



revista TEOLOGÍA

Tomo LV • N° 125 • Abril 2018

n° 125: Nota del Director • JUAN JOSÉ MORENO - CARLOS ARBOLEDA MORA: La mística y el don • ELEUTERIO R. RUIZ: “Extranjeros y refugiados” (1 Pe 2,11; cf. Gn 23,4). Reflexiones sobre un desafío de nuestro tiempo a la luz de la Escritura • JUAN PABLO ESPINOSA ARCE: La eclesialidad de la teología. Aportes a partir de la teología política de Johann Baptist Metz • J. ELISEO REINERI: Esbozos de una pneumatología en la Escuela francesa de espiritualidad del siglo XVII • PABLO FERREIRO: La acción del Espíritu en el Antiguo Testamento como «donación». Una aproximación a la pneumatología balthasariana de Teológica III: El Espíritu de la Verdad • JORGE FAZZARI: Don de sí mismo y Comunión: una doble clave para una síntesis teológico-espiritual. • RAFAEL LUCIANI: Medellín 50 años después. *Del desarrollo a la liberación* (I) • MARIEL CALDAS: Reflexiones sobre las tecnologías digitales como lugares pastorales de comunión. Caminando desde la conexión a la comunión y al empoderamiento • Notas Bibliográficas •



revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LV • N° 125 • Abril 2018

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

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

TEOLOGÍA

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

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

Al final de cada ejemplar se detallan las «Instrucciones a los colaboradores», que contienen normas y criterios redaccionales y digitales que se han de respetar en toda contribución. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

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

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

- Latindex.
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI) .
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO

Profesor ordinario titular de Teología Dogmática I (UCA).

FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA

Lucio GERA (†)

Carmelo J. GIAQUINTA (†)

Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)

Rodolfo L. NOLASCO

Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY

Responsable de la colección “Teología en camino”.

Profesora ordinaria titular de Teología Espiritual (UCA).

Luis M. BALIÑA

Pro-secretario académico.

Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).

Juan G. DURÁN

Ex director de la Revista “Teología”.

Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea (UCA).

Fernando M. GIL

Director de la Biblioteca.

Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia antigua y medieval (UCA).

Hernán M. GIÚDICE

Profesor interino asociado de Patrología (UCA).

Jorge A. SCAMPINI

Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.

Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

William CAVANAUGH, *Chicago* - Piero CODA, *Florenzia* - Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Salamanca* - Margit ECKHOLT, *Osnabrück* - Samuel FERNÁNDEZ, *Santiago de Chile* - Mário DE FRANÇA MIRANDA, *Rio de Janeiro* - Peter HÜNERMANN, *Tübingen* - Salvador PIÉ NINOT, *Barcelona* - Luis H. RIVAS, *Buenos Aires* - Giles ROUTHIER, *Québec* - Juan C. SCANNONE, *San Miguel* - Carlos SCHICKENDANTZ, *Santiago de Chile* - Pablo SUDAR, *Rosario*.

Con las debidas licencias

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

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

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

E-mail: teologia@uca.edu.ar

| PAGO DE SUSCRIPCIONES | | |
|-------------------------------------|-----------|---------------|
| | Anual | Número suelto |
| Argentina (con envío postal) | \$arg 600 | \$arg 120 |
| Argentina (sin envío postal) | \$arg 420 | |
| Mercosur, Bolivia y Perú | U\$S 35 | U\$S 15 |
| Resto de América | U\$S 40 | U\$S 15 |
| Comunidad Europea | Euros 45 | Euros 20 |
| Resto del mundo | U\$S 45 | U\$S 20 |

Suscripciones en Argentina:

- Pago directo en la sede de la Facultad de Teología
- Cheques o giros postales a la orden de
“Fundación Universidad Católica Argentina”
- Depósito o transferencia bancaria:
Banco: Santander Río S.A.
Denominación de la Cuenta:
Fundación Universidad Católica Argentina
Cta. Cte. N°: 425-0-02058/382-0-002058/3
CBU: 0720425220000000205836
Sucursal: 425
CUIT: 30-53621658-4

Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico teologia@uca.edu.ar o al fax (11) 4501-6748 con la indicación “Suscripción Revista Teología”, más el nombre y dirección del suscriptor, para que sea acreditado el pago a nuestra Facultad.

Suscripciones en el extranjero:

- Cheques a la orden de *“Fundación Universidad Católica Argentina”*.

TEOLOGÍA

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

Tomo LV • N° 125 • Abril 2018

SUMARIO

| | |
|--|----|
| Nota del Director | 7 |
| <i>Juan José Moreno - Carlos Arboleda Mora</i> La mística y el don | 9 |
| <i>Eleuterio R. Ruiz</i> “Extranjeros y refugiados” (1 Pe 2,11; cf. Gn 23,4). Reflexiones sobre un desafío de nuestro tiempo a la luz de la Escritura | 31 |
| <i>Juan Pablo Espinosa Arce</i> La eclesialidad de la teología Aportes a partir de la teología política de Johann Baptist Metz | 55 |
| <i>J. Eliseo Reineri</i> Esbozos de una pneumatología en la Escuela francesa de espiritualidad del siglo XVII | 71 |
| <i>Pablo Ferreiro</i> La acción del Espíritu en el Antiguo Testamento como «donación» Una aproximación a la pneumatología balthasariana de Teológica III: El Espíritu de la Verdad | 87 |

Jorge Fazzari

Don de sí mismo y Comunión: una doble clave
para una síntesis teológico-espiritual 109

Rafael Luciani

Medellín 50 años después.
Del desarrollo a la liberación (I)..... 121

Mariel Caldas

Reflexiones sobre las tecnologías digitales
como lugares pastorales de comunión
Caminando desde la conexión a la comunión
y al empoderamiento 139

Notas Bibliográficas 153

Nota del Director

Esta propuesta de la revista Teología ofrece un conjunto de artículos que expresan intereses centrales de nuestro momento teológico y académico.

Las colaboraciones de Carlos Arboleda y Juan José Moreno, de Reineri, Ferreiro y Fazzari nos ubican ante la exigencia de una teología que atravesada por el Espíritu piense la Trinidad, la donación, la espiritualidad. En estas propuestas, tanto desde la filosofía como desde la sistemática, se nos ofrece un prisma rico de alternativas para descubrir las inmensas posibilidades para pensar la vida cristiana desde el humus de la pneumatología.

Encontraremos la propuesta de Berulle, un autor francés del siglo XVII que, no obstante los límites referidos a su contexto epocal, pone de manifiesto que el Espíritu Santo es la unidad del Padre y del Hijo, que es el Amor personal de la Trinidad.

También la fenomenología, que nos permite descubrir la concordancia existente entre la mística, la experiencia y la donación. En la relación del hombre con Dios existe la posibilidad de centrarse en la distancia del concepto y la comprensión racional, o bien, en la profundidad de la experiencia concreta del amor. Es precisamente aquí donde el don de Dios adquiere toda su preeminencia, dado que este se convierte en una experiencia mística de gratuidad, en la cual el hombre renuncia a apoyarse en sus propias fuerzas y representaciones mentales de Dios, para abrirse a la recepción del don divino como fenómeno revelado.

Von Balthasar que nos propone ordenar esta presencia del Espíritu en dos momentos: en su actividad permanente desde la creación, especialmente en la historia de Israel ungiendo a jueces, profetas y reyes, y en su intrínseca unión con la otra figura de mediación: la Palabra, en la interpretación que nos alcanza Pablo Ferreiro.

Ricardo Fazzari a su vez, nos propondrá analizar la emblemática reflexión de G. Lafont quien nos recomienda una “reduplicación del lenguaje”, leída por nuestro articulista en la doble clave “don de sí mismo” y “comunidad”.

Eleuterio Ruiz nos sitúa ante el desafío de los migrantes y refugiados, uno de los signos de nuestro tiempo. Teniendo en cuenta la variedad de perspectivas y de respuestas que se dan en la Escritura, y con ayuda de un marco teórico tomado de las ciencias sociales, propone una clasificación de los textos que ayude a comprenderlos y encontrar en ellos una lógica que permita rescatar el mensaje bíblico para nuestra realidad actual.

Espinosa Arce nos presenta el desafío, a partir del pensamiento de J. B. Metz, de una teología que se interrogue acerca de los niveles de cercanía y pertenencia que los teólogos tenemos con nuestras comunidades particulares buscando evidenciar si nuestra reflexión creyente se realiza sólo desde un espacio académico cerrado o desde la escucha y el diálogo constante con las situaciones reales de la Iglesia.

A los cincuenta años del Documento de Medellín, Rafael Luciani nos ofrece una recorrida por los grandes mojones históricos y los núcleos teológicos más destacados de este acontecimiento, “el único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II” efectuada de forma colegiada y sinodal. Luciani desgrana los grandes temas del Documento, que dan cuenta de un modo profético de hablar teológicamente.

Finalmente, ante el desafío de los espacios digitales no sólo como medios sino como espacio del habitar humano en nuestro tiempo, Mariel Caldas nos propone un conjunto de reflexiones y desafíos para comprender la red digital como un lugar rico en humanidad y no simplemente como una red de cables. Invita a poner la realidad humana en el centro de su desafío.

Deseamos que esta publicación sea una rica propuesta para nuestro quehacer académico y nuestro desafío cada vez más urgente y exigente de anunciar la Buena Noticia realizada por Jesucristo.

La mística y el don

RESUMEN

Este artículo muestra la concordancia existente entre la mística, la experiencia y la fenomenología de la donación. En la relación del hombre con Dios existe la posibilidad de centrarse en la distancia del concepto y la comprensión racional, o bien, en la profundidad de la experiencia concreta del amor. Es precisamente aquí donde el don de Dios adquiere toda su preeminencia, dado que este se convierte en una experiencia mística de gratuidad, en la cual el hombre renuncia a apoyarse en sus propias fuerzas y representaciones mentales de Dios, para abrirse a la recepción del don divino como fenómeno revelado. En un primer momento, se abordan los límites lingüísticos de la experiencia mística, la cual excede todo conocimiento racional; posteriormente, se examina el itinerario místico, como kénosis divina que impacta la vida del hombre y la transforma; finalmente, se realiza una síntesis del giro teológico de la fenomenología, resaltando la donación como escenario de la revelación de Dios en el hombre, quien luego de hacer la experiencia gratuita del amor de Dios como don, se siente consecuentemente impulsado a transmitirlo a otros en calidad de testigo.

Palabras clave: Don; mística; experiencia; fenómeno; apófasis; kénosis.

The Mystic and the Givenness

ABSTRACT

This paper shows the concordance among the mysticism, the experience and the phenomenology of donation. In the relationship of man to God there is the possibility of focusing on the distance of concept and rational understanding, or, on the depth of the concrete experience of love. It is precisely here where the gift of God acquires all its pre-eminence, provided that it becomes a mystical experience of gratuitousness, in which man gives up to rely on his own forces and God's mental representations, to open himself to receive the divine gift as revealed phenomenon. At first, the linguistic

limits of the mystical experience are approached, which exceeds any rational knowledge; later, the mystical itinerary is examined, as a divine kenosis that impacts the life of man and transforms it; finally, a synthesis of the theological turn of phenomenology is made, highlighting the donation as a scenario of the revelation of God in man, who after making the gratuitous experience of God's love as a givenness, feels consequently driven to transmit it to others in witness quality.

Key words: Donation; Mysticism; Experience; Phenomenon; Apophysis; Kenosis.

Introducción

Históricamente, la escolástica ha intentado dar cuenta de Dios, mediante una comprensión que lo relaciona con un ser, o mejor como el Ser, y para ello se sirve de numerosos apelativos que hacen referencia a las cualidades que posee Dios en su esencia. Ante esta perspectiva sería interesante preguntarse, si es posible entrar en relación con Dios ya no de manera ontológica sino mística;¹ es decir: Un Dios sin el ser que se entrega al hombre – en su condición de necesidad – gracias a una realidad que excede la intuición y se manifiesta a través de la donación.²

Precisamente desde la perspectiva de Marion,³ solo Dios como Dios – un Dios sin el ser, sin analogías, sin conceptos, sin comprensión racional, sin discursos y ante el cual el pensamiento dobla su rodilla – es la condición necesaria para que el hombre pueda abandonar una conceptualización de Dios desprovista de experiencia, para pasar justamente a una experiencia real y mística en el amor. Así, superadas las representaciones de la divinidad que propone la metafísica, la fenomenología teológica se abre camino, permitiendo al hombre encontrar a Dios allí donde menos se lo espera, en una realidad que no es aprehensible ni cognoscible, ya que pertenece al mundo de lo indecible.⁴

Asimismo, la mirada del hombre está atravesada por su incapacidad de ver más allá de sus propias representaciones mentales e imá-

1. Cf. A. YEPES, "El hombre sin el ser: ampliación antropológica del pensamiento de Jean-Luc Marion", *Revista Científica Guillermo De Ockham* 11(2) (2013) 187-195.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. Cf. D. BUITRAGO, "El ídolo como fenómeno", *Revista Perseitas* 3(2) (2015) 175-182.

genes conceptuales, que mantienen atrapado su pensamiento y no lo dejan abrirse a un conocimiento del mundo más allá de sus propios esquemas, lo cual es de hecho un impedimento para la trascendencia.⁵

Pero, más que buscar la trascendencia, el hombre es llamado por la trascendencia a través de una apelación que puede ser incluso silenciosa.⁶ Esta llamada, espera solo una respuesta del hombre, que la acoge y se deja interpelar por ella; pero ¿cómo responder a una llamada incierta, silenciosa e incluso fortuita? Según Chrétien,⁷ la creación entera habla continuamente al hombre y el Logos se manifiesta de forma silenciosa en cada cosa sensible. Precisamente ese Logos originario, místico, es quien interpela al hombre hacia un encuentro experiencial que supera toda racionalidad y pone como condición volver a las fuentes, a los inicios, para redescubrir toda su riqueza; allí donde el Ser carece de hermenéutica, pero sobreabunda de donación y elige al hombre como el lugar predilecto de su manifestación,⁸ razón por la cual le llama con sigilo, esperando romper su sordera.

Ahora bien, esta experiencia subjetiva está supeditada a la interacción entre dos personas; es decir, es factible únicamente si se entiende a Dios como fenómeno, no como un ente sino como una persona que se inserta en nuestra historia concreta, a la manera de un fenómeno motivado que no solamente se manifiesta, sino que también tiene el poder de hacer emerger gracias a su acto donador, de la misma forma que la verdad hace emerger lo verdadero, la belleza lo bello y el amor al amado.⁹

Los límites del lenguaje en la experiencia mística

En el pensamiento heideggeriano, existe una reflexión constante acerca del tema del silencio, entendido como una forma de expresión

5. *Ibid.*

6. Cf. P. MALET, "El fenómeno de la apelación", *Co-Herencia* (2015) 107-137. doi:10.17230/coherencia.12.23.5

7. *Ibid.*

8. Cf. C. ARBOLEDA, "Un nuevo pensar sobre Dios: del Dasein al Dagott", *Escritos* 19(42) (2011) 19-51.

9. Cf. G. VARGAS, "De la Ontoteología a Dios-como-fenómeno", *Pensamiento y Cultura* 13(2) (2010) 157-170.

que es además el origen y el fundamento del habla; en su pensamiento, tanto lo expresado verbalmente como lo no-hablado o lo indecible son manifestaciones reales del Dasein y tienen sentido en sí mismas.¹⁰ Este silenciamiento del ser, unido a lo que Lévinas llamó la superación de la metafísica y la ontoteología, coincide con el concepto de impensabilidad teológica, es decir, de un carácter del filosofar que ya no apela a Dios como argumento o cuestionamiento.¹¹

Por tanto, la metafísica una vez consumada en la muerte conceptual de Dios, deja entrever la presencia de lo divino que se revela precisamente sobre un fondo de ausencia, ya que excede a la razón en una especie de teofanía negativa.¹² De hecho, la fuente primaria de todas las cosas no es inteligible ni nombrable,¹³ ya que del mismo modo que el escultor más que originar la estatua, extrae de la piedra lo que le sobra –puesto que la belleza de la estatua está dentro de la roca desde siempre– asimismo, para descubrir la perfección, la belleza y la esencia de la causa del universo, es preciso suprimir el lenguaje, no ponerlo.¹⁴

Desde la perspectiva de Filón de Alejandría y Gregorio de Niza, Dios es “incognoscible e invisible”.¹⁵ Mientras que el concepto de inefabilidad frente a la divinidad se debe a autores como Plotino, quien no se atreve a otorgar atributos a Dios, ni siquiera el de esencia, intelecto o belleza;¹⁶ Así, para Plotino, la negación entendida como despojamiento y el silencio, son condiciones indispensables para el ascenso místico, al mejor ejemplo de la naturaleza, que por el hecho de provenir de una vida superior, se expresa a través del silencio y la quietud.¹⁷ Por su parte, el Pseudo Areopagita considera que la verdadera con-

10. Cf. P. MATÍAS, “Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger”, *Diánoia* 53(61) (2008) 111-147.

11. Cf. E. RESTREPO, “La “muerte de Dios” y la cuestión teológica: aproximaciones a la obra de Jean-Luc Marion”, *Eidos* (8) (2008) 182-195.

12. Cf. RESTREPO, “La “muerte de Dios”, 182-195.

13. El mismo pseudo Dionisio Areopagita, proponía el método apofático que implica el despojo completo de todo lenguaje articulado como forma de ascenso hacia Dios. Cf. D. BOERI; P. MARTÍN, “La Teología Mística de Pseudo Dionisio Areopagita: una nueva lectura”, *Tópicos* (23) (2002) 9-27.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. Cf. C. BEZERRA, “Apóphasis y kénosis en Dionisio Pseudo Areopagita”, *Teorema* 26(1) (2007) 117-130.

templación, está fundada en una sabiduría irracional, ininteligible e ignorante.¹⁸

El itinerario místico, la kénosis y su impacto en la vida del hombre

La experiencia mística suprime toda actividad intelectual e implica una kénosis que requiere una iniciación progresiva. Evidentemente, sería imposible pensar en la experiencia del vacío sin que se admita un previo adiestramiento; sin embargo, no se trata de procesos ni fórmulas lógico-matemáticas, sino más bien de un dejarse penetrar por Dios gracias a un itinerario que inicia en el abandono, pasando por el desconocimiento, hasta llegar a la unión.¹⁹ Es el caso de Moisés, símbolo del abandono y la apertura a la acción divina que lo hizo trascender el mundo sensible, hasta alcanzar un estado en el cual la visión se convierte en una no-visión y la luz en tiniebla.²⁰

Esta unión profunda se produce en medio de un proceso que implica un despojarse de su propio yo por parte del hombre, y de todo aquello que alimenta su ego, un rechazo del mundo externo y un retorno paulatino hacia el interior, allí donde el alma se une al intelecto, lejos, muy lejos del alcance de los procesos cognitivos y de toda racionalidad.²¹

En la mística del maestro Eckhart también se hace referencia a la teología del retorno, en la cual el alma sirviéndose de la interioridad, regresa a su creador para gozar de la felicidad eterna. En este itinerario, el alma va descubriendo su no ser y al mismo tiempo, la necesidad de apoyarse en aquel que es el único que puede atribuirse la cualidad de ser;²² en pocas palabras, en la perspectiva de Ekchart, la criatura sólo puede experimentar su esencia a través de la relación con Dios y su regreso a Él.²³

18. *Ibid.* Cf. Dionisio (1943), *DN*, VII; § 1, 865 C, p. 141

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. Cf. C. ARBOLEDA, "Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología", *Pensamiento y Cultura* 13(2) (2010) 181-193.

22. "Yo soy el que soy" Ex 3, 14.

23. Cf. G. SOTO, "El Maestro Eckhart: Filosofía y mística", *Revista Estudios De Filosofía* 46 (2013) 165-187.

Precisamente el hecho de que el alma participa de la naturaleza de Dios, es la razón por la cual es susceptible de unirse a Él: “Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí”.²⁴ Dios vive en el alma, actúa en ella por medio de la gracia y le otorga la vida divina, al tiempo que la emplaza entre la eternidad y el tiempo;²⁵ es un encuentro con Dios que se produce en medio de un desierto silente, en el cual, el espíritu del hombre experimenta un vacío lleno de plenitud y al mismo tiempo una plenitud vacía sitiada por la nada silenciosa de Dios:

“En estas condiciones, el alma se despoja de sí misma y vive en completa pobreza espiritual; es el anonadamiento místico. Se separa el alma de todo lo creado para buscar a Dios mismo en el recogimiento interior, cerrando las puertas al exterior y viendo en ello la pura nada. Para ello se debe dejar de lado toda perturbación y retirarse a la soledad interior en la pura tranquilidad del alma desde el vacío desnudo de la nada creatural”.²⁶

Una vez unido al Espíritu de Dios, el hombre se hace capaz de amar e inicia una vía de divinización marcada por la presencia constante del Creador, la aniquilación del temor y del deseo, en un estado en el que no se espera nada de Dios diferente a su sola presencia, se práctica el olvido de sí y la oración profunda hasta ser transformado totalmente por Él en Amor, fundamentalmente en Amor al prójimo.²⁷

A pesar de la experiencia de la unión y del amor, pareciera que Dios sigue siendo un Ser oculto,²⁸ que aventaja sobremanera nuestra gnosis,²⁹ y suprime nuestro pensamiento porque lo satura,³⁰ ya que por el carácter noético de la experiencia mística, se logran estados profundos de experiencia de realidades que no pueden ser aprehendidas por el intelecto. Adicionalmente, esta experiencia suele ser pasiva y requiere la aceptación de esta Presencia que se dona al sujeto,³¹ la renuncia del

24. Gal 2, 20

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, 170.

27. *Ibid.*

28. Is 45, 15

29. Cf. A. MEIS, “El misterio del ser revelado por el Espíritu Santo según Alberto Magno: Super Dionisii Mysticam Theologiam y Super Dionisii Epistulas”, *Veritas: Journal Of Philosophy & Theology* 32 (2015) 9-35.

30. Cf. YEPES, “El hombre sin el ser”, 187-195.

31. Cf. L. CADAVID, “Experiencia mística: hacia una definición naturalizada”, *Praxis Filosofica* 39 (2014) 135-155.

deseo pretensioso de posesión de la divinidad y de su conceptualización que se aleja de la verdadera experiencia.³² Por tanto, discurrir acerca de Dios, representa dilapidar la ocasión de vivirlo como don y relacionarlo solo con el Ser, impide tomar a Dios como Dios; además, no existe amor sin donación, de ahí que, Dios que es amor se dona al hombre y lo colma en este acto donador.³³

Ahora bien, aunque la unión mística se caracteriza por la ausencia de lenguaje racional, en el amor al prójimo, la expresión verbal recobra todo su valor gracias al imperativo ético que le confiere la cualidad de ser puente entre los hombres, permitiendo el encuentro a través de la experiencia humana, máxime si se considera que el prójimo no es otra cosa que Dios mismo en su dimensión de exterioridad.³⁴ Así, el Espíritu por medio de la compenetración entre el lenguaje y el amor, revela el misterio del ser humano;³⁵ En efecto, la experiencia de Dios es humana y en ella la excedencia y la plenitud ingresan en el corazón de la persona como una abundancia de sentido, en la cual el amor pasa a ser el lenguaje, precisamente porque el amor no exige condiciones, puesto que encuentra su condición y fundamento en el simple hecho de amar.³⁶

El don de Dios: fenomenología y fenomenalización

Por añadidura, el acontecer del amor abre el panorama para la fenomenología de la donación, en la cual Dios –más que un ser– es intuido por el hombre gracias al impacto de su caridad: “El donador se abandona completamente a la donación hasta coincidir donador y donación. Y darse completamente sin precomprensiones o comprensiones, es amar”;³⁷ por todo esto, no es posible percibir el amor sino a través de la dádiva, que no cesa hasta lograr instaurarse fuera de sí;

32. Cf. YEPES, “El hombre sin el ser”, 187-195.

33. *Ibid.*

34. Cf. J. BELTRAMIN, “Desconstrucción del otro hombre: hacia una manifestación de Dios más allá del sistema de significación ontometafísico”, *Escritos* 18(40) (2010) 14-35.

35. Cf. A. SERRANO, “Rasgos característicos de la antropología teológica en castillo interior de santa Teresa de Ávila”, *Teología* 48(106) (2011) 367-383.

36. Cf. YEPES, “El hombre sin el ser”, 187-195.

37. ARBOLEDA, “Un nuevo pensar sobre Dios”, 34.

efectivamente, es necesario extender los límites de la mente, para considerar la posibilidad de integrar un pensar místico que se deja impregnar por el lenguaje del arte y la poesía hasta llegar a la saturación de lo inexpresable.³⁸

Sin embargo, la experiencia mística del don –aunque sea inefable– no pierde su capacidad de acontecer, y para que algo acontezca, tiene que ser entregado, donado, regalado.³⁹ En definitiva, Dios se entrega, y con todo, no podemos dar razón de ello; admitamos entonces que Dios es un fenómeno motivado, esto es, que actúa en el hombre debido a un amor que lo desborda –a la manera de una fuente inagotable– y se derrama para impactar y rebosar a toda la humanidad, a todo aquel que se despoja de su ego racional para abrirse a la recepción de la dádiva, en lugar de pretender explicarlo, conceptualizarlo, o peor aún, demostrarlo. En efecto, creer o no creer, implica la ausencia de la entidad, del objeto o del fenómeno, y justamente Dios es aquel que se hace presente, es decir, es puro fenómeno, que se devela cuando creemos y lo aceptamos, y se vela cuando lo ignoramos.⁴⁰

Por lo que sigue, de nada sirve al hombre atiborrarse de nociones –conceptuales o estéticas– y “pruebas” de Dios, si en el fondo de su ser se siente abandonado por Él;⁴¹ de hecho, el concepto –a diferencia de la experiencia– permanece a distancia del sujeto, y sabemos que conceptualmente hablando: “Dios es por definición indefinible, su único pensamiento posible es ser impensable, su único nombre el Innombrable.”⁴² En lo concerniente a la presencia, cabe decir de acuerdo con el oxímoron, que lo divino se experimenta bajo el carácter de la ausencia, o en otras palabras, Dios es distantemente presente. No obstante, de acuerdo con la teología negativa, esta distancia es percibida y recibida justamente como la condición radical de la presencia; de ahí que la muerte conceptual de Dios –lejos de hacer declinar a Dios– abre un espacio para que Él se manifieste de manera fenomenológica en el hombre.⁴³

38. *Ibid.*, 34-35.

39. Cf. VARGAS, “De la Ontoteología”, 157-170.

40. *Ibid.*

41. Cf. RESTREPO, “La “muerte de Dios””, 182-195.

42. *Ibid.*, 191.

43. *Ibid.*, 182-195.

En el discurso de los fenómenos, es inevitable referirse a la evidencia puesto que el fenómeno se manifiesta gracias a su facultad de aparecer. La experiencia humana del Ser se despliega a través de los fenómenos, es el caso de los a priori kantianos: el conocimiento del yo y la autoconciencia, entre otros; a la par, existen entes que son perceptibles externamente por nuestros sentidos y fenómenos de la apercepción que son inherentes a nuestra conciencia. Es allí donde se revela esencialmente una estructura fenomenológica, ya que el objetivo de la fenomenología es experimentar las cosas mismas fuera de la injerencia de presupuestos metafísicos que imposibiliten la mismidad, el principio, la génesis de ese conocimiento.⁴⁴ La metafísica por su parte no va más allá de un “Dios” erigido a la medida del hombre; nada en ella remite a una verdadera revelación, por el contrario, allí lo divino es ajustado al alcance de la percepción humana, lo cual involucra directamente al hombre quien deviene el prototipo innegable de su propio ídolo.⁴⁵

Así las cosas, el giro fenomenológico referido por Marion propone un retorno a la teología y una experiencia factible de lo sagrado, gracias a fenómenos saturados del orden de lo místico, lo religioso o lo real como la encarnación, que aparte de ser una revelación efectiva, remite solo a Dios como objeto de experiencia.⁴⁶ Aquí el protagonismo del hombre también se ve reducido en el acto donador; en efecto, la donación antecede al yo que deviene un asignado, y en ésta acción de recibir, lo que se le da se transforma en fenómeno y la donación se vuelve manifestación. En consecuencia, el yo no preexiste, sino que deriva de la donación, lo cual permite que el hombre experimente el don por medio de una pasividad activa.⁴⁷

Del mismo modo, la noción de revelación excede la racionalidad para depender de la mística cristiana, marcada por la pasividad que mencionaban ya los estoicos en su forma de ἀπάθεια.⁴⁸ Esta actitud

44. Cf. BUITRAGO, “El ídolo como fenómeno”, 175-182.

45. Cf. C. RESTREPO, “En torno al ídolo y al icono derivas para una estética fenomenológica”, *Fedro, Revista de estética y teoría de las artes* 10 (2011) 26-41.

46. Cf. BUITRAGO, “El ídolo como fenómeno”, 175-182.

47. Cf. M. C. BELTRÁN, “Juan Carlos Scannone en diálogo con Jean-Luc Marion”, *índice* 17 (2015) 25-40.

48. ἀπάθεια, es en el estoicismo, el estado mental alcanzado cuando una persona está libre de alteraciones emocionales. Puede entenderse como ecuanimidad o indiferencia. Cf. M. BOERI, “la ética del estoicismo antiguo”, *Méthexis*, 9(1) (1996) 154-155.

pasiva permite que el sujeto se abra a la donación, caracterizada por un continuo deseo de Dios que lo transforma en un abismo idóneo para acoger el perpetuo nacer de Dios. De esta manera, Dionisio y posteriormente el Maestro Eckhart hacen alusión a la pasividad y al desprendimiento como condiciones para que Dios venga al hombre y permanezca en él.⁴⁹ Este desprendimiento o vaciamiento –kénosis– conlleva dos aspectos que conviene remarcar, a saber: el primero es la negación del yo en función de la voluntad divina,⁵⁰ el segundo es el reconocimiento del mundo como un desierto en el cual el hombre experimenta un abandono existencial.⁵¹

Dionisio asocia la kénosis de Cristo con el hecho de salir de sí mismo. En la encarnación Cristo se despoja de sí mismo a causa de su bondad y amor, y comienza a vivir fuera de sí asumiendo la condición humana.⁵² En esta misma línea, San Alberto Magno considera a Dios como la única “*causa amoris*” de todo cuanto existe. Esta realidad permite valorar la profunda correspondencia que encuentra el *Doctor Universalis* entre lo sobrenatural y la naturaleza creada; Dios se da en amor, desciende hasta lo más profundo del ser del hombre y en esta transmisión cobra valor la cualidad de receptividad en el individuo, quien deviene agente pasivo de este don; así el Espíritu Santo –maestro interior– establece una relación con el discípulo y lo transforma con su gracia haciéndolo capaz de amar.⁵³

De manera equivalente, solo el hombre que muere a sí mismo, a su ego, a su voluntad, a su razón y a su ser, puede experimentar la posesión divina, que lo lleva a enamorarse de Dios y a vivir de forma extática, entendida como la capacidad de coexistir en el amado más que en sí mismo.⁵⁴ Así pues, solo en el vacío más profundo de su ser, el hombre logra experimen-

49. Cf. BEZERRA, “Apóphasis y kénosis”, 117-130.

50. “¡Abbá, Padre!, todo es posible para ti; aparta de mí esta copa, pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú” Mc 14,36

51. “A la hora nona gritó Jesús con fuerte voz: “Eloí, Eloí, ¿Lemá Sabactaní?”, que quiere decir: “¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?”” Mc 15,34

52. Cf. BEZERRA, “Apóphasis y kénosis”, 117-130. Al respecto, la epístola a los filipenses hace una síntesis del significado profundo de la kénosis de Cristo: “El cual, siendo de condición divina, no reivindicó su derecho a ser tratado igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz” Flp 2,6-8

53. Cf. A. MEIS, “El misterio del ser revelado”, 9-35.

54. *Ibid.*

tar la presencia divina, esto incluye la kénosis vista como apóphasis, que se refiere a la muerte de toda conceptualización de Dios. Desde esta perspectiva, es imposible hacer una reducción lógico-racional basada en conceptos o imágenes que pretenda definir la naturaleza divina,⁵⁵ ya que esta va más allá de todo lo que pueda ser afirmado o negado, pero al tiempo introduce al hombre en el terreno de la experiencia integral, directa y sin mediaciones, que se manifiesta como un estado de no conocimiento en el que acontece la experiencia de unión silenciosa con el Creador.⁵⁶

Posiblemente la teología mística se aleja de la ortodoxia del concepto, de verdades generalizadas y de nociones dogmáticas acerca del Misterio; en revancha, la mística permite realizar un acercamiento más profundo a Dios, mediado por el impacto del acontecimiento y la contemplación a-racional, que se acerca más a la teología como hecho de fe, que a la teología como reflexión filosófica. Es por eso que los místicos recurren a los símbolos y al lenguaje poético, al tiempo que privilegian la relación de alteridad en lugar de los dispositivos de poder o los conceptos totalizantes.⁵⁷

En efecto, la fe –más que un dato– es un acontecimiento que resulta de hacer experiencia del amor de Dios, en ella se enlazan momentos de dolor y de consuelo, de sufrimiento y alegría; Según el maestro Eckhart, para degustar el consuelo de la fe, es preciso vaciarse de sí mismo y colmarse de Dios, como el ojo que aun careciendo de color disfruta de todos los matices y tonalidades, del mismo modo, el verdadero consuelo para el alma reside en regocijarse en la intimidad divina, en la cual se halla la verdadera felicidad.⁵⁸

De acuerdo con Tillich, Dios no puede ser encerrado ni explicado por ninguna categoría lingüística, este autor hace énfasis en la aseidad de Dios –es decir, que Dios no debe ser visto como un ser– que se fundamenta en el hecho según el cual, Él es el Ser mismo, fuente de todo cuanto existe, de todos los seres, siendo incluso el único que tiene el poder de conducir el no-ser al ser.⁵⁹ Marion por su parte enfatiza en

55. *Ibid.*

56. Cf. ARBOLEDA, "Dionisio Areopagita", 181-193.

57. *Ibid.*

58. Cf. SOTO, "El Maestro Eckhart", 165-187.

59. Cf. C. ARBOLEDA, "El argumento ontológico en Paul Tillich y Jean-Luc Marion", *Escritos* 18(40) (2010) 36-51.

la comprensión de la revelación divina a través de la vía negativa⁶⁰ y analógica, lo cual implica que esta debe ser pensada fenomenológicamente.⁶¹

Derrida a su vez –fiel a la categoría de olvido heideggeriana que plantea que “el ser y el tiempo” no existen, puesto que no son entes, por el hecho de pertenecer al ámbito del *Es gibt* “se da”– enuncia la imposibilidad del don argumentado en una paradoja que impide la gratuidad que involucraría esta noción, manifestada en el conjunto: donador–don–donatario. En lo que concierne al donador, si este percibiera la donación, se produciría una auto–gratificación y una aprobación narcisista de sí mismo; en cuanto a la donación, si esta se hiciera presente, lo haría bajo la lógica de los entes; finalmente, en el evento que el donatario percibiera el don, se establecería ineluctablemente una relación de intercambio y restitución aunque sea simbólica entre donatario y donador.⁶² Así, donador y donatario constituidos en sujetos, y el don instaurado como objeto se transforman en impedimentos para el don, y provocan su inevitable destrucción. Adicional a ello, cualquier temporalización, contribuye a la aniquilación del don, en efecto, el don solo sería viable como estancia sin reminiscencia, o como huella sin representación plena, inmune a toda cognición. En consecuencia, en el pensamiento de Derrida, la fenomenología del don es básicamente insostenible y la propuesta heideggeriana de advertir el ser sin el ente, no es otra cosa que una pura ilusión.⁶³

La crítica de Derrida se extiende a Husserl, quien –a su juicio– se deja deslumbrar por la donación sin límites y la metafísica de la presencia, en lugar de intentar argumentar acerca de ellas. No obstante, Derrida deja entrever un escenario de posibilidad para el don, aunque no en el terreno de la teoría o la fenomenología, sino más bien en el ámbito de la experiencia de lo imposible.⁶⁴

60. La certeza negativa de Marión, es negativa por la intención de explicar racionalmente a Dios, pero es certeza por la intuición y la acogida del fenómeno saturado que se expresa a través del don. Cf. P. GILBERT, “L’excès et la certitude. Les certitudes négatives de Jean-Luc Marion”, *Nouvelle Revue Théologique* 133 (2011) 439-457.

61. Cf. P. GILBERT “L’excès et la certitude”, 439-457.

62. Cf. H. INVERSO, “De E. Husserl a J. L. Marion: donación y límites de la fenomenología”, *Franciscanum* 159 (2013) 127-154.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*

Con un carácter escéptico frente a la conclusión derridiana, Jean Luc Marion formaliza su reflexión que propone reducir el don a la donación. Su crítica comienza por asociar la triada derridiana⁶⁵ al diseño causal de Aristóteles,⁶⁶ el cual aplica para analizar fenómenos simples o entes habituales del mundo. Marion comienza por reivindicar la posibilidad de existencia del don sin donatario; en efecto: el donatario no precede ni sobrepasa al don, y por ende no posee la cualidad de esperarlo, salir a su encuentro, reclamarlo o apropiarse de él; no es tampoco la causa eficiente que lo origina gracias a súplicas, ni la causa final, lo que lo situaría en el plano del merecimiento.⁶⁷ En pocas palabras, el don, no puede ser reducido a un simple efecto, y si bien es cierto que la esencia del don es entregarse en la donación, es de todas formas susceptible de ser recibido o rechazado, y aún en el caso del don refutado, no por ello se anula la donación.⁶⁸

En el caso de la desaparición del donador, Marion argumenta que –en lugar de desmeritarlo– permite que el don se haga más visible.⁶⁹ El mejor ejemplo para ilustrar este asunto sería la herencia, que se presenta precisamente en ausencia del donador, lo cual imposibilita todo intercambio posible entre donador y donatario.⁷⁰ A la postre, Marion reconoce la figura del agradecimiento, en donde el don existe incluso sin donador, y basta que se revele para que se dé al donatario. A esto se añade la posibilidad de evidenciar el don sin objeto, es decir, la donación aún en ausencia del ente donado, sin el cual tampoco tendría lugar un intercambio posible.⁷¹ En suma, el don no se fundamenta en un ente entregado, sino en su carácter de donabilidad y aceptabilidad.

Desde la mirada de Lévinas, la donación solo puede entenderse a través del intercambio con el otro en su absoluta excedencia que se

65. Donador–don–donatario.

66. "donador-cause eficiente; don-cause formal y material; donatario-cause final" *Ibid.*, 140.

67. *Ibid.*, 127-154.

68. Existe también el caso de lo universal: bajo esta figura, aún en ausencia de donatario específico, el don se cumple, ya que basta que se dé para que se haga presente; es el caso del donarse a sí mismo por la nación, por la humanidad, por la paz, entre otros. Cf. *Ibid.*

69. *Ibid.*

70. A la par, Marion hace referencia al estado de la inconsciencia: aquí el donador está presente, pero desconoce la trascendencia de su don; así ocurre con los deportistas, los artistas y los amantes, quienes desconocen la satisfacción que provoca en el donatario el triunfo, el deleite estético y el erótico, en su orden. Cf. *Ibid.*

71. Es el caso de aquel que cumple una promesa o mantiene una amistad. Cf. *Ibid.*

manifiesta a través del rostro, que es vislumbrado como la visibilidad de lo invisible. Esto implica que no puede ser reducido a un contenido y por ende no podría ser comprendido; en una palabra, resulta inaprehensible y pone en duda toda significación o representación, ya que es huella y manifestación del infinito, y en consecuencia no puede ser sometido a la entidad fenomenológica del objeto.⁷²

De lo anterior podemos derivar que, si Husserl esbozó la reducción del objeto y Heidegger sugirió una reducción existencial del ente al ser, Marion paralelamente, avanza en esta misma línea cuando presenta su reducción a la donación, manifestando que ésta –a diferencia de la intuición– no necesita de una significación previa que le sirva de cimiento.⁷³ En síntesis, la reducción fenomenológica marioniana de la donación excluye al ser, al ente, y no puede ser definida en términos de presencia o intercambio.⁷⁴

De ahí resulta que la representación conceptual y la “proximidad racional” de Dios, podría ser sinónimo de alejamiento de la verdadera revelación divina que se manifiesta en su capacidad de donarse en amor al hombre, sin reservas y sin esperar reciprocidad. Las ideas sobre Dios, serían entonces nada menos que caricaturas idolátricas desprovistas de experiencia,⁷⁵ en una pretensión arbitraria de saber que rinde culto al concepto, poniéndolo al nivel del ser. De manera semejante ocurre en la experiencia estética de lo sublime en Kant; en ella queda absorta la capacidad de conocer, flaquea completamente la imaginación, lo inabarcable rebosa el entendimiento y se conmueve la sensibilidad; la preponderancia de la metafísica se quebranta y el discurso se deroga ante el silencio de lo eterno.⁷⁶

72. Cf. E. RESTREPO. “Del rostro al ícono: para una filosofía de la donación”, *Intersticios* 12(27) (2007) 237-247.

73. Cf. INVERSO, “De E. Husserl a J. L. Marion”, 127-154.

74. Cabe oponer a esto la percepción de Milbank, quien afirma que el intercambio es compatible con la donación, lo cual se puede evidenciar en la afectación que produce el don en su receptor. Asimismo, Holzer y Horner, consideran que la propuesta de Marion, lejos de mantenerse fiel a los presupuestos fenomenológicos, se inscribe en el discurso teológico, específicamente el de la fenomenología de la religión. *Ibid.*

75. Cf. J. MARION, “Genealogía de la «muerte de dios» contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la “muerte de dios” en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche”, *Escritos* 19(42) (2011) 161-189.

76. Cf. E. RESTREPO, “La superación teológica de la metafísica”, *Cuestiones Teológicas* 38(89) (2011) 35-56.

De cualquier modo, la divinidad siempre se autoafirma mediante la distancia, transición que obliga a la metafísica y a la filosofía en general, a emplear otro lenguaje, el de la teología, pero no la *theologia rationalis* que continúa anclada en la condición onto-teológica, sino en la teología de la Revelación, aquella que ofrece un testimonio fidedigno en las Sagradas Escrituras.⁷⁷ La primera Epístola a los Corintios, da cuenta de este nuevo lenguaje, el de la sabiduría divina –manifestada en el amor hasta la muerte de cruz– que anula la sabiduría de los sabios, y quebranta la inteligencia de los inteligentes;⁷⁸ La sabiduría de Dios mencionada aquí por el apóstol, es diversa de la sabiduría griega –bien condensada por Aristóteles–⁷⁹ que pretende conocer a Dios y contemplarlo a partir de la razón. Sin embargo, Dios se expresa en su propio logos, es decir: el lenguaje de la cruz –del amor que se entrega hasta los límites de la existencia– y de la salvación gratuita que viene por el hecho de dar crédito a esta revelación divina, mediada por la Encarnación y la locura de la predicación (*μωρίας τοῦ κηρύγματος*).⁸⁰

La superación de la metafísica propuesta por Marion, reside precisamente en esta locura. Acoge el modelo kerigmático, del cual afloran argumentos que manifiestamente la metafísica ya no consigue afrontar, especialmente si se considera que, predicación cristiana por un lado, y mística por el otro, son respuestas que encuentra San Pablo frente a la experiencia divina, muy diferentes a las proyectadas por la filosofía; Así pues, donde el *λόγος* griego se derrumba, Cristo emerge como verdadera revelación, y la divinidad se presenta como un fenómeno saturado que excede todo raciocinio.⁸¹

77. *Ibid.*

78. “Pues la predicación de la cruz es una locura para los que se pierden; mas, para los que se salvan –para nosotros– es fuerza de Dios. Porque dice la Escritura: Destruiré la sabiduría de los sabios e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el intelectual que se ciñe a simples criterios humanos? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo, mediante su propia sabiduría, no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación. Así mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles; mas, para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque la locura divina es más sabia que las personas, y la debilidad divina, más fuerte que las personas”. I Cor 1, 18-25

79. Es una filosofía que busca contemplar al Ser en tanto ser y lo que le concierne en sí mismo Cf. (*Met.* IV, 1003a 20).

80. Cf. RESTREPO, “La superación teológica”, 35-56.

81. Históricamente la metafísica ha tenido la pretensión de querer comprender los fenóme-

El giro teológico de la fenomenología: filosofía y teología de la revelación

Uno de los errores que históricamente ha cometido la teología es preguntarle a la filosofía acerca de la existencia de Dios; esta actitud presuntuosa, ha puesto en el primer plano la pregunta por el ser, pero Dios está más allá de toda afirmación o toda negación, de toda visibilidad y de toda invisibilidad.⁸² Paralelamente el hombre no debería afirmar pretenciosamente que ve a Dios, al tiempo que tampoco debería aseverar que no lo ve. En síntesis, quedarse en las tinieblas no es menos riesgoso que aspirar a la luz; de ahí que la experiencia de Dios, es comparada con una tiniebla luminosa, en medio de la cual, el hombre ve a Dios sin verlo.⁸³

El oído y el ojo son órganos sensoriales que responden a los estímulos auditivos y luminosos procesándolos y generando audición y visión efectivas. No obstante, estos dos órganos están preparados para procesar hasta una cierta gradualidad del estímulo. Cuando esta última supera un cierto umbral, el estímulo deviene imposible puesto que colma y excede el umbral de visión y audición. Es el caso de los fenómenos saturados –incluido Dios– que exceden nuestra mente e incluso nuestra experiencia, y superan cualquier representación mental que pudiera poner lo vivido en palabras.⁸⁴

Es aquí donde resuena con más fuerza el riesgo de la idolatría –

nos a partir de cualidades diferentes a la donación; mientras que, el ser, se manifiesta al hombre únicamente en virtud de su capacidad de donación. En consecuencia, el hombre debería renunciar a su propia com-prensión justamente para poder comprender; En efecto, según Marion, la donación se sitúa más allá de la explicación y de la subjetividad trascendental, esto es, más allá de la metafísica, por lo cual, se inaugura una nueva manera de comprensión que implica que solo se muestra aquello que de antemano se da, cuya única condición es negar toda forma de reducción ontológica del campo fenoménico. Cf. N. REALI, “À la limite de la phénoménalité”, *Lateranum* 80(2) (2014) 301-325.

82. Marion propone una doble transformación del sujeto consciente, a saber: en primer lugar, pasar de inquisidor a testigo y garante, en segundo lugar, a través de los fenómenos saturados que se donan a la consciencia en plenitud y excedencia relacionados con la pura intuición. Marion libera a la religión del horizonte onto-teo-lógico, en cuanto evita el pensar lo divino declinándolo en categorías finitas del ser del ente. El giro teológico de la teología en Marion, reemplaza las concepciones que entienden a Dios como causa y ser, por las nociones de presencia y don. Cf. P. GIUSTINIANI, “La parola incapace. Uno studio su fenomenologia e religione in Jean-Luc Marion”, *Asprenas* 62(1/2) 2015) 215-216.

83. Sin ver su rostro. Ex 33, 23

84. Cf. J. MARION, “Dalla “morte di dio” ai nomi divini”, *Hermeneutica* 19 (2012) 353-382.

tanto la de la visión sensible como la del concepto— que nace de la pretensión de conceptualizar a Dios. Ahora bien, se puede ser idólatra teológicamente hablando, por la vía positiva, o la negativa; de hecho, no basta con criticar a aquellos que nombran, representan y conceptualizan la divinidad, ya que la sola no-representación iconoclasta, corresponde radicalmente a la esencia de la representación, que se afianza y se ratifica a sí misma como vía “correctamente” indirecta de representar a Dios por la vía de la crítica.⁸⁵ Ciertamente, el ídolo se convierte en un obstáculo para la experiencia genuina cada vez que —directa o indirectamente— la mirada se vuelve sobre sí mismo. Por la vía directa —positiva— el hombre se proyecta a sí mismo en un dios-ídolo (imagen o representación mental), mientras que por la vía indirecta —negativa— se reivindica a sí misma como la forma correcta de acceder a la divinidad.⁸⁶

Es justamente en la mirada donde se zanja la cuestión idolátrica; solo una mirada que se niega a sí misma es susceptible de superar la representación que emerge de la idolatría y para ellos es imprescindible convertir la mirada, esto es, cesar de ver objetos y ejercer una mirada pasiva que produce una apertura a la recepción de otra mirada u otra persona que nos ve. Esta actitud pasiva revela la transición del ídolo al ícono, que nos traslada a la mirada invisible de Dios y abre a nosotros la profundidad invisible de nuestras propias miradas.⁸⁷ Cristo es sin más, el ícono por excelencia,⁸⁸ en Él se produce una transición perfecta entre lo visible y lo invisible, Él hace visible lo invisible de Dios⁸⁹ y nos revela el rostro —de manera visiblemente invisible— de Aquel que ve en lo secreto.⁹⁰

La conversión de la mirada es la inversión de las exigencias teóricas que ésta instituye entre Dios y el hombre. Es un paso entre el ver —pero en el espejo infecundo del sí mismo— el no ver —por la sobreabundancia del recibir— y la gratuidad que opera mediante la recepción del amor de Dios que se revela en la historia del hombre a la manera

85. *Ibid.*

86. *Ibid.*

87. *Ibid.*

88. “Él es imagen perfecta de Dios invisible, primogénito de toda la creación”. Col 1, 15

89. “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre”. Jn 14, 9

90. Mt 6,6

de un don. De hecho, el amor –aún sin representación, amando puramente y simplemente– puede conocer con certeza al menos una cosa, el amor mismo.⁹¹ Igualmente, quien ama a Dios no lo ve como objeto,⁹² pero lo reconoce precisamente en su mismo acto de amor.⁹³

Si Dios se da en caridad, para conocerlo es imprescindible “conocer la caridad de Cristo que supera todo conocimiento”;⁹⁴ Sin embargo, Dios no necesita justificar su existencia, y en este sentido, si quisiéramos tener la osadía de definir a Dios, lo único que podríamos decir –según Guillaume de Saint-Thierry– es que Dios es el don de su caridad; Por su parte, Bernardo de Claraval y Agustín de Hipona afirman con firmeza que la caridad, no es una cualidad de Dios, sino su propia naturaleza o sustancia. En este orden de ideas, si Dios se expresa a través de la donación gratuita de su amor, del mismo modo, quien se da, expresa a Dios y se une a Él. En definitiva, Dios se dice en amor y manifiesta su divinidad amando y procurándonos la posibilidad de amar.⁹⁵

A la manera de una reflexión cartesiana, pero en este caso descartando los nombres, atributos y definiciones de Dios, probablemente lo único que no podría negarse es que Dios se da, pues la caridad sin donación carece de fundamento y se convertiría en egoísmo. Felizmente se trata aquí de un Dios sin el ser, que por ende no tiene que dar razón de sí mismo delante del tribunal de la filosofía; empero ¿puede acaso Dios someterse a una condición de posibilidad? En respuesta podría decirse que el amor no necesita ser ni tampoco no ser, ya que le basta donarse, y para esto, no requiere ni siquiera de un ente que lo reciba.⁹⁶ El amor para darse tampoco tiene que ser previamente un

91. “Dios es amor: el que permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él”. I Jn 4, 8.16

92. “*Vedere senza soccombere allo specchio invisibile, o nominare Dio senza cadere nell'idolatria, diventa possibile a colui che, rinunciando a vedere o nominare Dio, consente a lasciarsi innanzitutto vedere e nominare da lui per, successivamente, porre il proprio sguardo sullo sguardo posto da Dio*”. “Ver sin sucumbir al espejo invisible, o nombrar a Dios sin caer en la idolatría, es posible para todo aquel que, renunciando a ver o nombrar a Dios, se deja primeramente ver y nombrar por él, para luego poner la propia mirada sobre la mirada puesta por Dios”. Cf. MARION, Dalla “morte di dio”, 364.

93. Asimismo, el hecho de poder amar, el hombre de fe lo reconoce como un don de Dios, y no se lo atribuye a sí mismo. *Ibid.*, 353-382.

94. Ef 3, 19

95. Cf. MARION, “Dalla “morte di dio””, 353-382.

96. “Vino a los suyos, mas, los suyos no le recibieron”. Jn 1, 11; “Dios nos ha elegido en Él antes de la fundación del mundo, para que vivamos ante Él santamente y sin defecto alguno, en el amor”. Ef 1, 4

ente; al contrario, es el ser del ente el que debe someterse al juicio de la caridad, por lo cual, de los entes si podría afirmarse que solo son en tanto y cuanto aman; en una palabra, somos si amamos, pero fundamentalmente, somos en la medida en que recibamos el don de ser amados y poder amar;⁹⁷ o lo que es mejor: somos lo que recibimos, de lo contrario, no seríamos nada.⁹⁸ Quizá la única condición para experimentar el don de la caridad divina, es precisamente recibir el don de poder acogerla y permanecer en esta apertura humilde a la acción de Dios en nosotros;⁹⁹ En efecto, el fruto del amor de Dios –entendido como sentirse amado por Él, y amar a las personas en Su amor– es algo que otorga un sentido profundo a la vida; pero en su defecto, el amor no recibido, o el odio del amor, seca la vida porque esta deja de ser, y no es porque deja de amar, en fin de cuentas, porque rechaza el don. Este fruto, ningún hombre podría atribuírselo con auto-agrado, como si la generosidad proviniera del ser; en suma, solo la caridad es generosa, y solo ella da, esencialmente porque solo ella se da.¹⁰⁰

Así es como la caridad reivindica el derecho a ser respetada más que probada. A este respecto, la teología se va purificando y poco a poco se refiere al amor en su verdadero rigor otorgándole su voto de reverencia; al modo de Nietzsche, quien afirmó: “Nunca he profanado el nombre sagrado del amor”.¹⁰¹ Ahora más que nunca podemos decir, que al amor debe ser pensado fenomenológicamente, ya que –por el hecho de pertenecer a los fenómenos saturados– excede la mente y resulta más accesible gracias a la intuición que a la razón o la visión;¹⁰² esta actitud permitirá a la teología acercarse cada vez más a la verdade-

97. Cf. MARION, “Dalla “morte di dio””, 353-382.

98. “¿Qué tienes que no hayas recibido de Dios? Y si lo has recibido, ¿A qué vanagloriarte, como si no lo hubieras recibido?” I Cor 4, 7

99. “Permaneced en mí, como yo en vosotros. Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid, tampoco vosotros podréis si no permanecéis en mí. Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él dará mucho fruto; porque separados de mí nada podéis hacer. Si alguno no permanece en mí, es cortado y se seca, lo mismo que los sarmientos; luego los recogen y los echan al fuego para que ardan”. Jn 15, 4-6

100. Cf. MARION, “Dalla “morte di dio””, 353-382.

101. F. Nietzsche, *Frammenti postumi del 1885-1887*, cit., 1 [216].

102. En esta línea es necesario resaltar los contundentes avances que promovió Jean Luc Marion gracias a su producción intelectual en textos como: *El ídolo y la distancia*, *Dios sin el ser*, *Acercas de la donación*, *Siendo dado*, *Reducción y donación*, entre otros, que permitieron –junto a la fenomenología radical francesa– un verdadero giro fenomenológico de la teología y al mismo tiempo –aunque Marion no se declare abiertamente teólogo– un giro teológico de la fenomenología.

ra revelación de Dios en Jesucristo y al impacto experiencial de amor que produce el anuncio del kerigma en los hombres.¹⁰³

Este anuncio, no es otra cosa que una de las manifestaciones más genuinas del amor de Dios –agape y eros– que se entrega al hombre respetando su libertad de aceptarlo o no. El kerigma es una buena noticia que transforma la vida de las personas, constituyéndose en una experiencia fundante de amor. Así la evangelización, lejos de ser una adherencia a verdades conceptuales y doctrinales acerca de Dios, es una manifestación fenomenológica del darse hasta los límites del amor de Dios. El kerigma puede ser comparado a la experiencia mística, ya que no es una realidad que pueda ser aprehendida ni reducida a elucidaciones cognitivas, sino más bien, es una locura que puede salvar, es un fenómeno saturado, un exceso de la mente, una experiencia del amor y, por tanto, una experiencia de Dios.¹⁰⁴ He aquí uno de los aspectos más relevantes de la revelación de Dios, ya que a través del Kerigma, Dios se muestra cercano al hombre y se relaciona con él, aumentando su fe.

En efecto, la fe es la experiencia del amor de Dios en la vida, por lo cual, la verdadera fe no se encuentra divorciada de la propia vida; Así, la fe –al igual que el kerigma– se recibe o se rechaza porque es un don de un Dios que está más allá de los conceptos,¹⁰⁵ pues irrumpe personalmente en la historia de la humanidad y la padece hasta comprenderla, hasta dar la vida por ella en la cruz.¹⁰⁶

Desde esta perspectiva, la fe hace evidente la sed que el hombre tiene de Dios, una sed que no es teórica sino vivencial y se experimenta en una economía del don; en el fondo –más que ser, poseer y saber– necesitamos sentirnos amados. La pregunta ¿Quién soy? –que gene-

103. Cf. MARION, "Dalla "morte di dio"", 353-382.

104. "De hecho, como el mundo, mediante su propia sabiduría, no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura del Kerigma". I Cor 1, 21

105. "Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer los dones que Dios gratuitamente nos ha concedido. De estos dones también hablamos, pero no con palabras propias de la sabiduría humana, sino enseñadas por el Espíritu, expresando realidades espirituales en términos espirituales. El ser humano naturalmente no acepta las cosas del Espíritu de Dios, pues las considera una locura. Y no las puede entender, pues sólo espiritualmente pueden ser juzgadas (...) porque ¿quién conoció la mente del Señor para instruirle?". I Cor 2, 12-16

106. Cf. C. ARBOLEDA, "Los alcances de la fe en la posmodernidad", *Revista Lasallista De Investigación* 5(2) (2008) 131-145.

ralmente respondemos desde aquello que sabemos, tenemos, hemos logrado, o a lo cual pertenecemos— debería ser respondida desde el amor, esto es: ¿Por quién estoy siendo amado? y/o ¿A quién estoy amando?, una forma concreta de amar, es precisamente a través del anuncio del kerigma —explícito o implícito, manifiesto o privado, interno o externo— mediante el cual, Dios llama al hombre, lo interpe-la, y este a pesar de ser sujeto pasivo en este fenómeno de la apelación, tiene la facultad de responder o de callar, de recibir o rechazar, e incluso de dejarse transformar o recusar el don.¹⁰⁷

Nadie puede dar aquello que no ha recibido primero, de este modo, quien se siente amado por Dios y ha hecho esta experiencia mística, deviene testigo y comunica este anuncio a otros. Solo quien tiene la certeza de haberse sentido visitado por Dios, puede ceder a otros la vivencia de este acontecimiento definitivo. Quien vive esta experiencia, recibe también —de manera gratuita y no como una obligación— el don de poder testimoniarla.¹⁰⁸

JUAN JOSÉ MORENO ·
CARLOS ARBOLEDA MORA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD BOLIVARIANA DE MEDELLÍN
17.08.2017/15.12.2017

107. “Ten en cuenta que estoy a la puerta y voy a llamar; y, si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos los dos”. Ap 3,20

108. Cf. C. ARBOLEDA, “Los alcances de la fe”, 131-145.

· El Dr. Carlos Arboleda es docente de la UPB, en la que se desempeña además como director del Grupo de Investigación de Teología, Religión y Cultura. Es además coordinador de posgrados en la misma Casa de Estudios. El prof. Juan José Moreno es Magister en Teología y Psicólogo. Miembro del Grupo de Investigación de Teología, Religión y Cultura de la UPB.

“Extranjeros y refugiados” (1 Pe 2,11; cf. Gn 23,4). Reflexiones sobre un desafío de nuestro tiempo a la luz de la Escritura*

RESUMEN:

Uno de los “signos de nuestros tiempos” es sin duda el fenómeno migratorio, acentuado con las migraciones forzadas que resultan en millones de personas viviendo en la condición de refugiados. Ante esta situación, el Obispo de Roma reclama insistentemente una respuesta de la sociedad y de la Iglesia. El presente aporte estudia algunos de los innumerables textos bíblicos que tratan el tema del “otro”, del extranjero, del extraño y la relación con él. Teniendo en cuenta la variedad de perspectivas y de respuestas que se dan en la Escritura, y con ayuda de un marco teórico tomado de las ciencias sociales, propondremos una clasificación de los textos que ayude a comprenderlos y encontrar en ellos una lógica que nos permita rescatar el mensaje bíblico para nuestra realidad actual.

Palabras clave: migrante; refugiado; extranjero; Biblia; identidad social

“Foreigners and Refugees” (1 Pet 2.11, cf. Gen 23,4). Reflections on a Challenge of our Time in the Light of Scripture

ABSTRACT:

One of the “signs of our time” is undoubtedly the migratory phenomenon, accentuated by forced migrations that result in millions of people living as refugees. Faced with this situation, the Bishop of Rome insistently demands a response from society and the Church. The present contribution studies some of the innumerable biblical texts that deal with the theme of the “other”, the foreigner, the stranger and the relationship with him/her. Taking into account the variety of perspectives and answers that are given in the Scripture, and with the help of a theoretical framework taken from the

* Este trabajo fue originariamente preparado para la asamblea panamericana de la fraternidad sacerdotal *Jesus Caritas*, que tuvo lugar en Santo Domingo (Rep. Dominicana) del 19 al 23 de febrero de 2018.

social sciences, we will propose a classification of the texts that helps to understand them and find in them a logic that allows us to rescue the biblical message for our current reality.

Key words: Migrant; Refugee; Foreigner; Alien; Bible; Social Identity

1. Introducción

La historia del Pueblo de Dios en la Biblia empieza con un Abraham llamado a dejar su tierra y buscar una tierra distinta, de la que solo llega a poseer realmente un pequeño terreno –que compra a duras penas– en Macpelá para sepultar a su esposa (Gn 23,4), luego de declararse como “extranjero y refugiado”;¹ y termina con un pueblo que se reconoce también como constituido por “extranjeros y refugiados” (1Pe 2,11), convertidos en “extraños” en medio del mundo. En definitiva, la “extranjería” forma parte de nuestro “ADN teológico”, por así decirlo, y no es raro que atraviese todas las páginas de la Escritura. Desde ese lugar de extranjeros permanentes, vamos a reflexionar aquí acerca de este desafío enorme que es la realidad inmensa de los migrantes y refugiados en nuestro mundo actual.

En su mensaje para la última jornada mundial de la paz, Francisco nos recordaba que hay “más de 250 millones de migrantes en el mundo, de los que 22 millones y medio son refugiados. Estos últimos [...] «son hombres y mujeres, niños, jóvenes y ancianos que buscan un lugar donde vivir en paz». Para encontrarlo, muchos de ellos están dispuestos a arriesgar sus vidas a través de un viaje que, en la mayoría de los casos, es largo y peligroso; están dispuestos a soportar el cansancio y el sufrimiento, a afrontar las alambradas y los muros que se alzan para alejarlos de su destino.”² A esto el Papa lo considera un “signo de los tiempos”,³ que habla e involucra directamente a la Iglesia: “A cada

1. Traduzco provisoriamente así la expresión *gēr w* tōšāb*, que se usa en este texto y que Pedro retoma en su carta, citando la traducción griega, como *paroikous kai parepid mous*.

2. FRANCISCO, “Migrantes y refugiados: hombres y mujeres que buscan la paz” [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco_20171113_messaggio-51giornatamondiale-pace2018.html [consulta: 13/02/2018], párrafo 1.

3. FRANCISCO, “Acoger, proteger, promover e integrar a los emigrantes y refugiados” [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html [consulta: 13/02/2018].

ser humano que se ve obligado a dejar su patria en busca de un futuro mejor, el Señor lo confía al amor maternal de la Iglesia”.⁴

Recogiendo la motivación de este signo de los tiempos, en el presente estudio nos adentramos en algunos de los innumerables textos bíblicos que tratan de alguna forma el tema del “otro”, del extranjero, del extraño y la relación con él. Ahora bien: como es común en la Escritura, las propuestas de los textos son sumamente variadas. Encontramos desde las posturas más intolerantes y refractarias respecto de los extranjeros hasta las más acogedoras e integradoras.⁵ Con el aporte de un marco teórico tomado de las ciencias sociales, propondremos una clasificación de los textos que permita comprender la gran diversidad que hay entre unos y otros. La propuesta pretende encontrar una lógica en los textos que nos permita rescatar el mensaje bíblico para nuestra realidad actual.

2. *Identidad social, separación e integración*

¿De dónde proviene la discriminación y qué factores la determinan? ¿Por qué resulta tan difícil la integración social y la aceptación del otro? Las ciencias sociales han venido estudiando hace tiempo – sobre todo a partir del trauma de la segunda guerra mundial– el funcionamiento de los grupos y su importancia en la formación de lo que se ha dado en llamar la “identidad social”. Resumimos a continuación algunos conceptos fundamentales que pueden ayudar a comprender mejor el aporte que encontraremos en los textos bíblicos.

Según la perspectiva de la identidad social,⁶ la pertenencia a un grupo o categoría social representa un aspecto central en la construc-

4. *Ibid.*

5. E. S. GERSTENBERGER, “Sensitivity towards Outsiders in Old Testament Theologies”, en: J. KOK (ed.), *Sensitivity towards outsiders. Exploring the Dynamic Relationship Between Mission and Ethics in the New Testament and Early Christianity*, WUNT 364, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, 27-40, 37, luego de una presentación detallada, afirma que no hay una forma de construir una postura bíblica homogénea sobre los extraños.

6. Se presentan aquí en forma muy sintética algunos conceptos fundamentales de la llamada “Social Identity Perspective”, cuyos creadores son Henri Tajfel y John Turner, que incluye la teoría de la identidad social y la teoría de la auto-categorización. Para una presentación crítica, cf. M. J. HORNSEY, “Social Identity Theory and Self-categorization Theory: A Historical Review”, *Social and Personality Psychology Compass* 2 (2008) 204-222.

ción de la identidad de las personas y es fuente de su auto-estima. A su vez, el estatus de un grupo es evaluado en comparación con otros. Así, las personas tienden a categorizarse en grupos sociales y a diferenciarse a partir de cualquier elemento distintivo, aunque sea tan insignificante como el color de una vestimenta. Automáticamente, se tiende a favorecer a los del propio grupo en desmedro de los de “fuera”.

Pueden haber, sin embargo, distintos niveles o marcos de identidad. La perspectiva de identidad social distingue tres niveles de abstracción en la identidad que pueden determinar la auto-definición personal y la acción social: identidad personal, identidad social e identidad humana superior. Cuando predomina la identidad *personal*, se tiende a mirar todo desde las características personales internas. Se trata a uno mismo y a los demás como individuos únicos, y la comparación es con otro individuo, normalmente a nivel intra-grupal.

Cuando lo predominante es la identidad *social*, entonces la auto-percepción, la percepción de los otros y la acción, están determinadas por la pertenencia grupal y por las categorías sociales. Los individuos son tratados como miembros impersonales e intercambiables de un grupo social. La comparación es inter-grupal. Se habla de un nivel de abstracción, porque la identidad social es muy variable, en cuanto que un mismo individuo puede pertenecer a distintos grupos, y esos grupos pueden ser tener distintos grados de complejidad: en la organización eclesial, por ej., puede ser el grupo parroquial, la capilla, la parroquia, la diócesis...

Cuando sobresale la identidad *humana*, las percepciones de sí mismo y de los demás, y las interacciones sociales, están marcadas por una percepción trascendente de uno mismo y de los otros como seres humanos. La comparación se hace con otras especies (los animales, por ejemplo).

Se supone que un nivel asume primacía sobre los otros. Aunque puede haber cambios en lo personal o en lo social que afectarían la primacía de los niveles. También puede haber combinaciones de niveles: se valoran las características personales junto con las del estereotipo grupal, de modo que se justifiquen las desviaciones respecto del estereotipo.

La tendencia a la identificación con el grupo y sus valores –lo

que se llama “despersonalización”⁷— mediante la diferenciación con los de afuera, junto con el sesgo que favorece al propio grupo (“nuestro grupo es mejor”), generan una dificultad a la hora de relacionarse un grupo con otro. Se han hecho experiencias de mejorar las relaciones intergrupales a través de un proceso llamado *re-categorización*, orientado a la formación de un grupo común: los miembros de grupos diferentes son inducidos a considerarse miembros de un solo grupo superior, más inclusivo,⁸ en lugar de formar grupos separados (por ej., no somos de la capilla tal o de la capilla cual, sino de la parroquia).

Dado que este tipo de re-categorización hacia un solo grupo común no se puede sostener en el tiempo⁹ ni es aplicable en todos los casos,¹⁰ se propone el concepto de identidad dual: se activa simultáneamente la identidad de los subgrupos originales (por ej., católicos y protestantes) *junto con* la identidad de un grupo común (por ej., cristianos, de modo que se ven a sí mismos como cristiano-católico, cristiano-protestante, respectivamente).

Si aplicamos este marco teórico apenas esbozado aquí a los textos vistos arriba, podemos distinguir las siguientes situaciones:

1. *Diferenciación extrema*: son textos que hablan de la necesidad de una separación total respecto de las naciones extranjeras, llegando incluso a proponer el exterminio.
2. *Integración diferenciada por nacionalidad*: En estos textos, el acento está puesto en la “santidad” de Israel, en su ser un pueblo distinto y especial. Algunas naciones son aceptadas para incluirse en la comunidad cultural pero otras no. Se prohíbe contaminarse con las otras naciones.
3. *Integración diferenciada por disposiciones personales*: Aquí la relación con el extranjero depende de su disponibilidad para integrarse en Israel, y tienen consideración a su situación econó-

7. No se trata de perder la propia personalidad, sino que se acentúan los elementos comunes al grupo.

8. Cf. J. F. DOVIDIO; S. L. GAERTNER; T. SAGUY, “Commonality and the Complexity of “We”: Social Attitudes and Social Change”, *Personality and Social Psychology Review* 13 (2009) 3-20, esp. 5-6.

9. Hay factores que actúan en contra, como por ejemplo, la necesidad de percibirse distinto de otros.

10. Si el sentido de pertenencia al grupo base es demasiado fuerte, una intervención externa que quiera desdibujar los límites del grupo puede generar un efecto contrario, cf. *Ibid.*, 6.

mica. Se empieza a percibir al grupo de los “otros” como una realidad más matizada, compuesta por sub-grupos que pueden tener mayor o menor grado de integración en el grupo superior, que es Israel.

5. *Integración motivada teológicamente*: Se trata de los textos que basan su consideración de la condición de extranjero en afirmaciones teológicas.

3. Extranjeros y migrantes en la Biblia

Antes de entrar en los textos, conviene clarificar la terminología que se usa en la Biblia para referirse a los extranjeros.

3.1. Terminología para referirse al extranjero

La terminología utilizada en la Biblia para referirse a los extranjeros es bastante diversificada, y se ha discutido mucho el alcance de cada término y su utilización en los distintos períodos de la historia de Israel.¹¹ En una mirada general, y partiendo del AT, se pueden distinguir los siguientes grupos o categorías de extranjeros:

- Cananeos nativos y otros pueblos indígenas de la tierra: recientemente se ha llamado la atención sobre este colectivo (las “siete

11. Cf, por ej., C. VAN HOUTEN, *The Alien in Israelite Law*, JSOT.S 107, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991; Id., “Remember that you were Aliens: A Traditio-Historical Study”, en: E. ULRICH y otros (eds.), *Priests, Prophets and Scribes. Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*, JSOT.S 149, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, 224-240; R. KLEIN, “‘Todas as pessoas são estrangeiras em quase todos os lugares’. Aspectos da teologia pós-exílica nos exemplos de Rute e de Jonas”, *Estudos Teológicos* 51 (2011) 196-212; C. LANGNER, “‘Lo straniero in mezzo a te’. Le tante facce degli stranieri nella Bibbia ebraica come impulso per una relazione con gli stranieri nell’oggi”, en: M. GRILLI; J. MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana. Uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale*, Epifania della Parola, Bologna, Dehoniane, 2013, 87-103; H.-G. WUENCH, “The Stranger in God’s Land – Foreigner, Stranger, Guest: What Can We Learn from Israel’s Attitude Towards Strangers?”, *Old Testament Essays* 27 (2014) 1129-1154; C. OANCEA, “Foreigners in Postexilic Cultic Prescriptions of the Torah: Between Constraint and Religious Freedom”, *Journal for Freedom of Conscience* 3 Suppl. (2016) 136-151. La discusión sobre si conviene adoptar una perspectiva diacrónica o sincrónica en el estudio de los términos excede los límites y los intereses de este trabajo. Consideramos que se pueden integrar ambos aspectos, sin pretender entrar en discusiones demasiado puntuales.

naciones" de Dt 7,1) que no es considerado en la legislación común sobre los extranjeros –ni en los estudios sobre ellos– pero son objeto de leyes muy negativas.¹² Se trata de la población local anterior al asentamiento de Israel, y los textos hacen una diferencia clara entre estos pueblos locales no-israelitas y los extranjeros que vienen de otras partes.

- *Zār*: “extraño”. Es un término más bien neutral, para referirse a cualquier persona que no es del grupo o del poblado. Es el “de afuera”. El énfasis está puesto en la distancia respecto del grupo de referencia; distancia que puede tener connotaciones negativas o no.¹³ En griego suele aparecer como *allogen s*, que subraya su ser “otro”, como el samaritano curado de la lepra que volvió a agradecer (Lc 17,18).
- *Nokrî* (o *ben nēkar*): es el extranjero, el no-israelita, en tanto que no está integrado a la población, y no tiene intenciones de estarlo.¹⁴ Se suele traducir en griego como *allótrios*, que hace referencia a ser distinto (cf. el uso en Mt 17,25-26). Tiene una cultura totalmente diferente a la cultura dominante local,¹⁵ y probablemente practica otra religión. Suele tener un nivel socio-económico bueno, al menos igual que el del israelita medio. El término en sí, en su uso bíblico, suele tener connotaciones negativas, y se refiere mayormente a algo o alguien que es tan extraño y diferente que puede ser un peligro para Israel (cf. Sal 18,45-46; 144,7.11); mucho más si se trata de dioses extranjeros (cf. Gen 35,2.4; Dt 31,16; 32,12; Jos 24,20.23; Jue 10,16; 1 Sam 7,3; 2 Chr 33,15; Jer 5,19; 8,19; Mal 2,11). Estos extranjeros no participan en la Pascua (Ex 12,43) ni en el culto del templo (cf. Ez 44,7.9). Solo en el futuro escatológico se romperá esta barrera con los *nokrîm* (cf. Is 56,3.6; 61,5 ;60,10).¹⁶
- *Tôšāb*: es un residente sin derecho de ciudadanía, pero que por vivir por mucho tiempo en el país –donde muchas veces inclu-

12. Cf. P. PITKÄNEN, “Ancient Israelite Population Economy: Ger, Toshav, Nakhri and Karat as Settler Colonial Categories”, *Journal for the Study of the Old Testament* 42 (2017) 139-153.

13. Cf. WUENCH, “Stranger in God’s Land”, 1138-1139.

14. Cf. OANCEA, “Foreigners”, 139.

15. LANGNER, “Lo straniero”, 89, propone traducirlo en italiano como “extracomunitario”.

16. Cf. WUENCH, “Stranger in God’s Land”, 1140.

so han nacido sus hijos— goza de ciertos derechos.¹⁷ En griego se traduce mayormente como *parepidēmos*. En algunos textos está asociado al *śākîr*, el jornalero (Ex 12,45; Lv 22,10; 25,6.40), y podría referir a alguien que reside temporariamente, como es el caso de los que trabajaban en la cosecha. Por eso algunos interpretan que el término implica una condición socio-económica precaria.¹⁸ Pero otros textos suponen que el residente podía enriquecerse e incluso comprar israelitas como esclavos (Lv 25,47).

- *Gēr*: se trata de una persona o grupo que deja su hogar —generalmente por razones económicas o políticas—, para ir a vivir a un país extranjero o a una región distinta, a la que no pertenece. No son plenamente ciudadanos pero están tan integrados que llegan a tener derechos en el nivel político y religioso. En griego se traduce como *pároikos* o *prosēlytos* (lit. “el que se acerca”). En la época pre-exílica el término no refiere solo a una condición étnica —se considera *gēr* a alguien que pertenece a otra tribu, por ej.— sino también a una situación económica: en el código de la alianza (Ex 20,22–23,33) y en las leyes deuterónicas pre-exílicas el *gēr* está incluido en el grupo de las personas más pobres, junto con los huérfanos y las viudas (cf. Ex 22,20-23; Dt 10,18; 14,29; 24,17.19-21¹⁹). Luego del exilio, el término refiere a personas económicamente estables e independientes de los locales. Pero estos extranjeros tienen interés por integrarse en lo cultural y religioso con la comunidad que los recibe. Por eso, se los incluye en las celebraciones como la de la Pascua y probablemente otras (cf. Ex 12,48-49²⁰). Podían presentar sacrificios en el templo (siempre siguiendo los rituales correspondientes), y tenían que ofrecer expiaciones semejantes (Nm 15,22-31). Es decir, si bien

17. LANGNER, “Lo straniero”, 90, los compara con los polacos o rusos que en Alemania hacen valer sus antepasados alemanes y son más reconocidos que otros extranjeros de la comunidad europea.

18. Así, OANCEA, “Foreigners”, 141. A partir de Lv 25,45, se puede entender que llegaban a vender a sus hijos como esclavos.

19. Probablemente, en el caso de Dt, se trataba de refugiados del Reino del Norte, después de la caída de Samaría, cf. D. KELLERMANN, “גֵר, *gēr*”, en: *TDNT* II, 439-449, 445.

20. La ley de Ex 12,48-49 es restrictiva en cuanto que no era fácil acceder a la celebración de Pascua: implicaba asumir la circuncisión, por ej., y utilizar el mismo ritual (cf. Num 9,14).

eran libres de asumir la religión local, si lo hacían, tenían que cumplir todas las normas.

- En el NT, además de usarse todos los términos griegos indicados, aparece *éthnē*, “naciones”(normalmente utilizado en plural), como término técnico para referirse a los no judíos. Corresponde bastante al hebreo *gôy/gôyîm*. Es que el gran problema en el NT, a nivel de nuestra temática, es cómo comprender y articular la nueva apertura al mundo no-judío que, de hecho, se produce en las primeras comunidades.

3.2. *Textos sobre extranjeros en la Biblia*

Presentamos a continuación algunos textos representativos de cada una de las categorías mencionadas arriba.

3.2.1. Textos de diferenciación extrema

Son textos que surgen en una situación de conquista o de vuelta a la tierra, donde el nivel de conflicto es grande y la necesidad de salvaguardar la identidad social de Israel es vital.

En cuanto a los pueblos cananeos anteriores a Israel, en los códigos legales se ordena que sean eliminados, por muerte o por expulsión (Ex 23,23-24; 34,11-16). Dt 7 es muy explícito: hay que consagrarlos al anatema (destrucción total). El argumento es evitar desviarse del culto a Yhwh siguiendo a los Dioses de esas naciones, ya que Israel está consagrado al Señor (7,6). Lev 18,24-30 prescribe evitar una serie de acciones que supuestamente esas naciones practicaban, para cuidar la pureza de la tierra. La tierra los “vomitó” a ellos porque la hicieron impura, y si Israel imita esas prácticas, le sucederá lo mismo (18,28). Según Lev 20,22-26, deben mantener la “santidad”, el ser distintos de esos pueblos (20,26).

En el caso de la ley del jubileo (Lev 15), se prohíbe tomar como esclavo a un israelita, pero se permite comprar esclavos entre los extranjeros (Lev 25,45, utiliza *tôšāb*, aunque con el verbo *gwr*, de donde viene *gēr*). Se puede entender esta diferencia desde la situación social del pos-exilio, donde muchos de los israelitas repatriados estaban en condiciones económicas precarias (cf. Ne 5). La memoria de la liberación de

Egipto (Lev 25,42) sirve para defender su propio derecho a la libertad, su identidad como pueblo libre.²¹ Justificar a partir de aquí un tratamiento opresivo de los extranjeros sería malinterpretar el texto.

Se ha propuesto que algunas de estas leyes provendrían de la época pre-monárquica, y formarían parte de una mentalidad colonialista que busca sustituir la cultura local por la cultura nueva.²² Aunque también podrían reflejar la mentalidad intolerante de los repatriados del pos-exilio, proyectada hacia la época de la “conquista”.²³ La motivación es que no vayan a seducir a los israelitas a “prostituirse” adorando otros dioses. Se trata de una forma –sin duda violenta– de protección de la propia identidad cultural y religiosa.

Como contrapartida, la historia de la conquista de Jericó (Jos 2–6) contiene un caso excepcional respecto del trato a los pueblos cananeos anteriores a Israel. Se trata de Rajab, la prostituta, que por haber escondido a los espías se salvó de morir y se le concedió –a ella y a su familia– vivir “en medio de Israel hasta el día de hoy” (6,25). Al jugarse la vida por salvar a los espías, ella toma partido por Israel en contra de su propio pueblo.

En los textos proféticos, algunos se refieren a los extranjeros en términos globales, como naciones extranjeras, y como tales enemigas. Se trata de textos de liberación de un Israel golpeado por las naciones, y cuya esperanza consiste en que éstas sean derrotadas. Así, por ej., en Joel 4,17, el Señor les dice que, cuando se manifieste con poder en favor de su pueblo, “... ustedes sabrán que yo soy el Señor, su Dios, que habito en Sión, mi monte santo. Jerusalén será un lugar santo, y los extranjeros no pasarán más por ella”. En este sentido se pueden leer todos los oráculos contra las naciones (cf. por ej. Jer 46–51), y también en se comprenden desde aquí las expresiones del Sal 144,7.11: el “rey David” que aparece allí es frágil²⁴ y su única esperanza es la salvación del Señor, que lo puede librar de la “mano de los extranjeros”.

21. Así, VAN HOUTEN, “Remember”, 237.

22. PITKÄNEN, “Ancient Israelite Population Economy”, 143.

23. El tema de los orígenes de Israel –si realmente hubo una conquista armada o si fue un proceso más largo y paulatino– está en pleno debate. Cf. por ej. G. M. NAPOLE, “Los orígenes del Israel bíblico. Una cuestión abierta”, *Revista bíblica* 62 (2000) 33-65.

24. Cf. F.-L. HOSSFELD; E. ZENGER, *Psalmen 101–150*, HThKAT, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008, 788.

Cuando se trata de imaginar el futuro de bendición y restauración para un pueblo ya humillado y oprimido, se le anuncia: "extranjeros construirán tus muros, y sus reyes te servirán, porque en mi cólera te castigué, pero en mi benevolencia he tenido compasión de ti" (Is 60,10). Y también: "Vendrán extranjeros y apacentarán sus rebaños, y forasteros serán sus labradores y viñadores." (Is 61,5). La imagen del sometimiento de otros pueblos es una manera de dar esperanza a un pueblo abatido.

Sintetizando, podemos decir que las expresiones más negativas respecto de los extranjeros provienen de situaciones en las que Israel está en desventaja respecto de ellos: cuando se trata de guerra, de amenaza, de ocupación extranjera o de exilio. El valor que se está defendiendo es la propia existencia como pueblo o el derecho a tener una tierra propia.

3.2.2. Textos de integración diferenciada por nacionalidad

En las leyes sobre quiénes pueden formar parte de la asamblea cultural²⁵ (Dt 23), junto a otras categorías, se mencionan los no-israelitas, pero con distinciones: los amonitas y moabitas no pueden ser admitidos jamás (vv. 4-7), mientras que los egipcios y edomitas pueden serlo a partir de la tercera generación (vv. 8-9). El tema de la nacionalidad aparece, y forma parte de la identidad como comunidad cultural.

En contrapartida, las narraciones nos presentan la historia asombrosa de Rut, la moabita. Si tenemos presente que, según la mencionada ley (Dt 23), los moabitas no podían ser admitidos en la asamblea del Señor, ni siquiera en la décima generación, es sorprendente que sea justamente una moabita, mujer,²⁶ la heroína de la historia. En pleno pos-exilio, cuando había una política oficial de prohibir los matrimonios con extranjeras (cf. Ne 13) e incluso se los obliga a expulsarlas junto con sus hijos (Esd 9), el relato de Rut muestra un camino totalmente distinto. Rut hace una profesión de fe en términos de alian-

25. La "*qāhāl* del Señor" parece indicar a los miembros plenos de Israel, especialmente cuando se reunían en su presencia. Sería un concepto más estrecho que Israel como todo, cf. P. C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, 296.

26. Cabe recordar el "peligro" de las mujeres "extrañas/extranjeras" como riesgo de seducción hacia otras religiones, cf. Pro 2,16-17; 7,5, etc.

za (“tu pueblo es mi pueblo y tu Dios es mi Dios”, 1,16),²⁷ se abre camino aprovechando las posibilidades que le daba la ley,²⁸ y no solo logra ser aceptada sino que llega a ser puesta a la altura de las matriarcas de Israel (4,11). Como es sabido, la genealogía final la presenta como bisabuela nada menos que del rey David (4,17).

Muchos oráculos proféticos condenan cuando Israel se desvía de su propio camino, atraído por otras naciones, muchas veces empezando por lo económico y terminando en lo religioso. Usando la metáfora de la infidelidad conyugal, Jeremías dice a Judá: “Pero tú dices: «No hay remedio: a mí me gustan los extranjeros, y tras ellos he de ir»”(2,25). Y más adelante: “Tan sólo reconoce tu culpa, pues contra el Señor tu Dios te rebelaste, repartiste tus favores entre extranjeros bajo todo árbol frondoso...” (3,13). Por eso, llegará el castigo, por manos de extranjeros: “Así como ustedes me dejaron a mí y sirvieron a dioses extranjeros en su tierra, así servirán a extraños en una tierra que no es la de ustedes”(5,19).

En este grupo de textos el acento, entonces, está puesto sobre la “santidad” de Israel, que se debe preservar. Hay resabios de la situación de conquista o de vuelta a la tierra, en el hecho de que ciertas naciones son excluidas de la comunidad cultural por haber tratado mal a Israel en épocas pasadas; y probablemente haya habido resentimientos generados por la situación de exilio. Las heridas históricas hacen difícil abrir el corazón al otro. A su vez, algunos textos de este grupo manifiestan el temor a la pérdida de la identidad religiosa, por el peligro de la idolatría (la “contaminación” con otros pueblos). El relato de Rut, entre otros, representa una crítica a esta visión nacionalista y desplaza el acento hacia lo señalado en nuestro tercer grupo de textos.

3.2.3. Textos de integración diferenciada por disposiciones personales

Este grupo de textos supone una situación de cierta estabilidad para Israel, ubicado en su tierra. En los códigos legales se empieza a

27. Es llamativo que se haga esta profesión de fe y de alianza en Moab, el mismo lugar donde Moisés hizo sellar al pueblo una alianza con Dios (Dt 28), cf. KLEIN, “Todas as pessoas”, 204.

28. Cf. J. M. SÁNCHEZ CARO (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, Introducción al Estudio de la Biblia, Estella, Verbo Divino, 2003, 393-394.

diferenciar entre categorías de extranjeros, según su disponibilidad o no a integrarse cultural y religiosamente en Israel.

Así, en la ley que prohíbe comer animales muertos (Dt 14,21), se distingue entre el residente extranjero (*gēr*), que es más pobre y al que se le debe dar –gratuitamente– esa carne para que coma, y el extranjero no residente (*nokri*), al que se la vende. A estos extranjeros no residentes también se los puede apremiar (lit., “oprimir”) por deudas (Dt 15,3) y prestarles a interés (Dt 23,21). Hay un nacionalismo marcado, aunque atenuado con una consideración distinta según la diferente situación económica de los extranjeros.²⁹ En modo semejante, si bien los extranjeros son incluidos en la fiesta de las tiendas y de las Semanas (Dt 16,10-11.13-14), no lo son en la Pascua (Dt 16,1-7), que es una fiesta relacionada con su identidad como pueblo liberado de Egipto (Dt 16,1.3).

En los textos proféticos, en cuanto a las normas de pureza ritual que implican una separación de lo “extraño”, encontramos en Ezequiel una distinción entre el *ben nēkar*, el extranjero no integrado (“incircunciso de corazón y de cuerpo”), que será excluido del Santuario (Ez 44,9), y el *gēr*, extranjero residente e integrado, que recibe un tratamiento semejante al israelita: el Señor promete responderle cuando lo consulte (14,7), y cuando se reparta la tierra reconquistada luego del exilio, recibirá una parte como herencia (47,22-23).

En el NT, el relato del encuentro de Jesús con la sirofenicia (Mc 7,24-31), ocurrido en la región de Tiro –tierra extranjera–, pareciera mostrar que Jesús mismo debió hacer un camino de apertura al extranjero.³⁰ Allí Jesús rechaza con dureza el pedido de la mujer de curar a su hija, aduciendo razones étnicas: “deja primero que se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos (judíos) y arrojárselo a los perros (paganos)” (v. 27). La respuesta de la mujer desencadena un cambio de actitud en Jesús,³¹ quien indirectamente ya había dejado abierta una puerta (“deja primero...”). Es interesante notar, a propósito

29. Cf. VAN HOUTEN, *Alien in Israelite Law*, 81-82.

30. También conviene recordar las instrucciones misioneras de Mt 10, donde les ordena que “No vayan a regiones (lit. “caminos”) paganas, ni entren en ninguna ciudad de los samaritanos” (v. 5).

31. Cf. E. ABBATTISTA, “La donna siro-fenicia e il ministero del pane (Mc 7,24-30//Mt 15,21-29). L’alterità che ci cambia. Tra identità e relazione il cammino della rivelazione e del compimento”, *Fogli campostrini* 7 (2014) 3-9, 6.

del encuentro de estos dos extranjeros, además del lugar (la “casa”, como espacio de intimidad), el hecho de que la superación de la distancia se logra a partir del diálogo.³²

Si retomamos los casos excepcionales antes vistos, Rajab y Rut son aceptadas por su opción por Israel; la sirofenicia, por su fe. Con esto nos acercamos al cuarto grupo de textos.

3.2.4. Textos de integración por re-categorización

Estos textos suponen por parte de los israelitas una situación socio-económica estable –Israel está seguro en su tierra–, mientras que la situación del extranjero es de fragilidad y, como tal, no representa una amenaza contra la propia identidad. Aquí aparecen leyes que protegen los derechos y la vida de los extranjeros. Resulta muy interesante prestar atención a las motivaciones que se agregan a estas leyes.

El inicio y el final del código de la alianza (Ex 20,22–23,33) consisten en leyes culturales, que dan a las leyes civiles un marco religioso. En el centro están las leyes que prohíben la opresión del extranjero, repetidas (Ex 22,20; 23,9), enmarcando un bloque dedicado a los pobres.³³ Se trata de leyes con estilo exhortativo, que buscan convencer al destinatario de la actitud a adoptar.³⁴ La motivación es: “porque ustedes fueron extranjeros en la tierra de Egipto”. Al poner al extranjero en el lugar que ocuparon los propios antepasados cuando estuvieron en Egipto, se cierra la brecha entre el israelita y el extranjero.³⁵ En Ex 23,12 se extiende la ley sobre el descanso sabático al buey, al asno, al hijo de la esclava y al extranjero (en ese orden). Si se la ubica en época pre-monárquica, se puede comprender como una ley familiar, donde el extranjero aparece como un huésped que depende de la protección del patriarca (cf. Gen 19; Jue 19).³⁶

Retomando las categorías sociales vistas arriba, se ve que al decir

32. “El camino dialógico y relacional emprendido con tenacidad por la sirofenicia permite a esta madre derribar el muro de alteridad que la separa de su interlocutor y obtener lo que pedía: la expulsión del demonio de su hija (v. 26)”, S. ZENI, “Il dialogo come superamento dell’estraneità. Gesù e la sirofenicia in Mc 7,24-31”, en: GRILLI; MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero*, 203-218, 217.

33. Cf. VAN HOUTEN, *Alien in Israelite Law*, 45, siguiendo a G. Lohfink.

34. No se prevé un castigo para quienes no las cumplan, por ej. Cf. *Ibid.*, 52.

35. *Ibid.*, 54.

36. Cf. VAN HOUTEN, “Remember”, 227.

“ustedes fueron extranjeros en Egipto”, se está activando una identidad dual en el israelita: “soy nativo pero fui extranjero; y esta experiencia de extranjería no me abandona del todo”.³⁷ Esta asociación despierta una mayor posibilidad de empatía y acercamiento.

En el Dt se habla de extranjeros (*gērīm*) que probablemente son los refugiados del Reino del Norte después de la caída de Samaría. Dada su frágil situación económica y social, la legislación deuteronomica busca protegerlos de la explotación (Dt 24,14) y garantizarles el sustento aun en momentos de miseria, recogiendo lo que queda de la cosecha (cf. Dt 24,19-21) o recibiendo el diezmo cada tres años (Dt 14,29; 26,12). Si en el nivel judicial estaban en desventaja, la ley protege su derecho a un juicio justo (Dt 1,16; 24,17; 27,19). Son mencionados explícitamente como tomando parte en el *Shabbat*, para que puedan descansar (5,14).

En cuatro de las leyes que defienden al extranjero (junto con la viuda y el huérfano), la motivación está en recordar que “fuiste esclavo en Egipto” (cf. Dt 5,15; 16,12; 24,18.22). Llama la atención el cambio de aspecto: de la condición de extranjero se pasa a la de esclavo. Pero se puede comprender la estrategia motivacional. En efecto, al asociar estos cuatro grupos de personas –esclavo, huérfano, viuda, extranjero–, se logra una identificación: cualquiera que haya vivido una situación de vulnerabilidad como estas se puede identificar con los otros, y se verá motivado a respetarlos. Se trata, entonces de una nueva re-categorización: Israel es especial pero no está exento de caer en la esclavitud. No son tan distintos ni están por encima de los demás. La conciencia de la fragilidad de la propia situación sirve para re-categorizar al israelita como parte del grupo de los vulnerables (esclavos, extranjeros, viudas huérfanos...) y despertar la solidaridad. Es una re-categorización que apela a la memoria histórica, fuente constante de identidad para Israel.

En Lev 19 tenemos una repetición de las leyes que protegen al extranjero, como la de dejar el resto de la cosecha (Lev 19,10, se habla del pobre y del extranjero), pero se llega a un punto muy elevado, cuando se pide que no solo no se moleste al extranjero sino que se lo

37. Como dice el sugestivo artículo de KLEIN, “Todas as pessoas”, 196: “Todas las personas son extranjeras, en casi todos los lugares”.

ame como a un igual: “como un nativo de entre ustedes será para ustedes el extranjero (*gēr*) que reside con ustedes; lo amarás como a ti mismo.³⁸ Porque extranjeros fueron ustedes en Egipto. Yo soy el Señor, su Dios” (Lev 19,34). Es la misma fórmula del mandamiento del amor que se usa para los del propio pueblo (Lev 19,18).

Esta ley del amor al extranjero, junto con las otras que le imponen las mismas normas culturales que a los nativos³⁹ (cf. por ej. Ex 12,19.49; Lev 16,29; 17,8.10.12.13.15; 18,26; 19,33.34; 20,2; 22,18; 24,16.22; Num 15,14.15.16.26.29.30; 19,10), suponen una comunidad ya establecida en la tierra, y residentes extranjeros que viven allí en forma permanente. Una vez más, la situación socio-económica de los nativos es ventajosa, y entonces vuelven los textos de apertura a los extranjeros. Por otra parte, en el Israel pos-exílico hay un interés por preservar la santidad de la tierra, para no perderla nuevamente (cf. Lev 18,28). Aquí el recuerdo de Egipto está relacionado con su ser extranjeros allí, no con la esclavitud, porque es el punto que se quiere remarcar. La ley no quiere crear una elite superior que simplemente tiene compasión por los pobres, sino una comunidad de iguales, donde el extranjero es visto como un par.⁴⁰

Estas leyes ideales de protección al extranjero no siempre se han puesto en práctica. Los relatos de Gn 19 y de Jue 19, con sus evidentes diferencias, tienen en común la transgresión del deber de hospitalidad al forastero. El primer caso es presentado como un ejemplo de la maldad de Sodoma. El segundo, como algo nunca visto en Israel. En ambos casos, el que ofrece hospitalidad es también un forastero residente (*gēr*), quien probablemente por su condición de tal se puede solidarizar más fácilmente con quien llega. El rechazo al “otro”, en este caso como en tantos otros, se cobra víctimas, especialmente entre los más frágiles.⁴¹

38. O, en otra traducción posible: “lo amarás: es igual a ti”.

39. Se usa para “nativo” (israelita) el término *‘ezr*, término preferido por los textos P.

40. VAN HOUTEN, “Remember”, 239, habla de una comunidad compuesta por dos sub-grupos que viven en la misma tierra. Aunque esto fuera cierto, la distinción entre israelita y extranjero sigue teniendo un matiz a favor del primer grupo.

41. Si de fragilidad se trata, vale recordar otro punto en común de ambos relatos, que es la posición lamentable que se le otorga a la mujer en aquella sociedad. En Gn 19, Lot ofrece sus dos hijas a cambio de los huéspedes, aunque ellos no las aceptan. El dueño de casa en Jue 19 ofrece a su hija doncella, y luego el levita les da a su concubina para que abusen de ella. Es una muestra más de cómo el considerar al otro inferior tiene consecuencias fatales.

En los profetas, hay oráculos que advierten sobre la importancia de cumplir la Torá en cuanto a no oprimir a los débiles, entre los cuales están los extranjeros, como Jer 7: “Si ustedes no oprimen al extranjero, al huérfano y a la viuda... entonces yo haré que habiten este lugar” (vv. 6-7). Otros directamente condenan la opresión del extranjero, como Ez 22,7, donde le dice a Jerusalén: “En ti se desprecia al padre y a la madre, en ti se maltrata al forastero residente, en ti se oprime al huérfano y a la viuda”. Esto también se encuentra en los Salmos con tonalidad profética (cf. Sal 94,6).

Ya en el NT, para Pablo, la nueva realidad inaugurada por Jesús es capaz de superar las diferencias étnicas y sociales. Así, en su famosa carta a los Gálatas, puede decirles: “ya que cuantos fueron bautizados en Cristo, han sido revestidos de Cristo: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer, porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús.” (Gal 3,27-28). Pareciera que para Pablo el bautismo, en cuanto rito de paso o de iniciación, era un modo de resocializar al creyente dentro de una nueva realidad –la *ekklēsia*–, inaugurando la pertenencia a una nueva familia.⁴² Revestidos de Cristo, se superaban las diferencias sociales, étnicas y de género.⁴³ Diferencias que, sin embargo, no quedan anuladas, como se ve en 1 Co 12 (la diversidad de carismas se puede vivir en la unidad). Lo que se anula es la pretensión de superioridad de unos (judíos, libres, varones) sobre otros (griegos, esclavos, mujeres). El bautismo genera una nueva familia (cf. Ef 2,19), en la que todos somos hermanos y hermanas sin que haya unos más importantes que otros. Se trata de una re-categorización hacia un solo grupo común, marcado simbólicamente por un rito –el bautismo– que tiende a suplantar a nivel simbólico la misma circuncisión.

En este mismo grupo podemos situar los relatos que muestran el proceso de integración a nivel de individuos, ilustrando distintos momentos de ese proceso desde la desintegración o conflictividad hasta la reconciliación o integración. En un extremo, hay casos paradigmáticos de desintegración total que lleva a la violencia y a la muerte o su intento. El primer relato de conflicto con el “otro” (Gn 4) mues-

42. Se puede hacer un paralelo con la utilización –en la primera evangelización de América Latina– del bautismo como elemento de inserción social para los indígenas.

43. Cf. C. GIL ARBIOL, “La primera generación fuera de Palestina”, en: R. AGUIRRE MONASTERIO (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Agora 28, Estella, Verbo Divino, 2010, 173-174.

tra hasta qué punto es cuestión de vida o muerte la aceptación o no de la diferencia, que en este caso implica también aceptar que no hay igualdad de oportunidades o de puntos de partida.⁴⁴ El relato también enseña la importancia del diálogo: Caín no dialoga con Dios antes de cometer el fratricidio, y en el momento crucial –en el texto original– no hay palabras.⁴⁵ La ausencia de la palabra, del diálogo fraterno, termina provocando la muerte.

Este mismo proceso de falta de diálogo que lleva a la supresión del otro lo encontramos en las historias patriarcales, en el conflicto entre Ismael e Isaac (Gn 21), Esaú y Jacob (Gn 25–33), y la larga novela de José y sus hermanos (Gn 37–50). En todos los casos, luego del intento de eliminar al otro hay un proceso de reconciliación, que pasa por el encuentro de cada una de las partes con su verdad, esa verdad que no quería ver. El final del proceso es una cierta distancia, no negativa, pero que salvaguarda la fraternidad (como Abraham y Lot en Gn 13).⁴⁶

Cuando Jesús empieza su ministerio, en el evangelio de Lucas encontramos un momento de revelación muy especial en su visita a Nazaret, su “patria” (Lc 4,24), donde se había criado (4,16), y su predicación en la sinagoga. Si bien el mensaje inicial de la llegada del “año de gracia” (vv. 19-21) les agradó, su interpretación posterior crea extrañeza y rechazo en los suyos. Al mencionar acciones salvíficas de Dios en favor de extranjeros –la viuda de Sarepta y Naamán el sirio (vv. 26-27)– estaba mostrando que esta gracia no es exclusiva de Israel y más bien será rechazada por su pueblo, siendo los paganos quienes la acogen. Esta interpretación lo hace pasar a ser un extraño y rechazado violentamente por sus compatriotas (vv. 28-29). Con este episodio queda claro que los bienes mesiánicos no son

44. Sobre el porqué de la aceptación de la ofrenda de Abel, a diferencia de la de Caín (Gn 4,4-5), hay muchas interpretaciones. La más coherente con el relato parece ser la que presenta L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Institución San Jerónimo 19, Estella, Verbo Divino, 2009, 29-31: Dios da sus dones libremente, y no hay que pedirle cuentas.

45. El texto hebreo de Gn 4,8 dice: “Entonces Caín le dijo a su hermano Abel:”, pero no tiene el texto de lo que le dijo. La interpretación presentada aquí está propuesta, entre otros, por A. NEHER, *L'esilio della Parola*, 1983, 107, citado en N. GATTI, “L'alterità negata. Analisi pragmatica e interculturale di Gen 4,1-16”, en: GRILLI; MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero*, 51-66, 58.

46. Para esta lectura, ver el interesante estudio de E. M. OBARA, “Essere fratelli: un compito e una sfida. Variazioni sul tema della fratellanza nel libro della Genesi”, en: GRILLI; MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero*, 67-85.

propiedad exclusiva de nadie, sino “patrimonio para compartir con los últimos, abrazando la suerte fracasada del Maestro, su destino de extraneidad”.⁴⁷

En ese mismo sentido se puede leer el relato de los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), donde se produce una transformación mediante el diálogo. El “extranjero en Jerusalén” que irrumpe en la vida de estos discípulos, en la medida en que es acogido se va revelando como portador de un mensaje de vida y esperanza. También aquí, como en el relato de la sirofenicia, hay un pan que se comparte⁴⁸ y un reconocimiento del “otro” en una dimensión nueva. El elemento simbólico que se añade es el del camino, muy importante en la obra lucana,⁴⁹ que conecta este relato con el del eunuco etíope, extranjero también él, de Hch 8,26-40. Se puede interpretar, entonces, el camino como un proceso de apertura mutua, de escucha y de don, que transforma al extraño en hermano (re-categorización basada en el bautismo).

Este grupo de textos, del que no hemos visto más que algunos, es sin duda el más numeroso. La cantidad de textos, la insistencia en las motivaciones, las propuestas de itinerarios de reconciliación, son todos signos que muestran hasta qué punto es difícil y por tanto necesario este proceso de re-categorización para poder abrirse al “otro”.

3.2.5. Textos de integración motivada teológicamente

En consonancia con su alta sensibilidad social, el Dt llega a definir a Yhwh como el que “hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al forastero, dándole pan y vestido” (10,18), razón por la cual los israelitas deberán amar al extranjero, acordándose que ellos mismos lo fueron en Egipto (10,19). Así también, en los Salmos se proclama al Señor como “el que protege a los extranjeros, sostiene al huérfano y a la viuda” (Sal 146,9).

Estas afirmaciones sobre el Señor se ubican en la línea de la

47. A. CORALLO, “Gesù straniero in patria. Una lettura di Lc 4,16-30 in chiave comunicativa”, en: GRILLI; MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero*, 175-202, 202 [traducción propia].

48. En la obra de Lucas, como es sabido, el tema de la mesa compartida es altamente significativo (Lc 5,29; 7,36; 11,37; 19,5), cf. M. SAKR, “Dall’estraneità al riconoscimento. Lettura interculturale di Lc 24,13-35”, en: GRILLI; MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero*, 219-230, 221.

49. Véase, por ej., 9,51-53.56-57; 10,38; 13,33; 17,11; 18,35; 20,21. Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke, I: 1-9*, AB 28, New Haven – London, Doubleday, 1974, 169.

opción por los pobres del Dios de Israel.⁵⁰ Y generan una nueva conciencia que ya no pasa por la lucha por la auto-estima (“mi grupo es mejor que el otro”) sino que en cierto modo trastoca el orden establecido: menos es más. El más frágil es el más protegido.

Así también, se puede fundamentar en el mismo Señor la decisión de integrar a los extranjeros en el culto, incluso como sacerdotes. Ya entrados en el pos-exilio, los textos del llamado “tercer Isaías” presentan una integración total de los extranjeros, que llega al ámbito del templo: “...a los extranjeros (*b^{en}ē nēkar*) que se han adherido al Señor para servirlo... los llevaré a mi montaña santa y los alegraré en mi casa de oración. Sus holocaustos y sus sacrificios serán agradables en mi altar. Pues mi Casa será llamada casa de oración para todos los pueblos” (Is 56,6-7). Se trata nada menos que de una función sacerdotal que se abre a los mismos pueblos extranjeros,⁵¹ probablemente como respuesta crítica a las interpretaciones rigoristas de la Torá que llevaron a la disolución de los matrimonios con extranjeras y la expulsión de ellas junto con sus hijos (Esd 9-10). Esta respuesta es posible por la fe en un Dios que opta por los excluidos, y se relaciona con ellos desde su nivel de humanidad, más allá de que sean circuncisos o no.⁵²

Así también, en la teología de los pobres que atraviesa el libro de los Salmos aparece la categoría de extranjero como otro modo de presentarse el orante en su condición de fragilidad. En el Sal 39, el orante invoca como motivación para que el Señor lo escuche: “Porque soy un extranjero (*gēr*) junto a ti; un forastero (*tōšāb*) como todos mis padres” (v. 13).

Llegados al NT, en la parábola del juicio final, Jesús se identifica con los más pequeños y necesitados, entre ellos el extranjero: “era forastero, y ustedes me alojaron” (Mt 25,35), porque “cada vez que lo hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, lo hicieron conmigo” (v. 40). En consonancia con la teología de los pobres del AT, Jesús opta por los más pequeños, que son para los cristianos un “lugar teológico” privilegiado.

50. Cf. por ej., N. LOHFINK, *Option for the Poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*, Berkeley, Bibal Press, 1987.

51. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66. A New Translation with Introduction and Commentary*, AnCB 19B, New York, Doubleday, 2003, 140.

52. Cf. E. M. OBARA, “Il ‘diverso’ nel popolo di Yhwh secondo Is 56,1-8”, en: GRILLI; MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero*, 117-131, 126.

En la primera carta de Pedro, el término extranjero (*parepidēmos*) se transforma en categoría teológica. Los destinatarios de la carta viven en distintas partes de la diáspora (1 Pe 1,1), y como tales conocen la condición de ser extranjeros. Ellos mismos habían vivido una transformación: antes “no eran pueblo” pero ahora son “pueblo de Dios” (2.10). Sin embargo, dispersos en el mundo, han de descubrir que viven “como extranjeros y forasteros” (2,11, *pároikos, parepidēmos*). La frase “extranjero y forastero” es la dicha por Abraham en Gn 23,4 y utilizada metafóricamente por el orante del Sal 39,13. Aquí, el “como” muestra que la condición de extranjeros es utilizada como metáfora por la que se articula la idea de que el cristiano ya no pertenece totalmente a este mundo, y está llamado a vivir una conducta ejemplar en medio de una sociedad hostil.⁵³ Curiosamente, la categoría de extranjero y la antigua categoría de “santo” (separado, especial), se encuentran aquí. Y lo notable es que un concepto de connotaciones negativas se transforma en positivo. La argumentación petrina se mueve en un terreno gris, ya que fácilmente puede ubicar nuevamente en una posición análoga a la de los textos del grupo 2 (véase las expresiones utilizadas poco antes sobre los cristianos como “linaje elegido, sacerdocio real, nación santa...”, 1 Pe 2,9). Pero si se la entiende como una re-categorización teológica, el ubicar a los cristianos en el lugar de los rechazados le da a la propia identidad una capacidad muy grande de empatía con los excluidos y por tanto de solidaridad.

La práctica de la hospitalidad –en griego, *filoxenia*, lit. “amor al extranjero/extraño”– es muy recomendada entre los primeros cristianos (cf. Rom 12,13; 1 Tim 3,2; Ti 1,8; Heb 13,2; 1 Pe 4,9), en primer lugar para los que viajaban y sobre todo para con los predicadores itinerantes; pero probablemente se extiende a todos los viajeros que necesitaban hospedaje. En Heb 13,2, la afirmación de que “algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles” (Heb 13,2), apunta a una gran apertura para acoger al “otro”, sea quien fuere,⁵⁴ pero además le da a la recomendación una motivación teológica. Así como Dios se puede identificar con un forastero (en Gn 18 –con Abraham en Mamré– y 19 –en Sodoma–, por ej.), cada extranjero puede ser epifanía de Dios.

53. Cf. J. MALEPARAMPIL, “‘Forestieri e stranieri’. Lettura di 1Pt 2,11-12 nella prospettiva indiana”, en: GRILLI; MALEPARAMPIL (eds.), *Il diverso e lo straniero*, 359-378, esp. 369-370.

54. Cf. C. G. KOESTER, *Hebrews*, AB 36, New York, Doubleday, 1974, 563.

No extraña, por tanto, que en la visión escatológica del Apocalipsis, la multitud que sigue al Cordero representa una total diversidad étnica y cultural: “Después de esto, vi una enorme muchedumbre, imposible de contar, formada por gente de todas las naciones, familias, pueblos y lenguas” (7,9).

Este grupo de textos produce una ruptura en los esquemas habituales de integración. Se supone que uno busca naturalmente un grupo que eleve su auto-estima, pero Dios se une al grupo de los de “abajo”, invitándonos a hacer otro tanto. En esta subversión de los esquemas de pensamiento espontáneos está tal vez el aporte más original de nuestra tradición religiosa al problema de la integración del extranjero.

4. Conclusión: repasando las propuestas de Francisco

El Papa Francisco articula su propuesta para responder al desafío de los migrantes y refugiados por medio de cuatro verbos: acoger, proteger, promover e integrar.⁵⁵ Los menciono brevemente, sin pretender desarrollar este tema.

Acoger significa “ampliar las posibilidades para que los emigrantes y refugiados puedan entrar de modo seguro y legal en los países de destino”. Tiene que ver con la concesión de visados, la apertura de corredores humanitarios, el ofrecimiento de alojamiento adecuado, seguridad y acceso a servicios básicos. Aquí cita Heb 13,2: “no se olviden de practicar la hospitalidad, ya que gracias a ella algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles”.

Proteger implica “toda una serie de acciones en defensa de los derechos y de la dignidad de los emigrantes y refugiados, independientemente de su estatus migratorio”. Incluye la información previa, acceso a la justicia, posibilidad de trabajo, libertad de movimiento, asistencia sanitaria, etc. Todo lo que tenga que ver con custodiar sus derechos fundamentales. Aquí cita el Sal 146,9: “el Señor protege a los extranjeros...”.

Promover quiere decir que “se les dé la posibilidad de realizarse como personas en todas las dimensiones que componen la humanidad

55. Cf. FRANCISCO, “Migrantes y refugiados”; Francisco, “Acoger”.

querida por el Creador". Aquí se incluyen la práctica de la propia fe, la valoración de las cualificaciones personales, el aprendizaje de la lengua, etc. La referencia es Dt 10,18-19: "el Señor ama al extranjero... también ustedes amarán al extranjero".

Integrar mira a "las oportunidades de enriquecimiento intercultural generadas por la presencia de los emigrantes y refugiados". Es una apertura al otro, para formar una sociedad multiforme, mediante un proceso que se puede ayudar facilitando la concesión de la ciudadanía, promoviendo la cultura del encuentro, el intercambio cultural. El texto de referencia es Ef 2,19: "Por lo tanto, ustedes ya no son extranjeros ni huéspedes, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios".

Notamos que en los textos utilizados por Francisco predominan los del último grupo, que contienen una motivación teológica. Evidentemente, son las que pueden ofrecer un aporte más original, sobre todo pensando en motivar a quienes compartimos una tradición judía/cristiana.

Sin embargo, a la hora de pensar procesos de integración que involucren a más personas, se vuelve importante recuperar también las motivaciones del cuarto grupo, que dan un soporte más aceptable por parte de aquellos que no comparten la misma fe.

Asimismo, y más allá del ámbito de las motivaciones, es importante profundizar en los aportes que ofrecen los relatos bíblicos a nivel de relación individual, los cuales ponen en evidencia el rol fundamental del diálogo para romper barreras de prejuicios y lograr ver al otro como alguien que tiene un valor en sí mismo, más allá del grupo al que pertenezca –nivel de identidad personal, distinto del nivel de identidad social–, recuperando el análisis de los procesos de acercamiento y transformación de la mentalidad que presentan dichos relatos.

También resulta valioso recuperar la apertura que presentan algunos textos del último grupo hacia una consideración del ser humano en cuanto tal, independientemente del grupo al que pertenezca (cf. Is 56), que muestran la importancia de activar el tercer nivel de identidad –el de la identidad humana superior–, para relativizar la función de la identidad social y evitar sus excesos.

A partir de estos aportes, queda para nuestra reflexión y nuestra

praxis el desafío de proponer nuevas categorías de identificación que nos permitan descubrirnos, más allá de nuestras diferencias, verdaderos hermanos universales.

ELEUTERIO R. RUIZ ·
FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA
01.03.2018/10.03.2018

· Miembro de la Pontificia Comisión Bíblica. Director del Departamento de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesor Extraordinario Titular de Exégesis de Antiguo Testamento en la misma Facultad.

La eclesialidad de la teología Aportes a partir de la teología política de Johann Baptist Metz

RESUMEN

El tema del artículo es la eclesialidad de la teología a partir de una lectura de la teología de Johann Baptist Metz. La propuesta se articulará en tres momentos: el tema de la teología del sujeto y de quiénes son los sujetos de la teología. Segundo, la relación específica y fundante de Teología y Pueblo de Dios, la cual expresa concretamente el lugar eclesial de la inteligencia de la fe. Tercero, adentrarnos a la vocación del teólogo cristiano y cómo se comprende desde su lugar en la comunidad creyente. A modo de conclusión, el artículo finaliza invitando a repensar continuamente cuáles son los niveles de cercanía y pertenencia que los teólogos tenemos con nuestras comunidades particulares, y por el contrario, evidenciar si nuestra reflexión creyente se realiza sólo desde un espacio académico cerrado o desde la escucha y el diálogo constante con las situaciones reales de la Iglesia.

Palabras clave: Johann Baptist Metz; Pueblo de Dios; teología; conciencia eclesial

The Ecclesiality of Theology Contributions from the Political Theology of Johann Baptist Metz

ABSTRACT

The topic of the article is the ecclesiality of theology from a reading of the theology of John Baptist Metz. The proposal is to articulate in three moments: the subject of the theology of the subject and of who are the subjects of theology. Second, the specific and foundational relationship of Theology and People of God, which concretely expresses the ecclesial place of the intelligence of the faith. Third, within the vocation of the Christian theologian and how it is understood from its place in the believing community. By way of conclusion, the article ends by inviting a continual rethinking of the levels of closeness and belonging that theologians have with

particular communities, and on the contrary, to show whether our creative reflection is carried out only from an academic space closed from listening and constant dialogue with the real situations of the Church.

Key words: Johann Baptist Metz; People of God; Theology; Ecclesial Conscience

Introducción

El presente artículo busca reflexionar en torno a la eclesialidad de la teología, es decir, adentrarnos en la relación que ella establece con el Pueblo de Dios. Para ello, nos abocaremos a seguir la pista en como el teólogo alemán Johann Baptist Metz (1928 -) comprende la dimensión eclesial de la inteligencia de la fe. Dicha indagación se realizará en diálogo con otros autores y documentos del magisterio contemporáneo.

En dicha relación Iglesia – Teología, Metz advierte que uno de los peligros que se suceden es la lejanía y la separación que muchas veces se establece entre los teólogos y la comunidad cristiana concreta. Pareciera ser que la teología se limita a ser una reflexión de escritorio y no a implicarse concretamente en la vida de las comunidades creyentes. Con ello, se corre siempre el peligro de hacer teología de manera ajena al relato creyente de nuestra gente, a no asumir sus problemáticas como elemento teológico, a desoír sus dolores, temores, rabias contenidas, críticas y esperanzas de otra Iglesia. Existe la tentación de que la fe vivida en la praxis y la fe pensada en la ciencia teológica vayan por caminos distintos, y que la primera no tenga nada que decir a la segunda y viceversa. Si la teología no responde a la voz del Pueblo de Dios no es teología cristiana, no es teología eclesial.

Es por ello que se considera importante abordar la temática de la eclesialidad de la misma teología. A propósito de esto, vale rescatar una pregunta formulada por Metz: “¿qué es lo que hace que nuestra teología sea eclesial?”¹ En efecto, una de las inquietudes de Metz es hacer comprender que la teología debe vivirse y realizarse necesariamente en la comunidad creyente. Para abordar este tema se procederá del siguiente modo: en primer lugar una presentación de la temática de

1. J. B. METZ, “Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia”, en K. RAHNER y J. B. METZ (Eds), *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en Teología Política*, Madrid, Cristiandad, 1975, 117-143, 134.

la teología del sujeto y los sujetos de la teología; luego el abordaje de la relación establecida entre la Teología y el Pueblo de Dios; en tercer lugar una indagación sobre la identidad eclesial del teólogo. Finalmente se presentará una breve recapitulación de esta propuesta.

La teología del sujeto y los sujetos de la teología

Uno de los temas recurrentes en la propuesta teológica de Metz es el concepto de sujeto y más específicamente una teología política del sujeto. En relación a esto, el autor sostiene que “la teología política como teología fundamental práctica debe construirse, si no quiere que su praxis constitutiva quede des-subjetivada, como teología del sujeto”.²

La noción de “sujeto” en la teología de Metz, no implica la idea de un individuo aislado, sino de un individuo que coexiste con otros. Con ellos vive “experiencias de solidaridad y antagonismo, de liberación y angustia”.³ Esta realidad está en la base del sujeto religioso. Con ello Metz llega a afirmar que el sujeto

“es la persona con sus experiencias e historia en un constante proceso de identificación a partir de ellas. Por consiguiente, introducir el sujeto en la dogmática significa convertir al hombre, con su vida y experiencia religiosa, en tema objetivo de la dogmática”.⁴

Estas experiencias vienen, por una parte, a fundamentar el sentido político de la propuesta de Metz y, por otra parte, a formular la clave principal para comprender lo que es la eclesialidad de la fe. Ahora bien, ¿cómo el sujeto llega a ser sujeto de la teología o de dónde surge una teología del sujeto? Metz sostiene que es gracias a la relación con Dios que los hombres son llamados a vivir una experiencia nueva que les permita superar sus servidumbres y temores, de manera tal de ser constructores de una nueva historia. Así, el llegar a ser sujetos constituye un proceso dinámico.

En relación a la indagación sobre quiénes son los sujetos de la

2. J. B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979, 76

3. METZ, *La fe en la historia*, 77.

4. J. B. METZ, “Teología como biografía. Una tesis y un paradigma”, *Concilium* 115 (1976) 208-218, 210.

teología, es necesario recordar que el propósito de Metz es criticar la privatización excesiva que el cristianismo experimentó luego de la Ilustración, en lo que se conoce como tarea negativa de la teología política. En relación al proceso ilustrado, el autor sostiene que los mismos procesos de la Ilustración y, en ellos, los manifestados en las ideologías, obligaron a “replantearse la cuestión de los sujetos, lugares e intereses del quehacer teológico y después, debido sobre todo al desarrollo de la dialéctica de teoría y praxis, a retrotraerse al fundamento práctico de su sabiduría y su construcción teórica”.⁵

Esto constituye el fundamento de cualquier especulación teológica, ya que los sujetos de nuestro discurso teológico van cambiando según las necesidades de las sociedades o de los grupos humanos a los cuales nos dirigimos. En otras palabras, el replantearse los sujetos, lugares o intereses de la teología significa hacer de ella una reflexión social y públicamente relevante, una experiencia siempre nueva, por medio de la cual nuestros interlocutores puedan dar un sentido distinto a su vida y a su quehacer en el mundo. Es finalmente el cómo se vive y evidencia el carácter político y público de la teología. Hacer teología en los nuevos foros, en las plazas públicas de este tiempo, anunciar creativamente al Dios de nuestra fe y testimoniar esa adhesión que hemos afianzado en nuestra propia vida. Con ello, la teología es también vida, es biografía, memoria, narración y solidaridad efectiva.

Finalmente, la pregunta por quién es en definitiva el sujeto de esta teología. Es aquella persona, el hombre y la mujer históricos y concretos, reunidos en un pueblo, la Iglesia, y que buscan que sus experiencias se conviertan en tema para la teología. Constituyen un sujeto dinámico que hace una teología de la vida y de su vida una teología. La teología del sujeto, en palabras de Metz, es una teología de carácter “impura, en la que la biografía, fantasía, experiencia acumulada, conversiones, visiones, oraciones se entretajan indisolublemente formando un sistema”.⁶ En definitiva, la teología del sujeto es una reflexión más abierta y dinámica y una teología del Pueblo de Dios. Será lo que se reflexionará a continuación.

5. J. B. METZ, “La teología en el ocaso de la modernidad”, *Concilium* 191 (1984), 31-39, 34.

6. METZ, “Teología como biografía. Una tesis y un paradigma”, 212.

3. *Teología y Pueblo de Dios*

Anteriormente se sostenía que el ideal de teología para Metz es aquella de carácter “impuro”, en el sentido de no cerrarse sobre un lenguaje estereotipado, sino en uno que dé espacio a la sensibilidad y a toda la carga histórica que posee y que trae el sujeto. También Metz, lejos de entender al sujeto como un individuo aislado, lo ubica dentro de una comunidad creyente, la Iglesia, que a su vez es entendida sobre todo como Pueblo de Dios. La comprensión que Metz posee de la categoría teológica y eclesiológica “Pueblo de Dios” está en sintonía con la del Concilio Vaticano II. En relación a esto, el autor sostiene que

“el pueblo sigue siendo una categoría teológica central con evidente fundamento bíblico. Además, ha vuelto más claramente a la conciencia eclesial y teológica por la Constitución del Vaticano II sobre la Iglesia. Como se sabe, en la *Lumen Gentium* la Iglesia ha sido denominada y explicada expresamente como pueblo de Dios”.⁷

Pensar la teología desde el Pueblo de Dios no significa otra cosa que buscar la eclesialidad de la primera y comprender que la Iglesia en su conjunto es el sujeto principal de toda teología verdaderamente cristiana. Así, “si la teología es la ciencia de la fe, la Iglesia es el sujeto primordial de su ejercicio, pues ella es la que ejercita primordialmente la fe y, por ende, también su inteligencia”.⁸

A pesar de esta conciencia manifestada abiertamente en la Tradición de la Iglesia y de manera más clara aún en el último Concilio, Metz advierte un peligro. Sostiene que la teología aún sigue siendo desarrollada por un grupo reducido de intelectuales, el profesor o el teólogo profesional. A ellos, considera nuestro autor, les resulta difícil el “desarrollar una teología para el pueblo”,⁹ una reflexión que realmente impacte en la vida de la gente sencilla y de sus comunidades. Es lamentable comprobar con Metz que

“la teología, incluso la avanzada, la comprometida social y políticamente, sigue siendo libresca, académica. En ella se tiene mucho más en cuenta la opinión favora-

7. METZ, “Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia”, 117.

8. A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Salamanca, Sígueme, 2007, 92.

9. METZ, “Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia”, 119.

ble o adversa del colega que la historia religiosa de la vida y sufrimiento de la gente y la mística del pueblo cristiano, oculta con frecuencia, incluso para sí misma”.¹⁰

¿Qué hacer? ¿Cómo poder ir revirtiendo esta situación, sin duda polémica y urgente? Como respuesta Metz sostiene que la mejor forma de ir remediando esta situación es volver a reconocer la reflexión que está surgiendo desde nuestras comunidades pastorales, parroquiales o educativas, para desde ellas volver a pensar el rol que ellas juegan en nuestro trabajo científico. Si, como sostiene Metz, se continúa practicando una teología que olvide con frecuencia la dimensión política, social y pública de la Iglesia, se continuará construyendo una teología empobrecida, en la que

“podría parecer que la preparación y cultura del teólogo lo ponen aparte de los creyentes ordinarios, pero su relación se desvirtuaría si la teología expresara un arrogante desdén por el común de los miembros de la Iglesia”.¹¹

Aquí se está pensando explícitamente en el *sensus fidei*, el cual reclama de nuestra vocación teológica un mayor respeto por el pueblo al que somos enviados y que ahora se profundizará en relación a la eclesialidad de la teología. Aunque Metz no plantea una reflexión específica sobre el *sensus fidei*, se considera que éste representa un tema importante al momento de pensar la eclesialidad de la fe. Se reconoce también la necesidad de continuar pensando este tema, el cual representa una realidad fundamental en la experiencia religiosa de la Iglesia y en la misma eclesialidad. En esto, junto con una poca aparición del concepto en manuales de teología, también hay una falta de conocimiento por parte de la mayoría de los creyentes. Si buscamos una definición del *sensus fidei* hemos de decir que es

“aquel sentido que nace de la fe y que está referido a todo aquello que afecta la vida de la fe. Por la gracia del Espíritu Santo, el sentido de la fe nos permite a todos desarrollar un juicio intuitivo sobre los contenidos centrales de la fe. Se trata de un juicio al que no llegamos por una deducción de carácter racional, ni que se funda en argumentos formales; más bien, se trata de una experiencia a través de la cual llegamos a reconocer y discernir lo que pertenece propiamente a la fe y lo que no”.¹²

10. METZ, “Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia”, 120.

11. J. WICKS, *Introducción al método teológico*, Navarra, Verbo Divino, 1998, 153.

12. J. SILVA, “Teología, Magisterio y sentido de la fe: un desafío de diálogo y comunión”, *Teología y Vida* XLIX (2008) 551-573, 556.

Es interesante la mención de una fe de carácter vivencial o experiencial más que una especulación abstracta o desencarnada de la historia concreta de los creyentes. Esto permite poner en diálogo de manera legítima al *sensus fidei* y la propuesta teológica de Metz. El teólogo alemán busca lograr un nuevo posicionamiento de la fe cristiana en medio del escenario público, una experiencia creyente que dialogue con lo social y lo político, una fe que se haga experiencia y vivencia transformadora. Gracias al *sensus fidei* se puede reconocer que la comunidad creyente posee autoridad con respecto al asentimiento de la fe y de las costumbres.

Debe realizarse, por tanto, un trabajo de recuperación de una función teológica y pastoral que permita que todos los creyentes, sin distinción, puedan valorar y utilizar los carismas que el Espíritu ha ido suscitado en la comunidad creyente en virtud del bautismo. Es en torno a esto que Hünemann identifica al *sensus fidei* como un lugar teológico, es decir, un espacio en el cual podemos discernir la presencia de Dios en medio de la historia. Este autor recuerda cómo el Vaticano II acentuó la importancia de la pastoral de conjunto, de la dimensión eclesial de la fe y del trabajo comunitario de creyentes y pastores bajo la comprensión de una Iglesia que es Pueblo en donde:

“el pueblo histórico de Dios es el destinatario del Evangelio y éste realiza la fe. La fe posee siempre, sin embargo, una manera de estar en camino, de fragmentariedad. Por este motivo la totalidad de la comunidad de los creyentes es instancia de confirmación de la fe y esto se realiza con sus diferentes servicios y carismas”¹³

En la relación de la teología con el Pueblo de Dios, comprendemos, finalmente, que en palabras de Odero

“la fe divina es *fides Ecclesiae* (fe de la Iglesia), fe compartida por los fieles de todos los tiempos, fe de las iglesias. El creyente recibe de la Iglesia el contenido de su fe y encuentra en la fe católica el vehículo apto para la comunión con Dios y con los demás miembros de la Iglesia”.¹⁴

13. P. HÜNERMANN, “Nuevos *loci theologici*. Un aporte para la renovación metodológica de la teología” en P. HÜNERMANN, *El Vaticano como software de la Iglesia actual*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014, 263-291, 275.

14. J. ODERO, *Teología de la fe. Una aproximación al misterio de la fe cristiana*, Navarra, EUNATE, 1997, 200.

Y es en medio de los demás miembros de la Iglesia en donde figura el teólogo como aquel que posee una vocación determinada, una llamada que es eminentemente eclesial.

4. *Identidad eclesial del teólogo*

Si se sostuvo anteriormente que la teología posee una clara dimensión eclesial, ahora se centrará la reflexión en la identidad eclesial del teólogo, en aquél creyente que es enviado por la Iglesia para ayudar a explicitar y actualizar el mensaje de la Revelación. La Instrucción *Donum Veritatis* es un documento interesante de abordar para adentrarse en la temática de este punto, precisamente porque reflexiona sobre la *vocación eclesial del teólogo*. En el documento se sostiene que

“entre las vocaciones suscitadas de ese modo por el Espíritu en la iglesia se distingue la del teólogo, que tiene la función especial de lograr, en comunión con el Magisterio, una comprensión más profunda de la Palabra de Dios en la Escritura inspirada y transmitida por la tradición viva de la Iglesia” (*Donum Veritatis* 6).

Algunas consecuencias a rescatar de este primer acercamiento. En primer lugar, la calificación de “vocación”. El teólogo es llamado por Dios, experimentó en un momento de su vida la fe como *auditus*, escucha frente a una palabra que se le dirigió. Por medio del diálogo se va ejercitando la escucha. El escuchar viene a encontrar su verdadero centro en la experiencia del diálogo, situación fundamental del ser humano que se abre a la sorpresa de una llamada dirigida por otro y por Dios.

El diálogo que se debe crear debe ser generoso, liberador y amoroso. La reflexión cristiana sobre el hombre propone una mirada que viene a integrar las distintas dimensiones del ser humano (individualidad, comunidad, llamada divina, etc), en base a la dinámica de llamada y respuesta. La vocación cristiana es justamente el despertar a la vida que Dios nos realiza a su modo en respeto a nuestras propias vidas, biografías y libertad.

Una segunda consecuencia de lo expuesto en *Donum Veritatis*,

es que el Espíritu Santo es quien suscita nuestra vocación teológica, lo que se une a considerar al Espíritu como teólogo y concebir la teología como espiritualidad. Si revisamos los textos joánicos, vemos que Jesús le aplica al Espíritu una función exegética, viéndolo como Aquél que conduce a los creyentes a la aprehensión de la verdad completa, a aquella que es la explicación de la siempre nueva validez universal de la salvación (Cf. Jn 14,15; 14,26; 16,13-14).

La vocación teológica es dada por el Espíritu a la totalidad de la Iglesia, nunca al margen de la comunidad. Y si es el Espíritu el que suscita esta vocación, podemos llegar a afirmar que Él es el primer teólogo y que invita a otros a vivir su misión teológica y hermenéutica. Esto lo sostuvo Hans Urs Von Balthasar cuando afirma que aquellos que son guiados por el Espíritu para alcanzar la fe y desde ella conocer a Dios hacen experiencia de “teología”: “Esta biunidad inseparable de fe y conocimiento es el fundamento, tanto de la ética cristiana, como de lo que en sentido más estricto se denomina teología”.¹⁵

Una reflexión sobre la consideración de la teología como espiritualidad. Gustavo Gutiérrez sostuvo que “la experiencia espiritual es el terreno en que hunde sus raíces una reflexión teológica. La comprensión intelectual permite profundizar el nivel de la vivencia de la fe que siempre es previo y fontal”¹⁶, y más adelante sostendrá que la teología es nuestra espiritualidad y viceversa. Hacer teología como con un trabajo intelectual demanda también la presencia de una vida de contemplación del Misterio. Éste, que es siempre inabarcable, debe ser acogido con reverencia y obediencia de fe.

Es más, como bien lo sostiene Wicks,

“una explicación teológica proporciona un horizonte para la vida y la oración, para el pensamiento y la decisión [...] la teología también pretende afectar la forma en que entendemos nuestro modo de vivir y atraer el corazón y los sentimientos hacia una vida más plena en Cristo”.¹⁷

15. H. U. VON BALTHASAR, “Introducción a la verdad completa”, en H.U. VON BALTHASAR, *Teológica III*, Madrid, Encuentro, 1998, 71-100, 79.

16. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca, Sígueme, 1985, 50-51.

17. WICKS, *Introducción al método teológico*, 149-150.

Con esto, cada vez que se hace teología, que se contempla humildemente el Misterio del Dios revelado históricamente en Jesús de Nazaret, nuestro quehacer permitirá que otros también puedan contemplar a Dios. La responsabilidad del teólogo y de la teóloga es grande en este sentido: desde la espiritualidad que nos es propia y en comunión con la espiritualidad de nuestro pueblo, lograr una nueva síntesis entre fe, vida y cultura. Considerando esta síntesis, no sólo como relación de conceptos, sino que como experiencia propiamente humana, se logrará finalmente comprender cómo la espiritualidad es más que la dimensión subjetiva de la teología, y que se presenta en definitiva “como aquel contenido del pensamiento teológico que determina todo lo demás y sin el cual la teología pierde la credibilidad que le es propia”.¹⁸

La teología ha de nacer de una experiencia con Dios, de una espiritualidad y de un seguimiento comunitario. Por ello “el teólogo está llamado a intensificar su vida de fe y a unir siempre la investigación científica y la oración” (*Donum Veritatis* 8). El Espíritu, el teólogo por excelencia, interpela continuamente a la Iglesia a volver sobre las fuentes de la fe y de la revelación, a pensarlas pero también a vivirlas como mística y espiritualidad. Este debe ser finalmente un trabajo creativo, que se repiense y que se comunique de tal manera que todos puedan llegar al conocimiento de la Verdad.

En tercer lugar, la comunión que el teólogo ha de establecer con el Magisterio de la Iglesia. Esta comunión ya nos habla de eclesialidad y de la recepción creativa por parte del teólogo de la tradición de la Iglesia, o en términos de Metz, de la memoria y de la narración de la misma. A propósito de esto, Balthasar cuando habla del lugar de la teología en la experiencia cristiana, sostiene que

“la vitalidad del teólogo actual que dialoga con la tradición de ayer constituye una nueva y pesada responsabilidad: el respeto a los valores impercederos (de los Padres, de la Escolástica, de la espiritualidad), respeto que ha de ir unido con la mirada incorruptible para captar el signo del tiempo, adherido a todo fenómeno”.¹⁹

18. M. SCHNEIDER, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, 21.

19. H. U. VON BALTHASAR, “El lugar de la teología”, H. U. VON BALTHASAR, en *Verbum Caro Ensayos Teológicos I*, Madrid, Encuentro-Cristiandad, 2001², 159-171, 170.

Esta indicación del teólogo suizo resume toda la misión del teólogo cristiano. Si la teología, entendida como tarea eclesial, quiere comprenderse como una actividad y una recepción creativa, dicho quehacer ha de realizarse necesariamente en referencia a aquello que constituye el *depositum fidei*, la Palabra de Dios, la Tradición y la palabra de los Pastores. El teólogo de cualquier época no pudo, no puede, no podrá trabajar aisladamente, porque en ese momento su quehacer perderá total sentido. Por ello la teología representa una nueva y pesada responsabilidad, en el sentido de que ella debe saber responder por aquello que constituye el parámetro de la elaboración teológica cristiana.

La identidad del teólogo no se entiende sino en pertenencia a la Iglesia, la cual, y como sostiene Ratzinger “no es para la teología una instancia ajena a la ciencia (teológica), sino el fundamento de su existencia y la condición de su posibilidad”.²⁰ Es en la comunidad creyente que hace teología. A raíz de esto es que se llega a afirmar que “el teólogo es miembro de una comunidad viva. De esa comunidad recibe la fe, y con ella la comparte (...) los teólogos están llamados, por tanto, a servir a la comunión”.²¹

Ahora bien, ¿qué sostiene Metz acerca del lugar del teólogo en la Iglesia? Formula algunas preguntas importantes, a saber,

“¿no es misión del teólogo conseguir que el pueblo mismo tome la palabra? ¿No tiene que ser él el mayéutico eclesial del pueblo mismo? ¿No consiste su trabajo en que el pueblo esté presente, colabore, se exprese y alcance la categoría de sujeto en la Iglesia?”.²²

Estas preguntas ya vislumbran algunas claves sobre el proyecto teológico del autor. El ideal de teólogo que se puede desprender de estas interrogantes muestran que ésta es ante todo un creyente encarnado en su Iglesia, que conoce y sabe escuchar sus problemas, sus dolores, angustias, alegrías y esperanzas. Es un creyente que no actúa de manera arrogante, sino que permite que sus hermanos también *tomen la palabra* de manera de constituirse en *sujetos*, es decir, en una

20. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*, Buenos Aires, Ágape, 2007, 68.

21. J. MORALES, *Introducción a la teología*, Navarra, EUNSA, 2004, 37.

22. METZ, “Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia”, 136.

Iglesia adulta y responsable, que mire y dialogue con la sociedad pluralista. El teólogo, para Metz, es el “mayéutico de su pueblo”. Es siempre iluminador este concepto que se remonta a la Grecia de Sócrates, en donde el filósofo permitía que sus oyentes sacasen desde dentro de ellos el conocimiento a través del diálogo. Por tanto, el teólogo debe ser alguien que apueste por el diálogo y el encuentro.

Como teólogos hemos siempre de preguntarnos: ¿hacemos de nuestra vocación un servicio a nuestro Pueblo? ¿Estamos realmente comprometidos con su crecimiento en la fe? ¿Actuamos y reflexionamos desde ellos y de sus problemas, o hacemos teología de lo abstracto? El motivo final de nuestra teología es asumir que la Iglesia debe responsabilizarse y respetar la fe de los sencillos. Este respeto constituye el fundamento y la medida de toda teología. En palabras de Metz,

“más que nunca necesita la teología, para poder ser teología eclesial y no dedicarse sólo a la historiografía de la propia disciplina, el pan de la religión, de la mística y de la experiencia religiosa de la gente sencilla”.²³

Pero junto con la pregunta de qué espera la Iglesia del teólogo, es también importante plantearse la relación inversa: qué espera el teólogo de su Iglesia. Aparece por lo tanto la necesidad de verificar de manera práctica cómo nuestra vocación teológica se relaciona con la Jerarquía de la Iglesia, sobre todo en dónde y cómo se juega la libertad teológica y la confianza mutua en vistas a la comunión que hemos de establecer los teólogos y con la totalidad de la Iglesia.

En primer lugar, una mención a la relación temor – libertad de hacer teología. Debemos preguntarnos ¿es sano el temor en el proceso de maduración de la fe? ¿permite avanzar o más bien paraliza? Una Iglesia que pretende ser “Pueblo de Dios”, como ha sido el querer del Concilio Vaticano II y tal como lo señala Metz, debe experimentar un real empoderamiento de su propia naturaleza. El temor es contrario a la libertad, a esa libertad que nos viene del Espíritu (Cf. Jn 3,8), libertad para la cual nos liberó Cristo (Cf. Gal 5,1). Este temor es presentado por nuestro autor con una imagen plástica muy cercana. La ejemplificación de Metz se enmarca dentro de una reflexión sobre la recepción de los planteamientos del Vaticano II. Él sostiene que el Concilio no supuso

23. METZ, “Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia”, 136.

una acomodación fácil en la Iglesia o una moda pasajera, sino al que hay que reconocerlo como un acontecimiento el cual se manifiesta “como espíritu de la libertad y del valor”²⁴ que la Iglesia tuvo para meditar sobre sí misma. Esto sin duda fue un acto de valentía que sigue impregnando y marcando la forma de ser de nuestro cristianismo.

Pero resulta que este espíritu de libertad y valentía que manifestó el Vaticano II causó temor y sospecha por parte de algunos grupos al interior de la misma Iglesia. El temor es considerar que algo perjudicial o negativo ocurra o haya ocurrido. Y aquí es donde Metz presenta la imagen de la que hacíamos mención más arriba. Nos dice:

“a veces tengo temor de que todo lo que se propone como renovación en la iglesia esté en la misma situación del niño que jamás aprende a caminar, porque evidentemente tiene miedo de caerse y porque hay muchos que saben que uno se cae mientras camina. El caminar erguido es difícil de aprender y, en definitiva, no se logra sin caerse”.²⁵

Que potente imagen nos regala Metz. El paso que nuestra Iglesia ha de dar es desde el temor hacia la libertad. Debe aprender a caminar sola aún con el peligro de caerse. Es similar a lo que el Papa Francisco está insistiendo en *Evangelii Gaudium* 49 cuando dice que prefiere una Iglesia accidentada que sale a la calle y no una Iglesia inmune a todo sufrimiento y desafío. Para vivir la real corresponsabilidad y eclesialidad en la comunidad creyente hemos de aprender a caminar solos, lo que supone una Iglesia adulta. Hemos de construir día a día una comunidad entendida como expresión de la presencia del Espíritu, atenta a los signos de los tiempos, que sea testimonio y casa de comunión.

La libertad, don del Espíritu de Jesús, nos permite también responsabilizarnos de la crítica que la teología puede y debe realizar. Sería muy ingenuo darse cuenta de que algunos sectores tanto de la Jerarquía como de la comunidad cristiana en general no han favorecido la presencia de un testimonio coherente con la fe que se profesa. Y se profesa como vivencia auténtica de la eclesialidad de la fe. Esto es abordado por Metz cuando comenta:

24. J. B. METZ, “La fe de los reformadores”, en JB. METZ, *Más allá de la religión burguesa*, Salamanca: Sígueme, 1982, 102-110, 102

25. METZ, *La fe de los reformadores*, 103.

“por eso, quien insiste en la formación de una libertad crítica en la iglesia y busca la manifestación de esa libertad en la conciencia eclesial, quien corrige las expectativas puramente autoritarias de los fieles frente a la institución iglesia, no traba en la destrucción de la iglesia; tampoco actúa despiadadamente frente al pueblo eclesial sencillo, sino que lucha por la posibilidad de una eclesialidad decidida del mañana”.²⁶

El desafío de construir la *eclesialidad decidida del mañana* para por considerar el carácter crítico y la dimensión política de nuestra fe. Crítica en el sentido de proponer nuevas formas de vivir la fe de manera comunitaria. Es por ello que se puede reconocer en la teología una función social y política, profética y, a veces también subversiva. Por ello la teología, antes que dirigirse al Magisterio o a la Jerarquía como sector, es una palabra de esperanza, una carta de amor a la totalidad del Pueblo de Dios. La teología es un compromiso solidario, un movimiento comunitario que busca ayudar a liberar las palabras enclaustrada en los silencios, en los temores, en las dudas. Por ello y como sostiene Metz, la teología está comprometida con “la historia del dolor del pueblo”.²⁷

El teólogo puede y debe esperar de la Jerarquía de la Iglesia una palabra nueva, un testimonio que manifiesta que es Iglesia de Jesús. Puede pedir que la teología se haga cargo del Pueblo de Dios, pero no en una actitud paternalista, sino como compañía, como amiga, como servidora. La teología está puesta al servicio de la Iglesia pero también la Iglesia debe servir a la teología, debe darle el espacio que ella necesita para pensar la fe de manera adulta, crítica y propositiva. La teología no puede convertirse en mero auxiliar del Magisterio, sino que ambos, en sus respectivas identidades deben trabajar unidos en vistas al único centro: Jesucristo. Es un proceso de crecimiento, de caídas, de torpezas, pero de profunda madurez. Hay que aprender a andar solos y hacer camino al andar.

4. *Recapitulación*

Dentro de la teología política el tema de la teología del sujeto ocupa un lugar de relevancia. Johann Baptist Metz aborda el concepto

26. METZ, “La fe de los reformadores”, 105.

27. METZ, “Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia”, 120.

del sujeto desde una óptica eclesial, sosteniendo que es necesario el encuentro con otros para así constituirnos en sujetos de nuestra propia historia. Hacer teología del sujeto involucra por una parte hacer una teología no encasillada en discursos estereotipados, sino en una reflexión en la que se entretajan experiencias personales, comunitarias, dogma, celebración comunitaria y esperanza escatológica, lo que es llamado por Metz una teología impura.

Esta teología impura tiene como sujeto principal al Pueblo de Dios. Pensar y hablar en términos de Pueblo de Dios nos permite rescatar toda la revolución que trajo consigo el Concilio Vaticano II en general y la *Lumen Gentium* en particular. Con esto la Iglesia vista desde esta comprensión eclesiológica, no le es ajena a la teología y viceversa. Toda teología verdaderamente cristiana deberá partir desde la fe que recibe de la comunidad creyente. Aún queda el desafío impuesto por Metz de no encasillar nuestra teología a los libros o a la sola discusión académica.

Para Metz, el teólogo está llamado a ser un facilitador de la experiencia de fe, un vehículo por medio del cual el pueblo sencillo puede recuperar la palabra y asumir maduramente su fe. El teólogo se constituye en tal gracias a una llamada de Dios, suscita en algunos creyentes una vocación y un carisma específico, el del quehacer teológico. Metz finalmente nos impone el desafío de hacer teología cuidando la mística y la sabiduría de la gente sencilla, rescatando en definitiva el *sensus fidei*.

La teología, al ser una vocación eclesial, la cual está suscitada por el Espíritu Santo, debe saber recuperar la Tradición que ha precedido a la teología actual, a saber, la Escritura, los Padres, la Escolástica, los grandes movimientos teológicos. Ahora bien, el teólogo no debe limitarse a repetir fórmulas o teologías antiguas, sino que debe ser capaz de recepcionar creativamente la memoria y el depósito de la fe de manera de comunicarlo de una manera nueva a la cultura actual, esto con el propósito de realizar un diálogo fecundo con el hombre y la mujer de este tiempo logrando una renovada síntesis entre fe, vida y cultura.

Finalmente la necesaria reciprocidad entre teología y magisterio, entre teólogo y Pueblo de Dios. Así como la Iglesia espera que el teó-

logo sea un cristiano comprometido con su vocación y respetuoso de la tradición que ha recibido y ante la cual se ha comprometido para recrearla y presentarla de manera creativa, el teólogo también espera que su Iglesia, su comunidad, el Pueblo de Dios en el cual está encarnado, asuma los desafíos de la época y le permita desarrollar libremente su pensamiento. El temor no puede ser compañero de la teología, antes bien, debe evitarse ya que responde a un factor que paraliza y que no permite avanzar ni desarrollar la reflexión teológica. El teólogo cristiano asume una función profética, social y crítica en la Iglesia, con la cual debe ayudar especialmente al Pueblo de Dios, responsabilizarse de su historia de dolor y comprometerse con sus procesos de esperanza y de sueños nuevos.

JUAN PABLO ESPINOSA ARCE ·
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE,
FACULTAD DE TEOLOGÍA
05.07.2017/8.11.2017

· Profesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Santiago de Chile. Docente en la Universidad Católica del Maule, Chile

Esbozos de una pneumatología en la *Escuela francesa de espiritualidad* del siglo XVII

RESUMEN

Contemporáneo y confidente de Francisco de Sales, Pedro de Bérulle nace en Francia en el año 1575. Su labor se ubica en la primera mitad del siglo XVII. Siendo, más bien, un autor espiritual, sus escritos no han dejado de manifestar una densidad teológica. Entre sus libros sobresale *Grandeurs de Jésus* (1623), considerada su obra cumbre, con un texto donde se funden enfoques dogmáticos y aspectos místicos. El presente artículo intenta exponer la pneumatología que se encuentra en dicha obra donde se presenta, en general, una clara teología de la encarnación. Dicha teología está inserta en un marco trinitario, con una atención muy centrada en la relación de los dos primeras Personas. La Persona y rol del Espíritu Santo no deja de estar presente, pero con una concepción que permite vislumbrar los límites del pensamiento berulliano, propios de la teología de la época. El autor acerca un balance desde la perspectiva de la teología contemporánea que ayuda a percibir mejor las fortalezas y debilidades de la pneumatología del principal referente de la *Escuela francesa de espiritualidad*.

Palabras clave: Francia; Siglo XVII; Trinidad; Pneumatología; Lectura actual

Outlines of a Pneumatology in the French School of Spirituality 17th Century

Abstract

Contemporary and confidant of Francisco de Sales, Pedro de Bérulle was born in France in 1575. His work is located in the first half of the 17th century. Being, rather, a spiritual author, his writings have not ceased to manifest a theological density. Among his books stands *Grandeurs de Jésus* (1623), considered his masterpiece, with a text that combines dogmatic approaches and mystical aspects. The present article tries to expose the pneumatology found in this work where, in general, a clear theology of the incarnation is presented. This theology is inserted in a Trinitarian

framework, with a very focused attention on the relationship of the first two Persons. The person and role of the Holy Spirit is not present, but with a conception that allows us to glimpse the limits of the Berullian thought, typical of the theology of the time. The author approaches a balance from the perspective of contemporary theology that helps to better perceive the strengths and weaknesses of the pneumatology of the main reference of the French School of spirituality.

Key words: France; 17th Century; Trinity; Pneumatology; Current Reading

El siglo XVII ha conocido en la Francia postridentina una corriente de espiritualidad que ha sido fruto de una confluencia de caminos espirituales. Además de contar con la presencia del humanismo devoto, a fines del siglo XVI llegaban a Francia obras y traducciones de variados autores de los países nórdicos, entre los que sobresalían Herp, Tauler y Ruysbroeck.¹ Pero también surgía el interés de algunas personas ávidas de oración y contemplación, por poder traer a Francia las virtudes del Carmelo renovado de Teresa de Ávila. En ese contexto se presentaba la figura del sacerdote parisino Pedro de Bérulle - marcado por el contacto con algunos jesuitas y confidente de Francisco de Sales-, con la misión de involucrarse en la formación de los sacerdotes y de aportar su reflexión y meditaciones para enriquecer la piedad de los fieles. Tal es así que Bérulle fundaba el Oratorio (1611) en Francia y era el principal protagonista para que se erigiera el primer Carmelo francés (1604), con la colaboración de las discípulas de Teresa de Ávila, llegadas de España.² Esos primeros pasos del Carmelo renovado en Francia no estuvieron libres de polémicas y tensiones. Bérulle se vió muy pronto confrontado con un carmelita, el P. Dionisio de la Mère de Dieu, el cual comenzó a cuestionar su teología y cristología. Para responder a las acusaciones que se hacían a su cristología, el oratoriano decidía escribir y publicar una larga y densa obra, de corte espiritual a la vez que dogmático, que tituló “Discours de l’état y des grandeurs de Jésus”.³

1. Para ver la incidencia de los místicos renanos en los orígenes de la *Escuela francesa de espiritualidad*, véase, J. HUIJIBEN, “Aux sources de la spiritualité française de XVII siècle”, *Supplem. VS 1930* (dec. 1930) 113-139; 1931 (janv. 1931) 17-46; (fevr. 1931) 75-111; (avr. 1931) 24-42; (mai 1931) 94-122; también L. COGNET, *De la devotion moderne á la spiritualité française*, Paris, 1958; J. DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris, 1952.

2. En este campo, ha sido relevante el estudio del carmelita Morgain. Cf. S-M. MORGAIN, *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France*, Paris, 1995.

3. De ahora en más, denominaremos a la obra *Grandeurs* (GR). Podemos hallar la obra en: P.

La obra ha destacado el estado de Cristo Servidor, dentro de un marco trinitario y una teología de la encarnación, misterio fundante en la mente de nuestro autor. El centro del debate no podía ser sino la cuestión de la encarnación y de la unión hipostática, inspirada en una teología del Verbo, considerada *desde y en* el marco trinitario. Una neta opción por el misterio de la encarnación debía afectar, sin dudas, al lugar que ha tenido el misterio pascual y a la dimensión soteriológica en la visión berulliana. A partir de una cristología descendente, y contando con el marco amplio de las relaciones que se entablan entre Trinidad inmanente y Trinidad económica, se hacía necesario profundizar en la misma vida trinitaria, atendiendo al rol de cada una de las personas divinas. El enfoque ejemplarista de la realidad conducía, naturalmente, a considerar la encarnación desde la generación eterna del Hijo. En el campo de las personas trinitarias hemos querido detenernos en la persona del Espíritu Santo; al introducirnos en el análisis de la vida intratrinitaria y del rol de la tercera Persona, hemos considerado oportuno examinar las corrientes de pensamiento que han llegado a la mente del oratoriano, la cual se ha visto enriquecida con elementos de una teología tanto griega como otra de corte más occidental. Una consideración de las fuentes de la teología trinitaria reclamaba también un balance de la pneumatología de *Grandeurs* a la luz de la teología contemporánea, haciendo notar su valor, su alcance y sus límites. El lugar y función del Espíritu Santo han estado, sin dudas, condicionados por una visión teológica demasiado ceñida a la relación de las dos primeras personas de la Trinidad.

La pneumatología de *Grandeurs*

Al reflexionar acerca de las personas de la Trinidad, Bérulle podía llamar al Padre *principio* del Hijo, pero aunque el Padre y el Hijo *producían* la persona del Espíritu, no se ha atrevido a denominarlos como *dos principios*, ya que “ellos producen en unidad de principio”.⁴ El Espíritu Santo, Espíritu del Padre y del Hijo, procede de ellos

DE BÉRULLE, *Oeuvres Complètes*. Edición dirigida por M. DUPUY, Paris, 1995-1997. Tomo VII: *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus (Adresse au roi et au lecteur, préface, texte des discours)*. Introducción histórica y teológica de R. LESCOT. Texto comentado por M. JOIN-LAMBERT y R. LESCOT, 1996.

4. GR X, 8, 396.

en unidad de origen, concurriendo en un solo principio.⁵ Estas expresiones reflejan las ideas de algunos Concilios ecuménicos que trataron de responder a la teología griega que argumentaba que el Espíritu no puede tener dos autores, porque ello supone dos principios en la Trinidad, que entonces se divide en dos.⁶ El II Concilio de Lyon (1274), por ejemplo, afirmaba que en el acto de producir el Espíritu Santo, el Padre y el Hijo no actúan como si fueran dos fuentes de la divinidad, sino en nombre de su divinidad común y en una acción común: “el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, no como de dos principios, sino como de un solo principio”.⁷ Esta unidad de principio de la Trinidad puede entenderse a partir del fuerte acento de la obra en la unidad divina. La procesión del Espíritu Santo terminaba entonces en unidad, “porque el Espíritu Santo es la unidad personal del Padre y del Hijo unidos divinamente en unidad de amor y de espíritu”.⁸ Si el Verbo había recibido del Padre –en su generación– la unidad de esencia, ahora el Verbo junto al Padre *producían* la tercera persona de la Trinidad. Después de la comunión en la misma esencia de las personas trinitarias, se presentaba una *segunda unidad* que era dicha *unidad de principio*, donde las personas del Padre y del Hijo *producían* el Espíritu Santo, el cual quedaba constituido como una *tercera unidad*, unidad de espíritu y de amor que ligaba y unía las tres personas divinas.⁹ Dicha producción, por tanto, tiene su término en la unidad del Espíritu Santo “en el cual se detiene y reposa el movimiento sin movimiento de las emanaciones divinas, como en un centro de amor y de unidad”.¹⁰ Tal concepción del Espíritu Santo creemos que se acerca a la noción agustiniana del Espíritu entendido como el amor y la comunión del Padre y del Hijo; precisamente, Agustín ha sabido descubrir en la unidad del Padre y del Hijo la relación que existe entre el Espíritu y el amor.¹¹ Es cierto, además, –tal como lo entiende Lada-

5. Cf. GR III, 2, 135; GR II, 3, 88; GR V, 2, 199.

6. Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, Madrid, 2012, 389.

7. DZHünermann 850.

8. *Ibid.*

9. Cf. GR VII, 4, 267.

10. GR V, 2, 198-199. Cf. MD, 393: “Or en la Trinité il y a ordre et origine mais non autorité, il y a émanation, charité et communication entre les personnes divines, main non superiorité.”.

11 Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* VI, 5, 7, CCL 50, 235: “Por consiguiente, el Espíritu Santo es algo común al Padre y al Hijo, o esta comunión consustancial y coeterna. Si puede ser llamada de manera conveniente amistad, llámesela así. Pero es más apto el nombre de *amor (caritas)*. Y éste es también una sustancia y Dios es amor, como está escrito (cf. 1 Jn 4,8)”.

ria— que al Espíritu Santo, “en cuanto realiza la unidad del Padre y del Hijo y es el fruto de esta unidad y de este amor, le conviene especialmente lo que es común a los tres, y en particular, el amor”.¹² El autor de *Grandeurs* no ha sido ajeno a esta percepción donde el Espíritu se visualizaba como algo común al Padre y al Hijo o, dicho con otras palabras, como la comunión eterna denominada *caridad*, un tema que tampoco ha estado ausente en el Concilio XI de Toledo.¹³ Es perceptible que en *Grandeurs* el Espíritu Santo es el que realiza la unidad del Padre y del Hijo, tal como lo ha comprendido también el tomismo: “El Padre y el Hijo no están unidos si no es en este don, el Espíritu, que, según Tomás, procede del Padre y del Hijo como «amor unitivus duorum» [ST I, 36, 4]”.¹⁴

Bérulle condensaba, en otro pasaje, el núcleo del ser divino con dos palabras: *unidad* y *fecundidad*: “la unidad en su esencia, y la fecundidad en sus personas divinamente producidas y *productoras* (*produisants*)”.¹⁵ La comunión de las tres personas divinas en la misma esencia y naturaleza las hacía eternamente fecundas, pero con una nota particular respecto a la función del Espíritu Santo:

“El Padre produce a su Hijo en unidad y fecundidad admirables, y aún lo produce como recibiendo de Él un poder y fecundidad admirables de producir el Espíritu Santo. Y este Espíritu producido por el Padre y el Hijo, que no produce nada en la Trinidad, produce, fuera de la Trinidad, las cosas de la naturaleza y de la gracia”.¹⁶

La persona del Espíritu Santo, en la vida intratrinitaria, era calificada como *producto y no productor (non produisant)*,¹⁷ ya que habiendo recibido la unidad de esencia en común con el Padre y el Hijo, el Espíritu ha sido “producido como unidad de espíritu y de amor dentro de la Trinidad”.¹⁸ La tercera Persona, habiendo sido producida por el Padre y el Hijo, era calificada como *infecunda* en la vida *ad intra* de la Trinidad, pero era sumamente *productiva* en la vida trinitaria *ad extra*. Siendo que

12. L. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca, 2002, 214.

13. Cf. DZHÜNERMANN 527: “...quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur”.

14. L. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 209.

15. GR VII, 3, 261.

16. *Ibid.*, 261.

17. Cf. GR IV, 1, 164.

18. *Ibid.*, 164.

el Espíritu Santo es *Amor* en la divinidad, “él es estéril en esta Divinidad”;¹⁹ el Espíritu Santo, que no *ha producido* Persona alguna en la Trinidad, era operante, sin embargo, en el nacimiento del Verbo en el corazón del mundo y de la historia. Si bien *estéril* en la vida *ad intra* de la Trinidad, era sumamente fecundo en la vida extratrinitaria: dicha esterilidad culminaba “en la fecundidad de Dios, es decir, en la fecundidad de una persona divina operante fuera de sí misma”.²⁰ En consecuencia, podía concluir que el Espíritu Santo ha sido “estéril y fecundo a la vez, estéril en sí y fecundo fuera de sí mismo”.²¹

Y si atendemos a la Trinidad económica, debemos señalar que *Grandeurs* no ha descuidado la acción del Espíritu Santo *ad extra*, es decir, tanto en la creación como en la encarnación.²² Si bien *estéril* en la vida intratrinitaria, el Espíritu era ya fecundo en la creación del mundo, cuando se movía y reposaba sobre las aguas.²³ Por su fecundidad, el Espíritu Santo *hacía salir* las innumerables creaturas que llenaban cielo y tierra; todo aquello que ha sido producido en el universo, por tanto, debía “su relación y su origen a la fecundidad del Espíritu Santo”.²⁴ Pero, sobre todo, el Espíritu Santo era sumamente fecundo en la nueva creación: su acción eficaz desembocaba en el misterio de la encarnación, “obra y misterio de amor y de unidad”.²⁵ Si en las obras de Dios al Padre se le apropiaba el poder y al Hijo, la sabiduría, al Espíritu Santo se le apropiaba la fecundidad.²⁶ En nota se citaba –con miras a refrendar la acción del Espíritu Santo– un texto del Concilio XI de Toledo, aludiendo al misterio de María, fecundada por el Espíritu Santo.²⁷ El Espíritu Santo tenía su protagonismo, sea en el orden

19. *Ibid.* El cardenal transponía, a su manera, las conclusiones del Concilio de Nicea. Cf. DZHünemann 125.

20. GR IV, 2, 165.

21. *Ibid.*, 165.

22. El mismo Congar ha sabido descubrir esta noción del Espíritu Santo en la obra berulliana; citando en nota a pie de página el texto de GR IV, 2, ha podido afirmar: “Podríamos situar aquí la idea especialmente apreciada por algunos espirituales de la *Escuela francesa*, según la cual el Espíritu, al no tener fecundidad intradivina, por ser término de las procesiones, se torna fecundo fuera de Dios, en la encarnación del Verbo y la santificación de los hombres”. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, 1983, 272.

23. Cf. GR IV, 2, 166. Se citaba Gn 1,2.

24. Cf. *ibid.*, 166.

25. GR IV, 2, 167.

26. Cf. GR IV, 2, 165.

27. El pasaje se refería al misterio de la encarnación, en el cual –de las tres personas de la

de la naturaleza, sea en el orden de la gracia, y ello permitía mantener la continuidad del proyecto creador original, el cual alcanzaba su cumbre cuando, en la plenitud de los tiempos, el Espíritu *producía* a Jesús: “Él produce un Dios-Hombre y da un nacimiento nuevo al Verbo eterno en la naturaleza humana”.²⁸ Era una nueva manera de contemplar a Jesús como la *imagen perfecta* de la divinidad. En una alabanza a la humanidad de Cristo el oratoriano destacaba también la relación de dicha humanidad con el Espíritu Santo, por cuya operación ha sido producida y ha sido unida al Verbo.²⁹ En medio del *Discurso XI* –que se ocupaba del *segundo nacimiento* del Verbo– también se hacía evidente la fecundidad del Espíritu Santo en la encarnación entendida aquí como *procesión nueva*: “Procesión nueva, pero divina; procesión del Hijo engendrado en su Madre y saliendo de su Madre; procesión que se hace por amor, y por el amor personal de la Santa Trinidad, que es el Espíritu Santo”.³⁰ El pasaje citado esboza, como vemos, una clara definición del Espíritu Santo como *amor personal* de la Trinidad.

Siendo la obra de la encarnación una obra trinitaria, *Grandeurs* ha postulado que ella se realiza en la plenitud de los tiempos también con una intervención particular del Espíritu Santo para *preparar esta obra* que es también su obra.³¹ Precisamente, el ángel le anuncia a María que el Espíritu Santo vendrá sobre ella para disponerla a ser Madre de Dios:

“Y este Espíritu de amor y de unidad, en la propiedad de su persona, es interviniente en esta obra que es también una obra de amor y de unidad divina y, por una especial apropiación fundada en su amor y unidad, va disponiendo la materia que debe ser actuada por el ser divino...”.³²

En la misma dirección, también en un pasaje de la *Vie de Jésus* se testimoniaba el obrar común de toda la Trinidad en el misterio de la

Trinidad– sólo la persona del Hijo asumía al hombre verdadero y lo hacía de María Virgen: “Y por nuevo nacimiento fue engendrado, porque la intacta virginidad, por una parte, no supo de la unión viril, y por otra, *fecundada por el Espíritu Santo (foecundatam per Spiritum Sanctum)*, suministró la materia de la carne”. DZHÜNERMANN 533.

28. GR IV, 2, 167. En el mismo sentido, GR VII, 3, 263: “Et cette troisième personne, ne produisant rien d'éternel et increé, produit le Verbe comme incarné”.

29. GR II, IV, 89.

30. GR XI, 9, 435.

31. Cf. GR V, 11, 221.

32. *Ibid.*, 221.

encarnación, pero con una alusión particular al Espíritu Santo; la Trinidad está ocupada con María y las primeras palabras del ángel aluden al Espíritu Santo: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder de Altísimo te cubrirá con su sombra” (Lc 1, 35). Según el texto evangélico, el Espíritu Santo es la primera persona divina que aparece en la escena: “El Espíritu Santo, *tercero* en el orden de las personas divinas, es el *primero* en el orden de esta operación. También Él es nombrado primero en la palabra del ángel”.³³ Según este orden, el *primero* que opera es el santo Espíritu, el cual va santificando, preparando, y elevando el cuerpo y el alma de María en esta operación divina. Por tanto, la consideración del Espíritu Santo fecundo y productor en la vida trinitaria *ad extra* –es decir, como *primero* en la Trinidad económica– hace pensar en cierta *inversión* del orden de las personas divinas. Por su parte, el Verbo, que es el segundo en el orden de las personas divinas en la Trinidad inmanente, ahora en la encarnación es el tercero:

“Y Él [el Verbo] que es el que produce el Espíritu Santo en la Divinidad, es aquí producido y es producido por la operación de Aquél [el Espíritu Santo] del cual Él es productor en la eternidad. Es la primera *inversión* de estado que porta en esta obra la persona del Verbo...”³⁴

Salvadas las distancias en la época y en la teología, estas nociones nos inducen a reparar en la denominada *inversión trinitaria* de von Balthasar. Para el teólogo suizo, pensar en una sucesión de la unión hipostática y la unción del Espíritu en el orden tradicional es contrario a lo afirmado por el Evangelio de Lucas (cf. Lc 1, 35). Por tanto, en su opinión, no hay motivos para negar una suerte de *inversión trinitaria*, es decir, una cierta prioridad del Espíritu sobre el Hijo que hallamos durante la encarnación y la vida terrena de Jesús.³⁵ Ahora bien, ¿en qué sentido debemos entender esta *precedencia* del Espíritu Santo? Está claro que –tal como lo enseña el Nuevo Testamento y la Tradición– en

33. VJ XX, 269.

34. VJ XXII, 273. La cursiva es nuestra.

35. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, 1993, 175: “El papel del Espíritu, sin embargo, no consiste meramente en encontrar en el hombre Jesús el instrumento apropiado para la obediencia histórica del Hijo, sino expresamente en poner, gracias a la sombra que cubre a la Virgen, el Hijo en el estado humano [...]. En esta actividad del Espíritu el Hijo es ya obediente en cuanto que, según la voluntad del Padre, se somete al criterio de la acción del Espíritu”. Ver también, H. U. VON BALTHASAR, *Teológica III. El Espíritu de la verdad*, Madrid, 1998, 166-167.

el momento de la encarnación es el Espíritu del Padre el que viene sobre María. Sin embargo, nos distanciamos de Balthasar cuando sostiene que como Espíritu del Hijo mueve a Éste a una disponibilidad filial para la encarnación.³⁶ A partir de ello, nos podemos preguntar con Ladaria si ya antes de la encarnación puede empezar dicha inversión trinitaria: “¿Mueve ya entonces el Espíritu del Hijo al Hijo mismo para que se deje encarnar?”.³⁷ Un paso tal hacia la Trinidad inmanente no podría justificarse plenamente.

Como testimonio de la unidad profunda del misterio divino, el Espíritu Santo, que era el *vínculo* eterno de las Personas divinas, en la encarnación unía la naturaleza humana “a su principio al unirla al Verbo que ha producido todas las cosas como Verbo del Padre, y las unía a todas ellas con su Padre como Verbo encarnado”.³⁸ El Espíritu Santo tenía así su protagonismo en el obrar divino, entendido como proceso unificador y recapitulador de la creación, refiriendo todas las cosas al Padre. En consecuencia, en el misterio de la encarnación, misterio de amor y de unidad, ha estado presente el Espíritu Santo, el cual “estaba operante en esta obra como espíritu de amor y de unidad”.³⁹ Siguiendo al Pseudo-Dionisio, el autor de *Grandeurs* ha sabido percibir la función unificadora del Espíritu Santo, entendido como Amor:

“Y como, según el gran autor que se denomina Areopagita, «el amor es una virtud celestial que divinamente une las cosas que están más alejadas», también el Espíritu Santo, el cual es amor en la Divinidad, es aquel que une el ser increado con el ser creado, y el que realiza esta gran obra, según la palabra del ángel que le anuncia a la Virgen y le dice: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti* (Lc 1, 35)”.⁴⁰

Desde su noción de *amor* en la Trinidad inmanente, *Grandeurs* presentaba el rol del Espíritu Santo en la encarnación a partir de su clara acción unificadora de lo creado con lo increado en la persona de Cristo. En la opinión de Léthel, el Pseudo-Dionisio –en el capítulo IV de su obra *Los Nombres divinos*– ha hecho una celebración del Amor y aquí estaba representado el punto culminante de su teología. Se ha

36. Cf. *ibid.*, 168.

37. L. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 190.

38. GR VII, 3, 262.

39. GR IV, 1, 163.

40. GR IV, 1, 163. Bérulle citaba aquí al Pseudo-Dionisio. Cf. PSEUDO-DIONISIO, *De divin. Nomin.*, IV, 15, PG 3, 713.

tratado del punto más audaz de la inculturación dionisiaca respecto al neoplatonismo, la interpretación del *ágape* bíblico desde el *eros* platónico.⁴¹ Por otra parte, cuando Agustín ha leído a los neoplatónicos, se ha encontrado con la carencia de la novedad del Verbo hecho carne, medio y ejemplo para volver a Dios.⁴²

Balance y perspectivas desde la teología contemporánea

Grandeurs ha puesto de manifiesto que el Espíritu Santo es la unidad del Padre y del Hijo, que es el Amor personal de la Trinidad.⁴³ Si atendemos a la teología contemporánea, Durrwell se puede aproximar a esta idea puesto que, en su opinión, el amor entre el Padre y el Hijo se identifica con el Espíritu Santo; fundado en la enseñanza del Nuevo Testamento de que el Espíritu Santo es amor (cf. Rom 5, 5), puede enunciar que el Espíritu es poder operante de Dios y es amor y, de este modo, el Padre engendra al Hijo amando.⁴⁴ El Espíritu del amor se encuentra entre el Padre y el Hijo en un movimiento de flujo y reflujo, por el cual el Padre engendra y el Hijo es engendrado. Sin embargo –según Durrwell– debe tenerse en cuenta que mientras el Padre es la persona engendrante y el Hijo es una persona filial, infinitamente receptivo, el Espíritu Santo es una *persona-amor, poder de engendramiento*.⁴⁵ Evidentemente, el autor de *Grandeurs* no ha divisado al Espíritu Santo como poder que

41. Para el Pseudo-Dionisio, este *eros* no ha designado sólo el amor del hombre por Dios, sino a Dios mismo. El vocablo *eros* le ha servido para interpretar el *ágape* de *1 Jn 4, 8*. Así podía contemplar al Dios infinitamente amoroso y el movimiento descendente de este *eros* divino. Cf. F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'amour de Jésus*, Venasque, 1996, 48-49.

42. "Du prologue de l'évangile de Jean, saint Augustin avait tout retrouvé dans Plotin, sauf l'essentiel, qui est que le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous. La lecture des néo-platoniciens peut donc bien nous faire connaître la vérité, mais elle ne nous donne aucun moyen de l'atteindre. En s'incarnant, le Verbe est venu donner aux hommes mieux que de préceptes, un exemple capable de ramener les âmes à elles-mêmes et de le entraîner vers Dieu". E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 2003, 309.

43. Cf. GR XI, 9, 435.

44. Cf. F.-X. DURRWELL, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, Salamanca, 1999, 95-96.

45. Cf. *ibid.*, 100. En cuanto a la función del Espíritu Santo en las procesiones trinitarias es interesante destacar aquí que en la visión tomista, si bien el Espíritu Santo no constituye al Padre y al Hijo, esto no significa que el Espíritu Santo esté ausente en la generación del Hijo; la espiración del Espíritu Santo está presente en la paternidad y en la filiación: "El Padre, en cuanto Padre da al Hijo espirar con Él el Espíritu Santo, y el Hijo en cuanto Hijo recibe del Padre la potencia para espirar con Él el Espíritu Santo". G. EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, 2008, 413-414.

engendra al Hijo en el Amor puesto que lo ha considerado *estéril* en la vida de la Trinidad inmanente.

Por otra parte, si bien se puede afirmar que Jesús en persona es la autocomunicación de Dios en el amor –y, según *Grandeurs*, el amor de Dios se comunica por el Verbo, en el éxtasis del Verbo– también es preciso aclarar que Cristo es también la revelación de la libertad divina en su amor; ello quiere decir que Padre e Hijo no se agotan en su amor mutuo y que existe un desbordamiento de la libertad en el amor entre Padre e Hijo que es el Espíritu Santo, al menos, de acuerdo a la teología trinitaria griega.⁴⁶ O puede decirse, con palabras de Durrwell, que “en el Espíritu de amor, el Padre está en éxtasis de sí mismo en su Hijo”.⁴⁷ Hay que decir, por tanto, que es en el Espíritu como se exterioriza la esencia más íntima de Dios, su libertad en el amor. En ese sentido, *Grandeurs* no ha precisado tan claramente que el Espíritu Santo sea el garante de la libre autocomunicación de Dios en la historia.

No se puede olvidar que en esta obra berulliana la noción de unción del Espíritu sobre Jesús ha sido sustituida por aquella unción con la divinidad del Logos en la encarnación. Hay que tener en cuenta, por tanto, que la teología escolástica –de la que Bérulle es deudor– apenas pudo valorar el aspecto pneumatológico de la encarnación, aunque pudo apropiarse al Espíritu Santo la encarnación como obra del amor de Dios.⁴⁸ Si es cierto que el Espíritu expresa el carácter gratuito de la humanación de Dios, la escolástica habló de ello acertadamente a partir de la *gracia de unión* o de la *unción*, siguiendo el lenguaje teológico de los Padres. Pero, normalmente, atribuyó ambas cosas al Logos o Verbo, que por su unión hipostática con la naturaleza humana la llena de gracia de modo sustancial y la penetra como un unguento. Es mediante esta unción cómo la humanidad de Jesús es *divinizada*, al decir de algunos Padres.⁴⁹ De esa manera interpretaba también Scheeben el pensamiento de los Padres: cuando ellos afirman que Cristo ha sido unguento con el Espíritu se está significando que el Espíritu Santo

46. Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1978, 309.

47. F.-X. DURRWELL, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 96. El autor cita en nota a Tomás (ST I-II, q. 28, a. 3), quién se ha inspirado en el Pseudo-Dionisio.

48. A propósito de ello, *Grandeurs* se acerca a esta noción cuando habla del amor divino que se manifiesta por la fecundidad del Espíritu. Cf. GR IV, 3, 168.

49. Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 310.

ha bajado a la humanidad de Cristo *en el Logos* del que procede y que la unción es *el mismo Logos*.⁵⁰ Es una teoría que, como lo veremos más adelante, podía tener origen en la pneumatología de los Padres griegos –en particular, Atanasio y Cirilo de Alejandría– donde se percibía una cierta dependencia del Espíritu respecto al Hijo. Si la obra manifiesta un fuerte acento en la gracia increada de la unión hipostática (gracia sustancial), también es importante constatar que el Espíritu Santo se nos da en el mismo don de la gracia y que la gracia con la cual Cristo estaba lleno, desde el primer instante de la encarnación, era *gracia del Espíritu Santo*.⁵¹ Si bien dicha visión clásica no puede negarse, debemos atender a que la divinización de la humanidad de Jesús implica que cuanto mayor sea la cercanía a Dios mayor debe ser la libertad humana, fruto de la acción del Espíritu: “En la medida en que el Espíritu llena totalmente la humanidad de Jesús, le hace el don de la apertura”.⁵² Esto supone que el Espíritu, además de ser la libertad personificada del amor de Dios, es también el principio creador que santifica al hombre Jesús y lo hace capaz para responder a Dios en su libre obediencia y entrega. La teología actual puede subrayar mejor la perspectiva pneumatológica cuando entiende la acción del Espíritu en las entrañas de María desde la acción creadora de Dios; es el Espíritu el que hace posible la nueva creación que acontece en el nacimiento de Jesús y así podemos decir que Él es el origen de la existencia terrena de Jesús.⁵³ Puede afirmarse, entonces, que el Espíritu, a través de su acción en María, pone al Hijo en estado humano y ello expresa la acción del Espíritu en la encarnación y el *dejarse hacer* del Hijo como expresión de su *kénosis* y obediencia.⁵⁴

La concepción berulliana acerca de la *esterilidad* del Espíritu Santo en la vida intratrinitaria nos ha sembrado algunos interrogantes, sobre todo, a partir de algunas afirmaciones de la *Comisión Teológica Internacional*, en su documento del año 1981. El planteo tenía como base el axioma fundamental de la teología actual: “La Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y

50. Cf. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona, 1960, 354.

51. Cf. ST III, q. 39, a. 2.

52. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 310.

53. Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio del Dios trinitario*, 132-133.

54. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, 175 ss.

la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación”.⁵⁵ Si esto es así, ¿cómo se podía afirmar que el Espíritu Santo era *infecundo* en la Trinidad inmanente, pero *fecundo* en la Trinidad económica, cuando Dios salía de sí? Además, esta identidad entre Trinidad inmanente y Trinidad económica deriva en la conclusión de que “la relación del Padre al Hijo encarnado en la consumación del don del Espíritu es la misma relación constitutiva de la Trinidad”.⁵⁶ Sabemos, por otra parte, que cuando Tomás se refiere al Espíritu Santo como Don, ha dejado bien claro que a su Persona divina “le corresponde darse y ser Don, puesto que “el Espíritu Santo se da a sí mismo, en cuanto que se pertenece pudiéndose usar o, mejor, disfrutar, como también decimos que el hombre libre dispone de sí mismo”.⁵⁷ Si, según esta visión, Don y Dador no se distinguen, se puede aseverar que el Espíritu Santo se da a sí mismo y que es *Don* desde toda la eternidad –en la Trinidad inmanente– y no sólo a partir de su función en la Trinidad económica. A partir de ello podemos decir que con la infusión del Espíritu Santo –que viene a consumir la economía de salvación– la Trinidad económica y la Trinidad inmanente forman una unidad.⁵⁸ Por otra parte, debemos considerar también que una mera equiparación entre Trinidad inmanente y Trinidad económica puede ser ambigua: se podría despojar a la Trinidad soteriológica de su propia realidad histórica, entendiéndola como simple fenómeno de la Trinidad inmanente. Hechas estas salvedades –y volviendo a los conceptos berullianos– opinamos que es desde esta perspectiva que podemos interpretar la persona del Espíritu Santo, estéril y fecundo a la vez. El oratoriano ha llamado al Espíritu estéril en la Trinidad inmanente, porque no engendra, ni tampoco procede otra persona de Él; ahora bien, es cierto –tal como lo ha afirmado la Tradición– que no hay una fecundidad interna del Espíritu –esto es, en la Trinidad inmanente– pero esto, en modo alguno, “podía implicar inferioridad o mera

55. TCA, 249. Se ha reconocido en estas formulaciones de la *Comisión Teológica* una inspiración inmediata en Karl Rahner, pero descubriendo a la vez que se trata de una enunciación más completa y adecuada. Asimismo, puede afirmarse que el *axioma fundamental* de Karl Rahner ha encontrado una acogida explícita en dicho documento. Cf. L. F. LADARIA, “La teología trinitaria de Karl Rahner”, *Greg* 86/2 (2005) 287.

56. *Ibid.*, 250.

57. ST I, q. 38, a. 1, ad 1.

58. Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1990, 313.

pasividad en el seno de la vida divina, como si la fecundidad fuese la única función activa posible del Espíritu Santo *ad intra*".⁵⁹ Comprendemos, en este sentido, la postura de Durrwell cuando sostiene que, en el ámbito de la Trinidad inmanente, conviene evitar la idea de que el Espíritu sea meramente *pasivo* en la vida intratrinitaria.⁶⁰

No sin después de haber constatado un déficit pneumatológico, opinamos que la idea de fecundidad del Espíritu en la creación, a la vez que la noción del Espíritu como amor, nos han colocado frente a una ontología del *ágape*, es decir, donde el ser de Dios puede comprenderse desde el amor; es cierto que con esta imagen de Dios puede predicarse "no la autogénesis, no la emanación necesaria, no la producción forzada, sino la creación, el surgimiento de lo distinto de sí como algo libremente querido...".⁶¹ Desde esta perspectiva, hemos descubierto que una comprensión de Dios como comunión de personas y la doctrina de la Trinidad se han mostrado como premisa ineludible de la doctrina de la creación.⁶² Por otra parte, en *Grandeurs* se ha percibido el interés de su autor por exponer la coherencia del plan divino y, en este sentido, se ha intentado exponer la razón y conveniencia de la encarnación: la razón remota y originaria de la encarnación se ha encontrado en el amor de Dios. La fidelidad a un sistema ejemplarista no podía sino conducir a interpretar la encarnación como un misterio de amor y de unidad que reflejaba el amor eterno de las personas trinitarias.

Sin embargo, la pneumatología de *Grandeurs* ha denotado un límite que ha invitado a superar una imagen de la Trinidad inmanente más atenta a la primera y segunda personas y a la relación de generación, donde el Espíritu Santo aparece meramente como el *tercero* y se convierte en *pasiva* la función de este último, sin desarrollar ninguna

59. L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 221.

60. Cf. F.-X. DURRWELL, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 98: "Tampoco hay que hacer del Espíritu la persona última, que venga detrás de las otras, que fuera como el callejón sin salida donde expira el movimiento trinitario, la persona *estéril* de la que no sale nada".

61. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander, 1992, 136.

62. El principio metafísico del *bonum diffusivum sui*—con su consiguiente afirmación de la libertad y amor divinos— opera como un auténtico filtro de la idea de creación, filtro que sólo puede traspasarse merced a la fe en un Dios trino, en el que toda necesidad de comunicación queda amortizada en el circuito vital intratrinitario, de modo que, a extramuros de su esencia, nada ya es necesario. Cf. *ibid.*, 137.

función *activa* en el seno de la Trinidad; de ahí su calificativo de *estéril* en la vida intratrinitaria. Hemos hallado algunos testimonios de la teología griega del Espíritu Santo en *Grandeurs*, en cuanto que lo que tiene el Espíritu lo tiene por el Hijo. Estos datos nos llevan a concluir que, si bien hemos palpado una incidencia de la teología latina en la teología trinitaria y en la pneumatología, ello no ha impedido que encontremos también elementos de una teología del Espíritu propia de los Padres griegos.

Desde la teología contemporánea debemos afirmar que así como existe una función *activa* del Hijo respecto del Espíritu Santo –porque de Él y del Padre procede el Espíritu Santo– también existe una función *activa* del Espíritu Santo respecto del Hijo, en el sentido, por ejemplo, de que el Padre engendra al Hijo en el Espíritu Santo. Así lo interpreta Durrwell cuando manifiesta que el Padre engendra en el Espíritu Santo y el Hijo es engendrado también en el Espíritu Santo.⁶³ Ha faltado, en consecuencia, una más clara presentación del Espíritu como *don* ya desde la vida intratrinitaria o Trinidad inmanente; de este modo, no ha sido evidente que el Espíritu “es más que la pura reciprocidad de Padre e Hijo [...]: es el *don* substanciado más allá del darse mutuamente, *donum* por antonomasia”.⁶⁴ Por otra parte, cuando podíamos esperar que el Espíritu Santo fuera el que exprese la esencia íntima de Dios, “la posibilidad y la realidad de la manifestación o serfuera-de-sí de Dios”,⁶⁵ para *Grandeurs* ha sido el Verbo la persona trinitaria que salía en *éxtasis* en la encarnación; en el *salir-de-sí* de Dios el

63. Cf. F.- X. DURRWELL, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 99. El autor puede descubrir que el Espíritu Santo es la tercera persona sin que venga detrás de las otras, sin ser la última. De este modo, la *perichóresis* es más importante que la *taxis* (*sucesión*), puesto que de acuerdo a aquella lo que se menciona al final está también al comienzo. En consecuencia, se puede decir que hay un “Espíritu de la paternidad y de la filiación”. Cf. *ibid.*, 100. Evidentemente, se constata a simple vista que la función del Espíritu Santo en la relación de generación y en la divinidad filial de Jesús ha estado mucho más acentuada en Durrwell que en nuestro autor: “Así pues, conviene integrar en la cristología la relación con el Espíritu Santo. Esta relación es esencial. [...] Hijo de Dios, vive en ósmosis con el Espíritu Santo, que es poder divino de engendramiento. En él es divinamente filial. Fuera del Espíritu, Jesús no sería Hijo de Dios ni Dios mismo. Engendrado en el Espíritu, lo es también en ese seno que es alimentado por el Padre de las riquezas de la divinidad: santidad, poder, amor... En el Espíritu es como el Padre hace crecer a su Hijo en la filialidad”. *Ibid.*, 112.

64. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica III, El Espíritu de la verdad*, Madrid, 1998, 163. De aquí que el autor pueda también afirmar que el Espíritu “es ya intratrinitariamente el *don* esencial, es decir, el amor”. *Ibid.*

65. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 260.

protagonismo era de la persona del Verbo. Se ha echado de menos, por tanto, una más clara teología del Espíritu como *donante* y *don* a la vez, aspecto que puede limitar la dimensión soteriológica.

J. ELISEO REINERI ·
INSTITUTO “JESÚS BUEN PASTOR” - RÍO CUARTO
10.07.2017/11.12.2017

· Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesor de Teología Dogmática en el Instituto Afiliado a la Facultad de Teología de la UCA “Jesús Buen Pastor”.

La acción del Espíritu en el Antiguo Testamento como «donación» Una aproximación a la pneumatología balthasariana de *Teológica III: El Espíritu de la Verdad*.

RESUMEN

En el presente artículo se describe la actividad del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento de acuerdo a la pneumatología que H. U. von Balthasar propone en *Teológica III: El Espíritu de la Verdad*. Ante la falta de una pneumatología sistemática del AT en la mencionada obra, el autor propone ordenar esta presencia del Espíritu en dos momentos: en su actividad permanente desde la creación, especialmente en la historia de Israel ungiendo a jueces, profetas y reyes, y en su intrínseca unión con la otra figura de mediación: la Palabra. Además se propone una lectura de la visión de la gloria del profeta Ezequiel bajo los términos de la fenomenología de la donación, a fin de presentar este acontecimiento desde la perspectiva de la actividad del Espíritu como parte de la pneumatología antecedente a la Encarnación que postula Balthasar.

Palabras claves: H. U. von Balthasar y el “Espíritu de la Verdad”; Pneumatología del Antiguo Testamento; El Espíritu en la Antigua Alianza; ‘Espíritu’ y ‘Palabra’; Fenomenología de la donación.

The Acthe Activity of the Spirit in the Old Testament as Donation. An Approach to the Balthasarian Pneumatology of *Theo-Logic III: The Spirit of the Truth*

ABSTRACT

This article describes the activity of the Holy Spirit in the Old Testament in accordance with the Pneumatology that H. U. von Balthasar proposes in *Theo-logic III: The Spirit of the Truth*. In view of the lack of an Old Testament’s systematic theology in this book, the author suggests to arrange the presence of the Spirit in two periods:

one is his permanent activity since creation, especially in the history of Israel, anointing judges, prophets and kings, and in his inherent unity with another figure of mediation: the Word. The article also suggests an interpretation of the prophet Ezekiel's view of the glory under the terms of phenomenology of donation, in order to present this event in the perspective of the activity as part of the preceding Pneumatology to the Incarnation as Balthasar proposes.

Keywords: H. U. von Balthasar and the “Spirit of the Truth”; Pneumatology of the Old Testament; The Spirit in the Old Covenant; ‘Spirit’ and ‘Word’; Phenomenology of Donation.

Introducción

En el presente artículo pretendemos aproximarnos al pensamiento de H. U. von Balthasar en su dimensión pneumatológica a partir de una obra que desarrolla y culmina su reflexión sobre el Espíritu Santo en cuanto «intérprete» e «introducción» a “toda la verdad”¹ del Hijo: *Teológica 3. El Espíritu de la Verdad (EV)*.² Nuestra presentación se remitirá a describir, en un primer apartado, la actividad del «Espíritu de la Verdad» en el período veterotestamentario como el que de manera preeminente “habló por los profetas” a modo de figura de mediación de la revelación divina. La presencia y la manifestación del Espíritu Santo desde el primer instante de la creación –como una de las “dos manos del Padre” *donada* a sus creaturas a fin de ‘disponer’ la venida del Logos en la encarnación–³ hasta su efusión escatológica por el Resucitado es una intuición teológica central que Balthasar desarrolla en EV mediante una “descripción fenomenológica”⁴ –y según el

1. “Cuando venga el Espíritu de la Verdad, él los introducirá en toda la verdad”, Jn 16,13.

2. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1987; trad. cast.: *Teológica. El Espíritu de la Verdad, vol. 3*, Madrid, Encuentro, 1998 (en adelante EV).

3. Esta intervención del Espíritu en la creación podría leerse como una *preparatio incarnationis*, en la línea de la tesis balthasariana de la «inversión trinitaria». Acerca de la «inversión trinitaria» cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Cristo, vol. 3*, Madrid, Encuentro, 1993, 173-176.

4. El teólogo de Basilea desarrolla su pensamiento asumiendo, en parte, la “posibilidad de pensar fenomenológicamente la Revelación [superando] [...] dos direcciones antinómicas” –concibiendo la Revelación en su aparecer tal como aparecen los objetos, o bien en su imposibilidad de aparecer ya que la Revelación no pertenece al ámbito de los objetos– comprendiendo la Revelación como “una experiencia no condicionada por los límites de la experiencia de los objetos”, J. D. LÓPEZ, *Teología y Fenomenología. La Fenomenología como método crítico y sistemático para la Teología*, Córdoba, EDUCC, 2008, 30-31 (en adelante TF).

horizonte de la donación⁵ de la actividad del Espíritu en diversas figuras de Revelación. Balthasar no presenta en la obra referida una pneumatología sistemática del Antiguo Testamento, aunque es posible esbozar una “pneumatología antecedente” a la encarnación de la Palabra, como el mismo autor sostiene.⁶

En segundo lugar, describiremos la relación del Espíritu con la otra figura de mediación: la Palabra, cuya vinculación con el Espíritu manifiesta la íntima unión de las “dos manos del Padre”.⁷ De este modo, explicaremos este vínculo Pneuma/Logos desde una perspectiva «sin confusión» –“otro de”– y «sin separación» –“uno con”– entre ambas hipóstasis.⁸ El Padre actúa siempre por medio de la «díada»⁹ Hijo y Espíritu en la obra común de salvación: Palabra y Espíritu son manifestaciones divinas que expresan, respectivamente, el contenido y la fuerza de la Alianza establecida por Yahvé.¹⁰

Finalmente, en tercer y último término se procederá a una descripción del Espíritu que actúa en la visión de la gloria del profeta Ezequiel desde la perspectiva de la fenomenología de la “donación” propuesta por Jean-Luc Marion, ayudados por un instrumento metodológico que “retoma, valida y descalifica a la vez”¹¹ las con-

5. “En fenomenología se trata de mostrar. Mostrar implica dejar que la apariencia aparezca de tal manera que cumpla su plena aparición, para recibirla exactamente como se da”, J.-L. MARION, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Síntesis, 2008, 40 (en adelante SD).

6. “El punto medio cristológico de la economía queda enmarcado por una pneumatología tanto antecedente como consiguiente”, EV 37. Anteriormente el autor se había preguntado si “¿no se podría, o incluso se debería, insertar [la reflexión cristológica] en el marco global de una pneumatología?”, EV 35.

7. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, IV,4; V,6,1; V,28,4.

8. Cf. Concilio de Calcedonia, DH 302. Así como Balthasar afirma que su trilogía «Estética» - «Dramática» - «Teológica» no se comprende sólo desde la iluminación recíproca de las propiedades trascendentales del ser (*pulchrum-bonum-verum*) (cf. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid, Encuentro, 1998, 46) sino que Cristo realiza en sí mismo una *circuminsessio* de todos los trascendentales (cf. E 92), de modo similar nos atrevemos a utilizar aquí dos adverbios calcedonenses – “sin confusión” (ἀσυγχύτως) y “sin separación” (ἀχωρίστως)– que en aquel contexto pretenden clarificar la distinción y la unidad de las dos naturalezas de Cristo en su única persona –la hipóstasis del Logos– para referirnos a la relación Hijo-Espíritu, en el sentido que se desarrollará en la segunda parte de este trabajo, como un actuar uno *en el otro* y *dentro del otro*. Se trata del Espíritu “*en/sobre*” Jesús, *uno con él* –sin separación–, *otro de él* –sin confusión–.

9. Cf. EV 173ss.

10. “Palabra y Espíritu permanecen ya fundamentalmente unidos en la Antigua Alianza”, EV 65.

11. J. D. LÓPEZ, “Aprender a ver. Aportes metodológicos de la fenomenología a una teología de los signos de los tiempos”, en: V. AZCUY, C. SCHICKENDANTZ, E. SILVA (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013, 301 (en adelante AV). El autor cita a J.-L. MARION, SD 14.

figuraciones de las reducciones previas¹² y caracteriza una teología fenomenológica: la «reducción teológica».¹³ Esta operación nos ayudará a interpretar como *donación* la revelación del Espíritu al profeta Ezequiel, significando un anticipo de la *aparición* de la tercera persona trinitaria en/sobre Jesús. La cercanía de Balthasar con este modo de pensar refuerza la tradición teológica de concebir al Espíritu Santo como *donum doni* que desde el inicio de la historia actúa sobre toda creatura. Si el Espíritu puede ser concebido como el horizonte mismo en el que aparecen los fenómenos de Revelación,¹⁴ entonces podría afirmarse que en el horizonte del Espíritu –una de las manos del Padre– se manifiesta actuando concomitantemente la otra mano –el Logos–, por ej., como describiremos en la aparición de la gloria de Yahvé a Ezequiel.

1. El «Espíritu de Yahvé» en la Antigua Alianza

En la revelación divina en la Antigua Alianza Dios no actúa nunca solo, sino –como hemos mencionado– siempre con sus dos manos: con el Hijo y también con el Espíritu Santo.¹⁵ Tanto la ‘Palabra’ como el ‘Espíritu’ son las principales figuras de mediación a través de las cuales Dios se manifestó a Israel. Presentaremos a continuación el horizonte bíblico de EV,¹⁶ de forma especial los rasgos de la presencia del espíritu en la historia de Israel.

En un primer momento, las principales manifestaciones divinas en la creación, conducción y protección de Yahvé para con su Pueblo

12. Eidética, existencial, a la donación; cf. TF 16-17.

13. “La reducción teológica es el instrumento metodológico que permite describir al sujeto de la Revelación a partir de los «mundos de experiencia», constituidos en y por sus vivencias en la fe gracias a la luz del Espíritu Santo que actúa como horizonte último e infinito de todos los horizontes”, AV 294. “En reducción teológica, el creyente tiene la vivencia originaria de «volver a experimentar» la vivencia de Cristo y conformarse a ella”, *ibid.*, 297.

14. El “Espíritu Santo [...] actúa como horizonte último e infinito de todos los horizontes”, AV 294, cf. *ibid.* 299-300; cf. TF 184, nota 99.

15. Cf. EV 167ss.

16. El teólogo suizo no propone en esta obra una teología bíblica completa, ni siquiera intenta un esbozo de la misma, por lo que solamente señalaremos los dos rasgos que, a nuestro juicio, destacan la actuación del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento: 1) como ‘espíritu’ entregado –por el Padre– y activo tanto en el cosmos como en personas elegidas, y 2) en su relación inseparable con la ‘palabra’.

no se atribuyen primariamente al «Espíritu» sino a la «Palabra» de Dios “que imparte órdenes libre e inesperadamente, [y que] puede expresar la soberanía de Dios con el mismo empuje [que el «Espíritu»], como lo hace ante Abrahán y Moisés”.¹⁷ La fuerza de la ‘palabra’ de Yahvé se expresa fundamentalmente en la entrega de la Ley a Israel en el Sinaí.¹⁸ Pero cuando Israel rechaza el cumplimiento de lo estipulado en la Ley de Moisés, el ‘Espíritu’ de Dios es el que releva la ‘Palabra’ desoída por el pueblo rebelde (cf. Ez 2,3-6; Is 30,9; Jr 2,29) e inspira la vocación de personajes –como los profetas, aunque también jueces y reyes– que convocan insistentemente a su escucha, en quienes “el Espíritu [es] la fuerza divina con la que Dios lleva a cabo lo que ha establecido”¹⁹ en la Alianza y en la Ley. El espíritu, en la concepción balthasariana de la Antigua Alianza, actúa antes y después de la ‘Palabra’, allí donde ésta pierde su eficacia y poder de acción. En este contexto, se podría ratificar una –relativa– preeminencia y mayor universalidad del Espíritu con relación a la Palabra.²⁰

La primera y más evidente acción histórico-salvífica del «Espíritu de Yahvé» en el A.T. aparece en los relatos de vocación y misión de los jueces durante la época de la conquista y establecimiento de los israelitas en Canaán: el «Espíritu de Yahvé» elige y capacita a Otniel (cf. Jc 3,9-11), reviste a Gedeón (cf. Jc 6,34) y viene sobre Jefte (cf. Jc 11,29) para sostener su misión liberadora.²¹ El Espíritu, en este sentido, está encima de Balaán (cf. Nm 24,2) y agita a Sansón (cf. Jc 13,25), irrumpe y se apodera de él (cf. Jc 14,6.19), pero de la misma

17. EV 65.

18. Cf. Ex 20,1ss.

19. EV 65.

20. Digo “relativa preeminencia” aunque el teólogo suizo sostenga en algún pasaje de EV que “en los grandes profetas [...] el término «espíritu» puede retroceder en favor de «palabra»”, EV 66. En la presente cita agrega Balthasar: “Ni siquiera en las grandes visiones de Isaías, Jeremías y Ezequiel se menciona el Espíritu; posiblemente porque querían marcar distancias respecto a los «grupos de profetas» [extáticos]. De hecho, la gran profecía verbal es un fenómeno tan inequívoco del Espíritu, que se pone en primer lugar en el credo neotestamentario: «*qui locutus est per prophetas*»”, *ibíd.*, nota 1. Si bien, aunque no se mencione explícitamente la presencia del Espíritu en el pasaje estudiado, no concordamos en lo referente a la ausencia del Espíritu en la visión de la gloria de Ezequiel, ya que según nuestro entender en este relato se destaca la actuación “una *junto* a la otra” de Palabra y Espíritu.

21. El Espíritu coloca a los jueces bajo su influjo solamente mientras sucede la intervención operativa con vistas a la concreta misión recibida. No se trata de una presencia permanente, sino de una actividad con carácter provisional y pasajero.

forma como irrumpe y arrasa también –aunque ya en una época posterior– se retira, por ej., de Saúl (cf. 1 S 16,14). En esta época premonárquica el Espíritu tiene la función de capacitar a los jueces a fin de cumplir la misión liberadora en Israel.²² El Espíritu no está a disposición del hombre, sino que expresa la trascendencia e imprevisibilidad divinas.

En el primer profetismo es controvertida y casi inexistente la presencia y actividad del «Espíritu de Yahvé», por lo que en EV –como veremos en el siguiente capítulo– Pneuma y Palabra se vinculan recién en un desarrollo tardío de la teología veterotestamentaria, más cercano al período posexilico. En el principio de los movimientos proféticos, especialmente los de rasgos entusiásticos y extáticos, se producían manifestaciones de carácter irracional (cf. 1 S 10,6.10; 19,20.24), razón por la cual el individuo aparecía “cambiado en otro hombre” (1 S 10,6). Dicho carisma profético-extático se caracterizaba por ser un ‘*pneuma*’ sin ‘*logos*’, razón por la que el profetismo clásico de los ss. VIII-VII a.C. se distancia de estas expresiones exteriores. La ausencia del Espíritu en la profecía escrita preexilica podría deberse al rechazo que producía en los profetas elegidos por Yahvé la parodia que realizaban los falsos profetas, los cuales invocaban infructuosamente algún espíritu como autoridad e inspiración para sus engañosas profecías.²³ En el siglo IX a.C. aparece alguna alusión al ‘Espíritu’ con la palabra profética (cf. 1 R 22,24), aunque una vinculación más cercana se produce recién con el destierro, en el siglo VI a.C. (cf. Ez 2,2; 3,12; 11,5) como estudiaremos más adelante. En el primer profetismo se relata únicamente la transmisión de las dos terceras partes del espíritu de Elías a su sucesor Eliseo (cf. 2 R 2,9-10.15s.), lo mismo que el traspaso del “espíritu de sabiduría” de Moisés a Josué (cf. Dt 34,9; Nm 27,18ss.). El Espíritu puede ser otorgado a Moisés (cf. Nm 11,17.25s.),²⁴ de quien Yahvé toma

22. S. TENSTRÖM - H.-J. FABRY, “רוח *ruah*”, en: G. J. BOTTERWECK; H. RINGGREN; H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (vol. XIII), Cambridge, Eerdmans, 2004, 365-402, esp. 392 (en adelante TDOT); W. KASPER (ed.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, Barcelona, Herder, 2011, 571 (en adelante DETB).

23. “El éxtasis, en tanto que efecto espiritual, no está en conexión alguna con las palabras y los actos salvadores de Yahveh”, B. J. HILBERATH, “Pneumatología”, en: T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona, Herder, 2005, 509-618; esp. 519 (en adelante MTD). Cf. *ibid.* 520-521.

24. Cf. P. ROSSANO; G. RAVASI; A. GIRLANDA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid, Paulinas, 1990, 552-574, esp. 558 (en adelante NDTB); TDOT 391.

parte de ese Espíritu a fin de entregárselo a los ancianos de Israel para que lo ayuden con la carga del pueblo (cf. Nm 11,17). De esta forma, Moisés es el único –junto a David en el pasaje de la súplica del salmista– del que se afirma que Yahvé “puso dentro de él su santo espíritu” (Is 63,11; cf. Sal 51,13). El Espíritu es apoyo para quienes ejercen una función pública –vocación– ante el pueblo de Israel; éstos son aquellos en quienes el Espíritu entra en el corazón de una manera más íntima (cf. Ag 1,14; Esd 1,1; Jr 51,11; 1 Cro 5,26; 2 Cro 21,16; 36,22). Los profetas pueden llevar el peso del pueblo gracias al Espíritu de Yahvé; y asimismo el pueblo de Dios necesita de ese mismo Espíritu para sobrevivir. Inaugurado el período monárquico, a Saúl le invade el Espíritu de Yahvé para acompañar el trance de los profetas (cf. 1 S 10,6.10), quien luego es abandonado por este espíritu, apoderándose de él un espíritu contrario al primero (cf. 1 S 16,14; 18,10; 19,9). El Espíritu le hace hablar a David palabras de Yahvé (cf. 2 S 23,2), permaneciendo en él –de manera única en el A.T.– de forma estable.²⁵ El ‘Espíritu’ sobre David “se convierte en un don permanente para el ungido, el elegido de Yahveh”.²⁶

Recién durante el exilio de Israel y a su regreso del destierro el Espíritu es concebido como una fuerza y presencia dinámica de Yahvé en Israel. En la época crítica del exilio el Espíritu es “la fuerza de la nueva creación en Israel”,²⁷ fuerza que se manifiesta especialmente en la vocación y misión del profeta Ezequiel, quien es testigo del comienzo de un nuevo discurso sobre el Espíritu en la profecía. Como fruto de la efusión del Espíritu se espera un cambio de corazón, una renovación de la voluntad (cf. Ez 11,19; 36,26ss.; 37,5; 39,29). En la narración de Ez 37 se pueden captar, como en un compendio, varios aspectos de la acción del Espíritu de Yahvé: como poder extático (37,1), poder que da vida nueva al pueblo de Dios (37,5.11ss.), presencia interior del Espíritu de Dios en el pueblo (37,14). En la invocación al Espíritu de los cuatro vientos (37,9) –que con su aliento revive a los muer-

25. La situación de David es única en el A.T. con relación al espíritu de Yahvé, en cuanto que el Espíritu irrumpe en él, denotando una idea de invasión, de penetración irrevocable y posesión permanente. Existe una conexión del don del Espíritu con la unción real (cf. 1 S 16,13). Cf. NDTB 558 y MTD 520.

26. Cf. MTD 520.

27. J. MARBÖCK, “Espíritu Santo. Antiguo Testamento”, en: DETB 572.

tos— se rememora la acción de Yahvé en el inicio de la creación (cf. Gn 2,7) y “aparece ya la esperanza de la resurrección corporal”.²⁸

La intervención del Espíritu en los orígenes de la creación es objeto de interpretaciones exegéticas diversas. El término *ruah* que aparece en Gn 1,2 es de significado ambiguo, ya que mientras algunos autores sostiene que “*ruah elohim*” (cf. Gn 1,2) habría que traducirlo como “tormenta divina” —debido a su uso superlativo—, otros atribuyen a este mismo pasaje el sentido por el cual el Espíritu sería “una fuerza inicial anterior a toda palabra creadora de Dios”;²⁹ atribuyendo su sentido primario a un genitivo (“viento/aliento/espíritu *de Dios*”) debido al argumento según el cual el agua y el viento aparecerían como contrarios uno del otro en las cosmogonías del Cercano Oriente, de las cuales el relato de Gn 1 habría asimilado algunas significaciones semejantes. De esta manera, *ruah* (רוח) y *tehom* (תְּהוֹם) serían antagonistas, donde Yahvé enviaría su Espíritu para mantener la tierra seca y luchar contra el caos de las aguas primordiales.³⁰ Así, para Balthasar “la actitud amorosa global de Dios respecto al mundo [...] fue trinitaria desde el principio [...] Dios (Padre) crea el mundo mediante su palabra (el Hijo), mientras que el Espíritu, incubando sobre el caos, ordena la nada informe”;³¹ afirmando que la creación es una acción divina en la que intervienen las tres personas.³² Con la teología patristica como inspiración, especialmente la reflexión de Ireneo, Balthasar retoma un postulado cristológico al afirmar que el Espíritu, por su intervención en la generación del Hijo, también tuvo que estar presente en la creación, la que fue realizada en referencia y según la imagen del Hijo (cf. Col 1,16).³³ Es de especial interés la concepción del ‘espíritu’ como una

28. *Ibid.*

29. A. SCHMITT, “Espíritu. Antiguo Testamento”, en: DETB, 569. Para una interpretación diversa cf. H. D. PREUSS, *Teología del Antiguo Testamento. Yahvé elige y obliga, vol. 1*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999, 281 nota 182 (en adelante TAT1).

30. Para esta idea recurrimos a TDOT 384.

31. EV 37. “Este Espíritu debe estar en acción desde el principio, en la creación y la estipulación de la alianza”, *ibid.* Cf. *ibid.*, 202.

32. “El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, por lo cual en su esencia posee una imagen, no sólo del Hijo, sino de toda la Trinidad y, por consiguiente, también del Espíritu Santo”, *ibid.*, 203.

33. Cf. *ibid.*, 411.

“fuerza inicial anterior a toda palabra creadora de Dios”.³⁴ Yahvé crea con la fuerza de la Palabra, pero a ésta la precede su Espíritu, de manera que no existe palabra sin el “aliento” divino. Presentaremos a continuación la descripción sobre un acontecimiento de revelación donde se manifiesta de manera única en el AT esta acción “sin confusión, sin separación” de ‘espíritu’ y ‘palabra’.

2. «Espíritu» y «Palabra»

En la primera parte hemos observado la manera en que –según EV– el Espíritu de Dios está activo desde el inicio de la creación, actuando no sólo en los orígenes, sino especialmente capacitando a los destinatarios de la elección de Yahvé para actuar en favor del pueblo de Israel, y prometiendo su asistencia (como πνεῦμα σπερματικός) también fuera de los límites del pueblo elegido (cf. Jl 3,1-2). El Espíritu “que habló [y actuó] por los profetas” (Concilio I de Constantinopla; DH 150) se presenta como un principio de vida y una figura divina de mediación en el acontecimiento de la Revelación, aunque en la etapa veterotestamentaria no se lo concibe todavía como un sujeto personal. Junto al Espíritu existe otra manifestación del actuar divino considerada en EV: la Palabra.³⁵ En este capítulo focalizaremos nuestra atención en el vínculo entre Espíritu y Palabra debido a la relevancia que presenta esta relación para EV.

La palabra es, en primer lugar, dirigida a los profetas, a quienes les llega repentinamente,³⁶ de manera irresistible para su destinatario, ya que lo domina (cf. Jr 20,7-8), lo transforma y lo envía donde Yahvé dispone. La palabra es además “enseñanza”, sobre todo plasmada en la Ley entregada en el Sinaí a Moisés (cf. Ex 20,1; 24,3ss; 34,27s), quien es el primer receptor de las palabras divinas, a fin de entregárselas al pueblo de Israel (cf. Ex 3,4; 4,2). Por la palabra de Yahvé Israel fue constituido como “pueblo de Dios”.³⁷ En EV se afirma que «Espíritu»

34. DETB 568.

35. También aparece la ‘sabiduría’, en la reflexión de EV, como instancia de mediación entre el ‘espíritu’ y la ‘palabra’, figura a la que dedicaremos nuestra atención más adelante.

36. Cf. 1 R 17,2; Jon 1,1; Jr 1,4.11.13.

37. Cf. L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, 121 (en adelante DVV).

y «Palabra» no han actuado nunca aisladamente, aún concibiéndolas solamente como simples formas de mediación entre Yahvé y su pueblo –y el conjunto de sus creaturas–, sino siempre una *con* la otra y *dentro* de la otra.³⁸ En la Antigua Alianza existe una estrecha relación entre estas dos figuras –*pneuma* y *logos*–, ya que además de haber obrado conjuntamente en la creación, su punto de articulación es la Ley otorgada en el Sinaí.³⁹

El Espíritu es *uno con* la Palabra, pero –a la vez– *otro de* ella. Creemos que existe una relación “sin confusión” –*otro de*– y, a la vez, “sin separación” –*uno con*– entre “Espíritu” y “Palabra”. De parte de la ‘Palabra’, el “sin confusión” se evidencia en el distanciamiento que el profetismo clásico de los siglos VIII-VII a.C. muestra con los movimientos entusiásticos –extáticos– de los profetas oficiales, en los que el “Espíritu” se manifestaba como una fuerza incontrolable e incompatible con la misión del auténtico profeta como alguien llamado y enviado por la “Palabra” de Dios.⁴⁰ Además este “sin confusión” queda reforzado por la preeminencia de la Palabra en la obra de la creación –aunque el Espíritu también esté presente sobre el caos primordial, precediéndolo, pero nunca– en la que participa del poder creador divino.⁴¹ De parte del Espíritu, el “sin confusión” se manifiesta en la fuerza incontenible del «Espíritu de Yahvé» en la misión de los jueces, los cuales “son colocados bajo la acción de la *ruah* divina”,⁴² no haciendo alusión a la palabra bajo ningún aspecto de su misión. Esta distinción se expresa también en la forma de elección que Yahvé tiene con David, quien, al ser ungido mediante el óleo de la elección, “el espíritu del Señor descendió”⁴³ sobre él, siendo éste un caso único de elección en el Antiguo Testamento.⁴⁴ Finalmente, esta distinción entre “Espíritu” y “Palabra” se expresa allí donde Israel rechaza obedecer la Palabra de Dios que los profetas tienen

38. “Las dos manos del Padre no trabajan cada una por su cuenta, una junto a otra, ni tampoco actúan una después de otra (como si el Espíritu viniera sólo cuando la obra de Cristo estuviera concluida), sino de manera muy diferenciada, una con la otra y dentro de la otra, pues el Espíritu continúa siendo siempre el Espíritu propio de Cristo”, EV 187.

39. “En Ex 40,35 se indica una doble presencia de Dios, *sobre* la tienda y *en* ella”, *ibid.*, 96.

40. Cf. C. SCHÜTZ, *Introducción a la Pneumatología*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1991, 162. Este autor cita a C. WESTERMANN, *Geist im Alten Testament*, 225.

41. “La palabra es la ejecutora de la voluntad de Dios”, DVV 121.

42. Cf. NDTB 558.

43. 1 S 16,13.

44. Cf. NDTB 558.

por misión –aunque con destino de fracaso, como vemos en Ezequiel, Jeremías, etc.– recordar y despertar en el corazón de los creyentes.⁴⁵

Si entre “Espíritu” y “Palabra” existe en la Antigua Alianza una relación “sin confusión”, esta distinción no llega al extremo de que se entiendan como fuerzas extrañas o separadas del único origen: el amor insondable de Dios.⁴⁶ Las “dos manos del Padre” siguen actuando simultáneamente “sin separación” aún allí donde se evidencia su diferencia debido a circunstancias históricas determinadas: en los diversos roles que corresponden al ‘Espíritu’ y a la ‘Palabra’ en la creación, en la cambiante relación entre la Ley y los Profetas en Israel, o en la correlación de estas figuras de mediación con la sabiduría. Estas “dos manos” actúan sobre todo “sin separación”, en una especie de ‘síntesis’ mediadora entre ambas, allí donde:

“el predominio de la Palabra (en la instrucción del Sinaí) se interpreta cada vez más hacia lo profético (de manera que al final Moisés se convierte en el profeta y portador del Espíritu por antonomasia); por el contrario, el predominio del Espíritu (en la primitiva profecía extática) se desarrolla cada vez más hacia la Palabra (en los grandes profetas con obra escrita)”.⁴⁷

En los Padres encontramos numerosos aportes sobre el actuar del “Espíritu profético de la Antigua Alianza [que] había hablado con vistas a Jesús”,⁴⁸ donde el Espíritu dispone a la humanidad para la recepción del Hijo.⁴⁹ En la Antigua Alianza, Yahvé se presenta siempre como un Dios monopersonal, sin que se cuestione, según EV, el monoteísmo veterotestamentario ni se sugiera explícitamente alguna interpretación trinitaria de los pasajes donde aparecen el espíritu o la palabra. Aún así, ‘Espíritu’ y ‘Palabra’ –leyéndolo retrospectivamente– actúan “sin separación” desde el inicio de una

45. Cf. EV 65.

46. Cf. EV 437.

47. EV 173.

48. *Ibid.*, 103. En este sentido cf. Carta de Bernabé X,2; XII,8. “Teodoro de Mopsuestia encontrará una sagaz distinción: es verdad que los hombres de la Antigua Alianza no sabían nada del Espíritu Santo como persona propia subsistente en Dios (PG 66, 486); sin embargo, la obra del Espíritu comenzó ya mucho antes de la encarnación del Hijo (PG 66, 408). Cirilo de Jerusalén habla luminosamente sobre la inspiración profética orientada hacia Cristo (*Kat.*, 16,4); también para León estaría el Antiguo Testamento lleno del Espíritu (*Sermo* 76)”, EV 104.

49. “Dios lo puede todo. Si una vez fue visto de manera profética por comunicación del Espíritu [...] el Espíritu prepara al hombre para el Hijo”, IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.*, IV,20,5; citado en EV 104.

creación trinitaria, en la que el Padre crea a imagen del Hijo y a semejanza del Espíritu, creando con la Palabra y ordenando mediante el Espíritu, eligiendo y configurando al ser humano según el modelo del Hijo,⁵⁰ y vivificándolo con el Aliento de vida infundido desde el primer día de la creación del hombre.⁵¹ La Palabra y el Aliento de vida han sido siempre las “dos manos del Padre” que actúan desde el inicio de la historia y de la creación.⁵²

La conjunción entre Espíritu de Yahvé y Palabra de la profecía irrumpe en Ezequiel con una nueva significación, donde el profeta “se siente reanimado y sostenido por la *ruaj* de Dios (Ez 11,24: *ruaj elohim*; 37,1: *ruaj Yahvé*) o arrebatado por ella (3,14; 8,3)”.⁵³ La actividad del Espíritu en Ezequiel es la razón por la cual intentaremos describir la visión de la gloria que nos relata la Escritura como un fenómeno saturado y un fenómeno de Revelación, en el que el Espíritu se da previamente a su aparición en el Hijo encarnado. De esta manera, lo hasta ahora presentado de la relación entre “Espíritu” y “Palabra” nos ayudará en el siguiente apartado, donde en la carne del profeta Ezequiel se fusiona la revelación divina (‘Espíritu’) y la misión personal (‘Palabra’).

Donación del Espíritu al profeta Ezequiel

La vocación de Ezequiel representa, para el profetismo tradicional, un punto de inflexión en la relación entre el “Espíritu” y la “Palabra”, ya que recién a partir del regreso del destierro el “espíritu” (“viento, soplo, aliento”) adquiere el sentido teológico casi exclusivo como “Espíritu de Dios” («*ruah elohim*», Ez 11,24) o “Espíritu de Yahvé” («*ruah Yahvé*», Ez 37,1), fuerza por la que el profeta se siente

50. Cf. Ef 1,4.

51. Cf. Ef 1,13-14.

52. “[...] la Antigua Alianza ha hablado a la vez de la Palabra de Dios y del Aliento de Dios, de los cuales depende toda la vida del mundo (y lo ha hecho hasta el punto de que los Padres de la Iglesia han tomado de allí la comparación de que ni de la boca del hombre ni de la de Dios puede salir la palabra sin el aliento)”, EV 202. “En la Antigua Alianza, el Espíritu de Dios domina absolutamente toda la creación; él indica que Dios regala la vida a todo viviente mediante su aliento. Espíritu y Palabra, mediante los cuales llegan a ser las cosas, están muy cerca uno del otro”, *ibíd.*, 229.

53. MTD 521.

animado y sostenido interiormente.⁵⁴ En esta parte describiremos la visión de la gloria que se relata en el primer capítulo del libro como una forma de donación al profeta,⁵⁵ acontecimiento que inicia la presencia y actuación permanente de ese “Espíritu” donado en la vocación y el ministerio de Ezequiel. Para ello nos inspiraremos en las categorías de la fenomenología de la donación considerando la posibilidad de un fenómeno de Revelación, a fin de describir esta donación del “Espíritu” de Yahvé a Ezequiel como tal fenómeno el cual no sólo excede las categorías del entendimiento sino que, a la vez, revela el «exceso» de donación del Espíritu a la creatura. Lo que para la fenomenología resulta una pura posibilidad, para la teología es –de *facto*– una autocomunicación que Dios hace de sí mismo, esto es, una Revelación. A partir de esta perspectiva leeremos el acontecimiento de revelación de Yahvé a Ezequiel en «reducción teológica»,⁵⁶ desde la fe y según la luz que el Espíritu Santo imprime en el entendimiento creyente.⁵⁷ De este modo, tanto la «reducción a la donación» –como procedimiento ante una posible Revelación– como la «reducción teológica» –en cuanto método para la comprensión de una Revelación de *facto*– nos aportará la terminología para entender la acción divina en el Espíritu que se entrega al profeta Ezequiel.

El acontecimiento de la Revelación es concebido y descrito por la fenomenología contemporánea como un “fenómeno doblemente saturado”, es decir, un fenómeno que trasciende –en razón del exceso de su intuición donadora– las categorías kantianas del entendimiento en sus cuatro configuraciones –cantidad, cualidad, relación, modalidad– conociéndoselo también como ‘*παράδοξότατον*’ o «paradoja de paradojas», es decir, como “fenómeno de *revelación*”.⁵⁸ Este aconteci-

54. Cf. MTD 521.

55. Cf. Ez 1,1ss.

56. “La reducción teológica es el instrumento metodológico que permite describir al sujeto de la Revelación a partir de los “mundos de experiencia”, constituidos en y por sus vivencias en la fe gracias a la luz del Espíritu Santo que actúa como horizonte último e infinito de todos los horizontes”, AV 294. “En reducción teológica, el creyente tiene la vivencia originaria de “volver a experimentar” la vivencia de Cristo y conformarse a ella”, *ibíd.*, 297. Cf. *ibíd.*, 299.

57. “En las vivencias de fe el lugar del espectador fenomenológico que opera la reducción queda vacío y es el Espíritu Santo el que opera la reducción, ya que –inspirando desde el interior mismo de la conciencia– da origen a la subjetividad creyente que es el destinatario de su inspiración. Esta inspiración interior del Espíritu Santo es un llamado a participar en la vida divina”, *ibíd.*, 299-300.

58. “El máximo de la fenomenicidad saturada debe resultar una posibilidad última del fenómeno [...] que lo nombraremos en lo sucesivo «fenómeno de revelación» [...] concentra en él los

miento de Revelación, universal en el horizonte del *logos spermatikos* –y del *pneuma spermatikon*–, se particulariza en ciertos eventos de Revelación manifestados en la Escritura. En la etapa veterotestamentaria, el Dios de Israel manifestó su ‘gloria’⁵⁹ en acontecimientos salvíficos para el Pueblo mediante la llamada, vocación, envío e “inspiración” de Moisés, Josué, los jueces, Samuel, Saúl, David y los diferentes profetas, entre ellos Ezequiel.

En una teología fenomenológica se trata de “aceptar la gloria del Señor en su donación”⁶⁰ a la creatura, es decir, recibir la llamada dejándose investir por la respuesta personal. Como un sinónimo de la gloria divina puede hablarse también de la divinidad de Dios,⁶¹ por lo que describiremos el acontecimiento de la aparición de la gloria a Ezequiel como la manifestación del “Espíritu” de Dios en un evento que excede no sólo la capacidad humana de recibir tal visión, sino además la capacidad de recepción de tal exceso de gloria. Nos inspiraremos –en parte– en la descripción que J.-L. Marion propone para los fenómenos saturados, a fin de comprender la teofanía de Ezequiel como una donación del Espíritu, anticipo y figura de la efusión escatológica universal del Espíritu que habría de enviar el Hijo en Pentecostés.

El evento⁶² de la donación del Espíritu a Ezequiel⁶³ puede ser interpretado como un fenómeno de Revelación o una paradoja de paradojas.⁶⁴

cuatro tipos de fenómenos saturados y se da a la vez como acontecimiento histórico, como ídolo, como carne y como icono (rostro)”, SD 379; cf. TF 96. Aquello que para Marion es una pura posibilidad, y así debe seguir siendo para la fenomenología, nosotros –en «reducción teológica»– lo comprenderemos como una Revelación, es decir, una comunicación que Dios mismo hace de sí mismo a los hombres y, en nuestra perspectiva, al profeta Ezequiel.

59. “En *reducción teológica* debe operar un horizonte *Glorioso*, o ser quizá la *Gloria* misma. Así, teológicamente, tal horizonte debe tener el mismo estatuto personal e infinito que las miradas del Padre y del Hijo, de manera que pueda operar la aparición como tal”, TF 184.

60. “Toda «visión» del Dios viviente presupone un «éxtasis» de la criatura por encima de sí misma y de sus capacidades cognoscitivas naturales: para la criatura esto se llama «gracia» y don de la capacidad para aceptar la gloria del Señor en su donación”, H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Edad Moderna*, vol. 6, Madrid, Encuentro, 1988, 13 (en adelante G6).

61. “En lugar de «gloria del Señor», puede también hablarse de «divinidad de Dios»: resulta así evidente que el objeto forma de la percepción creyente de la revelación no puede ser otro que Dios *en cuanto Dios* [...] Se trata esencialmente del encuentro del hombre con la divinidad de Dios o gloria de Dios [...] Esta gloria de Dios, su sublimidad y soberanía en sí mismo y en su donación [...] es lo que constituye lo específico y propio de Dios”, *ibid.*, 13-14.

62. Cf. TF 78-81.119s.

63. Cf. Ez 1,1ss. La Escritura nos transmite como una unidad de sentido un acontecimiento que podremos releer en “*reducción teológica*” a la luz de la fe y con la luz del Espíritu Santo.

64. Cf. SD 379-391, esp. cf. 379; cf. TF 102.106.

Para reconocer el sentido del fenómeno, es necesario pasar de la actitud natural a la actitud fenomenológica a través del procedimiento metodológico central de la filosofía husserliana: la reducción fenomenológica.⁶⁵ En teología, para describir un fenómeno de Revelación, se puede recurrir a una operación que retoma las diferentes reducciones fenomenológicas – articulándolas sin confusión– denominada «reducción teológica».⁶⁶ Si la reducción fenomenológica facilita –en sus diversas operaciones– que la revelación se manifieste al *Yo* con el propósito de “dejar que se muestre una aparición en la apariencia”,⁶⁷ la reducción teológica –como un «aprender a ver»– se comprende como la estructura –fenomenológica– que orienta “la intencionalidad que opera la aparición del fenómeno bajo un horizonte en las vivencias inmanentes a ese ámbito originario”, ámbito “del que todo depende pero él mismo no depende de nada”.⁶⁸ Para acceder a dicho ámbito originario no se requiere ninguna condición más que la manifestación de un fenómeno que aparezca de acuerdo al “principio de todos los principios”, cuyo núcleo es la donación.⁶⁹ Este principio de donación remite a otro que manifiesta la relación originaria entre reducción y donación: “a tanta reducción, tanta donación”.⁷⁰ Si entendemos la reducción a partir de este principio “sólo aparece como un fenómeno auténtico lo que se da y, como fenómeno absoluto, lo que se da absolutamente”.⁷¹ Asumiendo los tres primeros momentos de la reducción fenomenológica,⁷² en este apartado pretendemos comprender un particular fenómeno de Revelación –la

65. “Sin la reducción ningún procedimiento del conocimiento merece el título de fenomenológico”, *ibíd.*, 48.

66. Cf. AV 294.

67. SD 43.

68. M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, 1963, 2. “A diferencia de las otras reducciones, en la reducción teológica se puede retomar, validar y descalificar las otras a la vez, pues ella conduce a un «ámbito de origen»”, AV 301.

69. “[...] Toda intuición originariamente donadora es fuente de derecho para el conocimiento, todo lo que se nos ofrece originariamente en la intuición (en su efectividad carnal, por así decir) debe ser simplemente recibido como se da, pero tampoco sin rebasar los límites en los que se da”, E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, I, §24, citado en SD 46. Este es el tercer principio, después del primero: “A tanto aparecer, tanto ser” y del segundo: “¡A las cosas mismas!”, que Marion critica en SD 44ss. Cf. M. HENRY, “Quatre principes de la phénoménologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, «A propos de Réduction et donation de Jean Luc Marion», 1 (1991), 3-26 (en adelante QP). Cf. SD 49.

70. QP 3.26. Cf. SD 49. Este es el cuarto principio, introducido por Marion en *Réduction et donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, 302. Este principio es el que orienta al filósofo francés en su reducción a lo dado puro.

71. SD 54.

72. Transcendental, existencial, a la donación. Cf. AV 276-277.

visión de la gloria de Ezequiel— en régimen de «reducción teológica»⁷³ a través de lo que J.-L. Marion denomina una donación sin intuición⁷⁴ por exceso,⁷⁵ como creemos que sería —en este caso— «dar el Espíritu». Describiremos a continuación el acontecimiento de la visión de Ezequiel a partir de este tipo particular de fenómeno de Revelación del Espíritu en el AT, y “como el exceso del don puede adoptar el aspecto de la penuria, lo nombraremos con el título de *abandonado*”⁷⁶ por haber sido entregado sin retribución posible,⁷⁷ es decir, sin posibilidad de retorno o aceptación a su medida.⁷⁸ El Espíritu en cuanto *abandonado* a Ezequiel erige al profeta en «testigo», en una dinámica donde el *Yo* de Ezequiel, abrumado por el exceso de donación, se experimenta ya no como un *Yo* constituyente sino como constituido por dicho fenómeno.⁷⁹

La primera categoría del entendimiento que el fenómeno saturado excede por su intuición donadora es la de *cantidad*: según la cantidad, la irrupción de la gloria y su visión por Ezequiel es imprevisible, esto es, no-mentable —inabarcable—. ⁸⁰ La imposibilidad de abarcar el fenómeno que adviene se debe a su carácter in-imaginado e impensado, dándose en una cantidad imposible de prever tanto en su arribo como en sus efectos. El evento de la visión de la gloria por Ezequiel, “saturando de golpe lo visible”⁸¹ y “desbordado siempre por la intuición que lo satura, debería nombrarse inconmensurable, no mensurable (inmenso), desmesurado”,⁸² provocando el *asombro* del profeta. La

73. Cf. AV 294.

74. “Cuando ya no da un objeto o un ente, sino lo dado puramente, la donación no se ejerce ya por intuición; o, más bien, la alternativa entre penuria y saturación de la intuición realizada en ese caso resulta indecidible”, SD 391.

75. “Se presentan finalmente casos en los que la donación deja que se muestren fenómenos que exceden toda enticidad y objetividad y que, así pues, los engloban”, SD 392.

76. *Ibíd.*

77. “El don es propiamente una donación sin contrapartida [...] lo que es dado sin una intención de retribución”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae I^a*, q. 38, a. 2, c.; citado en SD 155.

78. Cf. SD 166.

79. “El acontecimiento que adviene [...] deja la huella durable de su eclosión sólo sobre el Yo/mí, testigo constituido desde ese momento, y a pesar suyo, por lo que recibe”, SD 354.

80. SD 330ss. “Su intuición donadora le asegura por cierto una cantidad, pero tal que ella no se puede prever [...] Tal fenómeno, siempre desbordado por la intuición que lo satura, debería más bien ser llamado inconmensurable, desmesurado”, J.-L. MARION, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, UNSAM, 2005, 21 (en adelante AD).

81. SD, 381. Esta ceguera, a pesar del “vieron aparecer” (Hch 2,3), nos remite a la dialéctica ver-no ver que von Balthasar desarrolla a propósito del acontecimiento de la revelación de Yahvé a Moisés en el éxodo; cf. G6, 38s.

82. SD 331.

irrupción inesperada –por Ezequiel– de la gloria que le adviene transforma una simple situación (“encontrándome yo entre los deportados, a orillas del río Quebar”; Ez 1,1) en un acontecimiento imprevisible, tanto por su origen como por sus efectos: “se abrió el cielo [...] y vino sobre él [Ezequiel] la mano de Yahvé” (Ez 1,1b). La expresión “se abrió el cielo” es única en todo el A.T. (cf. Mc 1,10; Ap 4,1).⁸³ La visión del viento huracanado (1,4) en cuyo “interior [vio Ezequiel] como el destello de un relámpago en medio del fuego” (1,4), de los cuatro seres (1,5s.) entre los cuales “había como brasas incandescentes, con aspecto de antorchas” (1,13) y finalmente “el destello de un relámpago, como un fuego” (1,27) configuran esta “espera sin previsión [bajo] la característica del arribo”⁸⁴ imprevisible, es decir, como «acontecimiento».⁸⁵ Ezequiel es llevado –en éxtasis– a la visión de la “gloria de Yahvé” (1,28; cf. 3,23), fenómeno de revelación que “escapa al tiempo del mundo”⁸⁶ e inaugura el tiempo de Yahvé a favor de su pueblo desterrado. Además, el asombro explica el modo de saturación de esta categoría, ya que “según Descartes, esta pasión nos afecta antes mismo de que conozcamos la cosa, o porque sólo la conocemos parcialmente”,⁸⁷ donde todo es pura aparición, sin ninguna palabra. La gloria de Dios desciende súbitamente desde el cielo abierto, Ezequiel no ve nada, todo es manifestación desbordante, como “una realidad inconmensurable que se impone imperiosamente desde arriba”,⁸⁸ sin previsión temporal porque escapa a todo tiempo del mundo⁸⁹ y se le adelanta.⁹⁰

83. Cf. NDTB 230s.

84. SD 382.

85. “Esta espera sin previsión, característica del arribo, define aquí la actitud fenomenológica apropiada para el acontecimiento”, SD 382. Cf. SD 369-371.

86. *Ibid.*, 384.

87. “Todo fenómeno que provoca asombro se impone a la mirada en la medida misma (o más exactamente, en la desmedida) en que no resulta de ninguna adición previsible de cantidades parciales: la síntesis tiene lugar sin conocimiento completo del objeto, así pues, sin nuestra síntesis; se libera de esta manera de la objetividad que le impondríamos, para imponernos su propia síntesis, realizada por su parte antes de que podamos reconstituirla (por tanto, síntesis pasiva). Su advenimiento precede nuestra aprehensión, lejos de resultar de ella. Esta anticipación del fenómeno respecto a lo que nosotros prevemos desentona: llega antes de que lo veamos, llega antes de tiempo, antes de nosotros”, SD 331-332.

88. NDTB 233.

89. SD 382.

90. “Esta anticipación del fenómeno por sobre lo que nosotros prevemos de él, viene antes de hora, antes de nosotros. Nosotros no lo prevemos, él se nos adelanta”, AD 22.

Según la *cualidad*, el fenómeno saturado no puede sostenerse, resultando insoportable. La visión de Ezequiel supera lo que el profeta puede tolerar, soportar con la mirada, “porque la intuición que la satura [...] sobrepasa lo que la mirada fenomenológica puede soportar”⁹¹ ya que, ante la aparición de la gloria de Yahvé “Ezequiel cae de bruces” (Ez 1,28) siendo rescatado de la muerte por la fuerza del mismo espíritu de Dios (cf. Ez 2,2).⁹² El exceso de esta magnitud intensiva sin medida provoca que “a partir de un cierto grado la intensidad de la intuición real sobrepase todas las anticipaciones conceptuales de la percepción”⁹³ por lo que, no pudiendo “anticipar lo que va a recibir de intuición”, la revelación resulta cegadora: “la mirada ya no puede soportarla como tampoco podría ante una luz que deslumbra y quema”.⁹⁴ Ante este evento de la aparición de la gloria de Yahvé, Ezequiel experimenta un deslumbramiento excesivo resultando “insostenible para la mirada porque la colma sin medida”.⁹⁵ Este deslumbramiento se manifiesta en el instante en que el profeta cae “rostro en tierra”,⁹⁶ donde el Espíritu aparece como invisible por su exceso de donación, no apareciendo sino bajo la *forma* de la gloria de Yahvé (“parecía la gloria de Yahvé”, Ez 1,28).

La tercera categoría que el fenómeno de Revelación satura es la de *relación*, apareciendo como absoluto, sustrayéndose “a toda analogía de la experiencia”.⁹⁷ En el evento que estamos estudiando, a Ezequiel no sólo le es conferida una misión,⁹⁸ sino que “es la misión la que vive en él [...] el profeta personifica la palabra de Dios para el pueblo y, al mismo tiempo, queda completamente inmerso en su destino de perdición y de solidaridad con él; es la ira amenazadora de Dios y es aquel a quien esta ira golpea”.⁹⁹ La de Ezequiel es una existencia sometida al secuestro divino,¹⁰⁰ –donde la gloria que se aparece al profeta

91. SD 382.

92. G6, 16.

93. SD 334.

94. *Ibíd.*95. *Ibíd.*, 335.

96. Ez 1,28; cf. 3,23.

97. SD 338; AD 29s.

98. “De la visión de la gloria brota siempre inmediatamente la investidura con la misión”, G6, 17.

99. NDTB 234.

100. *Ibíd.*, 230.

como un fenómeno absoluto le asigna una misión que satura todo horizonte en el que una relación podría introducirlo— debido a que el ministerio del profeta se realiza ante un pueblo rebelde,¹⁰¹ que no querrá escucharlo¹⁰² pero sobre cuya suerte se le pedirá cuenta.¹⁰³ En esta forma de saturación que depende de la carne, existe un “embargo de la esfera física”¹⁰⁴ en Ezequiel, quien se queda mudo, con su lengua pegada al paladar (cf. Ez 3,26), paralítico (4,8), afectando esta experiencia la carne del profeta hasta el punto de no poder inscribirse análogamente en ninguna relación previa. La voluntad de Dios para el pueblo, comunicada por los actos simbólicos del profeta, desborda los horizontes de este mundo, requiriendo otros horizontes y otros mundos, es decir, apelando —en su fracaso como profeta— a la efusión de un espíritu nuevo en el pueblo (cf. 37,6s.; 39,29) y en el retorno de la gloria de Yahvé (cf. 43,1ss.).

Por último, según la *modalidad*, el fenómeno saturado del acontecimiento de la visión de la gloria por Ezequiel es inmirable “porque se impone a la vista con un tal exceso de intuición que ya no puede reducirse a las condiciones de la experiencia (a la objetividad), así pues, al Yo que las fija”.¹⁰⁵ Al recibir la visión de la gloria de Yahvé, el Yo no puede verla porque es imposible observarla como un objeto. Es —siguiendo a Marion— como un ojo sin mirada que ve la sobreabundancia de la donación intuitiva, pero por su exceso de luz se convierte en inmirable. La gloria no se puede mirar directamente, es luz que ilumina sin poder ser captada jamás si no es en el “objeto” iluminado, volviendo al NT, “en primer lugar Jesucristo, y, en cierto modo, a través de Cristo, al «Padre visto» en él”.¹⁰⁶ Para Ezequiel no es posible constituir ese fenómeno de paradoja, en el que “el Yo se experimenta como constituido por él”.¹⁰⁷ En cambio, Ezequiel es constituido por la donación del “espíritu del Señor que cayó”¹⁰⁸ sobre él y lo elevó¹⁰⁹ como *testigo* de una tal revela-

101. Cf. Ez 2,1ss.

102. Cf. Ez 3,7.

103. Cf. Ez 3,18.

104. NDTB 235.

105. SD 351.

106. EV 27.

107. SD 353.

108. Ez 11,5.

109. Cf. Ez 11,24.

ción ante el pueblo, “centinela de la casa de Israel”¹¹⁰, enviado a Israel para comunicar las palabras de Yahvé (cf. Ez 3,7).

Conclusión

A partir de lo estudiado previamente, la incipiente pneumatología del Antiguo Testamento que propone Balthasar en EV es el horizonte de comprensión, precediéndola y continuándola, de una cristología cuyo eje es la Encarnación. En tanto pneumatología precedente,¹¹¹ el Espíritu actúa desde el inicio de la creación como una de las dos manos del Padre. Su actividad principal es suscitar y sostener la vocación de jueces, reyes y profetas como enviados de Yahvé al pueblo de Israel, reemplazando a la ‘Palabra’ de Yahvé cuando esta pierde su eficacia. Esta dinámica prepara y orienta la historia de la salvación hacia el evento de la Encarnación como presencia del Espíritu *en/sobre* Jesús, tema que estudiaremos en otro artículo.

De esta forma, el Espíritu y la Palabra actúan, en el Antiguo Testamento, de forma concomitante «sin confusión» y «sin separación» bajo la fórmula balthasariana “*otro de*” y “*uno con*” entre estas dos figuras de mediación que se personalizarán en el Nuevo Testamento como las hipóstasis del Espíritu Santo y del Hijo. El primer aspecto –“*otro de*”– resalta la distinción de hipóstasis aunque vinculadas a un mismo principio –el Padre–, el segundo aspecto –“*uno con*”– destaca la unión de las personas –las dos manos del Padre– en la economía de la salvación y la imposibilidad de separar la reflexión cristológica de la pneumatología.

Por último, hemos descrito la aparición del Espíritu en la visión de la gloria de Ezequiel proponiendo para ello una lectura de este episodio a partir de una perspectiva fenomenológica, según la categoría de “donación”. Este evento de Revelación de la gloria, la que hemos visto en ella la efusión del “Espíritu de Yahvé” al profeta, lo hemos considerado en régimen de “reducción teológica” como un acontecimiento imprevisible, inaugurando el profeta el tiempo de Yahvé a favor de su pueblo desterrado; y como el inicio de la efusión de un

110. Ez 3,17.

111. El significado de la pneumatología consecuente lo estudiaremos en un próximo artículo.

espíritu nuevo a todo el pueblo y la promesa del retorno de la gloria de Yahvé. Lo anterior lo hemos comprendido como una donación sin intuición por exceso, en el sentido de “dar el Espíritu”.¹¹²

PABLO FERREIRO SJ^{*}
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
10-10-2017/05.02.2018

112. Cf. SD 104. En esta misma cita el autor habla de “otros fenómenos [que] también se dan como fenómenos por excelencia sin objetividad –dar (el) tiempo, dar (la) vida, dar la palabra–, o sin etnicidad –dar (la) muerte, la paz, dar sentido, etc.– [...] Por definición, no dan nada, ningún objeto, ningún ente; y por esta razón misma, dan tanto más evidentemente, tanto más netamente y a fondo en la medida en que nada resiste a la reducción ni ofusca el efecto puro de la donación”.

^{*} Ha realizado su tesis en Licenciatura Especializada en Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la UCA. Sobre el tema de esa investigación se aboca en esta colaboración. Se ha desempeñado además como Asesor Pastoral en la Universidad Católica de Córdoba.

Don de sí mismo y Comunión: una doble clave para una síntesis teológico-espiritual.

RESUMEN

El teólogo benedictino G. Lafont nos recomienda una “reduplicación del lenguaje” que yo he encontrado en la doble clave “don de sí mismo” y “comunión”.¹ Esta doble clave me ha ayudado a sintetizar la mayoría de los elementos de nuestra fe y vida cristianas, síntesis que espero presentar en un libro que está en elaboración.

En este artículo ofrezco el comienzo de ese libro, donde presento esa doble clave comenzando por la *Oikonomia*, como hacemos en la teología contemporánea.² Y, como también hacemos en la actualidad desde los textos pioneros de G. Lafont y H. U. Von Balthasar de 1969³ destaco la centralidad de Jesús y de su misterio pascual en esa *Oikonomia*; aunque en mi caso, lo hago destacando esa doble clave indicada.

Finalmente, muestro cómo el Espíritu que es el Don por excelencia y la Comunión en Persona continúa lo que Jesús comenzó...

Palabras clave: Trinidad; Jesús; Espíritu; comunión; don de sí mismo

Gift of Self and Communion: a Double Key for a Theological-Spiritual Synthesis.

ABSTRACT

The Benedictine theologian G. Lafont recommends a “reduplication of language” that

1. Cf. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problematique*, Paris, Du Cerf, 1969; 130, 132, 138, 145; 235, 263-267; etc.

2. La reflexión sobre la *Theologia* implicada y el retorno a la historia para hacer una lectura de la *Oikonomia* a la luz de esa *Theologia* queda más allá de lo que presento en este artículo y constituirá el resto del libro.

3. Cf. G. LAFONT, *op. cit.* y H. U. VON BALTHASAR: “El misterio pascual”, en *Mysterium Salutis* III, Madrid, Cristiandad, 1980, 666-814 (original alemán de 1969).

I have found in the double key “gift of self” and “communion”.¹ This double key has helped me to synthesize most of the elements of our Christian faith and life, a synthesis that I hope to present in a book that is being prepared.

In this article I offer the beginning of that book, where I present that double key beginning with the *Oikonomia*, as we do in contemporary theology.² And, as we also do today from the pioneering texts of G. Lafont and H. U. Von Balthasar of 1969³ I highlight the centrality of Jesus and his paschal mystery in that *Oikonomia*; although in my case, I do it highlighting that double key indicated.

Finally, I show how the Spirit which is the Gift par excellence and Communion in Person continues what Jesus began...

Key words: Trinity; Jesus; Holy Spirit; Communion; Gift of Self

1. Jesús

1.1. Jesús vivió toda su vida como un don de sí a los demás

Sabemos que Jesús dio su vida en la Cruz. Pero, en realidad, Él vivió toda su vida como un don de sí mismo a los demás. Jesús vivió cada día de su vida en relación filial con su *Abbá*, y en actitud servicial hacia todos sus hermanos, los hombres.

“De madrugada, cuando todavía estaba muy oscuro, se levantó, salió y fue a un lugar solitario y allí se puso a hacer oración” (Mc 1,35).⁴

“El Hijo del Hombre no vino a ser servido, sino a servir, y a dar su vida” (Mc 10,45).

“¿Quién es mayor: el que está a la mesa, o el que sirve? ¿No es cierto que es quien está a la mesa? Pero yo estoy en medio de ustedes como el que sirve” (Lc 22,27).

1. Cf. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problématique*, Paris, Du Cerf, 1969; 130, 132, 138, 145; 235, 263-267; etc.

2. La reflexión sobre la *Theologia* implicada y el retorno a la historia para hacer una lectura de la *Oikonomia* a la luz de esa *Theologia* queda más allá de lo que presento en este artículo y constituirá el resto del libro.

3. Cf. G. LAFONT, *op. cit.* y H. U. VON BALTHASAR: “El misterio pascual”, en *Mysterium Salutis* III, Madrid, Cristiandad, 1980, 666-814 (original alemán de 1969).

4. Este versículo se encuentra en el segmento conocido como “un día en la vida de Jesús” (Mc 1,21-39): Marcos nos muestra una jornada típica, que Jesús comenzaba antes de salir el sol con un largo período de oración. De este ejemplo tomaron nota los antiguos monjes que hasta el día de hoy siguen esa misma práctica.

“Dios ungió con el Espíritu Santo y con poder a Jesús de Nazaret, y Él pasó haciendo el bien” (Hch 10,38).

1.2. Jesús nos enseñó el camino del don de sí mismo

Jesús no sólo nos dio ejemplo con su vida sino que nos iluminó con su enseñanza, que en este punto del “don de sí mismo” es muy insistente.

“Llamando a la gente a la vez que a sus discípulos, les dijo: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará” (Mc 8,34s).

“...Entonces se sentó, llamó a los Doce, y les dijo: «Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos». Y tomando un niño, le puso en medio de ellos, le estrechó entre sus brazos y les dijo: «El que reciba a un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe; y el que me reciba a mí, no me recibe a mí sino a Aquel que me ha enviado»” (Mc 9,36-38).

“Por eso, todo cuanto quieran que los hombres les hagan, así también hagan ustedes con ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas” (Mt 7,12).

“Si alguno viene junto a mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío. El que no lleve su cruz y me sigue, no puede ser discípulo mío” (Lc 14,26-27).

1.3. Jesús forma una comunidad

Para que el don de sí mismo se concrete y se difunda, Jesús va formando una comunidad misionera, ya desde el comienzo de su ministerio público:

“Bordeando el mar de Galilea, vio a Simón y Andrés, el hermano de Simón, largando las redes en el mar, pues eran pescadores. Jesús les dijo: «Vengan conmigo, y les haré llegar a ser pescadores de hombres.» Al instante, dejando las redes, le siguieron” (Mc 1,16-18).

Jesús pone al frente de ella a los Doce, una comunión que está al servicio del bien y de la comunión de todos: así como el propio Jesús

cotidianamente cura, serena, libera, perdona, purifica, ilumina, vivifica y se compadece; así también los Doce deben difundir esas acciones en su misión. Y son llamados “apóstoles” porque son “enviados” para incorporar a los hombres en la comunión del Reino (cf. Mt 8-10).⁵

Y, dentro de la comunión de los Doce, confía a Simón la función de fundamento de la comunión:

Jesús les dijo “«Y ustedes ¿quién dicen que soy yo?» Simón Pedro contestó: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo.» Replicando Jesús le dijo: «Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo a mi vez te digo que tú eres Piedra, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia...» (Mt 16,15-18).⁶

La característica distintiva de los discípulos de Jesús será el amor recíproco: “En esto todos reconocerán que son mis discípulos: si se tienen amor los unos a los otros” (Jn 13,35). Este don mutuo que genera la comunión, será imagen y semejanza de la comunión que hay entre Jesús y su *Abbá*; y la oración de Jesús por sus discípulos pide eso: “... que todos sean uno. Como Tú, Padre, estás en Mí y Yo en Ti, que también ellos estén en Nosotros, para que el mundo crea que Tú Me enviaste” (Jn 17,21).

1.4. En el lavatorio de los pies, Jesús manifiesta la hondura de su don

“Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo... durante la cena... se levantó de la mesa, se quitó sus vestidos y, tomando una toalla, se la ciñó. Luego echó agua en una

5. El sentido que tiene el segmento de Mt 8-10 es mostrar primero las acciones benefactoras de Jesús en la sección narrativa (Mt 8-9, en que hay 10 milagros); para después constituir a los Doce y darles recomendaciones para su ministerio en el discurso del capítulo 10, poniendo un fuerte acento en el don de sí mismo, por ejemplo, en el desinterés (10,8-10) y la renuncia a todo (10,37-39).

6. En arameo, el título “*Kefá*” que Jesús da a Simón no es un nombre de persona (“Pedro”) sino un símbolo que Jesús establece (Piedra) para indicar la función de Simón: fundamento de la comunidad (y no cumbre de una pirámide verticalista). El símbolo complementario de las llaves remite a la figura de un “primer ministro” (cf. Is 22,22)... lo cual implica que hay otros ministros (los otros once) y que Simón no es la autoridad suprema sino Jesús, que es el Mesías e Hijo de Dios (Mt 16,16).

vasija y se puso a lavar los pies de los discípulos y a secárselos con la toalla con que estaba ceñido...

“Llega a Simón Pedro; éste le dice: «Señor, ¿tú lavarme a mí los pies?». Jesús le respondió: «Lo que yo hago, tú no lo entiendes ahora: lo comprenderás más tarde». Le dice Pedro: «No me lavarás los pies jamás». Jesús le respondió: «Si no te lavo, no tienes parte conmigo». Le dice Simón Pedro: «Señor, no sólo los pies, sino hasta las manos y la cabeza».

“Después que les lavó los pies, tomó sus vestidos, volvió a la mesa, y les dijo: «¿Comprenden lo que he hecho con ustedes? Ustedes me llaman Maestro y Señor; y tienen razón, porque lo soy. Pues si Yo, el Señor y el Maestro, les lavé los pies, ustedes también deben lavarse los pies unos a otros. Porque les he dado ejemplo, para que como Yo les he hecho, también ustedes lo hagan. En verdad les digo, que un siervo no es mayor que su señor, ni un enviado es mayor que el que lo envió. Si saben esto, serán felices si lo practican» (Jn 13,1-17).

Jesús ahonda su actitud servicial en un acto tan humillante que Pedro se resiste a ser servido por Jesús de esa manera. Y Jesús termina esta “lección de don de sí mismo” mostrando que esa servicialidad no se contradice con su condición de Señor y Maestro, e indicando que si seguimos su ejemplo seremos felices.

Y, si “quien ha visto a Jesús ha visto al Padre” (cf. Jn 14,9) entonces el Dios cristiano no es un Todopoderoso que avasalla a sus enemigos, sino *el Dios Fuerte en el Amor, que nos vence que su amor invencible...* Amor en el cual está escondida una Sabiduría que los sabios de este mundo no han sabido discernir (cf. 1 Co 1,18-25). “Amor de Cristo, que excede a todo conocimiento” y del cual no podemos alcanzar “la anchura y la longitud, la altura y la profundidad” (cf. Ef 3,18s) porque es un Amor infinito, dado que el mismo “Dios es Amor” (1 Jn 4,8).

1.5. En el Pan y el Vino, Jesús se hace don para alimentar nuestra comunión

Jesús “tomó luego pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: «Éste es mi cuerpo que se entrega por ustedes: hagan esto en memoria mía». De igual modo, después de cenar, tomó la copa, diciendo: «Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros»” (Lc 22,21s).

Dice Jesús: “Yo soy el pan vivo, bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo les voy a dar, es mi carne por la vida del

mundo... El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él. Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí. Este es el pan bajado del cielo; no como el que comieron sus antepasados, y murieron; el que coma este pan vivirá para siempre” (Jn 6, 51-58).

Cuando los seres humanos hemos querido representar la presencia divina en algo material, hemos construido edificios monumentales: desde las pirámides (egipcias o americanas) hasta el Templo de Jerusalén; desde la Basílica de San Pedro hasta el Templo Mormón de Salt Lake City: construcciones pétreas, diseñadas para impresionar y para durar por siglos.

Cuando Dios mismo quiso dejar su presencia divina en algo material eligió apenas pan y vino: realidades sencillas, domésticas, cotidianas, familiares... y directamente creadas para dejar de existir dando vida a quienes las consumen.

Y en esto también se manifiesta que Dios es “don de sí mismo” para la “comunión”.

1.6. En Getsemaní: don de sí extremo en la comunión de amor de la Trinidad.

Jesús al orar decía: “«¡Abbá, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí esta copa; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú»” (Mc 14,36).

En Getsemaní hay un diálogo doloroso y amoroso hasta el extremo: Jesús ora a su *Abbá*, en el Abrazo de Amor que es el Espíritu Santo, y se dispone a hacer lo que sea necesario.

Dios Padre no quiere que su Hijo sufra, pero la maldad humana ha conducido a Jesús a un callejón de muerte.⁷ Parece no haber salida, pero Jesús sabe que Dios abre puertas aún donde no las hay... porque Dios que es Vida, Sabiduría y Amor infinitos jamás permitiría que el mal tuviera la última palabra.

En ese Abrazo de Amor y confiando en el Padre hasta el extre-

7. Cf. Mt 21,37: “Finalmente les envió a su hijo, diciendo: «A mi hijo le respetarán»”.

mo, se gesta la aceptación del dolor que fructificará en comunión después de la Resurrección.

Jesús se entrega de corazón y hace su Pascua interior, que se materializará en las horas que siguen:

“Viene entonces a los discípulos y les dice: «Ahora ya pueden dormir y descansar: ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de pecadores. ¡Levántense!, ¡vamos!: el que me va a entregar está cerca.»” (Mt 26,45s).

1.7. En la Cruz, Jesús consume su don

En la Cruz, Jesús se hace “todo don”: entrega sus vestiduras, que es lo que una persona lleva pegado a su cuerpo; entrega a su Madre, que es lo que un hombre célibe tiene más pegado a sus afectos; y finalmente, desde la cumbre de la Cruz, entregó el Espíritu.

Y aún después de su muerte sigue dando, pues en el agua y la sangre que salen de su costado abierto están representados el bautismo y la eucaristía, los sacramentos que “hacen a la Iglesia”; y por eso se puede decir que “del mismo modo que Eva fue formada del costado de Adán adormecido, así la Iglesia nació del corazón traspasado de Cristo muerto en la Cruz”.⁸ De este modo, comienza a realizarse la comunión con Dios y entre nosotros, que es la finalidad de la venida de Jesús, quien vino al mundo “para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos” (Jn 11,52).

Los soldados tomaron a Jesús y “lo crucificaron; y se repartieron sus vestidos, sorteando a ver qué se llevaba cada uno” (Mc 15,24).

“Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María, mujer de Clopás, y María Magdalena. Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dice a su madre: «Mujer, ahí tienes a tu hijo». Luego dice al discípulo: «Ahí tienes a tu madre». Y desde aquella hora el discípulo la recibió como propia” (Jn 19,25-27).

Después de esto, sabiendo Jesús que ya todo estaba cumplido... tomó el vinagre y dijo: «Todo está cumplido.» E inclinando la cabeza entregó el Espíritu” (Jn 19,28-30).

8. San Ambrosio, citado en CCE 766.

Y ya muerto: “uno de los soldados le atravesó el costado con la lanza, y en seguida brotó sangre y agua. Y el que lo vio lo atestigua y su testimonio es válido, y él sabe que dice la verdad, para que también ustedes crean” (Jn 19,34).

1.8. Con su Resurrección, Jesús plenifica nuestra comunión

Al llegar su Pascua, el Hijo nos hace también a nosotros “hijos de Dios” por medio de la Nueva Alianza. Por eso, Jesús –ya resucitado– nos llama “hermanos” por primera vez.⁹ Y con el don del Espíritu nos introduce en la vida trinitaria y en su Paz.

Cuando las mujeres retornaban, habiendo descubierto el sepulcro vacío: “De repente Jesús les salió al encuentro, diciendo: «¡Alégrense!». Y ellas, acercándose, abrazaron sus pies y lo adoraron. Entonces Jesús les dijo: «No teman. Vayan, avisen a Mis hermanos que vayan a Galilea, y allí Me verán»” (Mt 28,9s).

“Jesús le dijo [a María Magdalena]: «...Ve a decir a mis hermanos: «Subo a mi Padre, el Padre de ustedes; a mi Dios, el Dios de ustedes»”. (Jn 20,17).

“Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, y estando cerradas las puertas del lugar donde los discípulos se encontraban por miedo a los Judíos, Jesús vino y se puso en medio de ellos, y les dijo: «Paz a ustedes». Y diciendo esto, les mostró las manos el costado. Entonces los discípulos se regocijaron al ver al Señor. Jesús les dijo otra vez: «Paz a ustedes; como el Padre Me ha enviado, así también Yo los envío». Después de decir esto, sopló sobre ellos y les dijo: «Reciban el Espíritu Santo. A quienes perdonen los pecados, éstos les son perdonados; a quienes retengan los pecados, éstos les son retenidos»” (Jn 20,19-23).

2. El Espíritu Paráclito: el Don que hace la Comunión

El Espíritu Santo es el Don por excelencia que surge del misterio pascual de Jesús, para nosotros.

Y siendo Él mismo la “Persona Comunión” en la Trinidad, es también quien nos capacita en la historia para vivir en el don de sí y la comunión: su dinamismo divino nos ilumina y nos empuja hacia aquello que es nuestra realidad y nuestra vocación más profunda.

9. Cf. G. LAFONT, *Dios, el tiempo y el ser*, Salamanca, Sígueme, 1991, 162.

El relato de Pentecostés que nos propone Lucas en el *Libro de los Hechos de los Apóstoles* indica esto, entre otras cosas: que cada uno de los oyentes de los Apóstoles los escuche en su propia lengua es la inversión de la dinámica de división que se había generado en la Torre de Babel (cf. Hch 2,1ss; Gn 11,1ss). En aquella oportunidad, la soberbia humana quiso escalar hasta el cielo el lugar de Dios construyendo una torre gigantesca, alarde del poder humano... ¿cuál fue el efecto? La confusión de las lenguas y la división de los hombres. Aquí sucede todo lo contrario: el Amor divino baja a la tierra el lugar de los hombres y el efecto es la comprensión y la comunión.

La comunión humana no surge principalmente del esfuerzo humano como lo demuestran todos los proyectos de este tipo: desde la Torre de Babel hasta la *Organización de las Naciones Unidas* (ONU).¹⁰

La comunión humana es un don de Dios al cual cada ser humano debe abrirse, para entrar con la luz y la fuerza donadas por el Espíritu en la dinámica trinitaria del don de sí y la comunión.

Esto lo vemos desde la misma pequeña comunidad que fundó Jesús: los mismo hombres que cobardemente lo abandonaron y huyeron cuando Jesús más los necesitaba, pocas semanas después de que su Maestro había sido ajusticiado de la manera más sangrienta y humillante, estos mismos hombres surgen de su encierro con una sabiduría inexplicable y una valentía indomable y en pocas décadas cambian la faz del mundo conocido hasta ese entonces... ¿Qué fue lo que sucedió? Sucedió lo que les había anticipado Jesús: “les conviene que yo me vaya, porque si no me voy, el Paráclito no vendrá a ustedes. Pero si me voy, se lo enviaré” (Jn 16,7): los discípulos pierden la presencia física de Jesús, pero ganan la presencia interior del Espíritu Paráclito que los capacita con sus dones, tanto para poder entender lo que Jesús enseñó como para poder aplicarlo y vivirlo fielmente en sus vidas.

Por eso, en la comunidad cristiana animada por el Espíritu sobresalen el don de sí y la comunión:

10. El reciente documento *Placuit Deo* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, nos vuelve a advertir de la constante tentación de una “salvación por el propio esfuerzo humano” que no reconoce ni la profundidad de la herida del pecado en el corazón humano, ni el don de la salvación divina que es la que puede abrir la posibilidad de la comunión.

“Todos se reunían asiduamente para escuchar la enseñanza de los Apóstoles y participar en la vida común, en la fracción del pan y en las oraciones... Todos los creyentes se mantenían unidos y ponían lo suyo en común: vendían sus propiedades y sus bienes, y distribuían el dinero entre ellos, según las necesidades de cada uno. Íntimamente unidos, frecuentaban a diario el Templo, partían el pan en sus casas, y comían juntos con alegría y sencillez de corazón; ellos alababan a Dios y eran queridos por todo el pueblo...” (Hch 2,42-47).

“La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma. Nadie consideraba sus bienes como propios, sino que todo lo tenían ellos en común... No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de las ventas, y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad” (Hch 4,32-35).

Así como el hierro que es opaco, frío y duro cuando es calentado al rojo vivo cambia sus cualidades en las opuestas y se vuelve brillante, ardiente y maleable; así el hombre impregnado por el Espíritu se llena de “amor, alegría y paz; paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, modestia y dominio de sí” (Ga 5,22s).

2.1. La comunidad cristiana: unidad en la diversidad

El Espíritu dona a la comunidad distintos ministerios y carismas, que enriquecen a la unidad eclesial:

“Ahora bien, hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo. Hay diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo. Y hay diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios el que hace todas las cosas en todos.

“Y a cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común: a uno le es dada palabra de sabiduría por el Espíritu; a otro, palabra de conocimiento según el mismo Espíritu; a otro, fe por el mismo Espíritu; a otro, dones de sanación por el único Espíritu; a otro, poder de milagros; a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversidad de lenguas, y a otro, el don de interpretarlas. Pero todas estas cosas las hace el uno y mismo Espíritu, distribuyendo individualmente a cada uno según su voluntad” (1 Co 12,4-11)¹¹

11. Nótese que en el primer párrafo hay una insinuación trinitaria: “Espíritu, Señor y Dios”, dado que el título “Señor” es aplicado por Pablo principalmente a Jesús.

Por eso la comunidad cristiana aparece como un cuerpo que tiene distintos órganos y miembros pero sigue siendo una unidad; y cada miembro y órgano distinto suma sus características propias para la riqueza del cuerpo (cf. 1 Co 12,12-30).

Y, de nuevo, se nos dice que el culmen está dado por el amor que es el “camino más excelente” (1 Co 12,31); que es “lo más grande” (1 Co 13,13) y es aquello que “no pasará jamás” (1 Co 13,8).

2.2. *Jesús y el Espíritu*

Hemos comenzado este segmento sobre el Espíritu Paráclito relacionándolo con el misterio pascual de Jesús que, de algún modo, alcanza su culmen en Pentecostés. Pero si contemplamos la vida de Jesús, la relación entre Él y el Espíritu Santo no empieza allí: ya al comienzo del ministerio público de Jesús vemos que el Espíritu lo guía en los pasos a dar:

“Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió del Jordán y era conducido por el Espíritu en el desierto, durante cuarenta días, tentado por el diablo... Jesús volvió a Galilea por la fuerza del Espíritu y su fama se extendió por toda la región” (Lc 4,1.14).¹²

Más aún, cada vez que rezamos el Credo proclamando nuestra fe, recordamos lo que nos dice también Lucas al principio de su evangelio: que Jesús “fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo” (cf. Lc 1,26ss). Con lo cual contemplamos que el misma venida al mundo del Hijo de Dios se debe a la acción del Espíritu y, entonces, la relación entre ellos es más profunda y amplia que lo que solemos ver.¹³

Pablo se hace eco de este misterio en una de sus cartas, antes que se escriban los evangelios:

12. Aquí está el punto de partida de la reflexión que hará H. U. Von Balthasar y que se suele llamar “inversión trinitaria”: cf. R. FERRARA, *El Misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Buenos Aires, Sígueme, 2005, 627-633.

13. Recordemos que “el Espíritu de Dios” está también muy presente en el Antiguo Testamento, aunque no se puede ver en esos textos una revelación clara de la Tercera Persona Divina: cf. J. FAZZARI, *Meditaciones sobre la Trinidad*, Buenos Aires, Claretiana, 2010^o, 63-66.

“...al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la condición de hijos. Y, como son hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡*Abbá*, Padre! De modo que ya no eres esclavo, sino hijo; y si eres hijo, también eres heredero por voluntad de Dios” (Ga 4,4-6).

Conclusión provisoria

Como dije al principio, estas son las primeras páginas de un libro en preparación. Si Dios lo sigue queriendo, el texto continuará con una exposición sobre Dios Padre en la *Oikonomia*, que completará lo dicho aquí sobre Jesús y el Espíritu en esa misma clave económica.

Luego seguirá una exposición sistemática sobre cómo la doble clave “don de sí mismo” y “comunidad” puede servir para reflexionar sobre los distintos misterios de la fe y de la vida cristiana.

Por ejemplo:

- la vida íntima de la Trinidad puede leerse con esta doble clave: la “Trinidad *in fieri*” se relaciona con el don de sí mismo y la “Trinidad *in facto esse*” con la comunión;
- la vida cotidiana de la Iglesia debe ser como la Trinidad Comunión Misionera;
- la eucaristía es sacrificio y comunión;
- la ascética puede leerse como don de sí mismo y la mística como comunión... y muchos etcéteras que espero presentar pronto.

JORGE FAZZARI ·
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
03.02.2018/4.03.2018

· Doctorado en Teología en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Es profesor en la Facultad de Teología y en la Licenciatura de Ciencias Periodísticas de la misma Universidad.

Medellín 50 años después. *Del desarrollo a la liberación (I)*

RESUMEN

El 20 de enero de 1968, el Papa Pablo VI anunció la convocatoria de la *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, y el 24 de agosto de 1968 la inauguró con un discurso pronunciado en la Catedral de Bogotá. Las sesiones de trabajo fueron realizadas en el Seminario de Medellín entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de ese año. *Medellín* se ha considerado como “el único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”¹ efectuada de forma colegiada y sinodal. Este artículo de Rafael Luciani desgrana los grandes temas teológicos del Documento de Medellín, que dan cuenta de un modo profético de hablar teológicamente. Presentamos aquí la primera parte de esta colaboración del teólogo venezolano, que será completada en el próximo número de nuestra revista.

Palabras clave: Medellín; pobres; desarrollo; liberación; recepción; violencia

Medellín 50 Years Later. From Development to Liberation

ABSTRACT

On January 20, 1968, Pope Paul VI announced the convocation of the Second General Conference of the Latin American Episcopate, and on August 24, 1968 he inaugurated it with a speech delivered at the Cathedral of Bogotá. The work sessions were held at the Medellín Seminary between August 26 and September 6 of that year. Medellín has been considered as “the only example of a continental reception of Vatican II” carried

1. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, *Teología* 108 (2012) 25-53. El autor refiere el origen de esta expresión en Luis Escalante, *La estructura jurídica y sinodal del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y de la Reunión de los Obispos de América*, Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma), el 7 de enero de 2002, 79.

out in a collegial and synodal manner. This article by Rafael Luciani reveals the great theological themes of the Document of Medellín, which account in a prophetic way of speaking theologically. We present here the first part of this collaboration of the Venezuelan theologian, which will be completed in the next issue of our magazine

Key words: Medellín; Poor; Development; Liberation; Reception; Violence

Introducción. Una Iglesia continental colegiada

Unos días antes de la clausura del Concilio, el Papa Pablo VI convocó a los Obispos latinoamericanos que participaron en ese sínodo para celebrar el décimo aniversario del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). En su discurso, los animó a elaborar un Plan Pastoral Continental.² Con este gesto, el Pontífice destacaba el papel del Consejo tanto en la recepción inmediata del Concilio como en la articulación de una identidad propia para la Iglesia en América Latina.³

El CELAM fue creado durante la *Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* celebrada en 1955, en Río de Janeiro. El Documento Conclusivo de Río lo definió, en el capítulo XI, como un “órgano de colaboración” entre las distintas Conferencias Episcopales de América Latina. Se dio así puerta franca a la puesta en praxis de un modelo eclesial basado en la sinodalidad magisterial. El Consejo Episcopal Latinoamericano representó una novedad en el modo de operar de la Iglesia, y logró la inserción de las Conferencias Episcopales locales en un plano de cooperación organizativo y pastoral mayor, lo que no solo dotó a la Institución eclesiástica de una estructura de alcance continental inédita,⁴ sino que también le ayudó en la formación de una identidad regional.

El 20 de enero de 1968, el Papa Pablo VI anunció la convocato-

2. Cf. Pablo VI, *Discurso nel X aniversario del CELAM*, 23 novembre 1965.

3. Así lo testimonia Marcos McGrath en su artículo “Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina”, *Medellín* 58-59 (1989) 152-179.

4. “Completamente nuevo es el reconocimiento de la necesidad de insertar las organizaciones nacionales del episcopado en el contexto más vasto de colaboración a nivel continental e intercontinental, que por primera vez en la historia de los *conventus episcoporum*, encuentra expresión institucional”. G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, Bologna, 1974, 291.

ria de la *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, y el 24 de agosto de 1968 la inauguró con un discurso pronunciado en la Catedral de Bogotá. Las sesiones de trabajo fueron realizadas en el Seminario de Medellín entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de ese año. *Medellín* se ha considerado como “el único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”⁵ efectuada de forma colegiada y sinodal. Mejías lo explica con gran claridad:

“el episcopado latinoamericano y demás miembros de la asamblea fueron haciendo poco a poco la experiencia del valor que tiene en la vida de la Iglesia el intercambio fraterno de pastores entre sí y con el pueblo del Señor, para el descubrimiento de las soluciones aptas o bien simplemente para la recta visión de los problemas (...). Hubo ante todo, una experiencia de la colegialidad episcopal, fecundada y completada por la experiencia de la comunión de todos y cada uno que es la Iglesia”.⁶

Allí se tiene lo que constituyó la mayor novedad⁷ de *Medellín*, en tanto marcó el espíritu con el que se vivió dicho evento, e inauguró un modo de ser de la Iglesia que dará luego nacimiento a la identidad eclesial latinoamericana. Es así como se pueden entender las palabras de Beozzo:

“ningún otro continente tuvo un evento comparable al de *Medellín*, como un caso ejemplar de una recepción continental y colegiada del Vaticano II, realizada de manera fiel, pero al mismo tiempo selectiva y creativa en relación a las mayores inspiraciones del Concilio”.⁸

La Conferencia reunida bajo el lema *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio* efectuó una recepción situada del Vaticano II, y con ello dio forma a lo que en el Concilio había sido un tema marginal: la Iglesia de los pobres, una Iglesia comprometida con la liberación y la promoción humana de los

5. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, *Teología* 108 (2012) 25-53. El autor refiere el origen de esta expresión en Luis Escalante, *La estructura jurídica y sinodal del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y de la Reunión de los Obispos de América*, Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma), el 7 de enero de 2002, 79.

6. J. MEJÍA, “El pequeño Concilio de Medellín”, *Criterio* 41 (1968) 687.

7. Cf. J. BOTERO RESTREPO, *CELAM. Elementos para su historia*, Bogotá 1982, 166.

8. J. O. BEOZZO, *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*, São Paulo, Paulinas, 2005, 537.

menesterosos y desamparados. Este horizonte, desde donde se comenzará a hacer teología y a vivir la eclesialidad, se convertirá en el gran aporte de la Iglesia latinoamericana a la catolicidad más amplia. Los dieciséis documentos de *Medellín* supusieron una conciencia de que en la Iglesia “los hechos sociales requieren de ella una presencia eficaz que no se agota con la promoción de la santidad personal por la predicación y los sacramentos”,⁹ sino que comporta el seguimiento de “Jesucristo que vive en los hermanos necesitados o muere en ellos”.¹⁰

Esta conciencia quedó plasmada en la disposición en la que se presentaron los documentos, lo que representó una innovación respecto del Concilio, como lo reconoce McGrath: “La división en tres áreas: Promoción humana, Evangelización y crecimiento en la fe, e Iglesia visible y sus estructuras, altera el orden más frecuentemente usado en la Iglesia, antes y después de *Medellín*. Evangelización y crecimiento en la fe viene después de la Promoción humana”.¹¹ Las siguientes páginas se dedican al estudio de la génesis y las implicaciones de esta visión. Ya el Concilio había establecido que toda actividad humana que busque mejorar las condiciones de vida “responde a la voluntad de Dios” (GS 34). Y *Medellín* precisará, proféticamente, que la voluntad de ese Dios no es genérica ni abstracta, sino que es preciso hacer “sentir su paso que salva cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas” (*Introducción* 6). Un paso que va del desarrollo a la liberación.

1. Primeros debates para una recepción “situada” del Concilio

1.1. ¿Desarrollo o revolución?

En la década de los sesenta hubo una mayor conciencia de las causas estructurales de la pobreza. Tanto el magisterio como la teología hicieron uso de algunas teorías que sirvieron para analizar las cau-

9. MEJÍA, “El pequeño Concilio de Medellín”, 688.

10. MEJÍA, “El pequeño Concilio de Medellín”, 689.

11. M. McGRATH, “Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina”, *Medellín* 58-59 (1989) 165-166.

sas de este drama. La teoría del desarrollo fue la primera en ser usada para interpretar la situación de dependencia de América Latina respecto de los países desarrollados. Según esta teoría, desarrollo era sinónimo de modernidad industrial, e implicaba un conjunto de reformas estructurales que hacía del Estado el principal orientador, promotor y planificador, a la vez que convertía al financiamiento externo y al comercio internacional en sus dos ejes clave.¹² Esta corriente tuvo su culmen en la “Carta de Punta del Este” en la que los países miembros de la Organización de Estados Americanos formalizaron la constitución de la *Alianza para el Progreso*,¹³ cuya finalidad era planificar el desarrollo de América Latina.¹⁴

El desarrollismo proponía el crecimiento económico como factor determinante, buscando que la renta per cápita de una nación subdesarrollada se incrementara sobre la base del modelo y la experiencia de las naciones desarrolladas. Esta visión ponía de lado otros aspectos que comportaban la vida social, como el político y el cultural, y no concebía como obstáculo los colonialismos externos e internos que el magisterio social había denunciado. En este modelo los sujetos del cambio eran los organismos internacionales junto a los gobiernos y grupos de poder económicos.

Eran años de revoluciones y la crítica a la teoría del desarrollo no tardó en aparecer. Se habló de la dependencia que esta perspectiva creaba de factores coloniales externos a las naciones, y se cuestionó que desdeñara el protagonismo que podían tener los sectores populares en sus propias luchas y destino. Todo esto condujo a que, en medios eclesiales, especialmente europeos, se hablara de una teología de la revolución como salida alternativa a la dependencia existente. El teólogo belga Joseph Comblin escribió que “para llegar a una teología de la revolución, basta con prolongar la línea trazada por ‘*Gaudium et Spes*’ y ‘*Populorum Progressio*’, escuchando esta vez no ya tanto a las

12. O. SUNKEL y P. PAZ, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo* (Ciudad de México DF: Siglo XXI, 1970), 35.

13. “Carta de Punta del Este,” en *Alianza para el progreso. Documentos básicos*, 14-33, consulta diciembre 25, 2017, <https://otraclasedehistoria.wordpress.com/2011/06/26/la-conferencia-de-punta-del-este/>

14. La obra de Walt Whitman Rostow, *The Process of Economic Growth* (1960), marcó el auge del desarrollismo como solución a los problemas del subdesarrollo mediante la imitación de los procesos de industrialización y consumo de los países desarrollados.

preocupaciones de la sociedad dominante como a las de los cristianos de la sociedad dominada”.¹⁵ Pero la revolución no es un proceso que se debe dar solo al interior de cada nación –dice Comblin–, sino que exige también un cambio en las relaciones globales.¹⁶

En un intento de recepción latinoamericana de esta postura, el brasileño Hugo Assmann denunció que “la mayoría de los países mantenidos en el subdesarrollo no son en realidad países en vías de desarrollo, sino países que se encuentran en un camino crecientemente regresivo y de ningún modo progresivo. No hay que dejarse engañar por pretendidos progresos”.¹⁷ Esta realidad requiere un proceso de liberación que lleve a un cambio radical en la orientación del sistema. Según Assmann, “por ‘proceso de liberación’ se entiende, por lo tanto, el nuevo camino revolucionario que tienen que asumir los países latinoamericanos que quieren buscar una salida real a su situación de dependientes”.¹⁸ Sin embargo, él mismo advierte que “sería un error exigir que la Iglesia oficial se acoplase públicamente al proceso revolucionario. La tentación de formar un catolicismo de izquierdas hay que evitarla por todos los modos”.¹⁹ En el fondo se quería evidenciar cómo las teorías del desarrollo se basaban en modelos del llamado primer mundo que se imponían desde afuera de forma unilateral y mantenían siempre la dependencia de los países pobres respecto a los desarrollados. Palabras como libertad y soberanía eran meras utopías.

1.2. La superación de la “violencia instalada”

En esta búsqueda de respuestas es fundamental el aporte de Dom Hélder Câmara en la *X Conferencia del CELAM*, celebrada en Mar del

15. J. COMBLIN, *Théologie de la Révolution: Théorie*, Paris, PUF, 1970, 15.

16. “Es imposible que América Latina cambie sin que cambie a la vez el conjunto de la sociedad mundial, dirigida por las naciones industrializadas”. J. COMBLIN, *Teología de la práctica de la revolución*, trad. Marta García, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1979, 14–15.

17. Cf. H. ASSMANN, “Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Lunder als Ort einer Theologie der Revolution,” en *Diskussion zur “Theologie der Revolution”*, ed. Ernst Feil y Rudolf Weth, München, Kaiser Verlag, 1969, 225.

18. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1973, 123.

19. Cf. H. ASSMANN, “Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Lunder als Ort einer Theologie der Revolution,” en *Diskussion zur “Theologie der Revolution”*, ed. Ernst Feil y Rudolf Weth, München, Kaiser Verlag, 1969, 231.

Plata, en 1966. El autor comienza su exposición aludiendo a la *I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* de 1955 que había identificado la falta de vocaciones sacerdotales como el gran problema de la Iglesia en el continente. Durante su alocución llama a que el CELAM “estimule la revisión del llamado problema número uno de América Latina: al contrario de lo que hemos pensado y afirmado, no es el de las vocaciones sacerdotales, sino el del subdesarrollo”.²⁰ Esto implicaba que la Iglesia debía plantearse un nuevo modo de situarse en la realidad, pues su identidad y misión quedaban enlazadas a los procesos de transformación sociocultural, económica y política del continente.

En una conferencia que ofreció en París, el 25 de abril de 1968, Dom Cãmara advirtió la necesidad de un *cambio* –considerado en la ponencia de MacGrath, en Medellín, como el primer signo de los tiempos de la nueva época en América Latina– y no una simple revisión o reforma: “si se mira el mundo subdesarrollado bajo cualquier ángulo: económico, científico, político, social, religioso, se llega a comprender que de ningún modo bastará una revisión sumaria, superficial. (...) se debe llegar a una revolución estructural”.²¹ Esta revolución es, a su juicio, el compromiso de todos por el desarrollo integral de cada sujeto humano que consiste en hacer posible su realización plena. Poniendo distancia con la teoría de la dependencia, el autor no se limita a ver las causas externas que producen y sostienen el subdesarrollo, sino también las internas, las que existen y son creadas dentro de cada nación, porque,

“¿quién no sabe que, en los países subdesarrollados existe el colonialismo interno, es decir, que existe un pequeño grupo de privilegiados del país mismo, cuya riqueza se mantiene a expensas de la miseria de millones de conciudadanos? Aun es un régimen semifeudal: apariencia de vida patriarcal, pero en realidad ausencia de los derechos de la persona, situación inhumana y verdadera esclavitud”.²²

Aunque Dom Cãmara reconoce que el subdesarrollo se levanta

20. DOM HÉLDER CÂMARA, “La Iglesia ante el mundo moderno en América Latina,” en *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Lima, Comisión Episcopal de Acción Social, 1969, 60.

21. CÂMARA, “La violencia, ¿opción única?”, *Revista SIC* 307 (1968) 304.

22. CÂMARA, “La violencia, ¿opción única?”, 305.

sobre la base de una “violencia instalada”,²³ siempre sostendrá que la respuesta a la violencia así tipificada no puede ser nunca despiadada o salvaje. En el *VI Congreso Mundial del Secretariado Internacional de Juristas Pax Romana* realizado en Dakar, Senegal (5 – 10 de diciembre de 1968), Dom Cãmara deja claro que la vía de la no violencia se realiza al ejercer “una presión moral liberadora” que debe pasar por un cambio de las estructuras mentales: “Esta es la conversión de que nos habla el evangelio”,²⁴ indica. El autor coincidía con Larraín y Pablo VI al considerar que “paz sin desarrollo económico y social es apenas armisticio que puede ser frustrado, o por la justa rebelión de las poblaciones hambrientas o por la infiltración de ideologías alienadoras y negativas”.²⁵

El propio Pablo VI al denunciar la situación de dependencia en la que vivían las grandes mayorías de la humanidad (PP 30) se había referido al uso de la violencia. Esto causó toda una discusión previamente a Medellín, porque parecía estar justificando, en ciertos casos, la vía de una “justa insurrección” revolucionaria (PP 31). Sin embargo, en el siguiente número de la encíclica, advierte que la vía regular, urgente, para lograr los cambios que se requieren, ha de ser, primariamente, la de las reformas (PP 32).

Podemos apreciar el pulso de la época en las palabras del padre Arnaldo Spadaccino escritas en 1967, un año antes de la celebración de Medellín, al referirse a la toma de conciencia que hubo por “un pleno desarrollo del hombre en todos los aspectos de la vida y a través de todas las riquezas de la tierra”.²⁶ Se había alcanzado una visión de desarrollo que apuntaba al compromiso por la realización de la persona humana en sus dimensiones espiritual y material, superando así toda reducción economicista e ideológica del desarrollo humano.

23. CÂMARA, “La violencia, ¿opción única?”, 306.

24. Véase la ponencia completa en: DOM HÉLDER CÂMARA, “Un programa de acción para el subdesarrollo,” *Selecciones de Teología*, no. 31 (1969): 249–252.

25. DOM HÉLDER CÂMARA, “La Iglesia ante el mundo moderno en América Latina,” en *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Lima, Comisión Episcopal de Acción Social, 1969, 66.

26. A. SPADACCINO, “De la *Mater et Magistra* a la *Populorum Progressio*,” *Cristianismo y Revolución* 5 (1967) 12.

1.3. El escándalo del subdesarrollo

Otra fuente importante para comprender la época es la *Carta Pastoral* (CP) de monseñor Manuel Larraín Errázuriz, “Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina”, publicada el 24 de junio de 1965, a pocos meses de la clausura del Concilio. Aquí se habla, por vez primera, del subdesarrollo como mal a combatir en América Latina si se quiere lograr una auténtica promoción humana. En 1963 Larraín fue nombrado presidente del CELAM, pero antes, en 1960, durante la celebración de la *V Reunión Ordinaria* en Buenos Aires, había impulsado la conexión entre la pastoral y la sociología religiosa, orientando con un nuevo enfoque la acción de la Iglesia en el mundo. Su visión dio paso a la creación del Instituto Pastoral Latinoamericano y del Instituto Catequístico Latinoamericano.

“El subdesarrollo mata anualmente a millones de seres humanos”,²⁷ escribe Larraín. En una entrevista que concede a *Informations Catholiques Internationales* en 1965, explica que “el hambre y la enfermedad son las manifestaciones inmediatamente perceptibles. Pero es necesario notar que la privación material no es el único mal producido por el subdesarrollo. Aun cuando la situación a este respecto sea muy diferente de una región a otra, se puede decir que existe un hambre intelectual y cultural”.²⁸ Por ello, asevera que “el desarrollo es un humanismo. Debe responder a la triple hambre: física, cultural y espiritual que atormenta al hombre individual y a la sociedad moderna. No se trata solo de tener más sino de ser más”, exhorta en su CP. “Promover al hombre y a todos los hombres es lo que confiere al desarrollo su dimensión, su sentido y su finalidad”.²⁹

Larraín contribuye a sentar las bases de la noción de pecado estructural al referirse a modelos que impiden el desarrollo pleno del sujeto humano debido a la existencia de los que denominó como “‘círculos viciosos’ de la miseria (que) están señalando, en forma clara los defectos de estructuras que nuestro Continente sufre”.³⁰ Así se plan-

27. M. LARRAÍN ERRÁZURIZ, “Carta Pastoral. Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina. Llamado de un obispo a los cristianos,” *Veritas* 37 (Agosto 2017) 206.

28. M. LARRAÍN ERRÁZURIZ, “El subdesarrollo: las tres hambres,” en *Monseñor Manuel Larraín E., Escritos completos*, ed. Pedro de la Noi, Santiago de Chile, Editorial San José, 1988, 158.

29. M. LARRAÍN ERRÁZURIZ, “El subdesarrollo: las tres hambres,” 158–159.

30. M. LARRAÍN ERRÁZURIZ, “Carta Pastoral”, 213.

tea la necesidad, no solo urgente sino también primaria, de humanizar las estructuras mismas en pro de hacer presentes los valores del Reino de Dios. Por ello, en un texto que recoge el sentido de su humanismo, pone como reto la humanización del mundo para que sea posible cristianizarlo, un principio fundamental que será explicitado en la recepción conciliar latinoamericana.

“El cristiano tiene una doble tarea, primero construir un mundo humano y cristianizarlo. Noten bien, no vayamos a entender que primero vamos a humanizar y después a cristianizar; tiene que ser una labor simultánea. Un mundo humano, yo lo repito y lo repito mucho; yo creo que las formas de vida actual de nuestro ambiente son inhumanas. El cristiano tiene por lo tanto que alentar un ideal de justicia, de fraternidad, de bien común, y debe colaborar con todos aquellos que rectamente buscan ese ideal. Aquella frase del siglo IV: ‘nada de lo que es humano, yo repito, es extraño para mí’”.³¹

1.4. El verdadero desarrollo

Estas ideas inspiran a Pablo VI a proponer la necesidad de un verdadero desarrollo “para ser más” (PP 6). En su encíclica, publicada en 1967, introduce la relación entre el desarrollo humano integral y el cambio de las estructuras y condiciones de vida. El Papa se interesa por el progreso no desde una realidad externa a la persona, como por ejemplo el desarrollo técnico, sino que lo entiende como realización de la propia vocación humana que encuentra en Dios el querer más profundo, porque “en los designios de Dios, cada hombre está llamado a promover su propio progreso, porque la vida de todo hombre es una vocación” (PP 15), un quehacer que supone “el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas” (PP 20). Así, para Pablo VI el desarrollo implica acciones concretas en favor de la promoción humana.

(Condiciones) más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en

31. M. LARRAÍN ERRÁZURIZ, “Empleados católicos. Jornadas de Estudio. Valparaíso, 14-15 de julio 1951,” en *Monseñor Manuel Larrain E., Escritos completos*, ed. Pedro de la Noi, Santiago de Chile, Editorial San José, 1988, 105.

la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza (cf. Mt 5, 3), la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin. Más humanas, por fin y especialmente: la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres” (PP 20).

El Papa da un paso más y enfatiza que el desarrollo debe ser integral e incluyente, pues es “para todos los hombres y para todo el hombre” (PP 14). Tal vez sea esta su mayor novedad: comprender integralmente los aspectos que conforman la vida de las personas (PP 13). Pero una visión tal supone también poner el énfasis en el desarrollo de los pueblos y sus culturas, no puede quedarse solo en pensar en los individuos sin tocar el ámbito más amplio en el que viven. Es por ello que la Iglesia está llamada a acompañar “el desarrollo de los pueblos y muy especialmente el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas, de la ignorancia; que buscan una más amplia participación en los frutos de la civilización, una valoración más activa de sus cualidades humanas; que se orientan con decisión hacia el pleno desarrollo” (PP 1).

El principio inspirador de este discernimiento es el de la justicia social: a mayor práctica de la justicia, mayores serán las posibilidades que se abran para cada persona y para cada pueblo de participar en las estructuras y relaciones de colaboración, beneficio, crecimiento y superación. En este contexto, entiende que “el desarrollo es el nuevo nombre de la Paz” (PP 87), siguiendo la expresión del arzobispo de París, el cardenal Feltin, y el llamado de Juan XXIII en *Pacem in Terris*. Pablo VI profundizará el sentido de la paz al indicar que “combatir la miseria y luchar contra la injusticia es promover, a la par el mayor bienestar, el progreso humano y espiritual de todos, y, por consiguiente, el bien común de la humanidad. La paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres” (PP 76). De ahí que la paz, nuevo nombre del desarrollo, presupone la puesta en práctica de la justicia y de acciones que contribuyan a la promoción de un orden social más humano. *En tal sentido, la encíclica*

contribuye a señalar, de forma muy concreta, que el «desarrollo auténtico y verdadero que no consiste en la riqueza egoísta y deseada por sí misma, sino en la economía al servicio del hombre, el pan de cada día distribuido a todos, como fuente de fraternidad y signo de la providencia» (PP 86). Por ello, la Iglesia debe contribuir a que «cada pueblo debe producir más y mejor a la vez para dar a sus súbditos un nivel de vida verdaderamente humano» (PP 48).

2. El camino de la liberación integral

2.1. Del desarrollo a la liberación

Enseguida surgió otro debate en torno a la liberación³² como modelo alternativo y superador para interpretar la realidad. Esto se planteó por vez primera en el encuentro de teólogos realizado en la Facultad Franciscana de Petrópolis (Brasil, 1964). Entre los participantes estaban Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo y Lucio Gera, quienes hablaron de la función de la teología y del papel del teólogo en la Iglesia y en la sociedad. A esta cita le siguió una conferencia de Gutiérrez, “Hacia a una teología de la liberación”, un título con el cual otorgaba nombre propio a la reflexión teológica emergente en la región. Gutiérrez proponía pasar de la teoría del desarrollo a la teología de la liberación. Lo explicaba en los siguientes términos:

“los países pobres toman una conciencia cada vez más clara de que su subdesarrollo no es sino el subproducto del desarrollo de otros países, por lo tanto, que su propio desarrollo no se hará sino contra la dominación que sobre ellos ejercen los países ricos. Esto lleva a una visión mas conflictiva del proceso. El desarrollo debe atacar las causas de la situación y entre ellas la más profunda es la dependencia económica, social, política y cultural de unos pueblos en relación a otros. En esta perspectiva, hablar de un proceso de liberación comienza a parecer más adecuada y más rico en contenido humano.”³³ porque “la liberación del hombre a lo largo de la historia implica no sólo mejores condiciones de vida, un cambio radical de estructuras, una revolución social, sino

32. Cf. R. LUCIANI, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, Madrid, PPC, 2016, 89-132.

33. G. GUTIÉRREZ, *Hacia una teología de la liberación*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1971, 23. La versión original fue publicada por el Servicio de Documentación, JECL, en Montevideo en 1969.

mucho más: la creación continua de una nueva manera de ser hombre, una revolución cultural permanente”.³⁴

Esta visión se fue profundizando en otros encuentros organizados a comienzos de los sesenta por el Instituto Pastoral Latinoamericano en Bogotá, La Habana y Cuernavaca, a los que siguieron similares en Santiago de Chile (1966) y Montevideo (1967). La razón última que da sentido a cualquier proceso de liberación no era sociológica, sino teológica. Así se explicó en el *Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo* (1967), donde un grupo de 18 obispos unía sus voces para denunciar que:

“Dios no quiere que haya ricos que aprovechen los bienes de este mundo explotando a los pobres. No, Dios no quiere que haya pobres siempre miserables. La religión no es el opio del pueblo. La religión es una fuerza que eleva a los humildes y rebaja a los orgullosos, que da pan a los hambrientos y hambre a los hartos (...). Jesús nos enseña que el segundo mandamiento es igual al primero, ya que no se puede amar a Dios sin amar a sus hermanos los hombres. Él nos previene que todos los hombres seremos juzgados por una sola frase: ‘tuve hambre y me disteis de comer... Yo era aquel que tenía hambre’ (Mt. 25, 31-46)”.³⁵

Ante esta realidad, la Iglesia se confronta con el querer de Dios, con su voluntad de que todos sus hijos vivan bien en esta tierra y tengan *posibilidad de tener posibilidades*. De ahí que los 18 obispos llamen a que “en el momento en que un sistema deja de asegurar el bien común en beneficio del interés de unos cuantos, la Iglesia debe no solamente denunciar la injusticia, sino además separarse del sistema inicuo”,³⁶ porque eso fue lo que Jesús hizo. Con este espíritu, el 1º de mayo de 1968 los miembros del movimiento sacerdotal enviaron una *Carta a los Obispos de Medellín*, en la que pedían que se distinguiera entre la violencia estructural y represiva de la región, y la violencia justa de los oprimidos por su liberación.

2.2. Hacia una nueva conciencia eclesial

En este contexto de debates eclesiales y conflictos sociales tiene

34. GUTIÉRREZ, *Hacia una teología de la liberación*, 25.

35. *Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo*, Buenos Aires, Ediciones Búsqueda, 1968, 19. El manuscrito se hizo público el 15 de agosto de 1967.

36. *Manifiesto*, 19.

lugar la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* que se reúne en Medellín, Colombia, del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968. Este fue uno de esos acontecimientos que marcan la historia entre un antes y un después, porque definen el momento fundante de una identidad eclesial a partir de opciones teológicas y líneas pastorales que siguen vigentes 50 años después.

Allí se asumieron, por vez primera en la teología latinoamericana, como claves del discernimiento cristiano continental las preguntas *dónde está Dios presente hoy y en favor de quién*. El criterio para abordarlas se encuentra en el principio de parcialidad por medio del cual Cristo aparece de un modo especial a través de sus relaciones con los pobres y la pobreza.³⁷ Por ello, al hacer una recepción de *Gaudium et Spes* y *Populorum Progressio*, los asistentes a Medellín hicieron una opción por los pobres, que son la mayoría de la humanidad, y pensaron en cómo podía la Iglesia en América Latina contribuir con ese “paso de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas”,³⁸ siguiendo las palabras de Pablo VI en *Populorum Progressio* 20.

Medellín jugará un rol decisivo en la formación de la conciencia profética y de la identidad sociocultural de la Iglesia en América Latina. La reflexión buscó avanzar hacia una Iglesia que dejara de ser europea y comenzara a tener un talante propio “a partir y en función de sus pueblos y sus culturas”;³⁹ una Iglesia que entendiera la dimensión comunitaria de la fe y la acción evangelizadora como propias de su misión, de su identidad, alejándose de la tentación de la religión privada y del fenómeno de las devociones.⁴⁰

37. “Cristo nuestro Salvador no solo amó a los pobres, sino que ‘siendo rico se hizo pobre’, vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres.” *Medellín: Pobreza de la Iglesia* 7.

38. *Medellín: Introducción a las conclusiones* 6.

39. “El mayor fruto de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en 1968 fue haber dado a luz a la Iglesia latinoamericana en cuanto latinoamericana. Los documentos de Medellín representan el acto de fundación de la Iglesia de América Latina a partir y en función de sus pueblos y sus culturas”. C. BOFF, “La originalidad histórica de Medellín”, *RELaT*, 203, consulta diciembre 25, 2017, <http://servicioskoinonia.org/relat/203.htm>

40. “Para los cristianos tiene una importancia particular la forma comunitaria de vida, como testimonio de amor y de unidad. No puede, por tanto, la catequesis limitarse a las dimensiones individuales de la vida. Las comunidades cristianas de base, abiertas al mundo e insertadas en él, tienen que ser el fruto de la evangelización.” *Medellín* 8,10.

Sobre la preparación de la temática y la organización de la Conferencia de Medellín destacan *dos reuniones* que ayudaron a sentar las bases. *Una primera* fue en La Capilla, Colombia (mayo, 1967), donde se concibió “la temática general –*La Iglesia de América Latina frente al Concilio Vaticano II*– en tres momentos sucesivos: un análisis de la realidad socio-religiosa del continente, una reflexión teológica sobre ella a la luz de las grandes líneas del Concilio, una propuesta de aplicación de estas mismas líneas en la realidad latinoamericana”.⁴¹

Una segunda reunión en esta línea fue la celebrada en Lima (noviembre, 1967) en la que se adoptó el método ver-juzgar-actuar y se precisó aún más el tema general de la Conferencia: *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Este encuentro facilitó la redacción de un primer texto básico preliminar en el que se consideró que se “debían tomar en cuenta las ‘situaciones humanas fundamentales’ de la realidad continental, en sus distintos aspectos demográficos, socio-económicos y culturales, y luego proponer una síntesis teológica de la consciencia que la Iglesia latinoamericana tenía sobre el misterio de la salvación ‘como comunión de los hombres con el Padre y entre ellos en Cristo en el don del Espíritu, a través de la mediación de la Iglesia’”.⁴²

Además, hay que mencionar *tres textos* importantísimos, originados en reuniones intermedias, que permitieron la formulación y el desarrollo de los temas. El primero es fruto de la *X Asamblea Ordinaria del CELAM* reunida en Mar del Plata (11-16 de octubre, 1966), con el título: *Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América Latina*. El segundo trabajo surge del *I Seminario Sacerdotal* promovido por el Departamento Social del CELAM en Santiago de Chile (octubre-noviembre, 1967), con el nombre: *Comunicado de 38 sacerdotes de América Latina sobre la Encíclica Populorum Progressio*. El tercer escrito emanó del Encuentro de Presidentes de las Comisiones Episcopales de Acción Social realizado en Itapoã, Salvador de Bahía, Brasil (12-19 de mayo, 1968), y se intitula *Acción y pastoral social de la Iglesia en América Latina*.

41. S. SCATENA, *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Bologna, Il Mulino, 2007, 295.

42. SCATENA, *In populo pauperum*, 297.

En el *primer texto*, de Mar del Plata, se dieron los primeros pasos para integrar la promoción humana en la acción propia de la Iglesia al dotar de un nuevo acento a la teología pastoral latinoamericana vinculándola con los procesos de desarrollo del continente. Esta visión respondía a una teología de la salvación histórica inspirada en el Concilio y en la línea del “humanismo cristiano” que había propuesto Pablo VI, de tal modo que se pretendía superar todo posible dualismo entre fe y vida, entre relación con Dios y realización de sí y con los demás en esta historia.⁴³ Desde esta visión quedaban formulados tres elementos que debían incorporarse al método de discernimiento y trabajo de la Iglesia en relación con la realidad: (a) “un interés verdadero por las circunstancias en que se desarrolla la acción de los cristianos y un conocimiento adecuado de las mismas”;⁴⁴ (b) “una sólida reflexión teológica acerca de la realización de la vocación cristiana total en la actual coyuntura”;⁴⁵ (c) y un nuevo enfoque social de la pastoral, pues “dado que ‘una pastoral para la comunidad deberá incluir igualmente un decidido esfuerzo por una específica acción social’ (Pablo VI, 1965), sería de desear que las Conferencias Episcopales realizaran la inserción de CARITAS en la pastoral de conjunto para influir en el desarrollo”.⁴⁶ Así se sentaban las bases propias de una teología de lo temporal unida a una soteriología histórica y contextual, y a una antropología cristiana integral.

Un *segundo texto* lo encontramos un año después, en 1967, en el *I Seminario Sacerdotal* promovido por el CELAM, en el que los sacerdotes reconocieron la “declaración de algunos obispos de los países pobres que comprometen a toda la Iglesia en una tarea de promoción humana y de verdadera liberación del hombre”.⁴⁷ Para la futura renovación eclesial, se vislumbran unas ideas que ameritan reflexión: el

43. “El creyente entiende la historia, donde se realiza la vocación terrena de persona y comunidad, como el desenvolvimiento del plan salvífico de Dios para con todos los hombres (Conf. Constitución Dogmática ‘*Dei Verbum*’, 2-6)”. CELAM, *Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo e integración de América Latina. Conclusiones de la Asamblea Extraordinaria del CELAM realizada en Mar del Plata*, Bogotá, Documentos CELAM, 1966, 14.

44. CELAM, *Presencia activa de la Iglesia*, 15.

45. CELAM, *Presencia activa de la Iglesia*, 16.

46. CELAM, *Presencia activa de la Iglesia*, 33.

47. CELAM, “Comunicado de 38 sacerdotes de América Latina sobre la Encíclica *Populorum Progressio*,” en *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Lima, Comisión Episcopal de Acción Social, 1969, 92.

tema de *los pobres como sujetos de su propia historia*⁴⁸, la situación de dependencia que impide el justo desarrollo y la existencia de un mal estructural⁴⁹: “no podemos dejar de denunciar que esta situación es producto de una sociedad construida sobre la base del ‘provecho como motor esencial’ de la economía (Pablo VI) y que ha subordinado los derechos y la dignidad del hombre a los resultados económicos que en manos de minorías ‘generaron el imperialismo internacional del dinero’ (Pío XI) y ‘un sistema económico nefasto’ (Pablo VI)”⁵⁰.

Un *tercer texto* de gran importancia fue el que surgió de la reunión de Itapoã, en 1968. Este fue fundamental para profundizar en la soteriología histórica propuesta por la *Gaudium et Spes* y la *Populorum Progressio* y asumirla como eje de identidad y misión de la eclesiología latinoamericana. La salvación no se da fuera de la historia ni sin relación con las condiciones concretas en las que se encuentran las personas en todas sus dimensiones. La salvación es siempre un proceso de humanización, de personalización y de inserción en una vida plena que comienza aquí y ahora, “de tal forma que las estructuras de la sociedad estén al servicio de la persona humana proporcionando el desarrollo del hombre todo y de todos los hombres”⁵¹. Sin embargo, en Itapoã se reconoce, con gran tristeza, que:

“para la mayoría de los cristianos en América Latina, el desarrollo y el cambio de estructuras no tienen relación alguna con la fe y con los sacramentos: la ignorancia, la inercia, la injusticia no figuran en la lista de pecados que (se) acusan en la confesión. Por tanto, es deber de ellos tomar conciencia a este respecto: verdaderamente la miseria, la violencia, la construcción de una nueva sociedad con sus valores propios, o el materialismo práctico conllevan un problema salvífico. El hombre no se salva mediante actos al margen de su existencia: sino por el sentido que imprime en su historia personal y colectiva. *Se salva humanizando a la comunidad en la que está inserto, según el modelo de humanidad*”

48. “La nueva esclavitud que oprime a las masas del continente latinoamericano afecta, con frecuencia, lo más profundo del hombre, impidiéndole, no sólo participar de los bienes a que tiene derecho, sino, muchas veces, la capacidad de ser protagonistas de su propio destino”. CELAM, “Comunicado de 38 sacerdotes”, 91.

49. “El no acceso a los bienes materiales, culturales y de civilización crea una situación de dependencia, no solamente económica, sino más aún, política y cultural”. CELAM, “Comunicado de 38 sacerdotes”, 91.

50. CELAM, “Comunicado de 38 sacerdotes”, 92.

51. CELAM, *América Latina: Ação e Pastoral Sociais. Conclusões de Itapoã*, Petrópolis, Editora Vozes, 1968, 24.

que descubre en Cristo, el nuevo hombre. La salvación para el cristiano latinoamericano exige la realización de los compromisos temporales suscitados por la situación del continente".⁵²

El desafío para un verdadero desarrollo latinoamericano pasaba por la superación de las relaciones de desigualdad entre el centro –países ricos e industrializados– y las periferias –países pobres y subdesarrollados que vivían de la exportación de sus materias primas. El documento concluye afirmando que es aquí donde la contribución de la Iglesia es fundamental, porque “es función específica de la Iglesia comunicar a la sociedad temporal las luces y las energías que derivan de la visión global del hombre y la humanidad expresada en el Evangelio, contribuyendo de esa forma al desarrollo en todos los aspectos: demográfico, económico, social, civil y cultural. Una actitud absolutamente apolítica sería faltar a su misión esencial. No debe, sin embargo, intervenir con criterios políticos, sino a la luz del Evangelio”.⁵³

RAFAEL LUCIANI
ESCUELA DE TEOLOGÍA Y MINISTERIO - BOSTON COLLEGE
UNIVERSIDAD ANDRÉS BELLO - CARACAS
12.10.2017/ 02.02.2018

52. CELAM, *América Latina: Ação e Pastoral Sociais*, 25.

53. CELAM, *América Latina: Ação e Pastoral Sociais*, 26.

· Teólogo venezolano. Doctor en Teología por la Pontificia Università Gregoriana y actividades posdoctorales en la Julius-Maximilians Universität. Profesor *titular* de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, y *extraordinario* en la Escuela de Teología y Ministerio del Boston College. Miembro del Equipo Teológico Pastoral del CELAM.

Reflexiones sobre las tecnologías digitales como lugares pastorales de comunión Caminando desde la conexión a la comunión y al empoderamiento

RESUMEN

Si tenemos como base que “el anuncio del Evangelio no puede prescindir de la cultura actual (que) debe ser conocida, evaluada y en cierto sentido asumida por la Iglesia, con un lenguaje comprendido por nuestros contemporáneos” (DA 480), el anuncio en las tecnologías digitales tiene que estar presente en nuestra praxis pastoral, ya no solo como un medio o herramienta más sino como un ambiente o lugar pastoral generador de comunión y pasible de conducir al empoderamiento. En todos los ambientes humanos donde la tecnología esté presente, para transitar de la conexión a la comunión, este espacio tendrá más que ver con el encuentro entre las personas y Jesucristo, y entre ellas en sí, que con el uso tecnológico; y de ese modo, “la red digital puede ser un lugar rico en humanidad: no una red de cables, sino de personas humanas”.¹

Palabras clave: Tecnologías digitales; lugares pastorales; comunión; empoderamiento

Reflections on Digital Technologies as Pastoral Places of Communion Walking from the Connection to Communion and Empowerment

ABSTRACT

If we have as a basis that “the proclamation of the Gospel can not do without the current culture (which) must be known, evaluated and in a certain sense assumed by the Church, with a language understood by our contemporaries” (DA 480), the

1. FRANCISCO, Mensaje para la 48ª Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, 2014. [en línea], https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html [consulta: 8 de julio de 2017]

announcement in Digital technologies must be present in our pastoral praxis, not only as a means or tool but as a pastoral environment or place that generates communion and can lead to empowerment. In all human environments where technology is present, to move from the connection to communion, this space will have more to do with the encounter between people and Jesus Christ, and between them in themselves, than with the technological use; and in this way, “the digital network can be a place rich in humanity: not a network of cables, but human persons”.

Keywords: Digital Technologies; Pastoral Places; Communion; Empowerment

Durante todo el transcurso de la historia, las tecnologías² desde las primeras piedras talladas hasta la nanotecnología han incidido entre otras cuestiones, sobre paradigmas, vivencias, modos de encuentro, procesos comunicacionales, transmisiones, modalidades de trabajo y educación. Actualmente, muchos sectores apocalípticos las demonizan aduciendo que por ellas cambian y hasta se desintegran, algunas estructuras, usos, costumbres o vincularidades.³ Otros, ven nuevos modos de empoderamiento, aunque también de generación de nuevas desigualdades y exclusiones. Y otros tantos, las endiosan, adorando su velocidad, instantaneidad, solidaridad, universalidad, ubicuidad, e incluso son ingenuos e incapaces de encontrarles cuestiones en contra.

Las tecnologías transversalizan hoy múltiples espacios de la vida cotidiana,⁴ y si bien como humanidad hemos atravesado grandes cambios tecnológicos previos,⁵ en los últimos casi veinte años su producción y consumo han crecido exponencialmente, y su uso y efectos no solo atañen a la emisión y recepción de información, o a utilizarlas

2. Entendemos a la Tecnología (del griego, τέχνη, arte, técnica u oficio, y λογία, estudio) como “el conjunto de conocimientos técnicos, ordenados científicamente, que permiten diseñar y crear bienes y servicios que facilitan la adaptación al medio ambiente y satisfacer tanto las necesidades esenciales como los deseos de la humanidad.” [en línea], <http://iescantabria.com/Tecnolog%C3%ADa/tecnologia-2/> [consulta: 8 de julio de 2017].

3. M. CALDAS, “Las tecnologías actuales en las comunidades pastorales. Mirándolas como TEP”, en Sociedad Argentina de Teología, XXXII Semana Argentina de Teología, *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, Buenos Aires, Ágape, 2014, 353. Alguno de los comentarios apocalípticos lo podemos encontrar en F. SCHAEFFER, *Time for Anger*, 122 en M. CASTELLS, *La era información. El poder de la identidad*, Vol 2. Cambridge, 1997, 41. Otros en los análisis negativos sobre el Big Data, y en diversas expresiones artísticas (libros, cortos y películas, entre otros).

4. Cf L. QUEVEDO, *Los medios de comunicación en la era de las TIC*, Curso de Posgrado de Gestión Cultural y Comunicación, Flacso Virtual, 2012.

5. Cf. M. CASTELLS, *El surgimiento de la sociedad de redes*, Blackwell Publishers, Oxford, 1996, 327-364.

como medios o herramientas, sino a la aparición de nuevas relaciones, nuevas disposiciones espaciales en el hogar, nuevos dispositivos que acompañan todo el día a las personas, nuevos ambientes o espacios vitales⁶ que surgen de ellas,⁷ nuevas subjetividades y binomios (conectados/desconectados,⁸ visibles/invisibles en las redes, incluidos/excluidos).

Dentro del gran abanico tecnológico, nos referiremos aquí solamente a las tecnologías directamente relacionadas con lo digital o tecnologías digitales (tecnologías digitales).⁹ Y desde una óptica tecno-optimista, trabajaremos sobre ellas como lugares pastorales¹⁰ de comunión y su posibilidad de ser espacios de empoderamiento (TEP).¹¹

Cabe aclarar que si bien nuestra experiencia en las tecnologías digitales parte de trabajar y relacionarnos en ellas en un ámbito latinoamericano, y por otra parte, los usuarios y dispositivos pueden geolocalizarse, la relacionalidad en estas tecnologías no se ubica en una geografía determinada, porque gracias a la globalización y ubicuidad de las tecnologías digitales, éstas trascienden los límites geopolíticos conocidos como países, regiones o continentes, y porque los encuentros se producen en un no-lugar¹² denominado ciberespacio.

6. Entendemos al espacio vital tanto al "ámbito territorial que necesitan las colectividades y los pueblos para desarrollarse", Real Academia Española, 2013, [en línea], <http://lema.rae.es/drae/?val=espacio> [consulta: 8 de julio de 2017], como al eje individual del mismo.

7. Cf. J. CABERO ALMENARA, *Nuevas tecnologías, comunicación y educación*. [en línea], <http://www.uib.es/depart/gte/revelec1.html> [consulta: 8 de julio de 2017].

8. Cf. N. GARCÍA CANCLINI, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2005.

9. Existen diversos modos de denominar a las tecnologías digitales de acuerdo a la incidencia que se prefiera sobre uno u otro de sus aspectos: relación, información y conocimiento (TRIC), empoderamiento y participación (TEP), entre otros. Cf. M. CALDAS, *De la conexión a la comunión. Tecnologías digitales y praxis pastoral*, Buenos Aires, Parmenia, 2016, 7. Con respecto a la discusión sobre denominarlas tecnologías digitales o virtuales, preferimos la primera definición atento a los equívocos que pudieran surgir al pensar virtual como oposición a real. Virtual se refiere aquí a la tecnología utilizada "que permite un nuevo tipo de socialización diferente, pero no por ello inferior a las formas anteriores de interacción social." F. VALIENTE, *Comunidades virtuales en el ciberespacio*, Revista Interdisciplinaria de Estudios de Comunicación y Ciencias Sociales Doxa 2 (2004), 2-3. [en línea], <http://www.doxacomunicacion.es/es/hemeroteca/articulos?id=108> [consulta: 8 de julio de 2017]

10. Cf. M. CALDAS, *Las tecnologías digitales como lugares pastorales*, II Congreso de Teologías Latinoamericanas y Alemanas "Espacios de Paz. Signos de estos tiempos y relatos de mujeres", Buenos Aires, 2016.

11. El término TEP fue acuñado por Dolors Reig. Cf. D. REIG, *TEP y claves del cambio*, [en línea], <http://www.dreig.eu/caparazon/2012/02/14/tep-clave-del-cambio/> [consulta: 8 de julio de 2017]

12. Un lugar pastoral puede ser considerado desde el punto de vista geográfico: parroquia,

Algunas reflexiones sobre las tecnologías digitales como espacios

Si tenemos como base que “el anuncio del Evangelio no puede prescindir de la cultura actual (que) debe ser conocida, evaluada y en cierto sentido asumida por la Iglesia, con un lenguaje comprendido por nuestros contemporáneos” (DA 480), el anuncio en las tecnologías digitales tiene que estar presente en nuestra praxis pastoral, ya no solo como un medio o herramienta más sino como un ambiente o lugar pastoral.¹³

El teólogo Julio Ramos nos recuerda que “de la misma manera que los interrogantes humanos últimos son lugar teológico y el diálogo de la Iglesia con ellos es fuente de teología, las necesidades y las situaciones humanas son lugar pastoral en el que la Iglesia realiza su acción”.¹⁴ Tomando esto en cuenta, todo lo que el ser humano vive, hace, sueña, comunica, busca, es un lugar pastoral, y las tecnologías digitales están hoy inmersas también allí.

En ellas encontramos parroquias, altares, cementerios, exposición del Santísimo virtual, comunidades pastorales de diversa índole, entre las que se encuentran personas y grupos que comparten “de todo un poco” en Youtube, Vimeo y similares, videos y canciones, o archivos en Drop Box o Google Drive, o mantienen blogs de información y análisis. Algunos de estos sitios son extensiones de grupos de encuentro presencial, pero otros tantos nuclea a personas que nunca se encontraron, encuentran, ni encontrarán físicamente. Surgen también aulas virtuales gratuitas y pagas en donde fieles de diversos lugares, caminos de fe, formación previa, convergen para estudiar y/o compartir experiencias y saberes, de un modo distinto, nuevo, gracias al cual muchos tienen opción de formarse. Volvamos a pensar en aque-

aula, sitio de misión, CEB, templo, monasterio, secretaría parroquial, entre otros, o bien desde las personas o comunidades, por ejemplo: enfermos, jóvenes, detenidos, familias. Hoy consideramos que el uso y convivencia de y con las tecnologías digitales también son un lugar pastoral, no ubicable en la geografía, por eso puede denominarse como un no-lugar, existente en el ciberespacio. Esta noción de no-lugar es muy distinta a la acuñada por Marc Augé cuando se refiere a esos lugares de transitoriedad de personas que no alcanzan una importancia significativa como para ser considerados lugares, tal es el caso de un aeropuerto, un supermercado, entre otros.

13. Cf. F. FERNÁNDEZ y otros, *IV Jornadas Agustiniánas, Actualizar el lenguaje religioso*, Religión y Cultura, Madrid, Centro Teológico Agustinián, 2001.

14. J. RAMOS GUERREIRA, *Teología Pastoral*, Madrid, BAC, 1995, 249.

llas geografías en donde no es posible formarse de otra manera por la falta de transporte, lugares cercanos para hacerlo. Estas instancias formativas generan nuevas relaciones alumnos/tutores/docentes, nuevas comunidades, nuevos modo de hablar de fe y de profundizarla.

Nuevos ambientes pastorales surgen, y reclaman inserción y actualización. Entre ellos las tecnologías digitales se presentan como ambiente de vínculos, relaciones y encuentros, así como espacios de empoderamiento. Desglosemos cada uno de ellos.

Las tecnologías digitales como ambiente

Si realizamos un recorrido por los Mensajes para las Jornadas Mundiales de las Comunicaciones Sociales (desde Pablo VI a Francisco)¹⁵ encontraremos que son un gran registro histórico de los avances tecnológicos, de su relación como instrumento al servicio de algo más (progreso, promoción, libertad, paz, justicia, jóvenes, familias, cultura, encuentro), y de la relación de ellas con el hombre y el anuncio de Cristo. De meros medios, técnicas o instrumentos, o elementos de peligro o dominio, estas tecnologías llegan a ser consideradas en los últimos mensajes, como un lugar o ambiente para la cultura del encuentro entre los hombres, entre ellos y Dios.¹⁶ Aunque, tal como dijo Francisco en el mensaje para estas Jornadas del 2014, hoy no basta solo estar conectados para generar un verdadero encuentro.

Spadaro afirma que “la red no es un instrumento, sino un ambiente en el que vivimos”¹⁷, e incluso la coloca dentro del proyecto divino. Y agrega que la tecnología, “no es una colección de objetos y toque moderno, es parte de la acción con la que el hombre lleva su capacidad de conocimiento, la libertad y la responsabilidad.” Por tanto, no es algo externo, sino parte intrínseca de su vida. Este ambien-

15. Podemos encontrar los mensajes para las Jornadas Mundiales de las Comunicaciones Sociales [en línea], http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/index_it.htm>

16. A. SPADARO, *La red no es un instrumento de evangelización, es un ambiente que habitar*, [en línea], <http://blog.pucp.edu.pe/blog/buenavoz/2014/04/16/spadaro-la-red-no-es-un-instrumento-de-evangelizaci-n-es-un-ambiente-que-habitar/> [consulta: 8 de julio de 2017]

17. A. SPADARO, *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempos de la red*, Barcelona, Herder, 2012, 13.

te o ámbito, generado por un determinado sentido de pertenencia, es también un sitio de evangelización, un lugar pastoral. Este autor, nos aporta también que:

“Este valor humano, es más que nunca, parte de nuestra experiencia porque ahora en un cierto modo estamos en Red, parte de nuestra vida es la Red. Nos damos cuenta que existimos en la Red. Una parte de nuestra vida es digital. Incluso una parte de nuestra vida de fe es digital, vive en el ambiente digital. Entonces, en este valor espiritual del entorno digital, se basa la posibilidad del anuncio de la fe en ese ambiente. Recientemente, Benedicto XVI ha abierto el Año de la Fe y cerrado el Sínodo de la Nueva Evangelización. Y en ese contexto, el Papa ha elegido el siguiente tema para la 47ª Jornada Mundial de la Comunicación Social: Redes sociales: puertas de verdad y de fe, nuevos espacios de evangelización”.¹⁸

Puertas entonces, como posibilidad de acceso a personas y ambientes. Este ya no tan nuevo espacio de evangelización, fue definido también por Benedicto XVI como un “espacio de experiencia”, no como un lugar específico, físicamente ubicable, sino como un ámbito más de la vida cotidiana que incluye el estar por momentos online, en otros offline.¹⁹ Las tecnologías digitales crean entonces un ambiente en ese no-lugar, que a pesar de serlo genera que los usuarios se sientan cómodos de estar; aunque como en todos los espacios humanos, siempre existe la posibilidad de que se generen situaciones de incomodidad, comentarios y contenidos fuera de lugar, grooming, cyberbullyng²⁰, exclusiones, entre otros.

Desde los vínculos y las relacionalidades

Más allá de las consideraciones y peligros nombrados en el párrafo anterior, son numerosas las cualidades positivas que encontra-

18. A. SPADARO, *Per una fede matura nel mondo digitale*. [en línea], <http://www.paoline.org/paoline/allegati/12644/RelazioneASpadaro.pdf> [consulta: 8 de julio de 2017].

19. Hoy en día los límites entre offline y online no están claramente definidos. Cf. R. MOR- DUCHOWICZ, *Los adolescentes y las redes sociales. La construcción de la identidad juvenil en internet*, Buenos Aires, FCE, 2012.

20. Siendo la red un reflejo de la sociedad, es lógico encontrar en ella los mismos peligros y otros propios. Es decir que si en las comunidades presenciales, hay crisis en la durabilidad de las mismas, debilidades relacionales, fragmentaciones, entre otros, estas mismas características se visibilizarán en la red con dinámicas propias.

mos en las tecnologías digitales: conexión de personas, diálogos y encuentros, acceso a la información –donde es necesario discernir en la infoxicación–, posibilidad de acceso a formación y/o trabajo, empoderamiento de minorías y comunidades, entre otras. Spadaro afirma incluso que lejos de lo que pudiera pensarse en contra de la tecnología, “el ciberespacio es un lugar emotivamente cálido”.²¹ Ayuda a esta sensación de calidez que muchas de las palabras utilizadas nos transmiten sensaciones de cercanía: red, amigos, grupos, comunidad, compartir, emoticones, entre otros.

La ubicuidad de las tecnologías digitales las naturaliza asimismo en nuestra cotidianidad. Casi no es posible no estar conectados de una u otra manera con los demás, utilizando algún medio tecnológico y sus programas o aplicaciones. Por esto, en “el uso recurrente de una tecnología, los seres humanos tendemos a hacerla invisible (...) la usamos tanto que llega un momento en que no nos damos cuenta de que estamos haciendo las cosas utilizando tecnología”.²²

Y en este uso y habitación, ¿cómo transitar de la conectividad a la comunión? Benedicto XVI afirmaba que

“El intercambio de información puede convertirse en verdadera comunicación, los contactos pueden transformarse en amistad, las conexiones pueden facilitar la comunión (...) Cuando se intercambian informaciones, las personas se comparten a sí mismas, su visión del mundo, sus esperanzas, sus ideales. Por eso, puede decirse que existe un estilo cristiano de presencia también en el mundo digital, caracterizado por una comunicación franca y abierta, responsable y respetuosa del otro”.²³

Albarello aporta asimismo, que el contacto en las tecnologías digitales implica

“una conexión espiritual que puede superar esas distancias porque elijo libremente, salir de mí mismo para acercarme y mantenerme aliado al otro. Ser hombres y mujeres de alianza requiere entonces la capacidad de entrar en contacto, la disposición interior para estar abierto a la comunicación con el otro,

21. A. SPADARO, *Ciberteología*, 63.

22. N. BURBULES, T. CALLISTER, *Educación: riesgos y promesas de las nuevas tecnología de la información*, Barcelona, Granica, 2000, 13.

23. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la XLVII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*, 2013.

y la decisión para sostener ese vínculo de comunión más allá de los contenidos de la comunicación”.²⁴

Esto lleva a preguntarnos si contactarse en las tecnologías digitales deriva en una verdadera comunicación, y más aún, a una verdadera comunión²⁵: no siempre es así. Para que eso suceda entre otras cosas, el medio tendrá que utilizarse en función del vínculo, y éste es uno de los grandes retos de estos tiempos, ya que en ocasiones la velocidad o falta de verificación de informaciones, van en detrimento de la vincularidad y la búsqueda de la verdad. Es posible sí, una verdadera comunión cuando más allá del medio prima el encuentro con un otro, y sobre todo cuando se transmite una experiencia. Porque,

“nuestra fe se basa en un acontecimiento, el de Jesús resucitado. La experiencia de los apóstoles fue transmitiéndose hasta hoy, de persona a persona a lo largo de estos dos siglos, a través de diversos medios. La conversión a esta experiencia, surge de otras experiencias, la personal, la comunitaria, y nos lleva al encuentro con una Persona, no desde algo meramente racional, sino que es la transmisión de ese fuego que sentimos arder al encontrarnos con el Resucitado. Por eso, y sobre todo en las tecnologías digitales, es necesario ese fuego interior que tiene solamente el que habla desde la experiencia”.²⁶

Desde la generación de encuentro

¿Es posible que el no-lugar de las tecnologías digitales se convierta en un lugar de referencia y encuentro para los creyentes? ¿Son las tecnologías digitales un lugar pastoral de características similares a los contextos parroquiales, de misión, escolares, entre otros, donde transmitimos nuestras experiencias de fe?²⁷ Si tomamos como base la aseveración de que los usos y producciones tecnológicas son fruto del accionar del ser humano y no al revés,²⁸ diremos que sí. La Buena

24. F. ALBARELLO, *Personalizar el vínculo con la tecnología. Hacia un discernimiento de la cultura digital*, Buenos Aires, Editorial de la Palabra de Dios, 2013, 84.

25. Cf CALDAS, *De la conexión a la comunión*.

26. CALDAS, *De la conexión a la comunión*, 70.

27. Cf. J. OESTERHELD, *No basta con un click. Iglesia y Comunicación*, Buenos Aires, PPC, 2016.

28. Por ejemplo, muchos investigadores afirman que los videojuegos generan violencia, y parecen olvidar que la misma está presente en la sociedad más allá de su uso. Cf. J. MC GONIGAL, *¿Por qué los videojuegos pueden mejorar tu vida y cambiar el mundo?*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

Nueva no ha cambiado, pero sí lo hacen los medios y lugares donde la fe es transmitida y vivida.

“En un momento en que la tecnología tiende a convertirse en el tejido conectivo de muchas experiencias humanas, usted tiene que preguntarse: ¿puede la red ser una dimensión en que se vive el Evangelio? La respuesta parece muy positiva. Y, ¿si la tecnología y, en particular, la revolución digital tiene un impacto en la forma en que vemos la realidad, esto no va a terminar también relacionándose, de alguna manera con la fe? ¿No va a tener un impacto en la forma de pensar acerca de la fe?”²⁹

Spadaro afirma sobre esto que “las relaciones verdaderas no se dan entre la tecnología y la cultura, sino entre una multitud de actores humanos que inventan, producen, utilizan e interpretan diversamente unas técnicas”.³⁰ Sobre esto, muchos consideran que los cambios vienen desde fuera, como si la tecnología tuviera entidad propia y el ser humano fuera un mero destinatario³¹, y aunque muchos autores hablan del impacto tecnológico, la metáfora del impacto no es adecuada. Lévy afirma que esto implicaría que

“la tecnología sería comparable a un proyectil y la cultura o la sociedad a un blanco viviente (...) ¿Vienen las técnicas de otro planeta? (...) No solo las técnicas son imaginadas, fabricadas y reinterpretadas en el uso por los hombres, sino que es incluso el uso intensivo de los útiles que constituye la humanidad en tanto tal (conjuntamente con el lenguaje y las instituciones sociales complejas). (...) ¿Es la tecnología un actor autónomo, separado de la sociedad y de la cultura, una entidad pasiva y percutida por un agente exterior?”³²

La tecnología es así producto del trabajo y progreso de la humanidad, es nuestro espejo, no algo externo que cae desde fuera e impacta. Pero como nunca antes en la historia de la humanidad se han realizado tantos avances tecnológicos en tan breve lapso, muchas personas experimentan la sensación de impacto de las mismas sobre la actualidad y sobre sus vidas.

Por otra parte, la territorialidad, el encuentro cara a cara en un lugar físico, que son algunas características presentes en la praxis pas-

29. SPADARO, *Per una fede matura*.

30. SPADARO, *Ciberteología*, 7.

31. Cf P. LEVY, *Cibercultura. Informe al Consejo de Europa*, Madrid, ATT, 2007.

32. LEVY, *Cibercultura*, 5-6.

toral, se están ampliando a nuevas territorialidades –o más bien desterritorializaciones– y espacios o ambientes de encuentro.³³ Y si bien es cierto que muchas vivencias en la praxis pastoral tales como abrazar, peregrinar, pasar un mate, no pueden hacerse online, la utilización de emoticones y mensajes audiovisuales, pueden generar una sensación similar, aunque nunca igual.

Este lugar de encuentro, genera un espacio vital, una zona de confort que donde cada persona lo siente propio y privado, y se siente a gusto. En las interrelaciones presenciales este espacio vital es la distancia que media entre dos o más personas, denotando la cercanía, relación, rol, confianza, que se tiene entre uno y otro sin generar displacer. En la digitalidad, este ambiente trasciende la distancia física generando una experiencia de espacio vital subjetivo y perceptible por emociones y sentimientos en las personas que integran las comunidades.

Hemos dejado para otro análisis más profundo el estudio de las comunidades digitales; no obstante, si por ejemplo realizáramos una lectura atenta en diversos grupos de Facebook, veríamos fácilmente cómo sus integrantes los vivencian como un espacio o ambiente de encuentro, y donde se sienten parte, participen o no asidua y digitalmente de los mismos.

Las tecnologías digitales promueven así comunicaciones en donde mayormente no media la corporalidad próxima –tal como sucede al leer una carta o hablar por teléfono–, ni existe un lugar geolocalizable de encuentro, pero donde los sentidos corporales toman especial relevancia, sobre todo la vista y el oído. La no mediación corporal no es entonces impedimento para la sensación de cercanía o para la gestación de encuentros. ¿O acaso al recibir una carta por correo convencional o un llamado telefónico no hacemos presente al otro como si estuviera al lado nuestro?

Las tecnologías digitales como espacios de empoderamiento

Si bien las relacionalidades en las tecnologías digitales se dan en

33. Cf. G. MARTÍNEZ, *Internet y ciudadanía global: procesos de producción de representaciones sociales de ciudadanía en tiempos de globalización*. [en línea], <http://www.apostadigital.com/revistav2/num9/martinez.htm> [consulta: 8 de julio de 2017]

un no-lugar, los usuarios habitan determinados sitios geográficos, y es en ellos donde pueden empoderarse tanto presencial como digitalmente. Si consideramos que el uso de internet solo corresponde a un tercio de la población mundial y no alcanza el 50% en América Latina³⁴, y a su vez, en ellos un grupo mayoritario no está incluido porque no tienen acceso a las tecnologías, y aún menos a la red eléctrica³⁵, veremos que estamos ante un microuniverso de personas. En él, ¿cómo movilizar el pasaje de TRIC a TEP, de transmitir una información o conocimiento a gestar empoderamiento y participación? Y por otra parte, en nuestras praxis pastorales, ¿qué implicaría empoderar con y en las tecnologías digitales?³⁶

“El empoderamiento proporciona un desafío sustancial para la Iglesia (...) Es una expresión de la opción de la Iglesia por los pobres y los vulnerables, una visión social que debe ser implementada acorde a una comprensión cristiana de la solidaridad, como la entrada a un camino de liberación y desarrollo participativo para la humanidad. Este apoyo que se hace cada vez más relevante, en particular en conflictos medioambientales, apunta en última instancia al refuerzo de la influencia del marginado y en la promoción de sus potenciales para el autoaprendizaje”.³⁷

Desde otro ángulo, García Canclini observa “que la desigual participación en las redes de información se combina con la desigual distribución mediática de los bienes y mensajes de aquellas culturas

34. Datos de CEPAL [en línea], <http://www.cepal.org/es/publicaciones/estado-la-banda-ancha-america-latina-caribe-2016> [consulta: 8 de julio de 2017]. “En este documento se presenta una visión sintética del estado de la banda ancha en América Latina y el Caribe, medida en términos de acceso, asequibilidad y uso. Si bien en el último quinquenio, se aceleró el avance de Internet en América Latina y el Caribe y la penetración de las conexiones en banda ancha también creció fuertemente, particularmente en la modalidad móvil, aún quedan pendientes problemas relacionados con la calidad y equidad en el acceso a esta tecnología. Asimismo, persisten las diferencias en el acceso entre las zonas rurales y urbanas, y entre quintiles de la distribución del ingreso”.

35. En el siguiente link encontramos más información sobre estas brechas, entre las que se incluyen también las diferencias en materia de género de los usuarios: [en línea], <http://www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Pages/facts/default.aspx> [consulta: 8 de julio de 2017].

36. El uso del término empoderamiento en el lenguaje teológico es mayormente utilizado en relación a minorías, grupos aborígenes, comunidades campesinas, mujeres. (Cf. V. AZCUY, “I Congreso de teólogas latinoamericanas y alemanas: memoria de un proyecto regional”, *Revista teología* 95 (2008) 195-204), problemas ecológicos, laborales, de derechos humanos, analfabetos digitales, entre otros.

37. P. THORSTEN, “En el corazón de las zonas verdes de la Iglesia: el Empoderamiento”. [en línea], <http://ecojesuit.com/en-el-corazon-de-las-zonas-verdes-de-la-iglesia-el-empoderamiento/2048/?lang=es> [consulta: 8 de julio de 2017]

con las que estamos interactuando”³⁸. Para empoderar utilizando tecnologías digitales, el primer paso luego de observar a las personas y sus contextos, será entonces posibilitarles el acceso a la información, para luego comenzar a gestar participación y justicia. Informar sobre derechos, posibilidades, peligros, consecuencias, entre otras cuestiones, es la primera etapa que encamina el empoderamiento de personas y colectivos, que habiendo accedido a dicha información puede actuar en consecuencia. Luego, estas tecnologías contribuirán por ejemplo, con velocidad, masividad, ubicuidad y bajo costo. Y, en relación con nuestras praxis pastorales:

“En las diversas especializaciones pastorales, observamos que muchas personas y comunidades no participan activamente ni ocupan el lugar que podrían ocupar, debido a la falta de información o recursos, a estructuras que detentan para sí la información y el conocimiento, o donde el poder no es ejercido de forma liberadora. Si bien en la praxis pastoral, el empoderamiento y participación son independientes de las tecnologías digitales, ya que pueden suceder en lugares donde aún existe “brecha digital”, si es posible utilizar las tecnologías para este fin, éstas serán una contribución que incluya velocidad, masividad, horizontalidad y escasa inversión. (...) El empoderamiento y participación de las comunidades pastorales en relación a las tecnologías digitales implican, observar las necesidades, para poder generar respuestas acordes, que trasciendan el asistencialismo de ser meros proveedores, para ayudar a que los miembros de la comunidad identifiquen sus problemas y gestionen por sí solos mejoras o soluciones”³⁹.

Por último, el camino desde la conexión hacia la comunión, en las tecnologías digitales en la praxis pastoral, implicará pasar por varias etapas que incluyen al contacto y la comunicación, así como la gestión de espacios de justicia, información, participación y empoderamiento, pero sobre todo implicará como eje central: transmitir la Buena Nueva y la búsqueda del Reino.

Conclusión

Ante la velocidad de los cambios que estamos experimentando

38. Cf. GARCÍA CANCLINI, *Diferentes, desiguales y desconectados*, 186. 190.

39. CALDAS, *Las tecnologías actuales*, 361.

en torno a las tecnologías digitales, consideramos que aún tenemos que tener más distancia temporal para poder realizar un análisis más profundo sobre ellas en tanto lugares pastorales de comunión y espacios de empoderamiento. No obstante, observamos ahora algunos elementos que nos otorgan cierta perspectiva sobre cómo han evolucionado y su incidencia en las diversas praxis pastorales, y nos llaman a seguir reflexionando desde la teología pastoral en diálogo con otras ciencias, sobre:

“Si podemos decir que Facebook, Twitter, los blogs y páginas, serían como nuestra red de pescadores; si el “Ponían todo en común” de Hch 4,32, podemos verlo en el aprendizaje colaborativo, la transmisión horizontal de conocimientos, el compartir de experiencias, recursos, dones y carismas; si el lenguaje actual incluye entre sus códigos lingüísticos y no lingüísticos a las tecnologías digitales como TEP; si la voz ya no la tienen solo los eruditos, sino también los que participan y así se empoderan; si la rapidez en la difusión de una información ayuda en los procesos personales y comunitarios; si es posible ejercer el profetismo en la web; si hay fieles y ciberfieles; si hay nuevos modos de comunicación y participación comunitaria”.⁴⁰

Ante esta reflexión, podemos pensar más puntos de inicio que conclusiones. Las tecnologías digitales en principio, podrían sumar a la praxis pastoral “visibilización y voz de sectores y grupos que no siempre son conocidos, posibilidad de información, participación y empoderamiento de modo masivo, extensivo, ampliación de horizontes más allá de geografías y límites”.⁴¹ Aunque, por el contrario

“toda esta avalancha tecnológica, no siempre hace que las personas vivan justamente, que sea escuchada su voz, sean desarrolladas sus capacidades, o que se encuentren empoderados en sus entornos. Las comunidades presenciales y virtuales, para ser espacio de empoderamiento y participación, no pueden desarrollarse plenamente y en pro de la construcción del Reino, sino observan al hombre de hoy y utilizan un lenguaje afín (Cf DA 484-485), iluminan su realidad desde el Evangelio, y le brindan una respuesta acorde a sus necesidades vitales más urgentes”.⁴²

40. Ib. 363-364

41. Ib. 364. Cf. C. SILVA, “Empoderamiento: Proceso, Nivel y Contexto”, *Psychke* 13 (2004) 29-39, [en línea], http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22282004000200003&script=sci_arttext [consulta: 8 de julio de 2017]

42. CALDAS, *Las tecnologías actuales*, 354.

En todos los ambientes humanos donde la tecnología esté presente, para transitar de la conexión a la comunión, este espacio tendrá más que ver con el encuentro entre las personas y Jesucristo, y entre ellas en sí, que con el uso tecnológico; y de ese modo, “la red digital puede ser un lugar rico en humanidad: no una red de cables, sino de personas humanas”.⁴³

MARIEL CALDAS'
UNIVERSIDAD SALESIANA DE BAHÍA BLANCA
BAHÍA BLANCA
02.09.2017/05.12.2017

43. FRANCISCO, Mensaje para la 48ª Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, 2014. [en línea], https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html [consulta: 8 de julio de 2017]

· Es profesora en el Profesorado Don Bosco y del Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISET). Trabaja también en el área de estudios virtuales en el CAE (Centro de Espiritualidad Santa María).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

JUAN JOSÉ SEBRELI, *Dios en el laberinto. Crítica de las religiones*, Buenos Aires, Sudamericana, 2017, 738 pp.

La intención de esta presentación no es discutir a Sebrelí sino observar cómo piensa sobre Dios, o más bien sobre la religión, una persona ilustrada que no tiene fe.

I. Introducción.

1. Dios y yo

Piensa Sebrelí que *las preguntas últimas son comunes a la filosofía y a la religión, aunque las respuestas sean distintas*. Al cabo de un camino vital que empezó en 1930, el autor quiere dejarnos su legado. Con honradez, expone su vida a partir de una educación religiosa “de pocas luces”, que lo deja con un ansia de saber que se irá saciando con los aportes de la sociología, la historia, y la filosofía.

Religión, política, sociedad son los focos que orientan su búsqueda.

II. La religión en el presente.

2. ¿Dios ha muerto o Dios ha vuelto?

Sebrelí divide su mirada sociológica en dos: occidente, donde en su opinión Dios ha muerto, matado por la secularización, y oriente, donde para él ni el islam ni el judaísmo se han secularizado.

3. Las cuevas del Vaticano

Es una reiteración de las conocidas y verosímiles acusaciones de corrupción en el Banco Ambrosiano en la época de Juan Pablo I, puesta en un marco de visión conspirativa de la historia.

4. Francisco, un papa populista

El Francisco que ve Sebrelí es un hombre de gobierno (S. dice de poder).

“Francisco habla de *misericordia* y de *curar heridas* cuando lo que buscan los homosexuales o las parejas divorciadas o las mujeres que abortan no es la piedad o el perdón sino el reconocimiento del esencial derecho humano de usar el propio cuerpo” p. 91

“Con el pretexto de acoger a pecadores apenas arrepentidos, recibe a corruptos no recuperables” p.73

No me queda claro el rótulo populista; más o menos S. lo rastrea a partir de afinidades con L. Castellani y Hernán Benítez, por un lado, y del grupo populista Guardia de Hierro, por otro. A éste le dedica varias páginas centradas en Alejandro Álvarez y su propuesta de “fusionar la religión y la política” No parece claro vincular esto con la T. de la Liberación, como hace S. en p. 95.

III. El canon de las grandes religiones

5. Los Libros Sagrados

Con J.L. Borges, “el concepto de sagrado es específicamente oriental” y entonces “un concepto del todo ajeno a nues-

tra mente occidental” p. 106 Nueve páginas bastan para la Biblia, cuatro para la cuestión de la interpretación, tres para el Corán, dos para el lejano oriente. “Los libros sagrados, acota el autor, son documentos únicos para constatar el estado de intolerancia y violencia que reinaba en las sociedades orientales en tiempo de Moisés, de Jesús y de Mahoma”

6. los Judíos

Son leídos desde la perspectiva de la violencia como clave –para Sebrelí- del Antiguo Testamento. De aquí el antisemitismo, en su opinión.

7 Cristianismo I: Jesús de Nazaret y el mito de Cristo

Mito, para Sebrelí, no significa verdad ante la cual escuchamos y hacemos el gesto de tocarnos los labios para guardar silencio, expresado en indoeuropeo, griego y latín en la raíz *mu / $\sigma\psi$ my sino “construcciones de cartón pintado hechas en Hollywood”...

Las interpretaciones históricas de Jesús son “como documentar la vida de Robin Hood o de Superman”

Con razón ve Sebrelí que

“Todo en el Jesús de los Evangelios estaba...en el Antiguo Testamento”, aunque he presentado ya su opinión sobre el Antiguo Testamento.

8 Cristianismo II: Orígenes

“Pablo advirtió la necesidad de un acontecimiento extraordinario para resaltar una vida frustrada, y por eso...se ocupó de exaltar la Resurrección entre los muertos y el ascenso a los Cielos a la diestra de Dios padre; ese singular acontecimiento convertía al Jesús hombre en el Cristo”

“Las relaciones del cristianismo (oriental) con la civilización occidental” –aquí la voz es de Guignebert (1921)- llevan a pensar que “los occidentales nunca han sido intrínsecamente cristianos” p. 160

Vienen luego Filón, Plotino y los gnósticos. En la afirmación de la influencia neoplatónica en Juan veo un problema cronológico, pero no es mi intención discutir a Sebrelí.

Un capítulo a discernir se titula Holismo Totalitario (De Pitágoras a Aristóteles) y Epicureísmo Humanista (Los Helenistas).

Luego del Imperio Roma-

no vendrá una visión de la Iglesia en clave de diversidad de confesiones: “Los avatares de su historia permiten afirmar que el cristianismo como doctrina única nunca existió”

9. Cristianismo III: Misterios

La virginidad de María, la transubstanciación, la Trinidad, resultan inaceptables para Sebrelí. En mi opinión, como diré al final, la razón está en su razón, no sólo en su falta de fe.

10 Cristianismo IV: Carne y Demonio

A partir del Levítico, el autor comparte su visión de una Iglesia que rechaza el cuerpo, la sexualidad y el gozo, visión fundada en una denunciada homofobia de la Iglesia, que, por otra parte, “en todos los tiempos discriminó a la mujer” ...”considerada solo como un medio para la reproducción”. El apartado termina con un comentario que critica el celibato sacerdotal desde razones históricas, económicas y de obediencia.

11 El Islam

La mirada a esta religión critica desde el fundador (Mahoma) hasta una islamofilia actual

por considerarlos violentos, en particular con la mujer. Sólo valora el islamismo de la época de Al Andalus y el otro Islam: el de una Turquía secularizada.

12 Los enigmas de Oriente

Sebreli los ausculto a partir de su resonancia en la literatura, en particular la del Romanticismo, que describió una India de la cual el autor ni lo valora a Gandhi. El Confucionismo (sic) chino, el budismo y el Tao, ocupan una página cada uno.

13 Esoterismo, ocultismo y superstición

Si “las religiones son un autoengaño” (p.277), con más razón lo serán esas formas de religiosidad.

IV Religión y Política

14 Religión y poder

El título muestra con honradez el punto de mira. El género literario ensayo permite un recorrido histórico que culmina en el n°

15 La violencia santificada

Que a su vez justifica el n°16 Las guerras religiosas con-

temporáneas, y pretende explicar desde ellas los totalitarismos contemporáneos como el nazismo o el stalinismo.

V Religión y Revolución

Los apoyos son aquí Max Weber, para la crítica al capitalismo, y Habermas, para la crítica ilustrada al populismo de la Iglesia latinoamericana, expresión que toma de Laclau. (p.463)

21 Teología de la Liberación y Neopopulismo Latinoamericano

Es un capítulo en el cual Sebreli hace responsable de la violencia a la comunidad eclesial (sic) latinoamericana. Merecería una discusión la crítica de la religiosidad popular

VI Religión, Filosofía y Ciencia

22 La Iglesia de los pobres

El panorama histórico de estas 11 páginas va desde el Barroco hasta Aparecida; el criterio de análisis es el poder político de las diversas vertientes eclesiales, planteado en clave de derechas e izquierdas. “La Iglesia proclama la pobreza como virtud. Pero la pobreza no es una virtud sino

tan sólo una carencia, y no es una identidad cultural sino una condición social desventajosa” (P. 546, 539-40, 553)

24 La batalla cultural

“Es el conflicto de la filosofía y la ciencia contra la religión”, cuya mayor intensidad se da a partir de una modernidad combatida tanto por las iglesias cristianas como por el Islam.

25. ¿Existe Dios?

La pregunta de Sebreli busca la respuesta en la religión, porque ella “contesta, a su modo, problemas insoslayables que son también los de la filosofía y la ciencia, no frecuentadas por el hombre común.”

Las respuestas caben en una palabra, agnosticismo, o en varias: deísmo, o cosmología como ciencia agnóstica, “pues su propósito es buscar teorías generales del mundo en su totalidad aunque todavía no hayan podido encontrarse” (P. 605)

Explora luego Sebreli las diversas maneras de creer en Dios, todas a su juicio irracionales, para culminar en un apartado sobre las religiones sin Dios, entre las cuales ubica el budismo, el taoísmo y el confucianismo.

Las pruebas de la existencia de Dios

Son para Sebreli negativas, vulnerables y provisionarias. Caben en cuatro páginas. El argumento ontológico es refutado con el argumento kantiano de los Thalers reales o posibles, y la prueba cosmológica tropieza para S. en que si se afirma que todo tiene una causa, la afirmación de un Dios sin causa o causa sui contradiría la afirmación de que todo tiene una causa.

El laberinto se desarrolla en un paso por el panteísmo, y luego otro que va del panteísmo a la religiosidad cósmica, para llegar a nuestra “era posteológica” donde los descubrimientos de las ciencias “explican, cada vez más, por causas naturales, aspectos del mundo y de la vida que antes solo eran comprensibles por la intervención divina” P. 632

Un giro del laberinto se pregunta, frente a la experiencia del mal, ¿para qué creer en Dios? Si no hay otra vida, se ha perdido tiempo en sacrificios y privaciones “impuestos por la religión”. ¿Cómo se sale de este laberinto? Con Kant, S. elige la ética, para un hombre libre que, como dice Kant, “no necesita ni la idea de otro ser por encima de él”¹

La salida de este laberinto es la muerte, fin de la vida y también del libro. Le queda a Sebrelí la esperanza de ser recordado como “Un tipo diferente”; recordado como “un fuego sin llamas, apenas un leve destello que no acaba de apagarse” P.720

Opinión: ¿Cómo es la razón de Sebrelí?

Es una razón ilustrada.

En palabras de Kant: razón sin la guía de otro.

En mis palabras, si la razón no tiene la guía de otro, la vara de medida de la realidad es la razón...de Sebrelí.

Entonces, algunas realidades que están por encima de su razón, no se pueden ver. Por ejemplo, lo sacro, o Cristo.

Es como el argumento de Emilio Komar acerca de lo claro y distinto: si Descartes o yo tratamos de atenernos sólo a lo que es claro y distinto, entonces deberemos renunciar a todo lo que está dentro de un clarooscuro, y mucho más, a lo que está dentro de la luz excesiva del misterio.

LUIS M. BALIÑA

STEPHAN GOERTZ AND CAROLINE WITTING EDS. *Amoris Laetitia: Un punto di svolta per la teologia morale?* San Paolo Edizioni, 2017, 288 pp.

En 2016, Alemania, un grupo de teólogos publican por la editorial Herder sus reflexiones sobre la perspectiva que, de la teología moral, tiene el Papa Francisco, bajo el título de *Amoris Laetitia - Wendepunkt fur die Moralthologie?*, editado por Stephan Goertz y Caroline Witting. La repercusión del mismo en el ámbito de la teología moral llevó a que se tradujera y publicara en Italia al año siguiente, bajo el título de: *Amoris Laetitia: Un punto di svolta per la teologia morale?* (San paolo Edizioni, 288pp Stephan Goertz and Caroline Witting eds.) por editorial Paulinas. Sin lugar a dudas, las reflexiones de estos alemanes han despertado curiosidad en más de un contexto teológico. Esto último hace pertinente publicar, aunque más no sea unas líneas, sobre los textos publicados en ese libro, con el fin de abrir nuevas perspectivas al debate sobre moral en el contexto latinoamericano, lugar de origen del actual pontífice.

Francisco predica una teología del discernimiento, el cual no debe entenderse sólo como mero proceso de decisión de acuerdo a las circunstancias y a la historia de las personas involucradas, sino también, y primero que nada, como discernimiento teológico -es decir, a la luz del Evangelio y la tradición de la Iglesia Católica. Pero justamente allí, en el discernimiento situado como método, puede estar el puntapié inicial para la crítica que sobre este documento recae por parte de algunos sectores minoritarios de catolicismo. Los contextos no son todos iguales, ni tampoco las historias personales, sociales y nacionales. La cultura es un factor imprescindible en el campo del discernimiento teológico, el cual se practica de manera situada. La cultura, para la teología de Francisco que tiene su fuente en la Teología Latinoamericana y más precisamente en la Teología del Pueblo, es un tópico central de análisis. Cada cultura constituye su historia con sus decisiones, y en ese hacer constituye sus valores éticos y morales que, en el caso de aquellas culturas donde el cristianismo tiene más presencia, la ética estará mezclada con los valores evangélicos, y no solo con ellos.

Esto no debe de perderse de vista al escuchar las distintas interpretaciones que de los mismos párrafos del documento puedan hacerse en distintos contextos y situaciones concretas, es decir de hombres y mujeres concretos.

Antonio Autiero, reconocido teólogo moralista italo-alemán y curador de la obra en italiano, comienza su excelente introducción diciendo:

El Papa Francisco es amigo de la metáfora. Por esto, en *Amoris Laetitia*, la exhortación apostólica post-sinodal dedicada al amor al interior de la familia y publicada el 18 de 2016, recupera una formulación usada en una ocasión precedente y afirma: ‘La Iglesia no es una aduana, es la casa paterna donde esta el lugar para cualquiera que tenga una vida fatigada’ (AL 310). Se refiere a la doctrina moral de la Iglesia, que se debe preocupar menos de controlar de manera meticulosa y más de promover la vida”. Pg 5

Con esta cita, Autiero quiere indicar que comienza una nueva etapa de responsabilidad para los moralistas. Eso abre preguntas sobre si con Francisco comienza una nueva teología moral; si es un nuevo el modo de mirar los elementos de la teología mo-

ral; o si es una nueva vuelta de rosca para la teología. Francisco invita a una moral situada, aunque “no situacionista” -como nos ha señalado a los moralistas de la CTEWC en la audiencia privada del 17 de marzo de 2017-, donde el discernimiento evangélico invita a nuevas interpretaciones teológicas a partir de los problemas reales de la gente concreta, y no desde una mirada manualística.

Para Autiero, la conciencia ética es una cuestión de perspectiva. Por eso señala como prioritario identificar cual es el paradigma en conflicto, y parece ser el cuestionamiento a la valoración de la conciencia como juicio práctico sobre la acción ya concretada. Estableciendo una relación de continuidad con el Concilio Vaticano II, el teólogo italo-alemán desarrolla la idea de una conciencia constituida dinámicamente, no solo en la historia como proceso personal y cultural, sino también en el encuentro entre el pastor y su pueblo, en referencia a Francisco -y a Jesús como Buen Pastor que dio la vida por sus ovejas.

Stephan Goertz y Caroline Witting, comienzan su capítulo haciendo un recorrido histórico sobre la teología moral, para luego tratar de entender el origen de las reacciones a *Amoris Laetitia*, mostrando que ciertas posiciones son de larga data. Es un capítulo muy interesante para un lector ajeno a la teología moral católica. Según los autores, la teología moral presentada por Francisco tiene dos claves hermenéuticas: el amor como ley fundamental, y la misericordia. Desde allí, los autores tocaran temas como gestación, género, sexo, homosexualidad. Cada tema muestra las dos posiciones de la Iglesia al respecto, una como iglesia sinodal y otra como iglesia que acompaña.

La clave de la misericordia es desarrollada por Werner Wolbert, distinguiéndola de compasión, y asociándola a la virtud del sentimiento, al perdón de la injusticia, a la clemencia y la indulgencia ante el sufrimiento. Todos aspectos que actúan como atenuantes de la norma deontológica, y que colaboran con la reflexión sobre la justicia desde otras perspectivas, consi-

derando las situaciones irregulares. No obstante el pecado mantiene una fuerte presencia. Este artículo puede leerse a la luz del escrito por Karl-Wilhelm Merks, quien hablara de la validez general de la norma moral, su flexibilidad ante los estilos éticos, y en oposición a una moral inmóvil donde, en algunos casos, se confunde la ley natural con el argumento de autoridad. A esto, Merks propone la ética de la responsabilidad que parece ser más permeable al espíritu de un magisterio en movimiento.

Daniel Bogner hace una reflexión crítica sobre la ambivalencia de la gradualidad en *Amoris Laetitia*. Frente a esto, Josef Schuster continúa la propuesta del libro preguntándose si el documento no abre un nuevo modelo de magisterio pontificio. Konrad Hilpert considera que se trata de una ética de la relación como la necesidad del momento, más cercana a la reflexión práctica que jurídica.

Las cuestión de los divorciados vueltos a casar tiene un espacio considerable en el artículo de Eva-Maria Faber y

Martin M. Lintner. En primer lugar ponen en relación el documento de Francisco con *Familiaris Consortio*, distinguiendo entre conciencia y norma, para dar una comprensión ético-existencial de la conciencia, y considerarla como el resultado complejo ante la situación singular, que genera la tensión entre conciencia y norma. Desde su punto de vista, *Amoris Laetitia* inicia una nueva valoración de la situación de los divorciados y vueltos a casar, atenta a evitar la exclusión y a reaver el requerimiento de abstinencia sexual, pero siempre con el componente que agrega la riqueza de la praxis eclesial en el foro interno.

La imagen de que Francisco promueve un Pueblo de Dios en movimiento cierra el libro, casi a modo de conclusión. Apunta a considerar a la Iglesia del Papa Francisco - una Iglesia en movimiento, diría yo, antes que en cambio en sentido de transformación radical-, como la clave privilegiada de lectura sobre el documento. Esta propuesta de Hermann J. Pottmeyer es muy interesante, a mi modo de ver, ya que leer a Francisco

desde otra posición teológica hace incomprensible su mensaje de verdadero pastor y genera críticas descontextualizadas de su discurso, que es el de una parte de la Iglesia, esa que mira la realidad como proceso

histórico, y esto último da sentido a la sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia según Pottmeyer.

EMILCE CUDA

MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA LA REVISTA TEOLOGÍA

1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm].
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábiga corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el “sumario” (*Abstract*) y algunas “palabras clave” (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del/de la autor/a y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador/a, el nombre irá acompañado del de la Institución donde trabaja.

2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 Texto básico

- | | |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| • Título: | 14 puntos negrita |
| • <i>Subtítulos de primer nivel:</i> | <i>12 puntos negrita y cursiva</i> |
| • <i>Subtítulos de segundo nivel:</i> | <i>12 puntos cursiva</i> |
| • Subtítulos de tercer nivel: | 12 puntos normal |
| • Cuerpo del texto: | 12 puntos normal |
| • Interlineado texto: | sencillo |
| • Separación entre párrafos: | 1,5 líneas |
| • Alineación: | justificada |

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

| | |
|-------------------------|---------------------------------------|
| 1. <i>La casa</i> | (12 puntos <i>negrita y cursiva</i>) |
| 1.1 <i>Las ventanas</i> | (12 puntos <i>cursiva</i>) |
| 1.2 <i>Las puertas</i> | (12 puntos <i>cursiva</i>) |
| 1.2.1 Los picaportes | (12 puntos normal) |
| 1.2.2 Los marcos | (12 puntos normal) |
| 2. <i>El patio</i> | (12 puntos <i>negrita y cursiva</i>) |

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea.
- se usan *cursivas* sólo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras* citadas
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?]
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: “Porque el misterio –ese exceso de verdad– no cabe en la mente humana”.]¹

2.2. Citas textuales

Se colocan siempre entre comillas (“ ”):

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: “Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra”.²]
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:
 “La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida,

1. El guión largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo; en Unicode es el carácter 2013.

2. A. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Salamanca, Sígueme, 2007, 19.

derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas”.³

- para citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”), se utilizan las comillas angulares de apertura («) y de cierre (»), unidas al texto que encierran.⁴
- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con paréntesis y tres puntos (...).

2.3 Notas a pie de página

El número que remite a una nota al pie de página se coloca en el texto *inmediatamente después* (y *no antes*) del punto, punto y coma, dos puntos, coma, o comillas. [Ej.: .1]

Se usa numeración arábiga corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto)
- Los apellidos de los autores de los textos citados en nota se escriben en minúscula y se ponen en el formato de fuente “VERSALITA”. [Ej.: H. JEDIN]
- El número de edición de la obra citada se escribe pegado al año y en el formato de fuente “superíndice”. [Ej.: 1993⁶]
- Repetición de referencias:
 1. Si una referencia es a *la misma página* de la misma obra que *la inmediata anterior* se coloca sólo *Ibid.* (en *cursiva*).

3. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca, Sígueme, 2008, 673.

4. Se escriben con Alt+174 (apertura) y Alt+175 (cierre) o en Unicode los códigos 00ab+Alt+X (apertura) y 00bb+Alt+X (cierre).

2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: V. VERGARA FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990, 37-50, la nueva se indica *Ibid.*, 89].
3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero *no inmediatamente antes*) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [Ej.: VERGARA FRANCO, *San Francisco*, 23-24]
4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: V. VERGARA FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990 (en adelante SFS)].
5. Cuando en una nota se cita *otra obra* del mismo autor no se lo repite, sino que se coloca ID., seguido del nuevo título.

3.2 Sagrada Escritura

Los textos bíblicos se citan de acuerdo a las abreviaturas y siglas de la BIBLIA DE JERUSALÉN (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.⁵ [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9]

3.3 Libros

- a) Libro de un autor
R. BRIE, *Los hábitos del pensamiento riguroso*, Buenos Aires, Ediciones del Viejo Aljibe, 1997.
- b) Libro de dos o tres autores
L. BLAXTER; C. HUGHES; M. TIGHT, *Cómo se hace una investigación*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- c) Libro de más de tres autores
L. PACOMIO y otros, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- d) Libro editado por uno, dos, o tres autores
E. SÁNCHEZ MANZANO (ed.), *Superdotados y talentos. Un enfoque neurológico, psicológico y pedagógico*, Madrid, CCS, 2002.

5. Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

- e) Libros de más de tres autores editado por uno o dos de ellos
 J. FEINER; M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, I: *Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Madrid, Cristianidad, 1981³.

3.4 Artículos y voces

- a) Artículo en un libro
 B. SESBOUË, "Redención y salvación en Jesucristo", en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL y otros, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 113-132.
 J. L. GERGOLET, "La interpretación de los signos de los tiempos: subsidio para la lectura de la crisis argentina. Un estudio de Lc 12, 54-59", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La crisis argentina: Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 97-109.
- b) Artículo en una revista
 E. SALVIA, "La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769", *Teología* 78 (2001) 209-238.
- c) Voz en un diccionario
 R. FISICHELLA, "Silencio", en: R. LATOURELLE; R. FISICHELLA; S. PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, San Pablo, 2010³, 1368-1375.
- d) Recensión
 C. DARDÉ, recensión de J. R. MILLÁN GARCÍA, *Sagasta o el arte de hacer política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, *Revista de Occidente* 248 (2002) 151-155.

3.5 Documentos

JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*, 10 nov. 1995, AAS 87 (1995) 5-41.

JUAN PABLO II, *Carta Encíclica «Redemptoris Mater»*. *La bien-*

aventurada Virgen María en la vida de la iglesia peregrina, Buenos Aires, Paulinas, 1987.

PONTIFICIA COMMISSIONE «JUSTITIA ET PAX», *Al Servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale*, 27 dicembre 1986, en: *Enchiridion vaticanum*, 10. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1986-1987*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990, 1045-1128.

Cuando la referencia es abreviada con una sigla, no se coloca "n." entre la sigla y el número de parágrafo. [Ej.: OT 4]

3.6 Textos en formato digital

Sitio Web

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS [en línea], <http://www.ancmyp.org.ar> [consulta: 6 de junio 2007]

Base de Datos o Catálogo

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Catálogo del sistema de bibliotecas* [en línea], <http://200.16.86.50/> [consulta: 10 de agosto 2011].

Artículo en publicación seriada digital

P. DRINOT, *Historiography, Historiographic Identity and Historical Consciousness in Peru* [en línea], E.I.A.L. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 15 (2004) http://www.tau.ac.il/eial/XV_1/drinot.html [consulta: 3 de agosto 2004].

J. L. CUERDA, *Para abrir los ojos* [en línea]. *El País Digital*. 9 mayo 1997, n° 371. <http://www.elpais.es/p/19970509/cultura/tesis.htm#unoH> [consulta: 9 mayo 1997].

Textos de autores completos (libros, tesis, etc.)

M. STRANGELOVE, *La dinámica patrón-cliente en Flavio Josefo. Un análisis Interdisciplinar* (Tesis de doctorado – Universidad de Laval) [en línea], 1991 <http://172.122.5.76/pub/flavius/josephus.zip> [consulta: 5 de febrero 2004].

M. LEÓN PORTILLA, *Bernardino de Sahagun, first anthropologist* [en línea], Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2002 <http://www.netLibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=1367> [consulta: 25 de junio 2005].

COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6
13. Fabricio Leonel Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 2017, 678 pp. ISBN 978-987-640-479-2

Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694

3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496
4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-175

7. Virginia R. Azcuay, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361
8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-349
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuay, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuay, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5
18. José Carlos Caamaño y Hernán Giúdice (eds.), *Patrística, Biblia y Teología*, 2017, 237 pp. ISBN 978-987-640-464-8

Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1

3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teológica*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4
6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
teologia@uca.edu.ar

Se terminó de imprimir en el mes de abril de 2018
en Impresiones Gráficas Stella Maris S.A.
Buenos Aires, Argentina



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