos*) por haber sido generado (= *gennetos*). Decía:

“Se nos persigue por haber dicho: ‘El Hijo tiene un comienzo, pero Dios es sin comienzo’. Por eso se nos persigue; y también por haber dicho: ‘Existe a partir de la nada’. Nosotros hemos hablado así, dado que no es ni una parte de Dios ni proviene de un sustrato”<sup>100</sup>.

Algunos emperadores se pusieron de su lado, y debido a su poder de influencia, ya que había sido discípulo de muchos obispos antioqueños, en poco tiempo la gran mayoría de los neoconvertidos de oriente se alistaron bajo la bandera de la nueva herejía. El buen Atanasio sufrió sucesivos destierros por defender la fe ortodoxa. Para él, la reflexión acerca de la cuestión cristológico-trinitaria tenía que concentrarse en torno a las nociones de consustancialidad de las personas divinas del Padre y el Hijo, la negación de que el Espíritu Santo sea criatura, y la afirmación de la inmutabilidad del misterio trinitario subsistente en cada una de las tres personas.

“Si el Hijo, debido a su condición propia respecto al Padre [...] no es una criatura, sino que es consustancial al Padre, tampoco el Espíritu Santo

---

<sup>100</sup> ARRIO, *Carta a Eusebio de Nicomedia*.

puede ser una criatura [...] debido a su condición propia respecto al Hijo, porque es dado a todos desde dentro [del Hijo] y porque pertenece al Hijo”<sup>101</sup>.

“Ya que el Hijo es el Verbo de Dios y su propia Sabiduría, y siendo su Resplandor está siempre con el Padre, es imposible que, si es que el Padre comunica gracia, no se la comunique a su Hijo, puesto que el Hijo es en el Padre como el resplandor de la luz<sup>102</sup>”. “Creemos en la santa Trinidad, y no solamente en una Trinidad nominal, sino [en una Trinidad] que existe verdaderamente y subsiste; el Hijo es sustancial y subsiste; y el Espíritu Santo subsiste y existe; sabemos todo esto, pero no decimos que haya tres dioses o tres principios”<sup>103</sup>. “La Trinidad, aún después de que el Verbo tomó cuerpo de María, continuó siendo la Trinidad, sin admitir aumento ni disminución”<sup>104</sup>.

### ***El Concilio de Nicea (325) y su lenta recepción***

Las tensiones generadas en el Imperio por cuestiones dogmáticas motivó al emperador Teodosio a convocar un Concilio que él mismo presidiría: el de Nicea (en 325). Allí se definió solemnemente la “consustancialidad” del Hijo con el Padre (= *omoousía*) y se anatematizó la expresión arriana contraria:

“Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles; y en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la substancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre (= *omoousion tō Patrī*), por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación

---

<sup>101</sup> ATANASIO, *Carta a Serapión* III,1.

<sup>102</sup> *Contra los Arrianos*, 3,4.

<sup>103</sup> *Tomo a los Antioquenos*, 5.

<sup>104</sup> *Carta a Epicteto*, 9.

descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos” (DS 125).

Se condena la afirmación arriana: “Hubo un tiempo en que no fue y que antes de ser engendrado no fue, y que fue hecho de la nada, o [...] que desde otra hipóstasis o de otra sustancia” (DS 126).

Pese a esto, las dificultades continuaron. El arrianismo no había podido ser contenido y había traspasado las barreras geográficas naturales hacia occidente: *Hilario de Poitiers* tendrá que vérselas con él. Dirá:

“La única fe es reconocer al Padre en el Hijo y al Hijo en el Padre, como consecuencia de la unidad inseparable de su naturaleza, unidad que no permite afirmar su confusión, sino su indivisibilidad; no su mezcla, sino la identidad de su naturaleza; no su yuxtaposición, sino su consustancialidad; no su inacabamiento sino su perfección”<sup>105</sup>.

Pero además, en Hilario se percibe otra preocupación que veremos desarrollada ampliamente en torno a los padres capadocios, y que es propia de la segunda mitad del siglo IV. Se trata de la referencia más explícita al Espíritu como uno de la Trinidad. Tal como había sucedido en otras ocasiones, también aquí la *lex orandi* (=lo normativo en la oración) se convertirá en *lex credendi* (=normativo para la fe):

“El Señor mandó bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, esto es, en la profesión de fe en el Creador, en el Hijo único y en el que es llamado Don [...]. Un Poder del cual procede todo, un Hijo por quien existe todo, un Don que es garantía de nuestra esperanza consumada”<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> HILARIO DE POITIERS, *Sobre la Trinidad* VIII, 41; cf. I, 37-38; VIII, 14-15.

<sup>106</sup> *Sobre la Trinidad* II, 1.

“El Espíritu Santo nos inunda con sus dones y así, por obra suya, la acequia de Dios, brotando del manantial divino, derrama agua abundante sobre todos nosotros”<sup>107</sup>.

## Los padres capadocios y el Constantinopolitano I

Nicea no había definido nada acerca del Espíritu Santo, de modo que aclaradas las dificultades con el Hijo, surgieron entonces las referentes al Paráclito. Los pneumatómacos o macedonianos negaban su divinidad. Autores como Eunomio afirmarían que “la relación del Espíritu con el Hijo es tal como la relación del Hijo con el Padre”, y que Aquél que es “tercero en dignidad y en orden” también lo es “en naturaleza”<sup>108</sup>.

A ellos se opondrán particularmente los padres capadocios. Hacia el siglo IV, en el Asia Menor, Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio Niceno, estrechamente vinculados por formación, amistad y consanguinidad<sup>109</sup>, contribuyeron a la clarificación del lenguaje trinitario, y desarrollaron una perdurable teología del Espíritu. Con perfil prevalentemente teológico, los dos primeros afirmaron que en Dios hay una *ousía* (en latín, una *substantia*) y tres *hypostaseis* (en latín, tres *personae*).

“*Ousía* es a *hypóstasis* lo que un nombre común es a un individuo particular (como hombre es a Pedro). Cada uno de nosotros existe porque participa de la humanidad (nombre común), pero es este hombre o aquel

---

<sup>107</sup> *Sobre los salmos*, 64,14.

<sup>108</sup> EUNOMIO, *Apología* 25.

<sup>109</sup> “Teníamos ambos una idéntica aspiración a la cultura, cosa que es la que más se presta a envidias; sin embargo, no existía entre nosotros tal envidia, aunque sí el incentivo de la emulación. Nuestra competición consistía no en obtener cada uno para sí el primer puesto, sino en obtenerlo para el otro, pues cada uno consideraba la gloria de este como propia” (GREGORIO MAGNO, *Disertaciones*, 43,16, “En alabanza de Basilio Magno”).

otro gracias a sus propiedades o particularidades personales. Lo mismo ocurre en la Trinidad: el término *ousía* es nombre común [...], mientras que *hypóstasis* indica una propiedad particular que distingue a uno como Padre, al otro como Hijo y al otro también en su propiedad típica de santificar<sup>110</sup>.

Lo propio del Padre es la *agenesia* (=ser inengendrado), lo propio del Hijo la *genesis* (=ser engendrado), y lo propio del Espíritu la *exporeusis* (=la procedencia).

“El Padre es Padre, y no tiene origen porque no viene de nadie. El Hijo es Hijo, porque viene del Padre. Pero si tomas ‘origen’ en sentido temporal, tampoco el Hijo tiene comienzo, ya que es el autor del tiempo y no está sujeto al tiempo. El Espíritu Santo es verdaderamente el Espíritu que sale del Padre, pero no por filiación o generación, sino por procesión –si nos es lícito acuñar una palabra nueva para aclarar el pensamiento. La propiedad del Padre de no tener origen no desaparece por el hecho de que engendre; la propiedad del Hijo de ser engendrado no desaparece por el hecho de venir de Aquel que no tiene origen; y tampoco el Espíritu Santo se confunde en el Padre o en el Hijo por el hecho de que proceda o de que sea Dios, aunque los ateos piensen de otro modo”<sup>111</sup>.

En este marco, un nuevo Concilio, el de Constantinopla I (en 381), venía a completar la fe nicena, afirmando que creemos en “el Espíritu Santo, Señor y vivificante, que procede del Padre, que juntamente con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado, que habló por los profetas” (DS 150). Gregorio de Niza, por su parte, adoptó un talante místico, logrando una interesante integración de lo que hoy denominaríamos cristología, antropología, eclesiología y espiritualidad<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> BASILIO DE CESAREA, *Carta* 236,5.

<sup>111</sup> GREGORIO DE NACIANZO, *Disertación* 79.

<sup>112</sup> En realidad, por lo dicho anteriormente, esta impronta se percibe también en Basilio y en Gregorio: “El resplandor de la belleza divina es absolutamente inefable e inenarrable” (BASILIO MAGNO, *Regla monástica*, 2,1); “Cristo es hoy iluminado, dejemos que esta luz

“Habiéndose [el Hijo de Dios] mezclado con el hombre, tomó en sí toda nuestra naturaleza, para que por esta mezcla con la divinidad se divinizará en Él toda la humanidad, y toda la masa de nuestra naturaleza fuera santificada con las primicias”<sup>113</sup>. “Este nuevo germen de vida es concebido por la fe, es dado a luz por la regeneración bautismal, tiene por nodriza a la Iglesia, que lo amamanta con su doctrina y enseñanzas, y su alimento es el pan celestial; la madurez de su edad es una conducta perfecta, su matrimonio es la unión con la Sabiduría, sus hijos son la esperanza, su casa es el reino y su herencia y sus riquezas son las delicias del paraíso; su fin no es la muerte, sino aquella vida feliz y eterna, preparada para los que se hacen dignos de ella”<sup>114</sup>.

Estas consideraciones debían tener importantes consecuencias para la vida cristiana:

“Si se esmeran con una actividad diligente en limpiar su corazón de la suciedad con que lo han embadurnado y ensombrecido, volverá a resplandecer en ustedes la hermosura divina”<sup>115</sup>.

## El Padre de occidente: Agustín de Hipona

Si ahora pasamos a occidente, constatamos que los problemas son prevalentemente de tipo práctico, más acordes a la idiosincrasia latina; y no tanto especulativos, como sucedía en oriente. Occidente está más preocupado por cuestiones eclesiológicas, morales y pastorales que por disquisiciones cristológico-trinitarias, aunque

---

divina nos penetre también a nosotros; Cristo es bautizado, bajemos con él al agua, para luego subir también con Él” (GREGORIO DE NACIANZO, *Disertación* 39,15, “En las santas Luminarias”).

<sup>113</sup> GREGORIO DE NISA, *Contra Apolinar* XV.

<sup>114</sup> *Disertación* 1, “Sobre la resurrección de Cristo”.

<sup>115</sup> *Homilía* 6, “Sobre las bienaventuranzas”. Expresiones análogas se encuentran también en otros Padres orientales. Por ejemplo, en CIRILO DE JERUSALÉN: “Preparen con fe sincera sus almas, como un receptáculo puro para recibir al Espíritu Santo. Comiencen a lavar sus vestidos por la penitencia, para que cuando el Esposo los llame a su tálamo, los halle limpios” (*Catequesis* 5,12, “Sobre la fe y el símbolo”).

tampoco estas cuestiones estén evidentemente ausentes. Estos rasgos teológico-culturales característicos los constatamos ya en *Ambrosio de Milán*; quien, por ejemplo, en relación a la “carga del sacerdocio”, aconseja de este modo a los ministros:

“Has recibido la carga del sacerdocio. Sentado en la popa de la Iglesia, gobiernas la nave en medio de las olas que la combaten. Mantén firme el timón de la fe, para que las fuertes tormentas de este mundo no te hagan desviar de tu rumbo [...]. Sean tus palabras fluidas, claras y transparentes [...]; que tus sermones brillen por su claridad e inteligencia [...]; que ninguna palabra vana y sin inteligencia salga de tu boca”<sup>116</sup>.

O también en relación a la Iglesia, cuando dice que

“ya posee la adopción filial [...], [pero que] será perfecta cuando resucitarán, dotados de incorrupción, de honor y de gloria, todos aquellos que hayan merecido contemplar la faz de Dios”<sup>117</sup>. Además, “esta ciudad, centro de unión del mundo, no puede en modo alguno ser destruida: ‘Dios la ha fundado para siempre’”<sup>118</sup>.

También respecto al modo en que hay que posicionarse en este mundo aflora una temática que, como veremos más claramente en Agustín, resultará muy occidental. La misma surge de la constatación de que

“las alegrías de este mundo conducen a la tristeza eterna, en cambio, las alegrías que son según la voluntad de Dios durarán siempre y conducirán a los goces eternos a quienes en ellas perseveren”<sup>119</sup>. Por eso “en cierto modo debemos irnos acostumbrando a morir por este esfuerzo cotidiano”<sup>120</sup>.

---

<sup>116</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *Cartas* 2,1.7.

<sup>117</sup> *Cartas* 35,4.

<sup>118</sup> *Sobre los misterios*, 29ss.

<sup>119</sup> *Sobre la carta a los Filipenses*, 1.

<sup>120</sup> *Sobre la muerte de su hermano Sátiro* 2,40.

## ***Pelagio y la cuestión de la gracia***

Sin embargo, las cuestiones específicamente morales se dispararán de un modo contundente no tanto en la península itálica, sino más bien en el norte de África. En la tierra donde Cipriano había bogado por la unidad de los cristianos, Donato generaba un cisma negando la validez de los sacramentos administrados por ministros indignos; y Pelagio, por su parte, tal vez en un contexto de mediocridad en ascenso, desestimaba la necesidad de la gracia en sentido estricto (¿heredando así el rigorismo propio del último Tertuliano?). En efecto, para el monje africano la vida cristiana era cuestión de buena voluntad y punto; mientras que la gracia, en el mejor de los casos, y supuesto el bautismo, constituía una mera ayuda para obrar *facilius* (=más fácilmente). A estas objeciones responderán principalmente Agustín y el Concilio de Cartago (418)<sup>121</sup>. Este último afirmará que

“quien sostuviere que la gracia de Dios, por la que el hombre queda justificado por nuestro Señor Jesucristo, vale tan sólo para la remisión de los pecados cometidos anteriormente, pero no sirve de ayuda para no cometerlos en adelante, sea anatema” (DS 225).

Al obispo de Hipona no se le escapa la alta dignidad a la que está llamado un ministro ordenado. De hecho es consciente que siendo cristiano y obispo “el ser cristiano se me ha dado como don propio; el ser obispo, en cambio, lo he recibido para bien de ustedes”, y que por eso, “en mi condición de cristiano debo pensar

---

<sup>121</sup> Puede seguirse la temática en: V. GROSSI – B. SESBOÛÉ, “Pecado original y pecado de los orígenes: desde Agustín hasta finales de la Edad Media” y “Gracia y justificación: desde el testimonio de la Escritura hasta el final de la Edad Media”, en B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (II), Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, 118-168 y 203-244 respectivamente. En todo lo atinente al tratado de Gracia, agradezco la precisión conceptual de quien fuera mi profesor, Mons. Héctor Aguer.

en mi salvación”, y que en cambio, “por mi condición de obispo debo ocuparme de la de ustedes”<sup>122</sup>. Tampoco se le escapa el hecho de que existen pastores “que se apacientan a sí mismos y no a las ovejas”, y que

“se beben su leche, se visten con su lana, y matan a las mejor alimentadas, pero no apacientan las ovejas. No fortalecen a las débiles, ni curan a las enfermas, ni vendan a las heridas; no recogen las descarriadas ni buscan a las perdidas, y las han dominado con crueldad y violencia”. Y que “al no tener pastor, se desperdigaron mis ovejas”<sup>123</sup>.

De todos modos, Agustín, que está muy marcado por su propia experiencia de conversión<sup>124</sup>, sabe que la gracia procede de Cristo cabeza, y no del ministro por medio del cual ésta se comunica a los fieles en la celebración sacramental de la comunidad:

“Vemos en nuestra cabeza el manantial de la gracia, desde donde se difunde por todos los miembros según la capacidad de cada uno”<sup>125</sup>.

“¡Cómo nos amaste, Padre bueno, que no perdonaste a tu Hijo único, sino que lo entregaste por nosotros, que éramos impíos!”<sup>126</sup>.

La gracia capital de Cristo se extiende a todos los miembros a través de la Iglesia. Porque “así como ha sido predestinado ese hombre singular para ser nuestra Cabeza, así también una gran muchedumbre hemos sido predestinados para ser sus miembros”<sup>127</sup>. En cambio, por sí mismo y a causa del pecado

---

<sup>122</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermón 46,1ss.*, “Sobre los pastores”.

<sup>123</sup> *Sermón 46,3ss.*, “Sobre los pastores”.

<sup>124</sup> “¡Tarde te amé, Hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y Tú estabas en mí y yo afuera, y así por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que Tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo [...]. Me llamaste y clamaste, y quebrantaste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y curaste mi ceguera [...]; gusté de ti, y ahora siento hambre y sed de ti; me tocaste, y deseé con ansia la paz que procede de ti” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, VII, 10.18; X, 27).

<sup>125</sup> *Sobre la predestinación de los santos*, 15,31.

<sup>126</sup> *Confesiones* 10,43ss.

<sup>127</sup> *Sobre la predestinación de los elegidos*, 15,30ss.

original<sup>128</sup>, el hombre comparte con la humanidad su condición de *massa damnata*<sup>129</sup>. De ahí que todo lo reciba, en línea de la más pura teología paulina, como absoluto don de Dios por medio del bautismo. De esta manera se abre camino la eclesiología agustiniana. Dado que

“si quieres vivir del Espíritu de Cristo” tienes que “estar en el cuerpo de Cristo [...]. El que quiere vivir, tiene dónde vivir, tiene de qué vivir. Acérquese, crea, entre a formar parte del Cuerpo y será vivificado; no se avergüence de pertenecer a la compañía de los miembros”<sup>130</sup>.

Para Agustín, el Cuerpo existe como animado por el Espíritu, el cual garantiza una unidad indisoluble entre Cabeza y miembros:

“Lo que nuestro espíritu, es decir nuestra alma, es para nuestros miembros, eso mismo es el Espíritu Santo para los miembros de Cristo, para el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia”<sup>131</sup>. Así, “Jesucristo, salvador del cuerpo, y los miembros de este cuerpo forman un solo hombre, del cual él es la cabeza, nosotros los miembros; uno y otros estamos unidos en una sola carne, una sola voz, unos mismos sufrimientos; y, cuando haya pasado el tiempo de la iniquidad, estaremos también unidos en un solo descanso”<sup>132</sup>.

Volviendo al tema de la gracia, más tarde, y a raíz de la controversia semipelagiana, el *IIº Concilio de Orange (529)* afirmará su necesidad incluso para el denominado *initium fidei* (=inicio de la fe):

“Si alguno dice que está naturalmente en nosotros lo mismo el aumento que el inicio de la fe y hasta el afecto de credulidad por el que creemos en Aquel que justifica al impío y que llegamos a la regeneración del sagrado

---

<sup>128</sup> *Méritos y perdón de los pecados*, I, 26,39.

<sup>129</sup> *Sobre la Trinidad* XIII, 11,15. “Dios envió a su Hijo para que nos rescatara [...], por el bien de los corderos manchados, si es que debe decirse simplemente manchados y no totalmente corrompidos. Tal ha sido, pues, la gracia que hemos recibido” (*Sermón* 23,1ss.).

<sup>130</sup> *Sermón* 98,1-2, “Sobre la ascensión del Señor”.

<sup>131</sup> *Sermón* 267,4.

<sup>132</sup> *Comentario a los Salmos*, 61,4.

bautismo, no por don de la gracia, es decir, por inspiración del Espíritu Santo que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad, se muestra enemigo de los dogmas apostólicos” (DS 373).

Sin embargo, ese mismo concilio se muestra contrario al predestinacionismo en que derivó cierta interpretación de la teología agustiniana:

“Creemos según la fe católica que, después de recibida por el bautismo la gracia, todos los bautizados pueden y deben, con el auxilio y cooperación de Cristo, con tal que quieran fielmente trabajar, cumplir lo que pertenece a la salud del alma. Que algunos, empero, hayan sido predestinados por el poder divino para el mal, no sólo no lo creemos, sino que si hubiere quienes tamaño mal se atrevan a creer, con toda detestación pronunciamos anatema contra ellos” (DS 397).

### ***La reflexión trinitaria***

Además de ser “doctor de la gracia” y de haberse convertido en referente a futuro para esta cuestión, san Agustín tuvo otros aportes muy significativos que legará a la cultura y teología occidental en vísperas de las invasiones bárbaras. En referencia a la Trinidad<sup>133</sup>, y en el marco de una notable profundización especulativa del misterio de Dios, será quien conciba la *analogía psicológica*, según la cual existe una semejanza entre el modo de proceder de las personas divinas y el de conocer y amar del espíritu humano: la articulación entre *mens*, *notitia* y *amor* (o también, memoria, inteligencia y voluntad) en la criatura humana, permitirían una comprensión insuperable del misterio trinitario de Dios<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> Cf. R. FERRARA, *o.c.*, 413-420.

<sup>134</sup> Cf. *Sobre la Trinidad*, XII.

Pero además, el doctor de Hipona introducirá el concepto de “*relación*”, para evitar afectar la inmutabilidad y omniperfección de la esencia divina al momento de tener que explicar la subsistencia de las tres personas. Porque

“en Dios nada se dice según los accidentes, pues nada le puede acaecer. Sin embargo, no todo cuanto de él se predica, se predica según la sustancia [...]. Se habla a veces de Dios según la relación. El Padre dice relación al Hijo, y el Hijo dice relación al Padre, y esta relación no es accidente, porque uno siempre es Padre y el otro siempre es Hijo [...]. En consecuencia, aunque sean cosas diversas ser Padre y ser Hijo, no es esencia distinta; porque estos nombres se dicen no según la sustancia, sino según lo relativo; y lo relativo no es accidente, pues no es mudable. El Padre es Padre por tener un Hijo, y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre. Estas relaciones no se predicán de la sustancia, porque cada una de estas personas divinas no dice hábitud a sí misma, sino a otra persona o también entre sí [...]. En consecuencia, aunque sean cosas diversas ser Padre y ser Hijo, no es esencia distinta”<sup>135</sup>.

### ***La teología de la historia***

El otro aporte significativo es en relación a la visión de la *historia humana*. Sin quedar del todo exento de un cierto pesar al avizorar el inevitable desmoronamiento e invasión del Imperio por los pueblos bárbaros, en medio de las vicisitudes de ese convulsionado momento histórico el sabio Agustín fue capaz de distinguir lo que sería el destino último de la ciudad de los hombres y aquél otro de la ciudad de Dios. La primera, “construida por el amor del hombre hasta el desprecio de Dios”, podía caer; pero la segunda, “construida por el amor de Dios hasta el desprecio del

---

<sup>135</sup> *Ib.*, V,5,6.

hombre”, iba siendo definitivamente sedimentada por Dios en la vida de los predestinados. Es por esto mismo que

“la Iglesia sabe de dos vidas, ambas anunciadas y recomendadas por el Señor; de ellas, una se desenvuelve en la fe, la otra en la visión; una durante el tiempo de nuestra peregrinación, la otra en las moradas eternas; una en medio de la fatiga, la otra en el descanso; una en el camino, la otra en la patria; una en el esfuerzo de la actividad, la otra en el premio de la contemplación [...]. La primera se desarrolla toda ella aquí, hasta el fin de este mundo, que es cuando terminará; la segunda se inicia oscuramente en este mundo, pero su perfección se aplaza hasta el fin de él, y el mundo futuro no tendrá fin”<sup>136</sup>.

Dado que la vida nueva “empieza en el tiempo presente por el perdón de todos los pecados y llegará a su plenitud en la resurrección de los muertos”<sup>137</sup>, porque sólo entonces “será la alegría plena y perfecta”, cuando “ya no tendremos por alimento la leche de la esperanza sino el manjar sólido de la posesión”<sup>138</sup>, la vida cristiana consiste, en realidad, en “ejercitarnos en el deseo”: y “este santo deseo está en proporción directa de nuestro desasimiento de los deseos que suscita el amor al mundo”<sup>139</sup>. Por eso insiste:

“cantemos ahora, no para deleite de nuestro reposo, sino para alivio de nuestro trabajo. Tal como suelen cantar los caminantes: canta, pero camina; consuélate en el trabajo cantando, pero no te entregues a la pereza; canta y camina a la vez”<sup>140</sup>.

Podría decirse que Agustín, muy formado en la cultura de su tiempo, y habiendo recorrido las principales filosofías de su época (maniqueísmo, neoplatonismo) pudo poner, como otrora Orígenes,

---

<sup>136</sup> *Sobre el evangelio de san Juan*, 124,5.

<sup>137</sup> *Sermón* 8,1,4, “En la octava de Pascua”.

<sup>138</sup> *Sermón* 21,1ss.

<sup>139</sup> *Sobre la primera carta de San Juan*, 4; *Sobre el evangelio de san Juan*, 35,8.

<sup>140</sup> *Sermón* 256,1ss.

todo el saber disponible de su tiempo al servicio de la explicación de la fe. Ya no tan sólo ahora a partir de las Escrituras, como lo había hecho el alejandrino, sino también de sus propias adquisiciones teológico-especulativas. Y así marcará decisivamente la posterior cristiandad medieval: conceptos como los de gracia capital, o su sistemática desconfianza hacia lo humano; la analogía psicológica de la trinidad y la menos retomada, e interpersonal, del amante, el amado y el amor; la insistencia en una peregrinación hacia la ciudad de Dios en detrimento de una preocupación por el mundo; etc.

Para finalizar, digamos que pese a todas estas incorporaciones intelectuales, su pensamiento seguirá siendo netamente patrístico. La referente última que legitima toda posible reflexión racional es la fe: su lema es *credo ut intelligam* (=creo para entender). Sin embargo, ya percibimos en el obispo de Hipona que estamos ante un autor que, sin dejar su impronta sapiencial en la profundización de los contenidos del credo, se convierte en “puente” hacia el modo silogístico-dialéctico que prevalecerá en las escuelas medievales de occidente.

### ***Oriente y occidente: dos estilos teológicos***

Si con intención recapituladora comparamos ahora, brevemente, el talante teológico de oriente con el de occidente, percibimos una llamativa diversidad de enfoques y estrategias. Allí los capadocios desarrollan el pensamiento trinitario desde las personas y el Espíritu Santo; en cambio en occidente Agustín lo hace desde la unidad de la esencia, y centrándose en Cristo (Cabeza).

En oriente la teología ya tiene el simbolismo y plasticidad iconográfica que caracterizará su talante teológico durante siglos; en el área latina, en cambio, va estando marcada por un estilo entre práctico y jurídico que promueve el abordaje, por ejemplo, de temas morales y disciplinares, y que de a poco insinúa la posterior incorporación de la lógica en función de un pensamiento más sistemático. En Bizancio prevalecerá la familiaridad del hombre-imagen de Dios, con las personas divinas, incluso cuando éstas sean presentadas con un marcado porte hierático en los iconos; aquí, en cambio, comienza a acentuarse la *major dissimilitudo* (=mayor desemejanza, y por lo tanto, distancia) a la que la *analogía entis*, o analogía del ser, remitirá.

## **Las cuestiones cristológicas y el ciclo de Calcedonia**

Hacia el siglo V, y superadas las disputas trinitarias, vuelve a estar sobre el tapete la cuestión cristológica<sup>141</sup>. Pero ahora el problema no es ya la relación del Hijo con el Padre, sino la relación entre las naturalezas humana y divina del Hijo de Dios.

### ***Nestorio y Éfeso (431)***

Un representante de la escuela antioquena llamado Nestorio resolvía el problema de la conjunción entre lo humano y divino en

---

<sup>141</sup> Cf. B. SESBOÛÉ, "Cristología y soteriología. Éfeso y Calcedonia", en B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (I), 270-326.

Jesucristo dando entidad y existencia propias a cada una de las naturalezas, con lo que la persona de Cristo quedaba dividida:

“El cuerpo es el Templo de la divinidad del Hijo y un Templo unido según una suprema y divina conjunción, de manera que la naturaleza de la divinidad se apropia de lo que pertenece a ese Templo; pero [...] atribuir al Verbo en nombre de esta apropiación las propiedades de la carne conjunta, o sea, la generación, el sufrimiento y la mortalidad, eso es obra de un pensamiento equivocado por los griegos, o enfermo de la locura de Apolinar, de Arrio y de otras herejías”<sup>142</sup>.

Le responderán primero Cirilo de Alejandría<sup>143</sup> y luego el *Concilio de Éfeso* (en 431). Sin embargo, el modo un tanto abusivo con que los alejandrinos se imponen entonces a los antioquenos, con Cirilo a la cabeza<sup>144</sup>, hizo necesaria un *Acta de Unión* (433) que refrendara el valor del Concilio ecuménico. En la misma, suscripta también ahora por los antioquenos, se dice:

“Confesamos que nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, el unigénito, es Dios perfecto, compuesto de un alma racional y de un cuerpo, engendrado del Padre antes de todos los siglos según la divinidad, el mismo que al final de los días, por nosotros y por nuestra salvación, fue engendrado de la Virgen María según la humanidad, y el mismo que es consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la humanidad. En efecto, hubo una unión de dos naturalezas: por eso confesamos un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor” (DS 272).

### ***Eutiques y Calcedonia (451)***

Por su parte, Eutiques, representante de la escuela alejandrina, resolvía la cuestión de las naturalezas en Cristo de un modo

---

<sup>142</sup> NESTORIO, *Segunda carta a Cirilo*.

<sup>143</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Segunda carta a Nestorio*.

<sup>144</sup> Lo cual dio pie para que se hablara del “latrocinio” de Éfeso...

diametralmente opuesto a como lo hacía Nestorio: no sólo subordinando, sino más bien absorbiendo, la humana en la divina. Para él, Cristo no tenía alma humana, sino que esta función la cumplía su divinidad. Por eso dirá: “Reconozco que el Señor era de dos naturalezas antes de la unión, pero no reconozco más que una sola naturaleza después de la unión”. Le responde *Calcedonia* (en 451), que utilizando una clarividente expresión de León Magno, y asumiendo explícitamente el pensamiento anteriormente referido de Cirilo, afirma la unión de las dos naturalezas en la única persona del Verbo “sin cambio ni mezcla, sin división ni separación”.

“Todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a un sólo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad, el mismo perfecto en la humanidad. Dios verdaderamente y, el mismo, verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad y, el mismo, consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad; semejante en todo a nosotros, menos en el pecado, engendrado del Padre antes de los siglos y, el mismo, engendrado de María virgen, Madre de Dios, en los últimos días, en cuanto a la humanidad, por nosotros y por nuestra salvación. Se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Hijo, Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de las naturalezas por causa de la unión, sino conservando más bien cada naturaleza su propiedad, y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo, unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo” (DS 301-302).

Para ampliar y comprender mejor la definición conciliar, hay que remitirse al texto original de León Magno, en el cual sostiene que en esa unión

“ni Dios sufre cambio alguno con esta dignación de piedad, ni el hombre queda destruido al ser elevado a esta dignidad. Cada una de las dos

naturalezas realiza sus actos propios en comunión con la otra, a saber, la Palabra realiza lo que es propio de la Palabra, y la carne lo que es propio de la carne. En cuanto que es la Palabra, brilla por sus milagros; en cuanto que es carne, sucumbe a las injurias. Y así como la Palabra retiene su gloria igual al Padre, así también su carne conserva la naturaleza propia de nuestra raza”<sup>145</sup>.

Y podemos añadir, a partir de una de sus cartas, algunas consecuencias soteriológicas de las precedentes afirmaciones:

“Si el que es consustancial al Padre no se hubiera dignado ser consustancial a una madre, y si libre de todo pecado no hubiera unido a sí nuestra naturaleza, la cautividad humana continuaría sujeta al yugo del demonio; y tampoco podríamos gloriarnos de la victoria del Vencedor si ésta hubiera sido obtenida en una naturaleza distinta a la nuestra”<sup>146</sup>.

Aclarada la cuestión dogmática podemos intentar una nueva mirada retrospectiva, y caer en la cuenta de que tanto en Nicea como en Calcedonia terminó prevaleciendo la escuela alejandrina (Atanasio, Cirilo) por encima de la antioquena (Arrio, Nestorio). Tal vez por eso en los siglos posteriores se haya seguido arrastrando el monofisismo mitigado: el monotelismo, que afirmaba una sola voluntad, y no dos, en la única persona de Jesucristo; y el monoenergismo, que pregonaba una sola operación, y no dos con carácter teándrico; los cuales fueron rebatidos, de un modo análogo al monofisismo con el recientemente citado argumento del papa León, por el Constantinopolitano III, en 681 (cf. *DS* 556)<sup>147</sup>. Pero tal vez también por eso pueda haber llegado a insinuar K. Rahner a mediados del siglo XX que incluso el mismo magisterio eclesiástico a lo largo del tiempo tuvo un cierto “color monofisista”.

---

<sup>145</sup> LEÓN MAGNO, *Carta* 28,3-4, “A Flaviano”.

<sup>146</sup> *Carta* 31,3.

<sup>147</sup> Cf. B. SESBOUÉ, “Siguiendo los pasos de Calcedonia; cristología y soteriología desde el siglo VI”, en B. SESBOUÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (I), 327-392.

## Perspectivas teológicas en oriente

Antes de despedirnos de oriente y entrar en la cristiandad occidental vamos a destacar las figuras de los dos emblemáticos Padres de oriente en su “edad de oro”: Juan Crisóstomo y Juan Damasceno.

### ***Juan Crisóstomo: los pobres y la eucaristía***

Predicador y profeta de la justicia en la corrompida vida cortesana de Bizancio en tiempos de la emperatriz Eudoxia, *Juan Crisóstomo* se caracterizó por la vehemencia y radicalidad de su predicación:

“¿Deseas honrar el cuerpo de Cristo? No lo desprecies, pues, cuando lo contemples desnudo en los pobres, ni lo honres aquí, en el templo, con lienzos de seda, si al salir lo abandonas en su frío y desnudez [...]. ¿De qué serviría adornar la mesa de Cristo con vasos de oro, si el mismo Cristo muere de hambre? Da primero de comer al hambriento y luego, con lo que te sobre, adornarás la mesa de Cristo”<sup>148</sup>.

Este estilo homilético “poco diplomático”, y que llegó a tener por destinataria, en alguna ocasión, a la misma emperatriz, le valió a su autor el destierro. Pero también le granjeó el apoyo incondicional de

---

<sup>148</sup> JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía sobre el evangelio de san Mateo*, 50,3. En realidad el tema no es nuevo en oriente: cf. BASILIO MAGNO, *Homilías*, 3, “Sobre la caridad”, 6; GREGORIO DE NACIANZO, *Disertaciones* 14,25.48ss., “Sobre el amor a los pobres”. En este último pasaje se dice: “Visitemos a Cristo siempre que se presente la ocasión, alimentemos a Cristo, vistamos a Cristo, demos albergue a Cristo, honremos a Cristo, no sólo en la mesa, como Simón, ni sólo con ungüentos, como María, ni sólo en el sepulcro, como José de Arimatea [...]. Démosla en la persona de los pobres y de los que están hoy echados en el polvo, para que, al salir de este mundo, nos reciban en las moradas eternas”.

su feligresía que lo fue a buscar al Ponto e hizo que fuera restituido en su sede. Al respecto, Juan pudo decir:

“Cristo está conmigo, ¿qué puedo temer? Que vengan a asaltarme las olas del mar y la ira de los poderosos; todo eso no pesa más que una tela de araña”<sup>149</sup>.

Por otra parte, este gran predicador tenía en muy alta estima tanto los sacramentos de iniciación como el del orden. Respecto a los primeros se manifiesta típicamente oriental, mostrando como estos “misterios” originan la Iglesia; mientras que en occidente, por ejemplo en Cipriano, los sacramentos son más bien “instituciones salvíficas” de la Iglesia:

“Del costado salió sangre y agua’ [...]. Esta agua y esta sangre eran símbolos del bautismo y de la eucaristía. Pues bien, con estos dos sacramentos se edifica la Iglesia: con el agua de la regeneración y con la renovación del Espíritu Santo, es decir, con el bautismo y la eucaristía, que han brotado, ambos, del costado. Del costado de Jesús se formó, pues, la Iglesia, como del costado de Adán fue formada Eva”<sup>150</sup>.

En relación a la eminente dignidad del sacerdocio ministerial, sostiene el Crisóstomo:

“Cuando tú ves al Señor sacrificado y puesto sobre el altar, y al sacerdote que ora puesto de pie delante del sacrificio, y a todos los fieles bañados con el rojo de esa sangre preciosa, ¿piensas que todavía estás entre los hombres y que pisas sobre la tierra? ¿No piensas más bien que has sido trasladado de pronto a los cielos?”<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> *Homilía antes de partir al exilio*, 2.

<sup>150</sup> *Catequesis*, 3,13.

<sup>151</sup> *Sobre el sacerdocio*, III, 4.

## **Juan Damasceno y el Niceno II (787)**

El otro Padre significativo hacia el siglo VIII es *Juan Damasceno*, cuyo aporte teológico pasa tanto por el campo trinitario como el cristológico-sacramental. En efecto, por un lado intuyó y desarrolló la *perijoresis*, que en occidente se tradujo por *circunmicessio* o *circunmisessio*, a saber: “La permanencia y la morada de la una en la otra de las tres Personas [...], que tienen entre sí una compenetración sin mezcla, no de forma que se fundan y se mezclen entre sí, sino de forma que se conjuguen mutuamente”<sup>152</sup>.

Sin embargo, la contribución más notoria de Juan Damasceno se desplegó en relación a la querrela que surgió en torno al *culto de las imágenes*, motivada en parte por el contacto relativamente pacífico del cristianismo oriental con el naciente Islam (a partir del 622), que propugnaba a partir de la predicación del profeta Mahoma un férreo monoteísmo sin representación alguna de Alá. La teología de Juan Damasceno, argumentando a partir de la encarnación y humanidad de Cristo, y la posterior corroboración dogmática de Nicea II (en 787), esclarecieron la fe de la Iglesia; afirmando al respecto que debía tributarse un culto de *doulía* a las imágenes y a los santos, de *hyperdoulía* para la santísima Virgen María, y de *latría* sólo para con Dios. El motivo es que

“cuanto con más frecuencia son contemplados por medio de su representación en la imagen, tanto más se mueven los que éstas miran al

---

<sup>152</sup> JUAN DAMASCENO, *Sobre la fe ortodoxa* I, 14. Podríamos aventurar traducciones más precisas de cada uno de los términos, a partir de sus etimologías. Así, *Perijoresis* significaría “circularidad”; *circunmicessio*, “incidencia recíproca”; *circunmisessio*, “estar uno en otro”. Como puede observarse, el primer concepto latino es más dinámico que el segundo, al momento de expresar una comunión de vida en Dios. Pero ambos términos fueron aceptados y utilizados durante el medioevo.

recuerdo y deseo de los originales, y a tributarles el saludo y adoración de honor; no ciertamente de latría verdadera, que según nuestra fe sólo conviene a la naturaleza divina [...]. 'Porque el honor de la imagen se dirige al original', y el que venera una imagen, venera a la persona en ella representada" (DS 600-603).

Así prosperó casi inalterada la tradición y liturgia bizantinas en torno a la teología de los Padres, especialmente la de los capadocios, y los iconos; custodiados en su delicado proceso de elaboración por la celosa mirada de los monjes del monte Athos. De las muchas representaciones iconográficas resultará paradigmática la de la Trinidad de Rublév, "escrita" hacia el siglo XVI como inspiradora de unidad social en una, por entonces, convulsionada Rusia. La misma se convierte en una invitación a participar de la vida trinitaria, representada por tres ángeles que nos evocan la teofanía de Mambré; pero también a cada una de las personas divinas unidas entre sí por un mismo solio y vara de poder, como así también por la confluencia de pies, alas, y sobre todo miradas.

\* \* \*

### ***Ejercicio de aplicación:***

- 1) *¿Cómo se explica el surgimiento del monacato, y cuál fue su postura respecto de la teología?*
- 2) *¿Qué aconteció con el arrianismo, y qué era lo que sostenía su fundador Arrio? ¿Qué le respondieron Atanasio de Alejandría y el Concilio de Nicea (325)?*
- 3) *¿Qué definió el Concilio de Constantinopla I (381) respecto del Espíritu Santo?*

- 4) *¿Qué afirmaba Pelagio sobre la gracia, y qué le respondió el Concilio de Cartago (418) al respecto?*
- 5) *¿Cuáles fueron las principales aportaciones teológicas de Agustín de Hipona?*
- 6) *¿Quién fue el adalid del Concilio de Calcedonia, y qué se definió en esta instancia de cara a las afirmaciones de Nestorio?*
- 7) *Señalar algunas características significativas de la teología oriental en su edad dorada (siglos VI-VIII).*



## **V. La progresiva incorporación de la dialéctica en la teología medieval (siglos VI-XIII)**

Volvamos a occidente para analizar el complejo período medieval<sup>153</sup>. En el mismo, podemos distinguir un primer momento, concomitante a las invasiones y sus efectos, en el que colapsa el mundo antiguo (siglos VI-VII); un período de progresiva configuración de lo que se denominará Sacro Imperio Romano Germánico (siglos VIII-XI, comúnmente conocidos como Alta Edad Media); y una última etapa en donde empiezan a respirarse los nuevos aires de una vida que progresivamente va saliendo de los castillos y monasterios, y va desplazándose hacia las ciudades (siglos XII-XIII, o Baja Edad Media).

### **El desmoronamiento del mundo antiguo y el nuevo orden de cosas**

El resquebrajamiento del antiguo orden se torna decisivo a partir de una crisis sin precedentes del Imperio Romano que, hacia 476, ve ceder definitivamente sus fronteras del noreste e irrumpir a

---

<sup>153</sup> Puede seguirse este período en P. TIHON, "Hacia una Iglesia de cristiandad", en B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (III), 311-336. Reconozco particularmente en el trasfondo de este capítulo las enseñanzas impartidas en clase, hacia fines de los 80', por Mons. Juan Guillermo Durán y el Dr. Joaquín Migliore, en *Historia de la Iglesia* y de la *Filosofía medieval* respectivamente. Ver también G. REALE - D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico* (I), Herder, Barcelona 1995.

numerosos pueblos bárbaros. Estos se irán instalando en las diferentes provincias del Imperio, y junto a los habitantes nativos serán como el crisol de una nueva composición socio-cultural.

En medio de este caos se producen saqueos y violencia por todas partes: por ejemplo, llega a ser proverbial la irrupción de los Vándalos, primero en España, luego en el norte de África e incluso en la península itálica hasta Roma, donde sólo la acción persuasiva de León Magno pudo evitar peores catástrofes. La destrucción generalizada provocó anarquía, y un absoluto desconcierto en la mayoría de los cristianos, para el momento ya plenamente asimilados a la vida y costumbres del imperio. La organización y *pax romana* colapsaron, y el caos y las visiones pesimistas se adueñaron del sentir general<sup>154</sup>.

### ***Obispos, monjes y Papas en los albores del medioevo***

No obstante, este cimbronazo irá provocando una lenta pero segura reacción de los cristianos. Caída la administración romana, serán principalmente los *obispos* los encargados de ir reconstruyendo la vida social en las ciudades, ya que se presentaban como líderes naturales en medio de un pueblo que para ese tiempo se consideraba mayoritariamente cristiano. Así, los obispos de los siglos VI y VII no serán solamente administradores de cuestiones específicamente pastorales (espirituales, magisteriales y caritativas), sino también organizadores sociales y administradores civiles de poblaciones en profunda mutación.

---

<sup>154</sup> Es para esta época que Boecio escribirá *Sobre la consolación de la filosofía*.

En este orden de cosas, y aunque luego se aplique al celo específicamente pastoral, será de suma importancia la *Regla pastoral* de Gregorio Magno, que se convertirá prácticamente en el “manual de pastoral” de todo el medioevo. En ella se dan instrucciones llenas de sabiduría de cómo debe conducirse el pastor de almas:

“La vida del prelado debe ser tanto más excelente que la vida del pueblo cuanto más suele diferir de la del rebaño la vida del pastor [...]. Es por ello necesario que sea limpio en los pensamientos, el primero en obrar, discreto en el silencio, útil en hablar, prójimo de cada uno en la compasión, dado a la contemplación más que otro alguno, humilde compañero de los que obran bien, firme en velar por la justicia contra los vicios de los que delinquen, sin disminuir el cuidado de las cosas interiores por las ocupaciones exteriores ni dejar de proveer a lo exterior por la solicitud de lo interior”<sup>155</sup>.

Sin embargo, la vida por entonces no se concentraba únicamente en la ciudad: la gran mayoría de las personas vivían en el *campo*. Y allí los principales artífices de la progresiva evangelización de los “paganos”, es decir, de los que viven en los “pagos”, serán los monjes y monasterios. No sólo, pero sí sobre todo, los benedictinos, que animados por la sabia (por equilibrada) *Regla de San Benito*<sup>156</sup> se irán multiplicando a lo largo y ancho del viejo mundo. La misma comienza exhortando:

“Escucha, hijo, estos preceptos de un maestro, aguza el oído de tu corazón, acoge con gusto esta exhortación de un padre entrañable y ponla en práctica, para que por tu obediencia laboriosa retournes a Dios, del que te habías alejado por tu indolente desobediencia” (*Prólogo*).

---

<sup>155</sup> GREGORIO MAGNO, *Regla pastoral*, “La vida del pastor de almas”, 1.

<sup>156</sup> Cf. M. GARCÍA COLOMBÁS – I. ARANGUREN, *La regla de san Benito*, Bac, Madrid 1979.

Pensemos el efecto consolador que en medio de estos siglos convulsionados y sumamente inciertos podía tener una exhortación de este tipo. De hecho los sobrios monasterios benedictinos fueron siempre vistos como la expresión más lograda de la “ciudad de Dios” proclamada por Agustín, y los iconos más representativos del *ordo christianum* querido para los nuevos tiempos: en la figura del abad convergía tanto la imagen episcopal como real en una sola persona, que además era padre espiritual de los hermanos; mientras que la diaria alternancia rítmica entre oración y trabajo abría litúrgicamente las puertas a lo definitivo. Por eso el cotidiano cumplimiento de la *Regla*, la realización esmerada de los oficios tanto de monjes como de oblatos, y sobre todo la incondicional obediencia al abad, se convertían en garantía de paz para la comunidad y de prosperidad para toda la comarca.

Por su parte, a falta de Emperador, el *Papa* se constituirá pronto en líder espiritual de occidente; disuadiendo y desplazando progresivamente al emperador bizantino de toda pretensión sobre los territorios que habían pertenecido tiempo atrás al Imperio Romano de occidente. El hecho de tener su sede en Roma ayudaba notablemente en este cometido al Sucesor de Pedro. Pero además venía en su auxilio el desarrollo de una eclesiología, evidentemente todavía no con este nombre, centrada en la figura de Cristo Cabeza; que ya habíamos percibido bastante desplegada en la teología de Agustín, y que daba pie para subrayar la autoridad del Papa sobre toda la cristiandad.

“La solidez de aquella fe del Príncipe de los apóstoles, que mereció la alabanza de Cristo, permanece para siempre; y así como permanece lo que Pedro creyó en Cristo, así también sigue en pie lo que Cristo instituyó en la persona de Pedro”. En efecto, “de entre todo el mundo, sólo Pedro

es elegido para ser puesto al frente de la multitud de los llamados, de todos los apóstoles, de todos los Padres de la Iglesia; pues, aunque en el pueblo de Dios son muchos los sacerdotes, muchos los pastores, a todos los rige Pedro, bajo el supremo gobierno de Cristo<sup>157</sup>.

### ***La progresiva configuración del Sacro Imperio Romano Germánico***

Después de más o menos un siglo de inestabilidad socio-política, el primer reino bárbaro en crecer y preponderar será el de los francos; a partir de Pipino el Breve, y sobre todo con Carlomagno. Aquel “donará” al Papa lo que darán en llamarse Estados Pontificios, y el Papa a su vez coronará a éste Emperador, en la Navidad del 800, de lo que se denominará *Sacro Imperio Romano Germánico*. Se inicia así la alianza entre las “dos espadas”, que en el fondo va a ser siempre conflictiva a lo largo de todo el Medioevo; dado que a menudo retornará la pulseada entre el Papa y el Emperador, ya perceptible en el anterior Sacro Imperio Romano en tiempos de León (440-461), cuando éste decía al respecto que

“las persecuciones no son en detrimento, sino en provecho de la Iglesia, y el campo del Señor se viste siempre con una cosecha más rica al nacer multiplicados los granos que caen uno a uno<sup>158</sup>”.

Esta tensión incentivará a seguir desarrollando una imagen “imponente” del Papado en torno a la imagen agustiniana del Vicario de Cristo Cabeza o, más elegantemente, del “Siervo de los siervos de Dios” (Gregorio Magno). Este empeño en gran parte se

---

<sup>157</sup> LEÓN MAGNO, *Sermón 3*, “En el aniversario de su entronización”.

<sup>158</sup> ID., *Sermón 82,1,6-7*, “En el natalicio de los apóstoles Pedro y Pablo”.

justifica a causa de un doble tipo de injerencia que padecía la Iglesia en occidente: la ya referida del Emperador bizantino y la ahora novedosa intromisión, bastante habitual en el nuevo modelo político medieval, de los príncipes y familias nobles. Estos aspiraban a regir nombramientos de obispos y abades, o incluso a posicionar en esos ministerios a miembros de sus familias sin vocación (lo que se denominó “nepotismo”<sup>159</sup>), por el mero hecho de estar interesados en los beneficios temporales que estos suponían. Porque es sabido que tanto los monasterios como los obispados poseían tierras, y que bajo una perspectiva administrativa, los abades y obispos funcionaban como señores feudales.

Lo que se procuraba con la construcción de una imagen imponente del pontificado era en realidad una mayor autonomía de la Iglesia respecto del poder temporal de reyes y nobles, en un marco medieval de cristiandad que favorecía más bien una simbiosis que una clara separación. Esta visión de la autoridad del Sumo Pontífice queda claramente puesta de relieve en los denominados *Dictatus Papae*, en tiempos de Gregorio VII (1073-1085), cuando se dice:

“2. Sólo el romano pontífice es digno de ser llamado ‘universal’. 3. Sólo él puede destituir o absolver a los obispos. 4. Su legado, en un concilio, tiene autoridad sobre todos los obispos, aún cuando él sea de rango inferior, y sólo él puede pronunciar una sentencia de destitución. 8. Sólo él puede utilizar insignias imperiales. 9. El Papa es el único hombre cuyos pies besan todos los príncipes. 12. Le es permitido destituir a los emperadores. 18. Su sentencia no puede ser reformada por nadie, y sólo él puede reformar las de todos”<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> *Nepote* significa “sobrino”.

<sup>160</sup> *Dictatus Papae* (1075).

Sin embargo, esta imagen pontificia césaropapista, si bien “resguardó” a la Iglesia, al menos bajo algunos aspectos, de las impertinentes ambiciones del poder secular, le acabó confiriendo un talante excesivamente “jerarcológico”. Dice P. Tihon que

“en adelante, el papado no será ya solamente el centro de unidad de la Iglesia, la norma de la verdadera fe, el criterio de la auténtica tradición apostólica. Se convierte, ahora solamente, en la cabeza de la Iglesia de donde proceden todas las decisiones y que coordina todas las funciones vitales del conjunto eclesial”<sup>161</sup>.

Al fortalecimiento de esta impronta petrina en la Iglesia contribuyeron no sólo las vicisitudes políticas antes referidas, sino también un importante factor socio-cultural. Ya que por diferentes motivos la expectativa de vida era por entonces muy breve, dado que las invasiones, pestes, guerras, inseguridad, etc., no auspiciaban un promedio de vida que superara los cuarenta años<sup>162</sup>, las personas estaban casi obligadas a dirigir su mirada a los bienes eternos. Quienes más cerca estaban de ellos (monjes y clérigos) más plasmaban el ideal de vida de la época. Incluso cuando las cruzadas permitan vislumbrar otro ideal posible, el del caballero medieval, este será percibido como una especie de monje itinerante, sobre todo con la creación de las órdenes de caballería.

Esto hizo que se produjera una valoración diferenciada, donde los estados de vida rígida y canónicamente pautados, como era propio de cualquier figura social medieval, acabaran constituyendo niveles de pertenencia y dignidad socio-eclesial desiguales, y rigurosamente jerarquizados. Esto queda claramente puesto de relieve en el *Decreto de Graciano* (del 1140-1150 aproximadamente), donde se dice que

---

<sup>161</sup> P. TIHON, *o. c.*, p.326.

<sup>162</sup> Sobre todo a causa de la gran mortalidad infantil.

“hay dos especies de cristianos. Uno dedicado al oficio divino y entregado a la contemplación y a la plegaria, ha decidido retirarse de toda la barahúnda de las cosas temporales: son los clérigos y los que se consagran a Dios (es decir, los monjes). Y hay otra clase de cristianos: los laicos [...]. A éstos se les permite poseer bienes temporales, pero sólo para las necesidades de uso. No hay nada tan despreciable como despreciar a Dios por el dinero. Se les autoriza a casarse, a cultivar la tierra, a dirimir las disputas por un juicio, a litigar, a dejar ofensas ante el altar, a pagar los diezmos; de esta manera pueden salvarse, con tal que eviten los vicios haciendo el bien”<sup>163</sup>.

### ***Tensiones políticas y ecuménicas***

Pero lo que se resuelve por un lado se complica por otro. Porque resulta evidente que la referida manera de concebir el pontificado para evitar la injerencia de reyes y nobles, tendió a complicar progresivamente la relación con los Emperadores de occidente; sobre todo en tiempos de Inocencio (1198-1216), máxima expresión de hierocracia, y en los años de Bonifacio VIII (1294-1303), en su famosa pulseada con Felipe IV el Hermoso, a quien terminó excomulgando. Y es sabido que todavía para esa época, eso equivalía a perder todo reconocimiento social: en el caso del Emperador, sus súbditos ya no le obedecerían. Aunque fuera el “último coletazo” de un modelo en franca decadencia, ya que de hecho la gestión de Bonifacio VIII acabará en el Destierro de Avignon, las exageradas pretensiones de este último pontífice quedan de manifiesto en la Bula *Unum Sanctam* (de 1302):

“La única Iglesia católica, ‘fuera de la cual no hay salvación ni perdón de los pecados’, es una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no

---

<sup>163</sup> DECRETO DE GRACIANO, p.2, c.4, q.1.

dos, como un monstruo, es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro y su sucesor [...]. Por las palabras del Evangelio somos instruidos de que, en ésta y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal [...]. Una y otra espada, pues está en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse a favor de la Iglesia; aquella, por la Iglesia misma. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a iniciación y consentimiento del sacerdote [...]. Ahora bien, someterse al Romano Pontífice, lo declaramos, lo decimos, definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda humana criatura" (DS 870-875).

Simultáneamente, este mismo talante pontificio dificultaba enormemente la relación con las Iglesias de Oriente, y particularmente con el patriarca de Constantinopla. En realidad existía ya una tensión que había venido *in crescendo* sobre todo a partir de la época del Patriarca Focio (siglo IX) y que para 1054 desembocará en abierto Cisma y excomunión recíprocas entre el Legado pontificio Cardenal Humberto y el por entonces Patriarca Miguel Cerulario. La cuestión se complicaba además por otros tres motivos. En oriente la simbiosis entre Iglesia y Estado era aún mayor que en occidente, ya que el emperador o *Basileus* era una especie de icono de la monarquía divina, con autoridad para nombrar al patriarca de Constantinopla y a los demás obispos: por lo tanto no aceptaría una autoridad "externa" con injerencia sobre sus territorios, tal como lo pretendía la que había venido gestándose desde Roma, sobre todo desde finales del primer milenio.

Por otra parte, estaba muy arraigada en oriente la convicción de que la ecúmene cristiana se componía de cinco patriarcados: Roma, Constantinopla, Antioquia, Alejandría y Jerusalén. Al de Roma se le reconocía solamente una prioridad honorífica, pero nunca potestad de régimen. Cuando a raíz de las cruzadas la

Iglesia de Roma nombre un patriarca latino en Constantinopla se complicará enormemente la recuperación de la unidad; lo cual, por otra parte, fue intentado en reiteradas oportunidades: sobre todo en el *II° Concilio de Lyon* (en 1274) y en el de *Florenia* (en 1439).

Por último, estaba la cuestión del *Filioque*, es decir, los diferentes modos de comprender la procesión del Espíritu Santo; lo cual por aquella época tenía importantes repercusiones en toda la teología, incluyendo la eclesiología implícita. Para los orientales, el Espíritu procede del Padre *por el* Hijo; para los occidentales, tal como había sido incluido por el *III° Concilio de Toledo* (589) en el *Símbolo*, el Espíritu procede del Padre *y del* Hijo.

Miradas así las cosas, la diferencia de fecha en la celebración de la pascua; la cuestión de los panes ácimos y la discusión sobre el celibato de los sacerdotes, todos temas esgrimidos para las recíprocas excomuniones en 1054, pasaban en realidad a ser asuntos de menor importancia.

### ***La vida de la Iglesia medieval***

Bajo la tutela del pensamiento agustiniano, transcurren los largos siglos medievales, en una Europa “circunscripta” por el pujante Islam, que desde el 711 había comenzado a ocupar la península ibérica, establecido un estratégico emirato en Córdoba, y llegando posteriormente hasta Poitiers. Si bien es cierto que según una sura del Corán “no cabe coacción en religión” (2,256), y que “a cada uno [dice Mahoma] les hemos dado una norma y una vía”, ya que “Dios, si hubiera querido, habría hecho de toda la humanidad una sola comunidad” (5,48), también lo es que en nombre del

“Compasivo y misericordioso, dueño del día y del juicio”, se cometieron abusos al momento de expandir la nueva fe; que de hecho arrasó por completo la presencia cristiana del oeste asiático y norte africano.

Casi obligada a “mirar para arriba”, y en el marco de un progresivo régimen feudal, los *monasterios* de la cristiandad se convirtieron a lo largo de toda la edad media en centros de irradiación cultural y espiritual; pero también en fortificaciones de difícil acceso, en las cuales los campesinos podían resguardarse, llegado el caso, tanto de las incursiones normandas como de cualquier otro tipo de abusos y saqueos. Simultáneamente, el progresivo esplendor de las abadías, como de un modo análogo acontecía con los obispados, era codiciado por la naciente nobleza de los diferentes reinos, prestándose para la simonía y la mundanidad. La situación se llegó a hacer insostenible hacia el siglo X. Sólo en este marco coyuntural y estructural se comprende la importancia de la reforma gregoriana y cluniacense, seguida por numerosos monasterios.

Mediante ella lo que se pretendía era que los monasterios no quedaran dependientes de los obispos locales, convirtiéndose de este modo en “carne de cañón” para los intereses seculares de los príncipes, sino “exentos”: es decir, en relación directa con la Sede Romana. Una estrategia análoga seguirá Inocencio III con las órdenes mendicantes, que vinculando su presencia y predicación también a las nacientes universidades, acabarán convirtiéndolas en otro bastión pontificio.

A lo largo de todos estos siglos el pensamiento occidental quedó en gran medida referido a los cánones de la fe y los

concilios, aunque con relativos aires de libertad si comparamos esta época con la de la modernidad. Porque de hecho, junto a la pugna jurídico-canónica que se vislumbraba a nivel jerárquico y principesco, subsistía y subyacía una teología de la Iglesia como *corpus mysticum* vinculado al *corpus verum* (eucaristía), herencia destacada del referido obispo de Hipona.

Si bien es cierto que con el paso del tiempo ya no se comprendía el latín y las celebraciones se realizaban de espaldas al pueblo, rezando incluso el canon romano en voz baja –lo que propició el surgimiento de diferentes expresiones de religiosidad popular hacia los siglos VIII-IX–, también es cierto que para esta época no existía una “caza de brujas”, y que en general la Iglesia contaba con una gran diversidad de expresiones litúrgicas y disciplinares. Incluso habría que decir que, por ejemplo, la Iglesia mosárabe tuvo una relativamente buena convivencia con árabes y judíos, y que esto gestó un talante litúrgico y arquitectónico muy original en la península ibérica.

## **La teología dialéctica medieval**

En el marco socio-político-cultural y eclesial referidos, vamos a centrarnos ahora más específicamente en la cuestión teológica, caracterizada por una progresiva incorporación del silogismo, la dialéctica y la metafísica.

## ***El progresivo influjo de Aristóteles***

En efecto, al legado patrístico de Agustín se añadía ahora el silogismo aristotélico, como así también la lógica, traídos por Boecio hacia el siglo V. Con este aporte el citado autor desarrolla, por ejemplo, su obra *De qué modo la Trinidad es un Dios y no tres dioses*. Pero además va empezando a tomar forma lo que daría en llamarse más tarde la “escolástica”<sup>164</sup>: un modo de estudio en “escuelas” catedralicias y palaciales diferente de la clásica *lectio* monástica. En estas escuelas, de las cuales las más conocidas serán las de York, de donde era Alcuino, pero también Chartres y San Víctor, se impartían lecciones del *Trivium* y *Quadrivium*, es decir, de las siete “artes liberales” que de algún modo transmitían el saber antiguo, generalmente sin innovaciones relevantes: gramática, dialéctica y retórica; música, astronomía, aritmética y geometría.

Estos saberes antiguos eran copiados pacientemente por monjes benedictinos, que de este modo no sólo conservaban una biblioteca propia, en realidad, no siempre muy consultada a no ser por las muy pocas personas que sabían leer; sino que también creaban una fuente de ingreso económico para sus respectivos monasterios: los códices y “cuadernos”, llamados así porque sus pergaminos se doblaban en cuatro partes, eran generalmente muy caros; debido al trabajo que cada uno de ellos insumía, y que era realizado artesanalmente. Además, la precariedad de los materiales por entonces disponibles hacía que cada tanto los textos debieran

---

<sup>164</sup> Una mirada general del período en B. FORTE, “Teología dialéctica”, en ID., *o.c.*, 103-113. Una visión más pormenorizada en B. SESBOÛÉ, “Exposición de la fe y apología en la Edad Media”, en B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (IV), Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 63-106.

ser vueltos a copiar, para evitar que finalmente se perdieran. Beda el Venerable (+735) fue un reconocido y celoso promotor de esta incansable actividad de los copistas.

Como inevitable contrapartida, el pensamiento y teología de estos siglos no son por lo general muy creativos: tiende a primar la tradición, las autoridades y, sobre todo en los monasterios, la humilde obediencia y el desafío de la propia santificación por adecuación a lo ya dado. Sólo hacia el siglo XII, con la aparición de la dialéctica aristotélica, la teología se hará más decididamente argumentativa. En *San Víctor* florecerá el pensamiento de Hugo (+1141) y Ricardo. Este último desarrolla un interesante tratado sobre la Trinidad, heredero de una veta agustiniana un tanto relegada después de la muerte del obispo de Hipona: la analogía divina del amante, amado y amor.

“En el amor mutuo y ardiente no hay nada tan precioso y tan admirable como el deseo de que otro sea amado del mismo modo por aquel que sumamente se ama y por el cual somos sumamente amados. Por tanto, la prueba de la caridad perfecta consiste en desear que el amor de que uno es objeto sea participado por otro [...]. Como puede constatarse entonces, la perfección de la caridad exige la Trinidad de las personas; sin ella, [la caridad] no puede subsistir en la plenitud de su totalidad”<sup>165</sup>.

En *Chartres*, por su parte, se destacará el controvertido Abelardo, que entrará en conflicto con Bernardo de Claraval: éste continuaba con el tradicional método benedictino de saborear “melifluamente” la página del texto sagrado; mientras que aquél subordinaba en muchos sentidos el creer al saber. En contrapartida será también el adalid de algunas teorías un tanto aventuradas y liberales. Sin embargo, el precedente quedaba sentado, y a medida

---

<sup>165</sup> RICARDO DE SAN VÍCTOR, *Sobre la Trinidad*, II,11.

que pase el tiempo, la tensión entre estas dos modalidades de concebir la teología aumentará<sup>166</sup>. Nada más que a manera de ejemplo podemos comparar un texto de Buenaventura (1221-1274), que va en una línea más sapiencial; y otro de Duns Scoto, que sigue la vertiente más racional. Dice el primero:

“Se ha de notar que ha de comenzarse por el medio, que es Cristo. Pues él es el mediador entre Dios y los hombres, teniendo en medio en todas las cosas [...]. Por tanto, si alguno quiere venir a la sabiduría cristiana, de él ha de empezar”<sup>167</sup>.

“En primer lugar Dios se ama a sí mismo; en segundo lugar se ama a través de otros distintos de él [las criaturas], y se trata de un amor puro; en tercer lugar quiere ser amado por otro que lo pueda amar de forma suprema, hablando de amor de alguien fuera de él; en cuarto lugar prevé la unión de aquella naturaleza que debe amarlo de forma suprema, aún cuando nadie hubiese pecado [la Encarnación]; finalmente, en el quinto momento, ve al mediador [Jesús] venir a padecer y a redimir a su pueblo [la redención]”<sup>168</sup>.

### ***Anselmo de Canterbury: las “razones necesarias”***

Ante esta disyuntiva fue muy importante la figura de Anselmo, obispo de Canterbury (1033-1109). Con sus “razones necesarias” mediaba entre dos posturas extremas: la de negar la importancia de la razón, y la de rechazar la referencialidad última de la fe, de la que como buen benedictino no podía renegar. Para esto recuperó el *credo ut intelligam* y el *intelligo ut credam* de Agustín, que ni el

---

<sup>166</sup> El “divorcio” en realidad no beneficiará a nadie. Hacia el siglo XIV la primera vertiente se hará excesivamente subjetiva y espiritualista (Wyclif y Hus); y la segunda tenderá tanto al empirismo (Ockam) como al racionalismo teológico (Duns Scoto).

<sup>167</sup> BUENAVENTURA, *Meditaciones sobre el Hexámeron*, I,10.

<sup>168</sup> DUNS SCOTO, *Retrato parisino*, I,3.

mismo obispo de Hipona había podido seguir con radical coherencia.

La lógica de necesidad de Anselmo hay que entenderla desde una fe que busca comprender lo que cree, y para ello utiliza toda la creatividad posible de la razón. Sus obras más significativas son el *Monologion* y el *Proslogion*, que procuran dar un fundamento ontológico a la existencia de Dios; y el *¿Por qué un Dios hombre?*, que busca argumentar en favor de una “necesidad irrefutable” para la encarnación. El autor se pregunta:

“¿Qué justicia puede ser la que consiste en entregar a la muerte por los pecados al hombre más justo de todos? [...]. Parece muy extraño que Dios se deleite o necesite la sangre de un inocente. [Sin embargo], es necesario que a todo pecado le siga la satisfacción o la pena [...]. Mientras no se devuelve lo que se ha quitado, permanece la culpa [...]. Si es necesario [...] que la ciudad celestial se complete con los hombres, y esto no puede hacerse más que con la dicha satisfacción, que no puede dar más que Dios, ni debe darla más que el hombre, se sigue que ha de darla necesariamente un hombre Dios”<sup>169</sup>.

Sin embargo, no debe pasar desapercibido que a partir de Anselmo se produce un claro viraje en la percepción soteriológica del segundo milenio: se pasa del acento preferentemente encarnatorio de la redención al estrictamente estauroológico<sup>170</sup>. Cada vez más, la encarnación irá siendo solamente la condición para que Jesucristo pueda salvarnos muriendo en la cruz: se transita, de este modo, de la idea de redención o divinización, que es más propia de Oriente, hacia las de satisfacción y sustitución (vicaria), mérito y justificación. Estos complejos matices se acentuarán de la mano de los reformadores (ortodoxos y heterodoxos), que verán en este

---

<sup>169</sup> ANSELMO DE CANTERBURY, *¿Por qué un Dios hombre?*, I,8-II,6.

<sup>170</sup> *Staurós* = cruz.

anonadamiento del Hijo de Dios una crítica o reproche a los modos principescos de comprender y vivir en la Iglesia, tan ajenos al “escándalo de la cruz”.

### ***Cientificidad de la teología en la universidad***

Un cierto retraimiento del Islam, el ingreso de la metafísica aristotélica y el mayor movimiento humano propiciado por los crecientes burgos, favorecieron la aparición de las primeras universidades, que se desarrollaron a partir de antiguas escuelas catedralicias: Bologna, Nápoles, Oxford, Cambridge, Tubinga, Friburgo, Salamanca, Toulouse, y sobre todo París, donde ya a comienzos del siglo XIII convergía el pensamiento más significativo de la época. En ellas, lo importante no era ya tanto la autoridad episcopal o de la tradición, sino la idoneidad y capacidad argumentativa de los Maestros, apoyados estratégicamente por el Papa. Así, junto al *Sacerdotium* y al *Regnum* se iba configurando un “tercer poder”: el *Studium*, con su *cathedra magistralis*.

Además, la metafísica aristotélica permitió idear un nuevo modo de hacer teología: a partir de la *quaestio*. Si hasta entonces lo común era comentar las Escrituras valiéndose de los recursos de la analogía, de la dialéctica y de las *auctoritates*, ahora el nuevo paradigma será el de las *Sentencias* de Pedro Lombardo o el de la *Suma* de Alejandro de Hales (1185-1245) o Alberto Magno (1260-1280). Pero será sobre todo Tomás de Aquino (1225-1274) quien perfeccione el método teológico y conduzca el esfuerzo escolástico a su más reconocida expresión.

## La “Suma Teológica” de Tomás de Aquino

La *Suma teológica* recoge de un modo equilibrado y superador tanto la tradición patrística como la dialéctica medieval, e integra en una síntesis genial los mejores aportes y corrientes de autores tanto occidentales como orientales. Además, contribuye decisivamente a dar respuesta a cuestiones de escuela que venían debatiéndose en diferentes áreas del campo teológico: en torno a la creación, gracia, soteriología, etc. La recepción y apreciación posterior de esta obra justifican no sólo este merecido elogio sino también el espacio que dedicaré a comentarla.

### **Contexto y motivaciones**

Tomás dialogará no sólo con la tradición cristiana y con Aristóteles, sino también con el persa Avicena, el árabe Averroes y el judío Maimónides. Es más, el marco metafísico de Aristóteles vendrá ya “adaptado” al monoteísmo por estos pensadores no cristianos. Pero además, Tomás va a tener en cuenta a las “gentes” (sobre todo en *Contra gentes*), es decir, a los que no creen o no entran dentro del tradicional marco socio-cultural de la cristiandad. Probablemente esté pensando en relatos de viaje análogos a los de Marco Polo en el lejano oriente, pero también en aquellos pueblos y pensadores que no terminan de aceptar la fe cristiana y su Iglesia a causa de convicciones personales en contra, o tradiciones religiosas propias. Podemos apreciar que el horizonte histórico de Tomás ya no es el de la cristiandad medieval, sino algo más

cercano a la modernidad. Podemos decir que por todo esto, Tomás es el “primer moderno”.

En el contexto en que vengo hablando, su obra maestra (la *Suma Teológica*<sup>171</sup>) tendrá que justificar la científicidad y necesidad de la teología en el concierto de los saberes universitarios; especialmente de cara a la filosofía, que a lo largo de la Edad Media y por influjo de Agustín había sido siempre considerada como *ancilla theologiae*. Lo hará recurriendo a la sobrenaturalidad del objeto de esta última, lo cual exige una luz superior a la de la razón natural (I<sup>a</sup>, q.1). Luego tendrá que preguntarse metodológicamente como teólogo, y esto resultará absolutamente nuevo para su época, “si Dios existe” (q.2).

### ***Método, estructura y contenidos***

El método utilizado por el aquinate en la *Suma* se basa en el planteamiento de la cuestión, dividiendo en artículos sus diferentes aspectos y enunciando los mismos. Luego recoge “autoridades” que parezcan apoyar la tesis contraria a la que él quiere sostener: éste recurso tiene como trasfondo las *quaestiones disputatae* en torno a las cuales se debatía en el aula magna de la universidad. A continuación las integrará en el cuerpo del artículo razonando y argumentando desde la fe; para desde allí responder a las diferentes objeciones iniciales.

En cuanto a la *estructura*, la *Suma* consta de tres partes. En la *primera* Tomás desarrolla la temática de Dios en sí mismo y como

---

<sup>171</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* (5 vol.), Bac, Madrid 1998-2000. Un (clásico) análisis autorizado: G. LAFONT, *Método y estructura de la Suma Teológica*, Rialf, Madrid 1964.

origen de las criaturas que proceden de la difusión de su bondad. Dado que esta obra de teología tenía por destinatarios a los alumnos que se iniciaban en la disciplina, el dominico despliega el tratado de Dios pedagógicamente en dos momentos, a diferencia de Alejandro de Hales que lo hace integradamente: Dios Uno (I<sup>a</sup>, qq.2-26) y Dios Trino (I<sup>a</sup>, qq.27-43). En el Dios Uno se nota claramente su esfuerzo por recurrir y dialogar con los filósofos antes enunciados, rescatando sobre todo lo positivo, y especialmente con la *Metafísica* de Aristóteles. Después de desarrollar los atributos que hacen a la perfección y simplicidad de Dios, intrínsecas a su bondad esencial, acaba con el tema de la bienaventuranza divina.

Articula el Dios Trino hablando primero de lo común a las Personas divinas (atributos esenciales) y recién entonces de los aspectos relacionales. Es a partir de las procesiones que se constituyen el Padre, el Hijo y el Espíritu. Siguiendo la analogía psicológica de Agustín afirma que “en Dios hay dos procesiones: la del Verbo y otra [...]. En la naturaleza intelectual, esta clase de acciones son la del entendimiento y la de la voluntad. Por la acción de la inteligencia se produce el verbo, y por la operación de la voluntad hay también en nosotros otra procesión, que es la procesión del amor”<sup>172</sup>. Para evitar multiplicar la esencia divina, “en Dios no puede haber más distinción que la que proviene de las relaciones de origen [...]. La relación en Dios no es como un accidente adherido a un sujeto, sino que es la misma esencia divina”<sup>173</sup>. El Doctor angélico culmina el tratado desarrollando la temática de las misiones del Hijo y del Espíritu (q.43).

---

<sup>172</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q.27, a.3.

<sup>173</sup> *Ib.*, q.29, a.4.

Luego habla de la creación (I<sup>a</sup>, qq.44-119), como procediendo, participando y orientándose a Dios, logrando así un importante y necesario equilibrio, al presentarlo simultáneamente como su causa ejemplar, eficiente y final; pero atribuyendo toda acción *ad extra* de Dios a su esencia, y no articulándola suficientemente con lo dicho sobre las misiones: un límite de Tomás, ya que no se ve claro cuál es el original modo de participación que tiene cada persona divina en la economía. Este tratado tiene su “climax” en la creación del hombre (qq.75-102); en quien no sólo encontramos “vestigios” de su Creador, sino más bien, el resplandor de la misma “imagen de Dios” (q.93, a.8).

Consecuencia de esto último, la I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> se inicia describiendo el destino último del hombre, que es la bienaventuranza (qq.1-5; especialmente, *Prologo* q.1). Así la criatura libre está llamada a participar de lo propio de Dios por visión. En función de ella se desarrolla la moral fundamental, que incluye cuestiones vinculadas con el acto humano, moralidad de los mismos, consciencia y hábitos, ley y gracia (I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, qq.6-114), las cuales permitirán en la II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> desplegar dinámicamente la moral de virtudes.

Tomás recorre primero las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, como así también los pecados que a ellas se oponen (II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, qq.1-26); y luego las cardinales (o morales) de prudencia, justicia, fortaleza y templanza, también con los pecados que a ellas se oponen (qq.47-170); dedicando un espacio particular a la virtud de religión que, siendo una especie particular de justicia hacia Dios, cumple una función recapituladora en el libre movimiento del hombre hacia Él, a partir de los diferentes estados de vida de los cristianos (qq.171-189).

Todo lo dicho converge en Cristo, en la *IIIª parte*. Él es el camino que le permite acceder a la criatura libre, en concreto al hombre, a la bienaventuranza; y avanzar moralmente, a través de los sacramentos, hacia la plena participación de la vida de Dios en la visión.

“Dado que nuestro Salvador y Señor Jesucristo [...] nos reveló el camino de la verdad, por el que, resucitando, podemos llegar a la bienaventuranza de la vida inmortal, se impone que, para rematar los temas teológicos, después de haber estudiado el fin último de la vida humana, las virtudes y los vicios, nos ocupemos ahora del Salvador de todos y de los beneficios otorgados por Él al género humano” (*Prólogo*).

De este modo se detiene en la encarnación: la unión hipostática posibilita la máxima comunicación posible de la bondad de Dios a la criatura (qq.1-26), y da las mayores posibilidades imaginables a la libertad de ésta. La humanidad de Cristo resulta en este dinamismo *instrumentum conjunctum* (=instrumento unido) de la acción del Verbo. Por su parte, los misterios de la vida pública del Señor (qq.27-59) serán los signos teándrico-salvíficos que, asumiendo aquellos otros prefiguradores de la antigua alianza, anticipan la pascua. Para el aquinate es sobre todo en la cruz de Cristo que se realiza la redención universal, en una lógica de “conveniencia” más acertada que las “razones necesarias” de Anselmo. Es sobre todo allí que la gracia capital de Cristo Cabeza se comunica a los miembros del Cuerpo, a modo de mérito.

“La liberación del hombre por la pasión de Cristo convenía tanto a la misericordia de Dios como a su justicia. A la justicia, porque mediante la pasión satisfizo por el pecado del género humano y así fue el hombre liberado por la justicia de Cristo. Convenía también a la misericordia porque, no pudiendo el hombre satisfacer por sí mismo el pecado de toda la naturaleza [...], le dio Dios a su Hijo que satisficiera [...]. Y ésta fue

mayor misericordia que si hubiera perdonado los pecados sin satisfacción alguna”<sup>174</sup>. “Cristo, padeciendo por caridad y obediencia, prestó a Dios un sacrificio mayor que el exigido para la recompensación de todas las ofensas del género humano”<sup>175</sup>.

Los sacramentos actualizan en el tiempo esta comunicación de gracia, incoando la definitiva efusión de ésta en el *lumen gloriae* o luz de la gloria, que es la gracia propia de los bienaventurados (qq.60-90). Por eso la suma termina con los “novísimos”, referentes al juicio, purgatorio, paraíso e infierno (qq.69-99). Es cierto que Tomás murió antes de concluir el desarrollo sacramental y las cuestiones referentes a la escatología; y que los mismos serán llevados a cabo por un discípulo suyo, en base principalmente al *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* del Doctor angélico.

Mirada en conjunto, la *Suma Teológica* logra un desarrollo sistemático y orgánico de la teología, y afianza una clara cosmovisión del mundo que plásticamente quedará pintada en la *Divina comedia* de Dante, y en el arte renacentista en general. Respetando la autonomía de los otros saberes, particularmente el de la filosofía que ya no tendrá que ser considerada “sierva”, inicia un nuevo modo (“moderno”) de diálogo con el mundo, el cual será plenamente ratificado por la *Gaudium et spes* cuando afirme el derecho a una legítima autonomía del orden secular.

---

<sup>174</sup> *Ib.*, III, q.46, a.1, *ad* 3.

<sup>175</sup> *Ib.*, q.48, a.2, *ad Corp.*

## Un breve excursio por la teología oriental

A lo largo de todo este período que fuimos siguiendo, e incluso más allá de él, la teología oriental no sufrió grandes modificaciones. De hecho conservó el estilo patrístico como referencial, y se negó sistemáticamente a incorporar a su cuño marcadamente monástico el aporte aristotélico. Dado que la figura del monje gozó siempre de gran estima y autoridad moral en oriente, que la liturgia anticipó el ingreso a la morada celestial, y el misterio trinitario contuvo y dio espacio a la vida social, la ortodoxia mantuvo a lo largo de muchos siglos casi inalterado su patrimonio teológico-espiritual.

Por eso en esta teología prevalecen las imágenes visuales, y a medida que pasa el tiempo parece irse desestimando cada vez más la impronta especulativa que pudo haber caracterizado, por ejemplo, a los capadocios. Se acentúa preferentemente la vertiente trinitaria, pneumatológica y espiritual: la Iglesia es el ámbito de irradiación escatológicamente anticipador de la luminosidad divina. Algunos autores representativos de estas Iglesias hermanas<sup>176</sup> son Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022), Sergio de Radonez (1314-1392) y, bastante más tarde, Serafín de Sarov (1759-1833). Cito sólo un texto a modo de ejemplo:

“Ella [la luz] nos ilumina [...]: habla, actúa, vive y vivifica, transforma en luz a los que ilumina. Dios es luz y aquellos a quienes hace dignos de verlo lo ven como luz; los que lo han recibido, lo han recibido como luz [...]. Al recibir la gracia, se recibe la luz divina y a Dios [...]. El arrepentimiento es la puerta que conduce de la región de las tinieblas a la de la luz [...]. Luz es el Padre, Luz es el Hijo, Luz es el Espíritu Santo. Los

---

<sup>176</sup> Puede verse una buena reseña histórica y perspectiva actual de varias de ellas en los artículos publicados por J. SCAMPINI en *Vida pastoral*: <http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/?seccion=iautores&autor=5>.

tres son una sola Luz atemporal, indivisible, sin confusión, eterna, increada [...], invisible [...]; Luz que nadie ha visto ni puede ver jamás antes de ser purificado [...]. Para los que caminan siempre en la luz, el día del Señor no llegará nunca, ya que ellos están siempre con Dios y en Dios<sup>177</sup>.

\* \* \*

### **Ejercicio de aplicación:**

- 1) *Describir brevemente la nueva situación del Viejo Mundo, y en él el de la Iglesia, que va de las invasiones bárbaras (siglo V) hasta la progresiva configuración del Sacro Imperio Romano Germánico (siglos VIII-XI).*
- 2) *¿Qué disciplinas integraban el plan de estudios medieval en las Escuelas Catedralicias?*
- 3) *¿Qué tensiones se presentaba entre el estilo teológico monástico de Bernardo de Claraval y el más incipientemente urbano de Abelardo? ¿Cómo se posiciona Anselmo de Aosta al respecto?*
- 4) *¿Por qué fue importante el surgimiento de la universidad en el siglo XIII? Nombrar algunas de las más significativas que surgieron por entonces en Europa.*
- 5) *Describir brevemente el método, estructura y contenidos fundamentales de la “Suma Teológica” de Tomás de Aquino.*

---

<sup>177</sup> SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, *Sermón* 57, 2,4.



## **VI. Giro antropológico y desconcierto teológico en la modernidad (siglos XIV-XIX)**

Después de la magnífica síntesis teológica de Tomás comenzará a desmembrarse la unidad del saber. El progresivo auge de las ciudades, la autonomía creciente de las personas, el encuentro con otros mundos culturales y los nuevos movimientos espirituales, irán cuestionando el objetivismo teocéntrico medieval, todavía notable incluso en la *Suma* del aquinate<sup>178</sup>.

### **El nominalismo teológico y la *sola fides* de los reformados**

#### ***La fractura del mundo medieval***

En efecto, las mayores aperturas culturales que los incipientes viajes comerciales y el contacto con oriente y el mundo árabe generaron, fueron suscitando en el hombre europeo una nueva actitud metodológica frente al conocimiento, que hasta el momento tendía a recibir “lo ya dado” por la tradición y los maestros: en los albores de la modernidad, se comenzó a “experimentar”. Así, anticipándose al empirismo de Bacon en Oxford, surge el nominalismo de Ockam (+1349) en Francia.

---

<sup>178</sup> Para una introducción general al largo período que aquí se inicia, cf. B. FORTE, “Teología histórica. La edad moderna y contemporánea”, en *Id., o.c.*, 115-130.

Se trata de una innovación revolucionaria, ya que lo que pone en tela de juicio es el valor de los universales, sobre los cuales se había construido el pensamiento europeo durante siglos. Para el nominalismo, lisa y llanamente, estos no existen<sup>179</sup>: cada realidad es única en su género. Además, para una mentalidad empírica es inconducente ponerse a buscar causalidades, como lo formulará más adelante D. Hume. Así, cortada la posibilidad de un pensamiento estrictamente deductivo a partir de principios universales, las leyes se establecerán en el plano empírico a partir de procedimientos inductivos de prueba-error, observación-generalización.

Las consecuencias para la teología de esta revolución epistemológica no tardarán en hacerse ver: la unidad de las disciplinas intrateológicas se irá atomizando. Se separará la moral de la dogmática, y la espiritualidad empezará a correr por cuenta propia. Irá ganando terreno la casuística y será difícil recuperar la noción de sistema. La escolástica se irá deteriorando cada vez más y, a falta de otro modo de contención, primará lo jurídico-normativo asociado a los argumentos de autoridad.

### ***Un profundo anhelo de renovación espiritual***

Simultáneamente se irá gestando una *vida espiritual* menos vinculada a las estructuras visibles y tradicionales del medioevo. Wyclif (1324-1384) justamente en Inglaterra y Hus (1370-1415) en Bohemia, ahondarán la crítica iniciada en tiempo de los mendicantes (siglo XII) por los albigenses, valdenses y “fraticelli”.

---

<sup>179</sup> La temática es abordada en *El nombre de la rosa*, de U. Eco.

De cara a las luchas de poder en torno al Papado, ya que del siglo XIV y principios del XV son la *cautividad de Avignon* y el *Cisma de Occidente* (1379-1417), se pugnará por una Iglesia más espiritual<sup>180</sup>.

De esta época es Joaquín de Fiore, que sostenía la teoría milenarista de las tres edades del mundo: la edad del Padre en el Antiguo Testamento, la del Hijo en el Nuevo, y la del Espíritu en el tiempo de la Iglesia. O también el franciscano Savonarola, que iba en una línea parecida cuando anunciaba un reinado de Cristo por mil años; teoría que, entre paréntesis, confirmó una mística particular a los descubrimientos geográficos del siglo siguiente, ya que las nuevas tierras podían ser vistas como reinos conquistados para el señorío de Cristo. Por último, la misma Catalina de Siena, quien consiguió que el Papa Gregorio XI regresara a Roma, padeció los influjos de este tiempo tormentoso en su propia experiencia espiritual. Por ejemplo, en su *Carta a los presos de Siena*, les decía:

“Yo, Catalina, sierva y esclava de los siervos de Jesucristo, les escribo en su preciosa sangre con el deseo de verlos bañados con el santo deseo de la sangre de Cristo crucificado. Pónganlo ante su mente como finalidad y así adquirirán una verdadera paciencia, puesto que la sangre de Cristo nos manifiesta nuestras maldades y la infinita misericordia y caridad de Dios. Esta consideración nos hace odiar y rechazar nuestros pecados y defectos y llegar al amor a las virtudes”<sup>181</sup>.

---

<sup>180</sup> Pueden seguirse las vicisitudes eclesiales de este período en P. TISON, “La aparición del dogma eclesial” y “La eclesiología del tiempo de la Reforma”, en B. SESBOUÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (III), 337-352 y 353-367 respectivamente.

<sup>181</sup> CATALINA DE SIENA, *Escritos escogidos*, Serie Grandes Maestros N°18, Apostolado Mariano, Sevilla 1992, 31.

## ***La reforma protestante***

Los aires reformistas no siempre maduraron en el seno de la Iglesia Católica. La necesidad de una Iglesia más espiritual queda puesta de manifiesto por Melanchton (1497-1560), redactor de la *Confesión de Ausburgo* (1530) y amigo y colaborador personal de Lutero. Para él,

“la Iglesia es la asamblea de los santos, en la que se enseña el Evangelio en su pureza y se administran regularmente los sacramentos. Para que haya una verdadera unidad en la Iglesia, basta con estar de acuerdo en la doctrina del Evangelio y en la administración de los sacramentos. No es necesario que haya por todas partes las mismas tradiciones humanas o los mismos ritos y las mismas ceremonias, de institución humana”<sup>182</sup>.

El movimiento de reforma eclosionará con Lutero, a principios del siglo XVI. Los *Coloquios* de Worms (1540) y Ratisbona (1541), por ejemplo, emiten decretos ambiguos y no logran consenso. En el caso del reformador alemán se añadía además una visión pesimista de la condición humana, que en realidad era propia del agustinismo, y que a futuro dará también origen al jansenismo dentro de ambientes católicos (heterodoxos). Esta percepción negativa de las posibilidades humanas, conducirá al reformador protestante a identificar pecado original con concupiscencia:

“Si hacemos caso de las sutilezas de los teólogos escolásticos, [el pecado original] es la privación o falta de la justicia original [...]. Pero [...] además es también la inclinación misma hacia el mal, el desagrado por el bien, la repugnancia por la luz y la sabiduría, y también el amor al error y a las tinieblas [...]. El pecado original es el mismo ‘tizón’, la ley de la carne,

---

<sup>182</sup> MELANCHTON, *La confesión de Ausburgo y la Apología*, art.7, 58-59.

la ley de los miembros, la debilidad de la naturaleza, el tirano, la enfermedad original”<sup>183</sup>.

La disolución del modelo medieval tendrá consecuencias eclesiales: con el surgimiento progresivo de los nuevos Estados acabarán por escindirse “nuevas Iglesias”. A la pretensión de una Iglesia oculta de Lutero, se añadirá la de Zwinglio (1484-1531), que la entendía como “reunión de los elegidos”. En Inglaterra, cuna del nominalismo y el empirismo, Enrique VIII se separará de Roma, en gran parte a causa de una nulidad matrimonial que no le podía ser reconocida por la Sede Romana; dando origen a la Iglesia Anglicana, madre a su vez de otras nuevas Iglesias reformadas. En el centro de Europa hace lo propio Calvino (1509-1564), que en un clima de tensiones y violencia propugna una Iglesia invisible.

Cabe añadir, además, que los movimientos humanista y renacentista, en ocasiones vinculados al mundo de los reformadores, contribuyeron decisivamente al “giro antropocéntrico” y al espíritu de reforma. Sin embargo no hay que identificarlos con un necesario viraje hacia el protestantismo, como queda de manifiesto en figuras como Pico de la Mirándola (+1494), Erasmo de Róterdam (+1536) o Tomás Moro (+1535).

## **El ciclo de Trento: hacia una teología de la sacramentalidad**

Todo este orden de cosas hizo por entonces a un cambio de época, en el que *ad intra* venían también convergiendo las periódicas lacras de la Iglesia: la poca formación, mundanidad y

---

<sup>183</sup> LUTERO, *Comentario a la carta a los Romanos*, V.

amancebamiento del clero; el enriquecimiento exagerado de los monasterios, la falta de espíritu evangelizador-misionero; y particularmente la mentalidad vana y principesca de los Papas del siglo XVI. Todas estas realidades pedían a gritos un concilio ecuménico que fuera capaz de reformar “Cabeza y miembros”; que por diferentes motivos fue siempre postergado, y a cuya convocación sólo accederá después de bastantes reticencias Pablo III. El mismo se desarrollará en tres períodos muy accidentados: 1545-1547; 1551-1552 y 1562-1563.

### ***Los decretos y reformas del concilio***

A mediados del siglo XVI el concilio de Trento marcará un hito sumamente significativo en la posterior vida de la Iglesia y del pensamiento teológico. Allí las preocupaciones disciplinares elencadas, expresadas en una necesidad de reforma del clero, de la cura pastoral diocesana y parroquial, y de la administración de los sacramentos, convergerán con las teológicas: especialmente, la gran objeción de los reformados respecto a lo visible, institucional, normativo y sacramental de la Iglesia. Los grandes adalides intelectuales del concilio serán, entre otros, Cayetano (1480-1534), Francisco de Vitoria (1483/93-1546) y Melchor Cano (1505-1560).

De Trento saldrá expresada la obligación de residencia para obispos y abades en sus respectivas diócesis y abadías, y la de los párrocos en sus curatos; la imposibilidad de asumir dos beneficios simultáneamente (obispados, abadías o parroquias); la obligación de las visitas pastorales para los encargados del cuidado pastoral; el mandato de crear seminarios para la formación del clero, antes

librada a la buena voluntad de algún sacerdote a cambio de servicios personales del candidato; y la obligación de que haya un ministro presente para celebrar lícitamente el matrimonio.

En lo referente a los contenidos dogmáticos del Concilio, y atendiendo a las objeciones fundamentales del protestantismo, se destaca el *Decreto sobre la justificación*. En él, la gracia es entendida como la transformación habitual que Dios hace del creyente; convirtiéndolo en “nueva criatura”, frente al *simul iustus et peccator* de Lutero<sup>184</sup>:

“La justificación no es una simple remisión de los pecados, sino también una santificación y renovación del hombre interior, por la recepción voluntaria de la gracia y de los dones. Por ello, el hombre pasa de injusto a ser justo, de enemigo se convierte en amigo, para ser ‘heredero, en esperanza, de la vida eterna’ (Ti 3,7)” (DS 1528).

Con respecto al *pecado original*, contracara de la gracia, en el decreto correspondiente a la 5ª Sesión se afirma su remisión por medio del bautismo:

“Si alguien afirma que este pecado de Adán que es uno sólo por su origen y que, transmitido por propagación y no por imitación, está en cada uno como propio, se puede quitar por las fuerzas de la naturaleza humana o por cualquier otro remedio que no sean los méritos del único mediador, nuestro Señor Jesucristo que nos reconcilió con Dios en su sangre, ‘hecho justicia, santificación y redención para nosotros’ (1 Co 1,30); o niega que estos méritos de Jesucristo se aplican tanto a los adultos como a los niños por medio del sacramento del bautismo administrado según el uso y la forma de la Iglesia, sea anatema” (DS 1513).

No obstante, Trento sostiene que

---

<sup>184</sup> Puede seguirse la cuestión en V. GROSSI – B. SESBOÛÉ, “Gracia y justificación: desde el Concilio de Trento hasta la época contemporánea”, en B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (II), 245-281.

“continúa en los bautizados la concupiscencia”, la cual, “dejada para que luchemos, no es capaz de dañar a los que no consienten, sino que resisten varonilmente con la gracia de Jesucristo” (DS 1515).

Además se define el número de sacramentos en siete (DS 1601), y se sostiene el tan mentado *ex opere operato* de los mismos (DS 1608): es decir, la certeza de su eficacia por el mismo hecho de ser celebrados<sup>185</sup>. Con respecto a la *eucaristía* se afirma que

“después de la consagración del pan y del vino, se contiene verdadera, real y sustancialmente nuestro Señor Jesucristo, bajo la apariencia de esas cosas sensibles” (DS 1636); y que “por la consagración del pan y del vino se realiza la conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo nuestro Señor; y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre” (DS 1642).

Por último, de este concilio saldrá también el mandato de confeccionar un *Catecismo romano*, que redactará finalmente Pedro Canisio (1521-1597); un *Índice* de libros prohibidos, asociado a la creación de la *Sagrada Congregación del Santo Oficio* por Pablo III, en 1542; y se hará un pedido de reforma para el *Misal* y el *Breviario*.

Como vemos, Trento responde disciplinalmente a los abusos internos, y dogmáticamente a las objeciones externas de la Iglesia. Sus decretos estimularon la misión no sólo de cara al protestantismo, especialmente aquél *Sobre la justificación*, sino sobre todo en relación a la evangelización del nuevo mundo; en apoyo de lo cual vino, hacia 1621, la creación de la *Sagrada Congregación para la Propagación de la fe* por parte de Gregorio XV. Por último, los decretos tridentinos fortalecieron a la Iglesia Católica en su aspecto visible y organizativo. Los efectos benéficos

---

<sup>185</sup> Puede seguirse el desarrollo tridentino de la cuestión sacramental en H. BOURGEOIS – B. SESBOÛÉ, “La doctrina sacramental del Concilio de Trento”, en B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (III), 113-159.

del concilio se extenderán a lo largo de los siglos XVI y XVII, y darán lugar a la creativa manifestación religioso-cultural del Barroco<sup>186</sup>.

### ***Los frutos de la renovación en los siglos XVI-XVII***

En la península ibérica sobresaldrá la figura de Ignacio de Loyola, autor de los *Ejercicios Espirituales*, que son como una escuela de discernimiento de espíritus para la vida diaria, asociada a una profunda participación en las filas de la “Iglesia militante”; y que marcarán no sólo la espiritualidad de la Compañía de Jesús, por él fundada y aprobada por Pablo III en 1540, sino también el talante de la misión *ad gentes* en esos siglos decisivos para la expansión del cristianismo a nuevos pueblos. El núcleo medular de los mismos se encuentra en su *Principio y fundamento*:

“El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma; y las otras cosas sobre la faz de la tierra son creadas para el hombre y para que le ayuden a conseguir el fin para el que es creado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe privarse de ellas cuanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas creadas”<sup>187</sup>.

También fueron artífices de esta renovación espiritual Teresa de Jesús (+1582) y Juan de la Cruz. Los *místicos carmelitas* supieron captar la nueva sensibilidad antropológica del siglo XVI español, y desarrollaron un camino de interioridad centrado en la

---

<sup>186</sup> En música, por ejemplo, tenemos autores como Haendel, Bach y Vivaldi. Anteriormente teníamos los corales de Palestrina.

<sup>187</sup> IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 23.

capacidad “esponsal” del hombre, a saber, de transformación profunda en Dios:

“Se me ofreció lo que ahora diré para comenzar con algún fundamento, que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas. Que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice Él tiene sus deleites”<sup>188</sup>.

“Y en la transformación que el alma tiene en esta vida [...], ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad? Pero por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma; porque esto es estar transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios”<sup>189</sup>.

También se convertirá en artífice destacada de esta renovación espiritual, humana y cultural en la península ibérica<sup>190</sup> la *Escuela de Salamanca*, por ejemplo con juristas de la talla de Francisco de Vitoria, quien además de aportar al Concilio contribuyó a la redacción de las *Leyes de India*; o teólogos como Melchor Cano, que procuró puntualizar los “lugares teológicos” tras la invectiva protestante, y Francisco Suárez (1548-1617), que subrayó la corresponsabilidad de los obispos con el Papa en el gobierno de la Iglesia, como promotor de lo que hoy llamaríamos espíritu de “colegialidad”.

En su vertiente positiva, esta fecunda renovación peninsular será trasvasada al continente americano a través de la gran

---

<sup>188</sup> TERESA DE JESÚS, *Primeras Moradas*, 1,1.

<sup>189</sup> JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, 39,4-5.

<sup>190</sup> Cuya grandeza, aunque también ambiciones, en su siglo de oro (el XVI) quedará plasmada en el *Quijote* de Cervantes.

epopeya de la *primera evangelización*, animada sobre todo por las órdenes religiosas: franciscanos, dominicos, jesuitas, carmelitas y mercedarios. Esta épica gesta evangelizadora sólo es comparable a la asimilación de los pueblos bárbaros en los albores del medioevo europeo; por más que un justo revisionismo histórico introduzca hoy algunos bemoles que en algún momento no fueron suficientemente considerados, a saber, la legitimación indirecta de atropellos por codicia, invasión cultural, y en ocasiones, la misma imposición de la fe, etc.

De los influjos benéficos de Trento se alimentará *Carlos Borromeo* en el norte de Italia (Milán), quien con su lema “la gloria de Dios y el bien de las almas”, organizará el seminario de su diócesis, publicará catecismos, y reavivará la vida pastoral y litúrgica con sus visitas y homilías; convirtiéndose de este modo en el representante más destacado del pastor tridentino. En Francia, por su parte, el obispo de Ginebra *Francisco de Sales* será el propulsor de la *devotio moderna* en espiritualidad, especialmente con su *Introducción a la vida devota* y el *Tratado del amor de Dios*; como así también por medio de una sistemática acción pastoral en medio de amargas vicisitudes con el calvinismo.

“Amar al prójimo por caridad, es amar a Dios en el hombre o al hombre en Dios; es amar a Dios por amor al mismo, y a la criatura por amor a Dios [...]. Cuando vemos al prójimo creado a imagen y semejanza de Dios, ¿no deberíamos decirnos, los unos a los otros: ‘Miren cómo se parece a su Creador esta criatura?’ ¿No deberíamos llenarle de bendiciones?”<sup>191</sup>.

---

<sup>191</sup> FRANCISCO DE SALES, *Tratado del Amor de Dios*, X.

## **El ciclo del Vaticano I: hacia una teología de la autoridad**

### ***El estancamiento de la teología en el Siglo de las Luces***

Pero a medida que avance el tiempo, el acento unilateral en lo visible-institucional de la Iglesia, alentado por figuras como R. Belarmino (1542-1621), generará hostilidades, ya no sólo con las Iglesias reformadas, sino también con los nuevos Estados: ¡y pese a que él mismo sostenía que el papa no tenía el dominio temporal en todo el universo, y que su poder sobre los príncipes era sólo indirecto!<sup>192</sup>. Lo cierto es que para el jesuita impulsor de las reformas tridentinas,

“para que uno pueda ser considerado como formando parte en algún grado de la verdadera Iglesia [...], no se requiere ninguna virtud interior, a nuestro juicio, sino solamente la profesión exterior de la fe y la comunidad de los sacramentos, cosa accesible a nuestros sentidos. En efecto, la Iglesia es una asamblea de hombres tan visible y palpable como lo es la asamblea del pueblo romano o el reino de Francia o la república de Venecia”<sup>193</sup>.

Esta tendencia eclesiológica se fue alimentando, en realidad, como mecanismo de defensa no sólo ante los embates del protestantismo, sino también ante la progresiva injerencia de los Estados modernos en la vida de la Iglesia; los cuales con el paso del tiempo pretendieron convertirla en una especie de ministerio nacional de culto, como aconteció sobre todo en Francia con el galicanismo, pero también con el josefinismo en Austria y el

---

<sup>192</sup> Puede seguirse el período en P. TIHON, “La Iglesia frente al racionalismo moderno”, en B. SESBOUË – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (III), 368-386.

<sup>193</sup> R. BELARMINO, *Controversias*, 3,2.

febronianismo en Alemania. Si bien bajo algún aspecto la Iglesia logró de este modo preservarse de ser diluida en las nuevas configuraciones estatales y pudo alimentar una cierta mística de sobrevivencia frente a los atropellos del secularismo ilustrado; también es cierto que irá reaccionando con normativas cada vez más rígidas y centralizadas; acentuándose de este modo las tensiones políticas y de jurisdicción, incluso territoriales, que la llevarán a una cerrazón sobre sí misma. El ultramontanismo de Bonald, De Maistre y La Mennais, que bogaban por la restauración de la autoridad temporal de los Papas, son expresiones de esta postura tradicionalista extrema.

Por otra parte, y de cara al cada vez más aquilatado “modernismo”, se fue haciendo un uso más frecuente y solemne del “magisterio viviente” a través de los pronunciamientos pontificios. En 1864 se condenaron los errores modernos en el *Syllabus*; en 1864 Pío IX declarará el dogma de la Inmaculada Concepción<sup>194</sup>; y en 1870, durante el Vaticano I y en el marco dogmático-ecclesial estrictamente jerárquico de la *Pastor aeternus*, se definirá la “infalibilidad pontificia” en cuestiones de fe y moral. Todos estos pronunciamientos y acciones buscaban presentar al pueblo de Dios como *Societas perfecta* (=sociedad perfecta) de cara al protestantismo, a los Estados nacionales y a las nuevas adquisiciones científicas y filosóficas del mundo moderno que se condenaban prácticamente en bloque. Se afirmaba, así, que

“la Iglesia por sí misma es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y un testimonio irrefutable de su misión divina a causa de su admirable propagación, de su eximia santidad, de su inagotable fecundidad en toda

---

<sup>194</sup> Acerca de las connotaciones eclesiológicas de este dogma, cf. B. SESBOUÉ, “La Inmaculada Concepción y la Asunción de María”, en B. SESBOUÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (III), 449-462.

clase de bienes, de su unidad universal y de su invicta estabilidad” (DS 3013). Y “si alguno dijere que el romano pontífice tiene sólo deber de inspección y dirección, pero no plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal, no sólo en las materias que pertenecen a la fe y a las costumbres, sino también en las de régimen y disciplina de la Iglesia difundida por todo el orbe [...], sea anatema” (DS 3060-3064). Además se sostiene que “el Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra* [...], goza de aquella infalibilidad con la que quiso el divino Redentor que estuviera provista su Iglesia al definir una doctrina de fe o de costumbres” (DS 3073).

### ***Algunos contenidos del “Modernismo”***

Pero ¿cuáles eran, en concreto, estas adquisiciones del llamado “modernismo” que tanto preocupaba al magisterio eclesial? Por empezar, el pensamiento cartesiano “claro y distinto” que matematizó el mundo; que dio lugar a la física de Copérnico, Galileo y Newton, en cuyas leyes alcanzaba su máspreciado éxito el empirismo inductivo; o a la química de Boyle-Mariot, Fahrenheit y Kelvin. Pero también el imperativo categórico de Kant y su afán por reducir la religión a los límites de la razón, lo cual dio lugar a una “religión secular”. Por ejemplo, respecto del misterio trinitario el filósofo alemán dirá que

“tomado al pie de la letra, no se podría deducir absolutamente nada para la praxis, incluso en el caso de que alguien creyera que lo entiende, y mucho menos si uno se da cuenta de que supera todos nuestros conceptos. Que tengamos que honrar a tres o a diez personas en la divinidad, el novicio lo aceptará porque se lo dicen con toda facilidad, ya que él no tiene ninguna idea de un Dios en varias personas, o mejor aún

porque no puede sacar de esta diferencia algunas reglas claras y distintas para su conducta<sup>195</sup>.

Queda comprendido en el modernismo el idealismo alemán de Fichte y Schelling, y sobre todo el sistema totalizante de Hegel, en quien el Espíritu Absoluto llegaba, según él, a su plena autoconciencia. Introduciendo un radical racionalismo, el autor de la *Fenomenología del espíritu* reducía lo teologal a lo filosofable y daba pie para legitimar posteriores ideologías totalitarias:

“La sustancia viva es el ser que es en verdad sujeto o, lo que es lo mismo, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal”<sup>196</sup>.

A éstas se suman las nuevas ideas en el campo de las ciencias políticas y sociales. Desde las observaciones de Maquiavelo respecto a cómo *El príncipe* debía actuar para mantener o incluso acrecentar su poder; pasando por una visión más democrática de la vida con *Contrato social* de por medio (Rousseau), o la división de poderes de Montesquieu; hasta llegar a Marx, con su *Manifiesto*, en plena revolución industrial. Pero pasando sobre todo por un evento que afectará decisivamente la configuración del modo de vida contemporáneo en occidente: la Revolución francesa, que a partir de 1789 desestabilizará la vida social del país y acabará en la dictadura republicana de Napoleón Bonaparte.

---

<sup>195</sup> I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, Genova 1953, 47.

<sup>196</sup> G. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, “Prólogo”.

En efecto, la burguesía, que con el comercio había crecido notablemente como clase social, no estaba dispuesta a tolerar que el absolutismo de los monarcas y la glotonería de sus nobles usufructuaran las adquisiciones económicas de su ingenio y labor mercantil: la flamante independencia estadounidense (en 1776) los estimulaba a mantener esas pretensiones. Al *ancien régime* sucedió la “libertad, igualdad y fraternidad”. Y así, de la mano de las nuevas ideas, también las liberales y capitalistas de Ricardo y Adam Smith, que luego posibilitarían la subsiguiente revolución industrial, fueron enterrados definitivamente los últimos vestigios medievales.

La Iglesia lo sufrió en carne propia con expropiaciones, ejecuciones o persecución y expulsión del clero. Por ejemplo, en Francia, donde hasta el momento figuras como la del cardenal Richelieu habían tenido una presencia muy significativa en la vida socio-política. Una expresión previa y manifiesta de estas progresivas hostilidades fue la supresión de la Compañía de Jesús, que tan cerca había estado hasta el momento de las esferas del poder, aconsejando reyes y hombres influyentes de la corte. Si bien la misma fue decretada por el Papa, el motivo último fue la presión de los monarcas y otros intereses emergentes. El “espíritu del mundo” había triunfado y esto conmocionaba a la Iglesia que para esta época ya no sabrá cómo ubicarse afuera de la sacristía. El deísmo y ateísmo se harán moda, y autores como Voltaire, Diderot, D’Alembert, La Mettrie y D’Holbach ironizarán mordazmente respecto a las prácticas y creencias cristianas.

## ***Los clásicos “maestros de la sospecha”***

Quisiera detenerme en las tres máximas expresiones contrarias a la fe de este nuevo estado de cosas, que básicamente se convierten en inspiradoras de otras posturas análogas: Marx, Nietzsche y Freud.

*K. Marx* afirmaba, en el *Manifiesto comunista* de 1848, que el feudalismo había gestado su propia autodestrucción al producir bienes con los que después prosperó el comercio y surgió la burguesía. Decía que ahora ésta estaba generando su propio ocaso, ya que las industrias por ella promovida habían ido acercando y posibilitando la organización del proletariado. Éste advertía con claridad que su trabajo en las fábricas generaba una plusvalía con la que el capitalista se enriquecía. Pero frente a otras formas de “socialismo utópico”, hoy diríamos más dialogado y vinculado incluso a círculos cristianos, Marx propugnaba un “materialismo práctico”. Así, “la crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra; la crítica de la religión, en la crítica del derecho; la crítica de la teología, en crítica de la política”.

Vista de este modo, la religión es parte de una superestructura burguesa que busca legitimar el orden de cosas propuesto por el *establishment*: es “el gemido de la criatura oprimida, el alma de un mundo desalmado, el espíritu de las situaciones sin espíritu, es el opio del pueblo”; pues invita a poner la esperanza de realización de la esencia humana en el más allá, en vez de promover una liberación hoy. La fe religiosa impide o dificulta la organización revolucionaria del proletariado para apoderarse de las fuentes de

trabajo, cosa que Marx pronosticó debía ocurrir primero en Inglaterra, el país más industrializado de por entonces.

La respuesta eclesial oficial a la “cuestión social” se hará esperar un poco, pero encontrará su cauce adecuado a partir de la primera encíclica social, la *Rerum novarum* de León XIII, en 1891. La misma explicará los motivos del malestar obrero, pero señalará los límites del socialismo; recordará las obligaciones de patronos y proletarios, como así también la del Estado a favor de los pobres; y alentará la creación y libre desempeño de las denominadas “sociedades intermedias” u organizaciones de la sociedad civil.

F. Nietzsche, en la línea de Schopenhauer y del trágico romanticismo germano plasmado en el *Fausto* de Göethe, consideraba que el cristianismo era parte de la cultura apolínea que había que “picar piedra por piedra” para dar surgimiento al superhombre, que aparecía vinculado más bien a lo dionisiaco. Según él, el cristianismo era una religión de “siervos” que alejaba al hombre de las fuentes de la vida (*Así habló Zaratustra*). Por eso había que matar a Dios, y hacerse cargo de las consecuencias de ese asesinato, como lo sugería su extravagante “loco” en *La Gaya Ciencia*:

“¿No han oído hablar de ese hombre loco que, en pleno día, encendía una linterna y echaba a correr por la plaza pública gritando sin cesar: ‘Busco a Dios, busco a Dios’? [...]. ‘Nosotros lo hemos matado: ustedes y yo! ¡Todos somos sus asesinos! Pero, ¿cómo hemos podido obrar así? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? [...] ¿No hace más frío? ¿No oscurece cada vez más, cada vez más? ¿No es necesario entonces encender linternas en pleno mediodía? [...]. ¡Dios ha muerto, y somos nosotros quienes lo matamos!’”.

Detrás de esta crítica, irónica y mordaz, podemos leer el cuestionamiento a una moral en muchos sentidos heterónoma y formal, como de hecho lo fue la ética victoriana del siglo XIX, muy atenta al sexto mandamiento pero poco a la justicia. Pero también podemos entrever el reclamo de una mayor existencialidad, tanto para la vida como para la vivencia religiosa, el cual sólo será respondido (¡tardíamente!) a partir de la amarga experiencia de las dos guerras mundiales europeas.

Por último, S. Freud afirmaba que la religión es “una neurosis colectiva de la humanidad”. Fundaba esta afirmación en la analogía que descubría entre neurosis humana y religión. En *Tótem y tabú* lo explica a partir del sacrificio totémico de los hermanos que por rivalidad habían matado al padre y tenían un sentimiento de culpa. En *Moisés y la religión monoteísta* dice que Jesús viene a expiar la culpa original por la muerte del padre (del pueblo): Moisés, que luego habría sido idealizado en el tiempo, como acontece también durante el período de latencia respecto de las tempranas experiencias traumáticas del neurótico.

Para este autor, la religión “no es sino” un producto cultural, que surge del común acuerdo de los miembros de una sociedad para evitar que la oposición de intereses de las personas, tratando de gratificarse según el principio de placer, haga que se destruyan unas a otras. Las normas sociales, fortalecidas y sacralizadas por la religión, son entonces el mal menor: en su justa dosis introducen el principio de realidad, que luego sería más loable cultivar mediante la ciencia que a través de la religión. No obstante y pese a todos estos esfuerzos de sublimación, para Freud subsiste *El malestar en la cultura*. Por eso en *El futuro de una ilusión* propone otra evolución posible para el tema religioso:

“Las ideas religiosas [...] que nos son presentadas como dogmas, no son precipitados de la experiencia ni conclusiones del pensamiento; son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad [...]. Sería muy conveniente dejar a Dios en sus divinos cielos y reconocer honradamente el origen puramente humano de los preceptos e instituciones de la civilización. Con su pretendida santidad desaparecerían la rigidez y la inmutabilidad de todos estos mandamientos [...], lo cual constituiría un importante progreso hacia la reconciliación del individuo con la presión de la civilización”.

Recapitulando este extenso excursus filosófico, llegamos a captar con claridad cuál es el reclamo fundamental que en los siglos XVIII y XIX se le hacía “desde afuera” a la fe de la Iglesia e indirectamente a la teología: el de prestar más atención al hombre en su historicidad concreta.

### ***Una teología en franca retirada***

Pero ¿cómo repercutió todo esto en la teología?<sup>197</sup> Al principio, el desconcierto fue grande. Prosperaron los manuales apologéticos desglosados o inspirados en el *Catecismo Romano*, o se expuso la fe en un estilo escolástico decadente. La moral fue desvirtuándose en casuística, oscilando entre el probabilismo de los jesuitas y el probabiliorismo dominicano; la gracia se entendió de un modo autónomo al relato histórico-salvífico; y la controversia denominada *De auxiliis*, entre Molina SJ y Bañez OP, sobre cómo conciliar la presciencia y gracia de Dios con la libertad del hombre, se hizo interminable. Sólo a partir del siglo XVIII, con Alfonso María de

---

<sup>197</sup> Cf. H. BOURGEOIS, “Del Concilio de Trento al Vaticano II (siglos XVI al XX)”, en B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (III), 160-184; B. SESBOÛÉ, “Dogma y teología en los tiempos modernos”, en B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (IV), 140-181.

Ligorio, la teología moral irá encontrando muy discretamente cierto cauce.

Para este mismo período la espiritualidad fue recluyéndose en la intimidad individual. La *devotio moderna*, cuyos rasgos positivos hemos podido apreciar en Francisco de Sales, pasó a tener como referente permanente *La imitación de Cristo* de Tomás de Kempis; adoptando progresivamente rasgos exageradamente kenóticos y victimistas, fácilmente asociables a los conceptos de satisfacción y sustitución vicaria en cristología. La espiritualidad se vio además jaqueada por los contradictorios avatares, por una parte, del quietismo de Molinos, que con la excusa de un agustinismo que acentuaba la gratuidad de la acción de Dios en detrimento del empeño del hombre, asumía una actitud excesivamente pasiva; y, por otra, el rigorismo opuesto y extremo del jansenismo.

En efecto, tal vez bajo los efectos de la reforma luterana, Jansenio radicalizó la tendencia más mitigada de Bayo, en realidad ya condenado por Pío V en *Ex ómnibus afflictionibus* (1567); e invirtió su visión demasiado optimista del hombre preadámico por una mirada trágica sobre las posibilidades de la libertad de éste después de la caída<sup>198</sup>. Su *Augustinus* (1640) será condenado por Inocencio X en *Cum occasione* (1653)<sup>199</sup>; y luego también seguirá una suerte análoga el determinismo de Quesnel (en 1713), ya que afirmaba que “la gracia no es otra cosa más que la voluntad de Dios omnipotente que manda y hace lo que manda”.

---

<sup>198</sup> Comparar esta visión peyorativa del hombre con la antropología implícita en pensadores como A. Smith, J. Locke y C. Montesquieu, o la de los “maestros de la sospecha”: en todos ellos es en realidad muy pobre...

<sup>199</sup> Por ejemplo, se condenará la afirmación: “Algunos mandamientos de Dios son imposibles para los justos con las fuerzas que tienen en el estado presente, por más que quieran y se esfuercen; también les falta la gracia que los haga posibles” (*DS* 2001).

En Francia, esta corriente afectó profundamente a la piedad popular, incluso a través de la devoción al Sagrado Corazón, nacida en Port-Royal, que era un reducto jansenista. Personajes de la talla y el influjo de Berulle, Bossuet y Bourdaloue se inscribieron en esta corriente de espiritualidad, lo cual queda puesto de manifiesto en el siguiente pasaje del obispo francés:

“Era menester que el gran golpe del sacrificio de Jesucristo, que derriba a esta víctima pública a los pies de la justicia divina, cayera sobre la cruz y procediera de una fuerza mayor que la de las criaturas [...]. Era preciso que [el Padre eterno] cayera con todos sus rayos contra su Hijo; y ya que había puesto en él todos nuestros pecados, debía poner también allí toda su justa venganza. Y lo hizo, cristianos; no dudemos de ello”<sup>200</sup>.

Por otra parte, la *liturgia* fue complicándose con antiguas y nuevas herencias, y en la apreciación y vivencia de ella, prevalecieron los aspectos rituales-normativos-visibles del “rubricismo”. Hablando en general, se olvidó la Sagrada Escritura; se exageró la tradición, invocando sobre todo la autoridad de Agustín, a quien luego se “temió” en relación a la álgida cuestión del natural y el sobrenatural, ya que en él se apoyaban los jansenistas; y se impuso lo normativo junto con la obligación de una obediencia absoluta en el plano disciplinar<sup>201</sup>.

Además, como ya dije, hacia finales del siglo XIX el *magisterio viviente* había cobrado una importancia hasta el momento inédita. El período que va desde el conciliarismo del concilio de Constanza (de

---

<sup>200</sup> BOSSUET, *Homilía de cuaresma* (6/3/1660).

<sup>201</sup> Incluso hasta Pío X vamos a tener textos análogos al referido *Decreto de Graciano*, en los cuales se insistirá que “la Iglesia es por esencia una sociedad desigual”, que “comprende dos categorías de personas”, y que “la multitud no tiene más deber que el de dejarse conducir y seguir a sus pastores como dócil rebaño” (*Vehementer nos* [1906]). O también un decreto *Lamentabile* (1907), análogo en su género al *Syllabus* de Pío IX.

1414)<sup>202</sup> hasta la declaración de la infalibilidad pontificia en 1870, marca una clara evolución hacia una decisiva centralización del pensamiento eclesial. En esta época, si queremos saber por qué se hicieron o no las cosas en la vida eclesial, por qué actuaron o no de tal modo la mayoría casi absoluta de los fieles, hay que conocer los documentos e instrucciones emanados de la Santa Sede. A este fenómeno podemos denominarlo “romanización”, y tuvo su principal punto de apoyo dogmático en la constitución *Pastor aeternus* del Vaticano I, suspendido *sine die* en 1870 a causa de acontecimientos políticos externos al concilio<sup>203</sup>.

### ***Los incipientes gérmenes de renovación***

Cabe aclarar que, si bien preponderantes, tanto el jansenismo como el pensamiento eclesiológico demasiado institucionalizado y la visión de la moral excesivamente legalista, no eran las únicas tendencias existentes en la vida de la Iglesia decimonónica. Las semillas de renovación que irían fructificando a lo largo del siglo XX en realidad ya iban siendo sembradas por aquella época. Hay quienes afirman que sólo a partir de un proceso de “ensimismamiento” es posible una posterior apertura confiada y dialógica: y esto es en parte lo que aconteció con la Iglesia de aquel entonces.

Entre estas semillas de transformación se destaca la *Escuela romántica alemana*, con figuras como Sailer (1751-1832) y sobre

---

<sup>202</sup> En cuyo decreto *Haec Sancta* se había puesto en duda la autoridad suprema del Papa, en favor de la del Concilio Ecuménico (cf. *DS* 1146).

<sup>203</sup> Cf. CH THEOBALD, “La dogmatización progresiva de los fundamentos de la fe”, en B. SESBOÜÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (IV), 182-205.

todo Möhler (1796-1838) a la cabeza, que propiciaban una vuelta a los Padres y contemplaban una interesante retrospectiva histórica hasta entonces inexistente en círculos católicos. A ellos podemos añadir la emblemática figura del Cardenal H. Newman (1801-1890), con obras como *El desenvolvimiento de la doctrina cristiana* (1845).

Esta corriente de pensamiento teológico incidirá significativamente en la *Escuela romana*, de la cual autores como Perrone (1794-1876) y Franzelin (1816-1886) son exponentes representativos. La misma concentró su reflexión en la Iglesia como misterio sobrenatural y teándrico; o dicho en otros términos, “encarnación continuada” del misterio de Jesucristo; procurando tender un puente entre la visión subjetivista de un Schleiermacher en los entornos protestantes, y el objetivismo tradicionalista en los ámbitos ultramontanos.

Estos aportes se trasladaron de algún modo al mismo Vaticano I: por ejemplo, al definir la *Dei Filius*, de cara a los errores entre sí encontrados del racionalismo y ontologismo por una parte, y del tradicionalismo y fideísmo por otra, las posibilidades de la razón de cara a la fe, y la consecuente no contradicción entre ciencia y revelación. Se sentaban de este modo las bases epistemológicas que avalarían, al menos indirectamente, todo el proceso de renovación teológica del siguiente siglo, que en el fondo girará en torno a las duplas fe y razón, Iglesia y mundo<sup>204</sup>.

Por último, y como acontece siempre a lo largo de la historia eclesial, existieron santos con profundas intuiciones, proféticas por oportunas, cuya irradiación atraviesa transversalmente el tiempo: baste aquí con un solo ejemplo.

---

<sup>204</sup> Cf. B. SESBOÛÉ, “La constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I”, en B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (IV), 206-247.

“Comprendí que si la Iglesia tenía un cuerpo, compuesto por diferentes miembros, el más necesario, el más noble de todos no le faltaba, comprendí que la Iglesia tenía un corazón, y que este corazón estaba ardiendo de amor. Comprendí que sólo el Amor hacía obrar a los miembros de la Iglesia; que si el Amor llegara a apagarse, los Apóstoles ya no anunciarían el Evangelio, los Mártires rehusarían verter su sangre [...]. Comprendí que el amor encerraba todas las vocaciones, que el amor era todo, que abarcaba todos los tiempos y todos los lugares [...]. En una palabra, que es ¡eterno!”<sup>205</sup>.

### **Ejercicio de aplicación:**

- 1) *Describir brevemente las transformaciones socio-político-culturales y religioso-eclesiales más significativas que acontecieron con el progresivo advenimiento de la modernidad (siglos XIV-XVI).*
- 2) *¿Cuáles fueron las principales preocupaciones doctrinales y decisiones disciplinares emanadas del Concilio de Trento?*
- 3) *¿Cuáles fueron los efectos pastorales positivos más relevantes de este concilio, especialmente en los siglos XVI-XVII, y en qué sentido se hicieron notar posteriormente sus límites, sobre todo en los siglos XVIII-XIX?*
- 4) *¿En qué consistió el Modernismo, y cuál fue la actitud del magisterio eclesial al respecto?*
- 5) *¿Cuáles fueron los principales aciertos del Concilio Vaticano I (1870), y en qué sentido incidieron en la renovación teológica, eclesial y pastoral posterior?*

---

<sup>205</sup> TERESA DE LISIEUX, *Manuscrito autobiográfico B*, 3v.



## VII. Decidida asunción de lo histórico-antropológico en teología (siglo XX)

La teología del pasado siglo se caracterizó por una decidida asunción de la cuestión histórica y antropológica. Esto se vio reflejado de un modo concentrado en la renovación de la eclesiología<sup>206</sup>, en donde ambas cuestiones convergen de la mano de un discernimiento pastoral con impostación cristológico-pneumatológica; y se plasmó de un modo particular en las constituciones *Lumen gentium* y *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, en una apertura al ecumenismo, a los pobres, a las culturas y al diálogo interreligioso. Sin embargo, no siempre se pone suficiente énfasis en destacar que estas expresiones de renovación se alimentaron simultáneamente de una esmerada y laboriosa vuelta a las fuentes: bíblicas, litúrgicas, patrísticas, magisteriales y teológicas.

### Los cimientos de la renovación teológica

Me voy a detener solamente en los signos y nutrientes más representativos de esa vitalidad y renovación teológica que fueron emergiendo entre finales del siglo XIX y mediados del XX: los mismos irán convergiendo posteriormente en el Concilio Vaticano II, dando lugar al surgimiento de una teología que apuntalará la vida

---

<sup>206</sup> Cf. C. GALLI, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Facultad de Teología Uca, Buenos Aires 1993.

pastoral de una Iglesia que ya venía renovándose desde dentro. Por el alcance y profundidad de esta nueva impostación teológica, queda claro que los nuevos aires, propuestas y estilos a los que fueron conduciendo no ingresaron en la vida del pueblo de Dios sin fuertes resistencias ni dificultades<sup>207</sup>. Y aún así nos sigue costando...

### ***El método histórico-crítico en los estudios bíblicos***

Un primer hito lo podríamos poner en el dominico Lagrange, fundador de la *École Biblique* de Jerusalén. Su intención era acercarse a los estudios histórico-críticos de la Biblia<sup>208</sup>. Hasta el momento sólo autores protestantes, y particularmente aquellos que se identificaban con el círculo de la llamada “teología liberal”, habían tenido la iniciativa al respecto: comenzando con Reimarus en el siglo XVIII.

Algunas de las conclusiones de estos autores eran muy contundentes: para Schwitzer (1906) la figura histórica de Jesús se perdía “en las sombras de la antigüedad”; para Harnack “la vida de Jesús no podía ser escrita”. Algunos llegaban a fabular la inexistencia histórica de Cristo, reduciendo el contenido de los evangelios a puro mito. Otros, en contrapartida, reaccionaban de un modo fideísta: Kähler y especialmente Bultmann, que sostenía que si bien desde una perspectiva exegética no se podía ir más allá del

---

<sup>207</sup> A modo de ejemplo, y de muy amena lectura, Y. CONGAR, *Diario de un teólogo*, Taurus, Madrid 2001.

<sup>208</sup> Puede seguirse la temática en B. SESBOÛÉ, “‘La cuestión bíblica’. Desde la doctrina de la *Providentissimus Deus* hasta la recepción de la exégesis histórico-crítica por la *Divino afflante Spiritu*”, en B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (IV), 271-302. Para una aproximación reciente a la cuestión, ver H. SAFA, “El estado actual de la ‘Third Quest’ o ‘Tercera búsqueda’ del Jesús histórico”, *Teología* 101 (2010) 91-116.

kerygma anunciado por la comunidad primitiva, desde una perspectiva teológica era en realidad innecesario el conocimiento del Jesús histórico.

Por todos estos avatares el magisterio respondió con una firme oposición a este tipo de investigaciones en el seno de la Iglesia católica. Incluso a comienzos del siglo XX el decreto *Lamentabili* (1907) rechazará cualquier innovación al respecto. Sin embargo estaba sembrada la inquietud, y la *Revue Biblique* sería la encargada de “protegerla” en su desarrollo.

### **La “cuestión social” y la apertura al mundo obrero**

Un segundo hito podríamos colocarlo en el intento de apertura de León XIII a la “cuestión social”. Este Papa, que con la encíclica *Aeterni Patri* volvía a estimular el estudio de Tomás de Aquino, iniciativa que a lo largo del siglo XX tendrá eco en autores de la talla de Maritain, Gilson y Marechal; mediante la *Rerum novarum* [=RN] (1891) secundaba, legitimaba y potenciaba el despertar social de laicos católicos hacia el mundo obrero, esfuerzo que tuvo como uno de sus principales pioneros a Ozanam (1813-1853), fundador de los “vicentinos”.

La encíclica analizará la “cuestión social” en una época marcada por las dramáticas consecuencias de la revolución industrial (cf. RN 1-9), en la que la relación entre patrones y obreros era decididamente conflictiva.

“Efectivamente, los aumentos recientes de la industria y los nuevos caminos por que van las artes, el cambio obrado en las relaciones mutuas de amos y jornaleros, el haberse acumulado las riquezas en unos pocos y

empobrecido la multitud y en los obreros la mayor opinión que de su propio valor y poder han concebido y la unión más estrecha con que unos y a otros se han juntado y, finalmente la corrupción de las costumbres, han hecho estallar la guerra" (RN 2).

El documento procurará superar la tentación socialista de los métodos violentos (RN 10); propondrá soluciones doctrinales (RN 28-43), actitudinales (RN 44-50) y sapienciales (RN 51-82) para ser implementadas por la misma Iglesia y los fieles católicos; o a partir de las sugerencias por ella propuestas, a través del Estado o la sociedad civil. Se iniciaba así una tradición magisterial que se continuará con la *Quadragesimo anno* (1931).

Estos documentos, asociados en muchos sentidos a la fundación de la *Acción Católica* y el apostolado laical, reconocerán el derecho de los obreros a un trabajo digno (RN 36-37); con descanso y salario familiar incluido, diferenciado para mujeres y excluyente para los niños (cf. QA II,4). Se reconocerá también el derecho al asociacionismo en germen (RN 67-82; QA II,5), y a la huelga en casos límite. En contrapartida, la flamante Doctrina Social recordará las obligaciones de los obreros (RN 32), y aconsejará una más estrecha relación, incluso de "cogestión", entre trabajo y capital (QA II,2; III,4)<sup>209</sup>.

### ***El diálogo con las ciencias modernas***

Otro mojón importante tendríamos que colocarlo en el esfuerzo realizado por personas como Teilhard de Chardin por dialogar con la ciencia moderna. Este jesuita, mordazmente acusado de

---

<sup>209</sup> La recepción histórica del magisterio social de la Iglesia en Argentina fue estudiado en profundidad por N. AUZA: por ejemplo, *Los católicos argentinos: su experiencia política y social*, Claretiana, Buenos Aires 1984.

cientificismo panteísta, intentó mostrar el correlato o convergencia existente entre los descubrimientos modernos en física y astronomía con la fe. Tratando de conciliar creacionismo y evolucionismo, afirmaba que el mundo tiende, en su evolución, de lo inmaterial a la vida, y de la vida al espíritu. Que éste tiene como horizonte último el punto “Omega”, trascendente, infinito, inmaterial, absoluto, y al cual identificaba con Cristo<sup>210</sup>.

Las dificultades que se presentaron posteriormente giraron más bien en torno a la cuestión del “poligenismo”; ya que según la *Humani Generis* de Pío XII (1950), no se veía “cómo puede conciliarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del magisterio que la Iglesia proponen”, por ejemplo, en torno al pecado original. Pablo VI, en su *Profesión de fe* (1968), hará una contribución al tema, afirmando que éste se “transmite con la naturaleza humana, no por imitación, sino por propagación”: es decir, evita utilizar “generación”, como era habitual hasta el momento.

La repercusión del pensamiento de Teilhard de Chardin como creyente y científico se debe, más que al rigor epistemológico de su aproximación, al hecho de que permite articular una cosmovisión cristiana en medio de un entorno marcado por el interés hacia la ciencia. De hecho, su reflexión fue decisiva en el desarrollo posterior del tratado de creación y antropología teológica. En un marco evolutivo, el espíritu humano no es algo yuxtapuesto a su corporeidad, sino que en realidad emerge como autotranscendencia de sí, como un decirse a sí misma, como un “más” con que la misma creación va tendiendo a la plenitud.

---

<sup>210</sup> La temática ciencia y fe, particularmente en torno a la cuestión del evolucionismo, viene siendo estudiada e impulsada en nuestro medio por L. FLORIO. Por ejemplo, como compilador de: *Evolución y Cristianismo. Un diálogo posible*, Dunken, Buenos Aires 2007.

## ***El movimiento litúrgico, el ecumenismo y la eclesiología***

En la línea de una eclesiología de inspiración sacramental como la propuesta por Scheeben (1835-1888), P. Gueranger (1805-1875), abad del monasterio de Solesmes, dará un fuerte impulso a la renovación litúrgica; y posteriormente, O. Casel rescatará el concepto de misterio, a partir de su incursión por las “religiones de los misterios”<sup>211</sup>. Estos aportes serán recogidos algunas décadas después por la *Mediator Dei* de Pío XII. Muchas de estas intuiciones se habían venido difundiendo a través de la revista *La Maison Dieu*.

Simultáneamente, Y. Congar comenzó a mirar en perspectiva teológica la historia del cristianismo, siguiendo a Harnack y Chenù, sopesando valorativamente cada época<sup>212</sup>.

“No se puede encontrar verdad alguna, fundamento alguno para la doctrina católica de la tradición, si se la priva de la base que ella cree tener en la teología neotestamentaria del Espíritu Santo”<sup>213</sup>. “No se pueden tomar los testimonios de la tradición de manera puramente material; es preciso valorarlos [...]. Puede ser que el germen decisivo para el porvenir no sea lo que es más manifiesto en el presente, y que la línea de la vida de la fe no pase por los grandes doctores en un momento y en un punto determinado”<sup>214</sup>.

Aliado al movimiento ecuménico, surgió a partir de la *Conferencia mundial de iglesias* en Lausanne (1927)<sup>215</sup>, y a partir

---

<sup>211</sup> O. CASEL, *El misterio del culto cristiano*, 1935.

<sup>212</sup> Por ejemplo, Y. CONGAR, “La eclesiología desde san Agustín hasta nuestros días”, en SCHMAUS, M – GRILLMEIER, A. – SCHEFFCZYK, L., *Historia de los dogmas* III, 3 c-d, Bac, Madrid 1976; *La fe y la teología*, Herder, Barcelona, 1981; *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder 1983. Cf. P. TIHON, “El giro de la eclesiología en el siglo XX”, en B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (III), 387-406.

<sup>213</sup> Y. CONGAR, *La tradición y las tradiciones*, 183.

<sup>214</sup> *Ib.*, 279.

<sup>215</sup> Para la historia del movimiento ecuménico, analizada a partir del *Groupe de Dombes*, ver J. SCAMPINI, *La conversión de las Iglesias, una necesidad y una urgencia de la fe*, Cahiers

del concepto de “inhabitación trinitaria”, el dominico francés renovó no sólo el clásico tratado de gracia al incluir más decisivamente la referencia al Espíritu; sino que recreó también pneumáticamente la misma eclesiología, yendo más allá de lo expuesto por Pío XII en la *Mystici corporis* (1943), que en realidad no dejaba de ser un paso magisterial importante para su época<sup>216</sup>. Las intuiciones de Congar quedan puestas de manifiesto, por ejemplo, en el modo original con que habla de la dignidad de los laicos<sup>217</sup>.

“El Espíritu realiza la interioridad mutua del todo en cada uno, en lo que consiste el sentido católico [...]. El Espíritu logra que todos sean uno y que la unidad sea multitud [...]. De esta manera es, en la Iglesia, el principio de esta presencia del pasado y de lo escatológico en el momento actual; lo que podemos llamar un ‘tiempo sacramental’. Es también una manera por la que el Espíritu hace *una* a la Iglesia, según las dimensiones en que nosotros la confesamos tal, las dimensiones del plan salvífico de Dios”<sup>218</sup>.

En muchos de estos aspectos fue seguido o acompañado por el jesuita *De Lubac*<sup>219</sup>.

“La Iglesia es en el mundo el sacramento de Jesucristo, de igual manera que el mismo Jesucristo es para nosotros, en su humanidad, el sacramento de Dios”<sup>220</sup>. “Hay un Lugar en el que ya desde aquí abajo empieza a realizarse esta unión de todos en la Trinidad en el tiempo, que no sólo nos prepara a esta vida unitiva y nos proporciona la firme garantía de poseerla, sino que nos hace participar ya de ella. Es la única sociedad completamente ‘abierta’ y la única que se ajusta a nuestro íntimo deseo y

---

oecuméniques 42, Fribourg 2003. El autor ha venido publicando, en la revista *Vida pastoral* y desde 2006, numerosos artículos que nos aproximan a la historia de otras Iglesias y Confesiones cristianas.

<sup>216</sup> Si la comparamos, por ejemplo, con la encíclica *Pascendi* (1907) de Pío X.

<sup>217</sup> Cf. Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1969.

<sup>218</sup> *El Espíritu Santo*, 222. Cf. Y. CONGAR – B. DUPUY (Eds.), *El episcopado y la Iglesia*, Estela, Barcelona 1966.

<sup>219</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1984.

<sup>220</sup> *Ib.*, 163.

la única, en fin, en la que podemos adquirir todas nuestras dimensiones [...]: tal es la Iglesia”<sup>221</sup>.

Posteriormente *H. U. von Balthasar*, autor de las tres imponentes *Teodramática* (7 vol.), *Gloria* (5 vol.) y *Teológica* (3 vol.); y Danielou, recuperarán el interés por la patrística y la tradición oriental. El primero afirmará, más recientemente, y atendiendo sobre todo a la cuestión trinitaria subyacente, que lo que está en juego en la renovación teológica, al menos de fondo,

“es el viraje decisivo en la visión de Dios: de ser primariamente ‘poder absoluto’ pasa a ser absoluto ‘amor’. Su soberanía no se manifiesta en aferrarse a lo propio, sino en dejarlo [...]. El anonadamiento de Dios en la encarnación es ópticamente posible porque Dios se despoja eternamente en su entrega tripersonal”<sup>222</sup>.

Detrás del autor suizo está la influencia del bautista *K. Barth* (1886-1968), posiblemente el más destacado teólogo protestante del siglo XX. Tal vez su principal mérito haya sido reubicar el misterio trinitario en el centro de la reflexión dogmática:

“La realidad de Dios en su revelación no se puede expresar con el adverbio restrictivo ‘sólo’, como si detrás de su revelación hubiera alguna otra realidad de Dios, sino que la realidad de Dios que nos sale al paso en la revelación, es su misma realidad eterna [...]. Es la doctrina de la Trinidad, esencialmente, la que especifica desde el principio el carácter cristiano de la doctrina de Dios y del concepto de revelación, en oposición a todos los demás conceptos de revelación y a todas las otras doctrinas de Dios”<sup>223</sup>.

---

<sup>221</sup> *Ib.*, 189-190.

<sup>222</sup> H. U. VON BALTHASAR, “El misterio pascual”, en *Mysterium salutis* III/2, 677. En este como en algunos otros textos de autores que dejaron su impronta teológica antes del Vaticano II, y por una cuestión de orden en la exposición, hago una excepción cronológica al momento de presentarlos. En sentido estricto, correspondería hacerlo en el período postconciliar.

<sup>223</sup> K. BARTH, *La dogmática en la Iglesia*, I, 1.

## ***El personalismo filosófico y la teología moral***

En filosofía, el personalismo cristiano de Mounier y Guardini<sup>224</sup>, en diálogo con el de los judíos Bergson, Kierkegaard, Bubber y Ebner, contribuyó al afianzamiento de una visión atropológico-teológica más acorde a la nueva sensibilidad de postguerra, centrada en la libertad-responsabilidad de la persona humana y su destino trascendente. Según uno de sus más calificados representantes, Jean Lacroix,

“el personalismo aspira en cierto modo a convertirse en sucesor de las filosofías del ‘yo’, para volverlas a sumergir en el mundo físico y social’. En nombre de la persona y bajo su estandarte, aparece como una protesta contra ‘su estado de avanzada putrefacción’ y, debido ‘al hundimiento de su agusanada estructura’, propone una salida de la crisis, apelando a una ‘revolución personalista y comunitaria’ basada en una fe cristiana aceptada sin reservas y vivida sin claudicaciones”<sup>225</sup>.

También los aportes filosófico-sapienciales de *J. Gitton*, y sobre todo de *P. Ricoeur*, serán decisivos. De la mano de la fenomenología como presupuesto necesario, y con el desarrollo de la hermenéutica asociada al símbolo, este último autor hizo un aporte aún persistente al momento de tener que dialogar con la historia, interpretar los textos bíblicos, o dialogar en clima de

---

<sup>224</sup> R. GUARDINI, *Una ética para nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1977.

<sup>225</sup> Citado en G. REALE – D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico* (III), Herder, Barcelona 1995, 639. Actualmente, en esta línea, A. LÓPEZ QUINTÁS, *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Claretianas, Madrid 1990. Para seguir la evolución filosófica en Argentina, F. LEOCATA, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Cesba, Buenos Aires 2004.

apertura a la trascendencia con pensadores, corrientes y expresiones culturales contemporáneas<sup>226</sup>.

Un ámbito teológico concreto en donde repercutirá esta renovación filosófica es el campo de la teología moral, por ejemplo, de la mano de un autor como *J. Alfaro*<sup>227</sup>. Se tenderá a superar así la escisión entre dogmática y moral a partir de una mayor referencia a la teología fundamental, en donde la consideración ético-existencial (=óntica) tenga más en cuenta la referencia antropológica (=ontológica).

### ***La originalidad histórico-existencial de K. Rahner***

La preocupación de Teilhard por dialogar con la ciencia, la emergente inquietud antropológica, el deseo de planteos de fe más existenciales y la apertura a la historia fueron algunos de los ingredientes de la teología de K. Rahner, hoy tal vez considerado el más grande teólogo del siglo XX, desde sus *Escritos de teología* hasta el *Curso fundamental de la fe*<sup>228</sup>. Su cristianismo existencial en la línea de Heidegger, y trascendental secundando a Kant, le permitieron articular la “potencia obediencial” del hombre con la posibilidad de hacer Dios partícipe a éste de su eterna

---

<sup>226</sup> P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (1969), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2008; *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona 1999.

<sup>227</sup> J. ALFARO, *Cristología y Antropología*, Madrid 1973. Para profundizar la temática, cf. M. YAÑEZ, *Esperanza y solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*, Upc, Madrid 1999.

<sup>228</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 1987. Una síntesis del pensamiento rahneriano en C. SCHICKENDANTZ, “Karl Rahner. Una fuente de inspiración”, en *Semillas del siglo XX* (1), Cesba 2000, 127-147. Otro autor contemporáneo que merecería al menos una breve mención a causa de su voluminosa obra es M. SCHMAUS, *Teología dogmática* (7 vol.), Rialp, Madrid 1962.

“autocomunicación en verdad y amor”. Una de sus principales y decisivas observaciones fue que

“muchos cristianos, a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, en la realización religiosa de su existencia son casi exclusivamente ‘monoteístas’ [...]. Cabe la sospecha de que, si no hubiera Trinidad, en el catecismo de la cabeza y el corazón (a diferencia del catecismo impreso) la idea que tienen los cristianos de la encarnación no necesitaría cambiar en absoluto [...]. [Así], la tesis fundamental que establece el enlace entre los tratados y que presenta la Trinidad como *mysterium salutis* para nosotros (en su realidad y no ante todo como doctrina), podría ser formulada así: la Trinidad ‘económica’ es la Trinidad ‘inmanente’ y viceversa”<sup>229</sup>.

De este modo, el jesuita incidió fuertemente en los tratados de antropología, cristología y trinidad, a partir de una marcada nota de historicidad en la cual podía discernir “cristianos anónimos” en los creyentes de otras religiones y en las búsquedas profundas de los hombres de buena voluntad.

“Hay un cristianismo implícito, anónimo [...]. Se da y debe darse una relación en cierto modo anónima y, sin embargo, real del hombre particular con la historia concreta de la salvación, y en consecuencia con Jesucristo, de aquel que no ha hecho todavía la experiencia entera, concreta, histórica, explícita y reflexiva en la palabra y el sacramento con esta realidad histórico-salvífica, sino que sólo posee la relación existencialmente real de manera implícita en la obediencia a su referencia gratuita al Dios de la autocomunicación absoluta, la cual se hace presente históricamente, por cuanto este hombre asume sin reservas su existencia [...]. Junto a esto se da el cristianismo pleno, llegado explícitamente a sí mismo, en la escucha creyente de la palabra del Evangelio, de la

---

<sup>229</sup> Id., “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de salvación”, en *Mysterium salutis* 1/2, 361-362.

confesión de la Iglesia, en el sacramento y en la realización explícita de la vida cristiana, la cual se sabe referida a Jesús de Nazaret<sup>230</sup>.

## **El Concilio Vaticano II: una teología de la Iglesia, del hombre y su historia**

Todos estos elementos se acrisolaron magisterialmente en el Concilio Vaticano II (1963-1965)<sup>231</sup>. Si bien hasta el momento muchos de los aportes anteriormente elencados habían encontrado fuertes resistencias en el seno de la Iglesia católica, este ingreso formal de los fermentos de renovación conciliar en la reflexión y vida de la Iglesia posibilitaron un nuevo camino. La riqueza del Vaticano II queda plasmada, no únicamente, pero sí sobre todo, en sus cuatro constituciones. Dado que el comentario de las mismas es hoy un “tema muy trillado”, me limito a presentarlas de un modo sucinto y esquemático.

a) La *Lumen gentium* presenta a la Iglesia simultáneamente como misterio que procede de la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (I), y como pueblo de Dios (II).

“La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). “Esta es la única Iglesia de Cristo, de la que confesamos en el Credo que es una, santa, católica y apostólica” (LG 8). “Todos los cristianos, de cualquier estado o condición, están llamados cada uno por su propio camino, a la perfección de la santidad” (LG 11). “El pueblo santo de Dios

---

<sup>230</sup> *Curso fundamental de la fe*, 357.

<sup>231</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Bac, Madrid 1966. Puede seguirse las vicisitudes del mismo en H. BOURGEOIS, “Los sacramentos según el Vaticano II”, en B. SESBOÛÉ – J. WOLINSKI (Eds.), *Historia de los dogmas* (III), 185-214. Para una mayor profundización: G. ALBERIGO (Ed.), *Histoire du Concile Vaticane II* (5 vol.), Cerf, Paris 1997-2005.

participa también del carácter profético de Cristo” (LG 12). “Todos los hombres están invitados al Pueblo de Dios. Por eso este pueblo, uno y único, ha de extenderse por todo el mundo a través de todos los siglos, para que así cumpla el designio de Dios, que en el principio creó una única naturaleza humana y decidió reunir a sus hijos dispersos” (LG 13).

Este pueblo de Dios se constituye a partir de diferentes vocaciones y ministerios (jerarquía [III], laicado [IV], vida consagrada [VI]), con miembros que gozan de la misma dignidad de bautizados, y llamados todos ellos a la santidad (V).

“Cristo el Señor, para dirigir al Pueblo de Dios y hacerle progresar siempre, instituyó en su Iglesia diversos ministerios que están ordenados al bien de todo el Cuerpo” (LG 18). “Así como, por disposición del Señor, San Pedro y los demás apóstoles forman un único colegio apostólico, por análogas razones están unidos entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles” (LG 22). “Las Iglesias particulares están formadas a imagen de la Iglesia Universal. En ellas y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única” (LG 23). “Los obispos, como vicarios y legados de Cristo, gobiernan las Iglesias particulares que se les han confiado no sólo con sus proyectos, con sus consejos y con ejemplos, sino también con su autoridad y potestad sagrada” (LG 27). “Todo laico, por el simple hecho de haber recibido sus dones, es a la vez testigo e instrumento vivo de la misión de la Iglesia misma ‘según la medida del don de Cristo’ ” (LG 33).

Por último, la Iglesia es presentada en peregrinación hacia la definitiva consumación en Dios (VII), afirmándose que “en María ya alcanzó su perfección” (VIII).

“La Iglesia, ‘sacramento universal de salvación [...], [en donde] conseguimos la santidad por la gracia de Dios [...] sólo llegará a su perfección en la gloria del cielo” (LG 48).

b) La *Dei verbum* muestra la revelación como acontecimiento histórico-salvífico (I). Explicita la continuidad entre el antiguo (IV) y

nuevo testamento (V), como así también la compenetración recíproca entre Sagrada Escritura y Tradición (II). A su vez, pone el magisterio al servicio de la fe de todo el pueblo de Dios (VI).

“Ya que Dios hubo hablado muchas veces y de muchos modos por los profetas, ‘últimamente, en estos días, nos ha hablado por su Hijo’ (*Hb* 1,1-2). Y es así que envió a su Hijo, es decir, el verbo eterno, que ilumina a todos los hombres, a fin de que habitara entre ellos y les explicara lo íntimo de Dios (cf. *Jn* 1,1-18) [...]. De donde se sigue que la economía cristiana, como alianza que es eterna y definitiva, no pasará jamás, y ya no hay que esperar nueva revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo (cf. *1 Tim* 6,14; *Tit* 2,13)” (*DV* 4).

c) La *Sacrosanctum concilium* presenta la liturgia como ejercicio del sacerdocio de Cristo, particularmente en su misterio pascual, al que la Iglesia es asociada como cuerpo y esposa, y mediante el cual Dios es glorificado y los hombres santificados. Simultáneamente, revela la constitución teándrica del pueblo de Dios.

“La liturgia, por cuyo medio se ejerce la obra de nuestra redención, sobre todo en el divino sacrificio de la Eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida, y manifiesten a los demás, el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia. Es característico de la Iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina, y todo esto de suerte que en ella lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación, y lo presente a la ciudad futura que buscamos (cf. *Hb* 13,4)” (*SC* 2).

“La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza” (*SC* 10).

d) Por último, la *Gaudium et spes* presenta la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo. Asume las preocupaciones de los hombres de nuestro tiempo, y dado que “por su encarnación Dios se unió en cierto modo con todo hombre” (GS 22), muestra cómo el pueblo de Dios debe estar atento a sus “gozos y esperanzas, tristezas y angustias” (GS 1) para mantenerse fiel a la misión que Cristo le encomendó. Luego se detiene en el análisis teológico-pastoral de los diferentes campos de la vida humana: personal (I,1) y comunitaria (I,2), familiar (II,1), socio-económica (II,3) y política (II,4), cultural (II,2) e internacional (II,5).

“Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón [...]. La Iglesia se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia” (GS 1).

“En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir [...]. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación [...]. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a una dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre [...]. Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible” (GS 22).

El decreto *AG* amplía la temática de la misión que luego desarrollará sistemáticamente la *EN* de Pablo VI; *DH* habla de la libertad religiosa; *UR* y *OE* sobre ecumenismo e Iglesias orientales; *IM* y *GEM* sobre los medios de comunicación social y la educación.

Todos estos decretos desglosan las principales preocupaciones abordadas en las constituciones conciliares<sup>232</sup>.

## **La diversificada recepción de un Concilio**

La historia de la recepción del Vaticano II fue paulatina y todavía está en marcha<sup>233</sup>. Muchas cosas fueron “dichas y desdichas” en nombre de la autoridad conciliar<sup>234</sup>. Por eso, para comprender mejor el alcance, dificultades y desafíos en este laborioso proceso de asimilación de lo que podemos considerar el evento más significativo en la vida de la Iglesia del siglo XX, es preciso volver sobre algunas consideraciones históricas.

### ***De la modernidad a la postmodernidad policéntrica***

Hasta el advenimiento de las dos grandes *guerras mundiales* (1914-1918 y 1939-1945), Europa había creído en el metarrelato moderno: en que el progreso de la ciencia conduciría a una felicidad cada vez mayor de los hombres (A. Conte) y a su mayoría de edad (E. Kant). Siguiendo estas convicciones, el positivismo había creado la enciclopedia, los Estados modernos se habían engrandecido, las grandes ideologías prosperaban; especialmente el liberalismo, el

---

<sup>232</sup> Juan Pablo II retomará magisterialmente estas temáticas conciliares a lo largo de todo su pontificado. Remito a las mismas en mi obra *Juan Pablo II: 27 años de magisterio pastoral*, Guadalupe, Buenos Aires 2005.

<sup>233</sup> Cf. SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *A cuarenta años del Concilio Vaticano II. Recepción y actualidad*, San Benito, Buenos Aires 2006.

<sup>234</sup> A manera de ejemplos diametralmente opuestos, comparar L. BOFF, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander <sup>3</sup>1980, y J. RATZINGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Bac, Madrid 1986.

comunismo y el nazismo. El hombre tenía una gran confianza en su capacidad creadora, incluso y sobre todo a espaldas de Dios.

Pero a partir de los referidos conflictos bélicos, cuyo dramatismo y encarnizamiento, sufrimiento y degradación humana quedaron simbolizados en Auschwitz<sup>235</sup>, se produjo un profundo replanteo cultural que marcó época: el anhelo de paz en los pueblos del viejo mundo se hizo entonces acuciante. El mismo desarrollo de una eclesiología del cuerpo místico, y sobre todo la del pueblo de Dios, intentaba contribuir en esta línea; al procurar poner de relieve en la Iglesia categorías más aglutinadoras y de servicio a la sociedad, y menos conflictivas que la de *Societas perfecta*<sup>236</sup>.

Sin embargo, la conmoción generada por las guerras mundiales desembocó en el nihilismo de algunos autores como A. Camus (*La peste*) y J. P. Sartre (*El ser y la nada*). La constatación de que no valía la pena trabajar para lo que se trabajó queda patentemente reflejada en el avión roto en el desierto de *El principito* de Saint-Exupery (A. López Quintás). Por eso la reacción postmoderna fue más bien la de conformarse con lo inmediato y pequeño, el instante fugaz y el pensamiento *light*. Hoy se habla de “vida líquida”<sup>237</sup>.

Si bien la reconstrucción europea con el plan Marshall de postguerra alentó un cierto optimismo en Europa, contagiado a occidente desde mediados de los 50’, el advenimiento del pensamiento débil fue sólo cuestión de tiempo, a medida que las

---

<sup>235</sup> Los efectos del holocausto hebreo en la teología y la vida cristiana en Argentina y América Latina son estudiados en: CONFRATERNIDAD ARGENTINA JUDEO CRISTIANA, *Holocausto “Shoá”*, Claretiana, Buenos Aires 2007.

<sup>236</sup> Para profundizar las transformaciones en el modo de comprender el posicionamiento y misión de la Iglesia a lo largo del siglo XX, puede verse S. BEVANS – R. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto*, Verbo Divino, Navarra 2009, 415-482.

<sup>237</sup> Cf. Z. BAUMAN, *Vida líquida*, Paidós, Barcelona – Buenos Aires – México 2006.

ideologías iban cayendo casi “por efecto dominó”. No obstante, no deja de ser cierto que ante la dificultad de poder reconstruir un nuevo humanismo, acabó prevaleciendo el pragmatismo estadounidense, sobre todo a partir del desmoronamiento de la Unión Soviética en 1989; el cual se apoderará implacablemente del escenario mundial, incidiendo como ningún otro imperio lo había hecho hasta ahora en la historia. Esto hizo tomar conciencia a la Iglesia de la necesidad de proponer espacios de vida y sentido que vayan más allá del “modelo único”.

Por otra parte, a lo largo de este mismo período del que estamos hablando, las *ex colonias de Asia y África* se fueron independizando. La iniciativa la tuvo la India de Gandhi en 1947, cuyo liderazgo pacifista generó movimientos análogos en favor de la igualdad de derechos del negro estadounidense y del levantamiento del *apartheid* en Sudáfrica. Las nuevas naciones, ex colonias sobre todo inglesas y francesas, fueron así proponiendo, paulatinamente, modelos culturales y económicos alternativos o superpuestos al hasta entonces casi monolítico de occidente: Asia con sus religiones milenarias, pero también con esa laboriosidad que le permitió adaptarse pronto y competitivamente al modelo de mercado vigente, sobre todo Japón, China y el sudeste; África, si bien menos influyente en el concierto mundial desde un punto de vista económico, con su diversidad étnica. Esto hizo tomar conciencia a la Iglesia de la multiculturalidad de nuestro mundo, e incentivó en algunos sectores del pueblo de Dios la preocupación por respetar los procesos de inculturación en las Iglesias particulares.

Pero también la descolonización hizo tomar progresivamente conciencia a los hombres de las grandes desigualdades en las que

estaba sumido el mundo contemporáneo. Ya la *Mater et Magistra* y la *Pacem in Terris* de Juan XXIII a principios de los 60', pero sobre todo la *Populorum Progressio* de Pablo VI (1967) alertaban sobre la cuestión y exhortaban a tomar medidas eficaces para evitar que se siguiera acentuando la brecha de "ricos cada vez más ricos y pobres cada vez más pobres".

"Hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras carecen de lo necesario, y viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana" (PP 19).

### ***Una teología para América Latina y Argentina***

Esta última afirmación me da pie para detenerme en América Latina, que ingresó significativamente en escena teológica sobre todo a partir de la consolidación de la teología de la liberación, la cual encontró importantes y diversificados ecos en otras teologías del tercer mundo<sup>238</sup>. Gestada en su idiosincrasia y *nacida al evangelio a partir del siglo XV* con el encuentro-choque de pueblos aborígenes e ibéricos; en gran parte considerada sólo como fuente de metales y materias primas para el naciente mercantilismo colberiano y la posterior revolución industrial, para cuya extracción y

---

<sup>238</sup> Para seguir en detalle el desarrollo de la teología latinoamericana del siglo XX, ver J. SARANYANA (Dir.), *Teología en América Latina* (III), Iberoamericana, Vervuert 2002. Encuentros análogos a los realizados en nuestro subcontinente en Medellín (1968), Puebla (1978), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), se han realizado en Kampala (África, 1969) y Manila (Asia, 1970). Todos ellos contribuyeron a una mayor toma de conciencia de su identidad en las diferentes Iglesias continentales, convirtiéndose en buenos antecedentes para los *Sínodos* convocados por Juan Pablo II y celebrados en vistas al *Gran Jubileo del 2000*.

explotación se requirió también con posterioridad mano de obra esclava-negra, América Latina nació y vivió en muchos sentidos bajo el sello de la dependencia colonial. Esta teoría de adueñará del sentir de muchos latinoamericanos en la década de los 70', como consecuencia del fracaso del "desarrollismo". Según la teoría de la "dependencia", la postergación de nuestro subcontinente es la contracara del crecimiento de los países nórdicos: sobre todo de Europa y los Estados Unidos.

La misma independencia de los países latinoamericanos a lo largo del siglo XIX benefició principalmente a las élites de sus capitales, cuyos comerciantes, en países como el nuestro, conseguirán importantes beneficios a costas de un capilar desangramiento de los recursos humanos y materiales del interior, que terminaban en su mayor parte en Inglaterra<sup>239</sup>. Del buen pasar de estas élites fueron participando en grados diferenciados los inmigrantes europeos llegados hacia finales del siglo XIX, que con mejores oportunidades que los criollos, sobre todo si eran de los países nórdicos del viejo mundo, lograban abrirse paso y "hacerse la América". Con ellos "pactaban" también quienes en el interior formaban pequeñas élites, casi "feudos", y se venían beneficiando desde hacía tiempo con redituables negocios locales<sup>240</sup>.

La *Iglesia acompañó este proceso*<sup>241</sup>, en parte evitando mayores atropellos, pero de fondo muchas veces legitimando,

---

<sup>239</sup> Este abuso interno, por otra parte, parece estar en la base de un complejo proceso socio-cultural que provoca una cíclica conflictividad y "estallidos" en nuestros países.

<sup>240</sup> En la base de estos intereses, en parte comunes y en parte contrapuestos, está la tensión política entre unitarios y federales del siglo XIX; o liberales (acusados de "oligarcas") y peronistas (tachados de "populistas") en el XX. El radicalismo, vinculado más bien a una clase media originada por los descendientes de italianos y españoles, fue en general menos "activo".

<sup>241</sup> Para la cuestión específicamente argentina, puede seguirse: C. BRUNO, *La Iglesia en la Argentina. Cuatrocientos años de Historia*, Cesba, Buenos Aires 1993; desde una

generalmente por inconsciencia, procesos que ofenden la dignidad de las personas. Trabajó mucho en la evangelización (durante los siglos XVI-XVII), en la organización de los nuevos Estados (siglo XIX) y la promoción humana (hacia fines del XIX y primera mitad del XX), impregnando de expresiones cristianas el continente, pero no logrando que en la vida práctica y en las estructuras sociales se superase la injusticia y corrupción<sup>242</sup>.

### **La “Teología de la liberación” y la “Escuela argentina”**

La *teología de la liberación* procuró salir al paso de estos escollos, si bien con variados matices y orientaciones en las diferentes regiones de nuestro subcontinente. A partir de principios de los 70', inspirados en la teología política europea (Metz, Moltmann), como así también en las posibilidades que ofrecían la antropología y cristología rahnerianas, escoltando Medellín (1968) y anticipando Puebla (1979), autores como I. Ellacuría<sup>243</sup> (y después J. Sobrino<sup>244</sup>, en El Salvador), G. Gutiérrez<sup>245</sup> (en Perú) y L. Boff<sup>246</sup> (en Brasil) comenzaron a introducir un método más incisivo de análisis de la realidad, que en muchos sentidos coincidía con aquél

---

perspectiva más crítica, R. DI STÉFANO, - L. ZANATTA, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Mondadori, Buenos Aires 2000. Recientemente, más optimista en las apreciaciones: J. G. DURÁN (Org.), *Congreso: Hacia el Bicentenario (2010-2016). Memoria, identidad y reconciliación*, Educa, Buenos Aires 2010.

<sup>242</sup> Para los aspectos políticos de la historia de la Iglesia reciente, cf. J. M. GHIO, *La Iglesia Católica en la política argentina*, Prometeo, Buenos Aires 2007.

<sup>243</sup> I. ELLACURÍA, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, *Estudios centro-americanos* 32 (1977) 707-722.

<sup>244</sup> Por ejemplo, J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, Crt, México, 1976.

<sup>245</sup> Sobre todo su obra fundante: *Teología de la liberación* (1971), Sígueme, Salamanca 1974.

<sup>246</sup> Además de lo ya citado, L. BOFF, *Gracia y liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1978; *El rostro materno de Dios*, Paulinas, Buenos Aires 1985; *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Ediciones Paulinas, Madrid 1987; *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991.

utilizado por corrientes de izquierda, incluido el marxismo; valiéndose de expresiones como “estructuras de opresión” y “praxis liberadora”<sup>247</sup>. Sin embargo, la diferencia estribaba en que la opción (pastoral) por los pobres tenía un fundamento teológico. Así lo explica G. Gutiérrez:

“La temática de la pobreza y la marginación nos invita a hablar de la justicia y a tener presentes los deberes del cristiano al respecto [...]. Pero no hay que perder de vista lo que hace que la opción preferencial por los pobres sea una perspectiva tan central. En la raíz de esa opción está la gratuidad del amor de Dios. Éste es el fundamento último de la preferencia [...]. En última instancia, la opción por el pobre es una opción por el Dios del Reino que nos anuncia Jesús”<sup>248</sup>.

En particular, según J. Sobrino,

“la cristología latinoamericana presenta el misterio pascual como el momento cumbre en la propia historia de Jesús y como el hecho fundamental para el desarrollo de la cristología. Ha recalcado las razones históricas de la muerte: el conflicto causado por Jesús, la persecución que le sobrevino, la acusación de blasfemo y la condena por agitador político. Pero ha presentado esos hechos históricos también como lo que le ocurre a Jesús por obediencia al Padre. Ese Jesús, que ha vivido y muerto de tal manera, ha sido resucitado y ensalzado por el Padre. La resurrección confirma la verdad de la vida de Jesús y la verdad última de la persona de Jesús”<sup>249</sup>.

El corolario es, según L. Boff,

“empeñarse para que haya un mundo donde sea menos difícil el amor, la paz, la fraternidad, la apertura y entrega a Dios. Esto implica denunciar situaciones que generan odio, división y ateísmo en términos de estructuras, valores, prácticas e ideologías [...]. Cargar la cruz como Jesús

---

<sup>247</sup> El compendio mejor logrado a partir de autores en esta línea posiblemente sea: I. ELLACURÍA - J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis* (2 vol.), Trotta, Madrid - Sao Salvador 1990.

<sup>248</sup> G. GUTIÉRREZ, *o.c.*, 36.

<sup>249</sup> Cf. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, Sal Terrae, Santander 1982, 95-118.

la cargó, significa solidarizarse con aquellos que son crucificados en este mundo [ya que] la cruz de Jesús y su muerte fueron consecuencia de este compromiso en favor de los desheredados de este mundo [...]. Los que murieron rebelados contra el sistema de este siglo, y se negaron a entrar 'en los esquemas de este mundo' (Rom 12,2), estos son los que son resucitados"<sup>250</sup>.

Al menos en un comienzo, este nuevo talante teológico no sonó bien a los oídos de la Santa Sede, que acabó pronunciándose a través de dos documentos<sup>251</sup>. Peor aún, a los de los regímenes militares, pronto en auge en nuestros diferentes países, que persiguieron a los ideólogos acusándolos de marxistas, e hicieron desaparecer a muchas personas vinculadas a las concomitantes "comunidades eclesiales de base"<sup>252</sup>; en ocasiones, por el mero hecho de vivir su fe trabajando en entornos populares o marginales.

*En Argentina*<sup>253</sup>, los primeros teólogos (postconciliares) que comenzaron a pensar con cierta organicidad una teología más encarnada fueron Gera<sup>254</sup> y Scannone<sup>255</sup>.

---

<sup>250</sup> L. BOFF, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Iaps, Bogotá 1978, 167-171.

<sup>251</sup> SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis nuntius* (1984) y *Libertatis conscientiae* (1986).

<sup>252</sup> Sobre "Comunidades eclesiales de base", cf. *Documento de Medellín XV*, 3,1,1; *Documento de Puebla* 641-643.

<sup>253</sup> Cf. M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina. 1962-2010. Un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Docencia, Buenos Aires 2010.

<sup>254</sup> Cf. L. GERA, "La Iglesia frente a la dependencia", en L. GERA - A. BÜNTIG - O. CATENA, *Teología, pastoral y dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires 1974; "Pueblo, Religión del pueblo e Iglesia", en CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América latina*, Bogotá 1977, 58-283; "Identidad cultural y nacional", *Sedoi* 61 (1981) 3-30; "Evangelización y promoción humana. Una relectura del Magisterio latinoamericano, preparando Santo Domingo", *Sedoi* 114-115, 1-73. Una selección comentada de la obra de L. Gera fue publicada por V. AZCUY - C. M. GALLI - M. GONZÁLEZ - J. C. CAAMAÑO (Comité Teológico Editorial), bajo el título: *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera* (2 vol.), Ágape Libros, Buenos Aires 2006-7.

<sup>255</sup> Por ejemplo, J. C. SCANNONE, "Evangelización de la cultura en América Latina: el documento de Puebla", *Stromata* 35 (1979) 195-212; "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", *Stromata* 38 (1982) 3-39; *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires 1990. Bajo el título *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona 2005, el autor comenzó la publicación de sus "Obras selectas".

“La teología por un lado deberá interpretar, criticar y discernir salvíficamente la actual situación con sus potencialidades y ambigüedades, el proyecto histórico-cultural que en ella surge desde nuestros pueblos y las raíces históricas que los sustentan. Por otro lado deberá reinterpretar y releer las riquezas de nuestra fe teniendo como lugar hermenéutico la praxis y la cultura populares latinoamericanos”<sup>256</sup>.

Pero lo hicieron gestando un estilo teológico propio, más vinculado a la cultura del pueblo y a su religiosidad popular. En concreto, para L. Gera la cultura incluye

“el conjunto de vivencias valorativas, y de ausencias valorativas, propias y características de un pueblo. Es lo que radicalmente le da un ‘estilo de vida’ [...]. Un conjunto de valores en el que se destacan ‘preferencias axiológicas’, y también se señalan ‘indiferencias’ valorativas, incapacidades, debilitamientos o postergaciones en la captación de ciertos valores. La cultura es ‘una preferencia’, una jerarquía de valores”<sup>257</sup>.

En ellas vieron un potencial liberador, si bien evitaron seguir utilizando esta expresión malsonante a partir del 76’, con el comienzo de la última dictadura. Fue entonces cuando la “Escuela Argentina” acentuó la reflexión sobre historia, cultura y comunidad nacional, temáticas asumidas magisterialmente por *Iglesia y Comunidad Nacional* (1981); en una época de transición hacia la democracia que requería una profunda actitud de reconciliación entre los argentinos<sup>258</sup>.

Sin embargo, hay que decir con honestidad que existían focos de pensamiento cristiano, vinculados en general a los “*Sacerdotes para el tercer mundo*” y en algunos casos a la *Acción católica*, que

---

<sup>256</sup> J. C. SCANNONE, *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca 1976, 95.

<sup>257</sup> L. GERA, “Evangelización de la cultura”, *Sedoi* 40 (1979) 36.

<sup>258</sup> Cf. A. GRANDE, *Aportes de la Iglesia en la Argentina para la nueva evangelización*, Ágape, Buenos Aires 2011, que gira en torno a la recepción argentina de *Evangelii Nuntiandi*.

prefirieron optar por una línea más combativa y menos conciliadora; en oposición con esferas eclesiales tradicionales y vinculadas al poder público<sup>259</sup>. Las tensiones que afectaban la vida eclesial de estos años era tan sólo un reflejo de lo que venía ocurriendo en la sociedad argentina desde el primer Perón, y que había llegado a “enlutar” (ICN 33) la patria en esta década trágica.

## **Recapitulación y perspectivas en los albores del nuevo milenio**

### ***Recapitulación desde el postconcilio***

Si ahora tratamos de perfilar lo ocurrido en teología desde el postconcilio en adelante, observamos que se continuó en una fuerte línea de profundización histórico-crítica en el estudio de las fuentes (de la mano de la *epistemología*); que fueron madurando perspectivas de evaluación y juicio más aptas para abordar las vicisitudes de la historia (de la mano de la *hermenéutica*); y que se afianzó el acercamiento a las variadas situaciones personales y colectivas que viven los hombres y pueblos del mundo (de la mano de las *ciencias sociales*). En el espíritu del último concilio, prevaleció una teología en diálogo (*Ecclesiam Suam*, 1964), de carácter pastoral (*Evangelii Nuntiandi*, 1975), con progresivo mordiente histórico (*EIAf*, 1996; *EIAm*, 1998; *EIAs*, 1999) y celebrativo (en torno al Jubileo del 2000).

---

<sup>259</sup> Tal vez en esta línea R. Tello, cuya obra ha sido parcialmente publicada: R. TELLO, *Nueva Evangelización. Escritos teológico-pastorales* (I), Ágape Libros, Buenos Aires 2008.

En este contexto, los grandes gestores del concilio (principalmente Congar, De Lubac, Rahner y Balthasar) continuaron escribiendo: de hecho, varias de sus obras de madurez ya citadas datan de este segundo período. A otros (como Schillebeeckx<sup>260</sup>, Küng y Boff) se les hicieron “observaciones” o se los removieron de sus respectivas cátedras. Siendo el postconcilio un tiempo de vertiginosos cambios, no era raro que muchas propuestas innovadoras, tal vez en su momento todavía no del todo decantadas, suscitaran ciertas suspicacias.

En *dogmática* sobresalieron Kasper, principalmente en cristología trinitaria<sup>261</sup>; Auer,<sup>262</sup> sobre todo con su colección de manuales; Ratzinger<sup>263</sup>, Antón<sup>264</sup> y Duquoc<sup>265</sup>, con diferentes enfoques, pero todos principalmente en eclesiología; y Ruiz de la Peña<sup>266</sup> en antropología teológica. Podríamos decir que hasta aquí llega la generación de dogmáticos del inmediato postconcilio. Sus continuadores son hoy Forte, sobre todo con su simbólica eclesial<sup>267</sup>; Ladaria, principalmente en antropología<sup>268</sup>; González

---

<sup>260</sup> Por ejemplo, E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.

<sup>261</sup> Por ejemplo, W. KASPER, *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos teológicos*, Sígueme, Salamanca 1969; *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1974; *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985.

<sup>262</sup> Por ejemplo, J. AUER, *El Evangelio de la gracia*, Herder, Barcelona 1975; *Dios Uno y Trino*, Herder, Barcelona, 1982; *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1986; *Jesucristo, Salvador del mundo*, Herder, Barcelona 1990.

<sup>263</sup> Sobre todo en Eclesiología, cf. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972.

<sup>264</sup> Por ejemplo, también en Eclesiología, A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución de las ideas eclesiológicas* (2 vol), Toledo-Madrid, San Idelfonso-Bac, Madrid 1986-7.

<sup>265</sup> Por ejemplo, C. DUQUOC, *Cristología, I-II*, Sígueme, Salamanca 1971.

<sup>266</sup> Por ejemplo, J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, Sal Terrae, Santander 1991.

<sup>267</sup> Además de la obra ya citada como referente de nuestro desarrollo histórico, cf. B. FORTE, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Sígueme, Salamanca 1988; *Jesús de Nazaret. Historia de Dios, Dios de la historia*, Paulinas, Madrid 1989; *María. La mujer icono del misterio*, Sígueme, Salamanca 1993; *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996.

<sup>268</sup> Por ejemplo, L. LADARIA, *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983.

Faus<sup>269</sup> y González de Cardedal<sup>270</sup>, en cristología y diálogo con expresiones culturales; Kéhl<sup>271</sup> en eclesiología; Sesboüe en historia de los dogmas; y Dupuis<sup>272</sup> en perspectiva interreligiosa.

En el ámbito de la *moral* se destacaron, por lo profundos pero a su vez controvertidos, Häring<sup>273</sup> y Vidal<sup>274</sup>; y hoy son significativos López Azpitarte<sup>275</sup> y Flecha<sup>276</sup> en el área hispana. En *Sagradas Escrituras*, el método histórico-crítico fue desarrollado, entre muchos otros, por Mateos, Brown y Schnackenburg<sup>277</sup>; y hoy sobresale la obra de Meier<sup>278</sup>. Variados autores ahondaron la teología *fundamental*, por ejemplo, Fries<sup>279</sup> y Latourelle; como así también la *pastoral*, por ejemplo, Floristán<sup>280</sup> y Pikaza<sup>281</sup>. A su vez, aparecieron “las” teólogas (Lubich<sup>282</sup>, Johnson<sup>283</sup>, Schüssler

---

<sup>269</sup> Por ejemplo, I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1981; *Proyecto de hermano*, Sal Terrae, Santander 1987.

<sup>270</sup> Por ejemplo, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del Cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997; *Cristología*, Bac, Madrid 2001.

<sup>271</sup> Sobre todo, M. KÉHL, *Eclesiología*, Cristiandad, Madrid 1991.

<sup>272</sup> Sobre todo en el desarrollo de una teología del pluralismo religioso, cf. J. DUPUIS, *Jesús al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991; *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 1997.

<sup>273</sup> B. HÄRING, *La ley de Cristo* (2 vol.), Herder, Barcelona 1964; *Libertad y fidelidad en Cristo*, Herder, Barcelona 1981 (2 vol.).

<sup>274</sup> Por ejemplo, M. VIDAL, *Moral fundamental*, PS Editorial, Madrid 1985.

<sup>275</sup> Por ejemplo, E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Sal Terrae, Santander 2003.

<sup>276</sup> Por ejemplo, J. R. FLECHA, *Moral fundamental*, Sígueme, Salamanca 2005.

<sup>277</sup> Por ejemplo, R. SCHACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1970.

<sup>278</sup> J. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. I: “Las raíces del problema y la persona”; II/1: “Juan y Jesús. El reino de Dios”; II/2: “Los milagros”; III: “Compañeros y competidores”, Verbo Divino, Estella 1998-2000.

<sup>279</sup> Por ejemplo, H. FRIES, *Conceptos fundamentales de teología* (2 vol.), Cristiandad, Madrid, 1979; *Teología fundamental*, Herder, Barcelona 1986.

<sup>280</sup> Por ejemplo, en colaboración: C. FLORISTÁN – J. TAMAYO, *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1984; *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca 1991.

<sup>281</sup> Por ejemplo, X. PIKAZA, *Este es el hombre, Ágape*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997. O también, en colaboración: X. PIKAZA – N. SILANES (Eds.), *El Dios cristiano. Diccionario Teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992.

<sup>282</sup> Por ejemplo, CH. LUBICH, *Meditaciones*, Buenos Aires 1990.

<sup>283</sup> Por ejemplo, E. JOHNSON, *She who is*, Crossroad, New York 1992.

Fiorenza<sup>284</sup>, Navarro<sup>285</sup>, Porcile Santiso, Gebara, Vuola, Sampaio, García Bachmann), que en los últimos años han venido elaborando una nueva visión complexiva de la teología, en diálogo con las ciencias humanas y teniendo como norte de su reflexión (“revisionista”) la cuestión de género<sup>286</sup>.

A los ya mencionados *teólogos latinoamericanos* fundadores de una nueva teología en nuestro subcontinente les acompañaron o sucedieron (según los casos) Segundo (en Uruguay), Silva (en Chile), González Dorado (en Paraguay), Trigo (en Venezuela)<sup>287</sup>, Comblin, Libanio, Mesters, Richard y Suess<sup>288</sup> (en Brasil). En Argentina se destacaron R. Ferrara en dogmática; E. Briancesco y F. Ortega<sup>289</sup> en moral; L. Rivas, A. Álvarez Valdés y G. Nápole en Sagrada Escritura; J. C. Maccarone<sup>290</sup> y G. Söding<sup>291</sup> en fundamental; C. Galli<sup>292</sup> y M. González en pastoral; V. Fernández en espiritualidad<sup>293</sup>, V. Azcuy en teología de género<sup>294</sup>, L. Florio en

---

<sup>284</sup> Por ejemplo, E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, The Crossroad Publishing Company, New York 1987.

<sup>285</sup> Por ejemplo, M. NAVARRO, *Las siete palabras*, Madrid 1996; *Psicología y Mística. Las Moradas de Santa Teresa*, Madrid 1991.

<sup>286</sup> Cf. V. AZCUY – M. MAZZINI – N. RAIMONDO, *Mujeres haciendo teologías (II). Antología de Textos de Autoras*, San Pablo, Buenos Aires 2008.

<sup>287</sup> Por ejemplo, P. TRIGO, “Interpretación teológica de los últimos cuarenta años de la Iglesia en América Latina”, *Christus* (Jul-Ago 1998) 8-19.

<sup>288</sup> Por ejemplo, P. SUESS, *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros: Diez ensayos de misionología*, Abya-Yala, Quito 1995.

<sup>289</sup> Especialmente su trabajo en torno a W. A. Mozart: F. ORTEGA – C. COLEMAN, *Mozart, la fin de sa vie*, Parole et Silence, Paris 2006; *Avec Mozart. Un parcours à travers ses grands opéras*, Lethiellieux, Paris 2010.

<sup>290</sup> Sobre todo, J. C. MACCARONE, “La teología en Argentina. Segunda mitad del siglo XX. ¿Tradición o ruptura?”, *Teología* 60 (1992), 155-168.

<sup>291</sup> *La novedad de Jesús. Relidad y lenguaje en proceso pascual*, Ágape Libros, Buenos Aires 2012.

<sup>292</sup> Sobre todo, C. GALLI, “La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996), 69-119; “La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio”, en VVAA, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Celam 1997, 244-362. Recientemente, *Jesucristo: camino a la dignidad y la comunión. La cristología pastoral en el horizonte del Bicentenario. De Líneas Pastorales a Navega mar adentro*, Ágape Libros, Buenos Aires 2010.

<sup>293</sup> V. M. FERNÁNDEZ, *Teología espiritual encarnada. Profundidad espiritual en acción*, San Pablo, Buenos Aires 2004.

diálogo con las ciencias, y C. Avenatti en diálogo teológico desde la estética<sup>295</sup>. En los últimos años, se fueron afianzando en torno a varios de estos últimos autores grupos temáticos de investigación<sup>296</sup>.

A esta corriente latinoamericana, diversificada pero a la vez con rasgos comunes, se van uniendo progresivamente las *teologías africanas* (por ejemplo, Mkeramigo, Mpasi, Bibaki, Hebge, Ma-Mumbimbi, etc.) y *asiáticas* (por ejemplo, Dhavamoni, Amalorpavadoss, Panikkar, Banawiratma, Hardowiyono, etc.); las cuales van madurando cada una desde su propio humus. Tampoco podemos olvidar a los teólogos de las Iglesias hermanas de oriente: por ejemplo, Evdokimov<sup>297</sup>, que desde hace varios años ha venido intentando el diálogo de la *teología ortodoxa* con la cultura occidental; ni a teólogos de las *comunidades de la Reforma* (Moltmann<sup>298</sup>, Jüngel, Cullmann, etc.).

Debido al abanico inabarcable de autore/as que se abre, es muy *difícil hacer hoy por hoy un balance*. De todos modos tampoco sería serio intentarlo en un espacio tan reducido como el que permite esta rápida perspectiva histórica. Lo que sí debería afirmarse, es que actualmente ningún teólogo/a podría reclamar para sí la importancia que tuvieron hace unas décadas Barth, Congar o Rahner, entre otros. Y esto no por una cuestión de

---

<sup>294</sup> Evito citar nuevamente aquí obras de estos autores y autoras, ya que lo fui e iré haciendo a lo largo de todo el libro. Pueden verse compendiadas las más significativas en la sección bibliográfica.

<sup>295</sup> C. AVENATTI DE PALUMBO, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, Subiaco – Facultad de Teología Uca, Buenos Aires 2007.

<sup>296</sup> Puede verse un panorama de las iniciativas más maduras de estos últimos años, asociadas a la Facultad de Teología Uca, en *Consonancias* 38 (2011)

<sup>297</sup> Por ejemplo, P. EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, Paulinas, Madrid 1970.

<sup>298</sup> Por ejemplo, J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo, fundamento y crítica de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1983; *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983; *Jesucristo para nosotros hoy*, Trotta, Madrid 1997.

capacidad, sino porque hoy las expresiones cristianas se han diversificado y multiplicado vertiginosamente. Cada vez se hace más difícil que un mismo discurso (teológico) sea significativo para un amplio espectro de gente. Y si lo fuera, probablemente sólo lo sería de un modo inevitablemente superficial<sup>299</sup>.

### ***Perspectivas hacia el tercer milenio***

Más importante que intentar captar los nombres de teólogo/as relevantes es el discernimiento de las perspectivas que se abren a la teología como desafíos, al menos para un futuro más o menos inmediato, y que constituyen senderos por los cuales seguir transitando en la reflexión.

1) Si bien el desarrollo de lo que aquí propongo me lo reservo para la sistematización final, anticipo que, a mi juicio, la teología tendría que cultivar una fecunda interacción entre *sapiencialidad* y *cientificidad*, tanto en la indagación del depósito de la fe como en la apertura a un mundo en permanente mutación. La santidad de vida del teólogo le permitirá captar más fácilmente el paso de Dios por la historia e intuir el oportuno desarrollo de su discurso teológico mediado por (expresiones socio-culturales de) esa misma historia.

2) Deberá esmerarse por cultivar una *inter* e *intradisciplinariedad*, sin perder su originalidad (teologal) ni el permanente recurso a las propias fuentes. En esta línea, deberá seguir fortaleciendo el ecumenismo y diálogo interreligioso, a partir de experiencias, adquisiciones y perspectivas comunes tanto en la

---

<sup>299</sup> Un rápido panorama del actual estado de cosas en M. GONZÁLEZ, "Nuevos escenarios y líneas emergentes en la teología católica contemporánea", *Teología* 84 (2004) 41-66.

percepción del misterio trascendente como en el servicio al hombre en su historicidad concreta.

3) El teólogo deberá mantener una *mirada universal* hacia el mundo globalizado, y simultáneamente particular *desde la región* en la que trabaja; histórica, en orden a no perder perspectivas, y actual, para que su reflexión resulte pertinente y relevante. Esto supondrá en él un espíritu, a la vez que crítico, propositivo y esperanzado, en orden a contribuir a que la Iglesia asuma, purifique y transfigure la vida, cultura y sabiduría de los pueblos, haciéndolas más humanas y evangélicas.

Por eso la teología ya no podrá seguirse haciendo sólo en el espléndido aislamiento de un escritorio, a no ser para ordenar un poco las ideas, sino en interacción con las variadas realidades eclesiales e históricas<sup>300</sup>. El teólogo ya no podrá desconocer por inexperiencia el funcionamiento básico de estas realidades, ni dejar de trabajar “de alguna forma” en equipo. Al respecto, dos preocupaciones fundamentales que no podrá perder de vista, unidas ambas a una ética global, son la contribución a una mayor justicia y equidad en el mundo, y a la conservación de la ecología del planeta. Una tercera inquietud no podrá dejar de desvelarlo: la de cultivar una creatividad lingüística, estilística y estratégica para mediar la experiencia profunda y entrañamiento creyente en el Misterio. En esta dirección se perfila el esbozo sistemático del último capítulo de este libro.

\* \* \*

---

<sup>300</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La Teología hoy. Perspectivas, principios y criterios*, 33-36.

### **Ejercicio de aplicación:**

- 1) *¿Cuáles fueron los nutrientes más significativos para la renovación teológica madurada a lo largo del siglo XX?*
- 2) *Presentar brevemente los principales documentos, contenidos y contribuciones del Concilio Vaticano II.*
- 3) *¿Cómo se produjo la recepción de este evento eclesial en América Latina y Argentina?*
- 4) *Enumerar algunos teólogos destacados que contribuyeron a la gestación y recepción del Concilio Vaticano II, sobre todo en Europa.*
- 5) *Idem, alguno/as teólogo/as significativo/as a lo largo de estos últimos decenios en nuestro país.*
- 6) *¿Cuál es el acento, preocupaciones y contenidos que la teología del futuro debería asumir para responder de modo apropiado a los desafíos del nuevo milenio que hemos comenzado?*

## VIII. Hacia una experiencia y vivencia teologal de nuestro tiempo

### Aspectos introductorios

Después de haber recorrido los diferentes momentos de la historia procurando rastrear los dinamismos y contenidos teológicos que se fueron suscitando y decantando en el contexto de la vida de la Iglesia y el pensamiento (occidental), se impone ahora intentar una breve pero elocuente sistematización para nuestro tiempo y región, en el modo que a continuación se explica<sup>301</sup>.

### ***El teólogo hoy como “monje en la ciudad”***<sup>302</sup>

Persistente testigo de cosas que ya fueron,  
Lo sagrado inconvencible, hierático y solemne, lo humildemente infranqueable,  
Fantasma de un ayer con mucha historia,  
En la celda silencioso, piadoso en la colonial iglesia,  
Recogido en añosos claustros recortados por las hiedras,

---

<sup>301</sup> Retomo lo desarrollado en G. RAMOS, *El imaginario de los cristianos en el contexto cultural argentino. Arte, Psicología y Mística*, San Benito, Buenos Aires 2010, 93-122.

<sup>302</sup> Esta expresión nos remite a la *Lectio brevis* dictada por L. GERA cuando, en 1962, al iniciar la actividad académica de la Facultad de Teología Uca, usó esta imagen para referirse al quehacer del teólogo. En esa oportunidad, Gera comparó la Facultad a un Monasterio (cf. *Teología* 1 (1962) 1-2. En esta misma línea, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Teología y ciudadanía*, Salamanca 2010, 11-23. La poesía transcrita la publicamos en coautoría con Daniela Biló en: G. RAMOS – D. BILÓ, *Claves para iluminar la noche de nuestro tiempo*, Guadalupe, Buenos Aires 2005, 5-6.

*Ora y medita el monje.*

El pausado y exacto transcurrir de su tiempo y de las horas,  
El medido ciclo de jornadas parecidas en mucho a las de otrora,  
Al ritmo interno que acompasa aquello que madura lentamente, muy despacio,  
A contramano del frenético ajeteo, del bullicio a contrapunto.  
Como mendigando al inaccesible misterio visa de ingreso,

*Ora y medita el monje.*

Último mohicano (¿o samurái?) de modos ancestrales, ya pasados,  
Acopiando un saber de tiempos olvidados... y hoy buscado,  
Herederero de una época media, de legendarias reminiscencias y osadas  
esperanzas,  
Enemigo declarado de la frívola ficción que es el invento postmoderno,  
Buceador de arcanos profundos e inauditos, insondables,

*Ora y medita el monje.*

Lo convocó la envolvente sed que genera el Absoluto,  
El deseado de Israel, la Sabiduría encarnada, el Espíritu de lo alto.  
Lo mueven y animan palabras que “dicen” y símbolos que “evocan”,  
Y el anhelo amoroso de incluirlo todo en el océano de lo decisivo y  
trascendente.

Para recapitular el fragmento y la parte en la totalidad del Todo,

*Ora y medita el monje.*

Mucha pasión dosificada en el mesurado devenir del día,

Demasiada utopía refrenada por los pocos, pero significativos hallazgos que perduran,

Los que ahora nutren la discreta hidalguía de una espera,

Y que pueblan de presencia las largas noches de la ausencia.

Para que en el alambique de la fe se vaya destilando ese Rostro luminoso,

*Ora y medita el monje.*

*El teólogo* tiene por misión contribuir a que la fe de la Iglesia pueda llegar a ser lo más accesible posible al imaginario de comprensión de las personas que viven en una determinada época y contexto. Esto hace que la actividad teológica siempre deba ser actual, dado que la fe siempre exigirá una presentación acorde a las inquietudes y búsquedas socio-culturales de una determinada época<sup>303</sup>. Y esto tanto en referencia a los contenidos, que sin perder la integridad propia de la fe pueden ser presentados desde variadas perspectivas, como también al lenguaje, que fluye permanentemente de tiempo en tiempo y de región en región. Dice V. Fernández que:

“la tarea de buscar las expresiones adecuadas supone que primero uno ha hecho el gran esfuerzo de penetrar en las categorías del otro, en su sensibilidad, en las pasiones que lo movilizan, en su modo de mirar y de vivir el mundo. Supone una lectura de la realidad que nos permita penetrar en ella. Por eso buscar palabras e imágenes sin comprender al otro es inútil, no es todavía el verdadero empeño comunicativo de la teología. Un verdadero teólogo nunca se siente satisfecho si su propuesta teológica lo convence a él pero no termina de movilizar a los demás<sup>304</sup>”.

---

<sup>303</sup> Cf. F. ORTEGA, “Teología y contexto epocal: una mirada recíproca”, *Teología* 102 (2010) 131-144.

<sup>304</sup> V. FERNÁNDEZ, “La experiencia sapiencial y la comunicación del Evangelio”, *Teología* 99 (2009) 323.

Esto es muy diferente a concebir la teología como el esotérico quehacer de un grupo particular de personas cuyo único interés sería el de acopiar obsesiva, repetitiva, tradicional e incomprensiblemente para los no iniciados, afirmaciones conciliares, textos antiguos o expresiones oscuras, en orden a transmitirlos después de un modo más o menos denso y aburrido, y por lo tanto no significativo, a las nuevas generaciones. Esta percepción, que no deja de ser a veces un cierto estereotipo presente incluso en ámbitos eclesiales, constituiría una caricatura de la teología, dado que privaría a la exposición de la fe de toda posible creatividad. En realidad, si esto fuese la teología, a esta altura de la historia estaría ya todo dicho, y con buenos manuales bien indexados y contruidos iguales para todo el mundo ya nos bastaría. El problema es que entender así la teología nos lleva a una especie de tradicionalismo ajeno al misterio de la encarnación.

El interés y empeño teológico por recrear la comunicación del *depositum fidei* con “nuevo ardor, métodos y expresiones”, según una feliz expresión de Juan Pablo II<sup>305</sup>, exigirá entonces, casi ineludiblemente en el sujeto o comunidad de reflexión que se dedica a pensar teológicamente, una particular sensibilidad y empatía con los logros y búsquedas de su tiempo, y con las personas que lo protagonizan y configuran: es por eso que la teología no puede permanecer ajena a los movimientos culturales y sus correspondientes expresiones.

Por eso es también inherente a la teología un cierto hábito de discernimiento, que le permita hacer suyas las vicisitudes epocales para contribuir a que se orienten según el designio de Dios: asumiéndolas, purificándolas y elevándolas. Por eso no existe nada

---

<sup>305</sup> *Discurso a los Obispos del CELAM*, 09/03/83.

más alejado del verdadero cometido teológico que la defensa fundamentalista de una *theologia perennis* (=teología perenne). En todo caso, y si se quisiera salvar la expresión, lo *perennis* sería, en la lógica de la encarnación recapituladora y el intercambio, la sedimentación última de lo permanentemente y siempre reexpresado desde los nuevos tiempos y desafíos.

Así, tomando conciencia de que *él mismo está inmerso en esa época*, el teólogo podrá estar en condiciones de hablar y poner por escrito el fruto de un camino de fe que también tiene una vertiente colectiva, de la que él/ella forma parte, y en la que resurge novedosamente la fe anunciada y transmitida por los apóstoles, padres, liturgia, doctores y teólogos de otros tiempos. Sin caer en un posible historicismo relativista, el teólogo será, en cambio, el catalizador de la fe siempre nueva del pueblo de Dios presente en un determinado contexto y región, y el patrocinador de nuevas iniciativas y empeños tanto en la reflexión como en la vivencia y emprendimientos pastorales; en los cuales *podrá y tendrá* que acabarse reconociendo, como garantía de autenticidad, que “Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre” (*Hb* 13,8). Por eso,

“Siempre será muy sano y recomendable que quien hace teología tenga además alguna actividad pastoral no académica que le ayude a mirar las cosas desde otra perspectiva, lo estimule a descubrir otros aspectos de la verdad que reflexiona y lo mantenga atento a los dinamismos siempre cambiantes de la cultura. El teólogo es específicamente misionero, como lo exige su vocación cristiana, pero lo será de un modo más significativo y fecundo si no se contenta con comunicar la verdad a los que *vienen* a sus clases y es capaz también de *salir* a la búsqueda de los que están lejos”<sup>306</sup>.

---

<sup>306</sup> V. FERNÁNDEZ, *o.c.*, 324.

## ***Intención, metodología e itinerario***

La intención de este capítulo es perfilar una *sucinta presentación de nuestra fe* en consideración de las observaciones hechas en el párrafo anterior, de modo que podamos volver a escuchar el mensaje de salvación con un lenguaje que logre captar y traducir significativamente el depósito de la revelación. Lo haré de manera orgánica, elocuente y accesible a nuestra idiosincrasia postmoderna y local. Me valdré del género ensayístico, para desarrollar una meditación con intencionalidad análoga a lo que fue en su momento para el pensamiento germánico, y europeo en general, el *Curso fundamental de la fe* de K. Rahner<sup>307</sup>, salvando las evidentes distancias que impone la desigual idoneidad de los autores y extensión del relato; o también, más recientemente, *Creer*, de B. Sesboüé<sup>308</sup>. Podría hacer propias las palabras introductorias del autor francés, cuando afirma que

“este libro que hablará del cristianismo pretende dirigirse al hombre en cuanto hombre. La experiencia humana de todos y cada uno será en cierto modo su punto de partida. Un evangelio que no se dirigiera a la experiencia humana más profunda no interesaría a nadie. Una respuesta que no se corresponde con ninguna pregunta, no es una respuesta: es un propósito vano. Es necesario que lo que se anuncia afecte de manera vital a lo más profundo de la conciencia humana”<sup>309</sup>.

Si bien este tipo de trabajos pueden simplificar enormemente el abordaje de algunas temáticas y la discusión de otras problemáticas, en una época en la que se exponencia el flujo de

---

<sup>307</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979, 19-31.

<sup>308</sup> B. SESBOÜÉ, *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, Buenos Aires 1999.

<sup>309</sup> *Ib.*, 8.

información y sigue creciendo la especialización a pasos agigantados, buscar concentrarse en los núcleos esenciales de la fe cristiana se torna indispensable. En contrapartida, la sugerida complejidad torna inevitable una impostación dialógica, tanto en el ámbito interreligioso, como en el intercultural e interdisciplinar, con los que se va perfilando y configurando actualmente el saber, y consecuentemente también la reflexión teológica, en el nuevo milenio. Hoy ya no se puede prescindir en la teología de estos intercambios, que van progresivamente configurando lenguajes comunes, más dúctiles a las nuevas exigencias y sensibilidades. Nos lo hace notar C. Avenatti de Palumbo, cuando se pregunta

“¿Por qué la necesidad de establecer un diálogo interdisciplinario entre literatura, estética y teología? [...]. El motivo principal de la fundación de este espacio de diálogo interdisciplinario ha sido la necesidad de *vincular vida y pensamiento* a través de la *búsqueda de lenguajes significativos* para la cultura postmoderna”<sup>310</sup>.

Tendré también presente el contexto socio-cultural en el que vivimos, y en concreto el desarrollo reciente de la teología en Argentina. Esto constituirá gran parte de la originalidad del presente trabajo, ya que en la medida en que esto sea posible, intentaré incorporar apreciaciones, textos y perspectivas propias de nuestro humus local. En estos últimos quince años me fui dedicando de un modo particular a bucear en nuestra teología y a conocer no sólo por lecturas, sino a través de diálogos personales y la escucha directa, a los teólogos más representativos de nuestro país<sup>311</sup>.

---

<sup>310</sup> C. AVENATTI DE PALUMBO, “Belleza, herida y otredad como figuras de vida. Diálogo interdisciplinario entre literatura, estética y teología”, *Consonancias* 30 (2009), 8. También, C. SCHICKENDANTZ, *Lenguajes sobre Dios al final del segundo milenio*, Educc, Córdoba 2003; SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *El desafío de hablar de Dios. En la América Latina del siglo XXI*, San Benito, Buenos Aires 2008.

<sup>311</sup> El itinerario reciente de la teología en Argentina queda plasmado en las publicaciones de la Sociedad Argentina de Teología: ver bibliografía al final, de la más reciente a la más

Con estas premisas, y en conformidad con el desafío de la misión continental de la que también habla el documento de *Aparecida*<sup>312</sup>, en el presente trabajo me propongo la tarea de hacer que el *kerygma*, articulador de las diversas y correspondientes verdades de fe, pueda emerger cristalino y puro de entre el fárrago de consideraciones especializadas, a las que habitualmente estamos acostumbrados, y que no obstante pueden sonar “ruidosamente” para esa también siempre real exigencia de unidad que tiene interiormente todo creyente. En este sentido, la presentación de la fe debe ser, además de *alethés* (=verdadera), también *kalós* (=bella). Para que sea “deseable”, debe ser presentada con intención sucintamente integradora, con esplendor propio.

Hay que considerar también que hoy día ya ningún campo epistemológico puede encerrarse en el restringido corsé de sus propias y limitadas percepciones de lo real; y menos la teología, que procura entender acerca de todas las cosas *sub specie Dei*, a saber, bajo una consideración o referencia a Dios. De otro modo, se acabaría convirtiendo en un nuevo metarrelato de tipo gnóstico y desarraigado, verdaderamente nulo en su significado real para las personas que hoy buscan sentido en la esfera de lo religioso.

---

antigua. Para la reflexión de la generación intermedia, puede verse: M. GONZÁLEZ – C. SCHICKENDANTZ (Eds.), *A mitad de camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, Educc, Córdoba 2006. También la obra de C. GALLI, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, Ágape Libros, Buenos Aires 2011, va ofreciendo en sus notas a pie de página un muy interesante panorama del quehacer teológico argentino contemporáneo.

<sup>312</sup> “La Iglesia está llamada a repensar profundamente y relanzar con fidelidad y audacia su misión en las nuevas circunstancias latinoamericanas y mundiales [...]. Se trata de confirmar, renovar y revitalizar la novedad del Evangelio arraigada en nuestra historia, desde un encuentro personal y comunitario con Jesucristo, que suscite discípulos y misioneros” (DA 11). Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía-Comentario al documento y otros aportes*, San Pablo, Buenos Aires 2007; *Conversión pastoral y nuevas estructuras*, Ágape Libros, Buenos Aires 2010.

Para evitar que esto acontezca, o que en cambio se termine hablando de un modo ligero, ajeno a las exigencias intrínsecas del misterio de la encarnación, acerca de cuestiones que requieren análisis prolijos; es preciso renovar la clásica convicción de que la fe necesita del esclarecimiento de la razón (teológica, filosófica y científica) para no acabar en gnosis o relato mítico, y de que la racionalidad humana sólo encuentra plena significación, consistencia y articulación armónica cuando se abre al dato revelado y se ve por éste informado. En los términos breves de Agustín de Hipona y Anselmo de Canterbury, se trata de considerar los complementarios *credere ut intelligere* (=creer para entender) e *intelligere ut credere* (=entender para creer) (cf. FR 16).

En efecto, hoy nos volvemos a encontrar con la tendencia al fideísmo, que desestima la importancia de la racionalidad teológica y sólo se fía de la devoción; o con el tradicionalismo, que sostiene una adhesión incondicional a la tradición tal como ésta se fue plasmando en siglos anteriores, y apostata de toda nueva posible presentación de la fe. Pero por otra parte, también tenemos expresiones de racionalismo ontologista, que descrea de todo lo que no pueda ser pensado desde la experiencia subjetiva; o de relativismo agnóstico, que desconfía tanto de la fe como del poder de la razón.

“Las corrientes de pensamiento relacionadas con la posmodernidad merecen una adecuada atención. En efecto, según algunas de ellas el tiempo de las certezas ha pasado irremediamente; el hombre debería ya aprender a vivir en una perspectiva de carencia total de sentido, caracterizada por lo provisional y fugaz. Muchos autores, en su crítica demoledora de toda certeza e ignorando las distinciones necesarias, discuten incluso la certeza de la fe” (FR 91).

Lo cierto es que las referidas percepciones acotadas en la vinculación fe y razón empobrecen tanto la hondura de la primera como el rigor y radicalidad de la segunda (cf. *FR* 48). Desde una perspectiva creyente, o crecen y se fortalecen ambas, o ambas terminan recorriendo caminos de anemia. Sólo la racionalidad teologal y la fe reflexiva, desarrolladas en un proceso de circularidad que se consolida y fortalece, conducen a una verdadera sabiduría creyente.

Por lo dicho, el *itinerario* que voy a seguir no es necesariamente el que clásicamente recorren los manuales de dogmática, si bien hoy se encuentran en un estado de gran diversificación propositiva. Intentaré decir de una manera libre lo que al presente es más significativo decir, procurando articular del modo más esmerado que me sea posible los diferentes argumentos que iré proponiendo. Será sobre todo un itinerario creyente, que busque suscitar y fortalecer la fe, que procure estimular la esperanza teologal, abriendo este mundo a su percepción escatológica. Si tuviera que precisarlo, diría que realizaré un camino que va de la experiencia humana a la experiencia de fe, pasando por la experiencia religiosa. La reflexión ensayística tendrá siempre por fundamento la vivencia psico-espiritual de la persona creyente.

Los *jalones del camino* quedarán señalados por el mismo dinamismo teologal del proceso religioso, que mantiene una vertiente ascendente en cuanto el hombre se va abriendo, personal y colectivamente, a una vivencia totalizante e integradora de la fe. El contrapunto de esta búsqueda que va “de abajo hacia arriba” lo constituirá el misterio trascendente, que progresivamente irá adquiriendo sabor teologal y cristiano, recreando descendentemente las iniciales percepciones religiosas y humanas.

De este modo, y a partir del misterio de la encarnación, el trasfondo trinitario de la reflexión irá enmarcando y articulando pascualmente los contenidos especulativos más particulares y específicos de la fe.

## **El despertar religioso del nuevo milenio**

### ***Un sorprendente talante místico***

Una constatación inicial es que *nuestro tiempo parecería manifestarse como hiperreligioso*. La postmodernidad tal como se va perfilando en el actual mundo global, abunda a las claras en símbolos, búsquedas, corrientes y expresiones religiosas. Podría decirse que nuestro tiempo está poblado de gurúes y espíritus, mitos y relatos poseedores de una cierta magia y una pretendida gran energía. Esto puede ser constatado empíricamente tanto en programas televisivos como novelas, en el crecimiento del número de templos y cultos, y en el auge de predicadores y propuestas celebrativas de lo más diversas; poniéndose de manifiesto a través de todos estos indicadores de un modo fenomenológico el nuevo clima epocal.

Por esto que vengo diciendo, la *postmodernidad*, como tendencia cultural, se diferencia notablemente de su antecesora la *modernidad*, en donde el pensamiento claro y distinto no ofrecía espacios para lo evocativo-religioso, sino que más bien encerraba en una especie de asfixiante inmanencia y racionalidad opaca toda hipótesis o aseveración metaempírica o trascendente. Estas premisas de base a lo más que podían conducir a los diversos

sistemas de pensamientos era a imanentizar el absoluto y a traducirlo en ideologías de diferente color y calibre. La postmodernidad, en cambio, es permeable, incluso de manera caótica o “risomática” (en expresión de J. Derrida), o “líquida” (en término de Z. Bauman), a una gran variedad de nuevos sentidos y experiencias de impronta (pseudo)espiritual.

En este sentido, entonces, el comienzo del nuevo milenio se manifiesta con un sugerente *talante místico*. Lo religioso fluye e impregna muchos rincones de la existencia señalándolos muchas veces con un cierto dejo de ambigüedad. Esto significa que hoy por hoy la dificultad fundamental para la percepción y vivencia de lo teologal en la historia no es el ateísmo o el secularismo *apriorístico*, como podía serlo desde el siglo XVIII hasta bastante avanzado el XX, de la mano de los “maestros de la sospecha”, sino más bien el subjetivismo de los modos pseudo-religiosos que van emergiendo por doquier y de un modo casi anárquico e incontrolado: horóscopos, parapsicólogos, mentalistas, amuletos, cábalas, etc., y que no siempre acaban por promover una profunda religiosidad ni el crecimiento del hombre en cuanto tal; o al menos no de un modo satisfactoriamente integrado.

“El mundo de hoy está siendo atravesado por algunas culturas de trasfondo religioso, que no llevan al hombre a la comunión, sino que lo aíslan en la búsqueda del bienestar individual, limitándose a gratificar las expectativas psicológicas. También una cierta proliferación de itinerarios religiosos de pequeños grupos, e incluso de personas individuales, así como el sincretismo religioso, pueden ser factores de dispersión y de falta de compromiso. Un posible efecto negativo del proceso de globalización es la tendencia a favorecer dicho sincretismo, alimentando formas de

‘religión’ que alejan a las personas unas de otras, en vez de hacer que se encuentren, y las apartan de la realidad” (CV55)<sup>313</sup>.

Un común denominador de las nuevas formas religiosas y expresiones celebrativas en general es la *tendencia anti institucional* que las caracteriza. En sintonía con el rechazo por las instituciones modernas propio de nuestra época, se descrece, por ejemplo, de las tradiciones religiosas encarnadas por las Iglesias clásicas; que hasta no hace mucho tiempo habían sido notoriamente referenciales para las diferentes confesiones cristianas, pero que de igual modo habían propiciado vehementes defensas apologéticas, e incluso guerras de religión. Si bien es cierto que también surgen movimientos “neo”, que reivindicán lo tradicional por tradicional, lo más común es que lo institucional se convierta en sinónimo de “inauténtico” y vacío de vida.

Hoy se *prefiere más bien lo pequeño y personalizado*, lo esotérico o exótico, lo novedoso y sentido. Las instituciones son sospechadas desde el vamos de impersonales, frías y conservadoras. A su vez, estas nuevas preferencias religiosas están guiadas por una vinculación provisoria y veleidosa, híbrida y panteísta, generalmente sin ataduras definitivas. Su nivel de precariedad parecería no favorecer las actitudes y procesos de religación (*re-ligare*), reelección (*re-eligere*) y relectura (*re-legere*) propias de esa fundamental “ardua fidelidad” que debe caracterizar la vivencia madura, perseverante y creativa de una dimensión religiosa y trascendente de la vida.

En todas estas notas características, las nuevas expresiones espirituales manifiestan una marcada necesidad de *experiencia personal*, de prueba, elección y discernimiento propio, en la cual los

---

<sup>313</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Mística y humanismo*, Ppc, Madrid 2007, 36-49.

actos de fe, incluso humanos, tienden a desaparecer. En esto último no sólo que no se contrapone a la subjetividad y autonomía propias de la modernidad, y a su lema: “Anímate a conocer”, sino que se las radicaliza hasta niveles inusitados; ya que desaparecen las instancias institucionales y colectivas objetivadoras del anterior modo de subjetividad, y así las búsquedas y querereres no siempre consiguen plasmarse en proyecciones formales como entonces. Esto hace que muchas veces los procesos que deberían despertar actitudes de autotranscendencia creyente acaben diluidos en la mera emotividad de los sujetos, alienándolos de la vida real e impidiéndoles una verdadera vida en el Espíritu.

Uno de los factores que más inciden en este viraje hacia la experiencia personal es la fluidez cultural de los acontecimientos:

“La ‘vida líquida’ y la ‘modernidad líquida’ están estrechamente ligadas. La primera es la clase de vida que tendemos a vivir en una sociedad moderna líquida. La sociedad ‘moderna líquida’ es aquella en que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en una rutina determinadas. La liquidez de la vida y la de la sociedad se alimentan y se refuerzan mutuamente. La vida líquida, como la sociedad líquida, no puede mantener su forma ni su rumbo durante mucho tiempo”<sup>314</sup>.

### ***La siempre nueva religiosidad popular***

No sólo los nuevos emergentes religiosos tienen características innovadoras. También la *religiosidad popular tradicional* presente en nuestro continente y particularmente en Argentina se va recreando y va adquiriendo nuevos matices. Numerosos estudios de sociología

---

<sup>314</sup> Z. BAUMAN, *Vida líquida*, Paidós, Barcelona – Buenos Aires – México 2006, 9.

religiosa dieron cuenta de ello en estos últimos años<sup>315</sup>. Sin idealizarla, porque también recae en las deformaciones de la superstición, magia y hechicería, con J. Seibold podemos considerar tres vetas importantes que contribuyen positivamente a esta recreación del imaginario religioso de nuestro pueblo: lo cósmico, lo corporal y lo interpersonal<sup>316</sup>. En efecto, en la nueva *mística de los humildes* el universo participa de la experiencia religiosa, por ejemplo, en la peregrinación a un santuario:

“Allí, el creyente celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de tantos hermanos, caminando juntos hacia Dios que los espera. Cristo mismo se hace peregrino, y camina resucitado entre los pobres. La decisión de partir hacia el santuario ya es una confesión de fe, el caminar es un verdadero canto de esperanza, y la llegada es un encuentro de amor. La mirada del peregrino se deposita sobre una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios. El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio” (DA 259).

También el cuerpo toma parte como manifestación expresiva y expansiva de la persona, por ejemplo, en el tocar, comer, beber o danzar; y lo interpersonal recorre caminos inéditos, por ejemplo, en las nuevas formas de encuentro y amistad que podían haber sido tabú bajo algún aspecto en la consideración de la sociedad clásica. De este modo, la totalidad de lo real participa de un modo significativo en la experiencia religiosa que media la comunión entre el propio yo y el misterio trascendente: la naturaleza cósmica, la visibilidad corporal del propio sujeto, y las personas que lo rodean y con las que interactúa.

---

<sup>315</sup> Por ejemplo, A. AMEIGEIRAS, “Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina”, Unga, Buenos Aires 2008; C. CARBALLO (Coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Prometeo, Buenos Aires 2009; F. FORNI – F. MALLIMACI – L. CÁRDENAS, *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*, Biblos, Buenos Aires 2003.

<sup>316</sup> Cf. J. SEIBOLD, “La mística de los humildes”, en GRUPO ‘GERARDO FARRELL’, *Crisis y reconstrucción* (II), San Pablo, Buenos Aires 2003, 133-156. Del mismo autor, *La mística popular*, Buena Prensa, México 2006.

El común denominador que en esta nueva mística así se destaca y cultiva es la incorporación del *espacio* en todas sus vertientes: uránico-telúrica, subjetiva y relacional. La incorporación del espacio de un modo mucho más decisivo parecería ser un medio privilegiado para expresar trascendencia. El espacio siempre sugiere un “algo más” escondido en la realidad que en principio parecería percibirse como un anémico “sólo esto”. El espacio quiebra la lógica de la demacrada inmanencia empírica (en el mundo, en el yo y en los demás), ya que sugiere lo simbólico y evocativo como un factible “siempre más”, tanto en lo intrapersonal, como en lo interpersonal y en el mismo plano de la naturaleza<sup>317</sup>.

A su vez, la referencia a la religiosidad popular nos pone en contacto con lo que a diario vivimos. Lo que caracteriza y particulariza las diferentes formas de religiosidad popular es el traer a la esfera de lo religioso las preocupaciones, búsquedas y acciones de gracia que tienen que ver con la *vida cotidiana* de las personas que toman parte y protagonizan estas prácticas. Por eso una presentación más o menos sistemática de la fe, en su básica fundamentación, no podría eludir la realidad social que nos toca vivir, y en la que se inscribe la vida de las personas: especialmente la de los pobres, principales protagonistas de esta nueva mística popular.

Así, por ejemplo, muchas de las nuevas experiencias y plasmaciones religiosas que surgen en el conurbano bonaerense se relacionan con la lucha diaria por llevar el pan a la mesa, como acontece, por ejemplo, en el Santuario de San Cayetano en Liniers;

---

<sup>317</sup> Sobre esta transformación hermenéutica que va del “no ser sino” al “no ser sólo”, y que me parece decisiva al pensar hoy una Nueva Evangelización, ver mi artículo “Transformación del imaginario psico-espiritual”, *Theologica Xaveriana* 168 (2009) 449-470, especialmente 451-459.

encontrar paz en un entorno hostil, como sucede en las misas carismáticas, por ejemplo, en el santuario del Sagrado Corazón de San Justo; o soluciones generales a los problemas que van emergiendo en la vida, en el caso de la devoción a Santa Rita o San Expedito. Estas mismas búsquedas vehementes, no obstante, en la medida que quitan trascendencia y espacio a la vinculación con Dios, pueden hacer que la religiosidad popular caiga en los mismos defectos señalados en el punto anterior con respecto a las nuevas formas de religiosidad. También en este caso, más que contribuir al crecimiento de las personas, lo bloquearían o distorsionarían.

## **Adentramiento teologal en nuestro tiempo**

### ***Experiencia teologal***

En este marco de humus religioso *in genere*, podemos preguntarnos qué significa *ser específicamente cristiano*. Es la pregunta por la originalidad de nuestra vivencia teologal de la fe, por lo que define nuestra identidad más profunda como creyentes. Cabe aclarar que si se distingue *fides quod* (=el “qué” de la fe) y *qua* (el “por qué” creemos), la fe no puede discernirse simplemente por las meras formas externas de la profesión de un credo (= *fides quod*); dada la ambigüedad de significancias que las palabras y expresiones lógico-conceptuales pueden llegar a tener hoy en la variada gama de personas y modelos culturales.

En efecto, hoy somos herederos de formas religiosas que han ido perdiendo los valores internos que les dieron origen y las

animaron, y que por lo tanto se fueron transformando en piezas de museo o en resignificadas curiosidades folklórico-culturales. Por otra parte, surgen nuevas expresiones simbólicas no fáciles de discernir *a priori* en su connotación teologal real. Desde una perspectiva fenomenológica se impone siempre un discernimiento del *eidos*, o realidad profunda, que realmente subsiste más allá de lo que en primera instancia aparece. Esto supondrá inevitablemente un ejercicio hermenéutico-crítico para captar hasta qué punto lo que se muestra “es” en profundidad lo que “parecería”, y viceversa.

Volviendo a la pregunta inicial, y haciendo entonces un intento de definición en pocas palabras, podría decirse que ser cristiano hoy es haber hecho experiencia de la *gratuidad de Dios que se autocomunica* a cada uno de nosotros en Jesús y por su Espíritu<sup>318</sup>, llamándonos a la existencia y ofreciéndonos un “metasentido”<sup>319</sup>, una esperanza y una propuesta de vida acordes a la dignidad de los hijos e hijas de Dios, iluminadora, pero también transformadora y superadora de toda ideología intrahistórica que idolatre cualquier logro. Es vivir experimentando de un modo dinámico y permanente, la autocomunicación trinitaria y gratuita de Dios, que abre siempre más espacio en las propias percepciones de lo real, a causa de su misma habitación en lo profundo de nuestro ser; ofreciéndose constantemente a nuestra consideración y libre aceptación creyente, de un modo vivificante y transformante de todos nuestros niveles de existencia óptica y ontológica.

“El hombre entra en la experiencia trascendental del misterio sagrado, experimenta que este misterio no sólo es el horizonte infinitamente lejano, el juicio –que rechaza y distancia– sobre su entorno, su mundo

---

<sup>318</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe...*, 159-166.

<sup>319</sup> Tal como lo entendía V. FRANKL, por ejemplo, en *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Herder, Barcelona 1988, 13-20.

concomitante y su ser consciente, no sólo es lo terrible cuyo pavor le arrincona en la patria estrecha de la vida cotidiana, sino que es también cercanía que guarece, intimidad acogedora, la patria misma, el amor que se comunica, lo familiar a lo que podemos huir y tener acceso desde lo asolador del propio vacío y amenaza de vida”<sup>320</sup>.

Esta experiencia puede aflorar a y cobrar forma *en* nuestra *conciencia creyente* en un determinado momento de la vida, en que providencialmente se entrecruzan y condensan búsquedas y significancias, personas y hallazgos. Sin embargo, a este inicial entusiasmo de lo inédito, suelen seguir tiempos de rutina y sequedad, de tal modo que las personas podemos transitar también por momentos de necesaria oscuridad a causa del “exceso y resplandor” de esa luminosidad y fulgor del misterio divino, que en primera instancia no se adecua a nuestra limitada capacidad receptiva<sup>321</sup>.

Pero no obstante esto, la fe nunca surge como una suerte de fenómeno mágico y totalmente imprevisible, ajeno a una consideración previa de nuestro psiquismo y experiencias mnémicas y gnoseológicas, sino que emerge y se desarrolla como *logos* trascendente y vital en el que toma parte lo mejor del *proprium* humano, a partir de sus potencialidades específicas e irrepetibles, llevándolas a un acabamiento sorprendentemente inédito.

La gratuidad desbordante de la experiencia religiosa irrumpe sugiriendo, e invitando a realizar, un acto de absoluta religación, gratuita y confiada, “hacia” (=en latín, *in*; en griego, *eis*) el *misterio del diversamente Otro*, percibido como “fascinante y tremendo” (R.

---

<sup>320</sup> K. RAHNER, *o.c.*, 164.

<sup>321</sup> Cf. JUAN DE LA CRUZ, *Noche Oscura* II, 16,1.

Otto)<sup>322</sup>, pero ofrecido generosa y objetivamente *en la frágil (y desconcertante) figura de Jesús de Nazaret*. El acto subjetivo de fe *in Deum* (=en Dios) se apoya en la convicción de que es en Él, el Cristo y Mesías, pero también, el hijo de María y el descendiente de David, en quien resplandece la imagen visible del Dios invisible; y de que en Él se devela el rostro trinitario del misterio absoluto; de que en Él, como Hijo de Dios, se realiza la encarnación histórica, definitiva y escatológica, del misterio no obstante *semper major* y trascendente de Dios.

### ***En la historicidad cotidiana***

El creyente cristiano se adentra entonces *en la historia cotidiana* desde Jesús. En Él es conducido y agraciado constantemente por el advenimiento del Espíritu. Su itinerario creyente lo conduce “exodalmente”, en la línea de B. Forte, al seno de la Trinidad; cuyo origen fontal y trascendente es el Padre de las misericordias.

“Jesucristo nos revela la vida íntima de Dios, el misterio más profundo de nuestra fe: que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Jesús nos invita permanentemente a entrar en esta comunión de amor [...]. Por la acción del Espíritu somos renovados a imagen de Jesús e incorporados a la vida de la Trinidad. Creemos en la Trinidad tal como Jesús nos la ha revelado” (NMA 54-55).

Este itinerario *in Deum* lo recorre con otros muchos hermanos y hermanas: es un camino comunitario del que participan muchas y

---

<sup>322</sup> Enmarco este tema en lo dicho en el capítulo I, y en los análisis pormenorizados de J. MARTÍN VELASCO. Ver su obra: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1978.

diversas personas. El creyente se percibe entonces a sí mismo como peregrino en medio de una ingente multitud de personas y pueblos que misteriosamente van realizando ese mismo viaje hacia el santuario definitivo de la bienaventuranza escatológica. Así, el discípulo de Jesús que procura mantener abiertos sus oídos a la voz del Espíritu a lo largo de esta peregrinación siente que *toda la humanidad* de algún modo lo acompaña. Está convencido de que nadie es realmente un extraño en este viaje, y que por lo tanto jamás está sólo. Y esto porque conoce que “por su encarnación, el Hijo de Dios se unió en cierto modo a todo hombre” (GS 22), que en cada ser humano existe una semblanza crística, una expresión diferenciada y original que manifiesta al mismo Jesús.

“Cristo es también el rostro divino del hombre. En su rostro filial se contempla el rostro del hombre que camina hacia el Padre, llamado a su vocación suprema: la intimidad de la vida trinitaria [...]. En el rostro de Cristo resucitado reconocemos el destino eterno y glorioso del hombre peregrino, salvado por Él” (NMA 56-57).

Por eso el hombre o la mujer de fe se sienten acompañados y ellos mismos acompañan a sus hermanos y hermanas en un cada vez mayor y más rico adentramiento en el misterio trinitario, el cual es capaz de ayudar a trascender las meras deformaciones mágicas y sucedáneas de lo religioso, y de convertir nuestro mundo en “casa y escuela de comunión” (NMA 83). Esto lo conduce a *vivir con pasión* el tiempo presente: porque *su tiempo* es *kairós*. Está convencido de que es un tiempo salvífico pese a los desesperanzados agoreros que predicán nostálgicos mensajes en contrario, como si también en esto “todo tiempo pasado hubiera sido mejor”. No se resigna al acaso ni al “tal vez” de lo que acontece, sino que procura vislumbrar el paso de Dios por la

historia, que es *geschichte*, lo transcurrido, pero que en realidad todavía sigue transcurriendo.

“La nota más típica de la teología de los ‘signos de los tiempos’ consiste en suponer que Dios se revela en la historia mediante acciones humanas que en Cristo han alcanzado su máxima expresión y que mediante el Espíritu prolonga este acontecimiento hasta el fin de los tiempos [...]. La teología presta a la pastoral un servicio de discernimiento cultural. Al haberse hecho el Verbo encarnado ‘historia y cultura’, corresponde discernir en la historia y en la cultura la acción de Cristo en ellas, distinguible en las acciones que también pueden impedir la prevalencia del Evangelio”<sup>323</sup>.

El creyente sabe que de algún modo y por algún motivo, todo es mensaje, todo encierra una palabra a desentrañar: esa *dabar* de los hebreos o esa *rêma* de los griegos. En este sentido, nada escapa a un sentido final, pascualmente providencial. La persona de fe entiende que el universo está cifrado, y que esta cifra es Cristo, y que en Él le puede ser permanentemente mostrada, con las penumbras que le son propias al tiempo presente, un sendero salvífico por medio del Espíritu.

## Fundamentos cristológico-trinitarios

### ***Connaturalidad crística***

Por eso, lo que el cristiano vive no es algo surgido por generación espontánea; y menos aún un producto de anhelos

---

<sup>323</sup> J. COSTADOAT, “Diálogo de la teología con la cultura”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Diálogo con la cultura y compromiso en la vida pública*, San Benito, Buenos Aires 2009, 22-24.

trágicamente voluntaristas o ilusoriamente quiméricos. La fe *no es una proyección utópica* en Dios de lo que él o ella misma deberían llegar a ser por esfuerzo, afán y medios propios (L. Feuerbach). La persona creyente no se considera a sí misma alienada detrás de la realización de una esencia ideal (K. Marx). Y esto porque tiene conciencia de hacerse contemporánea a Jesús, a partir de la fidelidad al propio tiempo. Porque la presencia del *Kyrios (=Señor)* glorificado es intrínseca a toda época y lugar; ya que por su ascensión “se fue para quedarse”, tal como nos convenía (cf. *Jn* 16,7). Sobre todo en el hombre sufriente:

“En los pobres resplandece la dignidad absoluta del ser humano. Ellos, víctimas de la injusticia y el desamor, son sacramento de Cristo [...]. El rostro del pobre que sufre es signo elocuente del rostro del crucificado, donde se muestra que la misericordia se hace fuerte en la debilidad” (NMA 58).

Es en esta experiencia de contemporaneidad que el cristiano se anima a *leer y celebrar la Escritura intertextualmente*, reconociendo la luminosidad presencial que las respuestas de Jesús dadas en aquel tiempo, región y circunstancias, de presencia histórica y restringida en Nazaret (cf. NMA 53), siguen teniendo para el discípulo en un presente, y en sucesivos y diversos “presentes”, tal vez muy diferente(s). El creyente se ve a sí mismo queriendo responder en Jesús al Padre con la misma docilidad y espíritu filial con que el nazareno lo hubiera hecho en su lugar. Es decir, que autopercibiéndose partícipe por adopción de la filiación divina, el cristiano se experimenta recibándose y donándose *por* el Hijo *al* Padre, en continuo estado de recreación *a causa del* Espíritu Santo. Al respecto, dice Juan de la Cruz, comentando el texto bíblico correspondiente:

“Padre, quiero que los que me has dado, que donde yo estoy, también ellos estén conmigo, para que vean la claridad que me diste’ (Jn 17,24); es a saber, que hagan por participación en nosotros la misma obra que yo por naturaleza, que es aspirar el Espíritu Santo. Y dice más: ‘No ruego, Padre, solamente por estos presentes, sino también por aquellos que han de creer por su doctrina en mí; que todos sean una misma cosa de la manera que tú, Padre estás en mí y yo en ti, así ellos en nosotros sean una misma cosa. Y yo la claridad que me has dado, he dado a ellos para que sean una misma cosa, yo en ellos y tú en mí; porque sean perfectos en uno, por que conozca el mundo que tú me enviaste y los amaste como me amaste a mí’ (*ib.*, 17,20), que es comunicándoles el mismo amor que al Hijo, aunque no naturalmente como al Hijo, sino, como hemos dicho, por unidad y transformación de amor”<sup>324</sup>.

De un modo explícito, el creyente afirma su *fides quod* (=la fe en su objetiva materialidad) en *Jesús de Nazaret*, que vivió en Palestina hace unos dos mil años<sup>325</sup>. Él fue una persona “concreta, histórica y real” (cf. *RH* 13-14), profeta poderoso en obras y palabras, tal como lo atestiguan numerosísimos pasajes en las escrituras, principalmente los evangelios, y las primeras referencias kerygmáticas, especialmente en Pablo y *Hechos*; que hablaba con autoridad y realizaba signos, cuyas enseñanzas y testimonios fueron recogidos por sus discípulos por él mismo llamados y constituidos como tales.

Habiendo atravesado la oscura hora de la pasión y recibido el Espíritu de Pentecostés, esta *comunidad* germinal terminará atestiguando que Aquél que había sido crucificado ahora vivía. Una pretensión un poco extraña para no estar sustentada por una convicción de fe (=qua) firmemente sostenida “desde dentro” o

---

<sup>324</sup> JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, 39,4-5.

<sup>325</sup> Cf. A. PUIG, *Jesús. Una biografía*, Edhasa, Buenos Aires 2006; B. SESBOÛÉ, *Creer...*, 249-444; G. NÁPOLE, “Jesucristo, plenitud de la Revelación. El testimonio del Nuevo Testamento”, *Teología* 99 (2009) 249-266.

“desde lo alto” (cf. *Jn* 3,5): porque si la gente no fue capaz de creer en un vivo, menos creará cuando se le hable de un muerto, que además había sido ignominiosamente crucificado, y que entonces por este mismo acontecimiento dejaba de ser creíble por sí: porque el crucificado es “palabra muerta”.

Lo extraño y paradójico es que *pese a todo esto*, el cristianismo se fue difundiendo capilarmente por el Imperio Romano, comenzando por los sectores marginales y llegando progresivamente a los altos funcionarios imperiales.

### ***El testimonio de la comunidad creyente***

¿Por qué y cómo ocurrió esto? ¿Podemos acaso pensar que se trató de un mito? ¿Será legítimo suponer que la tragicidad de la muerte eternizó al pretendido y fracasado profeta? Ninguna figura mitificada puede llegar a tener el alcance que tuvo la figura del nazareno. Ya los apologetas de los primeros siglos (Justino<sup>326</sup>, Atenágoras, Ireneo) se encargaron de ir mostrando cómo el cristianismo ofrece respuestas más que satisfactorias a los principales interrogantes del corazón humano, dado que encierra en sí una sabiduría profunda, en muchos sentidos convergente con la de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, pero a la vez superadora. Por algo habrá existido la tentación de reducir a Jesús a mero “maestro espiritual”: porque su “palabra de vida eterna” incluye connotaciones intrínsecamente humanas.

En efecto, el *cristianismo* permite iluminar y enriquecer las búsquedas racionales del hombre, particularmente en sus

---

<sup>326</sup> Cf. *Apología* I, 46,3.

dimensiones existencial y metafísica. Posibilita una resolución satisfactoria entre polos dialécticos muchas veces conflictivos para las habituales búsquedas religiosas y filosóficas de las personas: entre las polaridades inmanencia y trascendencia, que generalmente tendieron a una recíproca e infructuosa anulación; particularidad y universalidad, con sus consecuentes riesgos de localismo restringido y totalitarismo avasallante; concreción y abstracción, recorriendo el amplio abanico transitable entre el empírico materialismo, por ejemplo, como sucede en el pragmatismo angloamericano, y el gnóstico espiritualismo, como acontece, por ejemplo, en el *Maya* de la India.

El cristianismo integra símbolos y significancias, ante la habitual propensión de la experiencia religiosa a lo mítico y a lo mágico. Pero sobre todo el cristianismo permite iluminar el sentido del *dolor y sufrimiento* humanos; para que no los suprima el *Nirvana* ni acaben por convertir al hombre en “pasión inútil” (J. P. Sartre): en el misterio pascual de Cristo se abren a la resurrección y vida, y a la adquisición de un sentido inimaginable e inédito. Porque “lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo, que ha sufrido con amor infinito” (SS 37).

Pero además *la fe cristiana es incluyente*: es naturalmente dialógica, ya que en el núcleo de su proclamación atestigua que la Palabra se hizo carne, el eterno temporal, el inmortal mortal; y esto para que el hombre se divinice<sup>327</sup> y lo histórico quede anclado en las orillas de lo eterno. De ahí que para el creyente toda realidad “carnal”, a saber, histórica, finita, concreta, remita a una totalidad

---

<sup>327</sup> IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* III, 18,7.

absoluta (*DIM* 50); y que por eso mismo sea en sí misma epifánica del misterio trascendente. Porque a partir y a causa del evento Jesucristo, cada fragmento del universo tiene, análogamente hablando, palabras de vida eterna: es portador de un *logos* que participa del *Logos* por antonomasia. O por decirlo en términos confusamente científicos, cada “trozo” de la creación lleva inscrito en su ADN el código genético del punto Omega (Teilhard de Chardin) que lo constituye en orden a una unidad de sentido mayor, a la que tiende; y que alcanza su “climax” hermenéutico y existencial en la santidad vivida por cada persona concreta e irrepetible que ingresa en el Reino definitivo en el Hijo<sup>328</sup>.

“Ha sido mérito indiscutible del jesuita *Pierre Teilhard de Chardin* (1881-1955) haber llamado la atención sobre la dimensión cósmica de la cristología, al recuperar las implicancias del señorío que compete a Jesucristo en virtud de su resurrección y de su segundo advenimiento. Esta dimensión, claramente afirmada en el Nuevo Testamento y en la teología clásica, fue descuidada en épocas más recientes”<sup>329</sup>.

### ***La inclusión trinitaria***

Por otra parte, si la historia está incluida en Dios es porque *Dios se autoincluye gratuita e incondicionalmente en la historia*, poblándola de una densidad y trascendencia inéditas. En consideración de esta inhabitación trinitaria en el mundo, todas las tradiciones religiosas y experiencias naturales, históricas y humanas

---

<sup>328</sup> En esta línea, cf. J. POLKINGHORNE, *El Dios de la Esperanza y el Fin del Mundo*, Epifanía, Buenos Aires 2005 (*The God of Hope and the End of the World*, Yale University Press 2002); C. BOLLINI, *Fe cristiana y final del universo: la escatología cósmica a la luz de los modelos actuales de la cosmología científica*, Facultad de Teología Uca, Buenos Aires 2007.

<sup>329</sup> A. MARINO, “Cristo, Señor del tiempo”, en R. FERRARA – C. M. GALLI, *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Paulinas, Buenos Aires 2001, 124-125.

serán para el creyente reveladoras, a su manera, de la Trinidad en la que cree. Especialmente en cuanto expresen reciprocidad y comunión, ya se trate de las relaciones humanas (sexuales, culturales, étnicas); del comportamiento de las partículas subatómicas en la física cuántica, pensemos por ejemplo en el modelo de autoorganización “inteligente” de los cristales a partir de las moléculas de carbono; o del mundo biológico o microcelular en la genética, como acontece con los complejos mecanismos de selección en los cromosomas<sup>330</sup>.

En un mundo de interdependencias y *com-mercium*, es decir “don recíproco” también en lo político y económico<sup>331</sup>, el creyente puede descubrir las huellas trinitarias que fundamentan una ontología de comunión vagamente vislumbrable por los no cristianos. Entre otras cosas, esta “nueva ontología”<sup>332</sup> sugiere que, en sentido estricto, nadie puede existir *per se* si no lo es primero *per alium* (=por otro) y en relación *ad aliquem / aliquid* (=a alguien o algo); y que el ser profundo de todo lo existente es indefectiblemente relacional, y que de ello existen numerosísimos indicios fácticamente comprobables en muchos campos de experimentación científica.

Esta convicción pone en crisis la autosuficiencia del “yo” moderno y el narcisismo del sujeto postmoderno. Porque la verdad última de los entes creados parecería sustentarse en la afirmación de que toda existencia les es donada a través de otros seres, y que

---

<sup>330</sup> Cf. J. POLKINGHORNE, *o.c.*, 32-33.

<sup>331</sup> Cf. LLORENTE, A., “Algunos aspectos del pensamiento sobre el don como camino necesario de la economía”, *Teología* 87 (2005) 363-415.

<sup>332</sup> Cf. G. ZARAZAGA, “Aportes para una teología de comunión. En torno a la contribución de Gisbert Greshake”, *Stromata* 62 (2006) 156.

la vida de unos depende de la vida de los otros<sup>333</sup>. Todo esto se inspira y fundamenta por *analogía* en el modo como el Hijo recibe su existencia divina del amor del *Padre*, que en Él se autocomunica y trasciende esencialmente. Así, el *Hijo* se autocomprende y existe en y por la *kénosis* del Padre. Simultáneamente, el Hijo se convierte en don para el Padre religándose obediencialmente y por amor a Él en el Espíritu. La *kénosis* del Hijo es así gloria del Padre. Devolviéndose al Padre, el Hijo reconoce y agradece la gloria fontal del que lo engendra desde siempre.

El *Espíritu* recibe la divinidad de la autocomunicación recíproca del Padre y el Hijo: es fruto de esta reciprocidad y simultáneamente su condición posibilitante. En Él subsiste personalizado el espacio trinitario. Su persona condensa el amor trinitario que el Hijo expresa como Palabra y el Padre funda como origen, y que es susceptible de expandirse y autocomunicarse *ad extra* en una posible y libérrima “economía”. La historia se desarrolla, de hecho, en el interior de esta vida trinitaria perijorética<sup>334</sup>, y de ésta adquiere su relevancia y consistencia óntico-trascendente. Desde aquí es que tiene sentido, por ejemplo, hablar de una espiritualidad de comunión:

“Espiritualidad de la comunión significa ante todo una mirada del corazón sobre todo hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado. Espiritualidad de la comunión significa, además, capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del cuerpo místico y, por lo tanto, como ‘uno que me pertenece’, para saber compartir

---

<sup>333</sup> Cf. J. L. MARION, “El tercero o el relevo del dual”, *Stromata* 62 (2006) 93-120; y el comentario posterior de J. C. SCANNONE, 121-128.

<sup>334</sup> Tal como lo veíamos cuando hablábamos de Juan Damasceno al final del capítulo IV, la *perijóresis* expresa la recíproca interioridad de las personas divinas, que están y subsisten una en las otras. Cf. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* I,14.

sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad” (NMI 43).

Pero en justicia corresponde decir que también en cierto modo sucede al revés: porque visto “desde nosotros” existe una *teodramática histórica* que tiene por actores a las personas divinas, y la economía es entonces animada por este “divino elenco”. La Trinidad vive en la historia, y ésta se constituye en mediación agraciada de la autocomunicación divina que la posibilita. Hasta podría afirmarse (con H. U. von Balthasar) que en ella las personas divinas encuentran un espacio decisivo (un “climax”) para su mutua autocomunicación:

“La encarnación de la segunda persona de Dios no deja sin afectar a las relaciones de las personas divinas. El lenguaje y el pensamiento humano fracasan ante este misterio: que las relaciones eternas entre Padre e Hijo durante el ‘tiempo’ de la vida terrena de Cristo tengan su clímax (en un sentido que no se debe trivializar) en las relaciones entre el hombre Jesús y su Padre celestial; que el Espíritu Santo viva entre ellos y que, en cuanto procede del Hijo, se vea también afectado por su humanidad”<sup>335</sup>.

Gracias a esta teodramática histórica, *toda historia y toda naturaleza es don* y expresión de sobreabundancia: todo lo existente es símbolo evocativo de la Trinidad porque en todas las cosas, sin excepción, resplandece la huella de lo divino; incluso más allá del grado de percepción y captación subjetiva y concreta que de esta afirmación lleguemos a tener en cada uno de sus casos. Todo está llamado a tener densidad sacramental, ya que como lo señala Ignacio de Loyola, Dios inhabita “por presencia” en todas las cosas<sup>336</sup>. Pero especialmente el hombre, en quien no sólo existe “vestigio” sino “imagen” (Agustín de Hipona, Tomás de

---

<sup>335</sup> H. U. VON BALTHASAR, “El misterio pascual”, en *Mysterium Salutis* III/2, 158.

<sup>336</sup> *Ejercicios Espirituales*, 235. Cf. G. RAMOS, *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural. Ensayo teológico pastoral*, San Benito, Buenos Aires 2009, 9-16.

Aquino<sup>337</sup>). Porque la persona humana es “la única criatura querida en sí misma por el Creador” (cf. GS 24). Así, y para concluir con la citación anterior,

“espiritualidad de la comunión es también capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: un ‘don para mí’, además de ser un don para el hermano que lo ha recibido directamente. En fin, espiritualidad de la comunión es saber ‘dar espacio’ al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros (cf. *Gal* 6,2) y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos asechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias” (*NMI* 43).

## La experiencia teológica del hombre

### ***Misterio y alteridad***

Por lo dicho, comprendemos fácilmente que la *persona humana*, cuando quiere pensarse a sí misma de un modo totalizante y no sólo de acuerdo a criterios o perspectivas parciales, restrictivas o sesgadas, también está llamada a autoperibirse como misterio referido a la alteridad. El planteo moderno que redujo el espacio humano a teorías antropológicas “claras y distintas” acabó destruyendo la originalidad de la persona, y condenándola a los estrechos límites de nocivas miradas reductoras: mecanicista-positivistas, político-economicistas, vitalista-energéticas, biológico-evolucionistas, psicológico-sociológicas, etc. Si la persona es imagen de la Trinidad, en ella deben encontrarse rasgos que

---

<sup>337</sup> *Suma Teológica* I, 45,7 ad corpus.

testifiquen las huellas de su procedencia; e indicios bio-psico-socio-espirituales que la muestren como invitada a salir del solipsismo y a autocomprenderse desde la reciprocidad y el intercambio<sup>338</sup>.

El carácter relacional que tiene la vida humana como condición para devenir plena y significativa parece percibirse en la experiencia evolutiva concreta a partir de un marco de relación interactiva con otras personas, y de un modo particular en el de una *alteridad sexual*. Así, el varón o la mujer descubre su *anima* y su *animus* (K. Jung) y se valoriza y acepta en relación al otro/a<sup>339</sup>. A partir de la propia experiencia familiar, donde a lo largo del tiempo va haciendo experiencia de filiación y fraternidad. Pero sobre todo en la plena y recíproca autocomunicación esponsal, tendencialmente concomitante a la posible gestación de vida y a la propia experiencia de paternidad-maternidad; a partir de un espacio común y compartido, y en el que parecería visualizarse la más lograda analogía interpersonal de la Trinidad (cf. *NMA* 44).

Pero también existe *alteridad respecto de la historia* en la que la persona puede y debe descubrir aquello de lo que es capaz; eso otro que no alcanza o no logra, porque lo excede o no le corresponde; y lo que está llamado a construir junto con otros, porque no conseguiría alcanzar por sí sólo: la historia aparece así como ámbito de realista confrontación, agraciada recepción e intercambio, y lúdica creatividad colectiva<sup>340</sup>. Algo análogo podría decirse de la *naturaleza*, que también desafía a la persona en su ingenio y capacidad productiva, no menos que contemplativa y

---

<sup>338</sup> Cf. L. FLORIO, "¿Fin de la antropología alma-cuerpo?", *Teología* 97 (2008) 503-514.

<sup>339</sup> Desarrollé el tema en "Varón y mujer: nuevas relaciones, nuevos vínculos", *Stromata* 59 (2003) 289-299.

<sup>340</sup> De ahí que pueda y deba convertirse en ámbito de discernimiento: ver J. C. SCANNONE, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Anthropos, Barcelona – México 2009.

estética. La naturaleza impone límites pero también conduce a experiencias de éxtasis y sobrecogimiento (A. López Quintás): ambas experiencias pueden remitir, sobre todo a la sensibilidad y conciencia creyentes, a un horizonte trascendente que enriquezca la percepción de la propia interioridad. Más ampliamente y por último, también la *sociedad* se constituye en espacio para la interacción libre y responsable del hombre y la mujer en relación a los otros/as; y de un modo análogo, la comunidad de pueblos.

Pero por sobre todo, lo que brinda al hombre elementos definitivos para su autocomprensión última es su *vinculación con el misterio trascendente*, su adentramiento en el misterio de Dios, que es “más interior que lo más interior de sí”, y “más alto y trascendente que lo más elevado de él” (Agustín de Hipona). En realidad, esta última vinculación e instancia de alteridad es capaz de asumir y recapitular las anteriores, y enmarcarlas sacramentalmente, ayudando a descubrir sus horizontes y sentidos trascendentes en una mirada “mística” de la historia, las personas y la naturaleza.

“En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación [...]. El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu (*Rom 8,23*), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor. Por medio de este Espíritu, que es prenda de la herencia (*Ef 1,14*), se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue la redención del cuerpo (*Rom 8,23*)” (GS 22).

## ***Existir en gratitud y gratuidad***

En concreto, a partir de este último y más significativo modo de alteridad, el creyente cristiano experimenta que el ser le viene donado y comunicado por el Padre en Cristo mediante el Espíritu. Así comprueba en primera persona que *todo es gracia y don para él*. Simultáneamente, experimenta el imperativo de religación amorosa “hasta el extremo” (*Jn 13,1*) a ese amor fontal que reconoce proveniente del “Padre de las misericordias”. Este movimiento de devolución también lo realiza ónticamente en el Hijo. Simultáneamente, el creyente sabe que el don del Padre en el Hijo se comunica por el Espíritu, y que Él es la expresión contundente de la gracia increada libremente donada por Dios en un misterioso designio a la criatura. Es más: esta autocomunicación es la que la hace ser y existir tal como es, con “vocación divina” (*GS 22*).

Por eso la vida del creyente es sobre todo *acción de gracias*: porque percibe que la vida le ha sido encomendada gratuita e inmerecidamente, en el sentido más tridentino de la expresión<sup>341</sup>. A partir de esta experiencia fundante, la gratuita acción de gracias (=eucaristía) es el acto más sublime y dinamizador de *ágape* del que el hombre puede ser digno y capaz. Porque mediante su cooperación y asentimiento le permite referirse y remitirse al fundamento trascendente último de toda posible comunicación y don, de todo posible modo de relación (cf. *DCE 9-12*).

Por esto, en la misma lógica de este don, el hombre y la mujer de fe tienden a devolverse al seno de Dios: también en el Espíritu que les proporciona y comunica el nivel de gratuidad adecuado para

---

<sup>341</sup> Cf. *Decreto sobre la justificación* (1547), *DS 1545-1550*.

hacerlo generosamente, sin reservas ni restricciones de frío cálculo egoísta. Sólo en este sincero y desinteresado don de sí, expresión de una teología “devolución obediencial”, es que la persona humana llega a devenir ella misma y acaba encontrándose misteriosamente con el núcleo más profundo de su propia identidad.

### ***La desconcertante constatación del pecado***

Sin embargo, la *constatación existencial e histórica de la finitud humana*, y sobre todo de su pecado expresado socioculturalmente en estructuras deshumanizantes que revelan el misterio de iniquidad presente en el mundo, es una realidad que empaña la verdad más profunda y cristalina del ser humano: el pecado, que limita y cercena al hombre desde un polo de objetiva-subjetiva no-autotrascendencia y que tiende a negar, casi incomprensiblemente, sus dimensiones más relevantes. Se trata de una constatación que han podido hacer, a su manera, todos los pueblos y culturas. De esta constatación da de algún modo cuenta la variada gama de modalidades rituales penitenciales localizables en las diferentes religiones; por ejemplo, en torno a categorías y experiencias de “impureza”, “pecado” y “purificación”<sup>342</sup>.

La tradición cristiana, y en occidente especialmente desde Agustín, lo señala en su fundamento objetivo como un punto oscuro, casi ciego, que se inscribe en el interior de todo lo humano. Lo humano profundo está marcado por una *concupiscencia*

---

<sup>342</sup> Cf. G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976, 235-256.

*original*<sup>343</sup> que retrae subjetivamente a la persona hacia sí, con la pretensión de existir por sí misma y en detrimento de todo posible modo de alteridad no idolátrica. Una tendencia que en realidad la termina apartando de la fiesta pascual y gozosa de la vida en el intento prometeico de robar el “fuego sagrado” de los dioses o “entrar en el Olimpo de *prepo*” o por propio ingenio, con un total desentendimiento de sus hermanos, o dominándolos o rechazándolos; y con una fundamental dificultad para aceptar un reconocimiento de la existencia como donada.

Esta “escisión de base” es la que introduce el “misterio de iniquidad” (*RP* 19-20) en el mundo, y se expresa en la depreciación de las diferentes realidades, que entonces tienden a verse reductiva y desfiguradamente como un “sólo esto” o un “no más que”. Pero también, y sobre todo, en la precarización de las relaciones interpersonales, que se deterioran en un progresivo “mal de continuo” (*Gn* 6,5) hasta llegar incluso a la eliminación física de los demás, de lo que sobrados ejemplos tenemos en el mundo de hoy.

“Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación. Es esto lo que explica la división íntima del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía, el hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre cadenas [...]. El pecado rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud” (*GS* 13).

---

<sup>343</sup> Utilizo la expresión en el sentido de “pecado original”, cf. *Concilio de Cartago* (418), *DS* 223, y no en el sentido tridentino del término.

Este es *el drama del hombre* y de su libertad, llamado por una parte a la “autotrascendencia teocéntrica”<sup>344</sup> y por otra parte trágicamente víctima de su “ser impulsado” (S. Freud); capaz de expresarse como icono de la Trinidad en sus relaciones interpersonales de solidaridad recíproca, pero también de ser “lobo para el hombre” (T. Hobbes); con una “posibilidad absolutamente real” (H. U. von Balthasar) de encerrarse en sí mismo en una definitiva asfixia existencial o infierno y frustrar trágica y desconcertantemente la obra creadora de su Dios y Señor. Esta experiencia y posibilidad constituye el más profundo límite de la persona, su humillación y depreciación más absoluta; ya que le genera una alienante reducción de su propio espacio habitado y la aniquila por la base desde su más genuina originalidad, haciendo que en cierto modo su humanidad implusione y se desintegre.

“Puede haber personas que hayan destruido totalmente en sí mismas el deseo de la verdad y la disponibilidad para el amor. Personas en las que todo se ha convertido en mentira; personas que han vivido para el odio y que han pisoteado en ellas mismas el amor. Ésta es una perspectiva terrible, pero en algunos casos de nuestra propia historia podemos distinguir con horror figuras de este tipo. En semejantes individuos no habría ya nada remediable y la destrucción del bien sería irrevocable; esto es lo que se indica con la palabra *infierno*” (SS 45).

---

<sup>344</sup> Cf. L. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana*, Atenas, Madrid 1990.

## Vivencia teologal en la Iglesia

### **Sacramentalidad de la Iglesia**

El creyente vive su dinamismo teologal mediado inevitablemente por la Iglesia, “Luz del mundo”<sup>345</sup>, fuera de la cual “no hay salvación”<sup>346</sup>. Pero para aceptar la radicalidad de esta históricamente controvertida afirmación es necesario comprender exactamente qué se entiende por Iglesia. Las expresiones que tal vez mejor y más claramente indiquen lo que ella es se encuentran en la LG 1 y 48: en estos pasajes se la describe como “instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”, o como “sacramento universal de salvación”.

Estas expresiones, labradas por los padres conciliares, se nutren de otras imágenes bíblico-patristicas que equiparan la Iglesia a un redil, campo de labranza, edificación, casa de Dios, templo santo, Jerusalén de arriba y madre nuestra, esposa inmaculada del Cordero (cf. LG 6); o de la tradición, como cuerpo místico de Cristo (LG 7). Pero, sobre todo, son el fruto sereno y sedimentado de una laboriosa y ardua tarea de renovación eclesiológica iniciada hacia fines del siglo XIX, y que hizo emerger teólogos de la talla de Y. Congar y H. De Lubac. Suponen el pasaje de una percepción de la Iglesia entendida principalmente como *societas perfecta*, asociada a la imagen de Dios como *Unum* soberano, autosuficiente y absoluto; a otra más completa y relacional, en la que el pueblo de Dios se autocomprende como *misterio de comunión*. Esta autocomprensión

---

<sup>345</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, Herder, Barcelona – Buenos Aires 2010.

<sup>346</sup> CIPRIANO, *Carta* 73, 21.

se vincula más bien a una teología de Dios como *Communio personarum*<sup>347</sup>.

Desde esta perspectiva, la Iglesia condensa efectivamente de un modo claro el *carácter sacramental* del mundo y la historia humana<sup>348</sup>. Análogamente a como sucede con la humanidad de Cristo, la visibilidad histórica de la Iglesia (= *sacramentum*) conduce al misterio invisible y trascendente (= *mysterium*) (cf. LG 8). Por eso ella es simultáneamente Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu, las dos categorías preferenciales de la patrística occidental y oriental respectivamente utilizadas, con preferencia no exclusiva, para hacer referencia a la misma<sup>349</sup>. Pero también la Iglesia es pueblo y familia de Dios: estas dos expresiones usadas en el documento de Puebla indican extensiva e intensivamente (R. Ferrara) la “íntima unión de la humanidad con Dios”.

Del ser de la Iglesia, que procede de la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (LG 4) se desprende su *misión*: animar la plena trasfiguración del mundo en Dios, contribuir a que el Reino llegue a plenitud a través de la absoluta docilidad de la historia humana al amor fundante y consumidor en el cual se desarrolla. Para ello procurará encarnar el triple ministerio de Cristo (sacerdote, profeta y rey) en la vida personal y comunitaria de cada uno de sus miembros.

---

<sup>347</sup> Cf. G. ZARAZAGA, “La Trinidad en el horizonte de la comunión”, *Stromata* 59 (2003) 113-142

<sup>348</sup> Cf. V. R. AZCUY – C. M. GALLI – M. GONZÁLEZ (Eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, Ágape Libros, Buenos Aires 2006, 219-400.

<sup>349</sup> Justifico y desarrollo el tema en mi artículo “Eclesiología patrística”, *Cuadernos Monásticos* 145 (2003) 223-245.

Bajo esta perspectiva amorosa, la Iglesia<sup>350</sup> será también esposa: participando y reproduciendo el carácter mediador y orante del Sumo Sacerdote; acogiendo, meditando y comunicando proféticamente su Palabra; internalizando, viviendo y expresando en su seno y en las estructuras del mundo (*ad extra*) su realeza. Pero además, siendo dócil ella misma a la autocomunicación trinitaria en la verdad y el amor<sup>351</sup> se expresará como *virgen*; y transparentando y catalizando esa verdad (martirialmente) y ese amor (santamente) en la vida de los pueblos se manifestará como *madre*.

La fecundidad de la Iglesia-*madre* se apoya en el desafío que tiene el pueblo de Dios de lograr ser mediación entre lo que recibe de su procedencia trinitaria (*misterio*) y la sociedad humana a la que se dirige y sirve; insertándose en su vida para descubrir y explicitar la transparencia y resplandor trinitario último del mundo presente, y engendrando nuevos hijos e hijas por la fe y el bautismo (*misión*).

Por último, celebrando en la historia la prefigurada consumación escatológica *anticipa su definitiva recapitulación* al final de los tiempos. Así, mediante la liturgia, el devenir diacrónico de los afanes de los hombres y mujeres de los pueblos no se pierde; sino que por el contrario, se va sumergiendo progresiva y significativamente, al ritmo de la semilla que crece lentamente pero de modo seguro, en la eterna reciprocidad trinitaria; a la vez que la vida de Dios va impregnando y redimensionando paciente y agradadamente el tiempo.

“La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos

---

<sup>350</sup> Para lo que sigue, ver FORTE, B., *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996.

<sup>351</sup> K. RAHNER, “El Dios Trino como fundamento trascendente de la historia de salvación”, en *Mysterium Salutis* 1/2, 428-429.

apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor. Por su parte, la liturgia misma impulsa a los fieles a que, saciados ‘con los sacramentos pascuales’, sean ‘concordes en la piedad; ruega a Dios que ‘conserven en su vida lo que recibieron en la fe’, y la renovación de la alianza del Señor con los hombres en la Eucaristía enciende y arrastra a los fieles a la apremiante caridad de Cristo” (SC 10).

De este modo y en la lógica del intercambio<sup>352</sup>, la *historia* profana se va revelando como historia santa (L. Gera) y el Reino misterioso se va haciendo presente en medio de nosotros. En este clima y contexto, los hombres y mujeres se van mostrando cada vez más como *hijos e hijas de Dios*, y el Hijo de Dios va adquiriendo una infinidad complementaria de rostros en quienes lo somos por adopción. Por último, y también en este espacio teologal, la naturaleza va revelando su carácter de *cosmos*, finalmente armónico para el creyente que la contempla, y el mundo va manifestando esa belleza polifónica en sus ciclos y leyes que asumen las celebraciones.

### ***Sacramentalidad en la Iglesia***

En el marco de la Iglesia, ningún sacramento alcanza mayor densidad expresiva que la *eucaristía*<sup>353</sup>. En ella, la mayor restricción simbólica es la más plena realidad creada unida hipostáticamente a la Palabra. La *kénosis* de lo creado expresado en su máxima

---

<sup>352</sup> Sobre el tema, cf. C. GALLI, “Hacia una eclesiología del intercambio”, en M. ECKHOLT - J. SILVA, *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global*, Universidad del Maule, Talca 1999, 191-208.

<sup>353</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Carta encíclica “Ecclesia de Eucharistia”* (2003), 1.

limitación por medio de las simples apariencias de pan, en lo cual se expresa también el *sacrificio*, no es capaz de decir lo que en realidad “esa” realidad es y constituye. En efecto, “esa” realidad es simultáneamente la plenitud y gloria de la creación que resplandece en el rostro de la humanidad crucificada y transfigurada de Jesucristo, a modo de expresión por antonomasia del *banquete* que aquí se anticipa. Como expresión de coherencia y continuidad con lo que se celebra, la pobreza como signo eucarístico invita a la pobreza y humildad del creyente, llamado a participar del mismo anonadamiento del Señor para ser también con Él enaltecido y conglorificado (cf. *Rom 6,4*).

Pero además, en la eucaristía se presencializa y actualiza el *memorial* de la pascua de Jesucristo en la privación de toda certeza al sentido y a la inteligencia. La plenitud de vida y resurrección se ofrece y se dona en la aceptación consciente e incondicional de la fragilidad y finitud de lo visible y precario, en la certeza oscura de un don inefable. La eucaristía es expresión de la pascua de Jesús y a ella remite. Ésta, a su vez, es el ámbito epifánico por excelencia del misterio trinitario: en ella y por Cristo, es el mismo Dios Uni-trino que se nos revela y ofrece a nuestra libertad creyente, anticipando el juicio y consumación escatológicos.

Porque en efecto, en la eucaristía se reproduce la recíproca donación del Padre (que lo entrega) y el Hijo (que se ofrece) en la Pascua; donación que representa económicamente en el tiempo esa recíproca autocomunicación en un mismo Espíritu que tiene lugar en el misterio de Dios, desde toda la eternidad. De este modo, la eucaristía prefigura y realiza litúrgicamente este espectáculo

“hasta que Él [Jesucristo] vuelva”<sup>354</sup>. La vocación bautismal clama por una santidad eucarística, que realice cada vez más en los hijos e hijas de Dios lo que sacramentalmente se significa. Gracias a la acción del Espíritu, “puede haber personas purísimas, que se han dejado impregnar completamente de Dios y, por consiguiente, están totalmente abiertas al prójimo; personas cuya comunión con Dios orienta ya desde ahora todo su ser y cuyo caminar hacia Dios les lleva sólo a culminar lo que ya son” (SS 45). Por eso, al concluir sus días en la tierra, a estas personas les aguarda el ingreso inmediato en el Reino definitivo, buscado decididamente en su peregrinación histórica.

En el marco de la *Universal vocación a la santidad en la Iglesia* (LG V), el Pan de Vida nutre al *bautizado* para que éste se convierta en sacerdote de la creación asumiendo en su libertad la responsabilidad de hacer definitivamente partícipes a las criaturas de la vida íntima de Dios. El discípulo misionero no puede peregrinar a la ciudad futura huyendo de la sociedad terrena. Resalta así de un modo particular la vocación y responsabilidad secular de los bautizados: representantes de la humanidad, están llamados a hacer resplandecer de un modo cada vez más elocuente la dignidad y misión de los hombres y mujeres de nuestro mundo, a rescatar el valor y definitividad de todo empeño y actividad humana ordenada intrínsecamente según los criterios del *ágape*; estimulando estilos de vida “eucarísticos”: agradecidos y gratuitos, solidarios y esperanzados.

Pero además, a hacerlo de un *modo comunitariamente significativo*, animando y promoviendo vínculos de solidaridad en la sociedad humana. Si Dios incluye la creación en su vida

---

<sup>354</sup> Cf. Aclamación del pueblo después de la consagración, en la Liturgia de la Eucaristía.

intratrinitaria, y si la Iglesia procede y participa de la vida de Dios, ella tiene que tener también sus puertas abiertas a hombres y mujeres de cualquier clase y condición, acogiendo y yendo en busca de todas y todos. En un mundo que excluye y descarta, tiene que manifestar en sus miembros una capacidad máxima de incluir y valorar; y de hacerlo propositivamente, nunca impositivamente<sup>355</sup>.

### ***Diversidad vocacional y ministerial***

En este contexto la *vocación laical*<sup>356</sup> se comprende como apuesta radical y confiada a la secularidad. El mundo inhabitado por la presencia trinitaria nunca puede dejar de tener vestigios y huellas de verdad y santidad. Lo propio del laico es descubrir y promover esas semillas del Reino ya presentes en el actual estado de la historia humana: en la vida y cultura de los pueblos, en sus familias y sociedades, en sus economías y políticas, en sus expresiones artísticas y religiosas (cf. LG 31.35). Imaginando que más allá de las apariencias en contra “otro mundo es posible”, tienen que involucrarse en acciones mancomunadas con los hombres de buena voluntad para hacer que nuestro planeta sea un espacio más habitable, donde tengan mayor cabida tanto las personas como los criterios del Reino.

Esto supondrá tener presente algunas *cuestiones prioritarias*: promover estructuras y ámbitos sociales participativos e incluyentes; poner la economía al servicio del hombre y la política

---

<sup>355</sup> Evito entrar pormenorizadamente en temáticas específicamente pastorales que desarrollo en *La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino. Camino al Bicentenario 2010-2016*, San Benito, Buenos Aires 2010. Aquí solamente las dejaré indicadas.

<sup>356</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica “Christifideles laici”* (1989), 9.

en función del bien común; idear estrategias que tiendan a proteger el ecosistema; empeñarse en la construcción de un nuevo orden mundial, más justo, tolerante y pacífico. Para lo cual le será necesariamente útil e inevitable (al laico) adquirir una idoneidad y capacitación específica, tanto en el orden técnico como ético<sup>357</sup>.

La *vocación al presbiterado y al ministerio ordenado* en general<sup>358</sup> tendrá que considerar de un modo especial los desafíos relacionados con la temática de la comunión (cf. LG 24.28). Comunión que es misterio inspirado y posibilitado por Dios, incluyente y superador de las diversidades; comunión dinámica que no se apoye excesivamente en estructuras institucionales, sino sobre todo en la acción unificante del Espíritu que distribuye dones diversos para utilidad común. Por eso, más que censurar, exhortar o reglamentar, lo que se esperará del presbítero, del obispo o del Papa es que acompañe la vida que el Espíritu acostumbra gestar en las comunidades. El pueblo de Dios necesita hoy más pastores que doctores; líderes carismáticos que jefes autoritarios; hombres de Espíritu, que sepan discernir, que censores que tiendan a prohibir o relegar. Para ello es necesario una formación que contemple los aspectos no sólo espirituales, doctrinales y pastorales, sino también los profundamente humanos, incluyendo en esto los relacionales. Todo lo cual se resume e integra en el concepto de “caridad pastoral”, profundamente asociada a la capacidad de ser y mostrarse “hombre de comunión”<sup>359</sup>.

---

<sup>357</sup> Para lo concerniente a la Argentina actual, ver GRUPO FARRELL, *¿Hacia dónde? Debates, consensos y estrategias para la Argentina Bicentenario*, La Crujía, Buenos Aires 2010.

<sup>358</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Exhortaciones apostólicas “Pastores dabo vobis”* (1992), 12; y *“Pastores gregis”* (2004), capítulo VI.

<sup>359</sup> Al respecto, L. GERA, “Caridad Pastoral y Unidad de Vida”, en V. R. AZCUY – J. C. CAAMAÑO – C. M. GALLI, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera* (II), Ágape Libros, Buenos Aires 2007, 499-514; B. DE VEDIA, *La esperanza como camino. Vida del cardenal Eduardo Pironio*, san Pablo, Buenos Aires 2009.

Por último, la *vida consagrada* (cf. LG 44-45) deberá ser memoria viviente de Jesucristo, parábola existencial del Reino, icono de Cristo transfigurado<sup>360</sup>. Creo que en esta línea se va tendiendo cada vez más a formas y estilos flexibles y menos institucionalizados de consagración. Esto es importante en un mundo que tiende a desvincular autoridad (diferente de potestad) e institución, y en donde la segunda parecería atentar contra la primera. Debido a que el consagrado es el bautizado que quiere vivir la radicalidad pascual de su condición de hijo/a de Dios y hermano/a de las personas “a la intemperie” (T. Radcliff) y de un modo “liminar” (O’Murchu), abierto a lo inédito del advenimiento del Espíritu que irrumpe siempre y novedosamente, sin saberse de dónde viene ni a dónde va; entiende que todo esto puede vivirlo y hacerlo con mucha más facilidad y soltura cuando camina “ligero de equipaje”.

La persona consagrada debe convertirse en experta al momento de hacer mucho con poco: tanto en el plano de los bienes materiales, como de los afectos y de las alternativas a su libertad de movimientos. Así, su libertad interior se convertirá en “espacio habitado”<sup>361</sup>: en anticipo escatológico para la Iglesia que peregrina, y en testimonio transparente para un mundo muchas veces dominado por la codicia y el desenfreno. Desde esta perspectiva e impronta escatológica, todas las percepciones, vivencias y vinculaciones del consagrado, plenas de espacio lúdico, están llamadas a reflejar esos “cielos nuevos y tierra nueva” (Ap 21,1) que

---

<sup>360</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica post-sinodal “Vita consecrata”* (1995), 14. Hago un desarrollo inculturado de la temática en nuestro país en: G. RAMOS, *La vida consagrada ante el cambio de época*, San Benito, Buenos Aires 2011.

<sup>361</sup> Cf. M. ÖEFELE, “Soledad habitada”, *Pastores* 17 (2000) 61-74.

por su estado de vida quiere testificar: sobre todo a partir de la calidad de su vivencia en comunidad.

## **Peregrinación histórica y esperanza escatológica**

La vida cristiana va tomando rostro y arraigo concreto *en la vida cotidiana*, que para el creyente se constituye en peregrinación esperanzada. La vida cotidiana es ámbito de “canto y camino”. En la medida que afronta el día a día con criterios y actitudes semejantes a los de Jesús, en la medida que la Palabra sigue haciéndose carne en él, en la medida que el Espíritu lo conduce, su existencia va recreándose y tranfigurándose, y en su entorno va adviniendo el Reino de Dios. La tarea y empeño radical del cristiano es la de abrirse a esa utopía del Reino, procurando amar *desde el corazón de Cristo*, convirtiéndose y purificándose pacientemente de todo aquello que lo aparta de su amor y lo hace vivir en la inautenticidad escéptica e insolidaria: todo aquello que tiene origen en lo que teológicamente podemos llamar carne, mundo y demonio<sup>362</sup>.

“En gran parte de los hombres –eso podemos suponer– queda en lo más profundo de su ser una última apertura interior a la verdad, al amor, a Dios. Pero en las opciones concretas de la vida, esta apertura se ha empañado con nuevos compromisos con el mal; hay mucha suciedad que recubre la pureza, de la que, sin embargo, queda la sed y que, a pesar de todo, rebrota una vez más desde el fondo de la inmundicia y está presente en el alma” (SS 46).

El creyente que camina o navega en el océano del nuevo milenio sabe, como lo supieron sus antecesores, que las grandes

---

<sup>362</sup> Cf. 1 Jn 2,16; 5,3-5; 5,18-20.

batallas hay que librarlas en el día a día, y no en cruzadas ocasionales y estériles. Esta sabiduría de lo cotidiano fue puesta en práctica por los santos y santas, canonizados o no, que hoy acompañan nuestra peregrinación hacia las moradas eternas, ya sea por medio de su intercesión eficaz como también a través del ejemplo y testimonio de sus vidas. En todo esto le cabe un lugar incomparable a María.

“Las verdaderas estrellas de nuestra vida son las personas que han sabido vivir rectamente. Ellas son luces de esperanza. Jesucristo es ciertamente la luz por antonomasia, el sol que brilla sobre todas las tinieblas de la historia. Pero para llegar hasta él necesitamos también luces cercanas, personas que dan luz reflejando la luz de Cristo, ofreciendo así orientación para nuestra travesía. Y ¿quién mejor que María podría ser para nosotros estrella de esperanza?” (SS 49).

Así, el camino de la caridad se ve sostenido por la *esperanza* que le da una estabilidad y permanencia flexible y dinámica a su compromiso creyente. Esta esperanza teologal, capaz de sobreponerse a las dificultades y obstáculos inherentes a toda experiencia humana, que trasciende toda esperanza meramente terrenal (cf. SS 30), y que en realidad madura en el árido crisol de la “noche oscura”, se vincula también con la alegría y el optimismo, con la cordialidad y simpatía, con el agradecimiento y la gratuidad: con el “canto”.

Así, todas estas expresiones de confianza y afecto son anticipadoras del banquete eterno al que el cristiano se siente confiadamente invitado; junto a una multitud incontable de personas, en su mayor parte desconocida, pero cercanas e íntimas en el misterio de Cristo. Son los simbólicamente ciento cuarenta y cuatro mil comensales que han lavado sus vestiduras en la sangre

del Cordero (*Ap* 7,4.14). Es decir, todos (doce por doce por mil) los que han hecho experiencia y han vivido implícita o explícitamente de un modo teologal las vicisitudes de la vida cotidiana; perseveraron hasta el final en actitudes de autotranscendencia teocéntrica; y que por ese mismo don permanente que proviene de lo alto no han desfallecido en la hora de la prueba<sup>363</sup>, sino que se han mantenidos firmes “hasta el fin” (*Mc* 13,13).

“La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (*Hch* 3,21) y cuando, junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo (cf. *Ef* 1,10; *Col* 1,20; *2 Pe* 3,10-13)” (*LG* 48).

---

<sup>363</sup> Porque es cierto que no hay resurrección sin muerte: “La muerte supone una desnudez total y para vivir esa desnudez del alma, se requiere intimidad [...]. De hecho, la muerte es lo más íntimo que una persona puede ‘vivir’, y es una de las razones de nuestro sistemático alejamiento de todo lo que tiene que ver con ella” (M. MAZZINI, “El sagrado arte de despedirse”, *Teología* 99 (2009) 318).



## **IX. La contribución argentina reciente para una *Teología del cambio de época***

Si bien con motivo de la celebración del 50º aniversario del inicio del Concilio Vaticano II la producción local ha sido fecunda en trabajos retrospectivos que procuran recapitular y valorizar la tradición teológica argentina, este último capítulo intenta, casi inversamente, una mirada prospectiva. Efectivamente, quiero dejar reflejado y sistematizado lo que considero aportes recientes significativos, surgidos en nuestro medio o formulados por autores argentinos en el exterior, que a mi modo de ver enriquecen lo que doy en llamar una *Teología del cambio de época*.

### **¿Por qué una *teología del cambio de época*?**

Comienzo por aclarar los términos. “Teología del cambio de época” se corresponde con mi insistencia en “hacer teología de otra manera”<sup>364</sup>, y ambas expresiones convergen en lo que podría denominarse una “reducción teológica teologal”. Es la opción por

---

<sup>364</sup> G. RAMOS, “Hacer teología de otra manera”, *Criterio* 2373 (2011) 32-33; o más ampliamente: “Hacer teología de un modo diferente”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA [=SAT], *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del Evangelio en una sociedad plural. XXXª Semana Argentina de Teología* [=DR], Ágape Libros, Buenos Aires 2012, 281-290. Dicho sea de paso, y según mi parecer, esta compilación está más madura, mejor lograda y pulida que la de la Semana de Teología predecesora: SAT (Ed.), *Nuevos horizontes. El diálogo de la teología con la cultura en Argentina y el compromiso con la vida pública* [=NH], San Benito – Ágape Libros, Buenos Aires 2010. Sin exagerar, osa ría extender esta apreciación superadora en referencia a la totalidad de publicaciones anteriores de la Sociedad Argentina de Teología.

una “teología teologal (pastoral) *de hecho*”, más que una “teología *del hecho* teologal (pastoral), o teología teológica”. Sin descuidar la *fides quae*, esta impostación teológica supone una atención prevalente a la *fides qua*. En contrapartida, si bien toma en cuenta contextualizadamente las vicisitudes del tiempo histórico presente, que la nutren, inspiran y configuran, concentra su atención *kairológicamente* (M. Midali) en el advenio de Dios, que permanentemente “hace nuevas todas las cosas” (cf. Ap 21,5).

Por lo dicho, esta opción de raigambre patristica (vg., agustiniana, pero también oriental) parece más apta para tiempos epocalmente inestables, y se emparenta estrechamente en el plano religioso a la experiencia psico-fenomenológica, y a una “racionalidad simbólico-afectiva” de talante sapiencial: en nuestro medio queda bien representada por F. Ortega<sup>365</sup> y V. M. Fernández<sup>366</sup>. La otra opción, la de una “teología teológica”, es más bien de raigambre escolástica (vg., tomasiana), presumiblemente más conveniente para tiempos epocalmente estabilizados, y relacionada estrechamente en el plano religioso con la filosofía de la religión y la “racionalidad conceptual” moderna, con impostación científica: en nuestro medio queda bien representada por R. Ferrara<sup>367</sup>, y en cierto modo también por C. M. Galli<sup>368</sup>.

La primera opción asume decididamente el lenguaje icónico-testimonial, que se emparenta estrechamente al “rostro” de la

---

<sup>365</sup> Cf. F. ORTEGA – C. COLEMAN, *Junto a Mozart. Una lectura espiritual de sus grandes óperas*, Ágape Libros, Buenos Aires 2011.

<sup>366</sup> Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Teología espiritual encarnada. Profundidad espiritual en acción*, San Pablo, Buenos Aires 2005.

<sup>367</sup> Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Sígueme, Salamanca 2005.

<sup>368</sup> Cf. C. M. GALLI, *Jesucristo: camino a la dignidad y la comunión. La cristología pastoral en el horizonte del Bicentenario. De Líneas Pastorales a Navega mar adentro*, Ágape Libros, Buenos Aires 2010.

persona y al desafío del encuentro (cf. *DP* 32-39), en tiempos en que después de Heidegger y con la fenomenología hermeneútica, como lo recordaremos con J. C. Scannone, se ha producido el “giro del giro”. Efectivamente, en los actuales tiempos transicionales se hace imperioso recuperar lo humano, tanto en perspectiva intrapersonal como interpersonal; ya sea el “tú” levinasiano como el “nos-otros” plural, subrayado insistentemente por C. Avenatti.

La segunda opción, la de una “teología teológica”, se consolida como respuesta al metarrelato moderno, y puede concentrar su atención preferentemente en la lectura sistematizada de una *historia salutis* desentrañada a partir del devenir secular. A mi modo de ver se trata de aproximaciones “sólidas” (Z. Bauman) a lo real, lo cual tiende a dificultar el diálogo con el actual paradigma de la complejidad “líquida”. La noción de “icono”, en cambio, recupera cierto perfil patrístico, pero lo hace integrando la mediación crítica moderna: no se concentra como en tiempos del paradigma de la sustancia en el ámbito de la naturaleza entendida como creación, sino que más bien intenta recoger significativamente, a partir de la captación del propio esplendor humano, “la totalidad [de lo humano] en [el esplendor d]el fragmento” (H. U. von Balthasar).

Por último, existen abordajes no estrictamente teológicos (¿“teológicos no teológicos”?) sobre el hecho religioso (cristiano), que contribuyen a la comprensión de su visibilidad y dinámica socio-cultural-pastoral, y enriquecen el quehacer teológico, pero no necesariamente se identifican estrictamente con él: en nuestro

medio, esta tendencia queda bien representada por gran parte de la producción científica y de divulgación de M. González<sup>369</sup>.

Por lo dicho queda claro que el criterio de selección y ordenamiento de autores es una opción y elección personales, que no obstante procurará hacer justicia con cierta objetividad al valor de las obras referenciadas y sistematizadas. Se nutre en general de publicaciones que salieron a luz entre los años 2010-2012, si bien incluye trayectorias que se remontan a trabajos previos de los autores que iré citando, como acabo de hacerlo recientemente a pie de página.

### **Constataciones y desafíos ante el cambio de época**

Parto de las observaciones de B. Sesboüé<sup>370</sup>, expositor de honor en la XXXª *Semana de la Sociedad Argentina de Teología*, quien sostiene que sin “excluir de ninguna manera la posibilidad de un ‘despertar’ repentino y más o menos espectacular de la fe en numerosos países”, prefiere dejarse conducir por “la *Ley de la encarnación*”, según la cual, de acuerdo a una “hipótesis normal”, y siguiendo las observaciones de K. Rahner, iremos teniendo cada vez más un cristianismo y pastoral de “diáspora”<sup>371</sup>. Esto reclamará una presentación de la fe en la cual la revelación bíblica recibida y transmitida por la Iglesia entre en diálogo “con los requerimientos de

---

<sup>369</sup> Cf. M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina. 1962-2010. Un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Buenos Aires, Ed. Docencia, 2010. Ofrezco un panorama esquemático de autores y autoras (argentino/as) en *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural*, San Benito, Buenos Aires 2009, 157.

<sup>370</sup> B. SESBOÜÉ, “Al servicio del anuncio del Evangelio hoy. Breve historia de la Iglesia y de la modernidad”, en DR, 39-76.

<sup>371</sup> DR, 64.

una adhesión libre, personal y adulta, de un compromiso voluntario, de una práctica convencida y de una participación en la vida de la Iglesia que escucha el sentido de la fe expresada por sus miembros<sup>372</sup>.

Estas observaciones tienden a sugerir y mostrar que la propuesta de fe deberá ser cada vez más personalizada y testimonial, movida por “afectación” directa, y menos institucionalizada o formal. Que su asunción y vivencia se comprenderá cada vez menos como pertenencia a una tradición dada *a priori*, y cada vez más como opción personal de vida adquirida. Estas constataciones invitan al evangelizador a que el anuncio sea, a la vez que concreto y personalizado, elocuente y significativo. Que considere no sólo la verdad que enuncia, sino también los valores que encarna.

Un corolario de las observaciones consignadas es que estaría concluyendo, al menos en los ámbitos culturales fuertemente occidentalizados, la pastoral de masas. Lo que quedaría por ver es si estas afirmaciones del prestigioso teólogo jesuita francés<sup>373</sup> serían también válidas para contextos menos individuados por la cultura moderna europea: si necesariamente el percurso del Viejo Mundo será paradigmático para el conjunto de la humanidad; si las mismas son extensibles, por ejemplo, al contexto latinoamericano y caribeño, donde si bien se avizoran transformaciones significativas

---

<sup>372</sup> Ib., 73.

<sup>373</sup> Un trabajo reciente acerca del núcleo soteriológico de su pensamiento, C. CAMPILLAY, “Las categorías soteriológicas en Bernard Sesbotié. Algunas perspectivas y análisis”, *Teología* 106 (2011) 359-482.

al respecto, subsisten expresiones de catolicismo inculturado y emergen modos nuevos de expresión y vida (cf. DA 52)<sup>374</sup>.

Pero el tema había sido planteado con anterioridad por F. Ortega, con motivo de la *Lectio brevis* que introdujo el año académico 2010 en la Facultad de Teología UCA. Inspirándose en autores prevalentemente francófonos (C. Geffré; G. Lafont; A. Gesché, entre otros), hacía notar cómo era preciso considerar seriamente el influjo del cambio epocal y su nuevo paradigma simbólico, al momento de hacer teología en diálogo interdisciplinar<sup>375</sup>. Completaba estos conceptos más recientemente afirmando que la teología tenía una misión humanizadora ante el actual contexto cultural<sup>376</sup>.

De todos modos, el planteo de B. Sesboüé nos conduce al *sitz in Lebem* en que estos desafíos, reflexiones y propuestas propiamente emergen, y que es la cultura global urbanizada. En países como Argentina casi el 90% de su población vive en la ciudad, y esto nos invita a plantear con profunda seriedad una “pastoral urbana”. Efectivamente, la fe nos dice que también *Dios vive en la ciudad*<sup>377</sup>, y la Iglesia insiste en que las actuales transformaciones epocales reclaman una evangelización “nueva en sus métodos, ardor y expresión”<sup>378</sup>. Dice Carlos Galli que en función de la misma es preciso considerar, entre otras cosas, un lenguaje

---

<sup>374</sup> Al respecto, destaco los trabajos de V. M. FERNÁNDEZ, “El diálogo con la cultura en perspectiva latinoamericana”, en NH, 26; E. BIANCHI, “La fe cristiana vivida en la cultura popular latinoamericana”, en DR, 329-344, y el de M. CALDAS, “El Tinkunaco riojano, una fiesta”, ib., 345-360.

<sup>375</sup> F. ORTEGA, “Teología y contexto epocal: una mirada recíproca”, *Teología* 102 (2010) 131-143.

<sup>376</sup> Id., “Teología: misterio y humanidad”, *Teología* 105 (2011) 301-311.

<sup>377</sup> C. M. GALLI, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, Ágape Libros, Buenos Aires 2011.

<sup>378</sup> JUAN PABLO II, “Discurso al CELAM”, Puerto Príncipe, *L'Oss.Rom.* 20/03/83, 179.

simbólico con “mediaciones afectivas”<sup>379</sup>, para lo cual “los santuarios y los centros de espiritualidad” ocupan un lugar muy destacado, ya que son “una riqueza mística para nuestro catolicismo”<sup>380</sup>.

En este contexto, J. C. Caamaño se detiene en aspectos fenomenológico-pastorales de la cultura popular urbana, rastreando su historia, observando su creatividad y tendencia al mestizaje, y subrayando los desafíos de proximidad y hermanamiento a que invitan<sup>381</sup>. Por último, el grupo de investigación sobre “Teología de la ciudad: retos de la exclusión y la juventud”<sup>382</sup>, coordinado por V. R. Azcuy, ofrece un informe sobre “sentidos y prácticas de espiritualidad en espacios urbanos”, en el marco de una investigación empírica en curso que parte del propio relato biográfico (de mujeres)<sup>383</sup>.

## **Método y talante para una teología inculturada**

En referencia a la cuestión, a lo largo de estos dos últimos años se han ido escuchando voces constatativas y propositivas, procedentes tanto de la misma teología, como también de la filosofía en diálogo con las ciencias humanas. Me detengo más en

---

<sup>379</sup> C. M. GALLI, *o.c.*, 203ss.

<sup>380</sup> *Ib.*, 230.

<sup>381</sup> J. C. CAAMAÑO, “Aspectos de la cultura popular en la cultura urbana”, *Teología* 103 (2010) 101-115.

<sup>382</sup> V. R. AZCUY, C. BACHER MARTÍNEZ, J. J. CERVANTES et alii, en *Consonancias* 38 (2011) 19-23.

<sup>383</sup> El trabajo queda contextualizado en el Programa de Estudios, Investigaciones y Publicaciones Teologanda, cuyo 3º volumen de su ciclo de publicaciones científicas fue: V. R. AZCUY – M. GARCÍA BACHMANN – C. LÉRTORA MENDOZA (Coord.), *Estudios de Autoras. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (mujeres haciendo teologías 3), Buenos Aires, Ed. San Pablo, 2009.

la primera disciplina, pero selecciono también algunos aportes de la segunda.

### ***Reflexiones con talante teológico***

a) Para C. Galli es necesaria “una teología inculturada en lengua castellana para dar razón de la esperanza en el siglo XXI”<sup>384</sup>. A partir de la constatación de que “la lengua nos vincula”, el autor sostiene que hay que seguir avanzando en una “teología inculturada” en lengua castellana<sup>385</sup> –de lo que tanto Gustavo Gutiérrez como Olegario González de Cardedal podrían constituir ejemplos emblemáticos<sup>386</sup>– con tonada argentina. En función de ello, es preciso “articular diversos lenguajes teológicos”, dado que la teología es “ciencia, sabiduría y profecía”<sup>387</sup>.

b) A enriquecer esta propuesta vienen las observaciones de Carolina Bacher, que habla de una “Teología *entre amigos*”, destacando la expresión final<sup>388</sup>. Constata que “asistimos a la consolidación de la diversificación del sujeto teológico académico”<sup>389</sup>, en la que “emerge tímidamente una concreción de la metodología teológico-pastoral que da nuevos cauces a la articulación entre la sabiduría y espiritualidad pastoral y la teología

---

<sup>384</sup> En DR, 235-260.

<sup>385</sup> Ib., 235ss. En la misma línea van las observaciones de A. MINGO, “Imaginando la teología del futuro en Argentina”, en DR, 107-121, quien siguiendo de cerca el itinerario teológico de M. GONZÁLEZ, destaca como aseveración propia que “nos embarga cierta timidez en algunos casos, lentitud en otros, para aportar al discernimiento en el debate público” (p.116).

<sup>386</sup> Ib., 245ss.

<sup>387</sup> Ib., 248.

<sup>388</sup> En DR, 123-130.

<sup>389</sup> Ib., 123.

pastoral”, capaz de “visibilizar una pluralidad de rostros concretos y de voces singulares”.

Esto da lugar al “desarrollo progresivo del modelo de reflexión teológica comunitaria”, con “sujeto teológico colectivo”, como por ejemplo en los programas de investigación de Literatura y Teología (ALALITE), Ciencia y Religión (DECYR)<sup>390</sup> y el Programa de Estudios, Investigaciones y Publicaciones *Teologanda*, lo cual permite a los teólogos que participan desplegar una “inteligencia interpersonal”<sup>391</sup>, que yo denomino “transdisciplinariedad sapiencial”<sup>392</sup>.

c) En esta misma línea de reflexión discurre Jorge Scampini, actual presidente de la SAT, cuando en el tramo final de la presentación del libro DR habla de “colaborar” en la “comunidad de teólogas y teólogos en Argentina [...], integrando el pensamiento de los otros, lo que supone leerlos, discernir sus aportes, citarlos con honestidad intelectual”, en “una teología orientada decididamente, en el mejor de los casos, hacia la pastoral”<sup>393</sup>.

d) En el ámbito de la espiritualidad, y después de haber considerado el panorama histórico de la disciplina de la mano de C. García, e inspirándose principalmente en S. Schneiders y K. Waaijman, V. Azcuy hace algunas consideraciones propositivas, después de constatar el desplazamiento de lo que era “Teología

---

<sup>390</sup> Aprovecho la ocasión para referir el trabajo de M. GUDIÑO, L. OVIEDO y L. FLORIO, “La evolución biológica y su impacto en el pensamiento teológico y en la educación religiosa”, en DR, 477-493. Si bien este tipo de aproximaciones no suscita demasiado interés teológico en nuestro medio, cabe destacar el loable trabajo de diálogo interdisciplinar que el último autor viene realizando desde hace unos quince años.

<sup>391</sup> Ib., 127-129. Estas ideas son más ampliamente desarrolladas por la autora en “Teología pastoral *inter loci*. Una disciplina teológica ante el aporte de las experiencias creyentes en escenarios sociales contemporáneos”, *Teología* 106 (2011) 385-412.

<sup>392</sup> Cf. G. RAMOS, “Hacia una teología del cambio de época...”, 580-581.

<sup>393</sup> En DR, 32-33.

espiritual” hacia la “Espiritualidad”. Habla de una “transgresión de fronteras” de la disciplina, que amplía el campo de estudio al espacio ecuménico-interreligioso, y a través de un método descriptivo o fenomenológico considera el paradigma interdisciplinar<sup>394</sup>.

e) En perspectiva teológico-moral, G. Irrazábal aborda una temática de decisiva actualidad, a saber, el de la convivencia *ad experimentum* antes del matrimonio<sup>395</sup>. Considerando que “el acto intrínsecamente malo no es objetivista, sino personalista y relacional”<sup>396</sup>, se detiene en la “estructura intencional” de dicha convivencia, haciendo notar que ésta no cumple con los requisitos de entrega incondicional, propia de una relación de amor para siempre, en lugar de su mero sucedáneo “a préstamo”.

f) Por último, J. L. Sicre, académico en el Instituto Bíblico de Roma que participó del panel temático “Imaginar la teología del futuro” de la referida Semana SAT 2011, después de haber presentado un sucinto panorama de los estudios, escuelas y tendencias actuales en el *Biblicum*, dijo que “tenemos que insistir enormemente al alumno que tiene que pensar siempre y no repetir sin más lo que ha ido aprendiendo, sino en ir descubriendo un método de exégesis, una forma de comentar la biblia, que sea adecuada en la cultura en la que él realmente se mueve”<sup>397</sup>.

---

<sup>394</sup> V. AZCUY, “L a espiritualidad como disciplina teológica. Pa norama histórico, consensos y perspectivas actuales”, *Teología* 105 (2011) 251-280.

<sup>395</sup> G. IRRAZÁBAL, “Convivencia *ad experimentum* en *Familiaris consortio*”, *Teología* 105 (2011) 281-290.

<sup>396</sup> *Ib.*, 299.

<sup>397</sup> J. L. SICRE, “Presente y futuro de la teología bíblica”, en DR, 83. Esto mismo es lo que intenté hacer en el Libro Vº (vg., *Lectio pastoral y sabiduría creyente*) de la presente Trilogía.

## **Reflexiones con talante filosófico**

Si pasamos ahora a las apreciaciones filosóficas, constatamos que tanto Juan Carlos Scannone<sup>398</sup>, como Francisco Leocata<sup>399</sup> y Pablo Figueroa<sup>400</sup> sugieren / proponen un giro práxico-ético-experiencial al momento de hacer teología hoy.

a) Siguiendo a P. Ricoeur, Scannone invita a “interpretar la acción, la pasión y los acontecimientos históricos, la historia, la sociedad y la cultura” con el mismo método hermenéutico que se aplica a los textos, lo cual sugiere una “lectura y discernimiento de signos actuales de los tiempos”, intuyendo “semillas y signos de un futuro más humano”, tanto en el ámbito teórico de las ciencias como en las prácticas sociales, destacando en esto la emergencia de la sociedad civil, la mayor conciencia de los derechos humanos, la unión entre naciones, la irrupción del pobre, el neocomunitarismo de base y el nuevo mestizaje cultural de imaginarios.

Para el filósofo jesuita, “la realidad sociocultural puede y debe ser leída, interpretada y discernida como un texto que nos propone posibilidades reales de acción pastoral y social humanizadora según la inspiración del Evangelio”, convirtiéndose a su vez en “nuevo desafío para la teología”<sup>401</sup>. Efectivamente, bajo otra

---

<sup>398</sup> J. C. SCANNONE, “Algunos caracteres socioculturales de la situación latinoamericana actual como desafío a la teología”, en C. AVENATTI DE PALUMBO (Coord.), *Miradas desde el Bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas*, Educa, Buenos Aires 2011, 111-119.

<sup>399</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y Ciencias humanas. Hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*, Buenos Aires, Ed. Educa, 2010.

<sup>400</sup> P. FIGUEROA, “Hacia una fundamentación del hacernos a nosotros mismos en la ética existencial metódica de B. Lonergan”, en DR, pp.467-476. Con mayor profundidad y extensión el autor aborda la temática en “La cuestión de los fundamentos en la ética de Lonergan”, *Teología* 107 (2012) 79-110.

<sup>401</sup> J. C. SCANNONE, *o.c.*, 119.

perspectiva el autor sostiene que “la fenomenología de la religión dio el giro del giro copernicano”, subrayando que fue sobre todo J. L. Marion quien “recogió la herencia post-heideggeriana (Ricoeur, Henry, Lévinas), dando un nuevo paso hacia lo más originario: la donación misma”, que se manifiesta decisivamente en los “fenómenos saturados”<sup>402</sup>. Podemos añadir que el misterio de la encarnación, que desemboca en la pascua, convierte en posible fenómeno saturado a cualquier “texto” de la realidad sociocultural. Pero también artístico-cultural, como diremos después, dando lugar a una “mística de la encarnación”<sup>403</sup>.

b) Al concluir su erudito trabajo filosófico de investigación interdisciplinar en diálogo con la psicología, también Leocata sostiene que “el sentido de la ciencia como posesión de una totalidad debe ser sustituido por el de un descubrimiento paciente y constante de nuevos horizontes capaces de abrir caminos a una vida más digna”<sup>404</sup>, en el que “no puede prescindirse del rol animador que la psicología puede tener en el mismo movimiento de convergencia de las ciencias humanas hacia una *nueva antropología o visión integral dinámica de la persona humana*”<sup>405</sup>.

c) Por su parte, siguiendo el “método trascendental de B. Lonergan”, Figueroa destaca en un artículo asombrosamente claro –no es sencillo objetivar el pensamiento del referido autor de modo simple– el “rol de las conversiones moral y afectiva en nuestra

---

<sup>402</sup> J. C. SCANNONE, “Apertaciones de la fenomenología de la religión a la teología fundamental”, en DR, 404-405.

<sup>403</sup> Cf. G. RAMOS, *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural*, San Benito, Buenos Aires 2009, 9-16.

<sup>404</sup> F. LEOCATA, *o.c.*, 354.

<sup>405</sup> *Ib.*, 339. Esta misma convicción animó la construcción del tercer libro de mi Trilogía, que lleva por título *El imaginario de los cristianos en contexto argentino*, y que tiene por versión predecesora un título casi homónimo (*El imaginario de los cristianos en el contexto cultural argentino*, Buenos Aires, Ed. San Benito, 2010).

autorrealización” en la práctica de dicho método. Sostiene que “el desarrollo personal, a partir del método trascendental, puede entenderse como un proceso de autocreación”, la cual “cuando es auténtica, es la realización en la historia del dinamismo radical del espíritu humano hacia la autotranscendencia”. Insiste en que “la posibilidad de conocer y hacer, mediante la deliberación, evaluación, decisión y acción, no justamente lo que agrada, sino lo que es verdaderamente bueno, lo que vale la pena, constituye la base de este proceso de auto-creación”<sup>406</sup>.

### **La mediación místico-iconográfica de la inculturación**

Quisiera detenerme y ahondar un poco más el cruce entre estética, literatura, iconografía y mística. En este ámbito cabe peculiar mérito a Cecilia Avenatti, que desde hace ya varios años viene trabajando interdisciplinariamente en el diálogo de la teología con las primeras dos disciplinas referidas<sup>407</sup>, y más recientemente también con la última de ellas<sup>408</sup>. Efectivamente, el “*logos* estético-dramático” que hace pasar de “la belleza que hiere por la belleza que salva hacia la belleza que habla”, también posibilita el “redescubrimiento de la experiencia mística originaria de la fe y la

---

<sup>406</sup> P. FIGUEROA, *o.c.*, 471. En la misma línea se desenvuelve otro autor jesuita, L. Rulla, a quien sigo de cerca en mi artículo “La transformación del imaginario simbólico”, *Theologica Xaveriana* 168 (2009) 449-470. Ambos autores, en definitiva, se inspiran en el “Principio y Fundamento” de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola, n°23, y consideran seriamente las Reglas para discernimiento de espíritus de la Segunda Semana (EE 328-336).

<sup>407</sup> Junto a P. BAYÁ CASAL y J. QUELAS –quien se ha venido dedicando al estudio del autor belga A. Gesché– realizaron entrevistas a O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (*Teología* 93 [2007] 285-308) y E. GUASTA (*Teología* 106 [2011] 431-458) sobre el diálogo entre Literatura y Teología; a L. GERA (*Teología* 99 [2009] 229-247) en torno al método, y a J. C. SCANNONE (*Teología* 102 [2010] 145-166) en referencia a la mediación filosófica.

<sup>408</sup> C. AVENATTI, “Prologo”, en *Miradas desde el Bicentenario...*, 7-8.

literatura latinoamericanas<sup>409</sup>, con fuertes connotaciones simbólico-afectivas. Esto nos remite no sólo a sus trabajos sobre textos de místicas flamenco-renanas del siglo XIV<sup>410</sup>, sino también, y más directamente, a los exponentes carmelitanos del siglo XVI español.

La temática es abordada por Marcela Mazzini, quien investiga los nutrientes del símbolo de la Noche Oscura de Juan de la Cruz<sup>411</sup>. El trabajo manifiesta profunda convergencia, tanto en la hipótesis de trabajo como en los autores investigados y las conclusiones obtenidas, con la tesina en Teología práctica de Daniela Biló<sup>412</sup>, si bien los trabajos son independientes. De esta última teóloga, con quien compartimos la autoría de un libro y artículo de divulgación hace algunos años<sup>413</sup>, quisiera rescatar su reciente y muy logrado comentario al icono de Juan de la Cruz del Convento de Segovia<sup>414</sup>. La obra conjuga profunda pericia en Arte Sacro e iconografía clásica (rusa) con una profunda sensibilidad estético-mística y “sapiencia orante”<sup>415</sup>, al momento de ir recorriendo en imágenes el *Cantico Espiritual* en cada uno de sus

---

<sup>409</sup> “*Belleza que salva*. La dimensión estética y dramática del *logos* literario en América Latina: una mediación posible entre Fe y Cultura”, en *o.c.*, 97-103.

<sup>410</sup> C. AVENATTI, “Desborde y herida de Amor en la poesía mística de Hadewijch de Amberes”, *Teología* 99 (2009) 267-280; “El imaginario de la luz en la mística cortés de Matilde de Magdeburgo. Continuidad y transformación de la herencia hildegardiana en el siglo XIII”, *Teología* 100 (2009) 523-536; “*Los siete modos de amor* de Beatriz de Nazareth”, *Teología* 104 (2011) 111-123.

<sup>411</sup> M. MAZZINI, “El símbolo de la Noche Oscura en la obra de Juan de la Cruz: originalidad e influencias”, en DR, 271-280.

<sup>412</sup> D. BILÓ REPETTO, “El símbolo de la Noche en el Evangelio según San Juan y en la Noche Oscura de san Juan de la Cruz”, Salamanca 2008 (Inédita). Director del trabajo: J. García Rojo.

<sup>413</sup> G. RAMOS – D. BILÓ REPETTO, *Claves para iluminar la noche de nuestro tiempo*, Guadalupe, Buenos Aires 2005; “Aprender a bajar del Tabor”, *Vida pastoral* 280 (2009) 38-41.

<sup>414</sup> D. BILÓ REPETTO, *Gocémonos, Amado. Iconos y palabras para el Cantico Espiritual*, Editorial de espiritualidad, Madrid 2011.

<sup>415</sup> J. R. FLECHA, “Presentación”, *ib.*, p.12.

veinticinco miniaturas que rodean la figura principal de Juan de la Cruz.

Siguiendo este itinerario, la autora nos ayuda a percibir la propuesta mistagógica de la obra, que conjuga palabra e imagen, belleza e intencionalidad pastoral, en el marco de la mística teología, valiéndose de una prosa muy reposada y lograda, con claridad y esplendor propio. Sugiere que en el icono, “belleza artística y profundidad teológica se aúnan en un complejo trabajo de síntesis que presenta la vida y el magisterio de SJC”, y que “retomando creativamente los símbolos y figuras empleados por el Santo, se describe por medio de la *imagen* lo que SJC confió a la *palabra* y a la experiencia: la búsqueda apasionada del Amado hasta alcanzar el matrimonio espiritual, la transformación del alma en Dios y el ingreso en la vida trinitaria”<sup>416</sup>.

Creo que aquí anida una de las principales claves para la inculturación teológica en el imaginario cultural del cambio de época: en el lenguaje icónico-místico-pastoral como presupuesto al *intellectus fidei*. Las experiencias y expresiones explícitas del arte, como las vividas por lo/as místico/as y las producidas por los santos, nos inducen pedagógicamente a percibir lo implícito teológico en toda expresión artístico-cultural de calidad, en la que lo mejor de la cultura de un determinado tiempo y contexto se manifiesta<sup>417</sup>. Misión del teólogo es hacer explícita esa presencia silenciosamente sonora, con palabras respetuosas y profundas que develen un posible *sensus plenior*, acertadamente labradas aquéllas y percibido éste en la contemplación orante.

---

<sup>416</sup> Ib., p.15.

<sup>417</sup> Cf. G. RAMOS, “Hacer teología de un modo diferente”, en DR, 285-286.

## Conclusiones propositivas desde Argentina

Del recorrido transitado, y ordenando las contribuciones argentinas recientes, concluyo que en función de una teología teologal, inculturada en el “hoy” del cambio de época, debe darse prioridad a los elementos simbólico-afectivos, experiencial-teologales, artístico-culturales (= *Pulchrum*), que veíamos tratados y destacados particularmente por Avenatti, Azcuy, Biló Repetto, (Fernández), Mazzini y Ortega. Todo esto que podríamos resumir e integrar en la expresión “mistagogía icónica” se convierte en una herramienta clave para la “transformación del imaginario simbólico”, expresión mía que se emparenta estrechamente con lo anterior, y anuda las intuiciones propositivas de Figueroa, Scannone y, en cierto modo, también de Leocata (= *Bonum*).

La transformación del imaginario simbólico se da en contextos de reflexión comunitaria-interpersonal, tal como lo hacían notar Bacher y Scampini, o transdisciplinar-sapiencial, tal como lo sostengo yo mismo. Pero también debe concretarse pastoralmente en el imaginario y moral urbana (Caamaño; Irrazábal), y concretamente en el decir de una lengua, tal como lo indicaba Galli (= *Verum*). Por último, este camino odegético descrito deberá madurar en el marco de un ciclo de inflexión global (B. Sesboué, M. González) y plasmarse en el modo de leer la Sagrada Escritura (J. L. Sicre).

Estas observaciones finales se asocian a la constatación *fenomenológico-hermenéutico-pastoral* de que los últimos efluvios de la cristiandad medieval han caducado definitivamente en la cultura global urbana, y que también en nuestra conciencia

teológica argentina se abre el camino para el cristiano de a pie y a la intemperie. Camino *místico-pascual-teológico* que hemos de recorrer siempre como respuesta al “don” (J. L. Marion) convocante de lo alto (=Ekklesia) que nos precede, y que nos invita suavemente a un adentramiento progresivo pero decisivo en el seno trinitario de Dios (B. Forte) que inhabita el mundo (G. Greshake). Valiéndonos para ello de una percepción icónico-sacramental de la creación y la historia, progresivamente transfiguradas y llamadas a devenir *Ciudad de Dios* y *Santuario* para hombres y mujeres de “todas las familias, lenguas, pueblos y naciones” (Ap 5,9).



## Bibliografía general

- G. ALBERIGO (Ed.), *Histoire du Concile Vaticane II* (5 vol.), Cerf, Paris 1997-2005.
- \_\_\_\_\_, *Historia de los concilios ecuménicos*, Sígueme, Salamanca 1993.
- J. ALFARO, *Cristología y Antropología*, Madrid 1973.
- J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Manual de Historia de la Iglesia*, Claretiana, Buenos Aires 1979.
- A. AMEIGEIRAS, "Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina", Unga, Buenos Aires 2008.
- A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución de las ideas eclesiológicas* (2 vol.), Toledo-Madrid, San Idelfonso-Bac, Madrid 1986-7.
- J. AUER, *El Evangelio de la gracia*, Herder, Barcelona 1975.
- N. AUZA, *Los católicos argentinos: su experiencia política y social*, Claretiana, Buenos Aires 1984.
- C. AVENATTI DE PALUMBO, "Belleza, herida y otredad como figuras de vida. Diálogo interdisciplinario entre literatura, estética y teología", *Consonancias* 30 (2009) 3-12.
- \_\_\_\_\_, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, Edições Subiaco – Facultad de Teología Uca, Buenos Aires 2007.
- C. AVENATTI DE PALUMBO (Coord.), *Miradas desde el Bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas*, Educa, Buenos Aires 2011.
- C. AVENATTI DE PALUMBO – P. BAYÁ CASAL – J. QUELAS, "'Escuchar un mundo'. Entrevista a Lucio Gera sobre el problema del método de diálogo interdisciplinario entre Teología y Literatura", *Teología* 99 (2009) 229-248.
- V. AZCUY (Coord.), *Mujeres haciendo teologías* (4 vol.), San Pablo, Buenos Aires 2007-12.

- \_\_\_\_\_, *En la encrucijada del género. Conversaciones entre teología y disciplinas* (Coord.), Proyecto 45 (2004).
- V. AZCUY – C. M. GALLI – M. GONZÁLEZ – J. C. CAAMAÑO (Comité Teológico Editorial), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera* (2 vol.), Buenos Aires 2006-7.
- H. U. VON BALTHASAR, “El misterio pascual”, en *Mysterium salutis* III/2, Encuentro, Madrid 1993, 143-336.
- Z. BAUMAN, *44 cartas desde el mundo líquido*, Paidós, Buenos Aires 2011.
- \_\_\_\_\_, *Vida líquida*, Paidós, Barcelona – Buenos Aires – México 2006.
- BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, Herder, Barcelona – Buenos Aires 2010.
- \_\_\_\_\_, *Caritas in veritate* (2009).
- \_\_\_\_\_, *Spes salvi* (2007).
- \_\_\_\_\_, *Deus caritas est* (2005).
- R. BERBOSA MARTÍNEZ, *¿Qué es la teología? Una aproximación a su identidad y a su método*, Desclée de Brower, Bilbao 1999.
- J. BESTARD COMAS, *Globalización, Tercer mundo y solidaridad*, Bac, Madrid 2003.
- S. BEVANS – R. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto*, Verbo Divino, Navarra 2009.
- D. BILÓ REPETTO, *Gocémonos, Amado. Iconos y palabras para el Cántico Espiritual*, Editorial de espiritualidad, Madrid 2011.
- L. BOFF, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991.
- \_\_\_\_\_, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Ediciones Paulinas, Madrid 1987.
- \_\_\_\_\_, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander<sup>3</sup>1980.

- C. BOLLINI, *Fe cristiana y final del universo: la escatología cósmica a la luz de los modelos actuales de la cosmología científica*, Facultad de Teología Uca, Buenos Aires 2007.
- C. BRUNO, *La Iglesia en la Argentina. Cuatrocientos años de Historia*, Cesba, Buenos Aires 1993.
- R. BULTMANN, *Jesús (1926)*, Sur, Buenos Aires 1985.
- J. C. CAAMAÑO, "La materia transfigurada", *Teología* 98 (2009) 95-108.
- J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico*, Bac, Madrid 1980.
- C. CARBALLO (Coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Prometeo, Buenos Aires 2009.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, *Asociación de Editores del Catecismo*, Madrid 1993.
- P. CODA, *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1993.
- J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia Católica*, Bac, Madrid 1984.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La Teología hoy. Perspectivas, principios y criterios* (2012).
- CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Bac, Madrid 1966.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Navega mar adentro* (2003).
- \_\_\_\_\_, *Líneas pastorales para la nueva evangelización* (1990).
- \_\_\_\_\_, *Liturgia de las Horas* (4 vol.), Regina, Barcelona <sup>9</sup>1990.
- \_\_\_\_\_, *Iglesia y comunidad nacional* (1981).
- \_\_\_\_\_, *Documento de San Miguel* (1969).
- CONFRATERNIDAD ARGENTINA JUDEO CRISTIANA, *Holocausto "Shoá"*, Claretiana, Buenos Aires 2007.
- Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder 1983.
- \_\_\_\_\_, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1981.
- \_\_\_\_\_, *Historia de los dogmas* III, 3 c-d; Bac, Madrid 1976.

- Y. CONGAR – B. DUPUY (Eds.), *El episcopado y la Iglesia*, Estela, Barcelona 1966.
- Y. CONGAR – M. PEUCHMAURD (Eds.), *La Iglesia en el mundo de hoy* (3 vol.), Taurus, Madrid 1970.
- E. CONTRERAS – R. PEÑA, *Introducción al estudio de los Padres Latinos, siglos IV-V*, Monasterio Trapense, Azul 1993.
- \_\_\_\_\_, *Introducción al estudio de los Padres. Período preniceno*, Monasterio Trapense, Azul 1991
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Conclusiones de la Vª Conferencia General: “Discípulos y misioneros de Cristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida”* (Aparecida 2007).
- \_\_\_\_\_, *Conclusiones de la IVª Conferencia General: “Nueva evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana”* (Santo Domingo 1992).
- \_\_\_\_\_, *Conclusiones de la IIIª Conferencia General: “La Nueva Evangelización en el Presente y en el futuro de América Latina”* (Puebla 1979).
- \_\_\_\_\_, *Conclusiones de la IIª Conferencia General: “La evangelización ante las actuales transformaciones de América Latina”* (Medellín 1968).
- H. CHADWICK – G. EVANS, *El cristianismo. Veinte siglos de historia* (2 vol.), Thema Equipo Editorial, Barcelona 1994.
- H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1984.
- DENZINGER – SCHÖNMETZER, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963.
- R. DI STÉFANO – L. ZANATTA, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Mondadori, Buenos Aires 2000.
- X. DUFOUR, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1982.
- J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 1997.
- CH. DUQUOC, *Cristología* (2 vol.), Sígueme, Salamanca 1971.

- J. G. DURÁN (Org.), *Congreso: Hacia el Bicentenario (2010-2016). Memoria, identidad y reconciliación*, Educa, Buenos Aires 2010.
- M. ELIADE, *Mito y realidad*, Labor, Colombia 1994.
- I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (2 vol.), Trotta, Madrid 1990.
- J. ESQUERDA BIFET, *Teología de la Evangelización: Curso de Misionología*, Bac, Madrid 1995.
- P. EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, Paulinas, Madrid 1970.
- G. FARELL, *Manual de doctrina Social de la Iglesia*, Encuentro, Buenos Aires 1998.
- J. FEINER – M. LÖHRER (Eds.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación* (5 vol.), Cristiandad, Madrid 1969-1984.
- V. FERNÁNDEZ, *Conversión pastoral y nuevas estructuras*, Ágape Libros, Buenos Aires 2010.
- \_\_\_\_\_, “La experiencia sapiencial y la comunicación del Evangelio”, *Teología* 99 (2009) 321-335.
- \_\_\_\_\_, *Aparecida. Guía-Comentario al documento y otros aportes*, San Pablo, Buenos Aires 2007.
- \_\_\_\_\_, *Teología espiritual encarnada. Profundidad espiritual en acción*, San Pablo, Buenos Aires 2004.
- \_\_\_\_\_, *La gracia y la vida entera*, Herder, Barcelona 2003.
- R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Sígueme, Salamanca 2005.
- \_\_\_\_\_, “La Trinidad en el postconcilio y en el final del siglo XX: Métodos, temas, sistema”, *Teología* 80 (2003) 53-92.
- R. FERRARA – C. M. GALLI, *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinares*, Paulinas, Buenos Aires 2001.
- J. R. FLECHA, *Moral fundamental*, Sígueme, Salamanca 2005.

- L. FLORIO, "¿Fin de la antropología alma-cuerpo?", *Teología* 97 (2008) 503-514.
- \_\_\_\_\_, *Evolución y Cristianismo. Un diálogo posible*, Dunken, Buenos Aires 2007.
- \_\_\_\_\_, *Ciencias, Filosofía y Teología. En búsqueda de una cosmovisión* (Ed.), Dirección General de Cultura y Educación – Fundación Santa Ana – Universidad Autónoma del Estado de Puebla, La Plata 2004.
- \_\_\_\_\_, *Mapa trinitario del mundo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2000.
- B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996.
- \_\_\_\_\_, *María. La mujer icono del misterio*, Sígueme, Salamanca 1993.
- \_\_\_\_\_, *Jesús de Nazaret. Historia de Dios, Dios de la historia*, Paulinas, Madrid 1989.
- \_\_\_\_\_, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Sígueme, Salamanca 1988.
- \_\_\_\_\_, *La teología como memoria, compañía y profecía*, Sígueme, Salamanca 1988.
- C. FLORISTÁN – J. TAMAYO, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca 1991.
- V. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Herder, Barcelona 1988.
- C. GALLI, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, Ágape Libros, Buenos Aires 2011.
- \_\_\_\_\_, *Jesucristo: camino a la dignidad y la comunión. La cristología pastoral en el horizonte del Bicentenario. De Líneas Pastorales a Navegar mar adentro*, Ágape Libros, Buenos Aires 2010.
- \_\_\_\_\_, "Del amor a la sabiduría a la sabiduría del amor. La Universidad Católica por un nuevo humanismo", *Universitas* 4 (2007) 35-65.
- \_\_\_\_\_, "La Iglesia de América Latina en camino hacia Aparecida", *Teología* 94 (2007) 627-666.

- \_\_\_\_\_, "Discípulos misioneros para la comunión de vida en el amor de Cristo promoviendo la integración de los pueblos de América Latina y El Caribe", *Medellín* 129 (2007) 113-163.
- \_\_\_\_\_, "L'interpretazione del segni del tempo", *La Rivista del Clero Italiano* 86 (2005) 39-52.
- \_\_\_\_\_, "Imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina", en GALLI, C. – DOTRO, G. – MITCHELL, M, *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján*, Agape, Buenos Aires, 2004, 312-389.
- \_\_\_\_\_, "El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina", *Teología* 78 (2001) 105-154.
- \_\_\_\_\_, "La 'circularidad' entre teología y filosofía", en *Fe y razón. Comentarios a la Encíclica*, Puca, Buenos Aires 1999, 83-99.
- \_\_\_\_\_, "La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio", en VVAA, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Celam 1997, 244-362.
- \_\_\_\_\_, "La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios", *Medellín* 86 (1996), 69-119.
- J. GARRIDO, *Proceso humano y Gracia de Dios*, Sal Terrae, Santander 1996.
- A. GESCHÉ, *El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004.
- \_\_\_\_\_, *El destino*, Sígueme, Salamanca 2001.
- \_\_\_\_\_, *Dios*, Sígueme, Salamanca 1997.
- J. M. GHIO, *La Iglesia Católica en la política argentina*, Prometeo, Buenos Aires 2007.
- M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina. 1962-2010. Un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Docencia, Buenos Aires 2010.
- \_\_\_\_\_, *La relación entre Trinidad económica e inmanente. El "axioma fundamental" de K. Rahner y su recepción*, Università Lateranense, Roma, 1996.
- M. GONZÁLEZ – C. SCHICKENDANTZ (Eds.), *A mitad de camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, Educc, Córdoba 2006.

- O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Bac, Madrid 2001.
- \_\_\_\_\_, *La entraña del Cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997;
- I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1981.
- A. GRANDE, *Aportes de la Iglesia en la Argentina para la nueva evangelización*, Ágape Libros, Buenos Aires 2011.
- P. GRELOT, *El misterio de Cristo en los salmos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2000.
- GRUPO 'GERARDO FARRELL', *¿Hacia dónde? Debates, consensos y estrategias para la Argentina Bicentenario*, La Crujía, Buenos Aires 2010.
- \_\_\_\_\_, *Crisis y reconstrucción* (2 vol), San Pablo, Buenos Aires 2003.
- R. GUARDINI, *Una ética para nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1977.
- G. GUTIÉRREZ, "Situación y tareas de la teología de la liberación", *Revista Latinoamericana de Teología* 50 (2000), 101-116.
- \_\_\_\_\_, *Teología de la liberación* (1971), Sígueme, Salamanca 1974.
- B. HÄRING, *La ley de Cristo* (2 vol.), Herder, Barcelona 1964.
- IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Edapor, Madrid 1984.
- INSTITUTO PATRÍSTICO AUGUSTINIANUM, *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Bac, Madrid 1981.
- JUAN DE LA CRUZ, *Vida y obra de Juan de la Cruz*, Bac, Salamanca 1964.
- JUAN PABLO II, *Carta encíclica "Ecclesia de Eucharistia"* (2003).
- \_\_\_\_\_, *Exhortación apostólica post-sinodal "Vita consecrata"* (1995).
- \_\_\_\_\_, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza Janés 1994.
- \_\_\_\_\_, *Exhortación apostólica "Pastores dabo vobis"* (1992).
- \_\_\_\_\_, *Exhortación apostólica "Pastores gregis"* (2004).
- \_\_\_\_\_, *Exhortación apostólica "Christifideles laici"* (1989).
- W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985.

- \_\_\_\_\_, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1974.
- M. KĚHL, *Eclesiología*, Cristiandad, Madrid 1991.
- L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, Bac, Madrid 1993.
- \_\_\_\_\_, *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983.
- G. LAFONT, *Método y estructura de la Suma Teológica*, Rialp, Madrid 1964.
- R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (Eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid 1992.
- F. LEOCATA, *Filosofía y Ciencias humanas. Hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*, Educa, Buenos Aires 2010.
- \_\_\_\_\_, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Cesba, Buenos Aires 2004.
- B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1989.
- E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Sal Terrae, Santander 2003.
- A. LÓPEZ QUINTÁS, *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Claretianas, Madrid 1990.
- J. C. MACCARONE, “La teología en Argentina. Segunda mitad del siglo XX. ¿Tradición o ruptura?”, *Teología* 60 (1992), 155-168.
- H. MANDRIONI, *Hombre y Poesía*, Ágape Libros, Buenos Aires 2008.
- J. MARINS – T. TREVISÁN – C. CHANONA, *¿Salir o quedarse?*, Centro de Reflexión Teológica, México 1988.
- J. L. MARION, “El tercero o el relevo del dual”, *Stromata* 62 (2006) 93-120.
- A. MARTIMORT (Ed.), *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1987.
- J. MARTÍN VELASCO, *Mística y humanismo*, Ppc, Madrid 2007, 36-49.
- \_\_\_\_\_, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2003.
- M. MAZZINI, “El sagrado arte de despedirse. Una reflexión sobre el final de la vida y su acompañamiento”, *Teología* 99 (2009) 301-320.

- J. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. I: "Las raíces del problema y la persona"; II/1: "Juan y Jesús. El reino de Dios"; II/2: "Los milagros"; III. "Compañeros y competidores", Verbo Divino, Estella 1998-2000.
- J. MELLONI RIBAS, *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Sal Terrae, Santander 2003.
- A. METHOL FERRÉ, "La Iglesia en América Latina. La historia contemporánea", *Nexo* 10 (1986), 43-73.
- M. MIDALI, *Teología práctica* (4 vol), Las, Roma 2000-2.
- T. MIFSUD, *Moral fundamental*, Celam, Bogotá 1996.
- J. MOLTMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo, fundamento y crítica de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1983.
- G. NÁPOLE, "Jesucristo, plenitud de la Revelación. El testimonio del Nuevo Testamento", *Teología* 99 (2009) 249-266.
- F. ORTEGA, "Teología y contexto epocal: una mirada recíproca", *Teología* 102 (2010) 131-144.
- \_\_\_\_\_, "La dimensión espiritual de la teología moral", en VVAA, *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, Buenos Aires 2005.
- L. PADOVESE, *Introducción a la teología patristica*, Verbo Divino, Estrella (Navarra) 1996.
- L. PARODI, *Leyendas indígenas de la Argentina*, Libertador, Buenos Aires 2005.
- H. PEUKERT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, Herder, Barcelona 2000.
- X. PIKAZA, *Este es el hombre*, Ágape Libros, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997.
- X. PIKAZA – N. SILANES (Eds.), *El Dios cristiano. Diccionario Teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992.
- A. PUIG, *Jesús. Una biografía*, Edhasa, Buenos Aires 2006.
- K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 1987.

- G. RAMOS, "El cambio de época y la vida consagrada", *Vida Religiosa* (Madrid) 113 (2012) 5-13.
- \_\_\_\_\_, *La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino. Celebrando el Bicentenario 2010-2016*, San Benito, Buenos Aires 2010.
- \_\_\_\_\_, *El imaginario de los cristianos en el contexto cultural argentino. Arte, Psicología y Mística*, San Benito, Buenos Aires 2010.
- \_\_\_\_\_, *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural*, San Benito, Buenos Aires 2009.
- \_\_\_\_\_, *Juan Pablo II: veintisiete años de magisterio pastoral*, Guadalupe, Buenos Aires 2005.
- \_\_\_\_\_, *La vida consagrada ante el cambio de época*, San Benito, Buenos Aires 2005 (<sup>2</sup>2010 digit.).
- \_\_\_\_\_, *Historia y perspectivas de las ideas teológicas*, Educa, Buenos Aires 2004.
- \_\_\_\_\_, "Eclesiología patristica", *Cuadernos Monásticos* 145 (2003) 223-245.
- J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972.
- J. RATZINGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Bac, Madrid 1986.
- G. REALE – D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico* (3 vol.), Herder, Barcelona 1995.
- P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003.
- \_\_\_\_\_, *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona 1999.
- R. RINCÓN ORDUÑA – G. MORA BARTRÉS, E. LÓPEZ AZPITARTE, *Praxis cristiana* (3 vol.), Paulinas, Madrid 1985-6.
- L. RIVAS, *El Evangelio de Juan. Introducción, teología, comentario*, San Benito, Buenos Aires 2005.
- \_\_\_\_\_, *Los libros y la historia de la Biblia*, San Benito, Buenos Aires <sup>2</sup>2003.

- \_\_\_\_\_, *San Pablo. Su vida. Sus cartas. Su teología*, San Benito, Buenos Aires 2001;
- G. ROSOLINO, "María, ¿'La mujer icono del misterio' o 'verdadera hermana nuestra'?", *Teología* 96 (2009) 331-352.
- J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1976.
- \_\_\_\_\_, *El don de Dios*, Sal Terrae, Santander 1991.
- L. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana* (I), Atenas, Madrid 1990.
- H. SAFA, "El estado actual de la 'Third Quest' o 'Tercera búsqueda' del Jesús histórico", *Teología* 101 (2010) 91-116.
- J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003.
- J. SARANYANA (Dir.), *Teología en América Latina* (III), Iberoamericana, Vervuert 2002.
- J. SCAMPINI, "El movimiento ecuménico a 40 años del Concilio Vaticano II", *Teología* 42 (2005) 623-642.
- \_\_\_\_\_, *La conversión de las Iglesias, una necesidad y una urgencia de la fe*, Cahiers Oecuméniques 42, Editions Universitaires Fribourg Swiss, 2003.
- J. C. SCANNONE, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, Anthropos, Barcelona – México 2009.
- \_\_\_\_\_, "La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado", *Teología* 95 (2008) 39-52.
- \_\_\_\_\_, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona 2005.
- \_\_\_\_\_, "Evangelización de la cultura en América Latina: el documento de Puebla", *Stromata* 35 (1979) 195-212
- C. SCHICKENDANTZ (Ed.), *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, Educc, Córdoba 2005.
- \_\_\_\_\_, *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*, Educc, Córdoba 2004.

- \_\_\_\_\_, *Culturas, religiones, iglesias. Desafíos de la teología contemporánea*, Educc, Córdoba 2004.
- \_\_\_\_\_, *Lenguajes sobre Dios al final del segundo milenio*, Educc, Córdoba 2003.
- E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.
- M. SCHMAUS, *Teología dogmática* (7 vol.), Rialp, Madrid 1962.
- R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1970.
- J. SEIBOLD, *La mística popular*, Buena Prensa, México 2006.
- B. SESBOÜÉ – J. WOLINSKI. (Edit.), *Historia de los dogmas* (4 vol.), Secretariado Trinitario, Salamanca 1995.
- H. SMITH, *Las religiones del mundo*, Océano, México, 2000.
- N. SILANES, "La Iglesia de la Trinidad". *La Santísima Trinidad en el Vaticano II*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981.
- J. SOBRINO, *Jesús liberador*, Trotta, Madrid 1991.
- \_\_\_\_\_, *Jesús en América Latina*, Sal Terrae, Santander 1982.
- \_\_\_\_\_, *Cristología desde América Latina*, Crt, México, 1976.
- SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (SAT), *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del Evangelio en una sociedad plural. XXXª Semana Argentina de Teología*, Ágape Libros, Buenos Aires 2012.
- \_\_\_\_\_, *Nuevos horizontes. El diálogo de la teología con la cultura en Argentina y el compromiso con la vida pública*, San Benito – Ágape Libros, Buenos Aires 2010.
- \_\_\_\_\_, *Diálogo con la cultura y compromiso en la vida pública*, San Benito, Buenos Aires 2009.
- \_\_\_\_\_, *El desafío de hablar de Dios. En la América Latina del siglo XXI*, San Benito, Buenos Aires 2008.
- \_\_\_\_\_, *A cuarenta años del Concilio Vaticano II. Recepción y actualidad*, San Benito, Buenos Aires 2006.

- \_\_\_\_\_, *Gratuidad, justicia y reciprocidad. Dimensiones de una teología del don*, San Benito, Buenos Aires 2005.
- \_\_\_\_\_, *Religión, justicia y paz. La Argentina y el mundo*, San Benito, Buenos Aires 2003.
- \_\_\_\_\_, *El misterio de Cristo como paradigma teológico*, San Benito, Buenos Aires 2001.
- \_\_\_\_\_, *Iglesia universal, iglesias particulares*, San Pablo, Buenos Aires 2000.
- \_\_\_\_\_, *Fe y política*, Guadalupe, Buenos Aires 1972.
- G. SÖDING, *La novedad de Jesús*, Ágape Libros, Buenos Aires 2012.
- J. STIGLITZ, *El malestar en la globalización*, Taurus, Buenos Aires 2002.
- P. SUESS, *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros: Diez ensayos de misionología*, Abya-Yala, Quito 1995.
- R. TELLO, *Nueva Evangelización. Escritos teológico-pastorales (I)*, Ágape Libros, Buenos Aires 2008.
- G. THEISSEN, *La sombra del Galileo*, Sígueme, Salamanca 1996.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* (5 vol.), Bac, Madrid 1997-2001.
- R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *Patrología*, Bac, Madrid 2001.
- \_\_\_\_\_, "Fuentes para el conocimiento de Jesucristo", en VVAA, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo*, Ágape Libros, Salamanca 1997, 25-37.
- P. TRIGO, "Interpretación teológica de los últimos cuarenta años de la Iglesia en América Latina", *Christus* (Jul-Ago 1998) 8-19.
- M. VIDAL, *Moral fundamental*, Ps Editorial, Madrid 1985.
- E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana* (2 vol.), Herder, Barcelona 1987.
- G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976.
- A. WOLANIN, "Fundamento trinitario de la misión", en KAROTEMPTREL, S. (Ed.), *Seguir a Cristo en la misión: Manual de misionología*, Verbo Divino, Estella 1998, 31-42.

M. YAÑEZ, *Esperanza y solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*, Upc, Madrid 1999.

G. ZARAZAGA, *Dios es Comunión. El nuevo paradigma de la teología trinitaria*, Salamanca 2004.

\_\_\_\_\_, "La Trinidad en el horizonte de la comunión", *Stromata* 59 (2003) 113-142.



## **LIBRO II**

# **La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural**

## ***Fundamentos, contextos, dimensiones***

***(2ª edición)***

### **Introducción**

La perplejidad en la que ha venido recayendo la vida de los cristianos en estos últimos decenios, como consecuencia de las profundas transformaciones culturales que han venido produciéndose en el mundo actual, invita sin dilaciones a una profunda reflexión, de preferencia sistemática, entre la fe vivida por los creyentes y los variados campos de la cultura en la que estos se insertan. Al respecto, en estos últimos años –también en nuestro país– hemos visto aparecer muchos abordajes, tanto teórico-especulativos como también en referencia a problemáticas concretas, pero que a mi modo de ver resultan parciales en relación a las variadas dimensiones del problema. Es así que difícilmente

pude encontrar intentos complejivos que hagan pie en los diversos presupuestos y proyecciones que componen el complejo entramado fe-cultura.

Fue con esta percepción e inquietud de fondo que abordé el presente ensayo, en el que convergen aspectos antropológico-culturales, teológico-pastorales y estético-espirituales, como así también aproximaciones fenomenológicas, elementos metodológicos, y diálogos transdisciplinarios e interreligiosos. En él busco volcar, además, algo de la variada experiencia de un año sabático (2008), como así también reflexiones parciales vertidas anteriormente en artículos, y que ahora retomo con afán de profundización y articulación. Mi intención es que, en el marco teologal en que este escrito se mueve, pueda contribuir a una vivencia místicamente más inculturada de la fe cristiana en nuestro mundo culturalmente policéntrico.

Desde esta perspectiva, el libro tiene un doble carácter: de apertura y de síntesis. De apertura, porque despliega una percepción más universal de aspectos culturales y pastorales que hasta el momento había desarrollado desde una óptica más local o regional; de síntesis, porque anuda temáticas que he venido ahondando desde hace unos trece años, a partir de la obtención del doctorado. Por esta segunda razón es que evité citas innecesarias, incluso de anteriores obras de mi autoría, y me atuve a las estrictamente indispensables: en todo caso, y en términos comparativos con los demás volúmenes de la Trilogía, en la bibliografía consignada di mayor cabida a la producida en el exterior. Por último, el lenguaje que utilizo busca estar a tono con los contenidos y perspectivas que voy desarrollando, por lo que oscila entre la rigurosa precisión académica y la fluida comunicación

coloquial, la concentrada conceptualización especulativa y la distendida narrativa experiencial.

El itinerario que recorro parte de algunos presupuestos generales sobre mística de la encarnación, y de un icono bíblico de referencia: el de Jesús y la mujer samaritana (capítulo I). Luego me adentro en la cuestión cultural, partiendo de la observación de su complejidad en el mundo actual, y de la reflexión que sobre el tema fue haciendo a lo largo de su magisterio teológico-pastoral el Papa Juan Pablo II (capítulo II). Esto nos conducirá a una consideración particular de regiones concretas (capítulo III), sin perder nunca de vista una mirada global de nuestro mundo, comenzando por América Latina, y particularmente Brasil y Argentina. Como aquí comienza a prevalecer la reflexión fenomenológica por encima de la anteriormente especulativa, hablaré de lo que conozco.

De América Latina pasaremos a Europa, donde me detendré brevemente en cuatro experiencias: España, Italia, Francia e Inglaterra. De Europa viajaremos al Asia, donde nos adentraremos en la complejidad de la Tierra Santa (Israel y Palestina), India y Tailandia; y de allí al África (Costa de Marfil). Como todas estas reflexiones fueron hechas en el terreno, no necesariamente tienen la misma estructura, características, profundidad ni extensión. Son las ventajas y límites de este tipo de trabajo, cuya riqueza está en buscar profundidad pero sin eludir lo anecdótico y ameno cuando esto puede permitir percibir más claramente una determinada realidad cultural.

El enfoque fenomenológico de esta variada gama de experiencias nos conducirá necesariamente a una reflexión teórico-sistemática, que haré a partir del *Compendio de Doctrina Social de*

*la Iglesia*, y en la que intentaré resaltar la contribución específica del Evangelio al desarrollo integral de los pueblos, a través de la mediación cultural. Mi intención será dejar indicado, al menos a grandes rasgos, cómo este desarrollo está llamado a expresarse en los variados ámbitos de la vida colectiva de una nación (capítulo IV)

Las cuestiones pastorales que para este momento habremos ido abordando, nos inducirán a profundizar los aspectos específicamente teologales y antropológicos que las posibilitan (capítulo V), en el marco de un diálogo que también emprenderemos con las ciencias naturales. Estos aspectos tendrán que ver inicialmente con la experiencia de Dios, con el itinerario vocacional en sentido amplio, con una nueva conciencia de la sacramentalidad y un abordaje de la celebración eucarística en el contexto de la fenomenología religiosa y las búsquedas profundamente antropológicas de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Estas consideraciones decisivas y fontales se vincularán a la necesidad de reflexionar sobre la experiencia, conciencia, comprensión y desarrollo de una cosmovisión cristiana del mundo en el actual momento de la historia, caracterizado por el cambio de época. Al respecto, intentaremos perfilar un método propio que facilite el ejercicio de esta clase de teología, siguiendo en líneas generales las indicaciones de B. Lonergan y recepcionándolas de acuerdo a nuestro interés específico (capítulo VI, A). Esto nos conducirá, finalmente, al análisis de algunas expresiones culturales objetivas, que son plasmaciones privilegiadas en las que los diferentes *ethos* y experiencias culturales subjetivas se manifiestan (capítulo VI, B).

# I. Mística de la encarnación y mística evangelizadora

Comenzaré por una aproximación general a la temática “mística de la encarnación”, expresión que pone muy bien de relieve la vinculación existente entre espiritualidad (vida cristiana) y cultura (sociedad)<sup>418</sup>, para detenerme luego en un cuadro evangélico sumamente elocuente al respecto, asociado también a la mística evangelizadora: el de Jesús y la mujer samaritana.

## 1. Mística de la encarnación

Hemos oído hablar mucho de la mística de la encarnación. La historia de la espiritualidad nos pone en contacto a menudo con gente depositaria de este particular carisma, a saber, el de hacer visible el misterio invisible en las cosas de todos los días. Solo por referir dos nombres, podríamos hablar aquí de Francisco de Asís o Ignacio de Loyola, quienes cada uno a su modo, uno prevalentemente desde una perspectiva relacional, y el otro desde un compromiso marcadamente histórico, buscaron apasionadamente ser místicos de la encarnación.

En cierto modo, se podría afirmar que todos los santos fueron *místicos de la encarnación*, ya que todos ellos experimentaron y manifestaron la presencia de Dios casi por connaturalidad, y

---

<sup>418</sup> En el trasfondo remoto de este modo sapiencial de buscar pensar teologalmente la relación fe y cultura, reconozco la inspiración de Lucio Gera.

contribuyeron mediante sus vidas a que el misterio invisible y trascendente resultara cercano a los hombres y mujeres de su tiempo. Pero, ¿qué significa realmente esta expresión *mística de la encarnación*?

### **Aproximación al sentido de lo “místico”**

Los dos términos de la expresión están hoy en día de moda. Especialmente las palabras *místico* y *mística*, que hacen referencia al mundo espiritual como algo que puede ser alcanzado por los seres humanos y, tal vez con mayor facilidad, por la gente más sencilla. En este sentido, *mística* es una persona que vive en el mundo espiritual, que ha experimentado una más profunda y trascendente dimensión de la vida, y ha logrado configurar su existencia personal desde esta dimensión.

Pero inmediatamente podemos pensar en la expresión “mundo espiritual” como un lugar externo, casi en paralelo o incluso en oposición al “mundo real”. Por ejemplo, los gnósticos dividían la realidad en dos: el mundo material (malo) y el mundo espiritual (bueno). Según ellos habría siempre un fuerte y continuo combate entre ambos mundos, y la vida de cada hombre sería el campo de batalla. También los textos apocalípticos en o fuera de la Biblia asumieron esta clase de reflexión en los momentos en que se desataron abiertas persecuciones contra los creyentes, si bien en estos casos, a diferencia de lo que ocurría en el mazdeísmo, el triunfo final y definitivo del Bien estaba garantizado.

Sabemos que la dimensión mística de la vida fue por momentos olvidada en muchos países occidentales. El ateísmo y el

materialismo negaron esta dimensión trascendente de la existencia humana, o también la resignificaron desde una perspectiva meramente secular. De este modo para el marxismo, por ejemplo, la dimensión místico-espiritual se acabó convirtiendo en “opio del pueblo”, por lo que su consideración debía ser suprimida y reemplazada por modos de vida y sistemas políticos más productivos, todo esto asociado a una “mística revolucionaria”. Así, la lucha espiritual fue reemplazada por la redención histórica del proletariado. Algo análogo sucedió con el nacional-socialismo, donde muchos signos de cuño cristiano fueron sustituidos o resignificados, casi a modo de parodia, por referencias ideológicas al partido y a su “mística racial” de lo ario y la germanidad.

Pero aconteció que cuanto más fue negado el mundo espiritual, única forma de salvaguardia de la dignidad trascendente del hombre y de un justo orden social, más fuertemente emergió en la conciencia de los pueblos y las personas la necesidad de buscar y dar culto al Dios vivo. Al respecto, en estos últimos decenios hubo una especie de *revival* religioso en los países del este europeo, a la par que también se observa un fenómeno análogo en los países dominados por un exasperado y asfixiante afán de consumo.

Cuando dirigimos nuestra mirada hacia la historia, constatamos que todas las religiones y a menudo muchas filosofías nos hablaron de *mística*. Especialmente las religiones orientales, llamadas justamente *religiones místicas*, casi en oposición a las *religiones históricas* o *religiones proféticas*. Si bien esta distinción nos puede dar una idea de aspectos que resulten predominantes en cada una de las tradiciones religiosas, de ninguna manera constituyen rasgos exclusivos. Porque siempre habrá una dimensión histórica en las primeras y una dimensión mística en las segundas.

También la filosofía puede adquirir, a su manera, un talante místico. Platón, Plotino, Agustín de Hipona, el Pseudo Dionisio, Duns Scoto, Pascal, Schleiermacher y Hegel son buenos ejemplos de lo que dio en llamarse mística filosófica. Estos autores trataron de sistematizar el conocimiento relacionándolo con una misteriosa y trascendente experiencia de Dios. En general, la tradición católica, a lo largo de su más que bimilenaria tradición, estimuló estrechas relaciones entre la fe y la razón (o la filosofía). Incluso en autores notoriamente místicos como Orígenes o, sobre todo, Juan de la Cruz, la declaración o explicación teológica tiene un lugar destacado junto a su insuperable expresión poética. La misma Teresa de Ávila buscará explicar el camino espiritual a partir de su propia experiencia, si bien en este caso valiéndose generalmente de imágenes y metáforas.

Por otro lado, el hinduismo, el budismo, el hasidismo hebreo y el sufismo árabe se mostraron en oposición a la especulación filosófica o teológica, que en sus respectivos contextos culturales y religiosos tienden a identificarse o confundirse. También los Padres del Desierto pensaron que era mejor orar que pensar, y así consideraron el trabajo manual y la recitación de salmos como más provechosos para que el eremita esté continuamente en la presencia de Dios. La misma opinión prevaleció entre los primeros monjes pacomianos.

Sin embargo, con el paso del tiempo, la tradición monástica fue modificando su opinión prevalente, y los monasterios benedictinos acabaron por convertirse en la reserva natural del conocimiento medieval, por ejemplo, con monjes sabios como Beda o Alcuino, asociados al Renacimiento Carolingio en los albores del siglo IX. En Oriente el monacato recorrió un itinerario análogo, si bien allí

siempre tendió a prevalecer la tradición patristico-litúrgica por encima de las nuevas y posibles incursiones teológicas: de hecho, a diferencia de lo que aconteció en Occidente, se valoró e interiorizó más la herencia de Platón que la de Aristóteles. Pero esto permitió el surgimiento de figuras emblemáticas como Simeón el Nuevo Teólogo, Serafín de Sarov, Bulgakov, y más recientemente, Evdokimov.

En algunas ocasiones, la experiencia mística fue asociada al consumo de drogas, como en el arcaico chamanismo, o también en las modas psicodélicas de los 60' vinculadas al LSD. Estas sustancias alucinógenas permitían al alma del chamán entrar en mundos superiores e inaccesibles para el común de los mortales, y normalmente después de haber descendido a regiones subterráneas. Esta experiencia de descenso *ad inferos* estaba asociada a terribles sufrimientos del cuerpo, y servía para obtener la salud de los enfermos. La idea era que por medio del chamán, se recreara la cosmogonía y todo volviera a renacer prístino.

### **Mística cristiana como “mística de la Encarnación”**

Pasemos ahora a la otra palabra clave de la expresión: *encarnación*. Remite a la característica distintiva de los cristianos, que buscan referir sus vidas al misterio teándrico de Jesucristo. A diferencia de los *avatars* o manifestaciones divinas en el hinduismo, para los cristianos el misterio de la encarnación del Hijo de Dios resulta un evento inédito. Desde ese momento, nada en el mundo puede dejar de tener una dimensión espiritual y trascendente, y ya no se puede separar dicotómicamente el mundo

espiritual del mundo real. Más aún, la dimensión espiritual acaba siendo la dimensión “más real” del mundo real.

Dado que Jesús trabajó con manos humanas, pensó con mente humana, y amó con corazón humano (cf. GS 22), toda experiencia en la vida humana puede alcanzar una dimensión trascendente. Esto nos permite hablar, por ejemplo, de una dimensión sacramental de lo real a partir de una fontal experiencia teologal. Como veremos, las celebraciones sacramentales concretan y concentran por antonomasia esta universal experiencia, y lo hacen para cada generación de cristianos. En este sentido, los sacramentos de la fe nos permiten hacer presente el misterio de la redención de Jesucristo “aquí y ahora”: se convierten así en una síntesis de la historia de salvación y de la presencia actuante de Dios en el mundo.

Desde la perspectiva que venimos hablando, la *Encarnación* está relacionada con la *inculturación*, que indica la capacidad que tiene la Iglesia en su proceso evangelizador de ofrecer el evangelio a los pueblos asumiendo sus propias categorías culturales, como así también de enriquecerse con estas nuevas expresiones de fe. La inculturación del evangelio es tal vez hoy uno de los principales cometidos en la actividad misionera. Es sobre todo tarea de las Iglesias locales, las cuales deben madurar continuamente nuevas síntesis originales y fecundas entre fe y cultura. La inculturación está relacionada también con la *endoculturación*, que expresa la tarea que cada pueblo debe realizar *ad intra*, en orden a profundizar la comprensión de sus propios dinamismos culturales, y para permitir que el Evangelio penetre e impregne cada vez más esa propia cultura y los propios estilos de vida.

Uniendo las dos expresiones comentadas y recapitulando, podríamos afirmar que *Místicos de la encarnación* son los que descubren a Dios en cada cosa, en cada momento y persona; los que en los asuntos diarios perciben la dimensión trascendente de la vida; los que están apasionados por traducir su experiencia del amor de Dios en actitudes de amor hacia sus prójimos; los que pueden unificar sus vidas también en la adversidad por tener perspectivas trascendentes.

### **Mística de la Encarnación y mística Pascual**

Una de las cosas más difíciles para las personas es la de encontrar un sentido para el dolor y el sufrimiento. Diferentes explicaciones y sugerencias prácticas fueron hechas a lo largo del tiempo por la filosofía y las religiones para ayudar a los enfermos, o a personas con alguna dificultad, a enfrentar sus problemas. Lo cierto es que, normalmente, el sufrimiento es un visitante indeseado e inesperado.

El budismo nos dice que el dolor es consecuencia del deseo, y que sólo cuando quitemos el deseo de nuestras vidas, seremos liberados del sufrimiento. El deseo nos pone en relación con una percepción superficial del mundo –que entonces es *maya*–, y no con nuestro yo más profundo y auténtico. Solamente la experiencia del Nirvana nos permite liberarnos del dolor inherente a una existencia vana y de sus continuos ciclos de reencarnación, y entrar así en la vida real, asociada a la “totalidad plena” de la nada.

Hoy existen muchas escuelas de autoayuda relacionadas con el deseo de evitar el sufrimiento o alejarlo de la vida, ya que se

percibe una gran dificultad para aceptar la adversidad en los diferentes momentos de nuestro itinerario vital. Esta actitud nos impide encontrar sentido al dolor humano, dado que la felicidad y el bienestar son hoy normalmente identificados. Esta confusión conduce a mucha gente a la desesperación, porque a lo largo de nuestras vidas encontramos situaciones de adversidad con las que debemos enfrentarnos valientemente si queremos crecer. No estamos suficientemente convencidos de que la felicidad no es algo que merecemos en justicia, y que en realidad termina siendo siempre un don gratuito. Por otro lado, la felicidad no se opone al sufrimiento. Son más bien las personas que han sufrido durante sus vidas las que parecen ser, finalmente, felices. Solamente ellas están en condiciones de valorar las pequeñas cosas con un corazón libre y agradecido.

El misterio pascual nos permite descubrir sentido en el sufrimiento. Jesucristo dio sentido al dolor uniéndolo a su cruz en un acto de amor dirigido hacia cada persona. Anudando cruz y amor, nos dio una clave magnífica para vivir auténticamente nuestras vidas. En Cristo, el sufrimiento puede convertirse para nosotros en oportunidad de amor. De hecho, es una experiencia universalmente constatable que el verdadero amor está asociado al dolor. Cuando amamos a alguien en verdad, estamos dispuestos a sufrir por esa persona.

En ocasiones, el sufrimiento puede conducir a la muerte. Este fue el camino de Jesús. Pero la muerte no fue la palabra decisiva en su vida. El Padre lo resucitó de entre los muertos, y dio sentido definitivo a su vida humana. Trascendiendo el sepulcro y glorificado, el Hijo de Dios se convirtió en mediador entre Dios y los hombres, y de este modo nos dio la esperanza de poder compartir su destino

glorioso en el cielo. Si padecemos con Él, no sólo en el futuro, sino ya desde ahora, seremos capaces de disfrutar en profundidad de la vida. Pienso que lo que hace de algunos momentos de nuestra existencia algo terrible es que tal vez esperamos demasiado de ellos. Si aceptáramos morir a nuestras expectativas desmesuradas, posiblemente viviríamos más y mejor.

Por lo tanto, es importante medir y limitar nuestras expectativas en la vida. Si dosificamos el deseo y aprendemos a valorar la importancia de las pequeñas cosas, seremos felices; si procuramos ser generosos en vez de exigentes, y pensar en los otros más que en nosotros mismos, nuestra vida se expandirá. El secreto de la felicidad parecería estar en tratar de hacer mucho con lo poco de que se dispone, como así también, en buscar recapitular el conjunto de la vida concentrando nuestra atención en cada momento: como sucede en la liturgia.

Al respecto, lo que parece ser más distractivo a la hora de percibir la riqueza del instante es buscar evitar el sufrimiento a toda costa. Porque este empeño quita objetividad a nuestros modos de proceder, nos hace seguir gustos distorsivos más que respetar la realidad de las cosas, y crea en nosotros mecanismos defensivos que nos tornan egoístas, poco dóciles a la práctica de la misericordia. Éste parecería ser hoy el gran mal de la llamada cultura del “primer mundo”, asociada al bienestar y la abundancia. Porque el excesivo tener estimula los hábitos regresivos, que unidos a la ambición controladora y al individualismo competitivo inducen a cerrar las puertas al pobre y necesitado, relacionado normalmente al sufrimiento, y a vivir en un pequeño mundo que acaba por asfixiar. Cuando esta experiencia se radicaliza puede convertirse en la antesala del infierno.

## **En búsqueda de trascendencia diaria**

Las cosas “no son sólo” lo que aparecen a nuestra experiencia inmediata. Ellas son “siempre más” que lo que una primera impresión de las mismas podría sugerirnos. Lo mismo puede decirse de las personas y las experiencias de la vida. Existe un significado profundo para el conjunto de lo real, y podemos hacer experiencia de ello a cada momento con tal de no imponer nuestras condiciones al acontecer diario. Con este fin, debemos estar atentos y concentrarnos en el momento presente. No debemos permitir a nuestra mente divagar evasivamente hacia atrás, hurgando en un pasado irremediable; ni hacia delante, anhelando con impaciencia un futuro aún no disponible. Lo mejor es no pensar en otras posibles alternativas más que en aquellas que nos van tocando vivir y en las que verdaderamente estamos en condiciones de optar y decidir por nosotros mismos.

Esta actitud no se opone a la creatividad, sino que por el contrario, la estimula. Si Sigmund Freud y los maestros de la sospecha dijeron respecto de algunas dimensiones de lo real (por ejemplo, del sexo o la religión) que “no eran sino” un impulso natural de la libido o un producto cultural asociado a la neurosis, los cristianos afirmamos que las mismas “no son sólo” lo que a primera vista sugieren. La primera actitud reduce y cercena la creatividad, mientras que la segunda la promueve y amplía. Lo más importante en la vida no es el “cuánto”, es decir, la cantidad de experiencias y recursos de que podemos disponer a un determinado momento, sino más bien la calidad con la que podemos afrontarlas y vivirlas. En particular, las experiencias cumbre despiertan nuestras mejores

energías y crean en nosotros una reserva profunda que nos permite mirar desde el presente hacia arriba y hacia delante, con esperanza. Una persona madura es la que puede asociar a cada experiencia de su vida una gran variedad de percepciones, recapitulando así también su pasado e incluso las heridas que puedan serle inherentes.

De este modo, cada momento del día se asemeja a una trama de variados colores, donde es preciso distinguir e integrar la rica gama de hilos que la componen para encontrarle sentido. También podría decirse que los grandes o pequeños acontecimientos cotidianos son como una sinfonía, producida por una amplia variedad de instrumentos ejecutando sonidos armónicos. Si no prestamos atención, sólo percibiremos una ocasional melodía. Pero si entrenamos los oídos, podremos distinguir una rica y complementaria variedad de acordes en la que convergen sugerentes y novedosas tramas musicales.

Hoy estamos habituados a las experiencias sensoriales, que por excesivas, tienden a disminuir nuestra capacidad de percepción y silencio. Las experiencias más profundas están asociadas, normalmente, a un proceso de interiorización ligado al silencio contemplativo. Si queremos mirar en profundidad necesitamos ver pocas cosas; si queremos descubrir la hondura de la palabra, no debemos hablar mucho. Si buscamos saborear un alimento, no tenemos que comer hasta el hartazgo. Si pretendemos encontrarnos con una persona, debemos dedicarle espacio humano y prepararnos. Si queremos apreciar un buen libro, debemos evitar leer muchos. En todos estos ejemplos, la “cantidad” parecería oponerse obstinadamente a la “calidad”.

La dimensión religiosa de nuestras vidas está estrechamente relacionada con altos niveles de percepción, los cuales pueden ejercitarse en cualquier momento y lugar, por más que algunos espacios favorezcan esta fecunda experiencia de concentración un poco más que otros. Solo necesitamos reducir la información y el nivel sensorial de las percepciones, para lograr que una experiencia y lugar se conviertan en significativos. En este sentido, es más importante la actitud que el contenido de estas experiencias, la “disposición” más que la “posición” (Miguel Garicoïts<sup>419</sup>).

### **Mística de la Encarnación y espiritualidad Trinitaria**

La trascendencia cotidiana tiene un fundamento teológico radical: la omnipresencia de Dios. En cada experiencia de la vida nos es factible hacer experiencia de Dios. Él está presente en cada cosa, en cada persona, en cada fragmento de nuestras vidas. Él produce espacio y trascendencia en cada una de estas realidades, y les confiere una dimensión eminentemente sacramental. De este modo, las personas, cosas y acontecimientos se convierten en oportunidad de alcanzar al Padre en Jesucristo por medio del Espíritu Santo, ya que Dios vive en este mundo, a la vez que lo trasciende. Él es interior a cada cosa que nosotros podamos experimentar y a cada persona que podamos encontrar, pero también es superior al mundo creado y lo trasciende. Dios está en todas partes, pero Él mismo no se identifica con nada. Dios es el misterio *semper major*.

---

<sup>419</sup> Santo vasco-francés (1797-1863), fundador del Instituto del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram, al que pertenece.

La Trinidad da consistencia y relación a nuestro mundo. Ella es el fundamento de la comunión en cada nivel: natural, social, político y cultural. Aunque la comunión en cada uno de estos ámbitos pueda tener explicaciones particulares, el motivo más profundo está relacionado con la presencia de Dios en cada una de estas realidades. Ésta es la razón más profunda por la que podemos adorar al Señor “en espíritu y verdad”: porque la Trinidad inhabita íntima y *catafáticamente* la totalidad de lo existente llamándola al ser, y simultáneamente la trasciende de modo *apofático* convirtiéndola en sacramento de su inefable misterio.

## **2. Jesús y la mujer samaritana (Jn 4,1-42)**

En una época en la que muchas instituciones religiosas e Iglesias tradicionales experimentan en Occidente una especie de naufragio, y en la que el mundo de los bienes simbólicos se diversifica exponencialmente, el relato de Jesús y la mujer samaritana se nos presenta como paradigma privilegiado para nutrir una mística evangelizadora<sup>420</sup>. El diálogo tiene lugar en torno a un pozo, bajo el sol del mediodía, y en un lugar desértico. La conversación se inicia a partir de una necesidad muy elemental: la del agua. En torno a esta necesidad fundamental se irá entretejiendo un diálogo que enhebrará otras búsquedas, las cuales desembocarán en la fe no sólo de la mujer, sino también de toda la gente de su pueblo. Así, la mujer se convertirá en imagen de todo anhelo humano apasionado, y Jesús se dará a conocer como el

---

<sup>420</sup> El comentario a este pasaje del Evangelio lo he ido plasmando en un *stage* de tres meses en Tierra Santa (febrero-abril 2008), en el contexto del Instituto Bíblico Franciscano (Jerusalén).

único capaz de saciar la sed de absoluto existente en toda persona que viene a este mundo.

## **De camino por Samaría**

*“Cuando el Señor supo que los Fariseos escucharon que Jesús hacía más discípulos y bautizaba más que Juan –si bien no era en realidad Jesús mismo el que bautizaba, sino sus discípulos–, dejó la Judea y se dirigió enseguida hacia Galilea. Era necesario atravesar la Samaría. Llega a una ciudad de Samaría llamada Sicar, cerca de la heredad que Jacob dio a su hijo José. Allí estaba el pozo de Jacob. Jesús, como se había fatigado del camino, se sentó entonces sobre el pozo. Era alrededor de la hora sexta” (vv.1-6).*

vv. 1-3. La popularidad de Jesús es evaluada por el narrador en término de bautismos, y en comparación a lo hecho por Juan el Bautista. Dado que aún no le había llegado la hora, y para evitar que se concentrara excesivamente la atención sobre su persona, Jesús decide dejar la Judea y dirigirse a Galilea. Es decir, baja. Una decisión sabia, cuando los motivos y efectos del éxito resultan ambiguos y se hace necesario observar el panorama a distancia, para no quedar enredado en sus vicisitudes, o incluso, para no suscitar envidias. Por todo esto, Jesús se aleja del entorno tenso de los fariseos y profundiza el símbolo hídrico del Bautista.

vv. 4-6. Tuvo que pasar por Samaría. Podría decirse que no era el único camino posible: sí el más corto, pero también el más inseguro. La región occidental, bajo el dominio romano, podría incluso resultar más conveniente. Por este motivo, podríamos leer el *édei* (=es necesario) en sentido teológico, como abriendo espacio

para una interpretación simbólica que trascienda la literalidad de las palabras del relato. La necesidad es entonces de orden soteriológico-pastoral, como el mismo pasaje lo irá revelando.

De este modo, en Sicar, con sed y junto a un pozo, Jesús se sienta a descansar. El texto dice literalmente "sobre el pozo", con lo que se insinúa una estrecha vinculación de Jesús con el pozo de Jacob (no cualquier pozo), como se verá. Un descanso en primer lugar físico, para beber y recuperar fuerzas. Pero también para ingresar en otros órdenes de realidad. En efecto, en torno al pozo ya se habían desarrollado escenas véterotestamentarias: el encuentro de Isaac y Rebeca (*Gn 24*), del siervo de Isaac y la futura esposa de Jacob, la hermosa Raquel (*Gn 29*); de Moisés y las hijas de Jetró, con una de las cuales se casará (*Ex 2,15ss*). Como vemos, todas estas escenas tienen en común connotaciones esponsales. Pero también percibimos que todo pozo está vinculado a una mujer.

Además, en la tradición rabínica el pozo es lugar de revelación de Dios. Nos recuerda la presencia de Yahveh en medio del pueblo peregrino por el desierto: una presencia iluminadora, reparadora y esponsal. Según Rabí Aqiba, el pozo acompañaba el caminar de Israel: "En el lugar al que nuestros Padres iban, el pozo los precedía". El pozo se convierte así en símbolo de la Ley o también de la Palabra (1 Co 10,4). De él brotaba la vida, y por lo tanto, también la Torah, manifestación íntima de la alianza. A ella había que acudir diariamente, al modo como la mujer acude cotidianamente a sacar agua del pozo. Así, el mismo estudio de la Torah se convierte en excavación de un pozo. De esta manera, el agua es también símbolo de la sabiduría y con ella se identifica (cf. *Bar 3,12*; *Sab 7,25*). La sabiduría da a beber "agua de sabiduría"

(*Eclo* 15,3), del mismo modo que el gusto por la sabiduría descansa y es motivo de gozo (*Eclo* 24,30-31).

## La mujer y el pozo

*"Llega una mujer de Samaría a sacar agua" (v.7a).*

"Llega una mujer" (2,4; 4,21; 19,26; 20,13.15) a mediodía, en un horario incómodo, y no con las demás mujeres: casi como para no ser vista. De seguro porque se sentiría discriminada por las demás, a causa de lo que el texto mismo dirá respecto de sus cinco maridos<sup>421</sup>. Sin embargo, en el Evangelio se nombra, a esa misma hora, otra mujer (en *Jn* 19, 26), y las palabras que en ese episodio se oirán de Jesús también tendrán que ver con el deseo de beber (19,28). Y también allí será en realidad Él, como Yahveh en el desierto, el que dé de beber la verdadera bebida (v.34; cf *Ex* 15,22-27; 17,1-7).

Por otra parte, en la Sagrada Escritura la mujer personaliza la sabiduría (= *hojma*), en ella se abreva el corazón del marido, con ambas (mujer-sabiduría) se desposa el hombre sabio: en este sentido, su "llegar" puede convertirse en un don. Como la mujer, la Sabiduría ama a aquellos que la aman (*Pr* 8,17) y es para ellos dadora de vida (*Pr* 8,35; *Eclo* 4,12). No debe ser abandonada (*Pr* 4,6), sino amada y abrazada en su feminidad (cf. *Pr* 4,6.8; *Eclo* 4,14). A ella hay que dirigirse como a una hermana o a una amiga íntima (*Pr* 7,4). Debe ser esperada paciente y respetuosamente en la puerta (*Pr* 8,34) como ante un santuario (cf. *Pr* 9,1). Por eso, el

---

<sup>421</sup> Al menos en entornos judíos (podemos presuponer que también samaritanos), la mujer era disuadida de concretar un tercer casamiento, y más de tres era fuertemente censurado.

Salomón de *Sab* 8,2 anhelaba llevar la sabiduría a su casa como a una novia.

En *Jn* aparecen siete mujeres, número que expresa plenitud: la Madre de Jesús (2,1-12), la Samaritana (4,4-12), Marta y María (11,1-44 y 12,1-8), la Madre de Jesús, la hermana de su madre, María, mujer de Cleofás y María de Magdala (19,25-27, esta última también en 20,1-18), sin contar la mujer adúltera de 7,53-8,11, por los problemas textuales que presenta. Del mismo modo, en *Pr* 9,1 se mencionan siete columnas en la casa de la sabiduría. Cada una de ellas cumple su función en la manifestación más plena y perfecta de la sabiduría, asociada a la presencia de la *Shekinah* (del Espíritu) en el mundo.

La mujer de Samaría es presentada casi como embajadora de un pueblo enemistado con los judíos por cuestiones de pureza racial y legal. Según 2 *Re* 17, 29-35 (cf. *Ez* 16, 46-62), los samaritanos habían adorado otros dioses, y se habían casado con mujeres de otras etnias. Éstos, a su vez, no perdonaban a los judíos que retornasen del exilio en busca de sus tierras, por lo que el desprecio y el rechazo eran recíprocos. La tradición rabínica se hace eco de este desprecio, que curiosamente queda también vinculado al rechazo por la descendencia de Ismael (los actuales árabes): "De Abraham, padre de mi padre, salió el impuro Ismael y todos los hijos de Qetwah. De Isaac, mi padre, salió el impuro Esau, mi hermano"<sup>422</sup>. Incluso en *Jn*, la palabra samaritano aparece como insulto de grueso calibre dirigido a Jesús (8,48).

En cambio en *Lc*, un evangelio destinado a cristianos provenientes del paganismo, tanto el buen samaritano (10,33ss)

---

<sup>422</sup> Dice Jacob, en *Neofiti Dt* 6,4.

como el décimo leproso curado (17,16) son presentados como ejemplos a seguir. En esta línea de interpretación, la mujer samaritana podría representar a las naciones paganas en camino de justificación –según Agustín de Hipona– o a la incipiente Iglesia de la gentilidad, y el diálogo de Jesús con ella, la necesaria actitud pastoral que posibilite la irrupción del don de lo alto en el encuentro con lo diferente y distante.

La mujer viene a buscar agua. Por lo que fuimos diciendo, percibimos que ambos símbolos se anudan y compenentran (cf. Ct 4,15) en referencia a la vida. No sólo, entonces, porque era tarea de la mujer sacar el agua del pozo, sino porque ella misma es equiparable a un manantial de agua (*Pr* 5,15.18; *Ez* 19,10).

## **El agua y el esposo**

*"Jesús le dice: 'Dame de beber'. Pues sus discípulos se habían ido a la ciudad a comprar comida. Le dice la mujer samaritana: '¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, siendo una mujer samaritana?' (Porque los judíos no se tratan con los samaritanos). Respondió Jesús y le dijo: 'Si conocieras el don de Dios, y quién es el que te dice: Dame de beber, tú le habrías pedido a él y él te habría dado agua viva'.*

*"Le dice (la mujer): 'Señor, no tienes con qué sacarla, y el pozo es hondo; ¿de dónde, pues, tienes esa agua viva? ¿Acaso eres tú más que nuestro padre Jacob, que nos dio el pozo, y de él bebieron él y sus hijos y sus ganados?' Respondió Jesús y le dijo: 'Todo el que beba de esta agua, volverá a tener sed enseguida; pero el que beba del agua que yo le dé, nunca más tendrá sed, sino que el*

*agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para vida eterna’.*

*“Le dice la mujer: ‘Señor, dame de esa agua, para que no tenga más sed y no tenga que venir aquí a sacarla’. Él le dice: ‘Vete, llama a tu hombre y vuelve acá’. Respondió la mujer: ‘No tengo hombre’. Jesús le dice: ‘Bien has dicho que no tienes hombre, porque has tenido cinco hombres y el que ahora tienes no es tu marido; en eso has dicho la verdad’” (vv.7b-18).*

vv. 7b-9a. Jesús pide de beber, como lo hará también en *Jn* 19,28, desde la cruz, o como lo hiciera en otro tiempo el profeta Elías (1 *Re* 17,10.11). Con esta petición se acercan distancias y se quiebran tabúes: "Jesús, como Jacob, quiere abrir el pozo para que Samaría, excluida por los judíos, pueda beber el agua de la Revelación. Abre este pozo para que el antagonismo entre Jerusalén y Garizín, lugares de peregrinación, sea superado"<sup>423</sup>. Si bien un rabino jamás hablaría en público con una mujer, ni perdería tiempo tratando de explicarle la Torah<sup>424</sup>, Jesús no teme arriesgar su imagen social —a diferencia de Nicodemo que va a buscarlo “de noche” (*Jn* 3,2)—, ni exponerse a ser censurado en la tradicional cultura semítica-mediterránea-oriental.

Por otro lado, es de hacer notar que al diálogo no le serán ajenas las típicas preocupaciones rabínicas, ya que la conversación y el entramado simbólico del relato girarán en torno a temáticas sapienciales. Más aún, el diálogo de Jesús con la samaritana se llevará a cabo en el momento de máxima luminosidad del día, a

---

<sup>423</sup> F. MANNS, *L'Evangile de Jean et la Sagesse*, Fpp, Jerusalem 2003, 119.

<sup>424</sup> Existe una vertiente oscura con respecto a la mujer en el rabinismo: se la considera ambiciosa, curiosa, perezosa, vana (*Gn.R.*, 45), frívola (*bShab*, 33b), cercana a la brujería (*Hillel*, c.20, B.C. 2,7), asociada a la muerte (*Slav.En.* 30,17). “El hombre que enseña a su hija la Torah, le enseña extravagancias” (*Sota* 3,4). Existía incluso un lugar especial para las mujeres en las sinagogas.

diferencia del de los rabinos que acostumbraban estudiar la Torah por la noche. Sin embargo, de la sorpresa que podría provocar esta conversación (¿y su contenido?) se harán eco, más adelante, los discípulos.

Hay otras dos barreras que Jesús intenta superar entrando en diálogo con la mujer: 1) al dirigir como judío la palabra a una persona samaritana, ya que lo normal era el desprecio o la indiferencia, cuando no la agresión física explícita (si bien se daba raramente); 2) al pedir de beber de un recipiente que pertenece a un pagano, contaminándose y tornándose legalmente impuro. Todas estas connotaciones parecen contrastar fuertemente con la elocuente brevedad del pedido: "Dame de beber".

Por último, existe en el diálogo un contexto de intimidad, ya que los discípulos habían ido a comprar alimento a la ciudad, lugar –por otra parte– no aconsejado por la tradición sapiencial a causa de la falsa seguridad que la urbe provoca en el hombre (cf. *Pr* 16,32; 21,22). Por contraste, la no-ciudad es el desierto, donde Yahveh quiere hablar a su pueblo infiel al corazón (*Os* 2,16) y renovar la alianza. Con lo que Jesús ya estaría considerando, en cierto modo, pueblo suyo y esposa también a los samaritanos.

vv. 9b-10. La mujer expresa su asombro al oír que un judío le pide de beber, posiblemente reconociéndolo por el acento o simplemente al verlo de camino. Jesús le habla del don de Dios, como anteriormente a Nicodemo le habló de renacer de lo alto (o de nuevo): también allí el "cómo" (=pos) manifestaba una doble sorpresa (3,4.9). Antes de noche, ahora de día; antes la de un fariseo estudioso y cumplidor de la Ley, ahora la de una mujer que no pertenece al pueblo elegido y busca agua; en aquella ocasión la

de un varón de buena fama, en este caso la de una mujer desprestigiada. También en estos contrastes convergentes parecería insinuarse el contexto esponsal, en donde todas las posibilidades intermedias de incipientes creyentes quedan incluidas.

Jesús le habla a la mujer del agua viva. La expresión no parecería justificada, ya que en términos literales solo había agua de cisterna. Al agua viva (de vertiente o de río) se opondría la pobreza véterotestamentaria del pozo de Jacob, así como en *Jn* 2,6-7 la insípida agua de los rituales de purificación (seis tinajas, si bien hasta el borde) se contraponen al vino nuevo del esposo (cf. 2,1; 3,29). En cambio, comprendemos el acceso al plano simbólico porque sabemos que del Templo (según *Ez* 47,1), en los tiempos escatológicos, debía brotar un torrente de agua viva, a manera de nuevo Edén (*Gn* 2,8-10; cf. *Ap* 22,2) o jardín (*Ct* 4,12-15), y que en la fiesta de las Tiendas Jesús proclamará algo análogo de su propia persona para quien crea en Él (*Jn* 7, 37-39)<sup>425</sup>. De hecho, de su costado brotarán sangre y agua (19,34), y allí estarán nuevamente presentes las mujeres (19,25). Desde esta perspectiva, los Padres han visto siempre en estos últimos símbolos imágenes sacramentales y mistagógicas de la iniciación cristiana (Orígenes, Crisóstomo, Ambrosio, Agustín).

v. 11. La mujer pasa del “judío” al “Señor”, con las connotaciones de respeto que esta última expresión, a diferencia de la anterior, podía tener para ella. Es cierto que habiendo tenido otros Señores o Baales la referencia podría presentar, tanto en lo humano como en lo religioso, un sentido limitante relacionado con el

---

<sup>425</sup> La misma fiesta de las Tiendas se celebraba, en su vertiente cósmica, para recibir agua en abundancia (=lluvia), lo cual la convierte en espacio de irrupción escatológica: *Is* 49,10; 55,1; *Ap* 7,7; 14,3; 21,6; 22,1.

dominio y el temor, presente incluso en el mismo rabinismo<sup>426</sup>. La samaritana le pregunta a Jesús dónde tiene el agua viva, ya que el pozo es profundo. Su intervención queda de este modo asociada a la curiosidad, como en el caso de los primeros discípulos, donde también aparece la pregunta "dónde vives". La respuesta que el lector del cuarto Evangelio irá descubriendo es ciertamente convergente: tanto el agua viva como la morada de Jesús están en el seno del Padre (*Jn* 1,38), y será de ese misterio que está llamado a participar el discípulo (*Jn* 13,25).

v.12. La mujer no concibe alguien superior a su padre Jacob, como los judíos no conciben alguien superior a Abraham (cf. *Jn* 8,53). Jacob había dado el pozo del que según la tradición había brotado siempre agua en abundancia para la gente y el ganado. Abraham había dado la pertenencia al pueblo de la Alianza, y era el paradigma de la fe de Israel. Sin embargo el sentido más profundo (superior) de estas referencias sólo se revelará en Jesús (*Jn* 4,26; 8,58).

vv.13-14. La superioridad del agua que Jesús-Sabiduría de Dios ofrece como bebida (cf. *Pr* 9,5), así como la superioridad de su carne como alimento en comparación al maná (*Jn* 6,35.49), queda puesta de manifiesto en el hecho de que el que beba de ella ya no tendrá más sed, porque esta bebida se asocia a la vida eterna. Pero sabemos que en contextos sapienciales, lo que conduce a la vida eterna es la sabiduría (cf. *Pr* 1-4), y que la actitud del sabio se compara a la de un árbol plantado al borde de la acequia, que nunca deja de dar fruto (*Sal* 1,3), y que los mismos dichos de la Torah y de los doctores son como el agua (*Ab* 1,11) de la que los

---

<sup>426</sup> En el rabinismo el dominio del marido sobre la mujer queda expresado, por ejemplo, en *Tqid*, 1,11.

discípulos están llamados a beber (*Ab* 1,4). En cambio, quien se aleja de la sabiduría, busca otros dioses u otras enseñanzas ajenas a la Ley, se corrompe y se pierde (cf. *Sal* 1,4; *Pr* 5-7). Estas enseñanzas o sabidurías extrañas –por ejemplo, la egipcia o la helenística, según el momento de la historia de Israel– son equiparables a una prostituta alocada, que “truena sobre muchas aguas” (*Ap* 17,1), y que sale al paso de los inexpertos ofreciendo aguas robadas y pan escondido (*Pr* 9,17)<sup>427</sup>.

v.15. La mujer le pide de beber del agua viva (*Jer* 2,13; *Sir* 24,21). Son dos planos diferentes en los que el relato se maneja. La mujer habla y entiende del agua natural. Jesús comprende este reclamo como una sed religiosa (*Is* 49,10; 58,11; *Am* 8,11ss). Podríamos aceptar la hipótesis, entonces, de que lo que Jesús quiere que la samaritana le pida es la verdadera sabiduría, y no relatos parciales "que no saben decir lo que quiero" (Juan de la Cruz). Y le hará notar que para eso hay que elegir con decisión y perseverar en fidelidad: porque el agua viva emerge de lo profundo después de haberse acumulado por drenaje gota a gota.

vv. 16-18. "Ve a llamar a tu marido", literalmente: "a tu hombre", palabra que se repite cinco veces en estos tres versículos. El esposo (=ish, en hebreo) es la palabra fiel, o también, las convicciones aquilatadas y permanentes, del mismo modo que la esposa era la sabiduría. Es el *leit motiv* en torno al cual se va entretejiendo la vida. En contrapartida, "hombre" a secas (=baal) hace referencia a una relación de dominio (cf. *Os* 2,18; *Gn* 3,6), tanto en el plano humano como en el religioso. De este modo, para la mujer no tener marido era quedar expuesta al vaivén de las

---

<sup>427</sup> Al respecto, también el agua puede tener un terrible poder destructivo: *Sal* 96,11; *Jon* 1,11; *Jb* 41,23; *Is* 51,15; *Jer* 5,22). En ocasiones, estas aguas personifican deidades mesopotámicas (por ejemplo, Tiamat).

circunstancias, pero también a una implacable censura social (cf. *Ct* 5,7). No tener convicciones significaba quedar expuesta al relativismo de los diferentes dioses, como había acontecido con los samaritanos (*2 Re* 17,29-35), pero también con Israel (*Os* 3-10).

Jesús será el esposo que llamará a la esposa (*Ct* 2,8), como el Pastor a las ovejas, y será por ellas reconocido como tal (*Jn* 10,4). De momento, la mujer samaritana es una extraña, ya que aún no reconoce la voz del pastor-esposo, como sí lo hará María de Magdala (en 20,16-17). De hecho, el retorno de la esposa es normalmente narrado en la tradición profética como acontecimiento futuro (*Os* 2,4.18). Podríamos concluir que los anteriores cinco maridos de la samaritana y su actual sexto hombre muestran la insatisfacción de toda una vida. Ella no ha descubierto aún a Jesús, el *Logos-Hojma*, como el séptimo y definitivo esposo.

Pero como también, según Orígenes, en lo de los cinco hombres podría verse una referencia a los cinco libros del Pentateuco samaritano, ya que no reconocían como revelados los libros proféticos, podríamos afirmar que la mujer da un paso más en el reconocimiento profundo de su interlocutor, ya que afirma con claridad: "Veo que eres un profeta", reconociendo al menos uno. Y con este reconocimiento de una figura profética en Jesús, la conversación pasa del símbolo del agua (la vida que Dios ofrece y a la que ella se acerca) al tema de la adoración (su contrapartida natural asociada a la fe).

## Los verdaderos adoradores

*"Le dice la mujer: 'Señor, veo que eres un profeta. Nuestros padres adoraron en este monte y ustedes dicen que en Jerusalén es el lugar donde se debe adorar'. Jesús le dice: 'Créeme, mujer, que llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén adorarán al Padre. Ustedes adoran lo que no conocen; nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos. Pero llega la hora (y es ahora) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que le adoren. Dios es Espíritu, y los que adoran, deben hacerlo en espíritu y verdad'.*

*"Le dice la mujer: 'Sé que va a venir el Mesías, el llamado Cristo. Cuando Él venga, nos lo desvelará todo'. Jesús le dice: 'Yo soy, el que está hablando contigo'" (vv. 19b-26).*

vv. 20-24. La pregunta inicial es: dónde hay que adorar, en el monte Garizín (cf. *Gn* 33,20; *Dt* 11,29) o en Jerusalén. Sabemos que los lugares elevados, y particularmente la montaña, son ámbitos de presencia y cercanía de Dios (cf. *Dt* 27,12; *Jos* 8,33; *1 Re* 18,42; *Mt* 5,1), y que en ocasiones asumen connotaciones escatológicas (cf. *Lc* 3,4ss; *Ap* 6,14; 16,20). En particular, en el imaginario samaritano, debía venir el *Tahed*, una especie de Mesías, para explicar las cuestiones referentes al verdadero culto. Por otro lado, el lugar de adoración no era una cuestión secundaria tampoco para Israel, ya que la predicación profética había insistido mucho en la unidad del verdadero culto, como así también en la unificación del mismo en el Templo de Jerusalén. Para los samaritanos, si bien desde la época de Juan Hircano (128 a.C.) ya

no había templo en Garizín porque lo había mandado destruir, el lugar se había convertido en centro de peregrinación. Sin embargo, y aunque el verdadero culto y la salvación vengan de los judíos (porque el "salvador del mundo" es judío [v.42]), la cuestión quedará relegada a un plano secundario.

En efecto, llega la "hora", el tiempo establecido y propicio de la glorificación de Jesús (*Jn* 17,1), en la que los verdaderos adoradores adorarán en espíritu y verdad. Esta nueva adoración trasciende el lugar de culto, así como el renacimiento del agua y del Espíritu transcendía la dificultad de un tener que nacer de nuevo siendo ya anciano en el aludido caso de Nicodemo (3,4). El Padre busca esta nueva clase de adoradores, nacidos o engendrados del agua y del Espíritu (3,5). Esto es lo que Jesús, el Hijo, también buscará de la mujer (4,27). El texto resulta enfático, al respecto, por la cantidad de veces que aparece el sustantivo o el verbo adoración-adorar: ¡siete veces en boca de Jesús!

vv. 25-26. En el climax de la conversación, aparece la referencia al Mesías (= *Tahed*, cf. *Dt* 18, 15-18), como el revelador definitivo. Jesús, habiendo preparado el terreno, le responde: "Yo soy, el que esta hablando contigo". Como en otros pasajes de *Jn*, en que Jesús toma el lugar o asume los símbolos de la acción véterotestamentaria de Yahveh, también aquí, y de un modo eminente, se atribuye el Santo nombre de Dios, sólo pronunciable una vez al año en el *Sancta Sanctorum* del Templo por el Sumo Sacerdote de turno. A partir de esta afirmación es evidente que, quien no crea, lo considerará un blasfemo (por ejemplo, 8,59). Y aún hoy, en contextos semíticos árabes, la blasfemia se castiga con la muerte.

Más aún, la expresión "El que esta hablando contigo" resulta inconcebible para quien sabe que no se puede ver a Dios y seguir viviendo (cf. *Ex* 33,20). En el presente caso, la tremendencia de Yahveh (cf. *Ex* 19,12-13) se ha tornado familiar. En plena fiesta de las Tiendas, la *Shekinah* habitó entre nosotros (cf. *Jn* 1,14) con menos solemnidad que en el Templo de Jerusalén (cf. *1 Re* 8,10-13). Porque la *Shekinah* es también el Espíritu<sup>428</sup>, su presencia se ha hecho cotidiana en Jesús. Y en realidad, era éste el misterio final que debía descubrirse, y que por lo mismo encierra un talante escatológico (*Zac* 2,14ss; *Ap* 7,15; 13,6; 15,5; 21,3). De este modo, el proceso de acercamiento de Dios a la humanidad se concreta en forma análoga a la que descubrimos narrada en el Prólogo al Evangelio (1,1.14): la Palabra/Sabiduría (*Logos – Hojma*) que era Dios y estaba en Dios se hizo carne.

## **El regreso de los discípulos**

*"Entonces llegaron sus discípulos, y se asombraban de que hablara con una mujer. Sin embargo ninguno le dijo: '¿Qué buscas?', o: '¿De qué hablas con ella?' Dejando el agua, la mujer corrió a la ciudad y dijo a los hombres: 'Vengan a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que hice. ¿Acaso no será el Cristo?' Salieron de la ciudad e iban hacia Él.*

*"Entre tanto, los discípulos le rogaban, diciendo: 'Rabbi, come'. Pero El les dijo: 'Tengo para comer un alimento que ustedes no conocen'. Los discípulos se decían entre ellos: '¿Alguien le habrá traído de comer?' Jesús les dijo: 'Mi alimento es hacer la voluntad*

---

<sup>428</sup> En efecto, el Talmud de Babilonia reemplaza la palabra *Shekinah* por Espíritu.

*de Aquél que me envió y cumplir su obra. ¿No dicen ustedes: 'Todavía faltan cuatro meses y llega la cosecha?' Pues bien, yo les digo: 'Levanten sus ojos y contemplen los campos, porque están blancos para la cosecha. Ya el que cosecha recibe su salario y reúne el fruto para la vida eterna, de modo que el sembrador se regocija con el que cosecha. Porque aquí se verifica el dicho: uno es el que siembra y otro el que cosecha. Yo los he enviado a cosechar lo que ustedes no han trabajado; otros han trabajado y ustedes sacarán provecho de sus fatigas' " (vv.27-38).*

vv. 27-30. Los discípulos regresan y se asombran de que hable con una mujer. No sólo, entonces, porque un rabino no debía perder el tiempo conversando con mujeres y menos en espacios públicos, sino porque parece producirse una tensión entre la dignidad del Mesías recientemente confesado y la condición desprestigiada de la mujer, imagen de la gentilidad despreciada. Si bien el diálogo había resultado más que satisfactorio, los discípulos permanecen asombrados. Sin embargo, nadie preguntó "qué buscas": la pregunta la había hecho Jesús a los primeros discípulos, antes del "dónde vives" (1,32). Así como Jesús busca a Lázaro que está en el sepulcro (11,34), aquí busca a la mujer que no tiene hombre ni convicciones auténticas. Y lo hace del mismo modo en que el Padre busca adoradores en Espíritu y verdad<sup>429</sup>. Así también Jesús busca participar la vida que está en Dios, suscitando en sus interlocutores la fe mediante los signos que realiza (20,30-31).

Es lo que parece haber acontecido con la mujer, que a su vez deja el agua para ir a buscar a los suyos y contarles lo sucedido:

---

<sup>429</sup> El trasfondo hebraico de buscar (=shajar) supone una actividad intensa, asociada también a los verbos desear, amar, rogar. En ocasiones, su objeto es la sabiduría (cf. Pr 1,28; 7,15; 8,17; 11,27; 13,24) o Dios mismo (cf. Jb 8,5; Sal 63,2; 78,34; Is 26,9; Os 5,15). En el presente relato, sin embargo, es Dios el que busca con vehemencia al hombre.

"Vengan a ver" (cf. 1,35-51). No deja de hacernos sonreír que vaya a decir con entusiasmo "a los hombres" que, por fin, ha encontrado "un hombre" que ha sido honesto con ella. Pero además, la samaritana va a la ciudad como Jonás a Nínive en el relato (*Jon* 1,2) para exhortar a sus habitantes a la conversión. De hecho, en la literatura sapiencial la ciudad es símbolo de fuerza exterior, y el sabio es disuadido de confiar en ella, ya que su verdadera fuerza debe estar en su corazón (cf. *Pr* 21,22; 16,32). La samaritana deja el agua, tal vez porque pensaba regresar pronto con su gente, o tal vez porque entendió que esa agua era signo de otra cosa más necesaria. Sólo cuando se encuentra algo absolutamente importante puede dejarse de lado una necesidad tan vital como el agua y salir corriendo bajo el sol abrasador del mediodía.

vv. 31-34. A partir de este versículo entran en escena los discípulos, que regresan de la ciudad, e invitan a Jesús a comer algo. Si retomamos el símbolo de la ciudad como espacio opuesto a la confianza en la sabiduría, y lo unimos al hecho de que los discípulos estuvieron allí para comprar alimento (¡la misma y recurrente preocupación que en 6,5!), confiando así, y con mayor razón, más en sus propias fuerzas que en el poder de la Palabra, percibimos un notorio contraste en relación al importantísimo hallazgo efectuado recientemente por la mujer, que no sólo se despreocupa por la comida, sino que desde su experiencia en la ciudad, hasta la misma agua es capaz de relativizar.

En efecto, a diferencia de la samaritana que con asombro intuyó en Jesús la presencia de su anhelado *Tahed* –por lo que el mismo relato dirá–, los discípulos lo llaman simplemente "Rabbi", mostrando así una fe insuficiente (cf. 1,38; 3,2; 6,25), y dándole ocasión para que retome el discurso densamente teológico que ya

había concluido con la samaritana. Pero en este caso, desde el símbolo del alimento. En *Jn* 6 la temática se desarrolla abundantemente, girando ésta en torno al episodio de la multiplicación de los panes. Allí el Señor reprocha las motivaciones insuficientes por las que lo siguen (cf. 6,26-27); en este caso, y de un modo más sutil, Jesús habla de un alimento que ustedes no conocen.

No se trata de la comida que, con asombro de los discípulos, podría haber pedido o recibido de la samaritana: ¿no sería una actitud sapiencial comer de lo primero que ofrece la extraña! El alimento de Jesús es el de realizar la voluntad del que lo envió y llevar a cumplimiento su obra: esto es lo que verdaderamente lo sacia. La afirmación no sólo se condice plenamente con la teología joánica acerca del enviado del Padre (cf. *Jn* 5,30; 6,38), sino incluso con la teología de la epístola a los *Hb* (cf. *Hb* 10,5-7), en donde el verdadero culto lo establece Jesucristo entrando mediante el acto salvífico de su obediencia, de una vez para siempre, en el Santuario de Dios (por ejemplo, 9,1-10,18).

vv. 35-38. A partir de esta afirmación soteriológica se despliega la metáfora de la siembra-cosecha, enmarcada en la abundancia y el gozo (*Is* 9,2), y asociada a la inminente conversión de los samaritanos. La misma no sólo reduce los normales seis meses de espera entre siembra y cosecha a cuatro, sino que invita a tomar conciencia de que la última ya está a punto. Esto significa que ya alguien tuvo que sembrar antes: por ejemplo, Juan el Bautista (en 1,29.36). Sin embargo, más que contraposición, parecería haber un interés convergente tanto en el que siembra como en el que cosecha: ambos se alegran por los frutos, el esposo y el amigo del esposo (3,29). Jesús hace constatar a los mismos discípulos que

ellos han cosechado donde no sembraron. Esta experiencia es así coincidente con las promesas de bendición hechas al pueblo de la primera alianza (cf. *Dt* 11,22ss), donde también Yahveh los haría tomar posesión de lo no trabajado con relativa facilidad (*Jos* 23,8-11), y también con las esperanzadoras imágenes de *Is* 9,1ss.

Por último, la cosecha tiene siempre connotaciones escatológicas. Si bien es cierto que incluye aspectos amenazadores (*Jl* 4,13; *Mc* 4,1-9.26-29; *Mt* 13,24-30; *Ap* 14, 14-16), en nuestro caso sólo se habla de lo que se recoge, y no de lo que se tira o pierde (cf. *Mt* 13,30). Evidentemente, estamos en tiempos del cumplimiento de la promesa: el Mesías ha llegado verdaderamente, y lo ha hecho de un modo más sorprendente al esperado (*Is* 31,3; 59,21). La referencia al color blanco de los campos, como signo bíblico inequívoco de resurrección y transfiguración (cf. *Jn* 20,12; *Mc* 16,5; 9,3), nos confirma en esta convicción.

### **La conversión de Samaría**

*"Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en Él por las palabras de la mujer que atestiguaba: 'Me ha dicho todo lo que he hecho'. Cuando llegaron a donde Él estaba, los samaritanos le rogaron que permaneciera con ellos. Permaneció dos días y fueron muchos más los que creyeron, a causa de su palabra, y le decían a la mujer: 'No es a causa de lo que tú nos has dicho que nosotros creemos; nosotros mismos hemos entendido y sabemos que Éste es verdaderamente el Salvador del mundo'" (vv.39-42).*

El advenimiento del Mesías y la cosecha coinciden con el acceso a la fe de muchos samaritanos. La frase adjetivada "muchos

más" es simbólica, porque si bien *Hch* 8,4-8 narra una misión en Samaría, salvo excepciones, los samaritanos no accedieron a la fe cristiana en número significativo. Parecería, más bien, que lo que se busca expresar es el acceso a la fe de la Iglesia de la gentilidad, que en este caso se da en dos momentos. 1) Primero, a causa del testimonio de la mujer, que en lugar de quedar finalmente como pecadora es la que en realidad acerca su gente a la fe, invitándolos a peregrinar "hacia Él" y a vivir en la verdad. 2) En un segundo momento, y más radicalmente, a causa de lo que los mismos samaritanos experimentaron.

En efecto, después de dos días de permanencia entre ellos respondiendo a sus ruegos<sup>430</sup>, es decir, el tiempo necesario para poder hacer una experiencia pascual al tercer día (cf. 2,1.11; 20,19ss), llegaron a la convicción, por sí mismos y sin necesidad de tener que dar crédito al frágil testimonio de una mujer, de que Jesús es "verdaderamente el salvador del mundo": creyeron en Él como los discípulos (primero) o la familia del funcionario romano (después) en Caná (2,11 y 4,53), o sobre todo, como los ninivitas (*Jon* 3,1ss). En efecto, en *Mt* 13,41-42 se asocia la referencia a la conversión de Nínive al hecho de que también otra pagana (la reina de Saba) haya venido a escuchar la sabiduría de Salomón: y hemos visto que aquí fue la samaritana la que percibió en Jesús una sabiduría mayor.

La expresión "verdaderamente" se opone a "mentiroso" (*Jn* 8,44.55): la "mentira" es la que ejerce una activa oposición a la verdad. Además, en el lenguaje sapiencial, la mentira es estupidez (*Pr* 17,7): se afirma que es inútil acumular tesoros mediante una

---

<sup>430</sup> Como con los primeros discípulos (cf. 1,35.43). "Permanecer" expresa no sólo una referencia local, sino especialmente vinculación existencial (cf. 1,38 y 15,5-7).

lengua falsa (*Pr* 21,6), y que los mismos ídolos son mentira (cf. *Jer* 13,25; *Is* 59,13). Las palabras de Jesús son verdaderas por los testimonios que Él ofrece en su favor (5,31-32): sobre todo el de los signos que el Padre le permite realizar (5,36-41). Por su parte, el título de "salvador" no es demasiado frecuente en el NT<sup>431</sup>. Sin embargo, "Salvador del mundo" es el séptimo apelativo con que, en correspondencia a las siete mujeres y las siete columnas de la sabiduría ya mencionadas, o también con el séptimo y definitivo esposo, se evoca *in crescendo* el misterio de la sabiduría encarnada<sup>432</sup>. En efecto, el relato ya había aludido a la persona de Jesús con las expresiones "judío" (v.9), "Señor" (vv.11-15), "más grande que el patriarca Jacob" (v.12), "un profeta" (v.19), "el Mesías" escatológico esperado (vv.25-26.29), y "el que el Padre envió" para su obra (v.34).

Por otro lado, desde una perspectiva de análisis retórico, "Salvador del mundo" se corresponde muy bien con "fuente de agua que brota para la vida eterna". Ambas expresiones remiten a una plenitud absoluta: la segunda, en el plano de la revelación, y la primera en el de la fe. Con lo que percibimos cómo los símbolos del agua, la sabiduría, la mujer, el esposo y la adoración acaban por vincularse plenamente entre sí justamente en la confesión de fe.

Podríamos concluir, entonces, que esta misma confesión de fe, hecha "en espíritu y verdad", y puesta en boca de los samaritanos, consuma (=lleva a plenitud) la boda de Jesús-*Hojmá* con la Iglesia de la gentilidad: de los que están afuera o de los "otros", que vinieron peregrinando a la nueva Jerusalén (cf. *Is* 60,1ss). Y que

---

<sup>431</sup> Aparece sobre todo en las cartas pastorales: por ejemplo, 2 *Tim* 1,10; 2,13; 3,4.

<sup>432</sup> Curiosamente, cuatro veces siete remite al misterioso ciclo mensual de la mujer, asociado a la posibilidad absolutamente real de gestar vida: ¿una imagen que remite a la fecundidad de la nueva Jerusalén (cf. *Ap* 21,2)?

universaliza así la presencia vivificante de la *Shekinah* en el horizonte simbólico de Ap 21,1ss. De hecho, y en el marco de una simbología transcultural, el tan mentado número siete (3+4, que también podría asociarse al 12, es decir, 3x4) expresa perfección porque remite justamente a la presencia del Absoluto (3) en el mundo (4) como experiencia irrevocable desde la misma creación, y sobre todo a partir de la redención. Y en efecto, a partir de este “desposorio” de lo humano y lo divino en el misterio teándrico de Jesucristo, el Cordero que ilumina la Jerusalén celestial, la adoración “en espíritu y verdad” pasa a estar al alcance de toda persona que viene a este mundo.

## **II. La complejidad cultural de nuestro tiempo como desafío pastoral**

El pasaje de Jesús y la mujer samaritana ha permitido fundamentar en un texto bíblico la mística de la encarnación desde una perspectiva no sólo teológica, sino también en cierto modo cultural. Sin embargo, y ante la complejidad que esta cuestión ha ido asumiendo en estos últimos decenios en el marco de un decisivo proceso de globalización mundial, se hace necesario reflexionar mucho más concretamente acerca de esta dimensión.

Comenzaré por proponer una mirada de conjunto al problema, señalando algunos de sus dinamismos en el plano internacional, para luego profundizar de un modo sistemático la reflexión que acerca de las temáticas cultura e inculturación ha venido haciendo a lo largo de su extenso magisterio teológico-pastoral el anterior Pontífice Juan Pablo II, intentando descubrir en toda esta cuestión “las huellas de Dios”.

### **1. Pluralismo cultural y religioso**

El decisivo proceso globalizador<sup>433</sup> acontecido en estos últimos años ha puesto en escena, de modo notoriamente irreversible, un desafío socio-cultural-religioso hasta ahora inédito, el cual consiste

---

<sup>433</sup> Estas reflexiones las he ido perfilando en diálogo interdisciplinar con otros profesores de Doctrina Social de la Iglesia, en el marco del por entonces Instituto de Cultura y Extensión Universitaria de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

en tener que asumir, casi obligadamente, una radical convivencia con lo diferente. Acontece que en nuestros días, mundos culturales y tradiciones religiosas que por siglos y milenios surcaron caminos propios, diferenciados y generalmente paralelos, se entrecruzan de un modo incisivo y profundo.

Este fenómeno suscita la emergencia de ambientes y episodios en los que muchas veces arraigados modos socio-culturales de vida y convivencia colisionan entre sí de un modo trágico, incluso a pesar del deseo en contrario de sus mismos protagonistas. En ocasiones, estas dinámicas culturales generan perplejidad y desconcierto, temor o rechazo. O también, la radicalmente opuesta actitud postmoderna, que consiste en relativizar convicciones e identidades, pasándolas a todas ellas por el tamiz homogeneizador del “pensamiento débil” (G. Vattimo) para evitar que sean estigmatizadas con el peyorativo mote de fundamentalistas o intolerantes.

## **El planteo de la cuestión**

Lo primero que emerge de un rápido abordaje fenomenológico al tema, es la constatación de que no pocos *malestares* y expresiones de protestas surgen en un mundo que, en su actual configuración, parecería tender casi irremediablemente a la conflictividad. Porque a una casi impersonal fuerza homogeneizadora de personas y sociedades, culturas y religiones, costumbres y programas estratégicos, parecería querer oponérsele una nueva gama de fundamentalismos, nacionalismos a ultranza, y modos corporativos de presión o manipulación social (cf. *SRS* 16,

36-37). El *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia [=C]* hace notar que, en nuestros días, “los problemas sociales adquieren, cada vez más, una dimensión planetaria”, y que por eso mismo, “ningún Estado puede por sí solo afrontarlos y resolverlos” (C 373; cf. 188, 374 y 446).

Evidentemente, en los albores del tercer milenio asistimos a la maduración de un nuevo *modus vivendi* aún no claramente estabilizado, y que por novedoso, resulta para la mayoría de las personas bastante controvertido y cuestionado; ya que en general y por naturaleza, la mayoría tendemos a desconfiar de lo nuevo y preferimos anclarnos a lo ya habido. Esto se aplica, por ejemplo y en primer lugar, a las nuevas realidades laborales, que “impulsadas por el afán de conseguir una mayor eficiencia y mayores beneficios” fragmentan físicamente el ciclo productivo (C 311) y exigen “mayor flexibilidad en el mercado de trabajo y en la organización y gestión de los procesos productivos” (C 312).

Otra particular mención introductoria merecen los *medios de comunicación social*, que son vehículos privilegiados en el desarrollo de estos debates y tensiones, ya sea incentivándolos, propiciándolos o potenciándolos, como así también poniéndolos de manifiesto o tomando partido –llegado el caso– por algún modelo ideológico en boga, generalmente el preponderante. En efecto, el *Compendio* señala que “las dificultades intrínsecas de la comunicación frecuentemente se agigantan a causa de la ideología, del deseo de ganancia y de control político, de las rivalidades y conflictos entre grupos, y otros males sociales” (C 416).

## Algunos dinamismos del actual pluralismo cultural-religioso

A las cuestiones inherentes a lo específicamente tecnológico, laboral, económico y mediático, se añaden también otro tipo de dinamismos socio-político-religiosos que manifiestan tensiones claramente irresueltas. Señalo algunos a modo de ejemplos.

a) En los primeros años del nuevo milenio entró nuevamente en escena la histórica, mítica y controvertida tensión entre el *mundo occidental cristiano* y el *cercano Oriente islámico*. Conflicto que apuntalado por motivos principalmente económicos y políticos, tuvo una expresión manifiesta a partir de esa especie de “cruzada” anunciada y conducida por el entonces presidente de los Estados Unidos, G. W. Bush, a raíz de los atentados del 11 S. En sus palabras, una alianza o coalición de la luz contra las tinieblas, del “bien contra el eje del mal”, y que en un primer momento procuró denominarse operación “justicia infinita”. La misma encontró una réplica ideológica análoga y opuesta por parte del entonces líder iraquí Saddam Hussein y su socio y *partner* afgano, la cual aún hoy se prolonga de modo casi interminable con la agresiva ofensiva terrorista de los denominados “grupos insurgentes” y la situación imprevisiblemente incómoda en la que se acabó encontrando Estados Unidos en Irak.

Esta tensión repercutió no sólo en el constante aumento del precio del petróleo en el mercado mundial –posteriormente devaluado por la crisis financiera internacional–, sino sobre todo en la relación con otros países del mundo árabe, que encuentran en esta ocupación militar sobrados motivos para nutrir las filas voluntarias de Al-Qaeda. O también en la actitud asumida desde

hace algún tiempo por el Premier iraní, quien parecía haber tomado una popular iniciativa en sus reiteradas amenazas a Israel. Repercutió igualmente en Europa, donde algunos grupos, preferentemente de derecha, tomaron partido en favor de una participación en la “coalición” de ocupación, como por ejemplo, el *Partido Popular* en España; y otros, en cambio, generalmente de izquierda, hicieron lo propio denunciando la intervención militar como “invasión”, actitud ideológica reflejada por el *Partido Socialista* de ese mismo país. La reciente participación de países europeos en la coalición contra el líder libio Kadhafi no hizo sino acrecentar el sentimiento de indignación en muchos ciudadanos del Viejo Mundo, aventado con los efectos de la crisis global del 2008.

b) Por otra parte, si intentáramos un viraje geopolítico hacia el extremo Oriente, pienso que a causa del mordiente prevalentemente económico que hasta el momento manifestaba el fenómeno, recién ahora comienza a sentirse en Occidente el influjo cultural-religioso del *Gigante asiático*. Me refiero a los más de 1300 millones de chinos que encarnan y viven tradiciones milenarias, sólo parcialmente reemplazadas, modificadas o modernizadas por el paulatinamente desdibujado modelo comunista, notoriamente transformado en estos últimos veinte años a causa de las cuantiosas inversiones por parte de empresas y bancos estadounidenses, con lo cual acaban arremetiendo comercial, y de a poco también culturalmente, en Occidente. A esto habría que añadir el creciente influjo de la India, con su desarrollo tecnológico en el plano de la informática, su alta capacidad competitiva debido al bajo costo de su mano de obra, y sus más de 1100 millones de habitantes.

Estas naciones de Oriente, como antes aconteció preferentemente con Japón, parecen conocer bien la idiosincrasia occidental. Pero en contrapartida, en el Occidente de raigambre greco-latina e inspiración cristiana hoy relativizada, se sigue observando la presencia de estos orientales como la de extraños grupos culturalmente herméticos –me refiero a los chinos–, ávidos por colocar comercialmente sus productos y expandirse ya no sólo en el rubro de los supermercados. Posiblemente muy poco se conozca de su multimilenaria tradición cultural, o de las vicisitudes vividas por estas personas en su país de origen. A no ser por el *yoga*, la comida vegetariana, el *feng shui* o la *New Age*, modalidad pseudorreligiosa *sui generis* que busca integrar en su panteísmo místico expresiones religiosas antiguas y nuevas, a partir de prácticas con claras reminiscencias orientales nutridas con hilachas de hinduismo, budismo, shintoísmo y taoísmo; a no ser por estas búsquedas espirituales, la idiosincrasia y horizontes culturales del extremo Oriente nos seguirían resultando todavía un poco extraños, en contextos culturales prevalentemente racionales (por un lado) y emotivo-corporales (por otro) como se observa en muchas regiones de Occidente. Tal vez sea más satisfactoria la integración de indios, pakistaníes, coreanos y filipinos, en los países donde esta presencia se fue haciendo más representativa.

c) A esto habría que añadir el *resurgimiento de variadas modalidades culturales y religiosas ancestrales*. La invectiva de estas figuras tradicionales no es, hoy por hoy, una originalidad que le competa en exclusiva a los variadísimos, y entre sí conflictivos, grupos étnicos del continente africano, o a los grupos aborígenes del centro de Australia. Fenómenos análogos van también cobrando forma y ocupando espacio público en continentes como el

Americano, donde –por ejemplo– las antiguas culturas andinas van proponiendo e incluso exigiendo de un modo cada vez más notorio, una reivindicación histórica de sus derechos, *ethos* y religiones originarias.

A esto se suma la progresiva conciencia socio-cultural de núcleos suburbanos, periféricos a grandes ciudades que, más allá de lo político, plantean estilos de organización social y expresiones culturales muchas veces no plenamente convergentes con los modelos hegemónicos, y donde la dimensión religiosa cobra una significación importante. Esto acontece, por ejemplo, con el pentecostalismo evangélico en América; con el Islam en Medio Oriente, con el hinduismo en torno a Nueva Delhi, Bombay, Calcutta, Chennai o Bangalore en India; o con el budismo en Bangkok y Nepal.

Pero también en Europa, de la mano de una imperiosa búsqueda de esperanza y nuevas formas de religiosidad, en una cultura llamada post cristiana, emergen con fuerza y extrañeza, el culto a los antiguos dioses paganos –por ejemplo, los del panteón celta. Tal vez por un poco de folklore y, por qué no, hasta por una cierta dosis de despecho, enraizada en gran parte en el modo en que se desarrollaron algunos métodos de la primera evangelización de Europa, mediante sustitución compulsiva de espacios y tiempos paganos por santuarios y calendarios cristianos. De todos modos, no conviene exagerar en esta última afirmación, como generalmente se lo tiende a hacer, dado que una insistente aseveración en esta línea no dejaría de convertirse en un juicio históricamente incorrecto por anacrónico. Tampoco conviene olvidar, como lo recuerda Benedicto XVI en su *Autobiografía*, que el

nacional-socialismo alemán se valió de esta vuelta a la religión natural para fundamentarse ideológicamente.

d) En el *Viejo Mundo*, junto a las variadas modalidades religiosas étnico-tradicionales provenientes del continente africano, con el incesante y generalmente clandestino flujo migratorio, no puede pasar desapercibido lo acontecido hace ya algunos años con algunos grupos generalmente islámicos, que reclamando una mejor inserción y reconocimiento socio-cultural, han dejado formulada, junto a un tendal de vehículos incinerados en varios países de la Comunidad Europea, la hasta ahora inédita pregunta acerca de la actual identidad del continente: sobre todo en Francia, en palabras del mismo Chirac, por entonces presidente de ese país. A esto se añaden las tensiones políticas que hoy genera la crisis del ya inviable Estado de bienestar, y que se expresó en la masiva oposición a una nueva ley de flexibilidad laboral en relación al primer empleo en ese mismo país.

Por otra parte, no ha venido ofreciendo mejores soluciones al conflicto el modelo más duro, adoptado y defendido en los Estados Unidos por el entonces presidente G. W. Bush, con su inflexible política interna, reticente a blanquear latinos indocumentados o alentar esperanzas de mejores condiciones laborales y legales de residencia para los trabajadores extranjeros, especialmente mexicanos. En ambos casos parecen volver a emerger algunas problemáticas internas análogas a las de los años 60', que ya parecían definitivamente sepultadas en el pasado. Si bien la nueva figura presidencial electa de B. Obama pudo hacer recordar las míticas imágenes sesentistas del demócrata J. Kennedy y la del pastor negro M. Luther King, las políticas adoptadas al respecto parecen haberse mantenido inquebrantables.

## ¿Pluralismo cultural-religioso en contextos cristianos?

a) Las tensiones ideológicas emergen también hoy con fuerza *en el seno de las mismas tradiciones religiosas*. La más clara tal vez sea la que tiene lugar entre los grupos sunnitas y chiítas en el Islam. Pero también esta tensión es perceptible en las diferentes corrientes del budismo (tibetano, japonés y tailandés), o en el seno de nuestro Occidente cristiano, donde además de las históricas escisiones de Iglesias y Confesiones, muchos pronunciamientos magisteriales son puestos en tela de juicio por multitudes de cristianos que se auto consideran católicos. Esto da origen a lo que podemos denominar un “cristianismo postmoderno”, donde el criterio último de juicio queda inevitablemente capturado por los anhelos y expectativas de la propia subjetividad de los creyentes.

b) La diversidad religiosa *en el seno del cristianismo* se ha venido configurando tanto por motivos históricos como geográficos. No es el momento de entrar en detalles, pero es cierto que hoy conocemos mucho mejor que hace algún tiempo los factores que, de un modo convergente, desencadenaron el Cisma con las Iglesias de Oriente (en 1054), o la escisión en tiempos de la Reforma con las Confesiones protestantes (en el siglo XVI), cuando reclamos auténticos pero extrapolados, tanto en el campo disciplinar como dogmático, provocaron la fragmentación de Iglesias en Europa.

Más recientemente, están todavía candentes las fracturas que tuvieron lugar, por motivos casi contrarios, con sectores llamados progresistas y otros denominados tradicionalistas. Me refiero por un lado al exceso de apertura hacia algunos reclamos socio-culturales del mundo contemporáneo, como por ejemplo, en diálogo con las

corrientes marxistas de América Latina en torno a la pobreza, o con una tergiversada interpretación de los derechos humanos en Europa, en torno a la moral matrimonial. Por otro lado, fuimos testigos de la actitud radicalmente contraria de negación y rechazo a todo modo de diálogo con la modernidad y sus actuales desafíos, lo que dio lugar al fenómeno Léfèvre, que el Papa Benedicto XVI ha buscado ir revirtiendo.

c) Habría que añadir, por último, la contrastante percepción y vivencia religiosa que toma lugar a partir de la profunda irrupción de la *cuestión de género* en el cristianismo occidental (cf. C 224), como consecuencia del proceso de liberación y reposicionamiento de la mujer en las sociedades americana y europea, que ocupó toda la segunda mitad del siglo XX y aún hoy continúa. Creo que la misma ha ido constituyéndose en una de las principales expresiones de tensión socio-cultural en muchos países, y se convertirá en uno de los prioritarios desafíos a resolver en lo atinente al pluralismo, también en el marco de la vida eclesial. El hecho de que muchas mujeres accedan desde hace algún tiempo a estudios teológicos de posgrado ya va produciendo muchos replanteos pastorales seriamente fundamentados, sobre todo en lo atinente a la participación en los procesos de toma de decisiones en la Iglesia.

### **Un poco de historia acerca de las actuales adquisiciones**

Adentrándonos en la variable histórica, podemos afirmar que, al menos en Occidente, hoy tenemos mayor conciencia de estar llamados a vivir en un mundo de diferentes. El *ideal de la tolerancia* forjado por pensadores como E. Kant y J. Rousseau, con una

“religión dentro de los límites de la razón” y subordinada al “contrato social”, hizo escuela y posibilitó una convivencia cívica más o menos pacífica en torno a modelos más o menos convergentes de naciones con fuertes símbolos públicos y andamiajes jurídicos claros y consensuados; al menos por quienes estaban enterados de su existencia, cosa que no siempre puede darse por descontado, por ejemplo, en países como los de América Latina.

Esto permitió superar la intolerancia que en el pasado habían generado las guerras de religión, como por ejemplo, entre católicos y hugonotes en Francia, sólo neutralizadas a partir del Tratado de Westfalia. Sin embargo, el modelo liberal que se impuso tendió, no sólo a reducir lo religioso a la esfera de lo privado, algo ya entonces inconcebible para la Iglesia, sino que además ejerció por momentos una insidiosa violencia simbólica, y hasta física, sobre los creyentes. Ciudadanos de países como Francia, Uruguay, México o Argentina sintieron conculcada su libertad de expresión, iniciativa y asociación en el campo de lo religioso. La expulsión de Órdenes y Congregaciones, como así también la confiscación de bienes, bajo la bandera del progreso y contra la barbarie oscurantista, dan sobrada cuenta de los abusos que dominaron algunas iniciativas de modernización por parte de los nuevos Estados.

Hoy se han pulido muchas de estas aristas. Sin embargo, las antiguas antinomias parecen querer resurgir con nuevas expresiones y lenguajes. A veces de la mano de ideologías hipercríticas con respecto al testimonio de algunos hijos de la Iglesia. En ocasiones con fundamento, como aconteció en lo referente a los casos de abuso sexual en algunas diócesis de los Estados Unidos, el Reino Unido o Australia, pero en otros casos caricaturizando y malinterpretando el comportamiento de los

cristianos o de la misma Iglesia como tal. Éstas críticas parecen hoy querer instalarse en el debate público y en la visión preponderante de muchos intelectuales que acaban apuntalando un cierto modelo oficialista en boga. Creo, además, que detrás de muchas novelas *best-sellers* podrían leerse algunas de estas antiguas críticas y conflictos todavía irresueltos.

Sin embargo, y sin dejar de ponernos los católicos “el saco que nos quepa”, me pregunto si estas opciones institucionales e ideológicas no terminan por convertirse en chicanas o huidas por la tangente de preocupaciones socio-políticas y culturales objetivamente prioritarias y más relevantes, o si incluso no terminan respondiendo a los mezquinos intereses del poder y mercado internacional que, en el largo plazo, acaban beneficiándose y lucrando más con personas y pueblos sin historia y sin memoria, que con naciones bien constituidas e históricamente consolidadas; con ciudadanos lúcidos y perspectivas socio-políticas más o menos definidas.

Por otra parte, en estos últimos decenios, una amplia gama de tratados internacionales ha venido defendiendo el derecho a la libertad religiosa (cf. *DH 1*) y a la diversidad cultural. El *Compendio* se hace eco de estas convicciones cuando recuerda, por una parte, “el derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa”, y cuando afirma que “la dignidad de la persona y la naturaleza misma de la búsqueda de Dios, exigen para todos los hombres la inmunidad frente a cualquier coacción en el campo religioso (cf. *DH 2*; *C 421*). Pero también, cuando asume diferentes afirmaciones de Juan Pablo II al respecto, y dice que “la Nación tiene ‘un derecho fundamental a la existencia’; a la ‘propia lengua y cultura’, mediante las cuales un pueblo expresa y

promueve su 'soberanía espiritual'; a 'modelar su vida según las propias tradiciones, excluyendo, naturalmente, toda violación de los derechos humanos fundamentales y, en particular, la opresión a las minorías'; a 'construir el propio futuro proporcionando a las generaciones más jóvenes una educación adecuada'" (C 157).

Afirmaciones y reconocimientos como estos han tenido un influjo muy positivo en la vida de personas y pueblos; si bien en contrapartida pudieron haber conducido a *posturas relativistas o agnósticas* en campos tan significativos como la vida, el quehacer y manifestación pública de los seres humanos. Es más, en ocasiones una pretendida salvaguarda de los derechos de las minorías, pudo haber atentado, en realidad, contra el bien común y los derechos propios de otras mayorías. ¿Cómo explicar, si no, algunas opciones de gobierno en diversos países, como por ejemplo aquellas atinentes al derecho de una educación religiosa, donde las políticas oficiales difirieron muchas veces de las convicciones y praxis profundas de la mayoría de los ciudadanos?

### **Aprender a convivir creativamente en un mundo plural**

Algunas de las numerosas paradojas que intenté describir y de cuyas tensiones intenté dar cuenta, revelan a las claras que vivimos en un mundo plural y complejo. Estoy convencido que ante el nuevo *paradigma de la complejidad*, donde los modelos socio-culturales y religiosos ya no son tan simples y sencillos de comprender y perfilar como en un pasado no tan remoto, es necesario acordar convicciones mínimas y comunes. Las mismas deben tender a permitir una respetuosa convivencia entre diferentes, que

salvagarde “el reconocimiento y el respeto” de la dignidad de la persona humana “mediante la tutela y la promoción de los derechos fundamentales e inalienables del hombre” (C 388). Además, deben posibilitar la promoción del bien común, actuando “a favor de la creación de un ambiente humano en el que se ofrezca a los ciudadanos la posibilidad del ejercicio real de los derechos humanos y del cumplimiento pleno de los respectivos deberes” (C 389).

En esta búsqueda, muchos aspectos y estrategias pueden ser negociados, tal como conviene a sociedades modernas y democráticas. Es más, nunca se insistirá lo suficiente en que las mediaciones prácticas que tienden a efectivizar el ejercicio de estos derechos son opinables y perfectibles. En cambio, los *valores* que los fundamentan y sustentan, como los referentes a la vida (cf. C 230ss.), la libertad (cf. C 199-200), la verdad (cf. C 198) y la justicia (cf. C 201-203), por su carácter evidente y universal, es decir, por constituir percepciones racionalmente indeclinables, no pueden ser soslayados ni puestos en tela de juicio, bajo el riesgo de ensombrecer el valor mismo de la vida en sociedad. Esto queda más claramente puesto de relieve cuando muchas expresiones concretas de estos valores han venido siendo reconocidos en diferentes instancias jurídicas, tanto nacionales como supranacionales.

Cuando se desconoce la importancia y trascendencia de estos valores básicos en la convivencia ciudadana, la sociedad, más que terminar promoviendo el bien común de todos y cada uno (cf. C 77; 92; 151), acaba destruyendo y avasallando la dignidad de sus miembros. En este mismo sentido, ninguna autoridad ni ley sería éticamente aceptable y acatable si viniese a tergiversar la verdad

más profunda de las personas, en las que se manifiesta la imagen de Dios, y que sólo una verdad de orden trascendente es capaz de salvaguardar y promover íntegra y adecuadamente (cf. CA 44; C 399-401).

Sin embargo, creo que tendríamos una percepción pobre del bien común si lo pensáramos y abordáramos sólo por vía negativa. En realidad, la diversidad cultural y religiosa está llamada a convertirse en posibilidad de *mutuo enriquecimiento e intercambio* (cf. C 384-387; 390-392; 407). El esfuerzo por abrirse y aceptar lo diferente resulta una ocasión privilegiada e irrenunciable, por gratuita, de crecer con el don del otro y comunicar, a su vez, la riqueza y aportaciones originales y específicas del propio ser a la comunidad. Dado que “la sociabilidad humana no es uniforme, sino que reviste múltiples expresiones”, el bien común dependerá de “un sano pluralismo social” (C 151).

### **Nuestro original aporte como creyentes**

En el nosotros de una *comunidad plural*, labrada en el desafío de cultivar una autotrascendencia cotidiana en el amor, los cristianos podemos contribuir a que nuestra sociedad pueda ir siendo, cada vez más elocuentemente, “casa y escuela de comunión” a imagen de la Trinidad (C 534; 569). Sobre todo, teniendo en cuenta la larga historia de antinomias y recíprocas estigmatizaciones y exclusiones de todos los colores, que hemos propiciado y padecido a lo largo del tiempo los cristianos. Piénsese solamente en lo acontecido en relación con el pueblo judío. Detrás de los comportamientos intolerantes y agresivos, suelen existir

fragilidades y temores inconfesables, y en el reverso de un rígido atrincheramiento ideológico en el *bunker* de los propios prejuicios, suele habitar una endeble y precaria autoestima de base.

Por eso, para cultivar *actitudes* positivas y creativas de comprensión, apertura, perdón, equidad, diálogo y reciprocidad (cf. C 43), que nos permitan ir más allá de la fragmentación que caracteriza bajo tantos aspectos a nuestro mundo, es necesario purificar no sólo la memoria, sino sobre todo el corazón. Porque “de la abundancia del corazón habla la boca” (cf. *Mt* 15,12-20). En todo caso, la verdadera purificación de la memoria va de la mano de la esperanza, la cual está más cerca del optimismo propositivo, que asume responsablemente el presente, que de la justicia vindicativa dolorosamente atascada en el pasado.

En este plano actitudinal es donde tiene un papel indispensable la *formación* humano-espiritual, nutrida de las aportaciones religiosas de cada tradición creyente (cf. C 425; 574). La apertura al Misterio tiene que posibilitar la apertura y ensanchamiento de la propia interioridad, de modo que también nuestras relaciones interpersonales puedan gozar de mayor espacio y perspectiva, en un progresivo y lúdico “intercambio de dones” (*LG* 13), que no obstante será siempre un pálido reflejo litúrgico, en la cotidianeidad de la historia, de aquella *perijoresis* (=circularidad de vida) de las personas divinas en Dios. En este marco, que por cierto no debería excluir el necesario y fecundo pluralismo de perspectivas y opciones, la catolicidad de la Iglesia podría seguir expandiendo al máximo su capacidad de expresión y conducción pastoral; contribuyendo al afianzamiento de comunidades socio-culturalmente situadas y encarnadas, en las que la diversidad de expresiones pueda irse convirtiendo, cada vez más, en parábolas

sacramentales del misterioso, personalizado y personalizante *espacio divino*.

## 2. Cultura e inculturación en Juan Pablo II

La referencia a comunidades eclesiales situadas nos lleva a considerar la relación entre cultura e inculturación. Por lo que después de haber delineado un primer abordaje fenomenológico, voy a tratar de profundizar el marco conceptual. Lo haré desde Juan Pablo II, que en el contexto de su permanente preocupación por acercar la misión de la Iglesia al “hombre concreto, histórico y real” (cf. *RH* 13-14), y así favorecer su encuentro y familiaridad con la persona de Jesucristo (cf. *RH* 10), ha ofrecido a la reflexión cultural un lugar transversal a lo largo de todo su prolífero magisterio<sup>434</sup>.

Intentaré ofrecer una visión complexiva con carácter sintético, en la que resaltaré la articulación intrínseca de los diferentes aspectos con que el Papa aborda la cuestión: concepto y dinamismo de la cultura, significado y alcance de la inculturación, textos contextualizados en América Latina (dada mi procedencia) y los que afectan a la vida consagrada (dada mi vocación), casi como para ejemplificar con un sujeto eclesial concreto.

---

<sup>434</sup> La presente reflexión es posiblemente el núcleo más antiguo del presente libro, y se remonta a lo desarrollado en mi tesis doctoral (1998). Ofrezco un panorama sistemático de conjunto acerca del magisterio de Juan Pablo II en: *Juan Pablo II: veintisiete años de magisterio pastoral*, Guadalupe, Buenos Aires 2005.

## Concepto y dinanismos de la “cultura”

Según el Papa, “la cultura es aquello por lo que el hombre, en tanto hombre, deviene más hombre, ‘es’ más, accede más al ‘ser’”<sup>435</sup>. Con estas palabras, el Pontífice traza una clara diferenciación entre el “ser” y “tener” del hombre: mientras que el primero se vincula al desarrollo y realización de sus capacidades, el segundo es “no sólo secundario, sino enteramente relativo”. Así, inscrita en el orden del ser del hombre, el fin de la cultura “es darle [...] una perfección, un desarrollo de sus posibilidades naturales”<sup>436</sup>. En efecto, “la persona humana [...] no podrá desarrollarse plenamente, tanto a nivel individual como social, sino a través de la cultura”<sup>437</sup>.

De este modo, la cultura no es algo accidental al hombre, sino que el desarrollo de ésta es intrínseco a su naturaleza. “La cultura le permite al hombre respetar a sus semejantes, ocupar mejor su tiempo libre, trabajar con un sentido más humano, disfrutar de la belleza y amar a su Creador” (BsAs). Por eso, el hombre es un ser cultural; es a través de la cultura que deviene plenamente hombre, en un proceso histórico que va desarrollando a lo largo de su vida. Así, la cultura “caracteriza al hombre y lo distingue de otros seres no menos claramente que la razón, la libertad y el lenguaje” (*ib.*,3).

El Papa subraya también la dimensión histórica, comunitaria y “popular” de la cultura cuando afirma que el hombre “no es sólo artesano de la cultura sino también su destinatario”, que “en las dos

---

<sup>435</sup> “Discurso a la UNESCO”, *Insegnamenti* III/1 (1980), 1636 [=DiscUn].

<sup>436</sup> “Discurso a los representantes del mundo de la Cultura” (Buenos Aires) [=BsAs], *DocCat* 1940 (1987), 537ss.

<sup>437</sup> “Discurso en la Universidad de Coimbra” [=DiscUC], 15/5/82, *Insegn* V/2 (1982), 1965, n° 2.

acepciones fundamentales de formación del individuo y de formas espirituales de la sociedad, la cultura tiene por objeto la realización de la persona en todas sus dimensiones, en todas sus capacidades”, y que así entendida, “la cultura engloba la totalidad de la vida de un pueblo, el conjunto de valores que lo animan y que, participados por todos los ciudadanos, lo reúnen sobre el fundamento de una misma ‘conciencia personal y colectiva’ (EN 18)” (*DiscUC 3*).

Pasa de este modo de un sentido humanista clásico de cultura a otro antropológico-cultural moderno, el cual incluye elementos sociológicos y etnológicos. Según esta segunda acepción la cultura tiene no solamente una dimensión individual, sino también comunitaria y social, ya que “es el bien común de cada pueblo, la expresión de su dignidad, de su libertad y de su creatividad, el testimonio de su caminar histórico” (*CL 44*). Implica “su modo propio de concebir los valores y antivalores, sus creaciones, sus modos de establecer relaciones, de trabajar, de celebrar la vida”<sup>438</sup>. Por otra parte, este patrimonio de cada pueblo se va enriqueciendo a lo largo del tiempo a través de “múltiples contactos” (cf. *DiscUC 2*) con otros pueblos.

Así, “la verdadera cultura es instrumento de acercamiento y participación, de comprensión y solidaridad” (*BsAs 2*). Los valores de universalidad “permiten a las culturas particulares comunicarse entre ellas y enriquecerse mutuamente”. De allí que “una cultura sin valores universales no es una verdadera cultura” (*ib. 4*). De este modo, el Papa desarrolla un sentido de cultura con talante universal, el cual involucra a todos los pueblos con sus riquezas específicas. Los dones de cada una de las culturas particulares

---

<sup>438</sup> “Encuentro con el mundo de la cultura” (Uruguay) [=Urug], *DocCat* 1963 (1988), 538.

contribuyen al desarrollo y crecimiento de las otras, favoreciendo un intercambio que huele a incoación escatológica del Reino.

En esta línea, cultura “implica también, en su apertura a la totalidad de la existencia, la disponibilidad para el diálogo con Dios, bajo las diversas formas que se pueden expresar la relación con la trascendencia” (*Urug*). Esta dimensión religiosa de la cultura presenta en América Latina “un fuerte arraigo cristiano que aquí, en Argentina, ha asumido una diversidad particular, favorecida por el encuentro de diversas razas y pueblos, especialmente europeos. A todo esto se añade el dinamismo y vigor de una nación joven y creativa” (*BsAs 1*).

Recapitulando, observamos que en el trasfondo del pensamiento pontificio, se descubre el influjo de GS 53, donde aparecen como elementos constitutivos de la cultura: 1) desarrollo humano integral; 2) modo de relación con el mundo; 3) humanización de las relaciones humanas a todo nivel; 4) proyección histórico-social; 5) apertura a la trascendencia.

### **Contextualización teológico-pastoral**

Dice el Papa que “al proponer su ideal de humanidad, la Iglesia no pretende negar la autonomía de la cultura”, al contrario, que “tiene hacia ella el más grande respeto, como ella tiene el más grande respeto por el hombre”. No obstante, continúa, “la historia nos enseña que el hombre, lo mismo que la cultura que él construye, puede abusar de la autonomía a la cual tiene derecho. La cultura, lo mismo que su artífice, puede caer en la tentación de reivindicar para ella misma una independencia absoluta ante Dios.

Puede incluso volverse contra Él. Para nosotros que tenemos la dicha de creer en Dios, esto no se hace sin perjuicios” (*DiscUC* 5).

Con estas consideraciones, Juan Pablo II evita caer en dos tentaciones extremas: 1) la de promover un modelo de cristiandad que tiende a esclavizar la cultura respecto al Evangelio, restando sentido de trascendencia a éste y limitando el libre desarrollo y autonomía de aquélla. Esto equivaldría a una especie de “monofisismo cultural”; 2) la de pensar Evangelio-cultura como incompatibles o heterónomos, siguiendo el modelo propio de la ilustración que veía en aquél un promotor de oscurecimiento cultural; lo cual restaría trascendencia a la cultura y reduciría la vivencia evangélica a las esferas de la conciencia personal. Esto equivaldría a un cierto “nestorianismo cultural”.

Para evitar estas tentaciones extremas, se hace necesaria una reflexión entre Evangelio y cultura/s en clave de intercambio<sup>439</sup>, donde haya una *donación* del primero a la/s segunda/s (o una *recepción* de la/s segunda/s respecto del primero); como así también una *donación* de la cultura al Evangelio (o una *recepción* de éste respecto de aquélla). Esto implicará, pues, dos movimientos mutuamente enriquecedores y complementarios. Por una parte, un movimiento descendente del Evangelio hacia la cultura, y por otra, un movimiento ascendente de la cultura hacia el Evangelio.

Juan Pablo II describe el movimiento que he denominado descendente con los principios de “impregnación” y “penetración”. Por el primero, el Evangelio informa, anima y eleva los más variados ámbitos de la vida de las personas y los pueblos en una

---

<sup>439</sup> Cf. C. GALLI, “Hacia una eclesiología del intercambio”, en M. ECKHOLT – J. SILVA, *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global*, Universidad del Maule, Talca 1999, 191-208.

determinada cultura, sin restarle su legítima autonomía, sino más bien salvaguardándola. Así, “la nueva etapa de la evangelización de todos los fieles cristianos debe repercutir en toda la vida social impregnando todos los aspectos de la cultura [...]. Es preciso [...] que la vida misma del país, en todas sus manifestaciones, sea conforme a los principios evangélicos”<sup>440</sup>. Por el segundo se va más allá de una mera adaptación y se procura llegar al *ethos* mismo de la cultura, pero sin invadirla ni forzarla; ya que se parte de “un esfuerzo por comprender las mentalidades y las actitudes del mundo actual e iluminarlas desde el Evangelio” y se apunta a un “proceso profundo y global” (cf. *RM* 52; *DSD* 22d).

Por otra parte, estos dos principios se inscriben en lo que el mismo Pontífice denomina “nueva etapa de la evangelización” o “Nueva Evangelización”. Ésta consiste en “proclamar el Evangelio de siempre, pero de una forma ‘nueva’. Es ‘nueva’ porque el ambiente social y cultural en que viven los hombres a quienes hay que evangelizar exige muchas veces una ‘nueva síntesis’ entre fe y vida, fe y cultura”<sup>441</sup>. El desafío de la Nueva Evangelización surge de los cambios culturales en regiones ya evangelizadas, donde los nuevos desafíos que aparecen exigen creatividad tanto en cuanto a los métodos que se utilizan, como en relación a la actitud de los evangelizadores y a la expresión del contenido; de modo que la fe se encarna cada vez más. En concreto, América Latina “necesita una nueva evangelización que se proyecte sobre *sus pueblos y culturas*; ‘una evangelización nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión’” (*Caminos del Evangelio [=CE]*, 1)<sup>442</sup>. Así, “la urgente llamada a la nueva evangelización del Continente tiene

---

<sup>440</sup> “Discurso a la Conferencia Episcopal Uruguaya”, *DocCat* 1963 (1988), 544, n°4.

<sup>441</sup> “A los obispos españoles de la Provincia de Burgos”, *Insegn* XIV/2 (1991), 766, n°3.

<sup>442</sup> Cf. “Discurso al CELAM”, Puerto Príncipe, *L'OssRom* 20/3/83, 179ss.

como objetivo que la fe se profundice y se encarne cada vez más en las conciencias y en la vida social” (CE 14b).

Para Juan Pablo II se produce también un movimiento inverso, de carácter ascendente, desde las culturas hacia el Evangelio. El fundamento de esta convicción radica en el misterio de la Encarnación, el cual ha tenido una repercusión cultural: “La cultura no es solamente sujeto de redención y elevación; ella puede también jugar un rol de mediación y de colaboración. En efecto, Dios al revelarse al pueblo elegido, se ha servido de una cultura particular; Jesucristo, el Hijo de Dios, se ha hecho carne: su encarnación humana ha sido también una encarnación cultural” (*DiscUC* 5).

Por eso la síntesis fe y cultura no es solamente una exigencia de la cultura, sino también de la fe, “puesto que una fe que no se haga cultura no es una fe plenamente acogida, enteramente pensada ni fielmente vivida”<sup>443</sup>. De aquí que la Iglesia deba velar “particularmente por lo que se llama cultura viva, a saber, el conjunto de principios y valores que constituyen el *ethos* de un pueblo” (*ib.*). Es a través de esos principios y valores que tendrá “carne” la novedad evangélica. De este modo, “inculturación del Evangelio va a la par de evangelización de la cultura”<sup>444</sup>: podría afirmarse que son cara y contracara de un mismo proceso.

---

<sup>443</sup> “Carta al Cardenal Casaroli con motivo de la fundación del Consejo Pontificio para la Cultura”, *L'OssRom* (Esp), 20/5/82, 391ss.

<sup>444</sup> “Al Consejo Pontificio para la Cultura”, *L'OssRom* (Esp), 13/1/86, 145ss., n°5.

## Significado y alcance del proceso de “inculturación”

### Concepto

Lo tenemos que enmarcar en el contexto más amplio de la misión evangelizadora del Pueblo de Dios. Ésta supone el anuncio del Evangelio (cf. *RM* 44; *VC* 79a), el establecimiento de comunidades (cf. *RM* 48) y la “fundación de Iglesias locales” (*RM* 49). En este proceso y especialmente hoy, cuando “se percibe una crisis cultural de proporciones insospechadas y cuando son fuertes las corrientes de descristianización” incluso en algunos países de larga tradición cristiana, el desafío de encarnar el evangelio en la cultura de los pueblos se hace más urgente.

La inculturación consiste en “establecer una cooperación fructífera con la gracia divina” que opera en las diferentes culturas en las que la Iglesia se hace presente en su obra misionera (*VC* 79a; cf. *CA* 51). Esta “fructífera cooperación” con las culturas supone un doble movimiento: el de la “introducción del Evangelio por parte de la Iglesia en las culturas de los pueblos y, a su vez, la de los pueblos en la comunidad eclesial”<sup>445</sup>.

El primer movimiento es de carácter descendente, y va del Evangelio *hacia* las culturas de los pueblos; el segundo es de carácter ascendente, y va a la comunidad eclesial *desde* los pueblos. El sujeto de esa “fructífera cooperación” es la Iglesia. Este doble movimiento supondrá “una íntima transfiguración de los verdaderos valores de las culturas por su incorporación al cristianismo”, de modo que haya una *elevación* de aquéllas y un *enriquecimiento* de éste; como así también “inserción del

---

<sup>445</sup> COETUS GENERALIS EXTRAORDINARIUS HABITUS 1985, *Relatio finalis*, II, C, 6.

cristianismo en las culturas” (RM 52), de modo que haya *recepción* de éstas y *reexpresión* de aquél.

Así, y según la *Comisión Teológica Internacional*, “el proceso de inculturación puede ser definido como el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un cierto medio sociocultural, desafiándolo a crecer según sus valores propios, en tanto conciliables con el Evangelio”<sup>446</sup>. De este modo, “las personas y eventos que son históricamente contingentes” en las culturas de los pueblos “se convierten en portadores de un mensaje trascendente y absoluto”<sup>447</sup>. El Pueblo de Dios asume las culturas, pero no se identifica con ellas; se vincula estrechamente, pero mantiene su trascendencia; vive *en* y *desde* ellas, pero no *por* ellas. Y así, a la par que se *asumen* todas las riquezas de los pueblos para expresar el misterio cristiano, se los renueva a estos “desde dentro” de sus culturas. Se produce, pues, una relación de mutuo enriquecimiento, que responde tanto a las exigencias de las culturas como al dinamismo propio de la evangelización. El Evangelio *recrea* a las culturas y las *transfigura*, y las culturas de los pueblos contribuyen a la *reexpresión* de la comunidad eclesial y le permiten “conocer” y “expresar mejor el misterio escondido” (cf. FC 10).

### ***Fundamentación teológica***

El desafío de la inculturación tiene como primer fundamento teológico el misterio de la Encarnación del Verbo. En efecto, “al llegar la plenitud de los tiempos, el Hijo de Dios se encarnó por el

---

<sup>446</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La Fe y la Inculturación* I, 11.

<sup>447</sup> Decía Juan Pablo II a la *Comisión Bíblica Internacional* que “los vasos de arcilla pueden quebrarse, pero el tesoro que ellos contienen permanece completo e incorruptible”, AAS 71 (1979), 607.

Espíritu Santo en María” (cf. *Gal* 4,4), haciéndose hombre en tiempo y lugar muy preciso. “La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (*Jn* 1,14). Ligándose “a las condiciones sociales y culturales determinadas por los hombres con los cuales ha vivido”<sup>448</sup>, salvó a todo el género humano. Por eso el Papa afirma que “el término ‘aculturación’ o ‘inculturación’ [...] expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación” (cf. *CT* 53a).

Así, dado que “Cristo nos salvó encarnándose, haciéndose semejante a los hombres”, la Iglesia, “cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas” (*EIA* 60c). Al empeñarse en el proceso de inculturación no hace otra cosa sino prolongar y manifestar, dado su carácter sacramental, la actitud del Hijo de Dios; encarnándose ella misma (movimiento descendente) y asumiendo (movimiento ascendente) los valores culturales de los pueblos en los cuales se hace presente. Por eso, de modo semejante a como sucede con la inculturación de la fe, en la inculturación del Pueblo de Dios “obra el misterio de la encarnación del Verbo”<sup>449</sup>. Esto se hace evidente en las Iglesias particulares, que son la Iglesia universal hecha carne en medio de la cultura de un pueblo concreto (cf. *EN* 62).

Ahora bien, “el misterio de la Encarnación no puede dissociarse del de la Redención: la Hora de Jesús tiende al misterio Pascual. La *kénosis* es necesaria para la consiguiente exaltación” (cf. *Fp* 2,5-11; *EIA* 61a). En este sentido, toda cultura está llamada a ser purificada en el misterio de la muerte y resurrección del Señor, ya que la Pascua inhiere en la encarnación como radicalización de la misma.

---

<sup>448</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, o.c., II, 12.

<sup>449</sup> “Discurso a los participantes en la VIIª Sesión del Consejo Internacional de Catequesis”, *Insegn* XV (1992) 2, 190, n<sup>o</sup>4.

Así como por la Encarnación principalmente se asume, por la Pascua principalmente se purifica y eleva. De este modo, el dinamismo del proceso de inculturación tiene un doble fundamento cristológico que inspira el modo de situarse y relacionarse del Pueblo de Dios con los pueblos del mundo.

Por último, el proceso de inculturación guarda lazos profundos con el misterio de Pentecostés y con la acción del Espíritu Santo (EIA 61). Esto introduce el aspecto pneumatológico que fundamenta el discernimiento, y que constituye el *partner* inseparable de la inspiración cristológica. Así, los misterios de la Encarnación, Pascua y Pentecostés ligan el proceso de inculturación a la misión evangelizadora de la Iglesia que es participación y prolongación de las misiones visible del Verbo e invisible del Espíritu. El proceso se inscribe de este modo en un contexto trinitario donde todos los pueblos están llamados a participar y manifestar el misterio y la vida del Dios uni-trino mediante el servicio insustituible del Pueblo de Dios.

### ***Descripción del proceso***

“El proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos exige largos períodos de tiempo” (RM 54), dado que “no es una mera adaptación exterior ni un sincretismo, sino una íntima transfiguración de los verdaderos valores de las culturas por su incorporación al cristianismo, como así también la inserción del cristianismo en las culturas” (PDV 55). Este aspecto de progresividad supone actitudes y etapas que maduran lentamente, las cuales se inspiran en los misterios expuestos en el punto anterior.

En primer lugar, para una verdadera inculturación “es necesaria una actitud semejante a la del Señor, que se encarnó y vino a nosotros con amor y humildad” (VC 79). Por eso, *la espiritualidad de la inculturación* es la espiritualidad de la mansedumbre y humildad de Jesús (cf. Mt 11, 29). Por otra parte, “sólo quien lleva en sí, en lo íntimo, la Verdad de Cristo hasta el punto de ser ‘prisionero’ como el Apóstol (cf. Gal 1, 10), puede hacer ‘cultura en Cristo’”<sup>450</sup>. Podría servir como ejemplo la actitud de M. Ricci, cuya vida religiosa ejemplar a la par que su acercamiento respetuoso y esforzado a las tradiciones chinas lograron captar el reconocimiento y la admiración de sus destinatarios<sup>451</sup>. O también el modo de proceder Pablo en Atenas<sup>452</sup>, quien incorpora la mediación del diálogo, entendido como la búsqueda paciente y generosa por tratar de conocer y valorizar lo que de Dios ya hay presente en el destinatario pastoral (“semillas del Verbo” y, en algunos casos, “frutos del Evangelio”) (cf. DP 401-3).

En lo referente a los *agentes de pastoral*, “el proceso de inculturación compromete a todo el Pueblo de Dios” y “no sólo a un grupo de expertos” (RM 54), y abarca “todos los ámbitos de la vida de la Iglesia”: la teología, la caridad, la liturgia, la catequesis (cf. CT 53). Es la Iglesia particular que debe ir madurando en su seno modos propios de expresar, vivir y celebrar la fe en un contexto cultural determinado. La espiritualidad de la inculturación debe progresivamente hacerse carne en un modo específico de ser Iglesia, “de acuerdo a la idiosincrasia o genio específico de los pueblos” (RM 53).

---

<sup>450</sup> *Insegn* XV/2 (1992), 190, n.º4.

<sup>451</sup> Cf. CONGRESO INTERNACIONAL CON MOTIVO DEL IV.º CENTENARIO DE LA LLEGADA A CHINA DE MATEO RICCI, *Discurso a los congresistas*, 3 y 5.

<sup>452</sup> “Discurso en Cartagena” [=Cart], 8.

De este modo el destinatario pastoral va convirtiéndose progresivamente en agente, ya que a través de los pueblos que se incorporan a la Iglesia ésta va discerniendo una autopresencia cada vez mayor y más íntima en ellos. Así, “las palabras de la cultura de cada pueblo se vuelven aptas para manifestar y pregonar a los cuatros vientos que Cristo es el Hijo de Dios, el Salvador, que ha resucitado y es el centro de la creación y de la historia humana” (*Cart.*, 7), impregnándose de eclesialidad “todos los ámbitos de su vida: familia (cf. *FC* 10), economía, política, cultura” (*EIA* 62), el *ethos* mismo del pueblo<sup>453</sup>.

Esto supone un *método*, que podríamos resumirlo en un triple empeño por *asumir*, *purificar* y *elegar*, o con otros términos análogos que respondan a la triple *via affirmationis*, *via negationis* y *via eminentiae*. Así el proceso de inculturación “sana, eleva y plenifica lo que de bueno hay en ellas (culturas), afianzando una cultura cristiana”. El Pueblo de Dios *asume* al encarnarse, reconocer y utilizar tanto las “semillas del Verbo” (valores protológicos) como los “frutos” de un proceso evangelizador previo. *Purifica* al discriminar lo que es antievangélico o incluso profundamente anticultural: una buena imagen sería la de la escoria que resta brillo a la ganga. Y en el mismo crisol del Espíritu, el Pueblo de Dios *eleva* los valores culturales haciéndolos expresión de fe teologal, y afianzando una cultura cristiana (*RM* 52-54). A este último momento lo podemos llamar “transfiguración cultural”.

El aspecto pneumatológico de la inculturación nos abre al discernimiento. Dice Juan Pablo II que “los retos que emergen hoy de las diversas culturas son innumerables”, y que “con todos ellos es urgente mantener fecundas relaciones, con una actitud de

---

<sup>453</sup> Cf. “Carta al Cardenal Casaroli...”, 391.

vigilante sentido crítico, pero también de atención confiada” (VC 98). Estas afirmaciones nos hacen entrever cuál es el desafío de fondo: descubrir desde la fe, y ante la/s cambiante/s cultura/s, qué es lo que hay que asumir, qué es lo que hay que purificar, y por qué camino puede elevarse lo asumido y purificado.

Se trata de un proceso “difícil”, en que la fe cristiana no puede perder su identidad e integridad (cf. *RM* 53), y en el que la adaptación debe ser hecha de modo fiel y genuino. Por esta razón, para un verdadero discernimiento en el proceso de inculturación se requieren básicamente tres cosas: 1) Una adecuada formación (*PDV* 55), que incluirá la oración y el estudio, y que posibilitará un discernimiento prudente; 2) consulta y “acuerdo de las Iglesias particulares de una misma región” (*RM* 53); 3) por último y sobre todo, la insustituible asistencia del Espíritu Santo, presente en el “misterio de Pentecostés” (*EIA* 61).

Junto a estos requisitos, en diferentes oportunidades Juan Pablo II recuerda algunos criterios objetivos que deben tener presente las Iglesias particulares. “Criterios de discernimiento son la compatibilidad con el Evangelio y la comunión con toda la Iglesia”, como así también “la aptitud [de los nuevos valores] para glorificar a Dios, resaltar la gracia, y ayudar a conducir la vida de los bautizados”<sup>454</sup>. En la aplicación de estos criterios teológicos, eclesiológicos y antropológico-espirituales los “obispos de las Iglesias particulares [y el clero] tienen una responsabilidad específica” (*RM* 53); incumbiendo siempre “a la Santa Sede la misión de garantizar, en última instancia, la fidelidad al Evangelio y a la tradición apostólica, que la evolución cultural desafía” (VC 80b).

---

<sup>454</sup> Cf. “A los Obispos de Senegal, Mauritania y Cabo Verde”, *DocCat* 5/4//92, 321.

Situaciones particularmente delicadas en la tarea de discernimiento las constituyen muchas culturas antiguas, en las cuales “la religión está ligada al sentido trascendente de la cultura” (VC 79b). “Aquí la inculturación exige un serio y abierto diálogo interreligioso, que no se contrapone a la misión *ad gentes* ni libera del trabajo de evangelizar” (*ib.*).

Por último, el proceso de inculturación “renueva, amplía y unifica los valores históricos pasados y presentes para responder así en modo adecuado a los desafíos de nuestro tiempo”. De este modo, el Papa quiere resaltar que un verdadero proceso de inculturación se inscribe en el *proyecto histórico de los pueblos*, al incidir decisivamente en sus culturas. Así, les ayuda a descubrir en su devenir secular las “huellas de la presencia de Dios, que guía a la humanidad entera hacia el discernimiento de los signos de su voluntad redentora” (VC 79a), haciendo que esa *historia secular* se vaya transformando en “*historia salutis*”<sup>455</sup>. De este modo, el proceso de inculturación va siendo cada vez más integralmente el “centro, medio y objetivo de la Nueva Evangelización”<sup>456</sup>.

### ***Evangelización de la cultura***

En el contexto de lo que vengo diciendo, cabe ahora subrayar la distinción y complementariedad entre evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio. El proceso de inculturación tiende a – y a la vez plenifica– la “evangelización de las culturas”, que “representa la forma más profunda y global de evangelizar una sociedad”, pues “una fe que no se hace cultura es una fe no

---

<sup>455</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización*, CEA-Oficina del Libro, Buenos Aires 1992, 20.

<sup>456</sup> “Discurso al Consejo Mundial de Catequesis”, 26/9/92.

plenamente acogida, ni totalmente pensada, ni fielmente vivida”<sup>457</sup>. De este modo, “evangelización de la cultura” hace prevalentemente referencia a un proceso que va del Evangelio a la cultura; es decir, es la *donación* que el Evangelio ofrece a las culturas de los pueblos, enriqueciéndolas en lo más profundo de su *ethos*, transformando los criterios mismos de juicio y acción (cf. *EN* 18-20).

Por otro lado, “la fe recibida en el corazón de cada persona y de cada pueblo, se expresa y vive de modo permanente en la propia cultura cuando ésta ha sido impregnada por el espíritu evangélico”<sup>458</sup>, pudiendo de este modo “jugar un rol positivo de mediación para la expresión y manifestación de la fe cristiana” (*DiscUC* 3). Éste sería el proceso de inculturación, que prioriza el movimiento ascendente de la cultura hacia el Evangelio, a saber, la *donación* de un pueblo que en estado de evangelización va asimilando y expresando su fe y su eclesialidad con un talante original, convirtiéndose en materia o carne de una nueva expresión creyente que enriquece la catolicidad de la Iglesia; y simultáneamente la *recepción* que el Pueblo de Dios hace de las nuevas manifestaciones eclesiales.

### **Inculturación en un área cultural concreta**

Digamos algunas palabras con respecto al proceso de inculturación en una región concreta: América Latina. Afirma el Pontífice que en este subcontinente se trata de “responder a la cultura adveniente y a las culturas ya existentes con una auténtica

---

<sup>457</sup> Cf. “Mensaje a los Indígenas”, 13/10/92, n°6.

<sup>458</sup> Cf. “Aos Bispos de Zaire”, *L'OssRom* (Port.), 7/12/96, 8.

evangelización inculturada” y “una continua inculturación”, a fin de que “la fe se profundice y se encarne cada vez más en las conciencias y en la vida social” (cf. *DSD* 22.24.28). En los pueblos latinoamericanos pueden encontrarse frutos de la primera evangelización, pero de cara al movimiento cultural de nuestro tiempo es necesaria una profundización y una actualización permanente de la inspiración cristiana de su/s cultura/s, a lo que el Papa llama “continua inculturación” y que responde al espíritu de la Nueva Evangelización (cf. *DSD* 21).

En particular, el Pontífice afirma que habrá que poner un particular interés en relación a las culturas indígenas y afroamericanas (cf. *DSD* 22), en las cuales ya se encontraban “semillas del Verbo” antes de conocer el mensaje cristiano. Pero también habrá que estar atentos a “ciertas manifestaciones socio-culturales que están surgiendo en defensa del hombre y de su entorno, y que han de ser iluminadas por la luz de la fe”, como por ejemplo, el movimiento ecologista (cf. *DSD* 22). Por último, el Papa destaca que el fenómeno histórico-pastoral “María de Guadalupe ofrece [para América Latina] un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada” (*DSD* 24).

## **Inculturación de un sujeto pastoral concreto**

### ***En el Pueblo de Dios***

Dice Juan Pablo II que “los retos de la misión son de tal envergadura que no pueden ser acometidos eficazmente sin la colaboración, tanto en el discernimiento como en la acción, de todos los miembros de la Iglesia” (VC 74). En el contexto de lo que vengo

diciendo, me voy a detener en un sujeto pastoral concreto, a saber, la vida consagrada, tratando de ver cómo ésta, desde su participación en la vida del Pueblo de Dios como carisma del mismo que es, inhiere en el proceso de inculturación, aportando y enriqueciéndose en el mismo, en “*comuni3n y di3logo con las otras instancias eclesiales*” (ib). En concreto, desde su participaci3n en la vida de las Iglesias particulares, “porci3n del Pueblo de Dios, en las que est3 verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo una, santa, cat3lica y apost3lica” (CD 11).

Así, “*el car3cter de universalidad y de comuni3n que es peculiar de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apost3lica*” y su “connotaci3n supradiocesana, que tiene su raíz en la especial vinculaci3n con el ministerio petrino”, se expresan en el servicio a las Iglesias particulares, “en las cuales pueden promover eficazmente el ‘intercambio de dones’, contribuyendo así a la inculturaci3n del Evangelio que asume, purifica y valora la riqueza de las culturas de todos los pueblos” (VC 47). Este texto recapitulador aplica a la vida consagrada muchos de los aspectos que he venido analizando en los puntos anteriores, manifestando una vez m3s su plena eclesialidad.

### ***En relaci3n a las culturas en general***

Dice Juan Pablo II que “la vida consagrada hace a las personas aptas para este trabajo de inculturaci3n, en cuanto las educa en el desprendimiento de las cosas e incluso de la propia cultura” (VC 79b). El Papa parece descubrir en los consagrados agentes privilegiados para el proceso de inculturaci3n, y esto por el dinamismo propio de este estilo de vida. Dado que “por s3 misma es

portadora de valores evangélicos, [la vida consagrada] motiva la inculturación” (VC 80a) y, en general, “el desarrollo cultural”.

“Al ser signo de la soberanía de Dios y de su Reino puede mover la conciencia de los hombres”, ya que pone a las culturas de cara a lo que en ellas está llamado a ser más significativo. Por último, “al manifestar a Dios como sumo bien, [los religiosos] denuncian lo que atenta contra el hombre” (VC 80a), promoviendo de este modo una liberación y humanización integral. Las personas consagradas llevan a cabo esta misión “por la mutua aceptación en la diversidad y ejerciendo la autoridad, por la comunión de bienes, por su mentalidad internacional, por la asociación intercongregacional, y por la escucha de los hombres y mujeres de nuestro tiempo” (VC 80b).

La eficacia de la vida consagrada en el proceso de inculturación la demuestra la vida de “muchos santos y santas, que en diferentes momentos de la historia [...] señalaron nuevos caminos” (VC 80a); y en especial “los fundadores y fundadoras”, quienes “han mantenido un diálogo audaz y fecundo con los pueblos, ayudados por su carisma específico, con la misma actitud de Jesús que se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo (*Fp* 2,7)” (VC 79ab). Así, “sin ser absorbidos por la época, contribuyeron al desarrollo de los pueblos” (VC 80a). A imitación de ellos, también hoy la vida consagrada tiene que ayudar a los hombres y mujeres de nuestro tiempo a “discernir las huellas de Dios en la historia de los pueblos, que dirige a todos hacia la salvación” (VC 79a).

Por último, “los Institutos de vida consagrada han tenido siempre un gran influjo en la formación y en la transmisión de la

cultura, investigando y defendiendo frecuentemente las culturas autóctonas” (VC 98), de lo que la historia de esos mismos Institutos da abundante testimonio. “Al estudiar y comprender mejor sus riquezas [...] las abrazan y perfeccionan con su propio carisma” (VC 79b). Además, “por su connotación supradiocesana [...] están también al servicio de la colaboración entre las diversas Iglesias particulares, en las cuales pueden promover eficazmente el ‘intercambio de dones’ contribuyendo así a una inculturación del Evangelio que asume, purifica y valora la riqueza de las culturas de todos los pueblos” (VC 47).

### ***En relación a un área cultural en particular***

De un modo particular, en América Latina “los religiosos han jugado un papel muy importante” en cuanto a inculturación se refiere ya desde el comienzo de su evangelización: “la evangelización inicial estuvo dirigida ante todo a los pueblos indígenas, que en algunos lugares tenían una cultura notablemente desarrollada. En todo caso, se trataba de realizar una ‘inculturación’ del Evangelio” (CE 9). El Papa destaca también el aporte de los religiosos en relación a los “inmigrantes venidos de Europa”, y a la “sociedad mixta” a la que esta inmigración dio lugar (*ib*). También aquí expresa su reconocimiento por la contribución de los religiosos a la “actual sociedad latinoamericana”, la cual se ve animada por una “cultura cristiana”.

En preparación a la *IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Juan Pablo II terminaba haciendo una mirada prospectiva, al recordar a lo/as consagrados/as que “en la fidelidad al propio carisma encontrarán la fuerza y la creatividad apostólica

que los guiará en la predicación e inculturación del Evangelio” (CE 28). De este modo, también en América Latina, se abre para los religiosos/as todo el capítulo de lo que VC 37 llamará “fidelidad creativa”.

### ***Enriquecimiento del sujeto eclesial concreto***

Junto al movimiento de asunción, purificación y elevación que en comunión con las Iglesias particulares realiza la vida consagrada –nuestro sujeto eclesial concreto– respecto a las culturas de los pueblos, se da otro de enriquecimiento y reexpresión desde éstas hacia aquélla, con carácter simétrico y como contrapartida del intercambio. Dice el Papa que “la verdadera inculturación hace vivir a las personas consagradas de acuerdo con la idiosincrasia del pueblo y con el carisma del Instituto” (VC 80b). Esto enriquece al Instituto, en cuanto la forma que cada pueblo tiene de abrirse a la trascendencia, concebir el mundo, las relaciones humanas, la familia y la sociedad, el trabajo y el descanso, las costumbres, el arte, etc., le permite reexpresarse de un modo original, y le da la posibilidad de desplegar “el misterio oculto” de un modo novedoso, en conformidad con su propia índole carismática. De este modo, las nuevas culturas se convierten en estímulo para una “fidelidad creativa” (VC 37) por parte de los religiosos/as.

Así, pues, se establece una “relación fecunda”, “de la que brotan riquezas para todo el Instituto” (VC 98), ya que en toda realidad profundamente humana pueden inspirarse nuevas expresiones de fe. VC 79 señala algunas: el contacto con las culturas “estimula [en los religiosos] la contemplación cristiana, la

participación comunitaria, la hospitalidad y atención a las personas, como así también el cuidado de la naturaleza” (VC 79a).

## **Conclusión**

En el recorrido que hemos realizado, y después de habernos detenido en el significado de la cultura para Juan Pablo II, pudimos percibir el dinamismo intrínseco al proceso de inculturación como movimiento de mutuo enriquecimiento e intercambio entre fe y cultura, pueblos e Iglesia. De este modo, inculturación es mucho más que adaptación o aculturación: aquélla apunta a la transformación de las culturas desde dentro por medio del Evangelio (evangelización de la cultura), para que éste pueda ser vivido, celebrado y pensado desde la idiosincrasia de los pueblos.

El trasfondo de este proceso será siempre de carácter Trinitario: el designio de Dios que se apoya en los misterios de la Encarnación, Pascua y Pentecostés, mediante el cual la Iglesia asume, purifica y eleva la riqueza de las culturas de los pueblos. El mismo incluye cuatro momentos ligados a la progresiva configuración de las Iglesias particulares: a) aculturación, b) inculturación de los evangelizadores (o *inculturación prevalentemente subjetiva*), c) evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio (o *inculturación prevalentemente objetiva*), d) reexpresión eclesial; en los que todo el Pueblo de Dios presente en una Iglesia particular es objeto y sujeto de inculturación, y en los que las culturas son destinatarias activas de una progresiva y nueva evangelización inculturada.

Hemos visto que el discernimiento es el presupuesto indispensable de una verdadera inculturación, la cual exige conjugar audacia y prudencia, actitud de apertura confiada a las culturas y fidelidad al Evangelio y a la comunión con la Iglesia universal, docilidad al Espíritu y obediencia a los pastores. Por último, hemos considerado de un modo particular el dinamismo del proceso de inculturación en un contexto concreto (el de América Latina), y en un sujeto pastoral determinado (la vida consagrada). En este último, la riqueza del carisma fundacional contribuye a la transfiguración de las culturas y éstas a la reexpresión de aquél. De este modo, el Papa descubre en los consagrados agentes privilegiados para el proceso de inculturación.



### **III. Algunas experiencias de vida cristiana inculturada en el mundo actual**

La aproximación de Juan Pablo II a la temática cultura-inculturación ya nos introdujo, en cierto modo, en el horizonte latinoamericano. Como insisto en hablar de lo que conozco, me detendré de un modo particular en la realidad argentina, comenzando por una reflexión que fui plasmando en Santiago del Estero, donde viví y ejercí el ministerio pastoral durante unos seis años. Santiago del Estero se sitúa en un área geográfica donde está muy vivo lo que habitualmente podría denominarse “cultura latinoamericana tradicional”. Luego abordaré, de un modo más amplio, algunas observaciones pastorales que tienen que ver con otras áreas culturales de Argentina, y que se asocian claramente a fenómenos también observables en otras regiones de Occidente. Concluiré mi abordaje latinoamericano con una incursión histórico-cultural y fenomenológico-hermenéutico-pastoral por Brasil.

Esto me dará pie para ingresar en Europa, y tratar de perfilar brevemente lo que me ha parecido, desde una perspectiva experiencial, lo más significativo en referencia a fe y cultura en España, Italia y Francia –por un lado– y en Inglaterra –por otro. Percibiremos escuetamente algunos comunes denominadores, pero también notorias diferencias en las respectivas aproximaciones teológico-pastorales.

Por último, saldremos de Occidente, marcado por la impronta cristiana de siglos, y nos adentraremos en Asia y África, contextos

tradicionalmente caracterizados como “tierras de misión”, pero que paradójicamente presentan hoy, en muchas ocasiones, comunidades cristianas más vivas y misioneras que las del Viejo Mundo post cristiano. Diré algo sólo de Tierra Santa (Israel y Palestina), India y Tailandia –al referirme al continente asiático– y de Costa de Marfil –al referirme al África–, que son los lugares que he podido visitar, y de los que pude formarme cierta opinión por mí mismo.

## **A. DESDE AMÉRICA LATINA**

### **1. Desde Santiago del Estero**

Hago notar que muchas de las observaciones que destaco desde esta región cultural pude observarlas también en otras zonas del noroeste argentino, en provincias como Catamarca, Salta, Jujuy y Tucumán; pero también en el noreste de nuestro país e incluso en el Gran Buenos Aires. Algo de esto percibí en breves y ocasionales experiencias pastorales realizadas en Paraguay, principalmente en las inmediaciones de Asunción, o también, en sentido decreciente, misionando en Hiunchará (Departamento de Tarija, Bolivia). Por otra parte, en toda idiosincrasia local existe algo de irrepetible que no puede encontrarse plasmado del mismo modo en otros lados. En el conjunto de mi reflexión, pondré algo de esto de manifiesto.

## “Abre la puerta y entra a mi hogar...”

Empiezo con este conocido verso<sup>459</sup> dado que la primera experiencia que tenemos del santiagueño quienes venimos de fuera es la de su *cordialidad*. Uno se siente invitado a entrar en conversación, “a compartir con vos mi trigo, mi guitarra y mi destino”<sup>460</sup>, a entablar esa amistad que “es oro que no se compra ni vende”<sup>461</sup>. En seguida se hace el tiempo y espacio hogareño para compartir: bastan unos mates, “tortilla” o “chipaco” de por medio, especialmente en “esas siestas silenciosas que aroman a pan casero”<sup>462</sup>. Se empieza a conversar, y el *diálogo* va tomando una dirección impredecible: se sabe cuando se comienza pero nunca cuando se acabará. Porque, en efecto, al santiagueño le gusta *narrar y escuchar*.

Puede tratarse de cuentos y leyendas de origen quechua, ya que Santiago está “enducado en leyendas”, como la de la Telecita que “alma de los bailes era”; o la del Kakuy “penando los rigores de un castigo” por la ingratitud de la mujer hacia su hermano; o la del Alma Mula, consecuencia de “un incesto”<sup>463</sup>. La conversación puede también girar, y en lo cotidiano de la vida suele ser lo más común –ya que las grandes leyendas se reservan para momentos especiales–, en torno a historias de personas conocidas o anécdotas: más banalmente puede tratarse incluso de chismes, noticias o eventos.

---

<sup>459</sup> Trataré de ilustrar lo que iré diciendo con algunos ejemplos tomados de música folklórica (especialmente de conocidas chacareras). La gran mayoría de estas letras pertenecen al poco conocido P. TRULLENQUE (*La pucha con el hombre. Poemas, antología*, Edigrab, Buenos Aires 1996).

<sup>460</sup> *Mateando con la vida*, música de H. TORRES.

<sup>461</sup> *Entre a mi pago sin golpear*, música de LOS CARABAJAL.

<sup>462</sup> *Vuelvo a amarte mi pueblo*, música de Cuti y Roberto.

<sup>463</sup> *Tradiciones santiagueñas*, música de Cuti y Roberto.

El santiagueño es pausado y detallista en el relato, no tiene apuro por terminar. Al contrario, va abriendo paréntesis y espacios a medida que va dejándose llevar por el fluir de lo que dice. Simultáneamente está atento a su interlocutor, va procurando percibir lo que piensa y pasa por él. Y cada tanto se detiene para preguntar sagaz y sugestivamente. Por eso su estilo, lenguaje y modo de comunicación es más evocativo y simbólico que argumentativo y racional (“soy copla que el viento lleva”)<sup>464</sup>: “dice” sin necesidad de definir explícitamente, “percibe” sin tener que oír la materialidad de las palabras.

De aquí que un estilo pastoral inculturado en Santiago pase necesariamente por el encuentro comunitario, gratuito y dialogante, donde “todos puedan encontrar un motivo [y lugar] para seguir esperando”<sup>465</sup>, tomando cada uno parte sin sentirse censurado ni excluido. Las pequeñas comunidades parecen el mejor ámbito natural para compartir la fe en torno a la Palabra: de un modo pausado y cotidiano, narrativo y personalizado.

### **Cuando todo rumbo parece ir siendo posible**

Otro rasgo de su idiosincrasia: para el santiagueño todo va siendo posible, todo queda abierto a ulteriores modificaciones de rumbo o a nuevos matices. Es “melodía viajera”<sup>466</sup>, ya que naturalmente desconfía de lo pautado y estipulado para siempre: se sentiría asfixiado. “Mejor que andar un camino que otros hayan inventado, es andar suelos sin rastros, para inventar un pasado.

---

<sup>464</sup> H. BANEGAS, *Para cantar he nacido*.

<sup>465</sup> Plegaria Eucarística Vb.

<sup>466</sup> R. BARRIONUEVO.

Hay quien camina con norte como quien lo hace sin rumbo, quizás se pierda el primero, pero jamás el segundo<sup>467</sup>.

Menos aún le gusta ser catalogado: se escapa de todo estereotipo. Esto lo hace ser amigo de la informalidad lúdica que le permite sugerir y amagar sin obligación de definirse y responder: “cual pájaro sin un árbol” suele “andar sobre la tierra”<sup>468</sup>. O también: “el viento dónde irá, cómo se parece al hombre: viene en llanto, ama y se va”<sup>469</sup>. En otras palabras, puede estar sin ser, aparecer sin mostrarse, dándole todo esto a su personalidad un talante a la vez que abierto, no pronunciado. Porque tanto al hablar como al andar o trabajar, lo importante no es lo que él dice, por dónde anda o lo que hace, sino más bien el hecho mismo de estar diciendo, andando o haciendo. No le importa que la conversación o los proyectos recomiencen cada vez, en un eterno retorno, porque en el encuentro siempre debe haber una significativa dosis de imprevista gratuidad, incluso para enterarse de las últimas novedades a las que siempre está atento.

Esto se expresa pastoralmente en la variada gama de encuentros: de jóvenes (catequistas) o comunidades de base, en parroquias (decanatos, diócesis) o movimientos, en cofradías o novenas. Sobre todo en las ya clásicas *Semanas de pastoral*. En los mismos es importante reconocer, por una parte, la acción del Espíritu “que no se sabe de donde viene ni a donde va” (Jn 3,8) – por algo la Renovación carismática tuvo tanto arraigo en la provincia, y no en cambio otros movimientos más normativos o rígidos en sus estructuras–, y que promueve el encuentro gratuito de los hermanos y hermanas. Por otra parte sería importante

---

<sup>467</sup> P. CARABAJAL, *Camino al amor*.

<sup>468</sup> *Cual pájaro sin un árbol*, música de H. TORRES.

<sup>469</sup> *Chacarera de los vientos*, música de L. CARABAJAL.

superar una cierta veleidad en los propósitos e intenciones, ya que ésta tiende a hacer inconsistentes los proyectos pastorales. Es preciso fortalecer el cultivo del “ser” por encima del mero “estar” juntos.

### **Lealtades, padrinazgo y caudillismo clientelar...**

El marco de encuentro gratuito va gestando relevantes lealtades implícitas. Estas lealtades quedan supuestas por todos en el mismo hecho de estar perteneciendo al grupo o comunidad, y generan una especie de ecosistema en el mismo que legitimará tanto el ofrecimiento de recíprocos padrinazgos como el derecho a intercambiar favores. El líder o caudillo del grupo o de la comunidad es el que simultáneamente puede hacer sentir mejor a los demás su presencia apadrinadora (tutelar) y el que es capaz de intuir y complacer dadivosamente la demanda de la mayoría respecto de esos mismos favores. Por eso la conversación y la amistad pueden desembocar en un complejo amiguismo clientelar donde todos se terminen debiendo favores y lealtades.

Donde más notoria se hace esta estructura es en la política. Al respecto observaba por entonces su obispo G. Sueldo que “en una estructura así, los proyectos comunitarios siempre serán en servicio del caudillo de turno que mantiene cautivos a los diversos sectores alrededor de su imagen, de su obra, de su palabra, de su ‘machismo institucional’<sup>470</sup>. Añadía el pastor que “el marco histórico-cultural de sello caudillezco y feudal no sólo permanece, sino que se lo profundiza en una clara relación de amos y vasallos

---

<sup>470</sup> *Con motivo del aniversario del 16 de diciembre, 16/12/94, 4.*

[...]. No se trata de superarse en capacidad, sino de superarse en obsecuencia”<sup>471</sup>.

En efecto, para recibir los beneficios de protección, trabajo, o al menos un bolsón de mercadería, hay que apoyar al caudillo. Si no se lo apoya no hay seguridad, trabajo ni comida: la persona se autoexcluye del sistema. Pero tampoco el caudillo puede subsistir como tal por decreto, o por una nominación de una vez para siempre. Lo hará sólo en la medida en que pueda seguir distribuyendo, al menos simbólicamente, los beneficios que garanticen un marco de tranquilidad al grupo. Así, y salvando distancias, caudillo puede ser el que invita a una cena en su casa una noche a sus amigos, el que tiene conocidos en la política que abren puertas y posibilidades, el que por tener un buen empleo ayuda económicamente a sus parientes, el que gobierna durante más de cincuenta años la provincia (pienso en aquel eterno gobernador C. Juárez), el que tiene una palabra crítica, y por lo tanto una alternativa de escape frente al régimen imperante (pienso en el referido obispo G. Sueldo), o también el que pone la pelota para jugar un partido de fútbol. Lo cierto es que para ser caudillo no alcanza el paternalismo: hay que “dar algo”.

De cara a este contexto, se impone una más clara actitud profética por parte de la Iglesia, que ofrezca claras alternativas a la cultura de la dádiva y el clientelismo, y que por supuesto evite reproducir esto mismo que denuncia en el seno de sí misma. Actitud profética que se exprese no sólo ni sobre todo a nivel oficial, sino en las instancias cotidianas de la vida que afectan e involucran a todo el Pueblo de Dios, y no sólo a los pastores o al obispo. Porque en realidad, una estructura caudillezca necesita de la complicidad de

---

<sup>471</sup> *Saludo pascual, 12/04/98.*

gran parte del pueblo para subsistir. Y si subsiste y ese pueblo es cristiano, esto hace pensar que tal vez no se esté diciendo lo que debería decirse o no se estén tomando las posturas personales que deberían tomarse. A veces puede parecer más fácil adaptarse a las estructuras de pecado, como en el *Macondo* de Gabriel García Márquez, que cuestionarlas, transformarlas, o al menos no transigir con las mismas.

### **...Frente al secreto y permanente afán de libertad y autonomía**

A medida que el líder gana influencia y establece redes de poder, el grupo comienza a mirarlo con suspicacia. Sus miembros nunca le dirán lo que piensan (¡y Dios los libre de hacerlo!): disimularán a lo “zorro” con actitudes curiosamente obsecuentes. No obstante, en algún momento, generalmente el menos esperado y oportuno, le pasarán la factura. Los padres en la familia, el sacerdote en la parroquia, el obispo en el presbiterio, los ancestrales gobernadores en la política, e incluso el mismo Dios Padre en la religión: todos ellos, a su debido tiempo, se llevarán sus sorpresas...

Porque si bien da seguridad y contención la figura del caudillo, también puede llegar a cercenar o anular la propia libertad del individuo y el espacio necesario para ser sí mismo. El santiagueño está convencido de que “si esperas que otro defienda tu sol, tu abrigo y tu pan, sólo tendrás las migajas del que ama la libertad”<sup>472</sup>. Por más que éste pueda renunciar momentáneamente a su legítimo derecho de autonomía y de hecho lo hace intencionalmente por

---

<sup>472</sup> *Pasajero de la vida*, música de P. CARABAJAL.

conveniencia, tanto de cara al caudillo como al grupo, en algún momento buscará ámbitos y oportunidades en los cuales pueda concretar sus secretas aspiraciones y deseos. Detrás de la aparente fidelidad obsecuente va fermentando, por debajo y alimentado por esa sed de autonomía cuidadosamente disimulada, el siguiente e impredecible estallido orgiástico. Este puede consistir simplemente en irse emigrando, cambiando de grupo de referencia o comunidad, o “tomando”; en resistir pasivamente con un silencio astutamente elocuente y simultáneamente a-dicto, o en un acto de abierta rebeldía, por ejemplo, haciendo exactamente lo contrario de lo que el líder desearía, o dejándolo sutilmente caer en el ridículo.

Esta actitud presente en el *ethos* del santiagueño dificulta a veces el diálogo eclesial, que debería ir más allá de la mera conversación. Simplemente, porque el que no está de acuerdo no lo dice, no propone, y en todo caso, termina simulando, “haciendo la suya” o yéndose. Simultáneamente es muy notoria la conciencia que el santiagueño creyente tiene de su dignidad de hijo o hija de Dios, y cómo es capaz de defender este fundamento último de su autoestima y valoración personal “con uñas y dientes” cuando lo siente amenazado.

### **La fiesta como ámbito hermenéutico privilegiado del *ethos* santiagueño**

El impulso vital puede canalizarse (¿o desbocarse?) más natural y preferentemente en la fiesta. Por eso todo líder sabe que, si quiere perdurar, debe prever y posibilitar espacios festivos para su gente. En la fiesta se hace y se dice lo que de ordinario no puede

hacerse ni decirse, lo que sólo en el ámbito carnavalesco no es tabú y es lícito expresar, ya que nadie podría arrogarse el derecho a censurarlo. Por eso a la fiesta no van los caudillos, o al menos no van como tales: si lo hicieren, más que conquistar a la gente con intentos populistas terminarían perdiendo su prestigio como conductores. Y esto porque típico de la fiesta es la burla, que consiste en poner sobre el tapete, con una buena dosis de picardía e ingenio, las ambiguas intenciones subyacentes de cada uno, pero especialmente las de los más notables. Éstas, siempre intuitivas por el grupo o la comunidad, son celosamente escondidas y custodiadas hasta que llegue el momento propicio: la hora festiva.

Para poderse expresar a pleno desde el propio centro vital, en la fiesta debe haber música, bebida y baile. Esta trilogía ayuda a manifestar lo otro, lo no dicho, lo silenciado en la cotidianeidad. El sincopado contrapunto de las chacareras que se “adueña” de la noche “liberando las penas”<sup>473</sup>, que siendo “copla sin dueño”<sup>474</sup>, “no sólo es nostalgia y consuelo: es la familia, identidad y es un sentimiento, pasión, raíz [...], como un dolor para el santiagueño”<sup>475</sup>. También las desinhibiciones, graciosas por irreverentes, del “machao”, que así conjura y dilata la llegada de la muerte que asecha (“La muerte me anda buscando celosa [...], ojalá me halle machao y cantando”<sup>476</sup>). Por último la espontaneidad ardiente y seductora de las y los bailarines: es interesante, al respecto, la

---

<sup>473</sup> “Cuando llega la noche la chacarera se adueña” (LOS TRES DEL RÍO, *Mi Santiago del Estero*); “Si no libera las penas de los que están en la tierra de nada sirve la voz de la chacarera” (*Para cantar he nacido*).

<sup>474</sup> Canta C. CARABAJAL.

<sup>475</sup> *No hay hombre sin muerte*, música de M. ÁBALOS.

<sup>476</sup> *Cuando me abandone mi alma*.

leyenda de la Telecita, que “alma de los bailes era, murió quemada en los montes [...]. Santa de los perdidos, habita en la chacarera”<sup>477</sup>.

Esta trilogía manifiesta que, literalmente hablando, la fiesta es espacio demoníaco, ya que el *daimon* es el espíritu vital y erótico, creativo y artístico simultáneamente; es lugar *dia-bólico*, ya que simbólicamente se muestra lo dual de lo aparentemente pacífico y convergente. Por eso muchas fiestas santiagueñas están patrocinadas (apadrinadas) por el Supay (=el diablo) o la Salamanca (=su fiesta): “En la Salamanca el diablo, cuentan, que presta fortuna, pero a cambio de tu alma: ¡Ay, qué usurero ese Supay!”<sup>478</sup>; o también: “El Supay quiere conquistarte, a cambio darte conocimiento y valor”<sup>479</sup>. Se habla hasta del mismo “violín endiablado”<sup>480</sup>.

Así, lo demoníaco es la contracara dionisiaca del orden apolíneo atribuido en lo cotidiano de la vida a la providencia divina o incluso al inexorable destino, que no obstante alcanzará ineludible y trágicamente al santiagueño. En efecto, él “es un viejo legüero garroteado de chango, con son de vino triste y de carnaval”<sup>481</sup> que resiste a “la muerte [que lo] anda buscando”<sup>482</sup>. A veces se resigna a que “las ilusiones [...] nunca se alcanzan”, pero lo hace dejando “una llamita de fe”<sup>483</sup>; otras se anima corajudamente: “Cuando inauguren mi muerte no lloren mi noche, Negra [...]. Tapáme con chacareras para que mi alma se lleve el corazón de mi tierra” (*ib*). En el fondo sabe que hay una estrecha vinculación entre “vivir” y

---

<sup>477</sup> *Tradiciones santiagueñas*.

<sup>478</sup> *Quemando sueños*, música de S. ÁBALOS.

<sup>479</sup> P. CARABAJAL, *La tentación*.

<sup>480</sup> *Tradiciones santiagueñas*.

<sup>481</sup> *La pucha con el hombre*.

<sup>482</sup> *Cuando me abandone...*

<sup>483</sup> *Vuelvo a amarte mi pueblo*.

“morir”: “Porque he bebido la vida ya no le temo a la muerte, sé que un día dirá presente, vivir tiene un alto precio”<sup>484</sup>. A esta experiencia es capaz de darle una esperanzada orientación religiosa: “la vida me han prestao y tengo que devolverla, cuando el Creador me llame para la entrega”<sup>485</sup>.

Por último, y dado que no hay patrocinio sin nada a cambio, en la fiesta hay que derrochar y darlo todo frenéticamente. Si el trabajo diario “de pescador en el río o de hachero en el obraje, cuando no alcanza la sangre pa'l frío y el pan de tus hijos”<sup>486</sup> es percibido como sacrificio obediencial forzado, la fiesta incluirá el despilfarro y anomia gratuitos, como en las juergas de San Esteban o San Gil. El trabajo es la peregrinación que prepara la celebración entendida como el “lugar de los lugares”, y que convierte al “pago” en “ese paraje sagrado donde comienza la vida” (*ib*). Porque fuera del pago no hay vida verdadera: “Fue mucho mi penar andando lejos del pago, tanto correr pa' llegar a ningún lado: si estaba donde nació lo que buscaba por allí”<sup>487</sup>. Por eso, en la fiesta grande tienen que estar todos, y especialmente los que quedaban en deuda por hallarse lejos: “estar estando” en la fiesta es actualizar vínculos, recuperar pertenencia y afianzar sentido.

Más sutil parece el análisis de las fiestas religiosas oficialmente católicas, como la del Señor de los Milagros de Mailín, donde incluso el ir y asistir a las celebraciones litúrgicas puede llegar a ser vivido como el costo o precio que es necesario u obligado pagar para poder dar luego rienda suelta a la verdadera fiesta y disfrutar de aquello otro más sentido tanto de la religiosidad como de la

---

<sup>484</sup> C. CARABAJAL, *Flor de cenizas*.

<sup>485</sup> *Entre a mi pago...*

<sup>486</sup> *Mateando con la vida*.

<sup>487</sup> *Entre a mi pago...*

cultura popular santiagueña: el “rezabaile” “en la fiesta sumamera”<sup>488</sup> y el canto “con grillos en la garganta”<sup>489</sup>. La mención de este último es sumamente recurrente en las chacareras: “Mi sangre canta por dentro [...], cuando canta el pueblo musicaliza mi pena”<sup>490</sup>; y éste “no ha de cantar lo que muy dentro no sienta”<sup>491</sup>. El canto, a su vez, tiene aires nostálgicos y ancestrales: “La guardia salamanquera se hace escuchar en la siesta como si fuera la voz de mis antepasados”<sup>492</sup>.

Pero en las fiestas religiosas también se incluye la “macha”, especialmente “esos vinos guitarreaos en un remanso de amigos”<sup>493</sup>; el juego, ya que el corazón del santiagueño “es una falta envido”<sup>494</sup> que desafía su inexorable destino, a veces ganando, a veces perdiendo; y el sexo, esos “pecados” que buscan dar “sentido y amparo”<sup>495</sup>.

Estas observaciones respecto al carácter “fiestero” del santiagueño muestran que la fe, cuando llega a ser verdaderamente significativa, no puede sino celebrarse. La fiesta religiosa condensa pascualmente todo lo que de significativo existe en la vida del hombre y mujer creyentes de la provincia. En este contexto, incluso la “burla”, entendida ya como humorada, puede llegar a expresar confianza y familiaridad para con quienes las personas se sienten verdaderamente a gusto. No obstante, creo que es una asignatura en general pendiente la de dosificar el sentir telúrico y la fogosidad

---

<sup>488</sup> *Tradiciones...*

<sup>489</sup> *Vuelvo a amarte...*

<sup>490</sup> *Para cantar he nacido.*

<sup>491</sup> *Entre a mi pago...*

<sup>492</sup> *El embrujo de mi tierra.*

<sup>493</sup> *Cuando me abandone...*

<sup>494</sup> *La pucha con el hombre.*

<sup>495</sup> “Tu boca, enjambre de besos, y todos nuestros pecados, aquellos que a mi existencia dieron sentido y amparo” (*ib.*).

de los impulsos para que madure un verdadero amor, fraternal y fiel, más allá de los vaivenes pasionales del aquí y ahora.

## **2. Cambio de época y pastoral mística en Argentina**

Lo dicho nos ha mostrado no sólo un espacio concreto de la Argentina, sino también, por extensión, cierto talante socio-cultural y perspectivas pastorales de un mundo latinoamericano más amplio, que incluye no solamente ámbitos rurales y ciudades del interior, sino también algunos rasgos de barrios periféricos en las grandes ciudades.

El modelo cultural que ahora abordaré no se relaciona tanto con la cultura tradicional, sino más bien con lo universal adveniente, y es más claramente observable en los centros urbanos no sólo de América Latina –lo noté viviendo en Buenos Aires, donde nací, me formé y trabajo, en Montevideo (Uruguay) y en San Pablo (Brasil)–, sino también en el amplio mundo de Occidente. Muchos de estos rasgos, por ejemplo, son reseñados por los episcopados europeos o americanos en sus respectivos documentos pastorales.

### **Pinceladas de nuestro tiempo**

Transitamos por una época en la que para muchos no resulta nada fácil emprender proyectos. La multiplicidad de aparentes oportunidades y ofertas que a primera vista parecen ofrecerse a raudales, por lo general terminan colisionando con el austero realismo de la vida. Porque en la era de la comunicación *on-line* y

con pocas excepciones, casi de modo contrario a lo que podría suponerse si se consideran sólo y superficialmente los flashes publicitarios de la TV, para la mayoría de los mortales los movimientos tienden a ser lentos, trabajosos y restringidos.

Podría ejemplificar esta experiencia de finitud y límite a partir de diferentes rubros. Hoy es cada vez más difícil, por ejemplo, establecer relaciones humanas gratuitas y o de confianza, acordar un negocio o concretar ventas, conseguir trabajo o realizarlo distendidamente, sobre todo en equipo. Por todo esto se habla muy a menudo de fragmentación, que no es sino la consecuencia radicalizada del desarrollo socio-económico gestado durante la modernidad, asociado éste a la división de tareas.

Pero además, y ésta es la curiosa contra cara de la referida experiencia, nuestro tiempo, marcado por notorios aires liberales, nos impide permanecer inactivos: en una “sociedad líquida” (Z. Bauman) el movimiento debe ser continuo, dado que hoy por hoy es difícil sobrevivir sólo con las rentas de la inercia. Una relación de confianza hay que cultivarla y mantenerla (¡incluso en la misma familia, para que no se disuelva!); un negocio hay que seguirlo e innovar oportuna y creativamente, si no muy pronto quedará desplazado por el que seguramente abrirán los chinos enfrente, o en alguna otra parte del planeta. Lograr vender algunos insumos o tener unos días libres de vacaciones puede llegar a ser para muchos una hazaña o una utopía. El trabajo hay que crearlo y ganarlo con afán y sacrificio en el día a día: lo definitivo y para siempre “ya fue”.

A esto se añade la experiencia por todos perceptible de la precariedad. Por ejemplo, ¿quién osará afirmar convencidamente

que el trabajo que consiguió o le dieron hace una semana va a durarle hasta que se jubile? ¿O que lo que estudia de joven le va a servir para lidiar con la vida durante muchos años? ¿Quién podrá estar seguro de que lo que dice o promete tal o cual persona será su última palabra (¡y ni que hablar si esa persona es un político!)? E incluso más: ¿quién puede estar seguro, hoy por hoy, que el o la compañera (esposo/a) será el o la definitiva, salvo honrosas y deseables excepciones? ¿O que su credo y costumbres religiosas los mantendrá intactos para siempre?

Este marco de provisoriedad, en el que todo cambia y envejece rápidamente, y que por diferentes motivos impregna el cambio de época, puede conducirnos, humanamente hablando, a un cierto escepticismo, desesperanza y frustración. Las permanentes, arduas y constantes exigencias, suelen generar en muchas personas un doble efecto psicológico. Primero, un lógico y comprensible estrés, debido a la sobrecarga de solicitudes y responsabilidades que se acumulan en la lucha por la sobrevivencia (en la oficina, la calle o el hogar). En la vida cotidiana esto se expresa en las tensiones aparejadas a la escasez y feroz competencia laboral, la crisis financiera y la licuación del ingreso, la precariedad de los vínculos y contratos, la inseguridad socio-política, o la dificultad para madurar certezas o concretar proyectos comunitarios a mediano o largo plazo.

Luego, y como inevitable contrapartida del esfuerzo y desgaste sostenido, sobreviene el agotamiento y la depresión: el temido *burn-out* de las personas que vinieron realizando un excesivo desgaste psico-físico durante años. Por eso, y casi sin excepciones, las personas acabamos teniendo, sobre todo en las grandes ciudades, un ciclo útil limitado, y luego “pasamos (o mejor dicho nos pasan) a

retiro". Antes o después, a todos se nos termina pasando el cuarto de hora.

## **Incidencia en la vida pastoral**

Creo que en la pastoral pasa algo semejante, y por eso hay que estar preparados. Intuir, planificar, desarrollar y conseguir algún logro discreto insume gran esfuerzo y dedicación, pero luego no siempre se ven con claridad los frutos. De ahí que hoy asistimos a una experiencia muy común en la vida de la Iglesia: la del desánimo pastoral. Ya sea en las personas individualmente tomadas o en los equipos y grupos comunitarios, parece emerger con recurrente facilidad un sentimiento de desazón a causa de resultados que se esperaban y que al final "no fueron". La aparente desproporción costo-beneficio, entre el esfuerzo y expectativa invertidos y la magra cantidad de éxitos cosechados, el vertiginoso desgaste y deterioro de proyectos en los que se habían depositado importantes ilusiones, conducen a menudo a un "quiebre" o "anemia" evangelizadores del que muchas veces se termina saliendo claudicante o moribundo.

Podemos pensar en proyectos personales o colectivos, informales o institucionales: por ejemplo, cualificarse para un determinado servicio, emprender una actividad pastoral, motivar a un conjunto de personas, crear alguna asociación especializada. En todos los casos, después de un cierto período de relativo auge, los resultados terminan amenguando y prácticamente se desvanecen. ¿Cuánto lleva construir una comunidad verdaderamente fraterna, animada por un espíritu de fe, y solidaria con su entorno? Sin

embargo, la gran mayoría de las comunidades eclesiales en las que pude visualizar un cierto éxito, tuvieron esa calidad de vida objetivamente evangélica a lo sumo durante algunos años. Luego cambió el párroco, crecieron o se fueron algunas personas, ocurrió lo inesperado (se produjo una tirantez o desentendimiento) y hubo que volver a empezar casi de cero.

Si miramos en una escala macro, también observamos que en la vida pastoral de la Iglesia existen primaveras y otoños. Hoy tal vez estemos transitando por un invierno moderado. La primavera eclesial que auguraba una nueva evangelización (“en sus métodos, en su ardor y en su expresión”) parece haber quedado un poco rezagada, o en la analogía del otoño, se le han caído bastantes hojas: en este último tiempo se han debilitado o desilusionado muchos de sus adalides y promotores. Nos hemos quedado casi obligadamente a la expectativa, sin demasiados ideales ni héroes.

En la vida de nuestras comunidades este *impasse* se pone de manifiesto en la diversidad de criterios que muchas veces nos animan y enfrentan, en las contrastantes propuestas pastorales que en ocasiones difícilmente se conjugan entre sí, en las discusiones interminables que por momentos nos quitan energía y empeño creativo, en el desconcierto que percibimos al tener que presentar nuestra fe cristológico-trinitaria a quienes adhieren ingenuamente a diversificados credos o grupos religiosos.

### **“¿Quién dijo que todo está perdido?”**

Sin embargo, una mirada creyente de las cosas podría hacernos intuir y sugerir otro tipo de actitudes más creativas, no

sólo como posibles sino también como reales. Al respecto, podríamos proponer tres sugestivas comparaciones o metáforas que servirían de orientación: la de la “niebla”, la de la “noche” y la de la “navegación”.

Cuando en la llanura pampeana hay niebla, puede que en la ruta no se vea más allá de los diez metros. Esto obliga a manejar muy despacio, con suma atención y cuidado. Tampoco hoy podemos mirar muy adelante en las cuestiones atinentes a la vida socio-económico-cultural, y consecuentemente tampoco en el plano específicamente religioso y pastoral. Hay que adaptarse y transitar con escasa visibilidad.

La otra imagen, la de la noche, sugiere la inexistencia de luz. Sobre todo en una noche de luna nueva, en pleno monte. Entonces también hay que armarse de coraje y paciencia. Sólo cuando las pupilas se dilatan y se agudicen suficientemente los demás sentidos, se podrá empezar a distinguir los objetos y realidades que hasta el momento parecían inexistentes o dudosas. Hoy también tenemos que darnos tiempo para empezar a reconocer los nuevos signos de la “presencia ignorada de Dios”. Ya no tenemos la luz del sol que pudo haber iluminado (¡y tal vez encandilado!) hasta hace algunos años nuestras actividades pastorales y otros proyectos anexos a las mismas: hay que aprender a manejarse en la noche con los consabidos temores e incertezas que ésta suele generar.

Finalmente podríamos añadir a las anteriores imágenes otra inherente a la navegación. En el documento pastoral argentino *Navega mar adentro* (2003) se asume en su título y espíritu esta imagen. Por diferentes motivos, podríamos decir que estamos como en una noche de luna nueva con cielo nublado y mar picado, donde

querer avanzar rápido puede ser peligroso, pero donde también puede surgir la tentación (¿o prudencia?) de “querer echar anclas” y aguardar la aurora.

El cambio de época en una primera instancia nos atemoriza, retrae y bloquea. Como en las noches bíblicas, que generan temor hasta en los creyentes más audaces y que se convierten incluso en ocasión de cobardías y traiciones (Pedro, Judas [*Jn* 13,30]), en la noche de nuestro tiempo lo mejor consistiría, en la opinión de muchos, en no alejarse demasiado de la orilla o incluso en volver al puerto y amarrar nuevamente. Sin embargo, en algún momento habrá que animarse a realizar en serio la travesía, siempre fascinante y tremenda. Aún cuando las olas asusten, y se confunda la presencia del Señor con la de un fantasma. En realidad, las noches bíblicas son oportunidades salvíficas: noches de éxodo (*Ex* 12,29ss), de perdón (*Lc* 22,61), de resurrección (*Jn* 20,1ss).

Si con talante místico intentáramos rastrear las oportunidades salvíficas de la presente noche, tendríamos que iluminarla con el pasaje de *Lc* 2,1ss. Hoy las más grandes cosas se manifiestan en las más pequeñas: como en el pesebre de Belén, Dios parece haber empequeñecido su soberana omnipotencia en la fragilidad y precariedad de lo “chiquito y menesteroso”. Por eso, los grandes horizontes y utopías se tendrán que ir concretando en lo que buenamente, aunque más no sea “a los ponchazos”, pueda irse dando en el día a día. Cabe aclarar que estas convicciones no deberían surgir en nosotros como una elegante y decorosa estrategia de resignación ante lo inevitable, sino más bien de una profunda motivación creyente. La que nos asegura que, por su encarnación, “el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre” (*GS* 22), y que consecuentemente, en la persona del Hijo,

Dios se oculta y empequeñece en nuestras sencillas historias de vida, con sus avatares cotidianos.

Desde esta convicción de fe, nuestra actitud teologal tiene que lograr ser inédita. Nuestro ideal ya no puede ser el del héroe conquistador que todo lo transforma, sino la del hermano o hermana cordial y compasivo/a. Tal vez nuestro tiempo ya no tenga que ser una época de mártires valientes (o no sólo), sino más bien la de místicos profundos. Es decir, de personas capaces de sorprenderse, admirarse y alegrarse, gracias a su fe en la Palabra hecha carne, por los signos cotidianos que de su presencia día a día nos ofrece la familia Trinitaria del Dios Uno en nuestra vida tal vez más común y corriente.

Esto nos constituiría en personas que saben que todo es mensaje, pero sobre todo lo aparentemente más insignificante: un encuentro con mate o café de por medio, una tarde tranquila, una visita inesperada, la satisfacción por un trabajo bien hecho, un emprendimiento comunitario acordado y realizado, una dificultad o problema, un momento de oración y alabanza. Personas que, porque saben que todo es palabra de amor de un Padre bueno, agradecen continuamente al Dios de la vida sus delicados gestos de cariño. Creyentes que han experimentado que sólo agradeciendo se valoran y recogen las cosas verdaderamente importantes de la vida que el Espíritu nos ha permitido hacer o nos entrega, y que de otro modo se acabarían desparramando y perdiendo, al menos a nuestra conciencia creyente.

## Una nueva etapa pastoral

El referido documento pastoral *Navega mar adentro* [=NMA] propone hacer de las comunidades “casas y escuelas de comunión”, en las cuales se respire cotidianamente un clima de “santidad comunitaria y misionera”, de modo que todos/as y cada uno/a puedan encontrarse gradualmente con Jesucristo, y vaya madurando un servicio eficaz para el debilitado entramado y vida social, inspirado en la comunión trinitaria (cf. NMA IV-V). Esto supondrá para el creyente una mística pascual de la cotidianeidad (cf. NMA I), que le permita unificar su vida en el Espíritu, sobreponiéndose a la ansiedad e incertidumbre de nuestro tiempo. Pero además, que le ayude a construir con los hermanos y hermanas, de modo progresivo, inédito y orgánico, focos y redes de irradiación y vinculación teologal en los diferentes ámbitos de la vida social. Allí donde las búsquedas de las personas, sus conflictos y afanes, sus aspiraciones comunitarias y religiosas puedan ir encontrando lugar y sean progresivamente transformadas en y desde el seno trinitario de Dios, que inhabita este mundo trascendiéndolo (cf. NMA III).

Esto permitirá ir descubriendo el valor de la acción de gracias, de modo que los empeños y afanes de todos los días puedan llegar a vivirse con gratuidad, serenidad y optimismo confiado. Incluso aunque haya que poner “al mal tiempo buena cara”. Además posibilitará y fortalecerá la vida en comunidad, como aconteció con los discípulos de Emaús “vueltos” de la desesperanza a Jerusalén, tras el encuentro con Jesús resucitado, a partir de la convicción de que es sobre todo allí, entre los hermanos, donde se va haciendo

presente el Reino de Dios. Y donde va germinando de un modo misterioso pero seguro, como acontece con el grano de mostaza, la vida plena que el Señor nos promete.

Algunas actitudes pastorales como la serenidad y la paciencia, la cordialidad y fortaleza, la esperanza y solidaridad, alimentadas todas ellas por la lectura orante de la palabra y la búsqueda perseverante del día a día, serán de hecho hoy muy oportunas, para que se vayan abriendo espacios de luz auroral y comunión en el oscuro y fragmentado firmamento de nuestro tiempo. Este empeño pastoral cotidiano, comunitario y místico, nutrido y simultáneamente nutriente de la esperanza, podría ser muy bien recapitulado y estimulado con la conocida frase poética de Juan de la Cruz: *“Qué bien sé yo la fonte do mana y corre, aunque es de noche”*. Como la eucaristía, nuestro tiempo también es fuente de vida.

### **3. Asombrosa integración optimista de lo diverso en Brasil**

Comparto algunas impresiones socio-cultural-pastorales respecto de la actual situación brasileña, elaboradas a partir de tres significativas experiencias personales de residencia en el vecino país<sup>496</sup>. Estas instancias me pusieron en contacto, a lo largo del

---

<sup>496</sup> (1) La más larga, en 1997, en São Paulo, donde hice un curso de cuatro meses con religioso/as en su mayoría brasileño/as. (2) Unos años antes (1991), pasé quince días en algunos pueblos del Estado de Paraná cercanos a Umuarama, observando experiencias pastorales y conviviendo con una familia. (3) Recientemente (enero de 2011), participé durante un mes en Belo Horizonte (Minas Gerais) de la vida de una parroquia y casa de formación, visitando algunos institutos teológicos, comunidades eclesiales y familias, conversando mucho con los padres Antonio Scarpa, Mauro Ulrich de Oliveira y Paulo Cesar

tiempo, con personas provenientes de variadas regiones de este inmenso país vecino; representativas tanto de algunos pequeños pueblos del interior como de sus más significativos e interminables centros urbanos. Esto resultó muy interesante, dado que es en los aglomerados de las grandes ciudades donde de un modo particular la inmigración interna engendra, a modo de crisol, nuevos estilos de vida y cultura en muchas de nuestras naciones latinoamericanas; y donde gracias a estas multiformes procedencias puede conocerse un poco más el interior de los respectivos países sin demasiados desplazamientos. Después de México, São Paulo es la segunda megápolis en tamaño de nuestro subcontinente; y Río de Janeiro la cuarta, después de Buenos Aires.

### **La integración cultural de lo diverso...**

Lo que más me llamó la atención en todas estas oportunidades fue la capacidad que tienen lo/as brasileño/as de *valorar e integrar lo diverso sin perder el propio talante cultural*. Donde uno subrayaría distinciones o avizoraría amenazas, ello/as advierten providenciales coincidencias y oportunidades. Puede observarse esta capacidad de integración tanto en los rasgos físicos de las personas, en las que se manifiestan todas las combinaciones tipológicas imaginables, como también en las construcciones y diagramación de pueblos y ciudades, en la forma de vestir o en los modos de proceder: está *tudo bem, tudo joia*; todo es posible e integrable, y además, con optimismo creativo.

---

Pinto. A esto añado los dos años de convivencia a tiempo parcial en nuestro noviciado latinoamericano de Adrogué (Buenos Aires) con una mayoría "avasallante" de formandos brasileños (2009-2010).

A no ser por lo que sugiere la comunidad, *no se perciben significativas normas hegemónicas en ningún aspecto de la vida personal o social* que configuren el *ethos* brasileño con un *jeito* o estilo de vida definido apriorísticamente, como sí podría acontecer, por ejemplo, en la gran mayoría de los países europeos, dominados por una férrea tradición que los encorseta. La informal practicidad brasileña está puesta al servicio de un estilo de vida que privilegia la subjetividad interpersonal y el encuentro, evitando las excentricidades y el aislamiento individualista. En todo caso, un sano sentido del humor invita a corregir las actitudes que puedan no contribuir al bien común por anclarse excesivamente en lo privado.

Esta *amplitud y flexibilidad cultural* se traduce en panoramas urbanos coloridos, en ómnibus con gente en los que se conversa sin conocimiento previo de los interlocutores, en disponibilidad para ayudar pacientemente al que está en apuros, en un sentido de la hospitalidad que sorprende. También en modos de ser y conductas relativamente espontáneas, en variados cultos religiosos coexistiendo a pocos metros de distancia en la misma calle, en personas con tonalidades de piel diferente que se vinculan y conviven amistosa y confiadamente, en la permanente disposición a poner “al mal tiempo buena cara”: sobre todo, en los sectores sociales más carenciados.

### **...A partir de un emotivo optimismo**

Efectivamente, *no es que no existan dificultades*. Si bien Brasil progresó significativamente en los últimos años, la calidad y alcance de la educación todavía no impide la existencia de 15 millones de

analfabetos, o que sólo el 10% tenga formación universitaria completa. También los niveles de inseguridad son altos, y muchas viviendas están dotadas de alarmas, cables electrificados, rejas y alambres de púa. Muchas otras están construidas en lugares poco seguros, lo que se pone de manifiesto en los periódicos aludes de tierra que generan un significativo, si bien decreciente, número de víctimas. Aunque en los últimos años mejoró decididamente la cobertura y atención sanitaria, todavía resulta escasa y limitada. También está instalado en los barrios de las ciudades el comercio y consumo de drogas y alcohol, incluso de adolescentes...

Sin embargo, la gente parece no detenerse demasiado en los aspectos negativos, y más bien “tira para adelante” con optimismo. Al respecto, el ex presidente Lula, a causa incluso de su historia personal, fue y es todo un símbolo. Intuyo que el secreto de este radical optimismo reside en esa *emotividad fuerte y fogosa* que caracteriza e impregna el *ethos* cultural brasileño, confiriéndole posiblemente su característica más representativa: el ser integralmente apasionado, dejándose llevar más por las intuiciones del corazón que por el dictamen de las ideas.

Por otra parte, el clima prevalentemente tropical y la confluencia de razas (causa y consecuencia de lo que afirmo), le confirió *un tono naturalmente sensual* al estilo cotidiano de vida: no se le tiene miedo al cuerpo ni a las expresiones afectivas, por ejemplo, al momento de saludarse, vestirse o manifestarse. El cuerpo tiene incluso una vertiente ecológica, participando de algún modo en la explosiva fecundidad de la naturaleza. En ocasiones, esto puede exacerbarse, como acontece en el Carnaval, y asociarse a la violencia, como sucede particularmente en contextos marginales. Esto queda de relieve en el contenido de la música

*funky*, análoga a nuestra cumbia villera, popular especialmente en las *favelas*.

## Un poco de historia social

Hay quien explica el apasionamiento brasileño a partir del *particular modo de mestizaje* entre el portugués y las aborígenes, que según sostiene un reconocido antropólogo, experimentaron recíproca atracción desde el comienzo<sup>497</sup>. Esto dio lugar a núcleos familiares amplios, que posibilitaron la progresiva ocupación de un amplio territorio. A los mismos se incorporó posteriormente el negro, con ocasión de las plantaciones de caña y café, dando origen a nuevos mestizajes en el marco del patriarcalismo *fazendeiro*. Sin embargo, en el sustrato brasileño, lo indígena está mucho más presente que lo africano, y por supuesto, que lo europeo. Éste último núcleo sólo se potenció a finales del siglo XIX y principios del XX, con una aluvial inmigración asociada a políticas de blanqueamiento.

Si bien existen otros lugares del mundo en los que podría descubrirse la coexistencia de una gran diversidad cultural y religiosa, lo propio de Brasil es el *entrocamento*: una confluencia amalgamada, *gustosa* y con mínimos prejuicios, de lo diverso. Tal vez pecando de romanticismo irenista, podría decirse que el aborígen aportó prevalentemente su sabiduría, el europeo su ambición y conducción, el negro su capacidad de trabajo, roles todos que hoy tienden a ser cada vez más intercambiables. Esto dio una pujanza característica a la vida de todos los días, lo cual se

---

<sup>497</sup> G. FREYRE, *Casa-Grande & Senzala*, Ed. Universidade de Brasilia, <sup>13</sup>1963, 158-159.

manifiesta colectivamente en el despunte económico y el mayor desarrollo social del país en estos últimos años. Por supuesto, no debería ignorarse la persistencia de cierto racismo encubierto: basta observar la tonalidad facial preponderante de quienes realizan tareas serviles o no gratas.

Culturalmente, *la figura de la mujer fue y es sumamente significativa*. La estructura familiar tiene, como en otras partes de América Latina, matriz preferentemente matriarcal. La presencia de la madre es muy importante, e históricamente, la figura de la “nana”, una madre de leche negra y bien dotada, ocupa un lugar destacado: de hecho, el icono mariano por excelencia, *Nossa Senhora Aparecida*, es negra. A esta presencia femenina familiar y cuasi-divina se asocia el sentido de gratitud, gratitud e integración comunitaria en los sectores más sencillos de la población: la madre es la que alimenta.

Pero también, cuando se anula el horizonte de trascendencia, la mujer puede convertirse en el refugio de un fatalismo predominante, a modo de contracara, entre quienes más sufren. Esto acontece cuando lo femenino adquiere connotaciones carnavalescas: y entonces la mujer queda reducida a objeto dionisíaco, y de la mano de la *cachaça* y/o las drogas, la “negra” (históricamente) acabó iniciando o gratificando al “macho”.

### **Esperanzadas perspectivas de crecimiento**

Volviendo a la temática de la integración, el amplio nivel de valoración y aceptación de lo diverso, fundado en el tal vez más emblemático crisol de razas del mundo actual, confiere a las

personas y estilos de vida una *confianza básica que es fuente de orgullo y optimismo*, y no sólo en el fútbol: tal vez gracias a la variedad de recursos geográficos, económicos, humanos y culturales, el/la brasileño/a cree, valora y apuesta a lo suyo; incluso a costas de no aceptar fácilmente observaciones críticas respecto de lo que podría no estar tan bien, por más que en su fuero íntimo o en conversaciones informales luego lo reconozca y lamente...

Si bien las personas provenientes de las grandes ciudades y con mayor formación tienden a ser más incisivas, existe una certeza básica, y casi mágica, de que las cosas van a ir bien: esto contrasta notablemente con el escéptico talante rioplatense, inexorablemente anclado en la consabida ley de Murphy... No deja de ser elocuente el hecho de que la novela televisiva más vista en Brasil en el período 2010-2011 (*Passione*) concluya, a todo nivel y casi ingenua o increíblemente, del modo más satisfactorio que pueda imaginarse. Tal vez sea esta misma tendencia presuntuosa a la escatología anticipada la que propicie que se extienda el juego de azar y una cierta teología de la prosperidad, omnipresente en innumerables programas de radio y TV.

*Económicamente, Brasil está creciendo*, tal vez no tan vertiginosamente como a veces se lo publicita, pero sí a paso sostenido y con perspectivas muy esperanzadoras: la festiva laboriosidad de la población inyecta una fuerte dosis de optimismo. Esto se refleja en el desarrollo agro-ganadero, en el auge de la construcción, el crecimiento de la industria, las obras de infraestructura y las políticas sociales de inclusión por medio de una variada oferta laboral (la tasa de desempleo actual de Brasil es del 5%). El capital social interactúa muy bien con el capital humano, cada vez más cualificado para la producción: me llamó la atención

que, así como en Argentina las Facultades más importantes de las Universidades privadas giran en torno a Economía y Administración, en Brasil tiendan a hacerlo en torno a las Ingenierías...

Incluso las emblemáticas *favelas* están siendo cada vez más urbanizadas e integradas al conjunto de la ciudad, gracias a políticas de inclusión llevadas a cabo a lo largo de este último decenio. Las mismas supusieron extensión de servicios sanitarios (agua potable y cloacas), red eléctrica, cable y teléfono, apertura de calles y servicios de minibuses capaces de transitar por en medio de los angostos espacios viales. También fue importante haber facilitado el acceso al crédito inmobiliario y para la adquisición de vehículos 0 Km.

Mirado en conjunto, tener más parece no convertirse en una idolátrica obsesión generalizada, sino más bien en el resultado de un trabajo sereno, que procura no olvidar la importancia de los vínculos humanos y la fiesta, *cerveja*, samba y sexo-amistad de por medio. Esta trilogía, forma parte de la exuberancia y expansión de la vida, ahora menos fecunda que hace algunos decenios. Es así que el *esfuerzo*, indispensable en contextos tropicales para el trabajo, y la *vertiente lúdica*, necesaria para no claudicar ante el peso de la vida, parecen amalgamarse muy bien en Brasil, siempre en contextos comunitarios.

### **Implicancias en la vida pastoral**

También en la religiosidad existe una mestiza confluencia entre elementos aborígenes, afros y europeos, impregnada de optimismo salvífico. Curiosamente, no sólo cristiano católicos, que es lo que

predomina en los entornos populares (=Catolicismo popular), sino también elementos culturalmente presentes al momento de la conquista o posteriormente incorporados, sobre todo en el *Candomblé* y el *Umbanda*, contribuyen a un natural sentido de esperanza. La presencia musulmana en Portugal en el siglo XV, dio lugar a estilos de vida americanos en la práctica polígamos durante los siglos XVI-XIX, a diferencia de lo que ocurría en ámbitos de influjo españoles, más escrupulosos y formalmente discretos en el orden sexual.

En lo atinente a lo específicamente religioso, desde el siglo XIX también se hizo presente la comunidad judía, sobre todo en São Paulo (si bien menos que en Buenos Aires). Más reciente y ampliamente, de la mano de una teología de la prosperidad, también se incorporaron movimientos (neo)evangélicos y pentecostales de origen estadounidense; como así también elementos orientales en decidido crecimiento (budistas e hinduistas, pero también *New Age*). Una mención particular merece el crecimiento y expansión (también mediático) de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Tal vez junto a la India, *también en lo religioso Brasil sea un crisol espiritual único en el mundo*, donde pueden encontrarse conviviendo sin mayores dificultades todas las combinaciones devocionales y soteriológicas imaginables.

El sentido crítico de cara a la realidad social se expresó eclesialmente en la *teología de la liberación* (L. Boff, J. B. Libanio, J. Comblin, F. Betto, P. Richard, P. Suess) y *las comunidades eclesiales de base*. Sin embargo, esta impostación parece hoy menos significativas que en los años 80', o en todo caso, más concentrada en torno a realidades más particulares y específicas: por ejemplo, la situación de postergación que aún viven muchas

mujeres (I. Gebara, M. C. Lucchetti Bingemer), negros y aborígenes. Este viraje teológico-pastoral tal vez se deba a las importantes transformaciones socio-económico-culturales vividas a partir de los 90' en el país, con mucha gente accediendo a la clase media buscando otro estilo de expresión religiosa, más personal e individual.

Pero en esta transformación no faltaron también *razones político-eclesiales*, asociadas al recambio casi integral que se fue haciendo en el estilo del episcopado católico a lo largo de estos últimos treinta años: tal vez hoy se perciba una cierta dosificación en los niveles de profetismo inculturado con que la Iglesia en Brasil acompañó, no sin un dejo mesiánico, a los más pobres y amenazados durante los tiempos de la última dictadura (1964-1986), con figuras como Dom Helder Câmara o, posteriormente, P. Casaldáliga.

Al respecto, desde hace algunos años existe también una fuerte presencia no sólo del pentecostalismo, sino incluso de un *estilo carismático en la Iglesia Católica* que se hace en estos días muy notorio, incluso por su fuerte presencia en los medios; y que unido al tradicional catolicismo popular, muy observable, por ejemplo, en el Estado de Minas Gerais, se condicen muy bien con un estilo cultural emotivo, social, mediático y vistoso. El sentido de la vida y la belleza, expresados en la música, la decoración, los colores y gestos, como así también en una espontaneidad reacia a quedar ahogada en el estrecho espacio concedido por las rúbricas, están muy presentes en las variadas y originales expresiones litúrgicas. Esto no significa que pueda vivirse también muy emotivamente el *via crucis* y un sentido culto a la Madre dolorosa en medio del pueblo pobre.

## **Apreciaciones conclusivas**

En lo que pude apreciar, el *ethos* brasileño se configura a partir de la emotividad (=afectividad) más que de las ideas (=pensamiento); de la corporeidad más que de la interioridad; de la comunidad más que del individuo; de lo concreto más que de lo abstracto. Estos mismos elementos fueron conformando el estilo pastoral-ecclesial; confiriéndole un tono inculturado: dinámico, visible, social, transformador. Es cierto, que aún no le es ajena una cierta tonalidad mágica.

Con esta impronta, la *vida pastoral* se nutrió de la Palabra de Dios y de las celebraciones muchas veces devocionales y espontáneas, con tintes improvisados y ritualidad propia, más que de la oración personal o la preocupación por una rígida ortodoxia doctrinal. El catolicismo brasileño adquirió fácilmente un cariz ecuménico, festivo y musical, abierto al diálogo interreligioso y a la defensa de la vida en sus más variadas expresiones. Pero a causa de su flexibilidad, diversidad y apertura, expresión de su mismo talante inculturado, experimentó dificultades significativas con las expectativas y normativas centrales de la Iglesia. Pese a esto, Brasil fue el primer país de América Latina visitado por Benedicto XVI, y hoy es sede para la Jornadas Mundial de la Juventud de 2013.

## **B. DESDE EUROPA**

Nos desplazaremos ahora hacia otra área geográfica: Europa. Me adentraré en dos modelos socio-culturales complementarios,

que poseen, a su vez, fortalezas y desafíos pastorales propios: el latino-continental (España e Italia) y el nórdico-insular (Inglaterra). Éste último nos acercará también al mundo anglófono, con el que a mi modo de ver la Iglesia Católica no ha dialogado aún suficientemente. En medio de estos dos modelos, el francés parecería revestir características intermedias, a la vez que originales. Como lo hice hasta el momento, también aquí trataré de enhebrar en forma de ensayo algunas observaciones de tipo experienciales, y por tanto limitadas, hechas durante los breves períodos en que pude visitar estos países. Para interpretarlas y enriquecerlas me valdré tanto de aportes teóricos como también de la memoria de experiencias prácticas vividas en la convivencia y diálogo con personas del Viejo Mundo<sup>498</sup>.

Característica pastoral del continente europeo, claramente al menos en su región occidental, es su condición de post-cristiandad y su tendencia a la desesperanza como rasgo existencial preponderante. Esto se expresa, por ejemplo, en la drástica merma de su tasa de natalidad, sólo parcialmente compensada gracias a los numerosos hijos de inmigrantes. Sin embargo, estoy convencido de que hay muchos valores presentes en el entramado social de estas naciones y de sus respectivas Iglesias particulares que es preciso destacar, revivificar y aprovechar. Por esto mismo me detendré en los aspectos prevalentemente positivos de los

---

<sup>498</sup> Mis cuatro abuelos son europeos, viví y me formé en contextos impregnados profundamente por la cultura del Viejo Mundo: desde los cuentos que escuché y leí en mi infancia hasta la formación que recibí como religioso, pasando por la inmensa mayoría de las lecturas realizadas a lo largo de mi vida hasta no hace mucho tiempo, tuvieron talante eurocéntrico. Seguramente la misma experiencia han tenido otros/as muchísimos/as argentinos/as, que compartirán conmigo la convicción de que, no sólo lo latinoamericano, sino también lo europeo es muy argentino, y que nuestra Patria Grande se abre no sólo al continente Americano, sino también a Europa.

correspondientes entramados socio-culturales que juzgo pueden inducir a una auténtica vida teologal.

## **1. Algunas impresiones desde España, Italia y Francia**

### **España: *Quijote y Sancho***

Comienzo con algunas observaciones de tipo climáticas y geográficas, ya que el contexto natural normalmente nos condiciona y configura como personas o como pueblos. El clima en *España* es relativamente seco, más frío en el norte y templado en el sur. La tierra un tanto árida, y el terreno ondulado y pedregoso: todo lo cual parecería incentivar el esfuerzo. En efecto, la tierra hubo y hay que trabajarla, ya que ella no entregará su fruto sin un esfuerzo perseverante. El mucho sol favorece el crecimiento de olivos y vides, observables sobre todo en el sur y oeste del país, y la previsibilidad del clima mediterráneo ha permitido desarrollar tenaces hábitos laborales, en este caso asociados a las industrias del aceite y el vino.

Por otra parte, la restringida fecundidad de la naturaleza invita al desarrollo socio-cultural, ya que ante la limitación de recursos la gente ha debido relacionarse y trascenderse para ayudarse y subsistir. Sin embargo, la escasez nunca fue tal como para inhibir el valor del esfuerzo: nunca se perdió la esperanza de crecimiento. Sí propició, en cambio, la cultura del ahorro, que aún hoy está verdaderamente presente, si bien el notorio despliegue económico de estos últimos decenios, asociado a fuertes y constantes

inversiones de países del norte europeo, ha generado grandes transformaciones al respecto, introduciendo la mentalidad del crédito fácil y el consumo excesivo.

En sentido positivo, se observa claramente a lo largo y ancho del país que en estos últimos años, al menos hasta antes del presente ajuste económico en Europa, se fue invirtiendo mucho en infraestructura: líneas férreas (trenes y metros), carreteras y autopistas, energía y vivienda. Todo lo cual ha ido transformando radicalmente el rostro del país. Ya no resulta tan fácil encontrar las típicas construcciones de antaño en los pueblos, tantas veces reproducidas en el paisaje latinoamericano, dado que por lo general incluso las ciudades conservan sólo un pequeño casco histórico. La impresión general que uno tiene es que en muchos lugares todo parece hecho ayer mismo.

Me sentí muy cómodo y como en casa en España. Me llamó la atención la apertura, franqueza, sentido de generosidad y nobleza de la gente. Percibí un alto capital social, y un relativamente alto capital humano, asociado al talento personal. Existe un cálido nivel de cordialidad, y uno fácilmente se siente integrado. Es cierto que la lengua dice mucho (¡y en este país no descansa!). Destaco en particular el clima humano y alegre de Andalucía, donde pervive lo mozárabe (cristiano, árabe y judío) sabiamente conjugado con lo moderno. También parecería algo propio de Andalucía la creatividad artística reflejada en la imagen, la danza (el flamenco), el canto y la arquitectura, y presente también en las cofradías, platería, cerámica y utilización de la piedra y el hierro.

En el plano intelectual, al menos en los campos epistemológicos que me interesan, pude percibir, ya desde hace

algunos años, una tradición filosófica y literaria que se ha ido afianzando con autores como Zubiri, Ortega i Gasset, Unamuno, García Lorca y Machado. También en el campo teológico España ha ido desarrollando un perfil propio, y las numerosas publicaciones de calidad van dando cuenta de ello (Salamanca, Comillas, Granada, San Dámaso, Navarra). Esta tradición teológica, habiendo conservado siempre un perfil propio y diálogo con América Latina, se ha venido abriendo más y más al resto de Europa, y últimamente también al Oriente asiático.

Con respecto a la Iglesia, la percepción que tuve es tal vez un tanto desconcertante. Porque por una parte hay toda una herencia que podríamos llamar tradicional, ligada especialmente a cuestiones institucionales que la sociedad mediatizada últimamente rechaza. Por otra parte, hay una religiosidad profunda –no siempre folkórica–, observable no sólo en ciudades como Sevilla o Granada, sino incluso en la misma Madrid. Por ejemplo, las cofradías son populares incluso entre la gente joven (la Macarena, el Amo Jesús, Nuestro Padre Jesús del Gran Poder), y no únicamente en las referidas ciudades, sino también en Salamanca y Ávila.

Es cierto que las nuevas generaciones ya no se identifican con el cristianismo de un modo incondicional, lo que claramente pude constatar en la región vasca hace algunos años, si bien también con la inmigración se ven aflorar entre los jóvenes nuevos movimientos apostólicos y estilos de vida. Posiblemente su común denominador sea la flexibilidad de los vínculos institucionales (vocaciones mixtas, evitando lo definitivo), el fuerte acento que se pone en lo carismático y en los dones individuales de cada uno/a de sus miembros.

Casi concluyendo estas escuetas pinceladas, veo que España es aún hoy esa legendaria tierra de místicos, poetas y héroes, conjugada con el gusto por la amistad y la familia, el buen vino y los viajes (tal vez hoy un poco menos). La gente busca y sabe vivir bien, en el mejor y más humanizante de los sentidos: procura conciliar lo espiritual y trascendente con lo mundano y cotidiano. Por eso, al menos en Castilla y Andalucía coexiste algo del Quijote y Sancho...

### **Italia: la elocuencia estética**

En *Italia*, en cambio, estuve hace diez años, y luego solo ocasionalmente por unos días, con motivo de un Capítulo General de mi Instituto. Si bien el año transcurrido en Roma entre 1997/98 lo dediqué plenamente a mis estudios y a dialogar con otros estudiantes de variadas procedencias –una de las oportunidades más interesantes que ofrece Roma–, la estadía me permitió conocer un poco la idiosincrasia italiana, y visitar ciudades como Florencia o Bari, viviendo en las parroquias cercanas de Montemurlo y Marioto, o también Viterbo y Monteporcio, en las proximidades de la Ciudad Eterna.

Más allá de las clásicas y notorias diferencias culturales entre el norte (centrado en el trabajo) y el sur (centrado en los vínculos), me llamó la atención la omnipresente vertiente artística que caracteriza al país. Ciudades como Roma, Florencia o Venecia son paradigmáticas al respecto, debido a la densa cantidad de obras de arte que presentan. Arquitectura, pintura y escultura, pero también la música y las variadas expresiones religiosas, manifiestan a una

nación con gran sensibilidad artística y poética. Las mismas publicaciones de autores italianos que fui leyendo a lo largo de años me indujeron a pensar que tal vez por el lado de lo estético, y no tanto el de lo conceptual o especulativo, vaya el principal aporte de este pueblo a la cultura y, en concreto, a la teología y vida de la Iglesia. Porque, en efecto, lo estético abre espacio místico-espiritual. En la vida pastoral, este aporte se refleja principalmente en la belleza de la liturgia. Y también, cuando quieren, en la elegancia del trato.

Sin embargo, todas estas realidades inducen a pensar un poco en las verdaderas motivaciones de toda esta gama de expresiones. Por un lado, es cierto, las motivaciones trascendentes que dieron lugar a gran parte del arte cristiano, profundamente humano. Por otro, pienso que también, sobre todo en el Renacimiento, un poco de vanidad, ya que la búsqueda de pervivencia a través de monumentos, placas y templos está muy presente aún hoy en día. A diferencia de lo que percibí en España, o más aún en Inglaterra, donde la arquitectura religiosa es mucho más sobria y anónima, en Italia todo encandila y apabulla: empezando por la Basílica de San Pedro, todo tiene autor (¡y a veces más de uno!).

En este país parece más fuerte que en otros lados el culto a la imagen, con tonos incluso narcisistas. La apariencia dice mucho, y por algo Milán es capital mundial de la moda. Incluso la misma autoridad (eclesiástica) es en ocasiones vista más como algo a respetar y “echar incienso” dadivosamente para caerle en gracia y obtener los correspondientes beneficios, que como un espacio de servicio al bien común –en el que probablemente, como lo sugería el *furbo* (=astuto) Maquiavelo, raramente piensen. La herencia de

los infinitos principados, vinculada a la cultura cortesana y a las intrigas palaciegas, resulta aquí más que evidente...

Intuyo que esta vertiente cultural, asociada a un espíritu corporativo en el que no está permitido el disenso, como así también a una pretensión de omnipotencia muchas veces de talante infantil, hace que también el funcionamiento de las instituciones se entienda más desde las personas que están a la cabeza de las mismas que desde la lógica de su propio dinamismo autónomo, o desde lo que la misma ley prescribe: porque llegado el caso, como sucede también con otras naciones latinas, habría que comenzar por preguntarse a cuál de todas ellas hay que atenerse...

Pero además, como las personas o los padrinos que abren puertas no son eternos, tal vez por esto surja en el plano social la proverbial fragmentación y desorganización italiana, como así también los repentinos cambios de puntos de vista y humor, reflejados en el plano nacional en su característica inestabilidad política, sólo parcialmente subsanada por liderazgos fuertes y hasta violentos: violencia prevalentemente simbólica en el norte y, en ocasiones, más explícita en el sur; de corte institucional algunas veces, y otras, de género. No es difícil suponer que posiblemente mucho de este *ethos* cultural, matriz natural de su configuración y desarrollo, fue impregnando el sentir, vida y estructuras de la Iglesia Católica a lo largo de su historia, y que sea esta herencia una de las cosas que hoy por hoy el mundo moderno más esté rechazando de ella.

Sin embargo, y como dije que quería destacar principalmente los aspectos positivos, no puedo dejar de hacer referencia a la visible generosidad italiana, reflejada también en la misión de la

Iglesia, si bien es verdad que a veces un poco magnificada y demasiado anunciada: en este sentido, hay que reconocer que los italianos son especialistas en publicidad. Lo cierto es que hay muchas y variadas iniciativas para responder, casi pasionalmente, a los problemas humanos y sociales que van apareciendo. Algunas de ellas tienen que ver con lo estrictamente religioso, pero también las hay en el plano social: educación de la juventud, integración de inmigrantes, atención de enfermos, promoción social...

Una última observación. Llama la atención la cantidad de italianos en el exterior (radicados o turistas), y en el caso de la Iglesia, de misioneros. Tal vez porque la geografía de Italia genere espacios chicos (incluso en lo humano), es que esté en el alma de esta nación ese típico afán de expansión socio-cultural, en el que ciertamente pervive camuflada la ancestral herencia política del Imperio Romano.

### **Francia: el pensamiento riguroso**

Una primera impresión que me dio *Francia* es la de una nación que parecería mantener una férrea distancia entre las instituciones y sus habitantes. Para bien y para mal. Para bien porque uno encuentra un país organizado donde los servicios sociales funcionan eficazmente y donde la vida es previsible. Para mal, porque cada tanto son necesarias revoluciones para readaptar las instituciones a las expectativas de su gente, o al menos talentosos creadores y artistas que logren interpretar, expresar y ayudar a canalizar dichos malestares de modo más o menos satisfactorio.

Es verdad que las instituciones siempre parecen mantener una cierta presión en la vida de las personas: lo que tal vez resulte característico en el modelo francés es que la gente busque consolidarlas tan abnegadamente *pour la Patrie*<sup>499</sup>. Y probablemente este elevado ideal ético, lindante con el perfeccionismo y expresado formalmente en el ámbito de lo público, sea lo que produzca periódicamente algunos “cortocircuitos” en el plano de la vida real y privada. Por ejemplo, un francés puede ser sumamente correcto y agradable en el trato, pero también puede resultar, de modo casi injustificado, groseramente soez. Al respecto, hoy se percibe en muchos jóvenes, por supuesto que no solamente franceses, una actitud de cínica indiferencia frente a la vida social, política y religiosa, y un fuerte encierro en los límites de la propia subjetividad, en una suerte de precavido hermetismo.

Las tensiones que fui describiendo se reflejan también en el plano intelectual, agresivo y fecundo a la vez. Agresivo porque la cultura francesa tiene pretensión de totalidad, y por lo tanto genera sistemas en cierto modo incompatibles con otras alternativas (¡especialmente con las que ofrecen los ingleses!). La lucha por la legitimidad del propio pensamiento es, entonces, muy dura. Esto se nota, por ejemplo, en la vida académico-universitaria, donde permanentemente se pugna por instaurar el propio paradigma como hegemónico. Pero de este modo la vida intelectual es también fecunda, porque el conflicto es sistematizado y las ideas se profundizan y mejoran: en esto consiste el ABC de la democracia y del debate parlamentario rousseauiano, pero también la originalidad de la prestigiosa Sorbona.

---

<sup>499</sup> Siempre pienso que la peor penitencia que podría imponerse a un francés es la de tener que reconocerle un defecto a Francia...

Así, el desarrollo intelectual en Francia no es para nada estereotipado, sino que permanece en constante ebullición y desarrollo. El alto nivel cultural de sus habitantes le permite a este país desarrollar obras de muy alto nivel tanto en el plano científico y tecnológico, como en el artístico, filosófico y teológico. Tal vez éste haya sido el más representativo aporte de esta nación a la cultura universal. Además, y por lo dicho, los franceses tienen una gran capacidad para la exposición clara, ordenada y concisa de ideas, lo que políticamente se expresa en la construcción de Códigos de leyes y, en el plano intelectual, en el desarrollo de obras sistemáticas de reconocido valor.

En el plano eclesial se notan transiciones. De la apología del *Ancienne Régime* propia de los tiempos de la post revolución francesa y hasta principios del siglo XX, donde el único espacio político de convergencia entre Estado e Iglesia (o cultura y fe) parecía darse en las colonias, se pasó a la aceptación de la condición secular de los cristianos, incluso con el riesgo de caer en el extremo opuesto del secularismo, haciendo concesiones al laicismo militante; o también en la descalificación de la fe no ilustrada y aún no desmitificada, como aconteció con muchos teólogos de la Universidad de Lovaina, en el mismo contexto francófono. En este último tiempo parecería irse dando una nueva búsqueda de renovación a partir de la espiritualidad, de lo litúrgico, y de un talante cristiano que apela a la responsabilidad personal mucho más que en otros tiempos.

Existe talento, iniciativas y creatividad al respecto: pude observarlo en la organización del *VII° Congreso Internacional de la Juventud* (París 1997). También, más recientemente, en el surgimiento y afianzamiento de comunidades más personalizadas y

personalizantes, muchas veces asociadas a los nuevos movimientos e Institutos seculares. Tal vez porque la crisis del secularismo azotó primero y más contundentemente en Francia que en otras naciones del mundo, sea que la Iglesia vaya encontrando salidas inéditas y modos nuevos de posicionarse socialmente ante el nuevo paradigma socio-cultural<sup>500</sup>.

## **2. Apreciaciones culturales y pastorales desde Inglaterra**

Las desarrollo a partir de una estadía de dos meses y medio en Olton-Solihull<sup>501</sup>, en las afueras de Birmingham, en una comunidad de mi Instituto religioso donde conviven ingleses e indios, con una diversificada biblioteca a disposición (aunque ya un tanto desactualizada), y las posibilidades de establecer contactos (pastorales, académicos o simplemente de amistad) que esas casi once semanas permitieron. Mi reflexión se nutre también de algunas visitas que pude hacer a las ciudades de Londres, Liverpool, Oxford y al pueblo de Nymfield.

Divido la presentación en tres niveles: 1) Plano personal; 2) Plano socio-económico-político; 3) Plano cultural-religioso. En cada uno de ellos intentaré destacar los aspectos más relevantes, y prevalentemente positivos, con los cuales me fui encontrando. De

---

<sup>500</sup> De todos modos sigue siendo cierto, también para Francia y a decir de su ex presidente Ch. De Gaulle, que "los países son los países"...

<sup>501</sup> Incluidos los primeros días de octubre 2008, en plena crisis financiera, cuando el por aquel entonces primer ministro G. Brown tomó la decisión de utilizar 500.000 millones de libras esterlinas para estabilizar el sistema bancario.

un modo sencillo, utilizaré un método fenomenológico-hermenéutico-pastoral.

## **Plano personal**

Se valora mucho la autonomía personal, en el marco del concepto moderno de libertad. Este sentido de libertad (*freedom*) busca independizarse de toda presión social indebida, como así también del peso de un tradicionalismo mal entendido: tal vez por esto los ingleses busquen mostrarse siempre algo imprevisibles y desconcertantes en su modo de ser. En el amplio espacio de una tradición común que los habita, cultivan espacios intencionalmente propios sobre todo a través del trabajo, que mantienen en el tiempo con responsable perseverancia y cierta creatividad, pero también de los *hobbies*, como por ejemplo la lectura (=conocimiento), la música (=trascendencia) y la jardinería (=naturaleza).

A este sentido de libertad se une el respeto por el otro (*politeness*), lo cual favorece un siempre original desarrollo de la personalidad de cada uno. El único límite impuesto a la disposición del propio espacio es el del bien común. Serían censurables aquellas actitudes que pretendieran atentar contra los derechos y libertades ajenas, probablemente mucho más que en nuestros países latinos. En contrapartida, esto hace que en ocasiones la afectividad quede un tanto contenida, y que la comunicación, muchas veces entrecortada, no se establezca desde las dimensiones más profundas de la persona. Tal vez esta observación pueda vincularse con el desarrollo de actitudes adictivas, o también de un cierto gusto por lo macabro y obsceno.

Las observaciones de los párrafos precedentes convergen en la búsqueda de una natural pero mesurada confianza y apertura a los otros en tono amistoso, y en obligaciones recíprocas muy calculadas que cada uno busca asumir con sentido ético de buena vecindad (*neighbourhood*). Pienso que aquí el sentido cristiano de la *libertas* como posibilitante de una óptima utilización del *liber arbitrium* orientado a la autotranscendencia (teocéntrica) podría resultar iluminador.

### **Plano socio-económico-político**

a) La vida social parecería construirse a partir de una sana, si bien dosificada, consideración por el interés de los demás, lo cual propicia el fortalecimiento de un interesante capital social. Se parte de lo que cada uno es más que de lo que debería ser, como acontece en el contexto continental. Pero luego un ético y fuerte control social hace que las personas vayan siempre un poco más allá de lo que naturalmente estarían dispuestas a hacer o a resignar en función del bien común. Los ingleses son, en este sentido, más generosos de lo que podría parecer a una primera mirada superficial.

Es así que cada uno tendrá que desplegar su itinerario personal en consideración de la comunidad, y en ese sentido, deberá ser diplomático y saberse autolimitar: al momento de hablar y de actuar, de tomar decisiones o desarrollar variados empeños, de manifestar la propia interioridad o de expresar el mundo de los afectos. Los ingleses, en su mundo consciente y acciones deliberadas, son dosificados en todo, de igual modo que para todo

se toman su tiempo. Este espacio psicológico, mediado por los *coffee* o *tea breaks*, permite una mayor consideración de la cordialidad en las relaciones interpersonales (*friendly*), que va mucho más allá de una mera estrategia de socialización, incluso sin serle ajena en ocasiones una cierta formalidad.

Merece una particular consideración la familia y los ambientes hogareños. La brevedad de los días en invierno (anochece antes de las 5 p.m.) y las varias horas de penumbra antes de irse a descansar (*evening*), como así también la gran proporción de días húmedos (*wet*) en los que garúa intermitentemente, favorece la vida hacia adentro. Con cierta tonalidad romántica, los ingleses han desarrollado una gran capacidad de crear ambientes (físicos, humanos y literarios) verdaderamente agradables, que tienden a consolidar con el tiempo.

Existe un notable gusto por la conversación tanto ocasional como temáticamente focalizada, por la música –agradable y expresiva de sentimientos profundos–, la decoración clásica de interiores y la repostería –menos dulce que, por ejemplo, en América Latina y la India. Esta dimensión de interioridad y calidez colectiva para con los más allegados y en el ámbito de lo privado (que buscan disfrutar o *enjoy*), parecería convertirse en la contracara de la practicidad que los caracteriza en los espacios públicos (donde prevalece el sentido del deber o *commitment*) o de la superficial conversación formal, por ejemplo acerca del tiempo, que mantienen con quienes no existen vínculos particulares o con quienes no quieren involucrarse al menos en ese momento, o también como instancia intermedia para entrar en un diálogo más profundo.

b) Por otra parte, tratar de pensar en el interés ajeno posibilita la actividad económica y el mundo de los negocios libremente propuestos y pactados. La iniciativa económica y la autoorganización del mercado (A. Smith) son realidades vivas en Inglaterra. Existe gran habilidad para negociar y establecer acuerdos, sin apuros que fuercen o precaricen las decisiones, sino más bien con la serenidad necesaria para que, evitando tensiones, lo acordado se desarrolle correctamente y sea respetado y mantenido en el tiempo.

c) Aventurando una interpretación desde lo político, percibo que el parlamentarismo de J. Locke está vivo en lo cotidiano, y que la opinión pública cuenta mucho al momento de tomar decisiones. Se buscan los acuerdos incluso en la vida de todos los días. Se procura que el poder no se concentre, y que existan controles recíprocos, pero sin injerencias indebidas. En todos los ámbitos, “el rey reina pero no gobierna”: por lo general, las decisiones tienden a ser la resultante de un diálogo previo. Las normas, claras y sencillas, son estrictamente observadas (siempre hay excepciones que confirman la regla), y tienden a ser las verdaderamente necesarias. Esta sencillez y claridad propicia actitudes tolerantes e razonablemente inclusivas de lo diferente sin perder, sin embargo, sus rasgos propiamente *british*. Pienso que para esto no se ha mostrado tan hábil el modelo continental, especialmente el francés, más asociado a las monarquías y a los modelos totalizantes, solo reemplazables por nuevos paradigmas mediante periódicas revoluciones. El modelo inglés busca anticiparse a los conflictos, y va naturalmente en busca de acuerdos de recíproca conveniencia.

## Plano cultural-religioso

a) Se piensa desde lo particular, a diferencia del estilo continental que tiende a hacerlo desde lo universal. El temprano empirismo de D. Hume y R. Bacon, asociado al nominalismo de G. Ockham, están realmente vivos en cada instancia. Esto evita las rutinas estereotipadas y favorece las propuestas relativamente diversificadas, aún en el marco de una tradición fácilmente reconocible en variados ámbitos de lo cultural, incluyendo su típica arquitectura.

Me llamó la atención que en esta cultura insular todo tienda a comenzar por el lado inverso o casi a contramano del estilo latino-continental: se conduce por la izquierda, las manijas y las puertas abren generalmente al revés, el ambón y la credencia en las celebraciones litúrgicas se ubican hacia la izquierda del ministro. Si tomamos la imagen de la izquierda en sentido metafórico, los ingleses van a contramano de Europa: por ejemplo, han conservado sus propias medidas de peso y longitud, como así también su propia moneda. Como si a los británicos no les interesara demasiado qué hace o cómo actúa la gente en otras latitudes: de hecho no se caracterizan por hablar otros idiomas –a no ser a veces el francés y más esporádicamente el alemán– y su interés cultural se dirige a lo sumo hacia los Estados Unidos, las naciones del norte de Europa o las que componen el *Commonwealth*.

Por otra parte, las conversaciones no tienden a encadenarse por las vías naturalmente previsible, sino que permanentemente incluyen rupturas y posteriores superaciones. Esto permite que evolucionen por caminos inéditos. Y así, el aparente caos inicial

acaba convergiendo, previa clasificación de realidades y objetos, en un interesante orden posterior. Es como si de este modo, los ingleses hicieran revoluciones preventivas para evitar grandes catástrofes posteriores. Esto les permite integrar una gran diversidad cultural, en ciudades como Londres o Birmingham, que son notoriamente cosmopolitas en sus procedencias y expresiones.

b) En el plano de lo religioso, existe un interesante sentido de lo sagrado y lo monástico, asociado a la interioridad y al culto litúrgico: silencio, respeto y devoción convergen en un cálido ambiente comunitario y celebrativo cuidadosamente preparado. La Navidad parece despertar particular interés, ya que su preparación comienza mucho antes y es más esmerada que en otros lugares que pude conocer. Destaco, en particular, la importancia que le dan a los villancicos (*Christmas Carols*) y la cantidad de fieles que participan de las celebraciones de Noche Buena. En el plano de la caridad los ingleses se manifiestan de modo práctico: son realmente muy eficaces, si bien nadie busca resolverle la vida a los demás. Las expresiones caritativas son siempre pequeñas ayudas que en ningún caso pretenden sustituir la responsabilidad personal de los propios interesados, sino más bien suscitarla.

Debido a que la Iglesia Católica no es la Iglesia de Inglaterra – lo es la confesión Anglicana–, parece no existir ese típico anticlericalismo desarrollado en otros países occidentales. Los ministros son valorados y respetados en el orden estrictamente religioso, y los ministerios se delegan y diversifican mucho más que en otros lugares. En el plano teológico, prevalecen los estudios bíblicos y la espiritualidad. Autores como T. Merton, H. Nowuen o incluso C. Lewis son aún hoy muy leídos. En Birmingham, el gran referente histórico de la Iglesia Católica es el Cardenal H. Newman.

En este orden de cosas, creo que las expresiones inculturadas del catolicismo en Inglaterra pueden ayudar a la Iglesia a desarrollar un más rico y gratuito sentido de la libertad cristiana, vinculaciones eclesiales dialógicas y corresponsables en un marco de calidez fraterna, y un sentido más profundo, medido y respetuoso en el plano de la misión evangelizadora.

## **C. DESDE ASIA Y ÁFRICA**

La primera impresión que podría dar el abordaje casi aleatorio de algunas realidades culturales en países de Asia y África es la de una consideración parcial y casi arbitraria de contextos. Por supuesto que entonces una opción de este tipo no sería aceptable en un trabajo científico. Sin embargo dos razones me permiten recurrir a este método. El primero es que me estoy moviendo en el marco de un ensayo en el cual también la experiencia directa de la cultura viva debe encontrar su espacio y desarrollo. El segundo es que, a partir de estas experiencias, pueden establecerse algunas generalizaciones que gozarán de suficiente rigor académico. En efecto, todas estas zonas culturales, pertenecientes a continentes de extensas geografías, están caracterizadas a grandes rasgos por: a) la presencia de ancestrales religiones milenarias, b) por una gran diversidad cultural y lingüística, y c) por un prevalente clima social de pobreza que sólo en parte ha ido revirtiéndose en estos últimos años, especialmente en Asia.

Pero además, las realidades culturales examinadas se convierten en representativas de otras áreas culturales mucho más extensas. Así, por ejemplo, en Tierra Santa accedo al mundo judío

(Israel), puente con Occidente, y al árabe-islámico (Palestina), presente también en la región más vasta de Medioriente y en el norte de África; en India al hinduismo, y en general, a una cuna de religiones (jainismo, sikhismo, budismo), donde además se anuda el origen cultural de gran parte de Asia e incluso se manifiestan las raíces comunes con Europa (a saber, lo indoeuropeo); en Tailandia, al budismo, en el contexto del influjo cultural chino, que caracteriza al denominado Lejano Oriente; y en Costa de Marfil al África subsahariana, con sus culturas y religiones originarias, pero también con su creciente presencia musulmana y cristiana. Lo que acaba por ser un excelente muestreo, al momento de buscar desarrollar una amplia fenomenología de la cultura, con perspectivas religiosas y pastorales.

## **1. La conflictiva Tierra Santa**

### **Algunas observaciones socio-político-culturales**

A quien haya mirado alguna vez informativos televisivos no hace falta decirle que el contexto social de la Tierra de Jesús es por demás conflictivo, en gran parte debido a la compleja historia que lo ha ido gestando, y a la diversidad de idiosincrasias que cohabitan en la Tierra Santa: judíos y árabes; judaísmo, Islam y cristianismo; grupos sociales y religiosos que ocupan prácticamente el mismo espacio, por lo general muy a la defensiva (¡o también a la

ofensiva!), y donde el terreno útil, en gran parte debido a la pobreza del entorno, debe ser defendido “con uñas y dientes”<sup>502</sup>.

Pero esta misma situación hace del lugar un mundo culturalmente muy rico: por ejemplo, mucha gente es políglota sin particulares estudios académicos, habiendo aprendido hebreo, árabe, griego, inglés, francés e italiano por la mera necesidad de tener que comunicarse, por ejemplo, con intenciones comerciales. Sin ir más lejos, el Patriarca Latino emérito Michel Sabah, habla estas lenguas, y además el latín, alemán, ruso y siríaco. Por otro lado, si bien los recursos personales y culturales son relativamente altos y diversificados, el conflicto hace que el capital social sea relativamente bajo, y que el Estado de Israel gaste prácticamente la mitad de su presupuesto en defensa: personal de policía, inteligencia y seguridad interna, renovación logística y mantenimiento de un ejército profesional, enriquecido con jóvenes – mujeres y varones– que durante tres años realizan su servicio militar, y de veteranos periódicamente convocados.

Donde prevalece lo árabe (por ejemplo, en Belén, Gaza o Ramallah), la impostación cultural y religiosa es de tinte tradicional. La cultura árabe valora altamente el hogar –no se ve, por ejemplo, vida nocturna–, si bien existen entre los musulmanes algunas corrientes que han venido facilitando mucho el repudio de la esposa. Y de acuerdo a lo que permite el Corán, los hombres que tienen una buena posición económica pueden tener más de una esposa, o también reemplazarla periódicamente. Además, para la cultura musulmana la familia tiene un sentido amplio, y el número

---

<sup>502</sup> Si existe un lugar donde converge culturalmente el choque de civilizaciones entre el mundo occidental y el mundo islámico, es justamente en Tierra Santa. Los tres meses que viví en Belén (Palestina) yendo y viniendo casi diariamente de Jerusalén (Israel) me lo hicieron experimentar...

de hijos hasta una intención estratégica: el poder de la familia y su capacidad de conquista o defensa se mide en gran parte por el número de sus miembros. Idéntica intención tiene el tiempo dedicado por los hombres a construir alianzas por medio de la amistad. Lo dicho nos hace ver que el mundo árabe tiene un tono netamente patriarcal, donde la fuerza del varón cuenta mucho. Por ejemplo, al momento de hacer justicia se confía más en esta fuerza que en las del orden, que por otro lado, son bastante desorganizadas e inocuas en territorio palestino.

Donde existe población árabe es fácil detectar la presencia del Islam, ya que el cristianismo es proporcionalmente cada vez más minoritario. Pueden verse y escucharse mezquitas y mohadines, encargados de guiar la oración por medio de altavoces cinco veces al día, a un nivel de decibeles probablemente mayor del que muchos –incluyendo a los mismos musulmanes– desearían. Además, en su modo de vestir, los árabes musulmanes tienden a ser más conservadores que los árabes cristianos, que han ido incorporando muchas costumbres propias de Occidente. Los hombres utilizan vestidos largos, a manera de sotanas, y se cubren la cabeza y caminan por la calle rezando una especie de rosario, en el que van pronunciando los noventa y nueve nombres de Alá. También las mujeres se cubren la cabeza, si bien las jóvenes han ido incorporando el uso de pantalones al estilo occidental. Al respecto, un factor significativo de cambio social y promoción de la mujer en este último tiempo ha sido la educación. En la Universidad de Belén, por ejemplo, regentada por Hermanos Lasallanos estadounidenses, el 60% del alumnado es musulmán, y el 70% son mujeres. Esto hace prever cambios significativos a futuro.

Donde prepondera lo judío (por ejemplo, Haifa o Tel Aviv), la cultura es de talante occidental-moderna. En estos ámbitos disminuye notablemente la práctica religiosa y crece el agnosticismo. Aquí el modo de vinculación social es prevalentemente institucional, y existe un mayor sentido cívico (cumplimiento de normas, limpieza en espacios públicos, previsibilidad legal, etc.); los comportamientos son por lo general más autónomos, y la ética personal más flexible. Una excepción evidente a esta tendencia es Jerusalén, donde se concentra la ortodoxia judía. Allí es fácil ver, sobre todo los sábados, judíos rubios con barbas, vestidos de negro y acompañados por sus respectivas esposas e hijos, yendo a orar a la sinagoga o al Muro de los Lamentos. Aquí la moral y los comportamientos son mucho más rígidos y estereotipados, y no es fácil ni siquiera para los mismos judíos procedentes de otras naciones lograr una satisfactoria integración social.

Con respecto a la cuestión política, se hace mucho más difícil hablar del tema. No se ve cómo se irá a resolver a futuro la cuestión de Palestina, que por otro lado se ve beneficiada en sus habitantes por el notorio crecimiento económico de Israel. Mucha gente que vive en zonas del Gobierno Autónomo cruza diariamente los controles o *check-points* para ir a trabajar, normalmente en condiciones precarias, y de eso viven generalmente sus familias. Al respecto cabe aclarar que no se observan situaciones de pobreza extrema, como por ejemplo en América Latina o India, y que las casas de las familias árabes son muchas veces más confortables que las de los mismos judíos: tal vez porque en la mayoría de sus territorios el costo de los terrenos y la mano de obra es muy inferior,

pero también porque parecerían darle mucha más importancia al hogar.

Por otro lado, las situaciones de conflicto hacen que la solidaridad internacional sea significativa, tanto en términos humanos como económicos, y que en cierto modo, de esta ayuda todos los grupos sociales se vean beneficiados: Israel de los Estados Unidos, los palestinos de los países árabes, los cristianos de las Iglesias de Europa y América. En la medida en que pueden, muchos árabes emigran, aprovechando las facilidades ofrecidas por países europeos y americanos. También hay muchos judíos viviendo en los Estados Unidos o en otras naciones, como Argentina: parecería que cuando alcanzan un cierto nivel económico, tramitar una residencia en el referido país del norte o en algún país de la Comunidad Europea (Reino Unido, Alemania) les resulta conveniente.

### **La presencia de la Iglesia en Tierra Santa**

En el ámbito cristiano, el *Status Quo* busca preservar la convivencia entre cristianos, y de éstos con el Estado de Israel y el Gobierno Autónomo Palestino, de la mejor manera posible. La Iglesia cristiana más representativa en términos numéricos y culturales es la Ortodoxa, especialmente la Griega, pero también la Rusa, Copta, Etiópica, Melquita y Armenia. La Iglesia Católica tiene una presencia significativa no sólo en los aproximadamente 70.000 árabes-cristianos –lo cual la convierte en la segunda más populosa–, sino también a través de religiosas/os y laicos occidentales, en muchos casos voluntarios: especialmente europeos, y en menor

número (latino)americanos. Sin embargo se nota el envejecimiento de este modo de presencia y no se ve con claridad su futuro reemplazo.

También la vida de los católicos, como la de las otras confesiones cristianas, está muy concentrada en el culto y en el templo<sup>503</sup>. Pero en lugares como Belén, la promoción social a través de instituciones tales como hospitales, colegios, universidad, centros para la defensa de los derechos humanos, protección de mujeres embarazadas fuera del matrimonio –con lo que sus vidas podría estar en inminente peligro– u hogares para niños recién nacidos abandonados –por idéntica razón– tiene un lugar destacado, como así también un rol insustituible: porque en realidad no existen muchas instituciones, por ejemplo, asociadas al Gobierno Autónomo, capaces de prestar este tipo de servicios de modo eficaz.

En cuanto al diálogo interreligioso, que en otras ciudades del mundo ha venido prosperando tan fácilmente a lo largo de estos últimos años (por ejemplo, en Nueva York, Londres o Buenos Aires), aquí, debido a las fuertes identidades e históricos conflictos, encuentra un desarrollo escaso, lento y difícil. Es cierto que en ciudades como Nazaret, la convivencia entre cristianos, musulmanes y judíos es más que satisfactoria: pero esto resulta en términos generales una excepción. Donde la situación, en cambio, parecería encontrarse en la antípoda, es en Jerusalén. La Ciudad Vieja, por ejemplo, está dividida en cuatro barrios: judío, musulmán,

---

<sup>503</sup> Esto es bastante común en todos los países de minoría cristiana que visité. Intuyo que responde a un fenómeno sociológico más universal, por el cual los grupos culturalmente minoritarios tienden a proteger y cultivar sus identidades concentrándose en los símbolos, discursos y tradiciones propios. Esto explica por qué un instituto religioso como el del Verbo Encarnado, que en Occidente puede dar imagen de neoconservador, resulte pastoralmente eficaz en varios países árabe-islámicos (Tunez, Egipto, Palestina, Jordania).

cristiano y armenio, y cada religión intenta hacer lo más visible posible sus propios signos, con intención de conquistar el espacio social o al menos no perderlo. Todo esto resulta un espectáculo curioso para los peregrinos de las diferentes confesiones cristianas y religiones que, viniendo de otras regiones del mundo para orar, se encuentran con esta situación inédita. En el ámbito cristiano, al respecto, el Santo Sepulcro resulta paradigmático, sobre todo durante las celebraciones de Semana Santa. Pero también en Belén la Iglesia de la Natividad.

Termino, una vez más, con la paradójica constatación de lo conflictual, como algo permanente y arraigado con el transcurso de siglos en la Tierra de Jesús. No sólo los grandes atentados de Hamás y sus correspondientes represalias o incursiones preventivas por parte de Israel (por ejemplo, en la franja de Gaza), sino también la conflictividad como cultura cotidiana, que consume gran parte de la energía humana y cultural que podría utilizarse para el desarrollo y –en el caso de las Iglesias– para la evangelización. Nada más que a modo de dato anecdótico, posiblemente ninguna ciudad en el mundo fue tantas veces destruida y reconstruida como la misma Jerusalén...

Pienso que en este contexto, las nuevas formas de presencia cristiana tienen que ir por el lado de lo testimonial, procurando desligarse lo más posible del oprimente *Status Quo* que, si bien avalado por el derecho internacional es tal vez hoy un mal menor, termina ahogando la originalidad evangélica del cristianismo. La estrategia pastoral no puede consistir en querer poner más de lo mismo para ser más fuertes, sino en entrar con otra lógica: la de la humildad y el amor.

## **2. La mística India**

Si bien estuve cuatro meses viviendo en este extenso y diversificado país, en sendas comunidades situadas en Bangalore y Mangalore, y si bien leí unos cuantos textos para tratar de comprender mejor su idiosincrasia, cultura y religiosidad, veo que apenas podré ofrecer algunas pinceladas, a modo casi de anotaciones de viaje. Es que la India resulta fascinante, y cada lugar o pueblo, encierra en sus calles, casas y paisajes siempre algo asombroso e inesperado. La originalidad y diversidad natural, cultural y religiosa de esta nación y geografía son innegables.

### **Aterrizaje y aeropuerto**

La primera imagen nítida que tuve de la India fue cuando estábamos por aterrizar en Bombay. Pude ver entonces una ciudad atestada de viviendas precarias y personas yendo y viniendo. Me vino a la mente esa idea preconcebida de un país superpoblado por más de 1100 millones de personas, subsistiendo en condiciones miserables. De a poco me fui dando cuenta que ésta es la contracara de un notable crecimiento económico, y que como en otros lugares del mundo, la concentración urbana denota expectativas de mejores condiciones de vida en poblaciones de origen rural. La segunda imagen fue la del calor, al descender del avión, pero que al final no resultó ser superior al de Santiago del Estero: sí en cambio, mucho más húmedo.

Me tenían que llevar del aeropuerto internacional al *domestic*. Viajé en un *bus* bastante viejo, pero con aire acondicionado. Esperé unas tres horas y media en diferentes sitios del aeropuerto, en las que aproveché para observar rostros, actitudes, lugares. En el curso de unas preguntas por el horario asignado para hacer mi *check-in*, me puse a conversar con una mujer joven de Goa, realmente encantadora. Una primera impresión que tuve, y que luego pude ir confirmando en otros diálogos, fue la de percibir que la gente en India parece madurar antes que en países como el mío, tal vez porque la vida es más dura y la expectativa de longevidad más rara. Lo mismo observé meses después en África.

Llegué a Bangalore un 29 de abril en horario vespertino, y la temperatura era entonces más agradable. Vine conversando con la gerente de ventas de Duracell en India. Cuando ya en el aeropuerto fui a recoger mi equipaje, pude constatar, después del largo desfile de maletas, que mi valija no estaba. Lo hice saber a la persona encargada del asunto, que escuchó mi presentación, tomó nota de mis datos de vuelo, y me dijo que lo más probable es que hubiese quedado en Bombay, ya que el segundo era un vuelo local desde un aeropuerto diferente. Que tomaría unos dos días la recuperación de la misma. Envié un mensaje a dicha ciudad y me dio su número de teléfono para que lo llamase. Casi contra toda esperanza, a los dos días tuve mi valija. O mejor dicho, tuve que ir a buscar y firmar un papel donde declaraba estar satisfecho por el servicio, pese a que después pude comprobar que la maleta había sido abierta y que alguno se quedó con mi cinturón de carpincho.

Es curioso, pero un pequeño problema de este tipo resulta interesante para desarrollar habilidades y conocer la ciudad. De hecho pude saber cómo funciona la telefonía —que es muy

económica debido a los cientos de millones de usuarios que recurren a este servicio–, cómo se organiza la seguridad en un aeropuerto –las medidas precautorias se han generalizado en todo el mundo–, y cuál es la idiosincrasia de sus empleados, custodios y personal directivo –que trabajan con responsabilidad, pero si pueden, también buscan sacar ventaja personal. Y también cómo se viaja en ómnibus y cuánto puede costar un taxi triciclo (*auto*) si se sabe negociar un poco. Gracias a Dios, todo esto lo pude observar con relativa calma porque mis hermanos me acompañaron y me ayudaron a abrir los ojos oportunamente con esa serena pero firme sabiduría india.

### **La comunidad de Bangalore**

Mi comunidad de referencia vive en los suburbios de Bangalore. Lo más semejante que conozco en América Latina a los barrios de esta ciudad es Asunción. La gran y notoria diferencia radica fundamentalmente en la cantidad de gente que vive en las ciudades de India. En la comunidad *Shobhana Shaakha* (traducción en lengua local de *Betharram*) me fui encontrando con una veintena de hermanos, que fueron llegando poco a poco de sus vacaciones. Por último arribaron también un hermano inglés y otro sacerdote tailandés que estaban residiendo hasta el momento en Mangalore, y con los que quedó completo el equipo de formación. Me impactó positivamente el clima comunitario, la disponibilidad y espíritu de colaboración del que todos se sienten de algún modo responsables. Algo semejante pude observar también luego en la otra comunidad costera.

En general la gente es muy perceptiva y adivina lo que uno anda buscando, más desde lo cordial y afectivo que desde lo intelectual, por lo que también resulta fácil y agradable entrar en conversación. Por ejemplo, habiendo puesto a secar mi ropa después de lavarla en el lavarropas, me apareció planchada y colgada de una percha en la puerta de mi habitación: hasta este momento no pude saber quién fue, ya que cuando pregunté nadie sabía... Algo semejante ocurre cuando se visita una familia: en varias ocasiones lo he hecho con algún otro sacerdote para orar con alguna comunidad de base. La calidez de la recepción impresiona, la oración –de la que todos participan activamente– puede extenderse durante dos horas, y luego sigue una abundante comida en comunidad. Lo curioso es que una vez finalizada la misma y cuando todos se hubieron ido, sigue una segunda cena con la familia, a la que siempre hemos sido invitados. Si bien podría decirse que esto se debe a que el cristianismo ha sido introducido en India desde los primeros siglos de nuestra era, especialmente en la región sudoeste de Kérala, también es cierto que la hospitalidad no conoce barreras lingüísticas ni religiosas. Por ejemplo, tuve muy buenos encuentros con hindúes, e incluso en alguna ocasión con musulmanes.

En varias oportunidades salí a caminar con la compañía de alguno, y el diálogo resultó, al menos para mí, muy interesante. Esas salidas me fueron permitiendo conocer un poco más la ciudad desde dentro. Resulta muy interesante adentrarse al azar por callejuelas, siempre sorprendentes e impredecibles, con sus casas de dos o tres pisos en las que vive la familia ampliada, con su típica y colorida arquitectura, y la gente en la calle, en medio de vehículos que van y vienen. La vegetación es abundante incluso en medio de

la ciudad (palmeras, bananos, plantas floridas, árboles frutales), las calles –salvo las avenidas– no están normalmente asfaltadas, y las cloacas son generalmente inexistentes.

Todo esto hace proliferar una amplia variedad de olores y mosquitos, que a su vez alimentan una especie de lagartijas pequeñas con las que uno se habitúa a convivir. Cuando a lo dicho se añade la humedad y los evidentes límites que imponen a las personas las torrenciales lluvias monzónicas durante casi tres meses, uno empieza a entender lo de la proverbial paciencia y sentido de resignación que tiene la gente en el sur y este asiático, y por qué –especialmente en la India, y pese a que con los Monzones todo reverdece y vuelve a la vida– ya no quieren volverse a reencarnar...

En las cosas de la vida diaria se percibe el influjo brindado a la cultura del país por el hinduismo, cuyos coloridos templos, repletos con imágenes de sus deidades más populares y techos escalonados en forma de pirámides, uno encuentra ocasionalmente por todos lados. Allí son representados –aunque no solo ni especialmente– los dioses supremos de la Trimurti: Brahma, el creador; Vishnu, conservador del orden existente; y Shiva, el destructor que permite que así la rueda del *Sansara* se renueve y perpetúe. El influjo cultural al que me refiero se percibe, sobre todo, en referencia al sentido holístico que en la India se tiene de lo real. Pude observar, por ejemplo, cómo al cocinar y combinar ingredientes en un todo, lo individual parece ir perdiendo o donando su identidad en función del conjunto: esto parece ser muy oriental. Lo mismo al comer: se pone todo en un mismo plato y a la vez, mezclándose luego su contenido con la mano derecha, que a veces sirve de cubiertos.

Por otra parte, el indio actúa siempre con serenidad, incluso al momento de cruzar las avenidas a pie, sin semáforos, en las horas de mayor circulación de vehículos; cuando lo sorprende una lluvia torrencial a mitad de camino, o cuando se encuentra con una cobra. Pero a la vez realiza su actividad (laboral) con seriedad, logrando siempre excelentes resultados. A la par que contemplativo, como el hombre medio latinoamericano, tiene una sabiduría práctica, posiblemente más desarrollada que en nuestros países, tal vez porque al resultar aquí todo más difícil, se hace indispensable ejercitarse en la creatividad y el esfuerzo.

## **Cultura y religión**

En el plano estrictamente religioso, hay un muy buen manejo de lo simbólico y del silencio. Aquí reza no solo la boca, sino también el cuerpo en su totalidad, con una profundidad y expresividad difícilmente observable en otros lugares. En muchos templos no hay sillas, sino que la gente se sienta en un piso tapizado de alfombras, como acontece también en el hinduismo, el Islam –segunda religión por número de adeptos en India–, el sikhismo y el budismo. Las personas tienen un alma profunda, connaturalmente religiosa, asociada a los ciclos de la naturaleza, y sumamente respetuosa de lo sagrado y la vida hasta en los más pequeños detalles. Al respecto, en la puerta de nuestra capilla podía leerse un cartel muy expresivo: *Respete la paz de este lugar.*

A las celebraciones eucarísticas de nuestra comunidad formativa de Bangalore viene gente de fuera sólo los domingos, pero en semana muchas mujeres (jóvenes) se acercan a rezar, y lo

hacen con profunda devoción. Poco antes de comenzar las misas que ocasionalmente me tocó celebrar fuera de casa, he visto rezar el rosario, a una entera comunidad de formación de unas cuarenta hermanas, de rodillas, con los brazos extendidos y con una naturalidad que verdaderamente impactaba. También en Mangalore pude comprobar cómo el templo lindante solía estar repleto de gente incluso durante las celebraciones de semana, y esto mismo pude observar en diferentes sedes parroquiales en domingos. El calzado de todos los que ingresan a un templo, como acontece también en los hogares, debe quedar siempre en la puerta.

En muchas de estas cosas encuentro similitudes significativas con el ámbito árabe-islámico: el respeto por lo sagrado, el modo de vestir decoroso de las mujeres<sup>504</sup>, como así también un orden de cosas que antecede los gustos de las personas y expresa el sentido absoluto del misterio. Por ejemplo, durante la cuaresma en nuestras comunidades no se come carne, ni huevos, ni pescado, y durante todo el año las bebidas alcohólicas están prohibidas. Incluso fuera de la cuaresma no se bebe nada –salvo agua– hasta ya celebrada la misa de la mañana, aunque siendo yo invitado, me ofrecieron en ocasiones algún café con leche antes de lo estipulado. Se visten de blanco para las primeras oraciones litúrgicas del día –laudes y misa, como en otros muchos lugares de Oriente–, y luego se cambian para trabajar y estudiar. Las celebraciones se preparan con esmero y buen gusto.

Sin embargo existen también notorias diferencias con la otra referida área cultural-religiosa: el Islam –que no obstante en India goza, sobre todo en el norte, de la tercera mayor representación de

---

<sup>504</sup> En India, las mujeres normalmente visten un *sari*, que se ajusta a la cintura y envuelve todo el cuerpo.

fieles en el mundo, después de Indonesia y Bangladesh– es prevalentemente patriarcal y comparativamente más agresivo, incluso en el estilo de comunicación, ya que al modo de ver de un occidental, hablan como si estuvieran discutiendo o casi peleando; mientras que la cultura india, marcada profundamente por el hinduismo, parece dar a la mujer y a lo femenino un lugar destacado: por ejemplo, son realmente bellas las decoraciones florales y el canto, la utilización del símbolo de la luz –popular en todo Oriente– y sobre todo la danza, asociada a la liturgia y cultivada desde los primeros años de formación por los institutos religiosos femeninos. Además, el tono de voz utilizado por la gente es en India mucho más suave y sereno que en el mundo islámico, si bien también de vez en cuando se producen repentinos exabruptos, como acontece con los fenómenos climáticos en la región<sup>505</sup>. Tanto es así lo del tono bajo de voz que muchas veces tuve que pedir que me repitieran las indicaciones que se daban en la capilla porque no alcanzaba a oírlas; mientras que en el ámbito islámico las plegarias se hacen casi hasta mecánicamente por medio de altavoces, y todos los residentes del lugar deben escuchar esas oraciones (¡incluso los no musulmanes!).

En el Islam el único Dios es Alá, pero en el hinduismo hay diversidad de dioses y diosas, e incluso las otras religiones son miradas por lo general –salvo en el caso de grupos

---

<sup>505</sup> Esto se constata, por ejemplo, en la inseguridad que inspira la noche, en las frecuentes peleas físicas por cuestiones de tránsito en las calles, o en el hacer justicia por mano propia en los pueblos. Aún hoy es común el “linchamiento” por infidelidad, desobediencia –especialmente de las hijas– o conversión a otra religión. Si hay algo que no caracteriza a los indios es la flexibilidad en referencia a sus convicciones fundamentales... Y en esto hay gran similitud con el Islam.

fundamentalistas, de los que hay que cuidarse<sup>506</sup>– como caminos posibles de acercamiento al Misterio. Esto da espacio naturalmente a un mayor pluralismo en lo social, cuya organización bajo muchos aspectos podría parecer caótica, pero que en realidad no lo es tanto, ya que la vida en común tiene una sorprendente capacidad de autoorganización. Por último, pienso que en el mundo indio el manejo de lo simbólico es mucho más expresivo: la prohibición en el mundo islámico de toda representación, no solo divina, sino también humana, ha coartado bastante este modo artístico de manifestación.

En comparación con el Islam, en el hinduismo prevalece el sentido de la resignación. Tal vez debido al clima, caluroso y húmedo, que parece por momentos “aplastar”, y que domina prácticamente toda su geografía. En el mundo árabe-islámico, en cambio, se ha tendido a reaccionar al calor y sequedad del desierto con un sentido de conquista, en manera análoga a como lo han hecho los pueblos nordeuropeos respecto de su clima frío y húmedo. En dependencia de lo climático, entre los musulmanes árabes existe también un trato humano más seco que en la India hindú o cristiana. Por otra parte, la adhesión al líder debe ser más incondicional y las jerarquías deben observarse con absoluta rigurosidad. En el ámbito indio, los vínculos comunitarios y las decisiones compartidas tienen mucho más espacio, aunque por supuesto no falten caudillos, si bien por lo dicho parecen tener un poder limitado por su mismo entorno. En todo esto encuentro paralelos significativos con algunas realidades no-urbanas de América Latina.

---

<sup>506</sup> Durante los últimos dos meses de mi estadía se produjeron los mundialmente conocidos actos vandálicos en templos cristianos de Orisa y, en menor escala, en los departamentos de Karnátaca (por ejemplo, en Mangalore) y Kérala.

Sin embargo, también con esta otra área cultural existen algunas diferencias. En nuestro subcontinente, y en general en Occidente, tocar o abrazar delicadamente a una persona del mismo sexo, al estilo indio y como signo de amistad o familiaridad, no sería muy bien visto; mientras que por el contrario, es muy común dar besos a las mujeres a modo de saludo, cosa que en la India, como en el mundo islámico o también en el llamado Lejano Oriente, sería inconcebible. Incluso el saludo en un determinado ambiente no es respondido si las personas no han sido presentadas previamente.

Por último, y a diferencia de Occidente, en la India la familia es sumamente estable y el divorcio no existe, si bien las películas y publicidades van mostrando al respecto transformaciones del imaginario psico-social. En el mundo islámico, en cambio, la poligamia y el repudio de las esposas es bastante común, en detrimento generalmente de la mujer: pero aquí, en cambio, el influjo disolvente de los medios de comunicación masivos es mucho más limitado, tal vez gracias a esa mayor rigidez cultural a la que ya hice referencia.

## **La vida social y económica**

Lo que venía diciendo en relación a los vínculos comunitarios, contrasta fuertemente con la realidad de Occidente, donde tendemos a manejarnos, por lo general, con cierta independencia, y evitamos atarnos demasiado a los demás. En cierto sentido estamos marcados por este ideal de autonomía, más afianzado en los países nórdicos. En India, por el contrario, esta actitud no sería muy bien vista, lo que no significa que en ocasiones no se busque,

sobre todo en las ciudades. Pero hablando en términos generales, el prescindir de los otros es visto como una falta de respeto y consideración: porque aquí lo comunitario y tradicional cuenta mucho, por lo que los vínculos interpersonales y las decisiones “novedosas” se entretajan y se toman con serenidad y sin apuros. También en esto encuentro afinidades con América Latina.

Por eso, por ejemplo, en nuestra comunidad cada uno tiene un lugar y responsabilidad asignados, y la gente se siente bien cuando desde ese espacio social, que cuida y defiende, puede contribuir al bienestar de los demás. La información y los conocimientos parecen circular sin retenciones, y esto mismo lo he observado en otras personas con las cuales he conversado: existe generosidad y transparencia al momento de compartir la sabiduría. Lo mismo sucede cuando aparecen necesidades no previstas: siempre hay alguien dispuesto a colaborar en la búsqueda de soluciones. Eso sí, para cada cosa hay tiempos y horarios, y no se puede esperar respuestas inmediatas: aquí el dar tiempo es siempre muy importante. Porque al menos en los entornos de Bangalore y Mangalore el espacio humano de la gente es diferente al de las grandes ciudades de Occidente. Esto lo percibo, por ejemplo, en el tiempo dedicado por las personas a cultivar vínculos con la familia ampliada, en forma muy semejante a lo que ocurre en la cultura tradicional de América Latina.

Otra de las cosas que me llamaron la atención es la prioridad que las personas dan al conocimiento por experiencia, muy por encima del intelectual. Lo primero es siempre la experiencia y el diálogo, no el libro. Cuando dije que quería leer y profundizar aspectos vinculados con lo cultural y religioso –cosa que habitualmente hice en la biblioteca del College salesiano *Kristu*

*Jyoti*–, me dijeron que lo mejor era salir a caminar temprano por la mañana o cuando el sol va cediendo por la tarde –cosa que también intenté hacer, incluso en zona serrana– y buscar conversar con los sacerdotes hindúes –lo que no siempre resultó fácil. Lo mismo al momento de intentar conocer a las personas. Alguien, después de presentarse brevemente, me dijo: “Quedáte con nosotros e irás conociendo más de mí”. Y en realidad es así que vamos conociendo a las personas. Es lo que aconteció en el primer encuentro de Jesús con los discípulos: “Rabí, ¿dónde vives?”. “Vengan y lo verán”. Luego, “se quedaron con Él aquel día”, es decir, la jornada de la vida.

En el plano de lo económico, hay una afianzada cultura del trabajo y un significativo capital humano. Si bien es evidente la ausencia casi generalizada de capital económico, se percibe laboriosidad y espíritu de sacrificio. Se trabaja con tranquilidad y bien, con perseverancia, si bien por muy poco. Por ejemplo, un corte de pelo muy prolijo se puede obtener por solo U\$ 0.66. Mientras que las materias primas tienden a ser costosas, la mano de obra es muy barata. Esto hace que no siempre sea conveniente incorporar tecnología o maquinaria –idea “anticolonialista” que viene de los tiempos de M. Gandhi–, lo que a su vez permite conservar los puestos de trabajo. Y así, salvo algunas personas dedicadas a la mendicidad, en lo que pude conocer de la India no vi gente ociosa: ni siquiera bajo el agobiante sol de mediodía: cada uno se aboca a lo suyo con constancia.

Como los impuestos son en general bajos y el gobierno evita modernizar demasiado los proyectos de infraestructura –en parte por lo dicho, y en parte por desidia y corrupción–, hay posibilidad de trabajo para todos; si bien, por lo general, en condiciones muy

precarias y con bajos ingresos. Pero estas mismas condiciones laborales hicieron que mucha gente pueda hoy trabajar de forma competitiva para compañías multinacionales radicadas en los Estados Unidos, Dubai o Singapur, y que su nivel de vida haya mejorado sustancialmente. Es cierto que un gran sector de la sociedad reacciona negativamente frente a este influjo de la globalización económica –¡a veces casi por tradición! –, y que en este hecho se buscan legitimar algunas expresiones de terrorismo que azotan al país<sup>507</sup>.

En el plano de la microeconomía, salvo en referencia a la adquisición de propiedades y vehículos, los precios y calidad de los productos tienden a ser bajos. Es cierto que al comprar, como acontece también en el mundo árabe, la negociación puede ser ardua: en todos los negocios a los que fui los comerciantes son comerciantes, y los precios se adecuan a “la cara del cliente”. Pero después del regateo, se puede llegar a pagar solo el 40% del precio de venta inicial. El mismo adaptador que compré para poder usar mi *laptop* tenía un precio por la mañana, cuando pasé para averiguar, y otro por la tarde cuando fui con intención de comprar. Pero como al vendedor le recordé su palabra dada horas antes, no me objetó nada y respetó el precio acordado. Experiencias análogas he tenido en otros rubros.

---

<sup>507</sup> En realidad, la mayor parte de estos atentados (=blasts) son atribuidos a grupos pro pakistaníes.

### 3. Tailandia y la flor de Loto

#### Armonía, belleza y poesía

La primera impresión que se tiene al llegar a Tailandia es que se está en un contexto cultural marcado por el influjo chino: desde los rasgos faciales hasta la fonética del idioma, pasando por muchas expresiones arquitectónicas antiguas –en las que aparece, por ejemplo, el símbolo del dragón–, por la sabiduría –asociada a la serenidad de espíritu–, o el amor a las artes marciales o la pirotecnia. De hecho, los primeros *Thais* emigraron desde el sudeste chino, y configuraron el entramado socio-cultural hegemónico del país, notoriamente desde la primera mitad del siglo XX y pese a no ser la etnia más antigua del actual territorio (otras, como los *Karianes* y los *Akhá*, son autóctonas). A éste núcleo nacional y político se fueron añadiendo otras etnias, especialmente del norte y noreste. Sin embargo, todavía hoy quedan varios grupos humanos y muchos refugiados vietnamitas, camboyanos o birmanos en las inmediaciones fronterizas sin reconocimiento ciudadano.

Volviendo al eje de la observación, es importante destacar el influjo cultural chino porque, entre otras cosas, uno descubre la herencia de Confucio en la búsqueda de una actitud social correcta, como condición *sine qua non* de inclusión y reconocimiento social. El modo de presentarse responde a un ideal social estipulado, tanto en el hablar como en el actuar, e incluso en el vestir, siempre muy prolijo. La notable hospitalidad se manifiesta también en la delicadeza y sutileza del trato, o al momento de reconocer el honor

y espacio social del otro, especialmente el de los mayores: padres, monjes, autoridades, huéspedes. Expresiones concretas de respeto son las de no levantar la voz, inclinarse levemente ante quien se reconoce dignidad, retirarse evitando dar las espaldas, ofrecerle lo que pueda estar necesitando en actitud de servicialidad, evitarle trabajos penosos o simplemente todo lo que pueda resultar desagradable, etc.

Quedé realmente sorprendido por la fineza de todos estos detalles, que en el budismo, tienen sus correspondencias culturales en la profunda humildad con la que se arrodillan o con la que el cuerpo expresa sumisión y respeto. En este contexto, la seriedad del rostro es expresión de reconocimiento, y a lo sumo, una sutil sonrisa expresa complacencia y cordialidad. Las palabras son normalmente escuetas, pero los gestos resultan más que elocuentes.

En este marco, llama la atención el reconocimiento que esta sociedad tiene hacia su Rey y Reina, seguramente más que en las monarquías europeas. Casi que haría pensar en la devoción que otrora tendrían en China o en Japón hacia su Emperador. Si bien después de la revolución de 1932 y la consiguiente conformación de la República el rol del rey cambió sustancialmente –como en otras monarquías republicanas de Occidente–, la monarquía sigue constituyendo un símbolo de unidad nacional, casi al estilo del Papa para los Católicos.

Esta valoración contrasta notoriamente con lo que pude percibir en la India, donde la realeza es identificada con la colonial dominación imperial británica, y donde el héroe nacional por excelencia es el popular Mahatma Gandhi, una figura que está en

las antípodas del comportamiento aristocrático. En contrapartida, en Tailandia existe un aire nobiliario que se respira en cada lugar: hasta en los billetes, que así como en India tienen el retrato de Gandhi, aquí muestran la esfinge del Rey. Esto no significa que las mismas personas que buscan vestir con sencillez pero pulcritud, o que tienen un agudo sentido del olfato y el buen gusto, no estén dispuestas a realizar, en otros momentos y sin dificultades, tareas serviles cuando éstas son necesarias para el bien de la comunidad.

Y aquí entra otro elemento difícil de entender para una mentalidad occidental: en el extremo Oriente, las personas se entienden y autovaloran sobre todo en referencia al todo, a saber, la naturaleza, a la que aprecian, respetan y de la que disfrutan, pero sobre todo, en referencia al bien común de la comunidad de la que participan. Y son capaces de dar todo por ella, casi olvidándose del sentido y dignidad personal al que nosotros estaríamos muy apegados.

Este natural valor de la negación de sí en función de un orden natural y social tendrá importantes consecuencias económicas al momento de pensar, por ejemplo, en el interés común de una empresa. La recompensa por el esfuerzo no es solo de tinte monetario, sino que ésta viene constituida principalmente por la atribución del honor, que en Oriente será siempre algo que debe ser conferido por la comunidad a quien humildemente lo merece, pero que de ningún modo puede ser buscado o reclamado por el individuo. Lo mismo acontecerá en el plano de la sabiduría y la autoridad: el maestro no es el que se pone a enseñar, sino el que adquiere el reconocimiento y seguimiento de discípulos; el líder no es el caudillo –por más que el poder cuente, y mucho–, sino el que

mejor muestre poder promover y servir al bien y a los ideales de la comunidad.

Como toda la región, Tailandia está caracterizada por un clima tropical húmedo, lo que invita a procurar los mejores resultados con el menor esfuerzo, y a buscar en todo la armonía y no el conflicto. Es preferible resignarse creativamente antes que luchar desperdiciando energía contra lo inevitable: especialmente porque en Oriente, el sentido del honor puede conducir a luchas sangrientas y despiadadas. Por eso los tailandeses han ido perfilando un talante naturalmente pacífico: a diferencia de lo que acontece en India, no resuelven sus diferencias a los puñetazos...

La búsqueda de equilibrio y armonía alcanza tanto el plano de lo afectivo, por ejemplo, a través de las nociones chinas de *yin* y *yang*, que buscan dar el justo espacio a lo masculino y lo femenino en todo espacio social pero sin confundirlos –por ejemplo, separando los lugares destinados a mujeres y hombres en el transporte público, en la escuela o en los templos e iglesias–, como en el de lo religioso, donde es inevitable hacer referencia al budismo teravada. Armonía, equilibrio y belleza convergen en un mundo más simbólico que lógico-formal. De hecho la gente casi no lee: según encuestas recientes, sólo un promedio de media página por año.

Lo estético adquiere así una gran importancia como canal de comunicación y expresión. Por ejemplo, el canto y los arreglos florales con especies de las más diversas. O también el agua, que pacifica el espíritu con su quietud. En tiempos monzónicos se identifica con el cultivo del arroz, y por lo tanto, con la seguridad de alimentación para el próximo año: cuando no llueve lo suficiente,

por ejemplo, en las zonas altas, no se puede sembrar el arroz en terrenos que de todos modos quedarán preparados para la siembra. Estos elementos aparentemente heterogéneos asociados a la naturaleza, a la vida (económica) y el mundo simbólico se enlazan y convergen en el símbolo de la flor de loto: creciendo en los típicos pantanos de agua estancada desde la estación de lluvias, donde de paso también se cultivan peces que completan la dieta diaria, y nutriéndose en ocasiones de agua en descomposición, la flor de loto expresa esa misteriosa y elocuente belleza que se desarrolla solo en contextos hostiles como canto poético de trascendencia y transfiguración de la realidad dada. Por algo es la flor nacional, símbolo –en el budismo– de una transformación humana más profunda<sup>508</sup>. También el arroz es venerado y hasta divinizado en algunas tribus del norte: el arroz no solo da de comer, sino que humaniza y afianza los vínculos comunitarios. Como la flor de loto, tiene connotaciones femeninas.

Por lo dicho, la cultura es prevalentemente oral, y no escrita, más simbólica que discursiva, y de preferencia, matriarcal. Esto parece explicar en parte por qué, en este país que ha recibido tantos influjos culturales y que mantiene una apertura tan notable hacia Occidente, curiosamente se habla y ama mayoritariamente el idioma *Thai* y no el inglés, lengua súmamente práctica para el comercio y el desarrollo tecnológico pero poco poética en la precisión de sus palabras, arraigada en países vecinos pero no tan difundida aquí, y con la que difícilmente la gente logra expresarse.

---

<sup>508</sup> Como en numerosos templos del antiguo Egipto, la flor de loto queda también asociada al amor humano.

## Budismo y cristianismo

En el plano de lo religioso, el budismo es predominante. Le da al espíritu tailandés ese profundo sentido de silencio que sus habitantes manifiestan en la vida diaria, aún con todos los cambios que el fenómeno de globalización introdujo en todo el sudeste asiático en estos últimos decenios, tanto en el plano social (migración del campo a la ciudad, notorios cambios en los estilos de vida, desestructuración de la familia tradicional), como económico (instaurando una creciente cultura tecnológica e informática) y específicamente en el ámbito de lo religioso (propiciando un cierto secularismo). Por ejemplo, las campanas de las *pagodas*<sup>509</sup> y demás templos budistas tienen un formato y sonido prevalentemente cerrado y misterioso ('*om*'), a diferencia del de las campanas cristianas, que tienen diseño y acústica generalmente abiertos. Además, el mismo recinto interior de esos templos tiene muchas veces forma de campana cerrada. Durante los momentos de oración sólo se escuchan los *mantras* cantados por los monjes, cuya música recurrentemente repetitiva surge de pequeños ventanucos. Pero al recinto no se puede acceder. Solo periféricamente se pueden recorrer las cuatro entradas, símbolo del mundo, permanentemente dominadas por la figura de Buda en cuatro posiciones, que manifiestan diferentes actitudes devocionales mediante las cuales las personas pueden cultivar su propio itinerario espiritual.

En la primera, Buda está parado con el rostro relativamente serio y un brazo flexionado con su palma abierta indicando que hay

---

<sup>509</sup> Las *pagodas* son los templos principales, análogos a los de las sedes parroquiales de los cristianos.

que detenerse en busca de paz. En la segunda, Buda está meditando en posición de loto con los ojos cerrados. En la tercera, está de pie, con los brazos extendidos y un recipiente en sus manos, en señal de oblación. En la cuarta, está reclinado y levemente sonriente, como gozando. Estas posturas, que tienen algunas variantes de acuerdo a los lugares de donde las imágenes proceden, me hicieron pensar en el paralelismo con las vías purgativa (I), iluminativa (II) y unitiva (IV) del itinerario cristiano, conducidas todas ellas por el amor (III). De hecho, a la *pagoda* se ‘asciende’ por medio de una escalera casi interminable. Por otro lado, las numerosas imágenes externas dan también lugar a lo devocional: la luz de las velas, el aroma de los saumerios y el inevitable símbolo de la hoja del loto. En las *pagodas*, como así también normalmente en los demás templos, también hay espacio para la guía espiritual, posible en recintos inmediatamente adyacentes a cada una de las cuatro entradas, donde además, pueden depositarse ofrendas: especialmente comida o dinero para los monjes.

Para completar el cuadro religioso, digamos que solo un 5% son musulmanes, especialmente en el sur de la península, y un 0,4% cristianos. La presencia católica se concentra en Sampram (sobre todo), Bangkok y en Chiang Mai, y un poco menos en el nordeste. El estilo pastoral en la ciudad –no así en los pueblos– es bastante homogéneo, lo cual se visualiza, por ejemplo, en los estilos formativos de los candidatos al sacerdocio y la vida consagrada, que en una gran mayoría provienen del norte del país, y en particular, de la etnia *kariana*. El clero de todo el país estudia en un solo seminario, y los Institutos de vida consagrada comparten ampliamente sus itinerarios formativos mediante actividades

desarrolladas formalmente en el *college*, u ocasionalmente a través de visitas recíprocas, fiestas y deportes, celebraciones litúrgicas, etc. No vi lugares específicos para la formación laical, lo cual no resulta extraño en una sociedad tan jerarquizada.

Los recursos económicos de la Iglesia no solo parecen suficientes –especialmente los inmobiliarios, pero no solo–, sino que hasta tal vez resulten incluso un tanto excesivos para el contexto. Es cierto que, a diferencia de lo que acontece en el mundo occidental, en todo Oriente es sanamente apreciado un cierto esplendor en lo atinente a lo religioso, ya que esto mismo le asigna prestigio y credibilidad. También es verdad, desde una perspectiva económica, que el *baht* es una moneda comparativamente débil. Tal vez sea debido a estas particulares características culturales –a saber: origen tribal de muchos de los ministros, escaso dominio del idioma inglés o de otra lengua no nacional, y su peculiaridad socio-política fuertemente jerárquica–, y económicas –poco rendimiento del *baht*–, que la Iglesia en Tailandia, pese a disponer comparativamente de un alto número de ministros ordenados y religiosos/as con vocaciones hasta hace muy poco en notable crecimiento, no tiene esa misma presencia misionera que sí manifiesta, por ejemplo, Filipinas, India o incluso Corea.

Si bien el cristianismo está presente desde el siglo XVII y sus instituciones (sobre todo educativas, como por ejemplo las numerosas escuelas o la misma Universidad de la Asunción) son muy valoradas –un 90% del alumnado es budista–, el nivel de inculturación parece todavía un tanto bajo y muy dependiente, eclesialmente hablando, de Roma. Esto se observa, por ejemplo, en la liturgia, que siendo en sí misma muy bella, parece demasiado romana para el contexto cultural que estoy describiendo. Tal vez

esto se deba a que también en lo eclesial los tailandeses eviten el conflicto, y busquen como en otros ámbitos de su vida ser también aquí conciliadores. Por lo mismo, los cristianos tienen buena relación con el budismo, y en general, éste con los primeros. Podría decirse que en términos generales, después de Filipinas y Corea, la presencia pastoral de la Iglesia en Tailandia es de las más logradas en el (sud)este asiático.

De acuerdo a lo dicho, y en línea de continuidad con lo propuesto en el *Primer Congreso Misionológico de Asia*, celebrado curisamente en Chiang Mai (2006) casi por descarte de otras tres posibilidades, las cuatro prioridades para un camino pastoral evangelizador e inculturado parecerían ser: 1) el testimonio, 2) la narración, 3) las actitudes interreligiosas y 4) la liturgia.

1) El *testimonio* porque, incluso más que en Occidente, en el Lejano Oriente cuenta lo que las personas son muy por encima de lo que dicen o hacen: aquí el reclamo evangelizador podría expresarse muy bien con la frase “queremos ver a Jesús”. El mensaje es lo que el ser mismo de la persona dice y nada más que eso (!).

2) La *narración* porque el relato es proclamación simbólica del testimonio. En Asia, en general, hay que “contar” la historia de Jesús: sobre todo con el testimonio de lo que Él ha obrado en la propia vida. Al respecto, las parábolas y diálogos presentes en los Evangelios resultan muy útiles, mientras que no tanto los pasajes más especulativos.

3) Las *actitudes interreligiosas* porque recrean la narración desde la experiencia de otras tradiciones, purificando y enriqueciendo la propia vida cristiana, y ahondando los comunes

denominadores que tanto en el plano simbólico como actitudinal pueda tenerse con las otras tradiciones religiosas.

4) La *liturgia*, porque integra y redimensiona los símbolos, incluyendo en ellos el de la palabra y la vida. Por ejemplo, la flor de loto es el insuperable símbolo pascual de toda el Asia monzónica: desde la India hasta Japón. Su expresión testimonial más elocuente es la sangre de los mártires, que en contextos históricamente muy marcados por guerras crueles y feroces, sembraron abundantes semillas de fe en la mayoría de los países del continente. Al respecto, el santuario en honor al mártir Nicolas Bunkerd Kitbamrung, recientemente beatificado, se ha convertido en Sampram en un centro de peregrinación para los tailandeses.

#### **4. Costa de Marfil y un continente ancestral**

Viví durante poco más de dos meses y medio en nuestra casa de formación en la periferia de Abidján, capital del referido país subsahariano y reconocido centro cultural de la región. También en el plano eclesial, varios de los institutos de formación filosófico-teológicos francófonos más importantes del continente se encuentran en esta ciudad.

Durante este período de tiempo observé, leí, conversé y reflexioné bastante con personas provenientes de diferentes países de África occidental (Costa de Marfil, Benín, Togo, Ghana, Burkina Faso) e incluso de la República de África Central, como así también busqué participar de variados tipos de reuniones, encuentros y actividades pastorales –si bien no siempre resultó fácil ser admitido.

Por ejemplo, estuve una semana en Dabakalá, en una parroquia situada al norte del país, y tres días en Yamoussoukro, casi a mitad de camino de regreso a Abidjan. Con todo este bagaje de experiencias, saqué algunas conclusiones que intentaré referir a continuación.

## **Religión y cultura**

A diferencia de lo que acontece en la tradición occidental moderna, el estilo de vida de los africanos, concretamente en el área cultural a la que me estoy refiriendo, está marcado por la vertiente comunitaria, que tiende a establecer dependencias recíprocas entre sus miembros en el plano de los afectos y la reciprocidad, el discernimiento y la confianza. Es esta misma vertiente “tribal”, presente incluso en los países árabes nordafricanos, la que también posibilita y legitima fuertes y codiciados liderazgos. Es así que la pertenencia al grupo, liderado por un jefe y en comunión con los antepasados que estarán siempre presentes, imprime a la vida del continente una impronta característica. Como si en África el tiempo hubiese amenguado su paso para permitirle al hombre escuchar su propio pasado<sup>510</sup>.

La dimensión religiosa, ya sea ligada al cristianismo, al Islam, a las religiones tradicionales o a los nuevos movimientos, es claramente constitutiva de la cultura, e incluye connotaciones mágicas. El chamán, el adivino o la mujer sabia, el sacerdote o el

---

<sup>510</sup> Cabe decir que un hermano nuestro marfileño, que vivió con nosotros un año en Santiago del Estero, me hizo notar algo que también yo percibí del mismo modo ya desde los primeros días: “Abidján es como Santiago”. En lo dicho, y en muchas de las observaciones que seguiré haciendo a continuación, existen muchos comunes denominadores con América Latina.

imán estarán siempre presentes, desempeñando funciones bien determinadas tanto en referencia a la esfera de lo estrictamente religioso, como también a la de la sabiduría o la salud. También el pensamiento mítico, asociado a la tradición oral, constituirá parte importante de la vida diaria.

En el continente en el cual apareció el primer hombre y se habló el primer lenguaje, lo ancestral de la historia humana se recapitula en el tambor del momento presente, por medio del relato, el canto y la danza. Cada cosa, cada persona y cada momento se vive ritualmente, como para anudar milenios. De un modo particular, por ejemplo, las celebraciones litúrgicas. Durante las homilías se procura “decir todo”, como si se quisiera incluir el relato de una cosmogonía entera en el espacio de una misa o de una catequesis: sobre todo en los días de fiesta.

Por esto mismo, sobre todo en contexto celebrativo, la noción del tiempo es muy flexible: no hay apuro por comenzar ni por terminar. El tiempo histórico se convierte en tiempo mítico, y éste en *kairós* (=tiempo salvífico). Dado que en ocasiones se termina con un almuerzo familiar del que no es fácil retirarse<sup>511</sup>, “ir a misa de diez” puede significar dedicar al Señor gran parte de la jornada. Otro ejemplo que va en la misma línea: participé de una celebración de exequias. La difunta había fallecido hacía ya tres semanas. Me explicaron que lleva tiempo el duelo<sup>512</sup>, la convocatoria de toda la familia ampliada –que ocupaba más de media capilla–, y la preparación del funeral festivo del último día. La comida para todos

---

<sup>511</sup> Para retirarse de un lugar hay que “pedir el camino”, es decir, el acuerdo y autorización de la comunidad.

<sup>512</sup> Además, en las religiones tradicionales, el difunto es separado del clan durante algún tiempo antes de ser “readmitido” como ancestro, con su consecuente capacidad de intercesión en favor de la familia.

durante varios días, los vestidos de ocasión y la construcción de la tumba, habrán supuesto erogaciones muy superiores a las de rutina.

Las personas son netamente perceptivas e intuitivas. Conservan un talante pacífico, cordial y amigable en el entorno comunitario, lo que hace gozoso el sentido de pertenencia. Por este mismo motivo, y a modo de contra cara, tienden a mostrarse un poco desconfiadas e incluso imprevisibles frente el extranjero, es decir, hacia “los otros”. Por ejemplo, frente al blanco. Es así que la pertenencia a la comunidad tiene ciertos rasgos etnocéntricos y una integración a la misma lleva tiempo (tal vez años...). En particular en este último caso, a causa de una experiencia de opresión racial multiseccular (esclavitud, colonialismo, discriminación, explotación de recursos naturales...).

El cuerpo tiene un lugar central en la antropología africana. Es espacio habitado y vital. Es lugar de encuentro con la naturaleza, sobre todo por medio del trabajo físico, realizado casi sin herramientas, resistiendo a la fatiga que el clima tropical incrementa, y comparado en ocasiones al alumbramiento. Es así que las personas africanas son fuertes. Un varón puede limpiar un campo a machetazos bajo el sol abrasador, o hincar dos veces por semana tres hectáreas de árboles de látex. Una mujer puede llevar entre ocho y doce kilogramos de peso haciendo equilibrio en su cabeza, mientras camina con su niño colgando a las espaldas.

El cuerpo es también lugar de encuentro con la comunidad, a través de la presencia, el diálogo y la fiesta, enmarcados en el orden de la gratuidad: los colores vivos de la vestimenta y los llamativos ornamentos visibilizan esta actitud expansiva. Es así que

en este espacio interpersonal el africano desarrolla normalmente sentimientos y actitudes muy positivas y vínculos muy estrechos para con sus hermanos. Simultáneamente, el cuerpo es lugar de experiencia y encuentro con la trascendencia, particularmente en el espacio sagrado, donde se canta y se baila con mucho entusiasmo. En las religiones tradicionales el cuerpo es “poseído” por los espíritus –¡como en el Umbanda de Brasil! –, y en contextos cristianos se convierte en una especie de “primer sacramento”: en él vive y se expresa el hijo/a de Dios.

Y así como el cuerpo se enferma –en ocasiones también a causa de dificultades con los miembros de la comunidad–, del mismo modo despliega e irradia energía cuando dispone de ella – ¡como en el carnaval de Río de Janeiro!–. En este sentido, el africano no se autolimita. Dado que la expectativa de vida en el continente es la más baja del mundo, mientras se tiene vida y salud, se la comparte y exterioriza. Lo mismo los bienes: dado que toda posesión es relativamente precaria y efímera, cuando se tiene se derrocha<sup>513</sup>.

## **Economía, política y sociedad**

La economía está caracterizada por una actividad fuertemente primaria y marcada por la falta de previsión, ya que al futuro se

---

<sup>513</sup> A diferencia de aquellas culturas surgidas en climas y suelos templados o relativamente benignos, donde sí es conveniente y factible ahorrar y acumular responsablemente para el futuro –lo que propicia el desarrollo–; o en las de los desiertos, donde la previsión de las cosas esenciales y vitales se torna indispensable para la sobrevivencia, los modelos culturales gestados en entornos selváticos, a no ser en el ámbito de lo religioso dominado por fuertes tabúes, suelen caracterizarse por una fuerte dosis de imprevisión y espontaneidad casi irresponsable. Por eso cuando hay abundancia, se aprovecha y derrocha, y cuando escacez, se sobrevive.

responderá “cuando llegue”: esto resulta bastante común en los países tropicales (“Alá proveerá”). Es verdad que en lugares como Costa de Marfil existe una buena formación y organización para actividades asociadas a la agricultura. Pero en general hay dificultad para innovar en el trabajo, que tiende a ser repetitivo y sin creación de valor agregado, muy dependiente de los recursos naturales, extraídos y vendidos casi sin transformación. Por ejemplo, la madera el cacao o el café en la región ecuatorial, o los metales y diamantes en África central y del sur. Esto consolida una balanza comercial desfavorable, ya que los productos elaborados deben ser importados a un precio muy elevado, mientras que las materias primas se venden a bajo costo.

En la política se percibe una corrupción muy marcada, ya que así como en una comunidad o en un pueblo tiende a ser “público el espacio privado” de las personas, también tiende a “privatizarse el espacio público” y a realizarse, en consecuencia, una política “para sí”. En ocasiones, esta tendencia conduce a la violencia –como ocurre sobre todo desde hace dos decenios en muchos países africanos–, e incluso a la guerra civil –alentada por el nefasto tráfico de armas–, como hace unos años en Rwanda o Costa de Marfil, u aún hoy en el Congo. Por este mismo motivo es que la autoridad, en cualquier nivel que esto se analice, es ejercida con bastante avidez y rigidez –ya que hay que controlar el espacio colectivo para disponer de libertad individual– y las actividades democráticas solo son perceptibles, a lo sumo, al interno del pequeño grupo de “hermanos”. Por otra parte, el amiguismo y la arbitrariedad están al orden del día: asociados a un cierto fatalismo cultural-religioso, todo esto es tomado con bastante resignación por la gran mayoría de la población.

Lo dicho hace entender la existencia de una baja conciencia de ciudadanía. Los servicios públicos son escasos, de mala calidad o casi inexistentes. Por ejemplo, en referencia a cuestiones sanitarias, como la prevención y curación del paludismo, pero también del Sida, ambas enfermedades principales causas de deceso en África; o también en referencia a la educación, donde más del 30% de la población es analfabeta y sólo un 3% accede a la universidad. Por todo esto, la presencia de la Iglesia y de otras organizaciones en el plano del desarrollo social, caracterizado por una fuerte fragilidad e inseguridad, es sumamente importante y valorada.

A causa del no tan lejano tiempo colonial, existe una crisis de identidad cultural, ya que se utilizan sistemas, tecnología y conductas híbridas entre lo importado y lo autóctono, y por lo tanto no suficientemente integrados en la propia y ancestral tradición cultural, sumamente importante en el orden de lo vital para todo africano. Esta realidad es compartida de un modo particular por todas las ex colonias francesas y belga (Congo). Mientras que en general los países que han tenido colonización inglesa han ido desarrollándose un poco más autónomamente, o los que han tenido colonización portuguesa o italiana han desarrollado (por oposición) una mayor conciencia étnico-cultural –por ejemplo, de “empoderamiento” en relación a la “negritud”–, los de influjo francófono han quedado culturalmente dependientes y en conflicto.

Crear en el la propia herencia y acervo cultural, asociados a un relato unificador, e ir perfilando instancias institucionales y proyectos colectivos propios parecerían ser cometidos de orden prioritario en países como Costa de Marfil, lo cual tendría que tener como correlato eclesial-pastoral la maduración de un estilo de cristianismo cada vez más inculturado, con fuerte impostación

comunitaria pero también con iniciativa personal de cada bautizada/o. Es el único “antídoto” de cara a la ilusoria y vehemente tentación de “emigrar como sea”.

## **IV. Impregnación evangélica de la cultura y desarrollo integral de los pueblos**

Estimulada por su explícito abordaje conciliar en GS 53-62, la reflexión teológica sobre la temática cultural se ha venido desarrollando insistentemente en estos últimos decenios, a raíz, sobre todo, del consumado proceso de globalización planetaria. Por eso, después de haber hecho una reseña fenomenológica de experiencias culturales y religiosas particulares, intentaré reflexionar de un modo más sistemático sobre la contribución específica que puede hacer el evangelio a la cultura y el desarrollo en esos mismos contextos, apoyándome para ello en el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* [=C], e incorporando algunas referencias a la última encíclica social de Benedito XVI, *Caritas in veritate* (2009) [=CV].

### **1. Iglesia, sociedad y cultura en el actual contexto epocal**

Casi en oposición a lo que no sería sino un espiritualismo desencarnado de cuño gnóstico, *el cristianismo* ha propiciado siempre un comprometido diálogo histórico-cultural (cf. GS 58 y 62). Porque, si bien “la salvación que nos ha ganado el Señor Jesús [...] se realiza en la vida nueva que los justos alcanzarán después de la muerte”, la misma “atañe también a este mundo, en los ámbitos de

la economía y del trabajo, de la técnica y de la comunicación, de la sociedad y de la política, de la comunidad internacional y de las relaciones entre las culturas y los pueblos” (C 1). De ahí que el amor cristiano impulse, entre otras cosas, “a la denuncia, a la propuesta y al compromiso con proyección cultural y social”, como así también, “a una laboriosidad eficaz, que apremia a cuantos sienten en su corazón una sincera preocupación por la suerte del hombre a ofrecer su propia contribución” (C 6).

### **Desafíos en el actual contexto global**

No sólo el cristianismo, sino el hecho de que además también hoy “*las religiones* y las culturas manifiesten disponibilidad al diálogo y adviertan la urgencia de unir los propios esfuerzos para favorecer la justicia, la fraternidad, la paz y el crecimiento de la persona humana”, constituye un signo de esperanza (C 12). Los esfuerzos de los últimos Pontífices por evitar las guerras, del budismo tailandés por salvaguardar la ecología, de judíos y cristianos por lograr un mejor conocimiento recíproco, de solidaridad entre los miembros de la *Umma* en el Islam, o del Dalai Lama por propiciar la independencia de la región que a los pies de los Himalayas dio lugar al inicial desarrollo del budismo, dan cuenta de ello. Esta preocupación tiene su fundamento en el hecho de que “cualquier experiencia religiosa auténtica, en todas las tradiciones culturales, comporta una intuición del Misterio”, en el que “Dios aparece, por una parte, como origen de lo que es”, pero por otra “también como medida de lo que debe ser, como presencia que interpela la acción humana” (C 20).

De acuerdo al *Compendio*, hoy se presentan a la humanidad tres grandes desafíos, que las religiones pueden y deben contribuir a resolver. El primero es el de “la verdad misma del ser-hombre” (C 16), bajo tantos aspectos amenazada. Las grandes tradiciones religiosas, y en primer lugar el cristianismo, tienen una visión de la persona humana que salvaguarda su carácter trascendente, evitando así todo reduccionismo, y protegiéndola de toda manipulación. El segundo desafío es el que le presenta “la comprensión y la gestión del *pluralismo* y de las diferencias en todos los ámbitos: de pensamiento, de opción moral, de cultura, de adhesión religiosa, de filosofía del desarrollo humano y social”. Ya hemos hablado de esto en II, 1, sugiriendo cuál podía ser la contribución específica de las religiones en el marco del nuevo paradigma de la complejidad. El tercer desafío “es la *globalización*, que tiene un significado más amplio y más profundo que el simplemente económico, porque en la historia se ha abierto una nueva época, que atañe al destino de la humanidad” (*ib.*). Todas las tradiciones religiosas han venido afrontando este desafío y reaccionando de diferentes modos para reproponer sus contenidos en la nueva aldea global. En todos los casos han venido surgiendo variados modos de vivir la religión, en estrecha consideración de los nuevos contextos<sup>514</sup>.

En particular, el horizonte teológico-pastoral del “moderno fenómeno cultural, social, económico y político de la interdependencia, que intensifica y hace particularmente evidentes los vínculos que unen a la familia humana”, queda puesta de relieve “a la luz de la Revelación [cristiana]”, donde se presenta “un nuevo

---

<sup>514</sup> Cf. J. LEWIS, *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford University Press, New York 2004.

modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios Uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra ‘comuni3n’” (C 33). De ah3 que los cristianos podamos reflexionar acerca del actual proceso de globalizaci3n, y en referencia al misterio de Dios, a la luz del nuevo paradigma de la *communio* trinitaria, y en di3logo interreligioso.

### **Algunas convicciones fundamentales**

Cuando una distorsionada consideraci3n hist3rico-cultural podr3a conducirnos a la tentaci3n de aceptar el relativismo gnoseol3gico o axiol3gico, esgrimido muchas veces como necesario en una democr3tica sociedad plural como criterio 3ltimo de referencia, es preciso puntualizar algunas convicciones fundamentales e innegociables, m3s o menos evidentes para quien se detiene en observar al hombre y lo humano en profundidad. La primera de ellas es que “la *persona humana* no puede y no debe ser instrumentalizada por las estructuras sociales, econ3micas y pol3ticas, porque todo hombre posee la libertad de orientarse hacia su fin 3ltimo” (C 48): esto tiene que ver con la cuesti3n de la dignidad del hombre y la mujer, pero tambi3n con la vertiente estrictamente religiosa de la persona. Es preciso recordar, adem3s, que “toda realizaci3n cultural, social, econ3mica y pol3tica, en la que se act3a hist3ricamente la sociabilidad de la persona y su actividad transformadora del universo, debe considerarse siempre en su aspecto de realidad relativa y provisional, porque ‘la apariencia de este mundo pasa’ (1 Co 7,31)” (*ib.*).

La segunda convicción es que “*la comunidad política y la Iglesia*, en su propio campo, son independientes y autónomas, aunque ambas estén, a título diverso, ‘al servicio de la vocación personal y social del hombre’ (GS 76)”. Más aún, “se puede afirmar que la distinción entre religión y política y el principio de la libertad religiosa –que gozan de una gran importancia en el plano histórico y cultural– constituyen una conquista específica del cristianismo” (C 50), que contribuyó a la decisiva desmitificación y autonomía del mundo. Si bien hoy por hoy esta misma actitud es compartida por el judaísmo, no parece tan clara en los países de mayoría budista o hindú, y mucho menos en las naciones prevalentemente musulmanas. Por otro lado, no hay que olvidar que “la sociedad y con ella la política, la economía, el trabajo, el derecho, la cultura no constituyen un ámbito meramente secular y mundano, y por ello marginal y extraño al mensaje y a la economía de la salvación”, sino que más bien, “la sociedad, con todo lo que en ella se realiza, atañe al hombre” (C 62), que no puede ser desvinculado de su carácter trascendente. Por eso no podría aceptarse sin objeciones una excesiva privatización del mundo religioso, particularmente en cuanto respecta a la ética social.

La tercer convicción es que el *bien común*, que los hombres buscan y consiguen formando la comunidad social, es garantía del bien personal, familiar, y asociativo (cf. GS 32). Así como las grandes tradiciones religiosas han promovido una comunión espiritual entre sus seguidores, y han propiciado fortalecer la unidad y desarrollo de los respectivos núcleos nacionales, en la medida en que se fue dando una cierta simbiosis entre mundo religioso y cultura local, también hoy “en la compleja trama de relaciones de la sociedad moderna” (CA 54) es al hombre en comunidad que “la

Iglesia se dirige con su doctrina social” (C 61). Al respecto, dice el Papa Benedicto XVI que “la Doctrina Social de la Iglesia se ha convertido en una indicación fundamental, que propone orientaciones válidas mucho más allá de sus confines”, y que “estas orientaciones –ante el avance del progreso– se han de afrontar en diálogo con todos los que se preocupan seriamente por el hombre y su mundo” (DCE 27).

## **2. Principios y valores de la DSI**

Antes de pasar al campo de las aplicaciones concretas, los resumo brevemente desde un interés cultural, de modo que podamos tenerlos presentes en lo que sigue de la reflexión. Incorporo también un excursus en el que muestro cómo la vertiente cultural inside en el modo de interpretar estos principios y valores, ejemplificando con el de la solidaridad.

### **Persona humana y bien común**

Afirma el *Compendio* que “es preciso que todos los programas sociales, científicos y culturales, estén presididos por la conciencia del *primado de cada ser humano*” (C 132); y esto, porque “en el rostro de cada hombre resplandece algo de la gloria de Dios” (C 144). En efecto, “la dignidad de todo hombre ante Dios es el fundamento de la dignidad del hombre ante los demás hombres [...] y el fundamento último de la radical igualdad y fraternidad entre los hombres, independientemente de su raza, Nación, sexo, origen,

cultura y clase” (*ib.*). Posiblemente en esto converjan las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, y tal vez sea la defensa de estas mismas convicciones la principal tarea ética que tengan todas ellas en nuestro tiempo.

De ahí que “el recto ejercicio de la libertad personal [exija] unas determinadas condiciones de orden económico, social, jurídico, político y cultural que son, ‘con demasiada frecuencia, desconocidas y violadas’ (*Catecismo de la Iglesia Católica [=Catic]*, 1740)” (C 137). Por lo general, las religiones siempre se han preocupado por incidir en las costumbres y códigos normativos elaborados en sus respectivas áreas de incidencia. De suyo los *derechos del hombre* se deben tutelar “no sólo singularmente, sino en su conjunto”. Dado que “tales derechos se refieren a todas las fases de la vida y en cualquier contexto político, social, económico o cultural”, los mismos “son un conjunto unitario, orientado decididamente a la promoción de cada uno de los aspectos del bien de la persona y la sociedad” (C 154).

En relación al bien común, el *Compendio* advierte que “la actuación concreta del principio del *destino universal de los bienes*, según los diferentes contextos culturales y sociales, implica una precisa definición de los modos, de los límites, de los objetos”, y que “destino y uso universal no significan que todo esté a disposición de cada uno o de todos” (C 173). Por otro lado, aclara que “la *propiedad* individual no es la única forma legítima de posesión”, ya que “reviste particular importancia también la antigua forma de propiedad comunitaria que, presente también en los países económicamente avanzados, caracteriza de modo peculiar la estructura social de numerosos pueblos indígenas” (C 180). Con respecto a este punto, las religiones tendieron a propiciar un

desprendimiento, o al menos un uso austero de los bienes, y una consideración comunitaria o solidaria de su uso. Si bien en ocasiones la riqueza fue vista como una bendición, nunca dejó de estar presente la exhortación a tener presente la realidad del pobre y el fin último de la existencia humana.

## **Subsidiariedad y participación**

Frente a los modos totalitarios de ingerencia estatal, el *Compendio* recuerda que “la *subsidiariedad* está entre las directrices más constantes y características de la doctrina social de la Iglesia”, y que “es imposible promover la dignidad de la persona si no se cuidan la familia, los grupos, las asociaciones, las realidades territoriales locales, en definitiva, aquellas expresiones agregativas de tipo económico, social, cultural, deportivo, recreativo, profesional, político, a las que las personas dan vida espontáneamente y que hacen posible su efectivo crecimiento social” (cf. *Catic* 1882). En concreto, “es éste el ámbito de la sociedad civil, entendida como el conjunto de las relaciones entre individuos y entre sociedades intermedias, que se realizan en forma originaria y gracias a la ‘subjetividad creativa del ciudadano’ (SRS 15)” (C 185). Si bien las religiones en ocasiones han cobrado impostación teocrática o han legitimado el orden social imperante como algo inmutable, por lo general el judeo-cristianismo alentó y estimuló la iniciativa de las personas y comunidades.

La *participación* surge como una consecuencia de la subsidiariedad (cf. OA 22. 46), que “se expresa, esencialmente, en una serie de actividades mediante las cuales el ciudadano, como

individuo o asociado a otros, directamente o por medio de los propios representantes, contribuye a la vida cultural, económica, política y social de la comunidad civil a la que pertenece (cf. GS 75). La participación es un deber que todos han de cumplir conscientemente, en modo responsable y con vistas al bien común” (C 189). Por eso, y en función de ella, “la superación de los obstáculos culturales, jurídicos y sociales que con frecuencia se interponen, como verdaderas barreras, a la participación solidaria de los ciudadanos en los destinos de la propia comunidad, requiere una obra informativa y educativa (cf. *Catic* 1917)” (C 191). Ejemplos concretos de participación social con motivaciones o al menos contribuciones religiosas en el siglo XX son los que han llevado a la independencia de India en tiempos de Mahatma Gandhi, a la caída del comunismo en Polonia, a la configuración del PT en Brasil, o a la adquisición de una igualdad de derechos para los negros en los Estados Unidos. Pero también, los que alentaron y sostuvieron la configuración del Estado de Israel, el sentido de unidad en la *Umma* islámica de cara a ingerencias occidentales, o el derecho a la libertad religiosa bajo regímenes totalitarios en Asia.

Ya el *Catecismo de la Iglesia Católica* afirma que “con el fin de favorecer la participación del mayor número de personas en la vida social, es preciso impulsar y alentar la creación de *asociaciones* e instituciones de libre iniciativa ‘para fines económicos, sociales, culturales, recreativos, deportivos, profesionales y políticos, tanto dentro de cada una de las Naciones como en el plano mundial’ (*Catic* 1882)”. Sin embargo, a causa de que “la persona concreta, la familia y los cuerpos intermedios no están en condiciones de alcanzar por sí mismos su pleno desarrollo”, se deriva “la necesidad de las *instituciones políticas*, cuya finalidad es hacer accesibles a

las personas los bienes necesarios –materiales, culturales, morales, espirituales– para gozar de una vida auténticamente humana” (C 168). Al respecto, debería propiciarse que la dimensión religiosa y trascendente de la persona humana pueda encontrar el debido reconocimiento jurídico en las actuales legislaciones nacionales.

## **Solidaridad y valores de la DSI**

Compañero y complemento indisociable de la subsidiariedad, “el principio de *solidaridad* implica que los hombres de nuestro tiempo cultiven aún más la conciencia de la deuda que tienen con la sociedad en la cual están insertos”, y que “son deudores de aquellas condiciones que facilitan la existencia humana, así como del patrimonio, indivisible e indispensable, constituido por la cultura, el conocimiento científico y tecnológico, los bienes materiales e inmateriales, y todo aquello que la actividad humana ha producido”. Sostiene el *Compendio* que “semejante deuda se salda con las diversas manifestaciones de la actuación social” (C 195).

Vinculado a la solidaridad, está el amor preferencial por los pobres, que “se inspira en el Evangelio de las bienaventuranzas, en la pobreza de Jesús y en su atención por los *pobres*”, y que el Pueblo de Dios debe procurar vivir tanto en referencia a la dimensión material como también “a las numerosas formas de pobreza cultural y religiosa” (C 184). Las religiones en general han estimulado siempre la atención a las personas menesterosas de sus respectivas sociedades, mediante actitudes concretas de compasión, y han puesto este desempeño ético en relación directa con la misma experiencia del misterio trascendente. Prueba de este

valor común es el reconocimiento que tanto entre musulmanes como hindúes ha despertado la figura de la Madre Teresa de Calcuta en India.

Recapitulando, vemos que “todos los *valores* sociales son inherentes a la dignidad de la persona humana, cuyo auténtico desarrollo favorecen”, y que estos podrían objetivarse preferentemente en torno a “la *verdad*, la *libertad*, la *justicia*, el *amor* (cf GS 26)”, valores normalmente promovidos por las grandes tradiciones religiosas y particularmente por el judeocristianismo. Afirmo el *Compendio* que su práctica “es el camino seguro y necesario para alcanzar la perfección personal y una convivencia social más humana”; y que “constituyen la referencia imprescindible para los responsables de la vida pública, llamados a realizar “las reformas sustanciales de las estructuras económicas, políticas, culturales y tecnológicas, y los cambios necesarios en las instituciones” (C 197).

### **Excurso: La solidaridad en diferentes contextos**

La cuestión cultural incide al momento de comprender las diferentes connotaciones y dinamismos de principios y valores universales. Ejemplificando con el de la solidaridad, verificamos que existen tres idiosincrasias culturales, e indirectamente tres modelos socio-políticos de organización, en los que puede observarse de un modo original el funcionamiento del concepto y dinamismo de este valor de la DSI.

### ***Modelo Tradicional***

a) Es la que se verifica en sociedades premodernas, en donde la solidaridad está implícitamente asociada a la justicia legal, es decir, la que obliga a los miembros de la comunidad con respecto al todo de la misma en forma prevalentemente unidireccional.

b) En estas sociedades prevalece el sentido de bien común por encima del derecho individual de las personas, y la solidaridad se considera un deber –más que un acto libre y espontáneo– sobre todo de los jóvenes para con los mayores.

c) Esto puede verse, por ejemplo, en sociedades tribales antiguas y contemporáneas, en el antiguo modelo chino-mandarín o japonés-imperial, pero también en los diseños indio y árabe tradicional (particularmente en ámbitos no urbanos), y en actuales sociedades premodernas de vastas regiones de Asia y África.

d) La ventaja de este primer modelo es que, junto a la solidaridad, promueve la conciencia colectiva de pueblo. Esto quedó puesto de relieve sobre todo en la sociedad japonesa anterior a la Segunda Guerra Mundial.

e) Su límite es que puede conducir a un tradicionalismo de tinte monárquico, donde el sujeto no cuenta sino en referencia al cuerpo social, como aún hoy puede percibirse en numerosos países del mundo árabe (Irán, Pakistán, Afganistán). En esta perspectiva, las libertades individuales quedan notoriamente recortadas, y en consecuencia, la virtud pierde mérito.

## ***Modelo Moderno***

La segunda y tercera idiosincrasias culturales, con sus correspondientes tipologías, podemos denominarlas modernas, en el sentido de que pasaron por procesos de ilustración que limitaron y dividieron el poder de los monarcas, consideraron vastos espacios de la vida social como *res publica*, consagraron los derechos humanos de las personas y legitimaron el mundo de lo privado. Aquí podemos distinguir dos tipos de tendencias, con características propias cada una.

### *Social Moderno*

a) Considera la solidaridad como un derecho que compete a cada miembro de la sociedad, por lo que comparativamente prevalece el concepto de justicia en su vertiente distributiva.

b) Aquí los destinatarios de la solidaridad son los ciudadanos, y de preferencia, los menesterosos o indigentes.

c) Esto queda puesto de relieve en la concepción del Estado de Bienestar europeo de postguerra, y en general, el modelo difundido entre las décadas del 50'-70' en gran parte del Occidente (latino, escandinavo).

d) Con un sólido compromiso ético de la sociedad, tiene como ventaja que posibilita una distribución equitativa y un servicio social eficaz, como se vio en la segunda mitad del siglo XX en Francia y Alemania, o también en los países escandinavos, Dinamarca, Canadá y aún el Reino Unido de estos últimos decenios.

e) El riesgo de esta acepción de la solidaridad es que al delegar la responsabilidad personal en organismos del Estado,

cuando el soporte ético de la sociedad es frágil, los mecanismos de contralor endebles o los actos de corrupción quedan impunes, puede conducir a un clientelismo populista, como aconteció en gran parte de América Latina.

### *Liberal Moderno*

a) La solidaridad es asociada a la libre decisión de cada individuo de la sociedad civil, sin que el Estado tenga ninguna incumbencia al respecto.

b) Aquí prevalece la noción conmutativa de la justicia, y el destinatario de la solidaridad es normalmente el prójimo. El prójimo es aquel de quien libremente una determinada persona quiere compadecerse.

c) Este modelo caracterizó los tiempos victorianos en Inglaterra, y se difundió prevalentemente en el Occidente anglófono, sobre todo en los Estados Unidos.

d) Tiene como ventaja que estimula la responsabilidad –y por tanto, mérito y virtud– personal, cosa que puede observarse en países como el Reino Unido y los Estados Unidos.

e) En contrapartida, puede encerrar en un subjetivismo individualista, como se observa en este último país o también, en los últimos decenios, en Israel.

### ***En las sociedades actuales***

Con diferentes grados de arraigo y extensión, los modelos que acabo de describir subsisten hoy transversalmente en la gran mayoría de las *sociedades actuales*, y todos ellos dependen, en el

fondo, de cómo se comprenda a la persona en relación al bien común:

a) Si se subraya su dependencia socio-cultural, lo que acontece con el modelo cultural tradicional, normalmente más arraigado en las clases inferiores, que poseen menores niveles de individuación en las personas;

b) Si se subraya su vinculación y responsabilidad social, como acontece en el modelo social-moderno, más asociado por lo general a las clases medias;

c) O si se subraya su capacidad de iniciativa y libertad, como ocurre con el modelo liberal, más propio de de las élites y de los sectores dirigentes, que poseen mayores niveles de individuación en las personas.

Si bien la *Doctrina Social de la Iglesia* tiende a integrar las acepciones de solidaridad correspondientes a los tres modelos, también es cierto que ha puesto diferentes acentos de acuerdo al momento histórico y al espacio socio-cultural en los cuales se ha ido desarrollando. En términos comparativos:

a) El modelo tradicional fue subrayado explícita o implícitamente en *RN*, y en general hasta antes del Concilio Vaticano II, cuando tendía a enfatizarse el *deber* moral, tanto del cristiano individual como de las asociaciones intermedias, la Iglesia y el Estado;

b) El modelo social-moderno fue destacado por la *PP* (por ejemplo, nº17), pero también en el magisterio latinoamericano a partir de Medellín (por ejemplo *DA* 7; 26; 39; 57; 550), y más recientemente en otras áreas del Tercer Mundo, donde tiende a

ponerse énfasis en la noción de *justicia*, tanto en el seno de cada sociedad como de la comunidad internacional;

c) El modelo liberal-moderno fue desarrollado particularmente por la CA (por ejemplo, 10; 35; 42), pero también en el magisterio de los episcopados europeos y sobre todo americano, donde tiende a resaltarse la *libertad* de los individuos, y a concebirse la solidaridad como un “compromiso firme y perseverante por empeñarse en el bien común” (SRS 38).

### ***A partir de “Caritas in veritate” (2009)***

La reciente encíclica de Benedicto XVI, *Caritas in veritate* (2009), haciéndose eco de la *Populorum progressio*, pone el acento en la dimensión vocacional del desarrollo, considerando en su centro a la persona humana (CV 47a).

1) La perspectiva *tradicional-legal* de la solidaridad queda reducida a un solo texto, “eco” de la *PT* y citada también en el *Compendio*: “Una verdadera Autoridad política mundial [...] deberá estar regulada por el derecho, atenerse de manera concreta a los principios de subsidiaridad y de solidaridad, estar ordenada a la realización del bien común” (CV 67; cf. C 44). Es, por tanto, la acepción menos significativa.

2) En cambio, la encíclica apela a la responsabilidad de los propios interesados, haciendo notar que “el principio de subsidiaridad debe mantenerse íntimamente unido al principio de la solidaridad y viceversa”, porque “la solidaridad sin la subsidiaridad acabaría en el asistencialismo que humilla al necesitado” (CV 58). Pero también afirma que la economía de mercado no podría cumplir su propia función económica “sin formas internas de solidaridad y

de confianza recíproca” (CV 35). En estos textos se subraya la perspectiva *liberal-moderna* de la solidaridad, pero insistiendo en el deber-responsabilidad de todos los agentes sociales.

3) Por último, Benedicto XVI insiste en que “la cooperación para el desarrollo [...] ha de ser una gran ocasión para el encuentro cultural y humano” (CV 59), y que más allá de meras soluciones técnicas, “la cooperación internacional necesita personas que participen en el proceso del desarrollo económico y humano, mediante la solidaridad de la presencia, el acompañamiento, la formación y el respeto” (CV 47). En estos textos, “solidaridad” aparece en paralelo con “cooperación”. El Papa subraya, además, la responsabilidad común de toda la sociedad humana (CV 43), pero en particular la de “los estados económicamente más desarrollados” de, entre otras cosas, “ahorrar recursos [...] para destinarlos a la solidaridad internacional” (CV 60). En estos otros textos, que parecerían ser los más abundantes, el documento destaca la perspectiva *social-moderna* de la solidaridad, pero entendida ésta –nuevamente– más como deber-responsabilidad que como derecho.

### ***Recapitulación y aplicación***

Desde una perspectiva antropológica integral, es conveniente destacar la importancia de las tres perspectivas que hemos distinguido y desarrollado a lo largo de este párrafo: a) la primera de ellas (*tradicional*) subraya la dimensión social de la persona; b) la tercera (*liberal moderna*) destaca la dimensión individuada, trascendente y libre de la misma; c) y en la segunda (*social moderna*) convergen ambas, pero asignando un rol decisivo en la

mediación a las instituciones o al cuerpo social, con el riesgo de des-responsabilizar al sujeto. Esto es lo que busca corregir *Caritas in veritate* al integrar en el moderno concepto de solidaridad, tanto liberal como social, el fuerte componente ético del deber-responsabilidad<sup>515</sup>. Pero en este caso, con una nueva perspectiva: la percepción del “don” (CV 2; 6; 34; 79). Así, libertad, justicia y ética personal vuelven a conjugarse de modo nuevo, fundadas, enhebradas y potenciadas principalmente en torno al concepto de “humanismo cristiano” (CV 79).

No deja de ser llamativo que también la Conferencia Episcopal Argentina haya subrayado en sus últimos pronunciamientos esta dimensión ético-personal cuando alienta, por ejemplo, el paso “de habitantes a ciudadanos responsables”: “El habitante hace uso de la Nación, busca beneficios y sólo exige derechos. El ciudadano construye la Nación, porque además de exigir sus derechos, cumple sus deberes”. Y continúan los Obispos: “Hay una carencia importante de participación de la ciudadanía como agente de transformación de la vida social, económica y política”<sup>516</sup>, por lo que en nuestro país, “la solidaridad necesita un crecimiento sustancial en orden a afianzar la conciencia ciudadana y la responsabilidad de todos por todos”<sup>517</sup>.

---

<sup>515</sup> Cf. CV 44, donde la palabra “deber/es” se repite 8 veces.

<sup>516</sup> CEA, *Hacia un Bicentenario en justicia y solidaridad (2010-2016)*. 96ª Asamblea Plenaria (2008), 34.

<sup>517</sup> CEA, *La Doctrina Social de la Iglesia. Una luz para reconstruir la Nación*. 90ª Asamblea Plenaria (2005), 23.

### **3. Ámbitos que invitan a la reflexión cultural desde la DSI**

Presentados los elementos prevalentemente teóricos, inicio aquí el momento más denso de la reflexión del *Compendio*. Se trata de diagnosticar, discernir y proyectar los matices propios que la cuestión cultural va adquiriendo en los diferentes campos concretos de la existencia humana asociada: en la familia, el trabajo, la economía, la política (nacional e internacional) y la ecología. En cada uno estos ámbitos emergen desafíos y orientaciones específicas, que retomaré desde una perspectiva teológico-pastoral más adelante.

#### **Cultura y familia**

Haciéndose eco de la *Carta a las Familias*, dice el *Compendio* que “la función de la familia es determinante e insustituible en la promoción y construcción de la *cultura de la vida* (cf. EV 92), contra la difusión de una ‘anticivilización’ destructora, como demuestran hoy tantas tendencias y situaciones de hecho” (*Carta a las Familias*, 13); y que en ella “se inculcan desde los primeros años de vida los valores morales, se transmite el patrimonio espiritual de la comunidad religiosa y el patrimonio cultural de la Nación” (C 213). Por eso, “es tarea de la *comunidad cristiana* y de todos aquellos que se preocupan sinceramente por el bien de la sociedad, reafirmar que ‘la familia constituye, más que una unidad jurídica, social y económica, una comunidad de amor y de solidaridad,

insustituible para la enseñanza y transmisión de los valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos, esenciales para el desarrollo y bienestar de los propios miembros y de la sociedad” (C 229).

“Con la *obra educativa*, la familia forma al hombre en la plenitud de su dignidad, según todas sus dimensiones, comprendida la social”, constituyendo “una comunidad de amor y de solidaridad, insustituible para la enseñanza y transmisión de los valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos, esenciales para el desarrollo y bienestar de sus propios miembros y de la sociedad” (C 238). La ingerencia de la familia en la tarea educativa es mucho más clara en el caso de culturas tradicionales que modernas.

De un modo particular, la familia debería expresar el amor también “mediante la atención esmerada de los ancianos”. La presencia de ellos “supone un gran valor”, ya que “son un ejemplo de vinculación entre generaciones, un recurso para el bienestar de la familia y de toda la sociedad”. En efecto, los ancianos “no sólo pueden dar testimonio de que hay aspectos de la vida, como los valores humanos y culturales, morales y sociales, que no se miden en términos económicos o funcionales, sino ofrecer también una aportación eficaz en el ámbito laboral y en el de la responsabilidad” (C 222). En términos generales, en Oriente y en las culturas tradicionales, el anciano tiene un rol mucho más significativo que en las culturas modernas y occidental. El motivo es claro: si lo que importa en una sociedad desde una perspectiva gnoseológica es lo que está en el origen de las cosas, o también desde una perspectiva práctica, el cómo abordar los obstáculos y peligros de la vida, el anciano será un claro referente.

Por otro lado, “en el orden económico, social, jurídico y cultural, las familias y las asociaciones familiares deben ver reconocido su *propio papel* en la planificación y el desarrollo de programas” que las afectan (C 247). En particular, merecen consideración especial “las teorías que consideran la identidad de género como un mero producto cultural y social derivado de la interacción entre la comunidad y el individuo, con independencia de la identidad sexual personal y del verdadero significado de la sexualidad” (C 224). Al respecto, la Iglesia no se cansará de afirmar que “corresponde a cada uno, hombre y mujer, reconocer y aceptar su identidad sexual” (Catic 2333).

Por lo dicho, el *Compendio* afirma que “ningún poder puede abolir el *derecho natural* al matrimonio ni modificar sus características ni su finalidad”, ya que “el matrimonio tiene características propias, originarias y permanentes”, y “a pesar de los numerosos cambios que han tenido lugar a lo largo de los siglos en las diferentes culturas, estructuras sociales y actitudes espirituales, en todas las culturas existe un cierto sentido de la dignidad de la unión matrimonial, aunque no siempre se trasluzca con la misma claridad (cf. Catic 1603)” (C 216). De este modo, “el reconocimiento, por parte de las instituciones civiles y del Estado, de la prioridad de la familia sobre cualquier otra comunidad y sobre la misma realidad estatal, comporta superar las concepciones meramente individualistas y asumir la dimensión familiar como perspectiva cultural y política, irrenunciable en la consideración de las personas” (C 254).

Haciendo una valoración de conjunto, resulta claro que la familia es hoy en Occidente una institución en crisis. El aumento significativo de uniones de hecho y divorcios, como así también el

alto descenso de las tasas de natalidad y la incapacidad de los núcleos familiares de hacerse cargo de las personas con capacidades disminuídas, –por ejemplo, los enfermos y ancianos– dan cuenta de ello. También en algunas de las otras realidades culturales estudiadas de Asia, como por ejemplo en Israel y Tailandia, se observan fenómenos análogos o incipientes que parecen orientarse en la misma línea. Sin embargo, en términos generales, tanto en Oriente, como en el África subsahariana o en la cultura tradicional latinoamericana, la familia parece una institución relativamente más robusta y estable.

Sin embargo, hoy por hoy una inmensa mayoría de legislaciones nacionales ha legitimado y está facilitando el divorcio vincular. Muchas veces el reconocimiento de aparentes derechos individuales está minando por dentro la vida familiar, como por ejemplo, cuando se habla de derechos reproductivos o de género (pensemos en España). En otros países (pensemos en Tailandia) el crecimiento económico vertiginoso y la promoción del turismo sexual, van socavando la cultura tradicional y la solidez de la familia. En otros, como Holanda y el Reino Unido, la legitimación de las uniones homosexuales, puestas al mismo nivel que los vínculos heterosexuales, contribuye a instalar en la conciencia colectiva un relativismo de valores.

## **Trabajo y cultura**

Siguiendo las enseñanzas de la carta encíclica *Laborem exercens*, el magisterio distingue entre las dimensiones objetiva y subjetiva del trabajo. “El trabajo en *sentido objetivo* constituye el

aspecto contingente de la actividad humana, que varía incesantemente en sus modalidades con la mutación de las condiciones técnicas, culturales, sociales y políticas”. Esta dimensión del trabajo se ha venido subrayando cada vez más en estos últimos siglos, muchas veces en detrimento de otros valores humanos. En contrapartida, “el trabajo en *sentido subjetivo* se configura como su dimensión estable, porque no depende de lo que el hombre realiza concretamente, ni del tipo de actividad que ejercita, sino sólo y exclusivamente de su dignidad de ser personal”. Éste fue normalmente el sentido que más tradicionalmente se le ha dado al trabajo y en el que se concentra el sentido profundo que le han atribuido muchas tradiciones espirituales. Sostiene el *Compendio* que la distinción entre objetividad y subjetividad del trabajo “es decisiva, tanto para comprender cuál es el fundamento último del valor y de la dignidad del trabajo, cuanto para implementar una organización de los sistemas económicos y sociales, respetuosa de los derechos del hombre” (C 271).

En relación al criterio de subsidiariedad, el *Compendio* hace notar que “para la promoción del derecho al trabajo es importante [...] que exista realmente un ‘libre proceso de autoorganización de la sociedad’ (CA 16) [...]. Estas *iniciativas* se ofrecen al mercado como un variado sector de actividades laborales que se distinguen por una atención particular al aspecto relacional de los bienes producidos y de los servicios prestados en diversos ámbitos: educación, cuidado de la salud, servicios sociales básicos, cultura. Las iniciativas del así llamado ‘tercer sector’ constituyen una oportunidad cada vez más relevante de desarrollo del trabajo y de la economía” (C 293).

Mucho de este espíritu emprendedor asociado a la libre iniciativa fue alentado indirectamente, a partir de la Reforma, por Confesiones protestantes como el Calvinismo. Max Weber intentó vincular estrechamente espíritu emprendedor, puritanismo y capitalismo: al tomar distancia la dimensión estrictamente religiosa del ordenamiento histórico social, y al verse agobiado el creyente por temor a una posible condenación, el único signo de predestinación acababa siendo el éxito temporal. De este modo, la riqueza era sobre todo una bendición de Dios. Tal vez por esto mismo los países protestantes hayan crecido económicamente más que los católicos.

En lo referente a la *remuneración* del trabajo, ésta “debe ser tal que permita al hombre y a su familia una vida digna en el plano material, social, cultural y espiritual, teniendo presentes el puesto de trabajo y la productividad de cada uno, así como las condiciones de la empresa y el bien común” (GS 67). En los países que pude visitar, percibí una enorme diferencia de ingresos en términos absolutos –pienso, por ejemplo, en el Reino Unido y en Tailandia, donde el ingreso promedio era unas ocho veces más bajo–, pero mucho menor en términos relativos, a saber, en consideración a las posibilidades ofrecidas por el contexto. Porque, en efecto, la gente del segundo país no vive ocho veces peor que la del primero, ya que bajo esta perspectiva económica, entre ambas variables (ingreso / bienestar) se da una relación geométrica, y no matemática. Algo análogo podría decirse comparando la paridad monetaria entre Argentina y Brasil, donde la calidad de vida en términos generales es incluso superior en el primer país que en el segundo, si bien la moneda y economía de este último es más fuerte que las del primero. O también, si ponemos en paralelo los

cocientes entre costo de vida e ingreso docente de Costa de Marfil y nuestro país: si bien son prácticamente semejantes, la calidad real de vida y desarrollo humano son diferentes.

Por otra parte, “el *descanso* festivo es un derecho (cf. *LE* 19). ‘El día séptimo cesó Dios de toda la tarea que había hecho’ (*Gn* 2,2): también los hombres, creados a su imagen, deben gozar del descanso y tiempo libre para poder atender la vida familiar, cultural, social y religiosa (cf. *GS* 67). A esto contribuye la institución del día del Señor (cf. *Catic* 2184)” (*C* 284). También en el judaísmo, el *Shabat* es día de descanso, recogimiento y familia, o en el Islam los viernes; mientras que en el hinduismo y budismo no existe un semanal día festivo en particular. Y aquí cabría la observación, de que históricamente y en términos comparativos, las personas que habitaron en regiones templadas o frías han tendido a desarrollar un mayor espíritu de laboriosidad que quienes vivieron en lugares tropicales, que normalmente tendieron a priorizar los vínculos humanos y la fiesta, asociada al descanso. El motivo es claro por dos razones: 1) el clima cálido agobia, y el frío estimula; 2) en regiones tropicales (húmedas) lo necesario para la vida viene ofrecido por la misma naturaleza, mientras que en las templadas o frías hay que producirlas u obtenerlas normalmente con mayor esfuerzo.

Sin embargo, y en particular, “los *cambios profundos* y radicales que se presentan actualmente en el ámbito social y cultural, y que afectan también a la agricultura y, más en general, a todo el mundo rural, precisan con urgencia una profunda reflexión sobre el significado del trabajo agrícola y sus múltiples dimensiones”. Este desafío “debe afrontarse con políticas agrícolas y ambientales capaces de superar una cierta concepción residual y

asistencial, y de elaborar nuevos procedimientos para lograr una agricultura moderna, que esté en condiciones de desempeñar un papel significativo en la vida social y económica” (C 299). De hecho, con la tecnificación, cada vez es más la gente que abandona el campo para irse a refugiar a los cinturones de las grandes ciudades, en busca de mejores oportunidades de vida. Ésta es la forma de inmigración interna más característica de los últimos años en el sur y sudeste asiático.

Otra de las características representativas de la nueva organización del trabajo es “la *fragmentación* física del ciclo productivo, impulsada por el afán de conseguir una mayor eficiencia y mayores beneficios [...]. Todo ello tiene importantes consecuencias en la vida de las personas y de las comunidades, sometidas a cambios radicales tanto en el ámbito de las condiciones materiales, cuanto en el de la cultura y de los valores. Este fenómeno afecta, a nivel global y local, a millones de personas, independientemente de la preparación cultural”. Nada más a modo de ejemplo, una muy significativa cantidad de jóvenes en Bangalore (India) trabaja durante la noche en *call centers* para empresas *off-shore* en los Estados Unidos; muchos menores en Pakistán cosen pelotas de fútbol que luego se exportan a varias regiones del mundo; en Bangkok se confeccionan las remeras oficiales de los seleccionados argentino y brasileño de fútbol; y en China se elaboran termos metálicos que pude ver en tres continentes diferentes. Por lo dicho, “la reorganización del tiempo, su regulación y los cambios en curso en el uso del espacio [...] deben considerarse un desafío decisivo, incluidos los aspectos ético y cultural, en el ámbito de la definición de un sistema renovado de tutela del trabajo” (C 311).

“La globalización de la economía, con la liberación de los mercados, la acentuación de la competencia, y el crecimiento de empresas especializadas en el abastecimiento de productos y servicios, requiere una mayor flexibilidad en el mercado de trabajo y en la organización y gestión de los procesos productivos”. Por todo esto, “parece oportuno conceder una mayor atención a la temática vinculada a la identidad y los contenidos del nuevo trabajo, en un mercado y una economía a su vez nuevos” (C 312). El *Compendio* hace notar que “la situación resulta particularmente dramática para el mundo del trabajo, afectado por vastos y radicales cambios culturales y estructurales, en *contextos* frecuentemente privados de soportes legislativos, formativos y de asistencia social” (C 314). Sin embargo, cabe hacer ver que el crecimiento económico del sur y sudeste asiáticos tuvo lugar, en gran medida, como contrapartida de esta flexibilidad en las legislaciones de sus respectivos países; y que en cambio, las regiones que no han logrado atraer capitales u ofrecer mano de obra competitiva han tendido a quedar relegadas (por ejemplo, África subsahariana y, en parte, América Latina).

Las paradójicas observaciones que fuimos haciendo nos hacen ver que “la solución de las vastas y complejas problemáticas del trabajo [...] exige la contribución específica de los científicos y los hombres de cultura”, y que esto “resulta particularmente importante para la elección de soluciones justas” (C 320). En la búsqueda de *nuevas formas de solidaridad*, “las asociaciones de trabajadores deben orientarse hacia la asunción de mayores responsabilidades [...] en relación a la producción de la riqueza y a la creación de condiciones sociales, políticas y culturales que permitan a todos aquellos que pueden y desean trabajar, ejercer su derecho al trabajo” (C 309; cf. CV 64). También es preciso encontrar el justo

medio entre un Estado social o uno liberal. El primero tiende a distribuir, pero no a generar riqueza; el segundo posibilita que la riqueza se cree, pero ésta termina concentrándose en quienes tienen más habilidades e iniciativa, provocando muchas veces desequilibrios sociales.

## **Economía y cultura**

“La doctrina social reconoce la justa función del *beneficio*, como primer indicador del buen funcionamiento de la empresa” (CA 35). Sin embargo, “esto no puede hacer olvidar el hecho de que no siempre el beneficio indica que la empresa esté sirviendo adecuadamente a la sociedad [...]. Esto sucede cuando la empresa opera en sistemas socioculturales caracterizados por la explotación de las personas, propensos a rehuir las obligaciones de *justicia social* y a violar los derechos de los trabajadores” (C 340). Normalmente, empresas que en sus países de origen velan por cuestiones éticas porque también en esto les va el negocio, en naciones subdesarrolladas buscan lucrar más a corto plazo evitando estos reparos, en parte porque la misma inseguridad que estos países suelen tener en sus economías dificultan los proyectos a mediano y largo plazo. Esto resulta claro en América Latina, y mucho más aún en el África subsahariana.

Benedicto XVI hace notar que “la actividad económica no puede resolver todos los problemas sociales ampliando sin más la lógica mercantil”, ésta “debe estar ordenada a la consecución del bien común, que es responsabilidad sobre todo de la comunidad política”. Pero además, “en las relaciones mercantiles el principio de

gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria” (CV 36; cf. n°39). Habida cuenta de todo esto, pero también de que las empresas no están para hacer beneficencia, afirma el *Compendio* que “el papel del *empresario* y del dirigente revisten una importancia central desde el punto de vista social, porque se sitúan en el corazón de la red de vínculos técnicos, comerciales, financieros y culturales, que caracterizan la moderna realidad de la empresa” (C 344). Sin embargo, la responsabilidad también la tienen “los *consumidores*, que en muchos casos disponen de amplios márgenes de poder adquisitivo, muy superiores al umbral de subsistencia”, y “pueden influir notablemente en la realidad económica con su libre elección entre consumo y ahorro” (C 358; cf. CV 65). Por supuesto que este margen de libertad no puede necesariamente presuponerse en quienes viven al día con sus ingresos, o viven por debajo de la línea de indigencia.

Así, “la opción de invertir en un lugar y no en otro, en un sector productivo en vez de en otro, es siempre una opción moral y cultural” (CA 36; cf. CV 66). No obstante, “el fenómeno del consumismo produce una orientación persistente hacia el ‘tener’ en vez de hacia el ‘ser’”. Se nos presenta de este modo un desafío cultural que “debe ser afrontado en forma más incisiva, sobre todo si se piensa en las generaciones futuras, que corren el riesgo de tener que vivir en un ambiente natural esquilado a causa de un consumo excesivo y desordenado (cf. CA 37)” (C 360). Por ejemplo, de cara a la tala indiscriminada de bosques en el Amazonas, África central y el sudoeste asiático, o también a la pesca incontrolada de especies amenazadas de extinción. Aquí las religiones tienen la

importantísima misión de ayudar a descubrir el sentido sacramental-espiritual de la naturaleza.

“Especial atención debe concederse a las especificidades locales y a las *diversidades culturales*, que corren el riesgo de ser comprometidas por los procesos económico-financieros en acto” (C 366). En esta línea, sostenía Juan Pablo II que “la globalización no debe ser un nuevo tipo de colonialismo”, y que “debe respetar la diversidad de las culturas que, en el ámbito de la armonía universal de los pueblos, constituyen las claves de interpretación de la vida”. Que “en particular, no tiene que despojar a los pobres de lo que es más valioso para ellos, incluidas sus creencias y prácticas religiosas, puesto que las convicciones religiosas auténticas son la manifestación más clara de la libertad humana”<sup>518</sup>. También Benedicto XVI sostiene que “hoy, las posibilidades de interacción entre las culturas han aumentado notablemente”, pero que “la progresiva mercantilización de los intercambios culturales” aumenta tanto el riesgo de “un eclecticismo cultural asumido con frecuencia de manera acrítica” como “el peligro opuesto de rebajar la cultura y homologar los comportamientos y estilos de vida” (CV 26). El riesgo de convertir el fenómeno cultural en una realidad folklórica, con carácter anecdótica y banal; como, por otro lado, el de estandarizar los patrones mundiales de comportamiento son los dos riesgos culturales extremos, pero convergentes, del actual mundo global.

Es preciso considerar, además, que “el desarrollo económico puede ser duradero si se realiza en un marco claro y definido de normas y en un amplio proyecto de crecimiento moral, civil y cultural de toda la familia humana” (C 372). Por eso, “una de las tareas fundamentales de los agentes de la economía internacional es la

---

<sup>518</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales (27/04/01)*, 4.

consecución de un *desarrollo integral y solidario* para la humanidad [...]. Esta tarea requiere una concepción de la economía que garantice, a nivel internacional, la distribución equitativa de los recursos y responda a la conciencia de la interdependencia – económica, política y cultural– que ya une definitivamente a los pueblos entre sí y les hace sentirse vinculados a un único destino”. Por eso “las actuales generaciones experimentan directamente la necesidad de la solidaridad y advierten concretamente la importancia de superar la cultura individualista” (C 373). En todas estas observaciones cabe aclarar, sin embargo, que el discurso ético de por sí no soluciona la cuestión social, y que muchas veces un cierto pragmatismo que considere a las personas movidas no solo por valores, sino también por intereses, parece producir, además de una visión más realista de las cosas, mejores resultados en términos concretos.

No obstante esto, “los estudiosos de la ciencia económica, los trabajadores del sector y los responsables deben advertir la urgencia de replantear la economía, considerando, por una parte, la dramática pobreza material de miles de millones de personas y, por la otra, el hecho de que ‘a las actuales estructuras económicas, sociales y culturales les cuesta hacerse cargo de las exigencias de un auténtico desarrollo’<sup>519</sup>” (C 564). En particular, y de cara a la importante crisis financiera mundial, que estalló en el cuarto trimestre de 2008 como consecuencia de complejos y calculados *lobbies* especulativos, hay que recordar que para la doctrina social, la economía “es sólo un aspecto y *una dimensión de la compleja actividad humana*”, y que “si es absolutizada, si la producción y el consumo de las mercancías ocupan el centro de la vida social y se

---

<sup>519</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 14.

convierten en el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro”, la causa de que exista una economía insolidaria hay que buscarla “no sólo y no tanto en el sistema económico mismo, cuanto en el hecho de que todo el sistema sociocultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios” (CA 39; cf. C 375).

Por eso, “ante el rápido desarrollo del progreso técnico-económico y la mutación igualmente rápida, de los procesos de producción y de consumo”, el Magisterio advierte la exigencia de proponer una gran obra educativa y cultural, “que comprenda la educación de los consumidores para un uso responsable de su capacidad de elección, la formación de un profundo sentido de responsabilidad en los productores y sobre todo en los profesionales de los medios de comunicación social, además de la necesaria intervención de las autoridades públicas” (C 376). Lo cierto es que muchas veces estas dos últimas instancias, especialmente en los países en desarrollo, se ven estrechamente vinculadas al poder económico, y bastante alejados de la ética.

## **Comunidad política y cultura**

“Lo que caracteriza en primer lugar a un *pueblo* es el hecho de compartir la vida y los valores, fuente de *comuni3n espiritual y moral* [...]. Todos estos valores informan y, al mismo tiempo, dirigen las manifestaciones de la cultura, de la econom3a, de la convivencia social, del progreso y del orden pol3tico, del ordenamiento jur3dico y, finalmente, de cuantos elementos constituyen la expresi3n externa

de la comunidad humana en su incesante desarrollo” (C 386). Dicen los obispos argentinos que “la Nación es fundamentalmente la comunidad de hombres congregados por diversos aspectos, pero, sobre todo, por el vínculo de una misma *cultura*” (ICN 77). De este modo, “la cultura otorga a la Nación su propio ser, su propia identidad y, así, una soberanía fundamental” (ICN 79), lo cual “lleva a plantear temas como los de la soberanía, la identidad y unidad nacional”, y “a situar los aspectos particulares en el cuadro total de la vida nacional y partir de los fundamentos espirituales y morales de la misma comunidad nacional” (ICN 78).

Con estos considerandos de fondo, en el marco cultural de una nación, podría definirse la *sociedad civil* como “un conjunto de relaciones y de recursos, culturales y asociativos, relativamente autónomos del ámbito político y del económico” (C 417). En este contexto, el *Compendio* subraya que también “las minorías tienen derecho a mantener su cultura, incluida la lengua, así como sus convicciones religiosas, incluida la celebración del culto”, y que “en la legítima reivindicación de sus derechos [...] pueden verse empujadas a buscar una mayor autonomía o incluso la independencia”. El texto sostiene que “en estas delicadas circunstancias, el diálogo y la negociación son el camino para alcanzar la paz”, y que “en todo caso, el recurso al terrorismo es injustificable y dañaría la causa que se pretende defender”. Esto queda claro, por ejemplo, en la conflictiva situación de Medio Oriente, en donde las libertades individuales y la seguridad social acaba siendo conculcada.

En particular, continúa el *Compendio*, “el grupo minoritario tiene el deber de promover la libertad y la dignidad de cada uno de sus miembros y de respetar las decisiones de cada individuo, incluso

cuando uno de ellos decidiera pasar a la cultura mayoritaria” (C 387). Esta cuestión podría verse ilustrada con la situación de los grupos aborígenes en América Latina o África, cuyos miembros son muchas veces puestos en la disyuntiva de modernizarse perdiendo su propio estilo de vida y grupo cultural de referencia, o conservar su cultura y pertenencia en situación de postergación y exclusión.

Con respecto a la temática de la equidad, “la experiencia enseña que, cuando falta una *acción apropiada de los poderes públicos* en lo económico, lo político o lo cultural, se produce entre los ciudadanos, sobre todo en nuestra época, un mayor número de desigualdades en sectores cada vez más amplios, resultando así que los derechos y deberes de la persona humana carecen de toda eficacia práctica” (C 389). No obstante daría la impresión que la economía funciona mejor y necesita menos regulaciones por parte del Estado –con los problemas de corrupción que éstas suelen traer aparejadas– cuando existen instituciones estables y una sociedad civil éticamente madura.

En relación a la *dimensión específicamente religiosa*, el *Compendio* sostiene que “en razón de sus vínculos históricos y culturales con una Nación, una comunidad religiosa puede recibir un especial reconocimiento por parte del Estado”, pero que “este reconocimiento no debe, en modo alguno, generar una discriminación de orden civil o social respecto a otros grupos religiosos (cf. *DH 6*)” (C 423), como acontece sobre todo en los Estados islámicos. En el caso particular de la Iglesia, ésta pide “libertad de asociarse para fines no sólo religiosos, sino también educativos, culturales, de salud y caritativos” (C 426).

## Comunidad internacional y cultura

“En el testimonio definitivo de amor que Dios ha manifestado en la Cruz de Cristo, todas las barreras de enemistad han sido derribadas (cf. *Ef* 2,12-18) y para cuantos viven la vida nueva en Cristo, las diferencias raciales y culturales no son ya motivo de división (cf. *Rom* 10,12; *Gal* 3,26-28; *Col* 3,11)” (C 431). Por eso, el mensaje cristiano ofrece una visión universal de la vida de los hombres y de los pueblos sobre la tierra, que hace comprender la unidad de la *familia humana* (cf. GS 42). Análogas convicciones podemos encontrar en otras tradiciones religiosas, como por ejemplo en el mensaje pacifista del hinduismo o en el budismo. Esta unidad “no se construye con la fuerza de las armas, del terror o de la prepotencia”, sino que es más bien el resultado de aquel “supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas [...] que los cristianos expresamos con la palabra comunión” (SRS 40), como así también “una conquista de la fuerza moral y cultural de la libertad” (C 432).

Esto no obsta que puedan plantearse cuestiones atinentes a la identidad y modo de vinculación entre naciones, tales como la de la *soberanía*, que “representa la subjetividad de una Nación en su perfil político, económico, social y cultural”. En concreto, “la dimensión cultural adquiere un valor decisivo como punto de apoyo para resistir los actos de agresión o las formas de dominio que condicionan la libertad de un país: la cultura constituye la garantía para conservar la identidad de un pueblo, expresa y promueve su soberanía espiritual<sup>520</sup>” (C 435). Sin embargo, tanto la noción de

---

<sup>520</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a la UNESCO* (2/06/80), 14.

soberanía como la de cultura hoy por hoy son muy porosas y abiertas a muchos más influjos del exterior que en otras épocas – piénsese, por ejemplo, en la Comunidad Europea. Esto mismo hace que muchas veces las identidades nacionales también entren un poco en crisis o se diluyan; o que por el contrario se busquen defender con actitudes nacionalistas a ultranza –por ejemplo, el extremismo de ETA en España. Al respecto, “la Iglesia favorece el camino hacia una auténtica ‘comunidad’ internacional, que ha asumido una dirección precisa mediante la institución de la Organización de las Naciones Unidas en 1945” (C 440); ya que esta organización “ha contribuido a promover notablemente el respeto de la dignidad humana, la libertad de los pueblos y la exigencia del desarrollo preparando el terreno cultural e institucional sobre el cual construir la paz”<sup>521</sup>.

En este *plano internacional*, “la Nación tiene ‘un derecho fundamental a la existencia’; a la ‘propia lengua y cultura, mediante las cuales un pueblo expresa y promueve su soberanía espiritual’; a ‘modelar su vida según las propias tradiciones, excluyendo, naturalmente, toda violación de los derechos humanos fundamentales y, en particular, la opresión de las minorías’; a ‘construir el propio futuro proporcionando a las generaciones más jóvenes una educación adecuada’<sup>522</sup>”. A su vez, no hay que olvidar que “el orden internacional exige un equilibrio entre particularidad y universalidad, a cuya realización están llamadas todas las Naciones para las cuales el primer deber sigue siendo el de vivir en paz, respeto y solidaridad con las demás Naciones” (C 157).

---

<sup>521</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 7; cf. CA 51.

<sup>522</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas (5/12/95)*, 8.

Desde una perspectiva propositiva, y a causa de la globalización de los problemas, hoy es más que nunca necesaria “una política internacional que tienda al objetivo de la paz y del desarrollo mediante la adopción de medidas coordinadas (cf. PP 51-55)”. A raíz de que “la interdependencia entre los hombres y entre las Naciones adquiere una dimensión moral y determina las relaciones del mundo actual en el ámbito económico, cultural, político y religioso”, es de desear “una revisión de las Organizaciones internacionales” (C 442). Esto supondrá “la superación de las rivalidades políticas y la renuncia a la voluntad de instrumentalizar dichas organizaciones cuya razón única debe ser el bien común” (SRS 43); para de este modo conseguir “un grado superior de ordenamiento internacional” (SRS 43; cf. C 442). Al respecto, la contribución espiritual a favor de una ética global en la que las religiones se han venido embarcando en estos últimos años parecería decisiva.

## **Ecología y cultura**

“La tendencia a la *explotación ‘inconsiderada’* (OA 21) de los recursos de la creación es el resultado de un largo proceso histórico y cultural”, que acaba poniendo en peligro “el ambiente como ‘casa’ ” (C 461). En este contexto, “la actual crisis ambiental afecta particularmente a los más pobres, bien porque viven en tierras sujetas a la erosión y a la desertización, están implicados en conflictos armados o son obligados a migraciones forzadas, bien porque no disponen de los medios económicos y tecnológicos para protegerse de las calamidades” (C 48). Piénsese, por ejemplo, en

los habitantes de los países saharianos; en los afectados por el tsunami del 2003 o por los anuales huracanes caribeños; en los dos millones de africanos que cada año mueren por enfermedades relacionadas con el paludismo, o en los tres millones de enfermos de Chagas en América Latina, cuya expectativa de vida disminuye notablemente: en todos estos casos, los pobres son los más expuestos y afectados.

El *Compendio* hace notar que “una visión del hombre y de las cosas desligada de toda referencia a la trascendencia ha llevado a rechazar el concepto de creación y a atribuir al hombre y a la naturaleza una existencia completamente autónoma” (C 464). Con anterioridad, Juan Pablo II hacía ver cómo “la relación que el hombre tiene con Dios determina la relación del hombre con sus semejantes y con su ambiente”, y recordaba que “por eso la cultura cristiana ha reconocido siempre en las criaturas que rodean al hombre otros tantos dones de Dios que se han de cultivar y custodiar con sentido de gratitud hacia el Creador”, y que en particular, “la espiritualidad benedictina y la franciscana han testimoniado esta especie de *parentesco del hombre con el medio ambiente*, alimentando en él una actitud de respeto a toda realidad del mundo que lo rodea”<sup>523</sup>. También el budismo y las culturas aborígenes en general han tendido a contribuir a esta armónica relación del hombre con la naturaleza. Más recientemente, Benedicto XVI recordaba que el ambiente natural “es un don de Dios para todos, y su uso representa para nosotros una responsabilidad para con los pobres, las generaciones futuras y toda la humanidad”. Ante este “don del Creador” es que “el hombre

---

<sup>523</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en un Congreso internacional sobre 'Ambiente y salud'* (24/03/97); cf C 464.

interpreta y modela el ambiente natural mediante la cultura, la cual es orientada a su vez por la libertad responsable, atenta a los dictámenes de la ley moral” (CV 48).

#### **4. Acción pastoral y cultura en la DSI**

Lo reflexionado hasta el momento nos invita a desarrollar una englobante percepción teológico-pastoral, desde la cual podamos ahondar el dinamismo teológico de las consideraciones propositivas. En el camino recorrido, hemos ido intuyendo cómo la impregnación evangélica de la cultura, mediada por las sapienciales observaciones de la DSI y la contribución espiritual específica de las religiones, y en concreto del cristianismo, parece ser una variable decisiva para promover, de un modo integral, un auténtico desarrollo de los pueblos. Pensando ahora en nuestra específica responsabilidad como cristianos, intentaré anudar propositivamente algunas iniciativas presentes en el *Compendio* en lo atinente al campo socio-cultural de la DSI, y que creo las comunidades eclesiales, y en ellas de un modo particular los laicos, deberían considerar, desplegar y promover de modo oportuno.

#### **Fundamentos teológico-pastorales**

“Conciente de la  *fuerza renovadora del cristianismo* también en sus relaciones con la cultura y la realidad social, la Iglesia ofrece la contribución de su enseñanza para la construcción de la comunidad de los hombres, mostrando el significado social del Evangelio” (C

521). Con su doctrina social, “ofrece sobre todo una visión integral y una plena comprensión del hombre”, que el cristiano debe testimoniar “en los múltiples ámbitos de la vida personal, cultural y social” (C 522). Y esto porque la Iglesia, y cada cristiano en ella, “vive y obra en la historia, interactuando con la sociedad y la cultura de su tiempo, para cumplir su misión de comunicar a todos los hombres la novedad del anuncio cristiano, en la realidad concreta de sus dificultades, luchas y desafíos” (C 524); de modo que la fe ayude a las personas a comprender que “abrirse al amor de Dios es la verdadera liberación” (RM 11; cf. C 524).

En función de esto, “la antropología cristiana anima y sostiene la obra pastoral de la *inculturación de la fe*, dirigida a renovar desde dentro, con la fuerza del Evangelio, los criterios de juicio, los valores determinantes, las líneas de pensamiento y los modelos de vida del hombre contemporáneo” (C 523). De este modo, “la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es, e instrumento más apto para su misión” (RM 52; cf. EAs 21-22). Especialmente de cara al mundo contemporáneo, marcado por una fractura entre Evangelio y cultura (cf. GS 56-57; EN 20), que invita a sostener una visión secularizada de la salvación, reduciendo el cristianismo a “una sabiduría meramente humana, casi como una ciencia del bien vivir” (RM 11; cf. C 523).

## **El compromiso particular de los laicos**

En este contexto, “es *tarea propia del fiel laico* anunciar el Evangelio con el testimonio de una vida ejemplar, enraizada en Cristo y vivida en las realidades temporales”, como ser la familia; “el

compromiso profesional en el ámbito del trabajo, de la cultura, de la ciencia y de la investigación; el ejercicio de las responsabilidades sociales, económicas, políticas” (C 543), que es el ámbito en el cual debe ser “signo y expresión de caridad [...] según perfiles específicos” (C 551). De este modo, “el ser y el actuar en el mundo son para los fieles laicos no sólo una realidad antropológica y sociológica, sino también, y específicamente, una realidad teológica y eclesial” (CL 15). Añade Benedicto XVI que es deber inmediato de los laicos “actuar en favor de un orden justo en la sociedad”, y que por lo tanto, no pueden eximirse de la “multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común” (DCE 29; cf. CL 42).

En relación a la creatividad laical, ya decía Pablo VI que “a los seculares les corresponde, con su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven” (PP 81). El *Compendio*, haciéndose eco de GS 75, añade que “el primer nivel de la obra formativa dirigida a los cristianos laicos debe capacitarlos para encauzar eficazmente las tareas cotidianas en los ámbitos culturales, sociales, económicos y políticos, desarrollando en ellos el sentido del deber practicado al servicio del bien común”; y que un segundo nivel debe referirse a la “formación de la conciencia política”, para prepararlos “al ejercicio del poder político” (C 531). En particular, “la *doctrina social de la Iglesia* es de suma importancia para los grupos eclesiales que tienen como objetivo de su compromiso la acción pastoral en ámbito social”; como así también para “las asociaciones profesionales, que agrupan a sus miembros en nombre de la

vocación y de la misión cristianas en un determinado ambiente profesional o cultural”, y “pueden desarrollar un valioso trabajo de maduración cristiana”. En este contexto la doctrina social muestra “su eficacia formativa respecto a la conciencia de cada persona y a la cultura de un país” (C 550).

## 5. Algunos cauces prioritarios

Como ya dijimos, “en el actual contexto cultural, adquiere especial urgencia el compromiso de defender *el matrimonio y la familia*, que puede cumplirse adecuadamente sólo con la convicción del valor único e insustituible de estas realidades en orden al auténtico desarrollo de la convivencia humana (cf. FC 42-48)” (C 553). Pero en sentido más amplio *la misma cultura* “debe constituir un campo privilegiado de presencia y de compromiso para la Iglesia y para cada uno de los cristianos”, ya que “la separación entre la fe cristiana y la vida cotidiana es juzgada por el Concilio Vaticano II como uno de los errores más graves de nuestro tiempo (cf. GS 43)”<sup>524</sup>. Esto se manifiesta en “el extravío del horizonte metafísico; la pérdida de la nostalgia de Dios en el narcisismo egoísta y en la sobreabundancia de medios propia de un estilo de vida consumista; el primado atribuido a la tecnología y a la investigación científica como fin en sí misma; la exaltación de la apariencia, de la búsqueda de la imagen, de las técnicas de la comunicación” (C 554). Insiste el *Compendio* en que “todos estos fenómenos deben ser comprendidos en sus aspectos culturales y relacionados con el

---

<sup>524</sup> Cf. C. GALLI, “La teología latinoamericana de la cultura en vísperas del Tercer Milenio”, en VVAA, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM, Bogotá 1997, 244-362.

tema central de la persona humana, de su crecimiento integral, de su capacidad de comunicación y de relación con los demás hombres, de su continuo interrogarse acerca de las grandes cuestiones que connotan la existencia” (*ib.*).

Sin embargo, es preciso considerar que “la *síntesis entre fe y vida* requiere un camino regulado sabiamente por los elementos que caracterizan el itinerario cristiano: la adhesión a la Palabra de Dios; la celebración litúrgica del misterio cristiano; la oración personal; la experiencia eclesial auténtica, enriquecida por el particular servicio formativo de prudentes guías espirituales; el ejercicio de las virtudes sociales y el perseverante compromiso de formación cultural y profesional” (C 546). Por este motivo, y en particular, “las *instituciones educativas católicas* pueden y deben prestar un precioso servicio formativo, aplicándose con especial solicitud en la inculturación del mensaje cristiano, es decir, el encuentro fecundo entre el Evangelio y los distintos saberes”<sup>525</sup>. En esta misma línea va el documento del Episcopado argentino *Navega mar adentro* cuando afirma que “el mundo de la educación es un campo privilegiado para promover la evangelización de la cultura y la inculturación del Evangelio” (NMA 97b). Pero también “las *Semanas Sociales* de los católicos representan un importante ejemplo de institución formativa que el Magisterio siempre ha animado [...] [a modo de] verdadero taller cultural en el que se comunican y se confrontan reflexiones y experiencias, se estudian los problemas emergentes y se individuán nuevas orientaciones operativas” (C 532).

---

<sup>525</sup> En referencia a la educación universitaria, H. LUGO, “La cultura, la universidad y la educación cristiana (en el Vaticano II)”, *Theologica Xaveriana* 52 (2003) 499-512; P. POUPARD, *Santo Tomás de Aquino y la vocación de la Universidad Católica*, Educa, Buenos Aires 2005.

## En la dimensión socio-política

“Un campo particular de compromiso de los fieles laicos debe ser la promoción de una *cultura social y política inspirada en el Evangelio*”, ya que “la historia reciente ha mostrado la debilidad y el fracaso radical de algunas perspectivas culturales ampliamente compartidas y dominantes durante largo tiempo, en especial a nivel político y social” (C 555). A raíz de ello, el *Compendio* insiste en que “el compromiso social y político de los católicos nunca se ha limitado a la mera transformación de las estructuras, porque está impulsado en su base por una cultura que acoge y da razón de las instancias que derivan de la fe y de la moral, colocándolas como fundamento y objetivo de proyectos concretos”; y que “cuando esta conciencia falta, los mismos católicos se condenan a la dispersión cultural, empobreciendo y limitando sus propuestas” (*ib.*).

Por este motivo es necesario presentar hoy con urgencia prioritaria y “en términos culturales actualizados el patrimonio de la Tradición católica, sus valores, sus contenidos, toda la herencia espiritual, intelectual y moral del catolicismo”. Y esto, porque “la fe en Jesucristo, que se definió a sí mismo como ‘el Camino, la Verdad y la Vida’ (*Jn 14,6*), impulsa a los cristianos a cimentarse con empeño siempre renovado en la construcción de una cultura social y política inspirada en el Evangelio” (C 555). En particular, y a causa de lo dicho, se impone una *consideración ética*. Dado que “la perfección integral de la persona y el bien de toda la sociedad son los fines esenciales de la cultura (cf. GS 59), la dimensión ética de la cultura es una prioridad en la acción social y política de los fieles laicos”. Su descuido “transforma fácilmente la cultura en un

instrumento de empobrecimiento de la humanidad”, y hace que la misma cultura pueda “volverse estéril y encaminarse a la decadencia, cuando ‘se encierra en sí misma y trata de perpetuar formas de vida anticuadas, rechazando cualquier cambio y confrontación sobre la verdad del hombre’ (CA 50)” (C 556). Decía el mismo Juan Pablo II que, por el contrario, “la formación de una cultura capaz de enriquecer al hombre requiere un empeño pleno de la persona, que despliega en ella toda su creatividad, su inteligencia, su conocimiento del mundo y de los hombres, y ahí emplea, además, su capacidad de autodominio, de sacrificio personal, de solidaridad y de disponibilidad para promover el bien común”<sup>526</sup>.

En concreto, el compromiso social y político de los laicos en el ámbito cultural comporta actualmente *algunas direcciones precisas*. “La primera es la que busca asegurar a todos y cada uno el *derecho a una cultura humana y civil*”. Este derecho implica “el derecho de las familias y de las personas a una escuela libre y abierta; la libertad de acceso a los medios de comunicación social, para lo cual se debe evitar cualquier forma de monopolio y de control ideológico; la libertad de investigación, de divulgación del pensamiento, de debate y de confrontación”. El *Compendio* sostiene que “en la raíz de la pobreza de tantos pueblos se hallan también formas diversas de indigencia cultural y de derechos culturales no reconocidos”; y que por eso “el compromiso por la educación y la formación de la persona constituye, en todo momento, la primera solicitud de la acción social de los cristianos” (C 557). “El segundo desafío [...] se refiere al *contenido de la cultura*, es decir, a la verdad”, la cual “es esencial para la cultura”, ya que “una correcta antropología es el

---

<sup>526</sup> *Discurso a la UNESCO (2/06/80)*, 11.

critorio que ilumina y verifica las diversas formas culturales históricas” (C 558). En este sentido, “el compromiso del cristiano en ámbito cultural se opone a todas las visiones reductivas e ideológicas del hombre y de la vida” (*ib.*), ya que “las culturas de las diversas Naciones son, en el fondo, otras tantas maneras diversas de plantear la pregunta acerca del sentido de la existencia personal” (CA 24; cf. C 558).

Por último, el *Compendio* se detiene en la consideración de opciones y propuestas políticas concretas. Dice que “la conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan *propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral*”; pero que “en el caso que no haya sido posible evitar la puesta en práctica de tales programas políticos, o impedir o abrogar tales leyes [...], un parlamentario, cuya oposición personal a las mismas sea absoluta, clara, y de todos conocida, podría lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de dichas leyes y programas, y a disminuir sus efectos negativos en el campo de la cultura y de la moralidad pública” (C 570).

## **En los medios de comunicación social**

“En la promoción de una auténtica cultura, los fieles laicos darán gran relieve a los medios de comunicación social, considerando sobre todo los contenidos de las innumerables decisiones realizadas por las personas” (C 560). El *Compendio* recuerda que la Iglesia ofrece “una extensa *tradición de sabiduría*,

radicada en la Revelación divina y en la reflexión humana (cf. *FR* 36-48)”, que quiere poner a su servicio para “evitar que la cultura de la información, propia de los medios de comunicación, se convierta en una acumulación de hechos sin sentido” (C 560). Pero además, los laicos “considerarán los medios de comunicación como posibles y potentes *instrumentos de solidaridad*”, lo cual no sucede si estos “se usan para edificar y sostener sistemas económicos al servicio de la avaricia y de la ambición” (C 561). Cabe aclarar, además, que “los profesionales de estos medios no son los únicos que tienen deberes éticos”, sino que “también los usuarios tienen obligaciones”: el primer deber de los mismos “consiste en el discernimiento y la selección” (C 562).

En particular, podríamos preguntarnos “si el actual *sistema informativo* contribuye a hacer a la persona humana realmente mejor, es decir, más madura espiritualmente, más consciente de su dignidad humana, más responsable, más abierta a los demás, en particular a los más necesitados y a los más débiles. Otro aspecto de gran importancia es la necesidad de que las nuevas tecnologías respeten las legítimas diferencias culturales” (C 415).

### **En la dimensión trascendente (religiosa) de la cultura**

Abordo ahora un último nivel de análisis pastoral, que en realidad fue acompañando nuestra reflexión desde el comienzo, pero que aquí conviene sistematizar. Afirma el *Compendio* que el *principio de laicidad* conlleva el respeto de cualquier confesión religiosa por parte del Estado, “que asegure el libre ejercicio de las actividades del culto, espirituales, culturales y caritativas de las

comunidades de creyentes”; y que “en una sociedad pluralista, la laicidad es un lugar de comunicación entre las diversas tradiciones espirituales y la Nación”<sup>527</sup>. Sin embargo, “por desgracia todavía permanecen, también en las sociedades democráticas, expresiones de un laicismo intolerante, que obstaculizan todo tipo de relevancia política y cultural de la fe, buscando descalificar el compromiso social y político de los cristianos sólo porque estos se reconocen en las verdades que la Iglesia enseña y obedecen al deber moral de ser coherentes con la propia conciencia”; con lo que se llega “incluso a la negación más radical de la misma ética natural” (C 572). En este mismo sentido va el actual pontífice, cuando afirma que “el Estado no puede imponer la religión, pero tiene que garantizar su libertad y la paz entre los seguidores de las diversas religiones” (DCE 28); o cuando advierte que inquieta, “además del fanatismo religioso [...], la promoción programada de la indiferencia religiosa o del ateísmo práctico”, ya que “Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre en cuanto [...] funda su dignidad trascendente y alimenta su anhelo constitutivo de ‘ser más’” (CV 29).

Por eso, “los cristianos deben trabajar generosamente para dar su pleno valor a la *dimensión religiosa de la cultura*: esta tarea, es sumamente importante y urgente para lograr la calidad de la vida humana, en el plano social e individual”. El *Compendio* recuerda que “la pregunta que proviene del misterio de la vida y remite al misterio más grande, el de Dios, está, en efecto, en el centro de toda cultura”; y que “cancelar este ámbito comporta la corrupción de la cultura y de la vida moral de las Naciones” (C 559; cf. CA 24). Además, “la religiosidad o espiritualidad del hombre se manifiesta

---

<sup>527</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático (12/01/04)*, 3.

en las formas de la cultura, a las que da vitalidad e inspiración”; de lo cual dan testimonio “innumerables obras de arte de todos los tiempos”. Por eso, “cuando se niega la dimensión religiosa de una persona o de un pueblo, la misma cultura se deteriora; llegando, en ocasiones, hasta el punto de hacerla desaparecer” (C 559).

Con la dimensión religiosa y trascendente se vincula también el aspecto relacional de la persona humana en un determinado contexto cultural. En esta misma línea, Benedicto XVI afirma que “una de las pobreza más hondas que el hombre puede experimentar es la soledad”, y que por analogía, “el desarrollo de los pueblos depende sobre todo de que se reconozcan como parte de una sola familia”, porque “el hombre se valoriza no aislándose sino poniéndose en relación con los otros y con Dios” (CV 53). Es así que “el tema del desarrollo coincide con el de la inclusión relacional de todas las personas y de todos los pueblos en la única comunidad de la familia humana”. Desde una perspectiva cristiana, esta afirmación se esclarece “a la luz del misterio revelado de la Trinidad”, donde “se comprende que la verdadera apertura no significa dispersión centrífuga, sino compenetración profunda” (CV 54). Por supuesto que esta fundamentación última escapará al creyente no cristiano o a los demás hombres y mujeres de buena voluntad. Pero será un estímulo decisivo para la persona de fe, que se descubrirá imagen de Dios también por su carácter relacional.

De este modo, “la revelación cristiana sobre la unidad del género humano presupone una interpretación metafísica del *humanum*, en la que la relacionalidad es elemento esencial”, condición necesaria para la experiencia de gratuidad y del don recíproco. Si bien es cierto que “también otras culturas y otras religiones enseñan la fraternidad y la paz”, también es de notar que

“no faltan actitudes religiosas y culturales [...] que no llevan al hombre a la comunión, sino que lo aíslan en la búsqueda del bienestar individual” (CV 55). Especialmente las formas pseudoreligiosas postmodernas asociadas a la *New Age*.

### **A modo de conclusión: cultura y vida teologal**

“La fe en Dios y en Jesucristo ilumina los principios morales, que son el único e insustituible fundamento de estable tranquilidad en que se apoya el orden interno y externo de la vida privada y pública, que es el único que puede engendrar y salvaguardar la prosperidad de los Estados”. Por eso, “en el centro de la cuestión cultural está el sentido moral, que a su vez se fundamenta y se realiza en el sentido religioso” (C 577; cf. VS 98; DP 389).

No obstante, también en lo que respecta a la cuestión social se debe evitar “la ingenua convicción de que haya una fórmula mágica para los grandes desafíos de nuestro tiempo” (NMI 29). Por eso es preciso recordar que “para plasmar una sociedad más humana, más digna de la persona”, es decir, más desarrollada, es también necesario “*revalorizar el amor en la vida social* –a nivel político, económico, cultural–, haciéndolo la norma constante y suprema de acción” (C 582). Porque si la justicia “es de por sí apta para servir de ‘árbitro’ entre los hombres en la recíproca repartición de los bienes objetivos según una medida adecuada”, solamente el amor es capaz de “restituir el hombre a sí mismo” (DiM 14; cf. C 582). Y “el amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios” (DCE 39).

De este modo, las consideraciones propias de la DSI en relación a lo cultural, dan paso a los más gratuitos desafíos de la vida teologal de los creyentes, la cual se nutre de la experiencia de haber conocido el amor que Dios nos tiene y haber creído en Él (1 *Jn* 4,16; cf. *DCE* 1).



## **V. Un necesario dinamismo antropológico-teologal en diálogo con nuestro tiempo**

Después de haber considerado la cuestión cultural desde una perspectiva fenomenológico-pastoral y en una cierta diversidad de expresiones (capítulo III), como así también reflexionado sobre la capacidad que tiene el Evangelio de contribuir al desarrollo de las culturas de los pueblos en ámbitos específicos de la vida social, a partir de una sistematización propositiva de textos del *Compendio* (capítulo IV), tenemos que profundizar el fundamento antropológico de la vida teologal, propio de esa mística de la encarnación que ya hemos desarrollado en su vertiente fenomenológica y bíblica (capítulo I). Si hasta el momento primó el diálogo con las ciencias humanas y sociales, aquí comenzaremos contextualizando la reflexión en el marco de las ciencias naturales<sup>528</sup>. A partir de allí, y abriéndonos progresivamente al orden teologal, redefiniremos el modo con que habitualmente hablamos de vocación, concebimos la sacramentalidad, y en particular, la celebración eucarística.

### **1. En el contexto de la era científica**

Resulta a todos evidente que el hombre va teniendo un cada vez más pleno control sobre su entorno, e incluso sobre su propia

---

<sup>528</sup> El primer apartado del presente capítulo fue madurando en el marco de un diálogo interdisciplinar entre científicos, filósofos y teólogos, en el seminario permanente del grupo Ininte-Metanexus, cuyo principal referente es Lucio Florio.

naturaleza. Esto se pone de manifiesto en diferentes campos del desarrollo científico y tecnológico, incluyendo los mismos avances en el plano de la biotecnología. Esta creciente y diversificada capacidad de dominio sobre el propio destino diferencia notablemente al ser humano de otras especies vivas en el planeta tierra, ya que como ninguna otra antes, éste ha venido transformando y modelando su *habitat* de un modo cada vez más sorprendente.

### **Consideraciones antropológico-espirituales**

En particular, y más allá de las necesarias consideraciones éticas que un abordaje más especializado del caso merecería, el desarrollo biotecnológico ha permitido al género humano desplegar un mayor abanico de posibilidades sobre el modo en que él mismo puede y desea seguir evolucionando en lo genético. Si bien es cierto que esta determinación consciente será siempre limitada en su alcance fáctico, también es verdad que en estos últimos decenios sus conquistas han venido progresando de un modo exponenciado, y que esta misma clase de evolución es imposible de visualizar en otras especies animadas de nuestro mundo, que generalmente tienden a una más o menos lenta adaptación al medio, pero sin demasiadas posibilidades de control sobre su propio modo de evolución.

Más ampliamente, y desde una perspectiva filosófico-antropológica, el desarrollo científico-tecnológico no es sino una expansión de lo que la filosofía clásica denominó con la noción de *liber arbitrium*, la cual le ha permitido al ser humano considerar

históricamente diferentes opciones al momento de obrar, no actuando de un modo instintivamente predeterminado. Y si bien en ocasiones algunas corrientes filosóficas han permitido objetar los alcances reales de este *liber arbitrium*, cayendo así en una especie de resignación fatalista o pesimismo, lo cierto es que las grandes conquistas del pensamiento humano quedaron asociadas a su reconocimiento y cultivo. Porque pienso que en los momentos más luminosos de la historia del pensamiento, el hombre se reconoció a sí mismo con una intrínseca capacidad de autodeterminación.

Un modo particular y sublime en que el ser humano puede desarrollar su *liber arbitrium* es el que lo orienta hacia la *libertas*. Si bien ambos conceptos parten de un presupuesto común, a saber, la referida capacidad de autodeterminación en la persona humana, la *libertas* no se reduce a una mera capacidad de opción entre alternativas igualmente factibles, sino que es el producto de una decisión intencional de querer utilizar el libre arbitrio para orientarse hacia una cada vez más radical autotranscendencia, con implicancias en todos los órdenes de la vida. Desde la perspectiva en que estamos desarrollando la cuestión, la *libertas* decide la evolución de lo humano orientándola hacia una horizonte *semper major* que puede tener como escenario último, en términos religiosos, el misterio Absoluto. Es decir, que, dentro de ciertos límites impuestos por condicionamientos de diferente índole, el hombre puede efectivamente decidir evolucionar hacia una radical autotranscendencia teocéntrica, aunque no siempre lo haga.

En efecto, no puede darse por descontado que el hombre siempre y en todos los casos quiera evolucionar en esta dirección, tanto en lo atinente a procesos personales como también a colectivos de especie. De hecho, muchas veces recae, individual o

comunitariamente, en comportamientos primarios que lo conducen a una involución, con carácter –si se me permite una consideración moral– éticamente regresivo. En otras ocasiones, su modo de análisis positivista y fragmentado en múltiples consideraciones estamentales y disciplinarias, le impide realizar esa síntesis necesaria para visualizar integradamente y comprender en profundidad las connotaciones trascendentes y el horizonte último de la propia existencia, y percibirlo como el más conveniente para su propio crecimiento, recayendo así en el agnosticismo escéptico.

Sin embargo, a la mirada de los creyentes, la evolución asociada al pleno uso de la *libertas* es claramente superior a cualesquiera otras posibles modalidades de desarrollo, ya que tiende a expandir máximamente su núcleo óntico más profundo y original, en tanto imagen e hijo de Dios. Porque nunca el hombre es más hombre que cuando actúa su humanidad más radical desde esta fundamental y decisiva experiencia teologal. Entonces lo humano se desarrolla de un modo excelente, y la persona finalmente deviene más de lo que era. Podríamos decir que al autotranscenderse en este modo eminente, descubre el motivo último que hace posible esta misma autotranscendencia: la gratuidad con que el propio ser le es continuamente comunicado y donado.

### **Hacia modos de existencia simbólicamente progresivos**

Se nos presenta el desafío de traducir en terminología filosófica y científica esta decisión de evolucionar en clave de

“autotrascendencia teocéntrica”<sup>529</sup>. Esta expresión, que guarda una clara inspiración teológico-rahneriana, fue concebida justamente en función del dialogo interdisciplinar. En este caso me valdré de la misma en relación a la temática de la evolución y la ecología, que son dos ámbitos hoy particularmente sensibles al diálogo ciencia y teología.

Desde la filosofía, podría decirse que la decisión de autotrascenderse teocéntricamente se vincula con el anhelo de orientarse hacia un siempre algo más con un horizonte ilimitado, lo que no necesariamente significa infinito, y en orden a una mirada máximamente simbólica del mundo, en donde lo que podría parecer “no ser sino” –como sostenían los Maestros de la sospecha–, acabe convirtiéndose en un “no ser sólo” –a decir de P. Ricoeur. Pasamos, de este modo, de un paradigma de análisis y autoposicionamiento positivista-mecanicista a otro de carácter hermenéutico. En términos científicos, podría decirse que la autotrascendencia teocéntrica constituye una orientación de la persona hacia modos cada vez más complejos de autoorganización, adaptación e intercambio con el medio, comprendido éste cada vez más como *habitat* o “casa”.

Añadamos que en términos teológicos, la autotrascendencia teocéntrica se emparenta con una progresiva mirada simbólica de lo existente, y comporta connotaciones inconfundiblemente sacramentales. Esta mirada sacramental del mundo, en donde la realidad considerada desde una perspectiva simbólica amplifica de modo sorprendente e inédito el alcance y hondura de su significancia previa, conduce al hombre a una cada vez más plena percepción y autoimplicación lúdica con el entorno, tanto en el plano

---

<sup>529</sup> La expresión se enmarca en la teoría interdisciplinar de L. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana* (I), Atenas, Madrid 1990. Allí el autor busca convergencias entre Teología, Filosofía y Psicología.

interpersonal, referente al ambiente humano, como así también en lo concerniente a la naturaleza, considerada ésta como ecosistema. En este sentido, podría afirmarse que el hombre espiritualiza el mundo, remitiéndolo “sacerdotalmente” a una escatología que permanentemente lo trasciende, y testimoniando, simultáneamente, cómo el mismo misterio Absoluto y trascendente ya se va manifestando y adentrando diversificadamente en él.

En ambos casos, una mirada simbólico-sacramental permite hacer una apuesta cierta por un “siempre algo más” misteriosamente presente y aún no plenamente develado en las coordenadas espacio-temporales actuales, empíricamente constatables éstas últimas por las ciencias de la naturaleza. Es decir, que la mirada simbólico-sacramental percibe en lo real del ahora un punto de fuga que no termina de ser explicado por ningún modelo matemático ni controlado por ningún instrumento tecnológico. Sin embargo, gracias a este punto de fuga, la ciencia adquiere cierta capacidad descriptiva y explicativa en campos concretos de realidad, que le permiten al hombre aumentar el control y manipulación que ejerce sobre los mismos. Desde esta perspectiva, la reflexión filosófica y teológica, asociada al referido punto de fuga, no debería contrariar las evidencias científicas ni menos ignorar el valor de sus aproximaciones.

### **Deseables consecuencias ecológicas**

Constatamos, además, que este dinamismo lúdico-simbólico con que el hombre puede posicionarse en el mundo y recrear así su espacio socio-cultural es concomitante con el desarrollo de la vida

místico-teologal. La misma, por sus inherentes connotaciones humanas, parecería tender a optimizar una interacción pacífica en referencia tanto al ambiente humano, con el cual contribuye a promover modalidades creativas y fecundas de encuentro interpersonal (entre grupos humanos y pueblos), como así también respecto del mismo ecosistema, con el cual permite interactuar de modo mínimamente perturbador, favoreciendo un tendencial desarrollo máximamente sustentable.

El motivo radica en que la simbolización progresivo-sacramental tiende en su mismo dinamismo interno a expresar lo más con lo menos. Es decir, manifestar con tanta mayor densidad un significado humano-simbólico-espiritual con cuanta menos materialidad tangible y mensurable se la exprese, sin anular nunca ésta última de un modo acabado y completo. Desde una perspectiva teológica, esto es inherente al misterio mismo de la Encarnación, donde lo increado, infinito y absoluto se manifiesta y expresa en términos creaturales, limitados y relativos, posibilitando que esta última trilogía remita a la primera por vía sacramental.

En esta misma lógica, podría decirse que en el plano de la simbolización progresiva se establece una relación inversa entre elocuencia contemplativa e intimidad interpersonal, respecto a la densidad material con que tales expresiones solicitan ser dichas y expresadas; y que a la vez, ninguna de las dos variables, que se acercan asintóticamente a sus respectivos ejes de referencia, puede surprimirse totalmente en la presente fase de la historia, ni tampoco –para los cristianos– en la escatológica, donde lo que acontecerá será más bien una transfiguración de la materialidad del mundo presente y, en concreto, de la corporeidad humana. Para la mayoría de los cristianos, el modelo y ejemplo más acabado de lo

que estoy diciendo viene sacramentalmente expresado y realizado en la Eucaristía, y vivido en la caridad concreta hacia el prójimo – particularmente cuando éste padece algún modo de menesterosidad.

Volviendo a la cuestión de la actual sensibilidad místico-simbólica, hoy es cada vez más perceptible el modo en que ésta interactúa con una consideración ecológica e interpersonal. El cosmos, el cuerpo y los vínculos interpersonales se convierten en verdadera mediación para una auténtica experiencia religiosa (J. Seibold). Lo que en cierto modo había sido rechazado o al menos subestimado en los siglos del racionalismo moderno, cobra nueva y renovada vigencia en nuestro tiempo.

Este retorno a lo corporal, interpersonal y cósmico vinculado al “espacio” religioso, que hasta no hace mucho tiempo parecía más propio de épocas ancestrales y míticas, queda puesto de manifiesto no solo en las variadas expresiones de religiosidad popular católica, por ejemplo en iberoamérica, sino también en las grandes religiones de la humanidad, que se hacen eco de la misma experiencia telúrico-antropológica. Bajo esta perspectiva, hasta podría afirmarse que el mismo fenómeno socio-religioso de la *New Age*, con sus insistentes pretensiones holísticas, es una de sus expresiones más representativas.

## **El necesario examen de conciencia**

A partir de lo dicho, pienso que el cristianismo (católico) occidental tendría que recorrer todavía un largo trecho para asumir teologalmente, de un modo lúcido, crítico y propositivo, esta nueva

sensibilidad holístico-religiosa, sin caer, por otra parte, en la tentación de aceptar sus modalidades panteístas, en las que fácilmente podrían derivar algunas de las precedentes experiencias y afirmaciones. Cargamos, de hecho, una larga tradición teológico-eclesial marcada por la racionalidad greco-latina (primero) y moderna (después). Esto hizo que, en general, los cristianos de Occidente nos fiáramos más de las palabras y las normas que de los símbolos y experiencias –como acontece en Oriente.

La actual sensibilidad pneumatológico-trinitaria, desarrollada teológicamente de un modo notorio en estas últimas décadas postconciliares en la estela de grandes teólogos, podría contribuir notoriamente al momento de vehiculizar un camino pastoral-eclesial en esta línea de mayor espiritualidad, donde la acción del Espíritu Santo tenga una cierta prioridad pedagógica respecto a la figura teándrica de Cristo. Esto contribuiría a caminar más decididamente hacia una más significativa cristología cósmica, o hacia una cristología-trinitaria como punto Omega –en palabras de Teilhard de Chardin– de una evolución progresiva.

Por último, y en la lógica de lo dicho hasta el momento, el concepto teológico de *mysterium iniquitatis*, al que inevitablemente hay que dedicarle un espacio, podría expresarse y traducirse en modalidades vinculadas al también hoy exponenciado consumo y deterioro ambiental. En la antítesis del decir y expresar “más con lo menos”, está el fenómeno del consumismo, que tiende a degradar la capacidad expresiva de nuestro mundo, haciendo que “lo más acabe diciendo lo menos”. A esta observación habría que añadir la constatación de que, en la práctica, el mundo mirado como espacio de uso y conquista conduce a la percepción concomitante de que los otros constituirían posibles y amenazantes adversarios-

enemigos que luchan por conservar o apropiarse de los mismos recursos, en muchos casos no renovables, que nosotros, con lo cual el conflicto se torna inevitable, en perjuicio principalmente de los más pobres.

Por esto mismo, es fácil de comprobar, incluso con ejemplos sumamente actuales, que un comportamiento activamente expoliador o perturbador de la naturaleza tiende a estar indisolublemente asociado a relaciones de violencia y dominio entre personas, grupos humanos y pueblos. Desde una perspectiva teológica podríamos visualizar en estas imágenes antiecológicas y belicosas, –como en algún momento lo hizo el mismo escritor inglés C. Lewis en su *Trilogía cósmica* con el trasfondo de la Segunda Guerra Mundial a sus espaldas–, una clara manifestación del poder del Maligno. O más precisamente, una especie de anti-reino en el cual el universo y lo humano estarían involucionando, e incluso implosionando, hacia un caos primigenio y catastrófico.

## **2. ¿Cómo hablar hoy de vocación?**

A partir de lo dicho, demos un paso más en nuestra reflexión<sup>530</sup>. Hasta hace algún tiempo, cuando en los países occidentales se hablaba de “vocación” se entendía algo ya claramente definido y pautado de antemano: vocación al matrimonio, al sacerdocio o a la docencia; vocación al servicio social, a la medicina o a la investigación. Estos modelos vocacionales estereotipados aseguraban un cauce claramente delimitado por el que el

---

<sup>530</sup> El primer borrador de este apartado surgió de una conferencia a Directivos y Catequistas de colegios betharramitas.

vocacionando debía transitar, incluso en sus etapas formativas. La expectativa social al respecto estaba además muy demarcada. Y en el contexto de las grandes instituciones modernas, el modelo funcionaba bastante bien.

### **Transformaciones epocales y vocación**

Sin embargo, muchos factores han contribuido a que una vocación ya no pueda entenderse así: la cada vez más notoria fragmentación e imprevisibilidad de la vida, los cambios permanentes en los proyectos de las personas, la inadecuación de costumbres y estilos que rápidamente quedan anticuados, el afán de libertad, autonomía e individuación que todos tenemos, la flexibilización institucional de casi todos los grupos humanos, las transformaciones socio-culturales y el cambio de época. Una vocación ya no puede definirse hoy prevalentemente por lo que se hace, sino prioritariamente por lo que se va viviendo.

Podría hablarse de vocación como de un modo de existencia en conformidad con lo que se es. Pero ese “ser” habría que entenderlo hoy más que nunca de modo temporal y relacional: se es en relación a la historia y al mundo, a los otros y sobre todo al totalmente Otro. Para los creyentes el propio ser no es una existencia arrojada al acaso de un modo fortuito, sino una vida donada por Dios, en quien “vivimos, nos movemos y existimos” (*Hch* 17,28), y que alcanza toda su profundidad comunicativa en el amor trinitario: una existencia teológica, inhabitada, llena de significados profundos, interactiva con el entorno y las personas a partir de un centro óptico personal, irrepetible, intransferible, y

simultáneamente expansivo, cordial, incluyente. Un centro óptico incomunicable y misterioso que paradójicamente se ensancha y desarrolla sobre todo en la disposición desinteresada y compasiva hacia los otros, lo diferente y menesteroso.

### **La vocación cristiana como itinerario teologal**

La vocación es el modo en que cada uno de nosotros vive esa capacidad de asombro para permitir que su existencia sea permanentemente “donada” de lo alto y por los otros, y simultáneamente se convierta en existencia oblativamente “ofrecida” —en alabanza y servicio—, de modo que la “gratitud” por el amor recibido fecunde y alimente constantemente la “gratitud” del amor entregado. Ese centro desde el cual libremente cada uno de nosotros puede o no involucrarse en este dinamismo expansivo de la vida teologal constituye la identidad más profunda del ser humano como hijo e hija de Dios. Ese espacio de interacción en el cual podemos entretejer esta variada gama de vinculaciones en el amor está poblado por la misteriosa presencia del Espíritu. Esa conciencia y marco común que nos relaciona y constituye en fraternidad es la misma humanidad de Jesucristo en la que fuimos divinizados.

La permanente habitación trinitaria es la que nos genera confianza para explorar, a lo largo de nuestro itinerario vital y como “aprendices”, los dones recibidos para bien de los hermanos. La trascendencia de Dios respecto a nuestro ser es, a su vez, la que sostiene nuestra esperanza para que no claudiquemos ante la adversidad de los acontecimientos. La pascua de Jesucristo es la

que dinamiza nuestro existir para que todo vaya alcanzando providencialmente sentido y plenitud; su encarnación es la que posibilita que nada de lo que nos sucede o acontece termine teniendo significado “neutro”.

Desde esta perspectiva, toda existencia humana es vocacional. La vocación cristiana es la que se realiza en la plena conciencia del horizonte ilimitado de la vocación humana, en la convicción de estar llamados desde lo humano a una trascendencia siempre mayor en la percepción y vivencia de palabras y significados, símbolos y significancias, relaciones y encuentros, hasta que Dios sea todo en todos. Vamos realizando un itinerario vocacional y construyendo con sentido nuestras vidas en la medida en que vamos percibiendo y respetando lo valioso que nos rodea y que nosotros mismos somos. Todo puede llegar a ser elocuente y significativo en la medida en que nos detengamos ante lo que nos toca vivir con asombro y admiración. La mirada contemplativa de nuestra existencia y entorno, que tiene tal vez como mejor “icono” inspirador a María “conservando todas estas cosas (=remata) en su corazón” (Lc 2,19), es la que nos va abriendo camino por la novedad siempre inédita de la historia, y la que nos va mostrando los evocadores símbolos sacramentales de la vida.

Así, nuestra navegación no es un devenir sin norte ni puerto, ni nuestro caminar un desplazamiento incierto. Tanto el navegante como el viajero necesitan un horizonte. Nuestro horizonte y “patria” es el misterio mismo de Dios. Pero además, ningún navegante o viajero se aventura sólo en una excursión, siempre –en cierto modo– “fascinante y tremenda”: lo hace en equipo, con un grupo de aventureros. Así, también nosotros tenemos una comunidad de pertenencia e itinerancia, que es la Iglesia. Y como generalmente

andamos o viajamos con pocas certezas y sin demasiados mapas útiles, a la intemperie o “de noche”, precisamos de la ayuda de los más experimentados. Así, y explicitando la analogía, la vocación cristiana tiene siempre una dimensión eclesial en la que se comparte y renueva la utopía y la esperanza que originaron la travesía. Seguramente para arribar a buen puerto habrá que llevar pocas cosas, habrá que ir “ligeros de equipaje” (A. Machado): lo que no pueden faltar son los compañeros de camino, con los que además hacer éste siempre más ameno.

### **“Fidelidad creativa” de cara a lo inédito**

Y así como las excursiones tienen sus imprevistos que muchas veces se tornan disyuntivas (“¿Seguimos?”) también la vocación de cada uno, que es hoy un “navegar mar adentro” en el “océano del tercer milenio”, va encontrando sus encrucijadas y crisis. Aquí lo importante es descubrir y ayudar a descubrir el valor de la fidelidad, que no es mero aguante, sino la creatividad para redescubrir la novedad de lo que estamos llamados a seguir siendo y viviendo en las nuevas situaciones y circunstancias que nos interpelan. Esta fidelidad responsable y creativa se apoya en la “memoria” de nuestro ser amorosamente dado e históricamente construido en relación a personas y acontecimientos. De su vivencia presente dependerá la apertura pascual y esperanzada de la existencia a un futuro humanamente prometedor y gozoso (“Bienaventurados... porque serán...”, cf. *Mt* 5,1ss).

En función de esto es importante hacer experiencia del desafío de unidad interior que interpela a nuestra libertad, y hacernos cargo

de ella. Y en la variedad de inesperadas circunstancias y peripecias por las que transitan nuestras vidas a lo largo de los años, estamos llamados a no perder de vista el hilo principal, que conduce nuestras existencias hacia un final decisivo y absoluto. Dado que las vidas no se rehacen y las muertes no se reencarnan –porque la libertad, en última instancia, no se recicla–, en cada acto humano empeñamos nuestra libertad, confrontándonos con esa opción fundamental que, si no es refrendada en el día a día, acabará quebrando la continuidad y sentido de las cosas y apagando el fuego sagrado de la existencia. Por eso la vocación va de mano de la ética.

Pero para captar y vivir esta unidad personal hace falta profundidad humano-espiritual. Ésta se va acrisolando en el silencio, que nos ayuda a trascender la frivolidad del mundo. El silencio nos va despojando de lo superficial y de lo no plenamente auténtico en nosotros: nos pone en contacto con lo más profundo, que aflora en nosotros como “don”. Sólo entonces surge el verdadero espíritu meditativo y orante, que va contribuyendo a recrear y transformar la vida, y fragua, en correspondencia con el concomitante “don de lo alto”, una existencia transfigurada a imagen de Jesús. En la medida en que vamos aceptando esta ley pascual de la vida, ya no vamos siendo nosotros mismos sino Jesús en nosotros; ya no va siendo nuestro querer, sino la moción del Espíritu la que nos conduce; ya no prevalecen nuestros planes y proyectos, siempre limitados y provisorios, sino el designio decisivo de Dios, que se manifestará como Padre y Madre. Incentivar la capacidad de atención y observación, silencio y escucha orante, compasión y solidaridad favorece este dinamismo teologal en nosotros y en los que nos rodean.

### **3. ¿Y cómo entender hoy la sacramentalidad?**

El plano existencial nos conduce inevitablemente al plano celebrativo. Y al respecto, son muchos los indicios que nos hacen constatar una profunda crisis en el modo clásico de percibir, celebrar y vivir los sacramentos de la Iglesia. En Occidente la gente va poco a misa, rara vez se confiesa, cada vez son menos los que se casan o los que piden un sacerdote cuando están enfermos. Si bien el bautismo y la primera comunión todavía ocupan un lugar destacado en la religión del pueblo, hoy más bien parece abrirse un espectro nuevo y mucho más amplio de sacramentales que para el común de las personas tienden a ser más significativos que los anteriores al momento de tener que expresar la fe u obtener favores divinos.

A partir de esta constatación de hecho, no exenta en muchas ocasiones de componentes mágicos o subjetivos, es que veo la conveniencia de internarme en una reflexión que ahonde en el tema.

#### **Diferentes modos de adentrarse en el mundo de lo real**

Hablar de sacramentalidad supone ante todo hablar de la capacidad evocadora de los signos de la vida y de la historia. Presupone una habitud contemplativa, capaz de asombro, que abra la mirada humana a un siempre “algo más” realmente presente en aquello que a primera vista parece ser “sólo esto”. Podríamos llamar a esta actitud existencial “capacidad simbólica abierta a lo místico”.

En efecto, la realidad de las cosas (naturaleza, personas, historia) puede ser abordada de diferentes modos. En el nivel más elemental de aproximación está la modalidad *pragmática*, que considera que algo es valioso sólo si resulta “útil” a los propios fines y necesidades. Aquí podríamos incluir todo lo que hace a la mentalidad tecnológica y eficientista de nuestro tiempo. Existe también un estilo de abordaje *filosófico*, que se pregunta e indaga en lo que las cosas son, y cuyo objeto es una cierta comprensión intelectual de tal o cual realidad o aspecto de la existencia, o del conjunto de ambas.

El acercamiento *simbólico*, en cambio, entra más propiamente dentro de la esfera artístico-creadora. Parte de un “suspendido juicio crítico” y de una inicial capacidad de asombro ante lo “inédito”, de cara a lo todavía no plenamente dicho o manifestado. Es del orden de la intuición, más que del de la razón. Busca captar dimensiones de lo real no totalmente manifiestas: a decir de P. Ricoeur, las que se evocan “en”, “a través de” y “más allá de” las cosas de las que más fácilmente hacemos experiencia. Las realidades misteriosas de la vida, es decir, las que por la densidad que encierran y concentran son menos accesibles a los sentidos e instrumentos de medición “claros y distintos”, y más connaturales en cambio a la esfera del espíritu.

Por eso lo simbólico remite a lo religioso, y el poeta abre camino al *místico*<sup>531</sup>. Éste es el que por su sensibilidad espiritual desentraña niveles profundos de trascendencia humana en el mundo<sup>532</sup>; el que descubre la epifanía del Misterio en la inmanencia de las cosas, y a veces del mismo “caos”, o en la limitación del

---

<sup>531</sup> Esto se observa claramente en el *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz.

<sup>532</sup> Por ejemplo, Charles de Foucauld.

espacio y el tiempo (litúrgico)<sup>533</sup>; o la grandeza y señorío de Dios en la humilde y pobre pequeñez de las simples creaturas<sup>534</sup>; o el que avisa el sentido providencial de los eventos de la historia en vista al Reino<sup>535</sup>. Y esto de un modo sapiencialmente unificado, como intuyendo la totalidad del misterio “esponsalmente” manifestado y comunicado en la fragilidad y limitación de la parte o el fragmento; de modo que cada realidad concreta e histórica sea “hierofánica”, es decir, reveladora de un centro trascendente de energía personal que causa amorosamente la belleza, unidad, bondad y sentido de lo que deviene y evoluciona.

Esta intuición descubre lo sagrado en lo profano, lo espiritual en la materialidad del mundo, la trascendencia en la inmanencia, y en fin, a Dios en el hombre. Si éste último se autocomprende como ordenado por sus búsquedas y anhelos a la trascendencia –hecho revelador de su espíritu y libertad–, y si en cierto modo esto lo constituye en “sacerdote de la creación” –porque a manera de “microcosmos” la “recapitula y eleva”–, el origen de toda aproximación mística al mundo tendrá que partir de la persona humana en cuanto abierta al Espíritu absoluto. Ella es la ‘imagen y semejanza de Dios’ por excelencia, epifanía condensada del Misterio trascendente.

---

<sup>533</sup> Por ejemplo, Benito de Nursia y su hermana Escolástica.

<sup>534</sup> Por ejemplo, Francisco y Clara de Asís.

<sup>535</sup> Por ejemplo, y cada uno a su modo, Agustín de Hipona e Ignacio de Loyola.

## **La constitución teándrica de Jesucristo como sacramento fundante**

Pero la fe nos dice algo más. Nos invita a creer en su “oscuridad cierta”, que es garantía de las cosas que no se ven, que este hombre “concreto, histórico y real” (cf. *RH* 13-14), Jesús de Nazaret, no sólo es el símbolo más condensado del misterio trascendente, al que remite y manifiesta, sino que Él mismo es ese mismo Misterio en la historicidad fáctica y existencial de la vida humana; que Él funda y redimensiona toda otra capacidad simbólica, conduciendo todo lo real al orden de la sacramentalidad. Jesucristo se convierte así en *sacramento fundante*. En Él el hombre no sólo es imagen y semejanza de Dios, sino que es Dios por unión hipostática; en Él lo simbólico adquiere una capacidad insospechada al desposarse con la divinidad. En Jesucristo la máxima expresividad del cosmos coincide con la máxima comunicación y apertura del misterio de Dios, progresivamente manifestado en sus rasgos y realidad Trinitarios. Este evento contingente e irrepetible posibilita otro más absoluto y permanente: que todo lo creado pueda acceder desde su capacidad simbólica a una expresividad sacramental. Y especialmente el hombre, “la única creatura querida en sí misma por Dios” (*GS* 24).

Por el misterio de la encarnación, la naturaleza (que es como “carne” asumida), las personas (todo hombre, a quien “en cierto modo se unió” el Hijo de Dios, cf. *GS* 22), y la historia (llegada a su “plenitud” en el tiempo), no sólo “dicen” por analogía a Dios, sino que Dios “se dice” a sí mismo por presencia en ellas: “En la medida que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, conmigo lo

hicieron” (cf. *Mt* 25,31-46). En algunas realidades, este nivel de identificación es absolutamente pleno y definitivo: “Esto es mi cuerpo”; “Ésta es mi sangre” (cf. *Mc* 14,12-16).

## **Diferentes niveles y densidades de sacramentalidad**

Nos encontramos así con la posibilidad de discernir tres niveles complementarios de sacramentalidad. Uno *general*, sugerido por el simbolismo profundo de todo lo real y descubierto por la mirada mística que “ve a Dios en todas las cosas”. Este nivel de sacramentalidad conduce a un respeto por la naturaleza y la ecología, a un trato “delicado” con los objetos, sobre todo en la medida que estos compendien y contengan el trabajo y creatividad del hombre, y a un silencioso recogimiento ante la trascendencia de Dios realmente presente en la inmanencia del mundo.

Un segundo nivel, es el *eclesial*. La comunidad de hermanos, el Pueblo de Dios que es simultáneamente Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu, hacen realmente presente a la Trinidad de un modo más específico que en el caso de la sacramentalidad *en general*. Cristo se identifica realmente con cada uno de sus miembros: “Ustedes son el Cuerpo de Cristo” (cf. 1 *Co* 12,27-31); “El que reciba a un profeta por el hecho de ser profeta a mí me recibe” (*Mt* 10,40); “Lo que ustedes aten quedará atado, lo que desaten quedará desatado” (*Mt* 18,18). Y especialmente en la Iglesia en cuanto animada por la caridad: *Ubi caritas ibi Deus* (=Donde hay amor, allí está Dios). Entonces la unidad esponsal del Cuerpo y la Cabeza, de lo humano y lo divino se revelan como absolutamente indisociables; se hacen “una sola carne” en la que convergen “sin

cambio ni mezcla, sin confusión ni división”. Si bien este nivel de plena epifanía sacramental de la Iglesia es de orden escatológico – remite a la “transparencia cristalina” de la “nueva Jersusalén” desposada con el Cordero–, se anticipa en el peregrinar histórico en la santidad y amor de cada uno de sus miembros, y se plasma en la diversidad de vocaciones y ministerios vividos y realizados conforme al pneumático querer de Dios.

Y así entramos en el tercer y más específico nivel de sacramentalidad: la sacramentalidad *por antonomasia*, que revela y actualiza en eventos salvíficos concretos el ser de la Iglesia, “sacramento universal de salvación” (LG 48), y “de la íntima comunión de los hombres con Dios” (LG 1). Sobre todo en ellos es Dios mismo el que está presente, el que obra y salva, y el que por el sacramento revela el horizonte escatológico del mundo, en el que Dios, por Cristo y en el Espíritu, está llamado a ser “todo en todos” (cf. Ef 1,9ss).

### **La sacramentalidad específica desde la experiencia teológica del hombre**

Esta modalidad sacramental *específica* expresa y actualiza la filiación divina en el hombre (=por el Bautismo) y su llamado a alcanzar “la estatura de Cristo” (cf. Rom 8,28) en la profecía testimonial y en la diaconía real (=por la Confirmación). Y dado que el hombre es hijo de Dios en Cristo, no tiene que vivir él sino Cristo en su persona: por eso no puede querer otra cosa para sí, sino la de existir para el Señor que entregó su vida por la suya. Así, el misterio último del hombre creyente, “santo llamado a ser santo”, es

expresión del Misterio de Cristo, el “Santo de Dios”. La santidad se revela como plena participación en la vida de Dios, como comunión definitiva y totalizante con su ser “abierto” al mundo (por su “presencia”) en la pascua de Cristo (=celebrada en la Eucaristía): de ella participa el universo entero (“los frutos de la tierra”), que de momento “sufre dolores de parto” (el “sacrificio”) aguardando la plena manifestación de los hijos de Dios (el “banquete”).

Pero el acceso a la vida plena de Dios, ofrecida en la misma pascua de Cristo, nos recuerda el “don” del amor “hasta el extremo” (cf. *Jn* 13,1), que posibilita nuestro ingreso escatológico. La memoria viva de Cristo que se dona esponsalmente por los hombres se actualiza y presencializa en el amor fecundo de los esposos (=Matrimonio) y en la entrega y celo pastoral de los ministros (=Orden Sagrado), como modos complementarios de manifestación del amor generante e incluyente del Dios trinitario de la vida. No obstante, la asunción sacramental del mundo en general y de la vida del hombre en particular, no puede eludir la constatación de la vanidad del mundo que pasa, y que se abre a la plena epifanía de Dios desde su desfiguración, fragilidad y finitud. Las realidades del pecado, enfermedad y muerte claman por una específica presencia salvífica y transfiguradora, que atestigüen la misericordia de Dios que “en Cristo estaba reconciliando al mundo consigo” (2 *Co* 5,19) (=Reconciliación), como así también el sentido “salvífico-saludable” (=salus) del dolor, capaz de transfigurar la existencia del hombre que sufre en la muerte y resurrección de Cristo (=Unción).

Así, en el corazón de las realidades más profundamente humanas (vida y crecimiento, encuentro y alimentación, memoria y fiesta, amor (servicio) y generación, pecado y enfermedad

(muerte)), y en la plenitud de capacidad simbólica de algunos de los signos más sencillos de la naturaleza (el agua y el aceite, el vino y el pan), la sacramentalidad de los (por excelencia) siete signos de salvación y vida, la realidad misma de la Iglesia (que los legitima) en su misma constitución humano-divina, y el misterio “teándrico” de Cristo como posibilitante último de esta “economía” (Ireneo de Lyon), acaban por revelar la sacramentalidad de la misma historia del mundo y del hombre que, en su misma secularidad, es historia de salvación y participación en el tiempo de la “abierta y perijorética” bienaventuranza eterna de Dios.

#### **4. Sacramentalidad eucarística**

Me adentro a continuación en algunas reflexiones más específicas acerca del misterio de la eucaristía. Las mismas incluyen aspectos antropológicos, religiosos, teológicos y pastorales. La idea es que el desarrollo de estas dimensiones y perspectivas nos sirvan para desmenuzar, comprender e interiorizar un poco más la riqueza que encierra este “sacramento de la fe”, a partir de la experiencia y vivencia histórica que individual y colectivamente vamos haciendo como creyentes. De este modo, sacramentalidad y existencialidad creyente recorrerán el camino acompasadamente.

## **La eucaristía como *memoria***

Las personas necesitamos recordar las cosas importantes de la vida, y es por eso que hemos aprendido a narrar. Del ejercicio de la memoria surge así el relato sapiencial; que sobre todo en el anciano, tiende a girar en torno a las cosas significativas vividas a lo largo del tiempo. Sólo se rememora y se relata lo que merece ser recordado y transmitido (cf. 1 Co 15,1-2). También los pueblos, cada uno a su manera, hacen memoria; y por eso tienen una historia, leyendas o mitos. La mayor parte de la literatura antigua se concentra en estas temáticas. A través de estos relatos los pueblos rememoran y celebran un pasado colectivo que les confiere identidad. De hecho cada uno de ellos es consciente de ser lo que se ha ido haciendo a lo largo del tiempo. En ocasiones gracias a heroicas hazañas y conquistas, pero muchas veces gracias a gestas fundacionales llevadas a cabo por la intervención de seres sobrenaturales o dioses. Por ahí va la historia de Israel, que toma autoconciencia de ser Pueblo de Dios a partir de la experiencia de salida de Egipto, la alianza en el desierto, y la promesa de una tierra propia que mane leche y miel; todo lo cual se rememoraba anualmente en la fiesta de pascua, y se atribuía a la iniciativa de Yahveh (cf. Dt 1-11).

Los cristianos hacemos memoria de nuestro evento fundante cada vez que rememoramos la pascua de Jesucristo en la celebración eucarística (cf. Lc 22,20). En ella evocamos los acontecimientos salvíficos por medio de la escucha atenta de la Palabra. Pero la rememoración se convierte además en memorial: en la eucaristía, la muerte y resurrección del Señor en favor nuestro

se actualiza; su mismo sacrificio cruento se nos ofrece ahora de un modo incruento y sacramental. Éste sustituye la variada gama de ofrendas que habitualmente acompañaba, en la vida de otros pueblos, a los ritos de propiciación, comunión y acción de gracias con la divinidad; y lo hace de una vez y para siempre (cf. *Hb* 9,12). Gracias a este sacrificio y a esta ofrenda de Jesús por todos los hombres, la vida de cada uno de nosotros pasa a convertirse en don redimensionado; y al posibilitar nuestra filiación divina por adopción, el memorial de la redención nos invita a la acción de gracias (cf. *Gal* 4,1-7).

De este modo, celebrar la eucaristía nos permite actualizar nuestra memoria creyente y agradecida, y profundizar una percepción teológica en nuestra existencia, que nutre en nosotros una mirada retrospectiva de fe y se expande a todas las dimensiones de lo que somos, hacemos y vivimos.

### **La eucaristía como *presencia***

Una segunda experiencia significativa que habitualmente tenemos las personas a lo largo de nuestra existencia es la del encuentro interpersonal. Éste actualiza y celebra la amistad, ya sea la vivida en intimidad por los esposos o los amigos, o también la que acontece en un marco familiar, comunitario o nacional más amplio. Por eso, por actualizar los vínculos y la amistad, al encuentro interpersonal y gratuito le es inherente la fiesta. También los pueblos fortalecen su identidad colectiva festejando. Me refiero no tanto a las fiestas oficiales, sino a las que expresan la vida y sentir de su gente. Esas fiestas, que normalmente incluyen la danza

y la bebida, están llenas de ritos, símbolos y cantos, los cuales actualizan el sentimiento de unidad y comunión entre las personas. También desde una perspectiva religiosa las fiestas y ritos (anuales) fortalecen la identidad de un pueblo creyente.

Para los cristianos (católicos) la eucaristía celebra esta comunión con Cristo y los hermanos. En la misma, el Señor es el primero en hacerse corporalmente presente: “Esto es mi cuerpo” (*Mc 14,22*). Toda promoción de la comunión comienza por un “estar”. “Estar” es ya en cierto modo donarse, ofrecerse. Por eso al “cuerpo” acompaña la “sangre”: “Esta es mi sangre” (*Mc 14,24*). La sangre expresa el dinamismo del amor, que no sólo se hace presente, sino que incluso se ofrece y se inmola: es expresión de ese “amor hasta el fin” (*Jn 13,1*) que transfigura el “vino pasional” de una primera ofrenda en un “vino mejor que el del principio” (cf. *Jn 2,10*), y que eleva a lo mejor de sí mismo. Por eso, participar de la eucaristía es aceptar el don de este amor para alimentarlo y hacerlo circular entre los hermanos: “Les doy un nuevo mandamiento: que se amen unos a otros como yo los he amado” (*Jn 13,34*), estando presente y dando la vida por los demás. De este modo, reconocer a Cristo en la eucaristía (*corpus verum*, cf. *Lc 24,31*), va de la mano de su reconocimiento en el hermano (*corpus mysticum*, cf. *1 Co 11,29; 12,27*). Especialmente en aquél cuya presencia parece estar más velada, y sólo ser accesible a los ojos de la fe: en el pobre.

En efecto, la participación eucarística hace pasar de la gratitud a la gratuidad. Al expandir las relaciones humanas mediante el amor, fortalece y actualiza la comunión eclesial. Al hacernos uno con Cristo presente y ofrecido en el amor, se intensifica nuestra caridad pastoral y la vivencia de una solidaridad real en la misión.

## La eucaristía como *profecía*

Una tercera actitud humana, ahora de cara al futuro, es la de la esperanza. La misma va unida al gozo y al entusiasmo. La esperanza ensancha la vida, la abre más allá del posible agobio del presente: porque habla de lo que no se ve (cf. *Hb* 11,1). Se nutre de experiencias cumbres conservadas en el corazón (cf. *Lc* 2,19). Cuanto más profundas y valoradas sean las experiencias vividas, tanto más perceptible será su dinamismo pascual, tantos más motivos se tendrán para esperar contra toda esperanza (cf. *Rom* 4,18), con optimismo y humor, que son como una prolongación de la fiesta y un anticipo de la plenitud que se aguarda. Los pueblos tienden a renovar su esperanza celebrando el año nuevo o entronizando nuevos reyes. Con cada hijo de rey renace la esperanza (cf. *Is* 9,5): porque lo nuevo invita naturalmente a esperar lo que el paso del tiempo parece querer amenazar o poner en tela de juicio.

Para los cristianos, la eucaristía es banquete y anticipo. Es experiencia del “todavía no” que anhelamos, y simultáneamente del “ya” que se nos ha dado como incoado. Por eso abre la vida teologal hacia delante, en una espera por momentos más inminente (“Ven, Señor Jesús”, cf. *Ap* 22,20) y por otros más dosificada (“Mientras aguardamos la alegre esperanza”, cf. *Ti* 2,13). Celebrar la eucaristía conduce a entender la vida como peregrinación esperanzada hacia el Reino definitivo. Por eso se asocia al “canto” y al “camino”. El canto nos remite a un “algo más” que trasciende las leyes y horizontes restringidos de este mundo (=el cielo), para que ante lo adverso no nos venza la desesperación; el camino nos invita

a comprometernos en los aspectos arduos que tiene la vida del peregrino (=la tierra), para que en contrapartida no nos seduzca la presunción de una ilusoria plenitud inmediata. “Canta y camina”, decía san Agustín; “canta y camina”, decimos cada vez que celebramos la eucaristía.

De este modo, vemos cómo en la Eucaristía se condensa la economía sacramental de salvación. Por sí misma ella nos sugiere esa vivencia teologal de nuestra fe en la que las cosas más cotidianas y habituales remiten y evocan lo más profundo y trascendente. Y viceversa: la eucaristía nos recuerda que porque “la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (*Jn 1,14*), todo lo que Dios tiene para decirnos y expresarnos lo dice y expresa por medio de eventos, personas y cosas concretas. Por eso, estas mismas realidades nunca son un “no más que”, sino más bien “un siempre más”. Y este es el *Mysterium fidei* inscripto en las especies de pan y vino, perceptible como certeza oscura en la mística de la encarnación: lo poco que acaba diciendo lo mucho, y el Todo que se expresa y recapitula en el fragmento. O también, lo cotidiano que habla de lo eterno.

## **VI. Hacia una teología del cambio de época desde variadas expresiones culturales**

Habiendo fundamentado desde una perspectiva antropológica la posibilidad de una transfiguración cultural como empeño pastoral (capítulo V), y habiendo reflexionado ampliamente sobre sus variadas dimensiones y contenidos (capítulo IV), me detendré ahora en algunos aspectos que atañen más específicamente al método teológico utilizado<sup>536</sup>; ensayando, a su vez, cuatro ejemplos prácticos que lo pongan de manifiesto en referencia a elocuentes plasmaciones artísticas.

### **A. LA TEOLOGÍA DEL CAMBIO DE ÉPOCA**

Toda disciplina debe dar cuenta de su perspectiva epistemológica. La teología procura profundizar y explicitar, con el concurso de la razón, la significancia contextualizada de los contenidos de la fe en un determinado momento cultural. Si bien la expresión “cambio de época” podría ser objetada en su formulación, lo cierto es que los inéditos cambios socio-culturales por los que atravesamos afectan también el modo de hacer teología. Si esto no se tuviese en cuenta, muy pronto la fe correría el riesgo de tornarse

---

<sup>536</sup> Mis primeras reflexiones sistemáticas sobre el método teológico se remontan a mi tiempo como profesor de la Escuela de Teología de la Universidad Católica de Santiago del Estero, y al fecundo diálogo con colegas dedicados a las ciencias humanas y sociales. Reconozco como inspiradores remotos de este tipo de teología en Argentina a Juan Carlos Maccarone y Juan Carlos Scannone.

insignificante por falta de inculturación. Y si así ocurriese, la mentada (Nueva) Evangelización quedaría confinada, en el mejor de los casos, a mero anhelo voluntarista de los discípulos misioneros.

## **1. Características paradójales de esta teología**

Parecería que sobre todo en contextos de profundas transformaciones culturales como el actual la teología no debería dejar de lado apriorísticamente ninguna de las múltiples racionalidades y saberes cultivados por el genio humano: filosofía y ciencias, sabiduría popular y sentido común, racionalidad conceptual y simbólica, literatura y religión. Por el contrario, y en función de una recepción, comprensión y manifestación polifónica y policromática de la fe, debería convocarlos y conjugarlos a todos ellos en algún momento y de alguna forma desde un nuevo *logos* siempre trascendente, para que puedan converger creativamente al momento de tener que dar “razones de nuestra esperanza” (cf. 1 *Pe* 3,15).

A esta convergencia siempre inédita de saberes conjugados en el *sensus fidei* del teólogo, construido a partir de diálogos interdisciplinarios, es a lo que denomino transdisciplinariedad: a toda racionalidad que interactuando con la fe logre hacerla más audible, inteligible y comunicable en una determinada época y contexto. Es lo que he tratado de hacer y seguiré intentando profundizar en lo que queda del presente libro. No obstante, no podemos dejar de soslayar que esta misma pretensión de transdisciplinariedad nos confronta con algunas tensiones o dificultades que muy bien

podríamos denominar paradojas, y que quisiera resumir en tres. A continuación doy cuenta de cada una de ellas.

### **Polícroma y con impostación pastoral**

Ambas expresiones tienen que ver con un talante comunicacional. Sin desmerecer el clásico valor de la neoescolástica, pienso que hoy los teólogos estamos llamados a incursionar en nuevos estilos y lenguajes, es decir, en formas más acordes a las expectativas y sensibilidad de nuestro tiempo. Voy a referirme brevemente a algunos de estos géneros con los que me fui familiarizando un poco más en estos últimos años a partir de mi trabajo teológico.

El *ensayo* permite una aproximación más o menos libre a los temas que se abordan. Lo propio del ensayo es establecer una fluidez comunicativa, gracias a esa connotación lúdica que el texto encierra e irradia, y que posibilita el establecimiento de un puente de empatía afectiva entre el autor y el lector gracias a la libertad simbólica que su lenguaje narrativo sugiere y expande. En efecto, si bien el género ensayo es amplio, normalmente esquiva el formato académico-científico riguroso, lo que no obstante no significa que suponga una elaboración de por sí menos seria y profunda. El ensayo es un género literario propicio para contextos culturales en los que prima la racionalidad simbólica, como es el de América Latina (S. Kovadloff), y me atrevería a decir que incluso el más adecuado para transmitir en estas áreas culturales un pensamiento más o menos profundo. El ensayo es amplio y convocante, posibilita discursos sugerentes y abiertos, muy en sintonía con lo que es

propio del lenguaje religioso, materia prima del discurso teológico. Pero además, el ensayo logra captar la atención del lector. Por eso es muy conveniente utilizarlo en una teología con impostación pastoral: porque “llega”.

Siguiendo en el contexto de la literatura, un segundo género que merece destacarse es el de la *novela*, que permite verter esos mismos contenidos de un modo menos concentrado pero más gratuito, valiéndose de una trama más o menos motivadora, y de personajes que los encarnan y despliegan. Posiblemente requiera mayor técnica literaria por parte del teólogo que el ensayo, pero también puede llegar más profundamente a la vida del lector, dejándolo con imágenes que lo habilitan a una meditación y consideraciones personales. Su expresión más primitiva y religiosa es el *relato mítico*; su modalidad más sintética, el *cuento*; y su versión moralizadora, la *fábula*.

Si la novela despliega creativamente los contenidos del ensayo, en cierto modo la *poesía* lo “satura” –a decir de J. L. Marion. O también, pasa de la metáfora implícita, lo cual es propio de la saga, a la metáfora explícita, inherente a toda versificación. Siguiendo un juego de palabras de J. C. Scannone, posiblemente la poesía dé menos “qué pensar”, pero seguramente dará más “que gustar”. Su lenguaje evocativo, afectivo y estético busca llegar más al corazón que a la razón. Y esto, en cierto modo para instalarse en la vida de quien interioriza el poema. Posiblemente, la poesía sea el género que requiera mayor decantación y densidad teológica, tanto en la fe vivida de quien escribe, como en la de quien accede al poema. Y si bien a la poesía le es intrínseca una cierta musicalidad implícita, una adecuada musicalización explícita suele conducirla a

un nivel de expresividad probablemente más hondo que en su “estado natural”.

No obstante, también la *música* puede expresarse con mayor espacio propio, e incluso con relativa independencia de la palabra teológica. Y entonces acontece que nos zambulle en el lenguaje de la evocación implícita, ya que nos acaba remitiendo a la sobrenatural trascendencia de lo real asumido en la carne del Verbo. Así, en cuanto logre expresar la profundidad de lo humano, la música será capaz de evocar de algún modo lo divino. A estos géneros habría que añadirles la referencia al *arte* en general, y al *icono* en particular.

Es cierto que la vida pastoral tiene su dinámica propia, y que ésta no se establece tanto a partir de un saber teórico y especulativo sino más bien práctico y experiencial, lo cual debería cualificar a la teología. No deja de percibirse una cierta tensión en la pretensión de madurar una reflexión a la vez profunda y ágil que anime las acciones concretas de la vida de los cristianos y del mismo Pueblo de Dios: entre la racionalidad teórica y la racionalidad práctica siempre existió un cierto “hiato” que fue preciso salvar mediante el recurso a la mediación criteriológica y al lenguaje sapiencial. Lo sabemos muy bien los que nos dedicamos a la teología pastoral. No obstante, una buena teología con impostación pastoral debería encerrar en sí misma contenidos, criterios y estímulos que se ordenen a una mayor santidad de vida y eficacia del servicio eclesial, los cuales permanecerán siempre en el orden de los juicios prudenciales.

Si bien la teología, en cuanto *ciencia* debe seguir rigurosamente su propio método, de modo que pueda alcanzar así

sus conclusiones, y esto requerirá un importante esfuerzo de concentración, reflexión y discernimiento de opciones en relación a su objeto propio, a saber, el misterio de Dios mediado por la revelación, también se hará necesaria la traducción del lenguaje erudito para el gran público: lo sabido por ciencia se debe poder comunicar (“*divulgar*”) pastoralmente con relativa sencillez. Haber comprendido la complejidad de un asunto tiene que conducir a poder explicarlo en términos más o menos accesibles “a los no iniciados”. Al respecto, puede que todavía hoy padezcamos –al menos en ocasiones– un lamentable divorcio entre la teología académica especializada y una frágil reflexión pastoral.

La comunicación teológica *oral* se ejercita por medio de simposios, conferencias, diálogos, semanas, jornadas, debates, paneles, clases, discursos y homilías. Tiene la ventaja de una cierta espontaneidad, propia de la palabra hablada, pero también el límite de su fugacidad: hoy la palabra dicha, en cierto modo, ‘fue’. Sin embargo, en contextos culturales en los cuales prevalece la oralidad por encima de la escritura, resulta un lenguaje inevitable.

En contrapartida, la palabra *escrita* tiende a permanecer. A veces por más tiempo, como en el caso de un libro, obras en colaboración, o incluso en publicaciones periódicas, y otras un poco menos, como cuando se trata de textos ocasionales o *papers*. En contextos socio-culturales donde se lee más, probablemente sea una modalidad más profunda que la anterior. Salvo, tal vez, en el caso de diálogos personales o en grupos reducidos, como ya lo advertían los antiguos sabios griegos respecto del quehacer filosófico entre maestro y discípulos. Un tratamiento aparte lo merece la comunicación por medio de la Web.

Una última distinción sobre la que me animo a reflexionar es la que se establece entre la elaboración *personal* y *colectiva* de un trabajo teológico. En realidad, siempre coexisten ambas modalidades, si bien es cierto que en diferentes proporciones. En el primer caso, prevalece la reflexión e interiorización del teólogo en primera persona: es él quien se hace cargo del propio discurso, si bien para ello tuvo que valerse de lecturas, intercambios, escuchas, etc. En contrapartida, el trabajo *colectivo* subraya la vertiente del intercambio. Esto supondrá el cultivo del diálogo, de la sana negociación de pareceres y enfoques, el desafío de acordar afirmaciones y relativizar posturas, al momento de ponerse en búsqueda de una mayor y mejor comprensión y comunicación de la verdad teológica. Posiblemente, con respecto al trabajo individual, el trabajo colectivo gane en sapiencialidad y pierda en elocuencia estética.

### **Abierta al cambio de época desde lo local**

El pasaje de una modernidad científica, clara y distinta en sus apreciaciones racionales, altamente especulativa en términos filosóficos, y un tanto estructurada e institucionalizada en sus expresiones y manifestaciones religiosas, hacia una postmodernidad más simbólica, telúrica y afectiva, amante de una religiosidad corporal, interpersonal y cósmica, ha hecho que anteriores modos, modelos o formas de vivencia y reflexión de la fe hayan ido quedando anquilosados, e incluso perimidos, en el imaginario social imperante. Es en este nuevo contexto que se puede valorar mejor las ventajas de una policromía teológica

transdisciplinar con impostación pastoral, que considere más ampliamente las categorías simbólicas y el lenguaje sapiencial, convocantes ellos y con capacidad de unificar perspectivas incluso divergentes, evitando el riesgo de la fragmentación del mismo proceso comunicacional.

Tanto el encapsulamiento de la investigación académica de cuño positivista o excesivamente metafísica, como así también la heterogénea gama de intereses que emerge en el ámbito de la cultura, parecerían atentar contra esa gran anhelada integración: no sólo del saber, sino de la misma vida social, tanto en sus aspectos intergeneracionales como profesionales o de género, o incluso en referencia a las perspectivas epistemológicas y hermenéuticas que las personas tendemos a forjar de acuerdo al lugar social que ocupamos o a la tradición religiosa en la que nos hemos ido formando.

Me parece que hoy existen varias naciones teológicamente emergentes que van siendo depositarias de tradiciones (teológicas) progresivamente afianzadas. En muchos casos, éstas han venido realizando importantes conquistas en cuanto a los contenidos o *materialidad* de su reflexión, pero posiblemente no tanto –o al menos no lo suficiente– en el plano de lo *formal*, como para lograr posicionarse de una manera significativa en los variados foros de debate público en sus respectivos entramados socio-culturales. Con lo que en cierto modo, la fe de los cristianos pudo haber quedado “exculturada”. Esto hace que, en ocasiones, la teología pueda dar una imagen social relativamente pobre, en la cual los teólogos terminen pareciendo gente preocupada por hablar de temáticas sin relevancia existencial, respondiendo a preguntas que nadie se formula verdaderamente, o por el contrario oponiéndose

contraculturalmente a un pretendido “progresismo”, al menos en Occidente. Si bien en la teología siempre deberá existir una dimensión profética respecto de la/s expresiones socio-cultural/es dominante/s, creo que no siempre hemos logrado encontrar estilos y lenguajes de comunicación adecuados como para profundizar significativamente el diálogo.

Por último, habría que considerar que cada región tiene no sólo una cierta originalidad en sus dinámicas culturales propias, sino también un estilo de reflexionarlas y posicionarse ante ellas: un *modus vivendi* o también, un *ethos*. También en el plano teológico existen estilos autoimplicativos más o menos típicos de vivir y proponer la fe en las variadas Iglesias particulares de cada país. Por eso existe una tradición explícita o implícitamente manifiesta y una idiosincrasia teológica propia que es preciso considerar e integrar en su complejidad y diversidad, desde las posibilidades epocales y en referencia a los variados timbres y acentos de los correspondientes *ethos* nacionales.

### **“Ya” esbozada y “hacia” una más plena configuración**

La tercera paradoja tiene que ver con el “ya” pero “todavía no”. El “ya” está supuesto en la medida en que el proyecto de una teología del cambio de época con las notas arriba reseñadas va siendo una concreción en creciente desarrollo en una determinada región. Por sus características, supone un permanente discernimiento y reelaboración; apertura, confrontación y ajuste. Sólo este itinerario circular, cada vez más profundo e integrador,

permite ir desarrollando de un modo más y más significativo esta teología transdisciplinar.

Es lo que expreso con la noción de “hacia”: la preposición pone de manifiesto su dimensión exodal como condición *sine qua non* para su transfigurado adviento (B. Forte): evoca el sentido de una teología hecha “a la intemperie”, que no encuentra nido permanente en ninguna concreción textual, sino en el mismo Misterio simultáneamente experimentado y buscado en la “espesura de la noche” (Juan de la Cruz), y apenas balbuceado en la narrativa del teólogo.

## **2. El método teológico transdisciplinar**

Lo desarrollaré en dos momentos. En el primero presentaré en general, a partir de B. Lonergan, los elementos que no pueden faltar en todo método teológico, pero subrayando de modo especial la vertiente histórico-cultural. En el segundo, lo abordaré en particular desde una intencionalidad específicamente dialogal, inspirándome en diversos autores pero asegurando una cosecha propia.

### **A partir de B. Lonergan**

El método teológico tendrá que hacer un doble ejercicio de atención en lo concerniente: (I) a lo propiamente teológico, y (II) a lo peculiarmente epocal. Y esto de un modo crítico y simultáneo en las ocho especializaciones funcionales señaladas por B. Lonergan al

desarrollar el itinerario del método teológico<sup>537</sup>, y que resultan de considerar *in oratione obliqua* (es decir, de un modo histórico-diacrónico) e *in oratione recta* (es decir, de un modo sistemático-sincrónico) las cuatro operaciones fundamentales del conocimiento humano: experimentar, entender, razonar y decidir.

*In oratione obliqua*, la *investigación de los datos* trata de recogerlos en consideración de la significación que los mismos puedan tener para la fe de los cristianos en un determinado tiempo y región, en orden a construir una teología epocalmente significativa, a lo cual se ordena la *interpretación* de los mismos. La *historia* es la que nos permite constatar y la *dialéctica* entender, la sugerente y profunda vinculación que se va estableciendo entre los fundamentos y expresiones de la fe y la cultura, con una suerte de indiscutida circularidad hermenéutica, ya que a cada geografía y momento cultural –y también al nuestro– corresponden estilos más propios de vivir y manifestar la fe.

*In oratione recta*, la *explicitación de los fundamentos* nos lleva a visualizar los modos teológicos más significativos para cada tiempo y lugar. Sostengo que el cambio de época tiene connotaciones netamente místico-pascuales. El motivo es que vemos los signos del crepúsculo de una era de la humanidad que concluye pero aún no terminamos de percibir la aurora de lo que comienza: todo esto nos conduce a la interioridad pascual y al silencio de la “noche”. Así, el *establecimiento de doctrinas*, y en todo caso, la construcción de tratados, deberá estar impregnado por esta mística pascual. Esto tendrá que visualizarse en la dogmática, en la moral, en la pastoral y en la espiritualidad, que no obstante

---

<sup>537</sup> B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988, 125-144.

deberán interactuar de un modo más íntimo que en los tiempos modernos.

De esta manera, la *sistematización* nos conduce a distribuir los contenidos de la teología del cambio de época de un modo orgánico y coherente, pero también interactivo. Por último, en un texto polícromo con impostación pastoral la *comunicación* nos lleva a considerar muy seriamente el modo de manifestar y transmitir la fe: tal vez mucho más que en otro tipo de enfoques y aproximaciones. Posiblemente resulte más conveniente a la teología que voy esbozando un estilo preferentemente coloquial, simbólico, nutrido de metáforas, abundante en ejemplos, sensible a la mediación de las expresiones culturalmente disponibles y al significado profundo de las expresiones religiosas. En definitiva, un lenguaje inculturado.

### En diálogo fecundo con la cultura

<p>POLO FENOMENOLÓGICO</p> <p>HERMENÉUTICO</p> <p>(P. Ricoeur – P. Gilbert – C. Geffré</p> <p>–</p> <p>E. Briancesco)</p> <p><b>Percepción teologal del texto en contexto</b></p> <p>1) ¿En qué sentido la vida teologal está siendo (explícita o implícitamente) expresada? (<i>Via affirmationis</i>)</p> <p>2) ¿En qué sentido no? (<i>Via negationis</i>)</p> <p><b>Inculturación</b></p>	<p><i>Eje hermenéutico-teologal</i></p> <p>   </p> <p>- M1 -</p> <p>Oyentes de la Palabra</p> <p>(K Rahner – J. C. Maccarone</p> <p>–</p> <p>J. Bergoglio)</p>	<p><i>Actor A</i></p> <p>LA PALABRA QUE ADVIENE</p> <p>En el marco de la Tradición cristiana y el diálogo con (la historia de) las Religiones</p> <p>(B. Lonergan – B. Sesboüé – M. Eliade</p> <p>–</p> <p>J. Martín Velasco – J. Melloni Ribas – J. Sánchez Nogueira)</p> <p><b>Misterio trascendente</b></p>
---	--	--

<p><i>Eje histórico-pastoral</i></p>  <p>- M2a -</p> <p>Crítica del <i>ídolo</i> cultural (J. L. Marion – H. Aguer)</p>	<p><i>De una simbolización comparativamente regresiva (« no es sino »)...</i></p> <p><b>Transfiguración simbólico-sacramental de la cultura</b> (A. Cencini – F. Ortega – V. Fernández)</p> <p><i>...a una simbolización comparativamente progresiva (« no es sólo »)</i></p>	<p>- M3 -</p> <p>Reexpresión (de la fe) eclesial (H. Legrand – C. Galli – C. Schickendantz)</p>
<p><b>Existencial histórico</b></p> <p><i>Actor B</i></p> <p>EXPRESIÓN CULTURAL</p> <p>En el marco de un diálogo transdisciplinar con la (historia de la) Filosofía y las Ciencias (A. Roest Crollius – J. C. Scannone – D. Hervieu-Léger – J. Mardones – M. González – M. Trejo – L. Florio)</p>	<p>- M2b -</p> <p>Apertura del <i>icono</i> cultural (H. U. von Balthasar – B. Forte – C. Avenatti)</p>	<p><b>Evangelización de la cultura</b></p> <p>3) ¿En qué sentido la vida teologal podría ser más plena (y explícitamente) expresada? <i>(Via eminentiae)</i></p> <p>4) ¿Cómo hacer para que sea más plena (y explícitamente) expresada?</p> <p><b>Horizonte misionológico pastoral</b></p> <p>(M. Midali – L. Gera – C. Giaquinta)</p> <p>POLO ESTRATÉGICO KAIROLÓGICO</p>

Al momento de plantearse el diálogo con la cultura, hay que considerar simultáneamente dos polos, que denominaré fenomenológico-hermenéutico y estratégico-kairológico. El primero queda referido a una percepción teologal del texto en contexto, a saber, de una determinada expresión cultural con la que se quiere dialogar enmarcada en el *modus vivendi* en que se gesta. Las preguntas claves que nos permiten desarrollar este polo quedan asociadas al modo en que la vida teologal está siendo o no expresada en dicha expresión cultural, y esto ya sea de modo explícito o implícito. Dicho en términos clásicos, se recorre aquí la *via affirmationis* y *negationis* respectivamente. Podría decirse que este discernimiento presupone “oyentes de la Palabra” que valoran la expresión cultural, pero que también establecen una crítica del posible ídolo en el que ésta puede convertirse. En términos misionológicos, este movimiento de asunción crítica se asocia al proceso de inculturación de la fe.

El segundo polo, en cambio, tiene carácter ascendente, y se emparenta más bien con la evangelización de la cultura, en el marco de un horizonte misionológico pastoral. Las preguntas claves tienen aquí que ver con por dónde y cómo expresar más explícita y plenamente la vida teologal a partir del texto cultural escogido. En términos clásicos hace referencia a la *via eminentiae*. Presupone la acción pastoral del Pueblo de Dios y conduce a una apertura del icono cultural.

Ambos polos suponen el pasaje de una simbolización comparativamente regresiva (del “no ser sino”) a una simbolización comparativamente progresiva (“no ser sólo”) de la expresión cultural, lo cual supondrá una transfiguración simbólico-sacramental del texto. Dicho en otros términos, el pasaje del ídolo cultural al

icono cultural por medio de la acción pastoral del Pueblo de Dios compuesto por oyentes de la Palabra.

En el itinerario hay que considerar dos actores: 1) la Palabra que adviene como portadora del Misterio trascendente, considerada ésta en el marco de la Tradición cristiana y el diálogo con (la historia de) las Religiones, y 2) la expresión cultural, referente existencial del plano histórico, en el marco de un diálogo transdisciplinar con la (historia de la) Filosofía y las Ciencias. Entre ambos se establece una circularidad hermenéutica. La Palabra adviene en los oyentes y conduce a una reexpresión eclesial a partir de la expresión cultural, que pasa de una cerrazón comparativamente idolátrica a una apertura comparativamente icónica.

## **B. DESDE VARIADAS EXPRESIONES CULTURALES**

Desde hace algún tiempo vengo abordando la relación entre teología y algunas expresiones artísticas culturalmente relevantes y difundidas<sup>538</sup>. Después de haber escrito cuatro ensayos independientes –siguiendo los presupuestos metodológicos que acabo de referir–, uno a partir de conocidas canciones de J. M. Serrat, otro sobre el *Código Da Vinci* de Dan Brown, un tercero acerca del *Romance por la muerte de Juan Lavalle* de E. Sábato y E. Falú, y el último inspirándome en el musical *Drácula* de Cibrián-Malher, me aboqué a reflexionar sobre un posible hilo conductor o común denominador en las obras analizadas.

---

<sup>538</sup> Mi inquietud por entrar en este tipo de diálogo interdisciplinar se remonta a la época de mi bachillerato en teología, y al influjo de profesores como Eduardo Brinacesco y Fernando Ortega. Pero también a la obra del filósofo español A. López Quintás, y a la repercusión que tuvo su obra en Argentina, sobre todo en ámbitos educativos.

Creo que ese posible hilo conductor podría ser el mismo itinerario existencial-teologal de cada persona, en el marco de esos presupuestos antropológicos que posibilitan una efectiva transfiguración cultural, y que hemos expuesto en el capítulo V. De este modo, Serrat presentaría las expectativas de juventud, asociadas a una imagen presuntuosa del mundo y a un rechazo por la tradición religiosa clásica. En esto último coincidiría también, de un modo explícito y especialmente crítico hacia la Iglesia, el *Código Da Vinci*. Pero el realismo y tragicidad de la vida afloran en la medianía de edad, de la mano de una experiencia y lenguaje religiosos implícitos: y aquí tenemos el *Romance*, que ya podría estar insinuando una lectura pascual de la propia historia de vida: la finitud que se abre tímidamente a la esperanza. Sin embargo, el criterio hermenéutico decisivo para entrar en un orden explícitamente teologal aparece en *Drácula*, asociado a la propia experiencia de pecado y misericordia.

## **1. Juan Manuel Serrat: entre la exaltación y la nostalgia**

Posiblemente, Juan Manuel Serrat sea uno de los más talentosos cantores y poetas post sesentistas. Escuchado e imitado en muchos ámbitos de habla hispana, las canciones por él compuestas y/o interpretadas resumen muy bien el “espíritu libre” del mayo francés, como así también el notorio quiebre generacional con la tradición que se irá afirmando desde entonces. Por el influjo que ha tenido en estas últimas décadas en jóvenes y no tan jóvenes, e incluso en algunas percepciones teológicas, considero

que es muy oportuno un diálogo pastoral con el contenido de su arte: porque da “que pensar” y da “qué pensar”.

### **Dionisio contra el crucificado**

El título hace referencia a un artículo de O. González de Cardedal que leí hace algún tiempo<sup>539</sup>, y que creo expresa muy bien una premisa que es central en la experiencia humana y artística de Serrat: el rechazo por el crucificado, “la fe de mis mayores”<sup>540</sup>, lo cual no es, como veremos, muestra de irreligión. Lo pone de manifiesto cuando haciéndose eco del poema de A. Machado canta: “No puedo cantar ni quiero a este Jesús del madero sino al que anduvo en la mar”. O cuando pregunta, involucrándose: “¿Quién me presta una escalera para subir al madero y quitarle los clavos a Jesús Nazareno?”, a ese “Cristo de los gitanos, siempre con sangre en las manos, siempre por desenclavar” (*ib.*).

Podríamos coincidir en que por momentos, el cristianismo reflejó en la figura de Jesús el profundo sufrimiento y dramatismo vivido por miembros concretos del pueblo cristiano<sup>541</sup>, y que esto le confirió ese talante dolorista que tan bien se patentiza cada Viernes Santo en los *Vía Crucis* iberoamericanos. En ese sentido, insistiendo en la estrecha vinculación que existe entre antropología y cristología, también los teólogos de la liberación hablaron de “bajar de la cruz a los crucificados de la historia”<sup>542</sup>.

---

<sup>539</sup> “‘Dionisio contra el Crucificado’. La fe en Cristo después de Nietzsche”, *Teología* 80 (2002) 11-52.

<sup>540</sup> A. MACHADO – J. M. SERRAT, *La saeta*.

<sup>541</sup> Sin ir muy lejos, en la película *La Pasión* de Mel Gibson.

<sup>542</sup> Por ejemplo, L. BOFF, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, IAPS, Bogotá 1978, 167-171.

## El fundamento erótico-poético

Pero también es cierto que el rechazo de la cruz tiene en Serrat sobre todo un fundamento erótico-poético, asociado a una pasionalidad juvenil: “La mujer que yo quiero [...] es fruta jugosa, madurando feliz, dulce y vanidosa”<sup>543</sup>. Esta experiencia lo conduce a una transformación existencial: “Porque te quiero a ti, dejé los montes y me vine al mar”<sup>544</sup>. Podríamos ver en el monte una imagen del esfuerzo ascético, de la vertiente ardua de la vida y de la experiencia religiosa: el ascenso a Jerusalén necesario para llegar a la pascua (cf. *Lc* 9,51ss). En contrapartida, el mar es el ámbito de lo femenino, de la experiencia oceánica que seduce y arrastra, y que en la Sagrada Escritura se convierte en sinónimo de tentación y peligro (cf. *Mc* 6,45-52). No obstante esto, para el gitano catalán “tu nombre me lleva atado” (*ib.*), o más entusiastamente, la mujer que ama lo “ató a su yunta para sembrar la tierra de punta a punta”<sup>545</sup>.

Por su fuerte connotación dionisiaca, la ambigüedad de esta experiencia queda puesta de manifiesto en que, por una parte, “tu cuerpo me dio calor, tenía frío”, o que incluso “entre los dos nació este poema”<sup>546</sup>, y en que, por otra, “murió el poeta lejos del hogar” y “al alejarse le vieron llorar”<sup>547</sup>. Podríamos decir que Serrat vive en esos textos erótico-poéticos una presuntuosa experiencia juvenil no tocada aún suficientemente por el misterio de la fragilidad y el dolor, lo que de algún modo lo desliza hacia lo que los clásicos denominaban *convertio ad creaturam*. Esto se refleja en textos de

---

<sup>543</sup> J. M. SERRAT, *La mujer que yo quiero*.

<sup>544</sup> Id., *Tu nombre me sabe a hierba*.

<sup>545</sup> Id., *La mujer que yo quiero*.

<sup>546</sup> Id., *Poema de amor*.

<sup>547</sup> A. MACHADO – J. M. SERRAT, *Cantares*.

alta densidad “idolátrica”: “Mi dulce placer, mi sueño de ayer, mi equipaje, mi tibio rincón, mi mejor canción, mi paisaje [...]. Mi riqueza, mi leña, mi hogar, mi techo, mi lar, mi nobleza. Mi fuente, mi sed, mi barco, mi red y la arena donde te sentí. La tierra donde te escribí mi poema”<sup>548</sup>.

Esta *convertio* conlleva simultáneamente un quiebre con la tradición: no sólo religiosa, sino también intergeneracional, y que por momentos asume talante marcadamente provocativo: “Ése con quien sueña su hija [...]. Yo sé que no soy un buen yerno, casi un beso del infierno [...]. Recuerde que tuvo la carne firme y un sueño en la piel, señora”<sup>549</sup>. O también cuando afirma que “la mujer que yo quiero no necesita lavarse todas las noches en agua bendita”<sup>550</sup>, que “de nada sirvieron las monjas”<sup>551</sup>, o que esos “soberbios melancólicos y borrachos de sombra negra: qué saben porque no beben el vino de las tabernas”<sup>552</sup>. Porque para Serrat lo erótico es también fuente de un modopreciado de conocimiento: el que se asocia a la poesía. Por eso confiesa a su amada que “si alguna vez fui sabio en amores, lo aprendí de tus labios cantores”<sup>553</sup>.

## Caminante y navegante

A partir de la referencia fontal a lo dionisiaco, es que Serrat da mucha importancia a la libertad: “Para la libertad, sangro, lucho,

---

<sup>548</sup> J. M. SERRAT, *Poema de amor*.

<sup>549</sup> Id., *Señora*. Cf., también, *Poco antes de que den las diez*.

<sup>550</sup> Id., *La mujer que yo quiero*.

<sup>551</sup> Id., *Señora*.

<sup>552</sup> Id., *He andado muchos caminos*.

<sup>553</sup> Id., *Lucía*.

pervivo”<sup>554</sup>. La misma se expresa por medio de las diferentes modalidades de andanza: “Porque te quiero cerré un día mi puerta y eché a andar”<sup>555</sup>. Recurre sobre todo a la memoria de aquello ‘vivido como sentido’: “He andado muchos caminos: he navegado en cien mares y atracado en cien riveras”<sup>556</sup>. En particular para el poeta, la vida es “pasar haciendo caminos, caminos sobre la mar”<sup>557</sup>. No se trata de seguir caminos o rutas de navegación prefijadas, ya que según él no los hay. Con clara conciencia vanguardista afirma, junto a Machado: “Caminante: son tus huellas los caminos y nada más. Caminante, no hay camino, se hace camino al andar [...]. No hay caminos, sino estelas en la mar” (*ib.*).

Sin embargo, constata el límite de una vida de itinerancia sin referencias objetivas ni vinculaciones absolutas. Tal vez la imagen visual más expresiva de este hombre errante y ‘para sí’ (¿postmoderno?) sea la del titiritero: “De aldea en aldea, el viento lo lleva siguiendo el sendero. Su patria es el mundo, como un vagabundo va el titiritero [...]. De feria en feria [...], solitario y triste”<sup>558</sup>.

## La profunda tristeza y nostalgia por lo ido

El paso del tiempo va mostrando el límite de lo vivido otrora pasionalmente. Por ejemplo, en referencia a la experiencia de amistad profunda: “Decir amigo es sed de veinte años y pocas

---

<sup>554</sup> M HERNÁNDEZ – J. M. SERRAT, *Para la libertad*.

<sup>555</sup> J. M. SERRAT, *Tu nombre me sabe a hierba*.

<sup>556</sup> A. MACHADO – J. M. SERRAT, *He andado muchos caminos*.

<sup>557</sup> Id., *Cantares*.

<sup>558</sup> J. M. SERRAT, *El titiritero*.

penas. Y el alma sin mediasuelas<sup>559</sup>; sobre todo cuando se ve quebrada por la muerte inesperada: “Se me ha muerto Ramón Siqueira, a quien quería, compañero del alma [...]. Temprano levantó la muerte el vuelo<sup>560</sup>. Esta experiencia de dolor puede convertirse en motivo inicial de resentimiento: “No perdono a la muerte enamorada, no perdono a la vida desatenta”, provocando el desesperado intento prometeico de “desatarte y regresarte”, revirtiendo lo inevitable: “Volverás a mi huerto y a mi higuera”, porque “tenemos que hablar de muchas cosas, compañero del alma” (*ib.*).

Sin embargo, el ámbito más significativo en el que aflora la nostalgia es en el del amor humano: “Ay, mi amor. Sin ti no entiendo el despertar<sup>561</sup>; o también cuando canta: “Nada más amado que lo que perdí<sup>562</sup>. Esto conlleva una indecible tristeza, que se refleja incluso en los tonos de la naturaleza: “Llueve, detrás de los cristales llueve y llueve [...]. Pintaron de gris el suelo [...]. Se fue vistiendo de otoño<sup>563</sup>. Con este entorno de naturaleza es que el autor tiende a confundirse: “Está quemándose mi último leño en el hogar, porque estoy sólo y tengo miedo” (*ib.*).

La nostalgia por el bien perdido lo lleva a idealizar la infancia: “Creo que entonces, yo era feliz<sup>564</sup>. Y a hacerlo de modo casi preedípico, por ejemplo cuando le canta al hijo amamantado por “una mujer resuelta en luna”: “Desperté de ser niño, nunca

---

<sup>559</sup> Id., *Decir amigo*.

<sup>560</sup> M. HERNÁNDEZ – J. M. SERRAT, *Elegía*. R. Siqueira era compañero de armas de M. Hernández en el frente “rojo”, por lo que la experiencia puede también leerse como una metáfora con claras referencias ideológicas: tanto las pasiones amorosas como las políticas, finalmente, mueren.

<sup>561</sup> J. M. SERRAT, *Romance de Curro el Palmo*.

<sup>562</sup> Id., *Lucía*.

<sup>563</sup> Id., *Balada de otoño*.

<sup>564</sup> J. M. SERRAT, *Mi niñez*.

despiertes; riéte siempre, siempre en la cuna, defendiendo la risa pluma por pluma”<sup>565</sup>. Porque posiblemente, la mejor metáfora oceánica de la feliz-libertad sea para Serrat, como seguiremos viendo, la experiencia humano-religiosa del niño en los pechos de su madre.

## El eterno retorno y la fiesta

Lo dicho lleva al anhelo de un mítico eterno retorno, en el cual el goce paradisíaco se recree indefinidamente “en la carne talada”<sup>566</sup>. Así, el cantor hace suyas las palabras: “Soy como el árbol talado que retoño, aún tengo la vida” (*ib.*). O también invita a su compañera a “a cocinar el nuevo día”, porque “si falta usted, ¿quién hará un mundo nuevo? [...], si falta usted, no habrá milagro”<sup>567</sup>, no habrá nueva cosmogonía. El ámbito propio para actualizar el eterno retorno, con un sentido quasi-religioso (“gloria a Dios en las alturas”<sup>568</sup>) es la fiesta carnavalesca con tinte orgiástico: “Vamos, subiendo la cuesta, que arriba mi calle se vistió de fiesta”. Esta fiesta iguala sin distinciones de ningún género: “Hoy el noble y el villano, el prohombre y el gusano, bailan y se dan la mano sin importarles la facha” (*ib.*). Así, con la fiesta se despierta “el bien y el mal”, y “se van nuestras miserias a dormir”: por una noche se olvidó “que cada uno es cada cual”. Sin embargo, tanto el anhelo de un eterno retorno como de una fiesta continua chocan con el duro realismo de la vida: “Se acabó, el sol nos dice que llegó el final” (*ib.*).

---

<sup>565</sup> M. HERNÁNDEZ – A. CORTÉS, *Nanas de la cebolla*.

<sup>566</sup> M. HERNÁNDEZ – J. M. SERRAT, *Para la libertad*.

<sup>567</sup> J. M. SERRAT, *Canción infantil... para despertar a una paloma morena de tres primaveras*.

<sup>568</sup> *Id.*, *Fiesta*.

Y esto merece una reflexión. El sol es símbolo religioso de lo masculino, incluso en el plano de las religiones cosmológicas, y remite a la paternidad de Dios. Para Freud, lo masculino instauro la ley, e introduce el principio de realidad ante el deseo de un goce paradisiaco fusional e ilimitado (principio de placer). Terminada la fiesta orgiástica –a saber, el espacio dionisiaco de F. Nietzsche, donde incluso el mediodía es oscuridad y hay que andar con linternas–, el sol pone de manifiesto la “náusea” del “todo vale”. Me pregunto si esta experiencia de desencanto existencial, tan extendida en vastos sectores de la cultura contemporánea, no se estaría convirtiendo en un llamado a plantearse más dosificada, “desmitificada” y profundamente la vida.

### **¿Hacia una religiosidad holística?**

No se podría intentar un recorrido por las canciones de Serrat sin hacer referencia a su obra maestra: *Mediterráneo*. En ella parecen converger todas las anteriores observaciones de un modo condensado, sereno y esperanzado. El cantautor experimenta una especie de simbiosis con el mar que le viera nacer y crecer: “Quizá porque mi niñez sigue jugando en tu playa, y escondido en las cañas duerme mi primer amor, llevo tu luz y tu olor por dondequiera que vaya, y amontonado en tu arena guardo amor, juegos y pena”. Le dice que “en mi piel tengo el sabor amargo del llanto eterno”, y que “a tus atardeceres rojos se acostumbraron mis ojos como el recodo al camino”.

Según Serrat, la misma configuración de su “alma profunda y oscura” se entiende en referencia al mar: “Soy cantor, soy embustero, me gusta el juego y el vino, tengo alma de marinero;

que le voy a hacer, si yo, nací en el Mediterráneo”. Éste incide, sobre todo, en su modo de percibir y relacionarse con la mujer, a quien compara casi identificando: “Te acercas y te vas después de besar mi aldea”, “te vas pensando en volver, eres como una mujer perfumadita de brea, que se añora y que se quiere, que se conoce y se teme”. Por último, en el Mediterráneo encontramos el icono recapitulador de su experiencia cosmológico-religiosa, en su carácter fascinante y tremendo, pero sobre todo en la actitud de confianza filial que como Madre le suscita: “si me viene a buscar la parca”, quiere “dejar que el temporal desguace [las] alas blancas” de su barca (¿pulsión tanática o purificación pasiva de la fe?), y pide que lo entierren “sin duelo, entre la playa y el cielo [...], cerca del mar, porque yo nací en el Mediterráneo”<sup>569</sup>.

Así, de acuerdo a este texto, y hecha anteriormente la crítica pertinente, posiblemente Serrat nos pueda ayudar a seguir madurando un cristianismo más integrador de los afectos y el cuerpo, de lo femenino y lo poético, de la propia cultura de origen y de la misma naturaleza. Si bien percibimos en sus cantos un oscilante pendular entre la presunción osada y la desesperanza resignada, como así también una impostación quasi-panteísta de su mundo religioso, podríamos decantar en limpio un fuerte estímulo para madurar una fe más integradora y totalizante de las diferentes percepciones y dimensiones de lo humano. Y sin caer en una religiosidad cosmológica, podríamos suponer y confiar en que “el Jesús de la mar” nos conducirá, por medio del inevitable camino de su cruz pascual, al seno trinitario de Dios.

---

<sup>569</sup> Id., *Mediterráneo*.

## 2. ¿Más sobre El Código Da Vinci?

Fueron muchas las ocasiones que se presentaron a diversos autores cristianos de despejar dudas histórico-exegéticas en referencia al controvertido *Código*, o de defender a la Iglesia y a Jesús mismo de infundadas, caricaturescas o blasfemas acusaciones y presunciones, o de calcular los beneficios económicos que la novela trajo a su autor y a quienes la utilizaron como telón de fondo para redituables negocios en el ámbito editorial, cinematográfico, turístico, publicitario, etc. Pero no hubo tantos comentarios acerca del significado cultural que la obra en cuestión fue teniendo, y de cómo éste se vincula indisociablemente a su entusiasta difusión.

### **Fenomenología del *Código***

La novela se presenta enmarcada en la semántica de los símbolos religiosos, los cuales según Robert Langdon, el protagonista que terminará acompañando a Sofía en la tarea de develar el misterio (y que en el fondo es el mismo Dan Brown), pueden tener el sentido que se les atribuya, en una especie de hermenéutica absoluta. De este modo, el actual subjetivismo y la raigambre positivista (hermética) del pensamiento inglés que anima al autor contribuyeron a plantear la hipótesis de que el crucifijo podría ser reemplazado por un cáliz o grial.

En efecto, aquel símbolo de un cristianismo evocado en reiteradas escenas, sobre todo a través de la autoflagelación de

Silas, el fanático albino del *Opus Dei*, colisionaría en la mente del autor con las figuras de María Magdalena y el sagrado femenino, actualizadas en la persona de Sofía. No deja de ser significativo que, mientras en la sugerente secuencia de imágenes en torno al primero podemos muy bien rememorar el episodio de la flagelación de Jesús en *La Pasión* de Mel Gibson, con la referencia al símbolo de la “rosa” y al “secreto”, podamos hallar significativas referencias a la conocida obra de Umberto Eco. De este modo, en la propuesta del sagrado femenino, en vez de sufrimiento y persecución, dogmatismo intolerante y obediencia despersonalizada, lo que afloraría sustitutivamente sería la sanación, expresada en la liberación de la claustrofobia del compañero de Sofía, curiosamente originada en un pozo profundo de agua (¿rememora una fuente bautismal?).

Según Dan Brown, la Iglesia y en particular el *Opus Dei*, que históricamente tiene en realidad muy pocos años de existencia, de la mano de la ideología patriarcal habrían pretendido eliminar, a cualquier precio, el secreto de la felicidad (¿asociada al ejercicio de la sexualidad humana?). Sin embargo, éste habría sido conservado durante siglos por los miembros del Priorato de Sión, históricamente inexistente, y hoy podría ser divulgado para que todos hallen liberación en este conocimiento. Éste consistiría en que Jesús habría tenido una esposa, a pesar del deseo en contrario de Pedro —que paradójicamente la tuvo— y de otros discípulos, y habría engendrado descendencia: Sofía sería el último eslabón, y por lo tanto tendría ‘sangre divina’.

## Mensaje y aporte

La fenomenología de la obra nos lleva al clásico discurso gnóstico-masónico que, con diversos matices, encarnaron los sucesivos movimientos esotéricos surgidos a lo largo de la historia en Occidente, y que según Dan Brown estaría representado, en línea de continuidad, por el Evangelio de Tomás, el genio de Leonardo y el secreto conservado en algún lugar del museo del Louvre (a su vez, símbolo de las Luces de la razón moderna). Percibimos que en esta cosmovisión esotérica se encuentra recurrentemente una clara crítica a la cultura de la superficie, expresada paradigmáticamente en forma de pirámides o templos, los cuales según la novela constituirían estructuras preferentemente fálicas –contra la mayoría de las conclusiones de la fenomenología religiosa que ven en estos últimos “espacios habitados”–, y una defensa exacerbada, apologética y unilateral de la cultura de las profundidades: en este caso, anclada en el subsuelo de los templos y de la civilización occidental, con connotaciones marcadamente femeninas.

En el contexto de una crisis cultural sin precedentes, y de la consiguiente anomia institucional que esto genera, la Iglesia parece haber sido la única, o al menos, la más significativa institución sobreviviente a los efectos devastadores del cambio de época, observado en el transcurso de estas últimas décadas. De ahí que en su mismo seno convergese violentamente el conflicto entre lo patriarcal y lo matriarcal.

Es cierto que históricamente, y en especial desde la época de Constantino (como ya lo destacaban en sus estudios muy

seriamente K. Rahner e Y. Congar) el pensamiento teológico y la disciplina canónica de la Iglesia tendieron a enfatizar prevalentemente al *Kyrios* (Señor glorioso) en detrimento de su kénosis (anonadamiento en la Cruz), o una imagen excesivamente institucionalizada de la *Societas Perfecta* a una imagen de la Iglesia como Templo del Espíritu Santo, quien sería en cierto modo lo femenino en Dios. En esta línea, otro teólogo de renombre, H. U. von Balthasar, habló de las dimensiones mariana y petrina en la Iglesia. Sin embargo, muchos de estos elementos se retomaron en la teología y vida del Pueblo de Dios, de un modo más o menos significativo, solamente a partir del Concilio Vaticano II.

En este sentido, la novela, aún sin pretenderlo, estaría invitando a los cristianos a seguir afianzando la sacramentalidad simbólica de la institución a la que pertenecen. Porque, en efecto, para los cristianos, la Iglesia, a través del *Logos*, conduce al Misterio *semper major* (=siempre mayor). Esta orientación mistagógica (preparatoria o iniciática) evitaría, además, recaer en un nuevo *Deus otiosus* (=Dios ocioso), como lo fue el del deísmo moderno que, gestado en la visión unilateral del Dios-Uno de un tardo medioevo, en detrimento de su carácter trinitario y familiar, y en gran parte institucionalizando lo sagrado, condujo por un lado a las diferentes expresiones de ateísmo moderno y por otro, cuando finalmente se anuló la trascendencia divina, inspiró modalidades totalitarias que aún hoy deploramos.

## Los bemoles de la propuesta

Sin embargo, en la cosmovisión del *Código* podría emerger otro riesgo no menor, inspirado en la negación de la dimensión pascual de la vida, por medio de la cual estamos siempre llamados a la autotranscendencia teocéntrica, y a no dejarnos guiar por una impulsividad ciega. Un planteo que conduzca a la divinización de la sexualidad femenina, de la mano de un pensamiento agnóstico, hermético o esotérico, o de una cosmovisión unilateralmente ctónico-panteísta (confundiendo la divinidad con la madre-tierra), dejaría a la humanidad inmersa en una situación de “limbo narcotizante”, en última instancia adoradora o adicta a la prostitución sagrada, y (¡curiosamente!) apta para generar ávidos y agresivos consumidores “de lo que venga”. Esto podría interesar a quienes inescrupulosamente quieren multiplicar exponencialmente sus réditos económicos, pero finalmente perjudicaría el deseo de auténtica integración, desarrollo y felicidad que la mayoría de las personas normalmente tenemos.

Si bien es cierto que por un lado en la novela existe una revalorización de la mujer en la figura de Sofía, incluso en su relación “casta” –al menos en la versión cinematográfica– con Robert Langdon, hay que recordar que cuando los parámetros éticos no tienen un sólido y objetivo sustento histórico-religioso, o lo religioso y la moral se convierten en una mera versión diurna y sublimada de nocturnos símbolos oníricos regresivos, finalmente terminan cayendo de la mano (¡una vez más!) del mito del “paraíso perdido”. Y la primera que se ve perjudicada por este desmoronamiento es la misma mujer (cf. *Gen 3,16*).

## Reflexiones propositivas

Creo que hoy la cultura global, y de un modo muy particular el hasta hace poco llamado Occidente, vive una seria encrucijada: por una parte, está en la alternativa de elevarse lúcida y pascualmente a lo mejor de sí misma, integrando la riqueza de lo humano (*anima* y *animus*) en cada representante de la humanidad, a partir también de la incorporación en su metafísica y cosmovisión religiosa existencial del realismo de la negatividad y el dolor: esto es lo que rehúsa hacer el *Código* caricaturizando al *Opus*.

Por otra parte, nuestra cultura puede ceder a la ilusoria tentación narcisista y regresiva de aspirar solamente a lo gratificante del *carpe diem* (=vivir el hoy) y del pensamiento débil, de la mano de las nuevas “diosas” (femeninas) de la fertilidad (por ejemplo, modelos y actrices). Paradójicamente, y como contracara de la misma moneda, esto desencadena y/o afianza procesos incontrolables de violencia (masculina), lo cual es muy fácil de comprobar en el mundo actual. De hecho, los cuatro más grandes mercados internacionales actualmente en expansión son, por una parte, la industria bélica y el comercio de armas (*violencia asociada a lo masculino*), y por otra, el tráfico de drogas y la prostitución (*gratificación asociada a lo femenino*).

No creo que siguiendo por este último camino de “ciega” expansión económica lleguemos muy lejos como género humano. Por eso en nuestro “hoy” el rico patrimonio simbólico-sacramental de la tradición cristiana tiene mucho para aportar, tanto en función de una correcta y libre elección de las personas en clave de

autotrascendencia teocéntrica como también de una auténtica y profunda liberación e integración de lo humano.

### **3. El Romance de la muerte de Juan Lavalle, de E. Sábato y E. Falú**

En el Prólogo de este relato musicalizado sobre “la tragedia final del General Juan Lavalle”, cuyo texto estructuraba su novela *Sobre héroes y tumbas* (1961), el conocido escritor argentino Ernesto Sábato dice que “no se trataba de hacer [con Eduardo Falú] algo tan fuera de lugar como una Iglesia gótica en el siglo XX”. Sin embargo, reconoce acabar expresando en género “épico-lírico”, a modo de elegía, lo que podría haber sido un cantar del medioevo o, como él mismo admite, de mediar otras circunstancias o “dejarse llevar por la insistencia de sus amigos”, un oratorio. Cosas que sostiene haber evitado porque “sólo podemos emocionar mediante la lengua que vivimos”.

No obstante, el Prólogo al Romance está firmado en Santos Lugares (1993), en el partido de Tres de Febrero (provincia de Buenos Aires), donde es imposible no ver su imponente y fundacional templo antiguo, curiosamente construido en torno a un vasto campo santo donde habían sido inhumados los hombres muertos en el combate de Caseros. De modo que, por un lado, nos encontramos con un relato existencialmente enmarcado por la tragicidad de la muerte: recordemos que el mismo Sábato confesará su tendencia a la melancolía, y que algunos años después de haber escrito la referida novela, presidirá la Comisión Nacional por la Desaparición de Personas (*Conadep*). Por otro lado, y posiblemente

sin pretenderlo sus autores, el conjunto del drama manifiesta un lenguaje veladamente religioso: como si hablase del “templo” (a saber, el ámbito por antonomasia de la presencia de lo sagrado) pero “fuera del templo” (es decir, evitando un imaginario explícitamente religioso).

Guiados por esta intuición, podremos visualizar cómo puede contemplarse este lamento “profano” evocando de un modo “conmover” la teodramática de la pasión de Nuestro Señor, sin pretender quitarle a la obra nada de su legítima “secularidad”. Por supuesto que evocar no es identificar –ya que en el presente caso esta identificación sería incluso sacrílega–, sino remitir sugiriendo, y hacerlo incluso sin quererlo. Porque el arte trasciende a los artistas, y conlleva un *sensus plenior* que ya nadie puede restringir ni controlar: ni sus mismos creadores.

### **“Cielito enlutado”: el paraíso perdido**

La historia dice y canta la larga retirada de un hombre, un soldado, “atormentado por el recuerdo y el infortunio”. Un hombre “como tantos en nuestra tierra”, que personaliza a la Patria, o más aún, a la misma humanidad. Podríamos pensar hasta en la historia del mismo Adán (=hombre), a manera de paradigmática figura bíblica. Lavalle, al momento de tener que combatir con su enemigo –Rosas–, se ve aquejado por un “fantasma”: el de Dorrego, a quien once años atrás había mandado fusilar, y que sin embargo, todavía “permanece en el corazón del paisanaje”. “Haber incado a Dorrego” fue el pecado de Lavalle, el crimen original de cara al cual “todos a un tiempo lloraron sin poderlo remediar”.

Fue el pecado que enlutó “cielo” (¿el horizonte de la existencia?), y “cielito” (¿la dimensión festiva de la vida humana?), cargándolos de un profundo sentido de “tristeza”. Fue el crimen que hizo que el mismo Lavalle fuera “oscureciéndose” (como el semblante de Caín [cf. *Gen* 4,6-7]) y que mereció castigo, como cantan las coplas: “Que Dios castigue su suerte, donde quiera que lo halle”. Por eso, si bien Buenos Aires estaba ahí, con “las cúpulas de sus iglesias” delante de sus ojos (¿el Edén de sus desvelos, irremediamente perdido por la culpa?), pasó una de las noches más angustiosas de su vida. Y así, “en la misma habitación en la que había firmado la condena a muerte” de su antiguo compañero de armas, decidió no tomar la ciudad y emprender, incomprensiblemente para los otros, la retirada.

Como Caín, tuvo que huir (cf. *Gen* 4,10-14), en “una interminable marcha de dos años” hacia Salta. Primero en Quebracho Herrado, y luego en Famaillá, la legión será vencida. Luego el general Hornos y Ocampo lo abandonarán para unirse con el general Paz, porque “nada puede ya hacerse en la legión”. Más tarde se enterarán que incluso los unitarios de Jujuy huyeron. Acosados por “un mal de continuo” (cf. *Gen* 6,5), marchan derrotados por los caminos, “para encontrar la calma sólo en la muerte” (cf. *Gen* 7,21-23). Por eso, la legión, con sus “seres derrotados y sucios”, se convierte en elocuente imagen de la humanidad caída.

## **“La marcha de los derrotados”: expiación de una culpa**

Quedan, no obstante, los ciento setenta que permanecieron fieles a su jefe, y que cuando lo oigan decir: “marcharemos hacia Jujuy”, le responderán condescendentemente: “Bien mi general”. A partir de esta decisión, y a medida que avance la marcha, podemos suponer que la figura de Adán comienza a confundirse y entremezclarse con la del nuevo Adán: su marcha comienza a representar la existencia histórica de Jesús de Nazaret, que hace propio el camino del hombre frágil, menesteroso y vulnerado mediante su *kénosis*.

Aquí los fieles “caballeros de esa triste legión”, se convierten por momentos en esos discípulos que han perseverado con el Señor en las pruebas (cf. *Lc 22,28*). Aquí el “bien mi general”, podría sonar parecido al: “Vayamos también nosotros a morir con él” (*Jn 11,16*). Porque el general “nunca ha huido”, y ellos “se disponen a seguirlo hasta su último acto de locura”, incluso cuando “algo anuncia su muerte”. Celedonio Olmos (a modo de un nuevo Tomás) expresa muy bien esta actitud. Se unió a Lavalle a los diecisiete años “para escribir esos ideales que se escriben con mayúscula”. Aquellas mayúsculas que “como torres” se han derrumbado. Y así canta la elegía: “Tu grave pena llorás, tus sueños no volverán corazón, tu infancia ya terminó”, y “sólo podés recordar con dolor”.

Sin embargo, la marcha de los derrotados transcurre “por el camino real, no por senderos desconocidos”. Es el camino de Belgrano, recorrido por ese descendiente de Pelayo y Cortés, que evoca la gesta épica del Cid Campeador contra el moro, en el

imaginario simbólico de los siglos XV y XVI españoles. Nos recuerda a Ignacio de Loyola cuando en sus *Ejercicios* parangona el seguimiento del caudillo/rey temporal con el del Rey Eterno. Por eso la marcha de este “caballero valiente y desdichado” (¿varón de dolores? [cf. *Is* 53,2-11]) asume las características de la subida a Jerusalén de Lucas (cf. *Lc* 9,51ss.) y tiene un dramatismo análogo al de Getsemaní (cf. *Mc* 14,32ss.). Incluso, como entre los mismos discípulos del Señor, en la legión “muchos ya no saben por qué combaten”. (Sin embargo, “¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna” [*Jn* 6,68]).

El *Romance* se detiene en algunos rostros concretos. Aparece, por ejemplo, la figura de Damacita Boedo, que hacía algún tiempo “había decidido unir su destino a esos derrotados”. Podríamos pensar esta figura como una personificación mariana “avanzando en la fe” (cf. *LG* 58); cantando a Lavallo que reclina su “cabeza como un niño en el pecho de su madre” (con las connotaciones religiosas del *Sal* 131,2); santiguándose y pidiendo a la Virgen María que “guarde al hombre que ama”. La referencia viene acompañada por el canto “guarda mi llanto”, y de “los ojos cubiertos de lágrimas”. Sin embargo, Lavallo está en las “cavilaciones de un hombre que se aproxima a la muerte”, y por eso, “no es hora de mirar el simple mundo exterior”. “Ese mundo no existe, pronto será un sueño”. Por el contrario, en su interior avanzan “los rostros que han permanecido en el fondo de su alma”. En particular el rostro como un “jardín”, y ahora seco, de María de los Dolores (¿evocación eclesiológica análoga a la del “pastorcico” en el poema de Juan de la Cruz?): con “melancólica sonrisa”, como “mujer lejana”.

Un tercer rostro concreto que entra en escena es el de Pedernera, a quien podríamos pensar como una especie de Pedro: como éste junto al fuego y los siervos del Sumo Sacerdote (cf. *Jn* 18,15ss.), también aquél recuerda “cuántos años han pasado”, y cómo por aquél tiempo sabían por qué combatían: “Por la libertad de esa Patria Grande”. Sin embargo “ha corrido tanta sangre en América”. El mismo Oribe (¿un nuevo Judas?), que había combatido del mismo lado del ejército libertador, es quien ahora los persigue. En este marco Lavalle, que está ya muy enfermo, decide ir sólo a la ciudad: “quiere encontrar una casa donde pasar la noche” (¿porque no tiene dónde reclinar la cabeza? [cf. *Lc* 9,57ss.]). No pueden disuadirlo. Ya avanzada la noche, “Pedernera cree oír unos disparos; algo aciago en las tinieblas” (cf. *Jn* 13,30). En medio de una inquietud generalizada, y de “una angustiosa espera”, acontece lo inevitable. Regresan dos tiradores de la escolta gritando la trágica noticia: “Han muerto al general”.

### **“La última retirada”: muerte y descenso ad inferos**

“Los federales no saben a quién han muerto” (también “fue por ignorancia que mataron al Hijo de Dios” [cf. *Hch* 3,17]). Pedernera (como Pedro [cf. *Mc* 14,29; *Hch* 2,14]) toma la iniciativa. Nunca tendrán el cuerpo del general para exponer “la cabeza de Lavalle en la Plaza de la Victoria infamada en una lanza”. Pudiendo enterrarlo y dispersarse en todas las direcciones, prefieren reemprender la marcha final hacia el exilio, galopando hacia el norte, “bajo el sol de la quebrada de Humahuaca”; hacia Bolivia, “para que el general tenga un descanso digno”: ciento setenta hombres y una mujer,

“con el cadáver del jefe querido” (¿a la espera de una especie de Pentecostés, como en *Hch* 1,13-14?). Esta “decisión insensata pero conmovedora” se convierte en “algo por lo que todavía vale la pena sufrir y morir”: un “pacto” y “comuni3n” entre “hombres derrotados”. A partir de aqu3, el relato recobra su fuerte tonalidad 3pica, lo cual queda expresado en el lenguaje al que se recurre: “tierra milenaria”, “r3o Grande” y “testigo silencioso”; “camino del Inca”, de “conquistadores y patriotas”.

Vuelve a aparecer Damacita Boedo, cantando (como la Dolorosa al pie de la cruz [cf. *Jn* 19,25]): “Palomita del valle ve a decir a todos que ha muerto Lavalle, cambi3 mi suerte, muri3 mi alma al llegar su muerte”. Y junto a ella entra en escena alguien muy importante: el sargento Sosa (¿un disc3pulo amado, tambi3n al pie de la cruz [cf. *ib.*]?), que nunca necesit3 “entender nada para creer” (cf. *Jn* 20,8). El “Negro Sosa”, “el picado de viruela”, “el del coraje callado” (¿disc3pulo insignificante y desfigurado, transfigurado no obstante por su fe y amor?). Es el que recibir3, “con el alma oscurecida”, el coraz3n destrozado de Lavalle (cf. *Jn* 19,34), al que hab3a llorado como “un hombre que ha perdido a su 3nico hijo”: 3l es el destinatario de la confesi3n del alma de Lavalle de que su “suerte ha sido funesta” (¿c3mo el disc3pulo amado recib3 la confesi3n del Se3or en la cena? [cf. *Jn* 13,25-26]). Aparicio Sosa es el hombre “a quien sin duda alguna pertenece la Patria” (¿ podr3amos pensar en la misma Patria Trinitaria? Porque es de hacer notar que el disc3pulo amado est3 en el seno de Jes3s como Jes3s est3 en el seno del Padre [comparar *Jn* 13,25 y 1,18]): es “una Patria que todav3a no sabe hasta donde se extiende”.

Habiendo transcurrido tres d3as de la muerte del general, y faltando a3n cuatro (¿a modo de semana conclusiva en el cuarto

evangelio? [cf. *Jn* 12,1]) el espantoso olor del general podrido (¿cómo el de Lázaro? [cf. *Jn* 11,39]) hace que sea imposible seguir. Resuelven “descarnar al general”. Y a manera de un nuevo José de Arimatea (o Nicodemo) (cf *Jn* 19,38-42), Alejandro Danel “coloca el cuerpo cerca de un arroyo” (imagen de la vida que surge del nuevo Templo [cf. *Jn* 7,38] o del sepulcro cavado en la Roca [comparar *Jn* 19,34.41; con *Ez* 47,1 y *Ex* 17,6]): “se arrodilla”, derrama “lágrimas” (cf. *Lc* 23,28), “contempla el cuerpo de su jefe” (cf. *Lc* 23,48), mientras “los demás lo rodean en círculo”. La escena cobra carácter ritual, casi litúrgico: con actitud sacerdotal, Alejandro “hunde el cuchillo en la carne podrida” (¿conmemorando el: “este es mi cuerpo que se entrega por ustedes” [cf. *Lc* 22,19]? De hecho, incluso la sangre derramada fue evocada al momento de la muerte del general).

En contrapartida, el alma de Lavallo consuela a Alejandro, que escucha la confesión de dolor por la muerte de Dorrego, a quien Lavallo “tenía inclinación” (¿redención de la memoria afectiva?). La legión, por su parte, le canta el adiós. Se oye: “Guarda mi llanto, oh corazón; al fin la muerte te halló, al fin pagaste tu mal”. Desde una perspectiva teológica, podemos pensar en la muerte vicaria del Señor, que satisfizo por los pecados de los hombres, y en quien se revierte la pesada condena que recaía sobre el antiguo Adán, expresada en la marca de Caín.

Los huesos, signo de eternidad son envueltos en eso que en algún momento fue poncho celeste, “pero que ahora no se sabe qué representa”, porque todos los colores “terminan volviendo al color de la tierra (la *adamá* bíblica [cf. *Gen* 3,19])”: esos ideales “por los que los hombres se enfrentan”. Y así, los fugitivos reemprenden la marcha, desapareciendo “en medio del polvo de la quebrada”.

Piensen “en los que cubren la retirada”, y en los que han sido “lanceados”: “sangres antiguas en aquel polvo ancestral” (¿“comuni3n de los santos”?). Llevan la “cabeza” sagrada, hasta que en medio de la noche (¡tantas veces evocada con dramatismo en el *Romance!* [cf. *Ex* 14,20]) cruzan la frontera y pueden derrumbarse (¿c3mo los ciento cuarenta y cuatro mil de *Ap* 7,14 que han lavado sus vestiduras en la sangre del Cordero?). El estribillo que aqu3 se canta se repetir3 al final de la eleg3a: “Tu combate ha terminado, adi3s general Lavalle, adi3s general sin miedo. Te servir3n como escolta cien guerreros que murieron”.

Sin embargo, se trata de una soledad l3gubre: de “una paz tan desoladora como la que reina en un mundo muerto” (¿en el *Sheol* v3terotestamentario?). A la ma3ana aquellos guerreros permanecen “mirando hacia el sur”, donde quedan hijos, mujeres, madres, “probablemente para siempre” (¿se trata del s3bado santo, a decir de H. U. von Balthasar, de un “hiato” entre lo que ya no es y lo que todav3a no se vislumbra?). Se alejan lentamente en medio del polvo hacia el norte, en aquella “desolada regi3n planetaria”: son polvo en el polvo (porque “eres polvo y al polvo volver3s”). Ya nada queda en la quebrada de “aquella legi3n fantasma”...

### **“Eleg3a por la muerte de un guerrero”: discretamente, el *kerygma***

La carne de Lavalle ha sido arrastrada. Tal vez se ha convertido en tierra, 3rbol o flor. Sin embargo, un “viejo indio” (¿un sabio, testigo de la resurrecci3n?) dice que en “ciertas noches de luna”, aparece el espectro del general. Se oyen espuelas, un

relincho, y luego aparece “Lavalle en un caballo blanco como la nieve” (¿cómo el Cristo de *Ap* 1,14; *Dn* 7,9; o con el sentido de resurrección que tiene en *Mc* 9,3?). “Pobre indio”, dice el narrador, con esa misma tonalidad escéptica con que los discípulos de Emaús se referían a los rumores de resurrección en *Lc* 24,21-24, ante el testimonio poco convincente de las mujeres, que como el indio para el criollo no podían ofrecer por entonces palabras creíbles: si el general era “un mísero paisano”, con “chambergos de paja sucia”, si era “un desdichado roto” (¿el hijo del carpintero [cf. *Mc* 6,3], un crucificado ignominioso [cf. *Mc* 15,29ss.]?). Sin embargo, el narrador se atiene al hecho: “Pero así ve el viejo indio al general, y así me lo contó”. “También me dijo que es apenas un instante” (¿cómo la referida transfiguración del Señor, o el testimonio del resucitado en *Lc* 24,31, o del joven vestido de blanco y sentado en *Mc* 16,6?), y que “luego desaparece hacia las sombras, cruzando el río, hacia los cerros del poniente” (¿imagen andina inculturada del Misterio *tremens* de Dios, complemento de la *fascinans* Pachamama, tantas veces evocada en la figura de la tierra (la *aaretz* bíblica) de la Patria?).

El narrador concluye diciendo que Lavalle luchó por la “independencia” en el ejército de San Martín, que peleó “en ciento siete combates por la libertad” (¿cómo Jesús, por conquistar la *libertas* para sus hermanos [cf. *Jn* 8,36]?), y que murió “en la miseria y el desconcierto” (¿“Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado” [cf. *Mc* 15,34]?). Sin embargo, en la fe del centurión romano (que para los judíos contemporáneos de Jesús sería como ese “viejo indio” para el relator escéptico), “éste era verdaderamente el Hijo de Dios” (*Mc* 15,39).

## Consideraciones finales

“Solo podemos emocionar mediante la lengua que vivimos”. Es interesante notar que en la elegía abundan las referencias implícitas, posiblemente impensadas y no queridas, a los evangelios de *Mc*, *Lc* (un poco menos) y sobre todo de *Jn*. Mientras que la cristología del primero ilustra el sentido del sufrimiento humano asociado a la *kénosis* del Hijo de Dios; la del segundo ilumina el sentido más profundo (pascual, y a veces ignorado) del camino del hombre. El tercero, por su parte, resalta el carácter trascendente y glorioso de la gesta histórica aparentemente inconclusa.

Así, este marco teologal implícito en el *Romance*, parecería conferirle un valor más decididamente universal: la elegía de Juan Lavalle es, poéticamente, el camino que toda persona adulta debe recorrer, en fidelidad a lo mejor de sí misma y a sus convicciones profundas. Camino a transitar en comunión de destino con los demás, perseverando aún en medio del aparente fracaso o la oscuridad tenebrosa, para finalmente encontrarse con Dios. Camino fascinante y tremendo que también debemos recorrer los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

## 4. ¿*Drácula* redimido? A partir del musical de Cibrián-Mahler

Posiblemente llame un poco la atención que haga referencia a esta obra para hablar elocuentemente de la pascua redentora. Sin embargo, de los textos que he ido abordando en este último tiempo,

es tal vez el que más clara y concisamente evoca esta experiencia teológica. Porque no sólo contrapone con absoluta patencia el pecado (humano) a la misericordia (divina), sino que muestra el triunfo de esta última, incluso y en cierto modo, a pesar del mismo hombre.

## **El drama del pecado como destrucción de lo humano**

En *Drácula* el pueblo inglés y cristiano del siglo XIX se consolida a sí mismo estigmatizando a los gitanos de un país extraño y lejano: xenofobia y etnocentrismo convergen. Pero también el *ethos* inglés se autoprotege de la gente sin estirpe, asiduos a un burdel, de la propia Inglaterra. Demonizar a este Conde asociado al sueño y la noche, a la muerte y los vampiros, y convertirlo en icono socio-cultural del *mysterium iniquitatis* por asociarse a la “gente despreciable” y venir, además, a la misma Inglaterra a comprar castillos como poder invasor, no sólo que se condice muy bien con el afán expansionista británico por entonces en auge, sino que además legitima el deber de mantener bajo control todo lo que no es racional y cristiano, todo lo que es “oscuro”: el espiritismo (por empezar), lo desconocido y los de afuera, pero también el cuerpo, el pensamiento femenino y la sexualidad.

En efecto, *Drácula* hace entrar a las personas en un nivel de inconciencia infrahumano que pervierte lo noblemente inglés: como a Jonathan Harker, el marido de Mina, empleado de una firma inglesa expandida en el exterior, y que había tenido por misión llevar unas escrituras a su castillo en Pensilvania. Los símbolos del

Conde, bien conocidos por el pueblo, son la “sangre” y el “sexo” conjugados en la succión del vampiro. Esto va claramente en oposición a la moral victoriana de entonces, y por eso se hace necesario expulsarlo de Inglaterra: es un motivo más para matar a Drácula, que seduce a las mujeres, y a través de ellas hace entrar la irracionalidad en el Imperio. Claramente, bajo esta perspectiva, el relato no deja de tener un tono patriarcal-nacionalista.

### **La misericordia divina como fuente y gloria de la redención**

Sin embargo, en el segundo acto, aparece una figura femenina que suscita el progresivo cambio de situación: Mina, amiga de la primera víctima de Drácula descrita en la saga (Lucy), y esposa de Jonathan Harker. De la mano de esta mujer viene la “redención” (como con la figura de Sonia, en *Crimen y Castigo* de Dostoievsky): ella va pertrechada solamente con la cruz que le había dado el obispo en su infancia (¿la formación religiosa?). Y así, Mina no sólo le ayuda a su marido a recordar “quién es”, ya que venía vestido de marinero y sin memoria, es decir, sin hogar ni identidad, porque el Conde se la había hecho olvidar en la fiesta orgiástica de despedida, sino que también Drácula, al verla rememora (“recuerda”) una experiencia y sentimiento humano que había experimentado hacía ya unos quinientos años, y que había olvidado a causa de su compulsión por la sangre.

Y así se inicia un camino que lo conducirá a renunciar a la infeliz inmortalidad que lo tenía encadenado: porque sangre y seducción, dominio y poder, inmortalidad y autodivinización, son las diferentes facetas que convergen en la experiencia de condenación

de quien destruye vidas ajenas (como lo sugiere en la literatura la emblemática figura de Don Juan Tenorio). En efecto, al ver a Mina, un lejano sentimiento de amor torna frágil al temido Conde. Entonces le descubre a ella su secreto, renuncia al afán de posesión y la deja partir. Con ello, resigna su pretensión de omnipotencia, y así finalmente pueden matarlo: de su pecho sale el demonio haciendo las últimas contorsiones.

Si bien hoy podría objetarse el mensaje moral-victoriano del relato, que podría traducirse como “tiene que morir el cuerpo para que viva el alma”, lo que legitimaría –entre otras cosas– prácticas inquisitoriales, se podría decir que con este desenlace, también a Drácula le llega la hora de la misericordia y la liberación<sup>570</sup>. Y la misma Lucy, amada por su nodriza que llora como la “Dolorosa” ante su muerte, parecería convertirse en “víctima de propiciación”: muere vicariamente para que todos queden liberados de este terrorífico poder oscuro. El dramatismo con que se resuelve la obra subraya a las claras su origen nord-europeo, de impostación prevalentemente protestante, donde la dialéctica entre pecado (del hombre) y misericordia (de Dios) era particularmente subrayada.

---

<sup>570</sup> Recordemos que en la historia real, Drácula había sido un crudelísimo rey inglés, que vivió entre los siglos XIII y XIV, legendario por los sofisticados métodos de tortura con que se deshacía de sus enemigos.

## Conclusión: el cristiano del siglo XXI

*“El cristiano del futuro o será un místico, es decir, una persona que ha ‘experimentado’ algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales”<sup>571</sup>.*

Cuando me puse a escribir estas páginas todavía no tenía demasiado claro el itinerario que iba a transitar. Tal vez esta perplejidad –en otra época inaudita– se haya debido al mismo tema del ensayo, asociado a la mística de la encarnación en el contexto del cambio de época. Porque ante la actual crisis de mapas todo termina convirtiéndose en desafío de nueva exploración. En el mundo postmoderno y global se acabaron las certezas claras y distintas, y todo parece irse diluyendo en contornos poco demarcados y precisos.

Curiosamente, la crisis de paradigmas nos ha ido conduciendo a un nuevo paradigma: el de la complejidad cultural, en el cual siempre es factible tener que considerar nuevas variables, aspectos y matices. Los cambios y transformaciones vertiginosas que desde hace algunas décadas se venían acelerando de modo exponenciado confluyen hoy en universos de información accesibles en tiempo real pero simultáneamente imposibles de procesar. O también, en ciudades cosmopolitas en permanente ebullición y transformación, donde los centros de referencia y ámbitos de pertenencia tienden a ser cada vez más difusos y

---

<sup>571</sup> K. RAHNER, *Espiritualidad antigua y actual*, Escritos de Teología VII,25.

efímeros. Esto tiene repercusiones tanto en el orden psicológico como social, económico, político, cultural y religioso. Hoy nos cuesta recapitular la vida.

Es cierto. Si bien en vertiginoso aumento, el acceso a internet es de momento factible para menos de un cuarto de la población mundial, y no todo el mundo vive y trabaja en una megápolis. Pero justamente esta realidad incrementa en quienes no participan plenamente de este imaginario simbólico la sensación de exclusión: la sensación de haberse caído del mundo o de no existir porque no toman parte activamente en los beneficios de la cultura global. En muchos casos esto ha ido ocurriendo de manera aparejada a los crecientes decibeles de violencia, incluso como ocurre con el terrorismo a escala mundial.

En contrapartida, hay gente, grupos humanos y pueblos enteros que han optado por ignorar la nueva cultura tecnológica, y han seguido cultivando sus propias tradiciones y costumbres. Muchos han constituido sectores socio-culturales que se establecen en cierta oposición al sistema imperante, o que lo reciben con una actitud de discernimiento crítico. Si bien es cierto que grandes multitudes se resignan pasivamente a vivir en el mundo que las circunda tal como lo reciben, también son muchas las personas que piensan que “otro mundo es posible”, y que cada grupo humano tiene derecho a la diversidad y a gestionar con iniciativa sus propios emprendimientos en conformidad a sus aspiraciones: grupos culturales, raciales o de género, minorías habitualmente no consideradas en el amplio marco de un mundo que tiende a la homogeneización *standard* de personas y pueblos. Hoy son cada vez más las personas que claman por el derecho a las diferencias, a tonalidades de vida más originales que las de los opacos grises.

La religiosidad de las personas también ha ido transformándose de modo significativo. Hoy ya no podemos hablar únicamente del repliegue moderno sobre la propia subjetividad creyente a la que ha tendido Occidente desde el siglo XVII, ni de la opuesta identificación con un sistema institucional de creencias de talante décimonónico, ya que la vivencia de lo religioso ha tendido, por lo general, a desinstitucionalizarse. Si bien es cierto que en estos últimos tiempos ambas tendencias han venido polarizándose, lo que hoy más bien prevalece es una búsqueda imperiosa de esa armonía psicoespiritual que la ajetreada vida en los albores del siglo XXI parece querer empeñarse en desestructurar y pulverizar en cada individuo concreto. Por eso la religiosidad postmoderna, al igual que la ética, puede tener también mucho de “estética”, y por lo tanto poco de auténticamente religiosa o de profundamente humana. En este sentido, “el predominio de la cultura de la imagen nos ha saqueado la interioridad”<sup>572</sup>. Para muchos el mundo de lo religioso es útil en función de un estar bien, de hallarse en un clima agradable o en ambientes *light*. Para este fin es tan válido el yoga, como la meditación trascendental o la aromaterapia. Las situaciones tensas de la vida vienen respondidas desde los pronósticos de la ufología y la adivinación. Y así se integran las religiones orientales, la gnosis teosófica y los símbolos cristianos en el eclecticismo de la Nueva Era.

También las cuestiones más sentidas de la vida tienen espacio en estas nuevas manifestaciones religiosas. Hay consejeros para cuestiones laborales, amorosas o de salud; páginas *Web* por medio de las cuales se puede participar de celebraciones culturales *on-line*; existen espíritus africanos que se poseionan de las personas (los

---

<sup>572</sup> J. M. MARDONES, *La vida del símbolo*, Sal Terrae, Santander 2003, 22.

*orixás*); para los católicos están los clásicos santitos que se presentan como respondiendo a una variada gama de necesidades humanas, y algo similar ocurre en el hinduismo con la diversidad de dioses y diosas en el plano de lo devocional. Por último las mismas fiestas religiosas en las cuales converge el canto, la danza y la bebida espirituosa pueden tener a veces un valor ambiguo. En todo esto se ve claro que el fenómeno religioso sigue muy de cerca al fenómeno cultural: las transformaciones en uno son transformaciones en el otro. Y así, en lugar del cataclismo de las religiones auspiciado por no lejanos pronósticos de cientistas sociales sesentistas, lo que en realidad aconteció fue una profunda mutación en el modo de experimentar, vivir y celebrar su imaginario simbólico. Podría decirse que en la era global, la búsqueda de Dios resurgió como el *Ave Fénix*, con variadas e inéditas modalidades, de entre las cenizas de la “crítica de la razón moderna”.

¿Qué significación tiene el Evangelio en este contexto? La misma pregunta supone lectores creyentes. ¿Qué significa la Iglesia? ¿Qué significa su pastoral, es decir, su propuesta de fe, de celebración y de vida? Porque hemos visto que hoy se trata de eso: de una cuestión de significación y sentido. ¿Qué es lo que hace que una propuesta religiosa más no sea meramente anecdótica en el “mercado global de los bienes simbólicos”? Las páginas de este volumen (II), y las de los dos que siguen en esta Trilogía (III y IV), han procurado o procurarán hechar luz sobre estas cuestiones. Como intentaré resaltarlo sobre todo en la *Lectio pastoral* (V), la fe es adentramiento gratuito en lo más profundo de la experiencia humana: la encarnación da pleno sentido a esta afirmación quasi-empírica. La fe redimensiona entonces las posibilidades humanas, pero ya no desde la autoposición sino más bien desde la

desapropiación: “Ya no vivo yo, sino Cristo en mí” (*Gal 2,20*). Así, la vida alcanza un nivel de unidad anteriormente insospechado. Es la que viven los humildes y sencillos, los que acaban siendo capaces de ver al Señor en las pequeñas cosas diarias, los que han sido expulsados de la sinagoga del mundo (cf. *Jn 9,34*), los que han trascendido las categorías cronométricas del tiempo y han descubierto que el devenir es sobre todo *kairós*, tiempo de salvación y encuentro.

Pero esta experiencia luminosa no puede hacerse si no hay mediaciones que la refieran. En este sentido, hoy más que maestros se precisan testigos: este reclamo de autenticidad que percibía Pablo VI a mediados de los setenta se hace oír en nuestros días tanto en el Occidente postcristiano como en el Oriente plurirreligioso. Hoy se buscan personas que habiendo hecho la experiencia teologal del encuentro con Jesucristo sean capaces de vivirla, en la integridad de su ser, con lazos comunitarios. Y aquí aflora en toda su novedad la comunidad cristiana: cristiana si es capaz de vivir con sencillez de corazón relaciones verdaderamente fraternas de *communio* que sean reflejo elocuente y encarnado de la *perijoresis* trinitaria, si son capaces esos hermanos y hermanas de vivir encuentros recíprocos que les permitan estar unos/as en otros/as como el Padre en el Hijo y el Hijo en el Padre mediante un mismo Espíritu.

Esta reciprocidad sólo es factible cuando se vive la caridad de Dios en el seno trinitario, como unidad en la diversidad de la Iglesia familia, con lazos de concordia y actitudes incluyentes, abiertas y dialógicas. Sólo las comunidades que vivan estas actitudes en solidaridad con el entorno podrán hacer crecer personas que sean amadas por todos (cf. *Hch 2,47*), y se constituirán en iconos de la

Trinidad para nuestro mundo. Solo ellas podrán ser agentes transformadores e iluminadores de cultura. Solo ellas podrán percibir lo implícito del Misterio presente en las variadas plasmaciones del genio humano, y ponerlo así de manifiesto. Y probablemente su misma existencia acabará siendo un elocuente anuncio kerygmático para quien haya experimentado en profundidad la transitoriedad y veleidad de las cosas de este mundo. En esta experiencia pascual convergen todas las búsquedas, prácticas religiosas y quehaceres culturales de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, cobran sentido todos los aparentes sinsentidos, se fortalece la vida teologal, se inspiran las iniciativas solidarias y se integran las mejores energías humanas. Porque el misterio pascual es, al fin de cuentas, la manifestación definitiva del misterio trinitario: en él participamos de la eterna y bienaventurada autocomunicación divina del Padre y el Hijo en un mismo Espíritu.

En consideración de lo dicho, finalizo puntualizando algunas cuestiones que creo importantes en referencia a la relación fe y cultura, y particularmente para el quehacer teológico.

1) Una teología para el cambio de época y la encrucijada de culturas (cf. capítulo II,2) con las características, método y contenidos esbozados (cf. capítulo VI A) debe transitar del discernimiento crítico y teologal de los desafíos culturales (cf. capítulos II,1 y III) hacia una asunción mística y transfiguradora de las formas y expresiones que aquella vaya gestando y alumbrando (cf. capítulos I,2; IV y VI B).

2) Debe adentrarse creativamente en las actuales cuestiones antropológicas que afectan al hombre concreto histórico y real (cf. *RH* 13 y 14) (cf. capítulos II,1 y V).

3) Debe sensibilizarse cada vez más por los cuestionamientos y lenguajes que surgen en diálogo con la filosofía, la historia y las ciencias sociales y naturales, las variadas expresiones de la cultura y las culturas, como así también de la sabiduría y religiosidad populares, recapitulándolas transdisciplinariamente en intuiciones, perspectivas y palabras en función de una evangelización “nueva en su ardor, método y expresión”<sup>573</sup> (cf. capítulos III y IV).

4) Uno de los ejercicios que más contribuye al respecto es el análisis de textos literarios, líricos o dramáticos en donde estos géneros, estilos y lenguajes se utilizan: incluso fuera de los foros y espacios estrictamente teológicos (cf. capítulo VI B). Según Mardones, “la tarea es recuperar el símbolo, la vida que palpita en él, como modo de revitalizar la cultura y la sociedad, la religión y la vida de fe. Sin un enérgico ‘giro simbólico’ no hay futuro ni para la cultura ni para la religión occidentales”<sup>574</sup>. Creo que estas percepciones inéditas no serán, a fin de cuentas, trabajo sólo de teólogos, sino más bien de muchos y anónimos “místicos de la encarnación” (cf. capítulo I,1), que desde su experiencia cotidiana y en silencio, vayan madurando y comunicando modos nuevos de cultura que fecunden y alumbren sentido en el actual momento de la historia.

---

<sup>573</sup> Cf. JUAN PABLO II, “Discurso al CELAM” (Puerto Príncipe), *L'Oss.Rom.* 20/03/83, 179.

<sup>574</sup> *O.c.*, p.22.



## Bibliografía

Consigno aquí solo las obras de referencia que, incluso transversalmente, han sido verdaderamente significativas para la maduración de convicciones en mi trabajo. Las de carácter estrictamente magisterial, o también aquellas citas de carácter puntual, ya han sido referidas oportunamente a lo largo del ensayo.

### 1. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

G. ALBERIGO (Ed.), *Histoire du Concile Vatican II* (5 vol.), Cerf, Paris 1997-2005.

CELAM, *Vª Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe: Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida. 'Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida- (Jn 14,6)*, Oficina del Libro, Buenos Aires 2007.

J. CAMPBELL, *The masks of God* (4 vol.), Arkana, New York, 41991.

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Navega mar adentro*, Oficina del Libro, Buenos Aires 2003.

J. CORRIGAN, *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford University Press, New York 2008.

J. CHEVALLIER, *Diccionario de símbolos*, Herder, Barcelona 1991.

M. DAVY, *Esperienze mistiche in Oriente e in Occidente* (4 vol.), Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2000.

M. ELIADE (Ed.), *The Encyclopedia of Religion* (16 vol.), MacMillan Publishing Company, New York 1987.

- J. ESPÓSITO – D. FASCHING – T. LEWIS, *Religion and Globalization*, Oxford University Press, New York – Oxford 2008.
- B. FORTE, *La teología como memoria, compañía y profecía*, Sígueme, Salamanca 1988.
- C. GEFFRÉ, *Un nouvel age de la theologie*, Du Cerf, Paris 1972.
- M. GONZÁLEZ – C. SCHICKENDANTZ (Eds.), *A mitad de camino. Una generación de teólogos y teólogos argentinos*, Educc, Córdoba 2006.
- G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino*, Herder, Barcelona 2001.
- D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, le fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003.
- J. MELLONI RIBAS, *Uno en lo múltiple*, Sal Terrae, Santander 2003.
- K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Barcelona 2005.
- P. RICOEUR, *L'herméneutique biblique*, Cerf, Paris 2001.
- J. SÁNCHEZ NOGUEIRA, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005.
- B. SESBOÛÉ, *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, Buenos Aires 2000.
- H. SMITH, *Las religiones del mundo*, Océano, México 2000.
- USG-UISG, *Pasión por Cristo. Pasión por la Humanidad* (Congreso Internacional de la Vida Consagrada, 23-27/11/2004, Roma), Publicaciones Claretianas-Editorial Claretiana, Buenos Aires 2005.
- G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976.

## 2. BIBLIOGRAFÍA PARTICULAR

### Capítulo I

- AAVV, *The New Interpreter's Bible (IX). Luke-John*, Abingdon Press 1995, 561-573.
- D. ALEIXANDRE, "Buscadores de pozos y caminos. Dos iconos para una vida religiosa samaritana", en: USG-UISG, *Pasión por Cristo. Pasión por la Humanidad* (Congreso Internacional de la Vida Consagrada, 23-27/11/2004, Roma), Publicaciones Claretianas-Editorial Claretiana, Buenos Aires 2005, 105-150.
- V. AZCUY – C. M. GALLI – M. GONZÁLEZ – J. C. CAAMAÑO (Eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera* (2 vol.), Facultad de Teología-Ágape, Buenos Aires 2006-2007.
- J. BEASLEY- J. MURRAY, *World Biblical Commentary* (vol.36), Word Books, Texas 1987, 56-66.
- R. BROWN, *The Gospel according to John (I-XII)*, Doubleday & Company, New York 1966, 164-185.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Navega mar adentro*, Oficina del Libro, Buenos Aires 2003.
- R. DOMÍNGUEZ BALAGUER, *La eclesiología esponsal en el Evangelio de Juan a la luz del Cantar de los Cantares*, Edicep, Valencia 2004.
- J. ELOWSKY, *John 1-10*, en T. ODEN, *Ancient Christian Commentary on Scripture*, New Testament IVa. Inter University Press, Illinois 2006, 141-171.
- V. FERNÁNDEZ – C. M. GALLI (Dirs.), *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, San Pablo, Buenos Aires 2005.
- IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Edapor, Madrid 1982.

- JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Bac, Madrid 1964.
- F. MANNIS, *Le Symbole eau-esprit dans le judaïsme ancien*, Fpp Jerusalem 1983, 175-253.
- \_\_\_\_\_, *L'Evangile de Jean a la lumiere du Judaïsme*, Fpp, Jerusalem 1991, 123-140.
- \_\_\_\_\_, *L'Evangile de Jean et la Sagesse*, Fpp, Jersualem 2003, 95-122.
- J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid <sup>3</sup>2003.
- J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Cristiandad, Madrid 1979.
- F. MOLONCY, *The Gospel of John*, The Liturgical Press, Mennesota 1988, 113-150.
- J. QUASTEN, *Patrologia* (5 vol.), Marietti, Assisi 1998-2000.
- G. RAMOS – D. BILÓ, *Claves para iluminar la noche de nuestro tiempo*, Guadalupe, Buenos Aires 2005.
- G. RAVASI, *Cantico dei Cantici*, Sao Paolo, Milano <sup>3</sup>1993.
- L. RIVAS, *El evangelio de Juan. Introducción, teología, comentario*, San Benito, Buenos Aires 2005.
- R. SCHNACKENBURG, *Commentario Teologico del NT. Il vangelo di Giovanni (I)*, Paideia, Brescia 1973, 626-677.
- G. ZEVINI, *Commentaire Spirituel de l'Evangile de Jean (I)*, Mediaspaul, Paris 1995, 102-118.

## Capítulo II

- AAVV, *La libertad humana y su dimensión social*, Educa, Buenos Aires 2007.
- A. AMEIGEIRAS, "Transformaciones socio-culturales y perspectivas de análisis a cominezo del s.XXI", *Cías* 519 (2002) 595-609.

- M. DE AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturaçãõ da fe*, Loyola, Saõ Paulo 1986.
- Z. BAUMAN, *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Paidós, Buenos Aires – Barcelona – México 2010.
- \_\_\_\_\_, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, Buenos Aires – Barcelona – México 2008.
- BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, Herder, Barcelona – Buenos Aires 2010.
- J. BESTARD COMAS, *Globalización, Tercer Mundo y solidaridad*, Bac, Madrid 2003.
- CELAM, *Vª Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe: "Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida. 'Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida' (Jn 14,6)"*, Oficina del Libro, Buenos Aires 2007.
- G. CORM, *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, Taurus, Madrid 2007.
- H. COX, *The Secular City*, MacMillan, New Cork 1966.
- A. FINK, "La cultura como punto de partida para la comprensión de los problemas políticos de América Latina", *Colección 15* (2004) 97-124.
- D. GARCÍA DELGADO, *Crisis global, modelo de desarrollo y Bicentenario*, en: GRUPO FARRELL, *¿Hacia dónde? Debates, consensos y estrategias para la Argentina Bicentenario*, La Crujía, Buenos Aires 2010, 105-127.
- D. HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour Mémoire*, Éditions du Cerf, Paris 1993.
- P. JOHNSON, *A History of Christianity*, Atheneum, New york 1972.
- B. KLIKSBERG, *Más ética, más desarrollo*, Temas, Buenos Aires 2004.
- A. PAGDEN, *Worlds at War. The 2500-year Struggle between East & West*, Oxford University Press, New York 2008.
- PONTIFICIA COMISIÓN "JUSTICIA Y PAZ", *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Oficina del Libro, Buenos Aires 2005.
- G. RAMOS, "'Cultura' e 'inculturación' en Juan Pablo II", *Teología* 81 (2003) 137-156.

- A. ROEST CROLIUS, "What is so new about inculturation. A concept and its implications", *Gregorianum* 59 (1978) 721ss.
- SECRETARÍA DE CULTO, *Digesto de Derecho Eclesiástico Argentino*, Buenos Aires 2001.
- M. SNARR – D. SNARR, *Introducing Global Issues*, Niva Books Private Limited, New Delhi <sup>3</sup>2007.
- SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Religión, justicia y paz. La Argentina y el mundo*, San Benito, Buenos Aires 2003.
- D. SHAYEGAN, *La lumière vient de l'Occident*, Editions de l'Aube, Paris 2001.
- J. STIGLITZ, *El malestar en la globalización*, Taurus, Buenos Aires 2002.
- G. ZARAZAGA, "La Trinidad en el horizonte de la comunión", *Stromata* 50 (2003) 113-142.

### Capítulo III

- AAVV, *Monseñor Gerardo Sueldo. Al servicio de los que tienen la vida y la fe amenazadas*, Instituto 'San Martín de Porres', Santiago del Estero 2001.
- ASIAN MISSION CONGRESO 2006, Chiang Mai (Thailand), 18-22/10, en [www.fabc.org/asian\\_mission\\_congress](http://www.fabc.org/asian_mission_congress) (visitada el 12/10/08).
- Z. BERÉ, "Les marginaux dans les sociétés africaines", *Rucao* 23 (2005) 7-18.
- G. CHOLVY – Y. M. HILAIRE, *Histoire religieuse de la France Contemporaine* (Vol.3: 1930-1988), Bibliothèque Histoire Privat, Toulouse 1988.
- Y. D'ORFEUIL, *Michel Sabbah. Paix sur Jerusalem. Propos d'un évêque palestinien*, Desclée de Brower, Paris 2002.
- M. DAVY, *Esperienze mistiche in Oriente e in Occidente* (4 vol.), Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2000.
- J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 1997.

- M. ELIADE, *Mito y realidad*, Labor, Barcelona 1991.
- J. ESPÓSITO – D. FASCHING – T. LEWIS, *Religion and Globalization*, Oxford University Press, New York – Oxford 2008.
- GRUPO “GERARDO FARRELL” (Ed.), *Crisis y reconstrucción. Aportes desde el pensamiento social de la Iglesia. Dimensión social y ético-cultural*, Buenos Aires 2003.
- G. FREYRE, *Casa-Grande & Senzala*, Ed. Universidade de Brasilia, <sup>13</sup>1963.
- A. GORDON – D. GORDON, *Understanding Contemporary Africa*, Lynne Rienner Publishers, Colorado <sup>4</sup>2007.
- CR. HIBBERT, *The English. A social History 1066-1945*, Paladin, London 1988.
- M. HIRIYANA, *Outlines of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi 1994.
- R. JAOUEN, *L'Eucharistie du mil*, Karthala, Paris 1995.
- B. KUMAR LAL, *Contemporary Indian philosophy*, Narendra Prakash Jain, New Delhi <sup>2</sup>1995.
- J. LEWIS, *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford University Press, New York 2004.
- M. MARZAL, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Pontificia Universidad Católica de Perú – Trotta, Madrid 2002.
- A. MAWRUI – C. WONDJI, *Histoire générale de l'Afrique* (8 vol.), Présence Africaine – Edicef – Unesco, Paris 1998.
- J. SEIBOLD, *La mística popular*, Buena Prensa, México 2006.

## Capítulo IV

- AADV, *La libertad humana y su dimensión social*, Educa, Buenos Aires 2007.
- BENEDICTO XVI, *Carta encíclica “Caritas in veritate”* (2009).

- J. BESTARD COMAS, *Globalización, Tercer Mundo y solidaridad*, Bac, Madrid 2003.
- CELAM, *Vª Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe: Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida. 'Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida- (Jn 14,6)*, Oficina del Libro, Buenos Aires 2007.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Navega mar adentro*, Oficina del Libro, Buenos Aires 2003.
- C. GALLI, "El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina. Una aproximación teológico-pastoral latinoamericana", *Teología* 78 (2001) 105-154.
- \_\_\_\_\_, "Hacia una eclesiología del intercambio", en M. ECKHOLT – J. SILVA, *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global*, Universidad del Maule, Talca 1999, 191-208.
- B. KLIKSBERG, *Más ética, más desarrollo*, Temas, Buenos Aires 2004.
- PONTIFICIA COMISIÓN 'JUSTICIA Y PAZ', *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Oficina del Libro, Buenos Aires 2005.
- G. RAMOS, "La impregnación evangélica de la cultura y el desarrollo de los pueblos", *Teología* 91 (2006) 587-626.
- E. SPRECCIA, *Manuel de Bioéthique*, Mame – Edifa, Paris 2004.
- J. STIGLITZ, *¿Cómo hacer para que funcione la globalización?*, Taurus, Buenos Aires 2006.
- A. TARIMO, "Prospects for African Economic Progress", *Rucao* 26 (2006) 151-174.

## Capítulo V

- H. ALPHONSO, *The personal vocation. Transformation in Depth through the Spiritual Exercises*, Gujarat Sahitya Prakash – Secretariat for Ignatian Spirituality, Gujarat, Rome 1997.
- A. CENCINI, *Le relazione nel celibato consacrato. L'apporto delle Psicologia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1994.
- L. FLORIO (Ed.), *Evolución y Cristianismo. Un diálogo posible*, Dunken, Buenos Aires 2007.
- V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1985.
- J. GARRIDO, *Proceso humano y gracia de Dios*, Sal Terrae, Santander 1987.
- D. HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour Mémoire*, Éditions du Cerf, Paris 1993.
- IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Edapor, Madrid 1982.
- JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Bac, Madrid 1964.
- A. LOPEZ QUINTAS, *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Cristiandad, Madrid 1990.
- J. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Santander 2003.
- J. L. MARION, *L'Idole et la distance*, Bernard Grasset, Paris 1977.
- J. MARTÍN VELASCO, *Mística y humanismo*, PPC, Madrid 2007.
- \_\_\_\_\_, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999.
- M. MESLIN, *L'expérience humaine du divin*, Du Cerf, Paris 1988.
- K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Barcelona 2005.
- L. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana (I)*, Atenas, Madrid 1990.
- B. SESBOÜÉ, *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, Buenos Aires 2000.
- A. VERGOTE, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1975.

## Capítulo VI

- C. AVENATTI DE PALUMBO, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI*, Subiaco-Facultad de Teología Uca, Buenos Aires 2007.
- H. U. VON BALTHASAR, "El misterio pascual", en *Mysterium Salutis* (III, 2), Encuentro, Madrid 1993, 143-336.
- E. BRIANCESCO, "La teología en diálogo con la cultura", *Teología* 90 (2006) 307-321.
- G. CORM, *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, Taurus, Madrid 2007.
- B. FORTE, *La teología como memoria, compañía y profecía*, Sígueme, Salamanca 1988.
- B. GANT – D. MCIVER LOPES, *The Routledge Companion to Aesthetics*, Routledge, London – New York <sup>2</sup>2006.
- M. GONZÁLEZ – C. SCHICKENDANTZ (Eds.), *A mitad de camino. Una generación de teólogos y teólogos argentinos*, Educc, Córdoba 2006.
- B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988.
- J. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Santander 2003.
- M. MIDALI, *Teologia pratica* (4 vol.), Las, Roma 2000-2.
- G. RAMOS, "Hacia una teología del cambio de época: polícroma, transdisciplinar, con impostación pastoral, desde Argentina", *Teología* 94 (2007) 579-605.
- J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona 2005.
- SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *El desafío de hablar de Dios. En la América Latina del siglo XXI*, San Benito, Buenos Aires 2008.