

**revista**  
**TEOLOGÍA**



**ISSN 0328-1396**

**Tomo LVI • Nº 129 • Agosto 2019**

**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 (Arg.)  
Profesor ordinario titular de Teología Dogmática I (UCA).

## SECRETARIO DE REDACCIÓN

Hernán M. GIUDICE (Arg.)  
Profesor interino asociado de Patrología (UCA).

## FUNDADORES

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

## CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY (Arg.)  
Responsable de la colección "Teología en camino".  
Profesora ordinaria titular de Teología Espiritual (UCA).

Luis M. BALIÑA (Arg.)  
Pro-secretario académico.  
Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).

Juan G. DURÁN (Arg.)  
Ex director de la Revista "Teología".  
Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea (UCA).

Jorge A. SCAMPINI (Arg.)  
Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.  
Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

## CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

William CAVANAUGH, *Chicago (EE.UU.)* - Piero CODA, *Florenzia (Italia)* - Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Salamanca (España)* - Margit ECKHOLT, *Osnabrück (Alemania)* - Samuel FERNÁNDEZ, *Santiago de Chile (Chile)* - Mário DE FRANÇA MIRANDA, *Rio de Janeiro (Brasil)* - Fernando M. GIL, *Salto (Uruguay)* - Peter HÜNERMANN, *Tübingen (Alemania)* - Salvador PIÉ NINOT, *Barcelona (España)* - Luis H. RIVAS, *Buenos Aires (Argentina)* - Giles ROUTHIER, *Québec (Canadá)* - Juan C. SCANNONE, *San Miguel (Argentina)* - Carlos SCHICKENDANTZ, *Santiago de Chile (Chile)* - Pablo SUDAR, *Rosario (Argentina)*.

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

**Editor responsable:** Facultad de Teología

**Dirección y Administración:**

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

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

E-mail: teologia@uca.edu.ar

| PAGO DE SUSCRIPCIONES        |           |               |
|------------------------------|-----------|---------------|
|                              | Anual     | Número suelto |
| Argentina (con envío postal) | \$arg 900 | \$arg 300     |
| Argentina (sin envío postal) | \$arg 720 |               |
| 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 LVI • N° 129 • Agosto 2019**

## SUMARIO

---

|   |     |
|---|-----|
| Nota del Director .....   | 7   |
| <i>Carlos María Galli</i><br>Pensar conjuntamente en teología y en filosofía.<br>Un estilo dialogal, itinerante, integrador. .... | 9   |
| <i>Francisco Bastitta Harriet</i><br>La educación en las Humanidades<br>según Basilio de Cesarea y John Henry Newman .....        | 67  |
| <i>Patricio de Navascués</i><br>Sophia a Sophia genita:<br>reflexiones acerca de la teología trinitaria prenicena .....           | 79  |
| <i>Roberto Tomichá Charupá</i><br>Diez consideraciones para una pneumatología<br>cristiana en perspectiva indígena .....          | 117 |
| <i>María Clara Bingemer</i><br>Ecclesia in América: 20 años (I) .....   | 153 |

|  |     |
|--|-----|
| <i>Christoph Theobald S.J.</i>   |     |
| La pastoralidad de la teología<br>Para una transformación kerygmática<br>y hermeneútica de la teología sistemática .....                           | 171 |
| <i>Virginia R. Azcu</i>  |     |
| Espiritualidad evangelizadora “en salida”<br>(Primera Parte)<br>Lectura teológica de la visita de Francisco en Chile<br>desde prensa escrita ..... | 195 |
| <i>Homilia 20 de marzo</i> .....   | 229 |
| <i>Notas Bibliográficas</i> .....  | 235 |

---

## Nota del Director

Durante el mes de octubre acontecerá en la Ciudad del Vaticano un kairós para el mundo que tiene como escenario la Amazonia.

La expresión *una Iglesia con rostro Amazónico* con la que el Papa ha presentado la discusión, manifiesta dos aspectos complementarios de la cuestión. Por un lado la Iglesia en Amazonia, que posee rostro propio y plural. Y por otro, la posibilidad de reconocer en los desafíos de la Amazonia, aliento para todos. Una Iglesia plural, con diversificación y unidad, con el corazón puesto en el servicio, al cuidado de la naturaleza, con la mano tendida a los más pobres. Es un llamado a la Iglesia Universal.

En esta publicación queremos hacernos eco de este momento proponiendo un conjunto de textos que pueden motivarnos a pensar estos desafíos.

Sabiduría, humanismo, la Iglesia en América, teología indígena, desafíos para una espiritualidad inculturada: un ramillete de cuestiones que creemos que pueden ser de mucha utilidad para ponernos en el camino de un cristianismo que predica una Vida en plenitud. El encuentro con Jesucristo debe convertir nuestras relaciones con los demás y con la naturaleza. Este último desafío, puesto bajo la expresión *conversión ecológica*, implica reconocer el carácter sagrado de la creación como don. Como don que nos alimenta y que nos da vida, pero que debemos cuidar, pues es para nosotros pero no nos pertenece.





## Pensar conjuntamente en teología y en filosofía. Un estilo dialogal, itinerante, integrador.

### RESUMEN

Este texto medita acerca de los fecundos vínculos que hay entre la teología y la filosofía si cultivan un estilo dialogal, itinerante y mediador. La Facultad de Teología de Buenos Aires se caracteriza por tener un Claustro docente propio, formado por más de setenta filósofos y teólogos que, anualmente, dictan todos los cursos. Como miembros de una institución universitaria ellos tienen la misión de pensar y enseñar a pensar. Como creyentes dan testimonio de que la fe cristiana es confiar pensando a Dios y pensar confiando en Dios. Como profesores de una escuela de teología están llamados a escuchar el *Logos* de Dios que se hizo carne en Jesucristo, cuyo amor supera todo lo que podemos conocer y decir. Una fe pensante debe tener la audacia de aprovechar todas las capacidades del *logos* humano en el ejercicio integrador de distintas racionalidades complementarias. El Decano de nuestra Facultad reflexiona, desde perspectivas históricas y sistemáticas, sobre una inteligencia sapiencial centrada en Cristo que sea cultivada conjuntamente por ambos saberes en un intercambio creativo. Sobre esa base esboza un pensar, tanto filosófico como teológico, que tenga las notas de un estilo dialogal o dialógico, un espíritu sinodal o peregrino, un *ethos* mediador o constructor. En su discurso a la Facultad de Teología de Nápoles Francisco llamó a desarrollar una teología según los criterios propuestos en su Constitución *Veritatis gaudium* y puso el énfasis en la práctica del discernimiento y de un modo de proceder dialógico para promover una cultura de la misericordia, la acogida y el encuentro. De modo convergente, este artículo invita a un pensar capaz de formular nuevas síntesis abiertas con la esperanza en la Novedad de Dios.

*Palabras clave:* Estilo; diálogo; inteligencia sapiencial; discernimiento; claustro

1. Texto completo, revisado y actualizado del Discurso del decano Pbro. Dr. Carlos María Galli el 20 de marzo de 2019 en la Apertura del Año Académico en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

## Think together in Theology and Philosophy. A Dialogic, Itinerant, Integrative Style

### ABSTRACT:

This text meditates on the fruitful links between theology and philosophy if they cultivate a dialogic, itinerant and mediating style. The Faculty of Theology of Buenos Aires is characterized by having its own faculty, made up of more than seventy philosophers and theologians who annually teach all courses. As members of a university institution they have the mission of thinking and teaching to think. As believers testify that the Christian faith is to trust thinking of God and to think trusting in God. As professors of a school of theology they are called to listen to the Logos of God that became flesh in Jesus Christ, whose love exceeds everything we can know and say. A thinking faith must have the audacity to take advantage of all the capabilities of the human logos in the integrative exercise of different complementary rationalities. The Dean of our Faculty reflects, from historical and systematic perspectives, on a sapiential intelligence centered on Christ that is jointly cultivated by both knowledge in a creative exchange. On that basis outlines a thinking, both philosophical and theological, that has the notes of a dialogical or dialogical style, a synodal or pilgrim spirit, unethos mediator or constructor. In his speech to the Faculty of Theology of Naples Francisco called to develop a theology according to the criteria proposed in his Constitution *Veritatis gaudium* and put the emphasis on the practice of discernment and a dialogic way of proceeding to promote a culture of mercy, the Welcome and meeting. Convergenly, this article invites a thinking capable of formulating new open synthesis with hope in the Novelty of God.

Keywords: Style; Dialogic; Wisdom Intelligence; Discernment; Cloister

«Las otras disciplinas teológicas deben ser [como la dogmática] igualmente renovadas por medio de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación»

(OT 16: *ex vividiore cum Mystero Christi contactu*).

«No digas: “¿A qué se debe que el tiempo pasado fue mejor que el presente?”.

Porque no es la sabiduría la que te lleva a hacer esa pregunta» (Qoh 7,10).

«Más aún, todo me parece una desventaja comparado con el inapreciable conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor... Digo solamente: olvidándome del camino recorrido me lanzo hacia adelante... De todas maneras, cualquiera sea el punto adonde hayamos llegado, sigamos por el mismo camino» (Flp 3,8.13.16).

1. En 2017 nuestra Facultad de Teología inició un proceso de

escucha sinodal para discernir caminos que renueven su misión. Entonces propuse *avanzar hacia una Facultad más sinodal y una teología más profética*. El doble “más” señala dos metas para progresar en nuestra reforma. En 2018 me referí a *la alegría pascual* como el corazón de una mística teológica en una Iglesia misionera. La alegría plena de Jesús anima la comunidad académica y ayuda a ser más felices al estudiar la teología. Entonces comenté los cuatro criterios de renovación propuestos por Francisco y simbolizados en las palabras *kerigma, diálogo, inter / trans / disciplinarietàad, red.*<sup>2</sup> En su reciente discurso en la Facultad de Teología de Nápoles (21/6/2019) el Papa esbozó una teología modelada por esos criterios para promover una cultura de la misericordia, la acogida y el encuentro en el Mediterráneo.

Ahora reflexionaré sobre Dios y el pensar con la esperanza puesta en el futuro. Las tres frases que encabezan esta meditación nos mueven a asumir este tiempo abiertos a la novedad de Dios. Cualquiera sea el punto al que hayamos llegado, seguimos “hacia adelante” (Flp 3,13). Esa consigna, que simboliza el proyecto discipular de san Pablo, también orienta nuestra vocación teológica.

2. Nuestra Facultad de Teología – toda la Universidad Católica que cultiva ambas disciplinas con saberes y valores arraigados en la fe – tiene la misión de pensar y enseñar a pensar. En este texto medito sobre el pensar, un acto original de nuestra existencia. Esta Facultad tiene un calificado Claustro docente que dicta todos los años todas las materias de filosofía y de teología. Aquí se piensa y se enseña la filosofía con una impronta distinta a la forma como se lo hace en una Facultad de Filosofía y Letras o a en facultades de ciencias de la materia, la vida, el hombre o la sociedad.

3. Pensar y amar son esenciales al vivir humano. No se vive y además se piensa; ni se estudia y también se vive, como si pensar fuera parte de un mundo apolíneo y vivir fuera el meollo de una cultura dionisiaca. Un racionalismo moderno generó su contrario en una irracionalidad postmoderna. Esas falsas alternativas no ayudan a vivir en la

2. Cf. C. M. Galli, «Una Facultad más sinodal y una teología más profética. La Teología y la Facultad en una *Ecclesia semper reformanda*», *Teología* 123 (2017): 9-43; «La alegría pascual de la teología en una Iglesia en salida misionera. Una primera recepción de la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium*», *Teología* 127 (2018): 121-158.

verdad ni a desplegar un pensar encarnado. *Creer - la fe - es confiar - pensar en Dios*. Por eso hace tiempo sugerí una nueva alianza entre la fe y la razón ante el fuego cruzado del fideísmo fundamentalista y el racionalismo secularista.<sup>3</sup>

4. La reflexión se centrará en dos cuestiones. Primero propondré un *pensar sapiencial* que nos ayude a compartir *el pensamiento de Cristo* (1 Co 2,16) y cultivar conjuntamente la teología y la filosofía en un intercambio creativo. Luego esbozaré *un estilo de pensar integral, integrado e integrador* que tenga la audacia de *conocer el amor de Cristo, que supera todo conocimiento* (Ef 3,19) al servicio de la fe de la Iglesia y de la evangelización de la/s cultura/s, señalando tres notas: un espíritu dialógico, una vocación sinodal, un *ethos* mediador o constructor. La primera parte pensará vínculos entre ambas disciplinas e incluirá varias de sus proyecciones; la segunda integrará aportes filosóficos en la teología y pondrá ejemplos que ayuden a repensar nuestra enseñanza y los planes de estudios.

## I. La vocación a pensar conjuntamente la teología y la filosofía

*“Dios nos reveló todo esto por medio del Espíritu, porque el Espíritu lo penetra todo, hasta lo más íntimo de Dios. ¿Quién puede conocer lo más íntimo del hombre, sino el espíritu del mismo hombre? De la misma manera nadie conoce los secretos de Dios, sino el Espíritu de Dios... El hombre espiritual, en cambio, todo lo discierne y no puede ser juzgado por nadie. Porque ¿quién penetró en el pensamiento del Señor, para poder enseñarle? (cf. Is 40,13; Rm 11,34). Pero nosotros tenemos el pensamiento de Cristo” (1 Co 2,10-11.15-16).*

5. San Pablo presenta la revelación del Espíritu que comunica la Sabiduría de Dios en *Jesucristo crucificado* (1 Co 1,23). El Espíritu Santo escruta los abismos de Dios, así como el ser humano penetra en lo más íntimo de sí. El Evangelio comunica la sabiduría de Cristo que en la cruz revela a Dios como Padre y a los hombres como hijos y hermanos. El Apóstol expresa que los cristianos son “espirituales” porque, gracias al Espíritu, *tienen el pensamiento sabio de Cristo* (1 Co 2,16b).<sup>4</sup>

3. Cf. C. M. Galli, «Religión y razón al final del milenio», *Criterio* 2175 (1996): 225-227.

4. Cf. R. Trevijano, «El contraste de sabidurías (1 Cor 1,17-4,20)», en *Estudios paulinos*, (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2002), 147-170, esp. 165.

6. La comprensión creyente de Jesucristo implica una inteligencia pascual en su Espíritu, por la cual superamos “toda clase de altanería que se levanta contra el conocimiento de Dios y sometemos todo pensamiento humano para obedecer a Cristo” (2 Co 10,5). La Carta a los Colosenses impulsa a alcanzar la madurez en Cristo para conocer “*el misterio de Dios, que es Cristo, en quien están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento*” (Col 2,2-3). La Palabra de Dios encarnada en Cristo y transmitida por la Iglesia nos señala el horizonte integrador de la sabiduría cristiana.

### 1. La sabiduría cristiana une y distingue la fe y la razón

7. La sabiduría cristiana incluye un proceso de distinción en la unión y de unión en la distinción entre la razón y la fe -la razón iluminada por la fe. En ese marco se desarrollan y entrecruzan la filosofía y la teología. El decreto *Optatam totius* del Concilio Vaticano II promovió la reforma de ambas disciplinas para abrir el pensamiento a la plenitud de la sabiduría divina en Cristo.

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

8. El Concilio enseña que todas las disciplinas teológicas “deben ser igualmente renovadas por medio de un contacto más vivo con el *misterio de Cristo*” (OT 16: *ex vividiore cum Mysteriorum Christi contactu*). El texto se refiere al conocimiento por contacto pues el tacto es uno de los sentidos espirituales más intensos. La fe es ver, oír y tocar a Jesús porque “la Palabra se hizo carne” (Jn 1,14) y “la Vida se hizo visible” (1 Jn 1,2). Los cristianos anunciamos “lo que hemos tocado con nuestras manos acerca de la Palabra de Vida” (1 Jn 1,1). El texto usa el verbo *contingere* que significa no sólo tocar sino también, figurativamente, entrar en una relación personal. El *mysterium Christi* es el *locus* vital para entender la fe y renovar el pensamiento. El ámbito académico de una Universidad Católica debe garantizar la comunión con Cristo para hacer teología y

articularla con la filosofía. Los documentos piden una enseñanza orgánica en y entre los estudios teológicos y filosóficos.<sup>5</sup>

9. La interrelación entre la tradición filosófica y la tradición teológica es una marca del Cristianismo, que atravesó grandes procesos.<sup>6</sup> Hubo integración en el platonismo cristiano representado por san Agustín; equilibrio en la sabiduría cristiana expuesta por santo Tomás; autonomía en diversos grados en la razón moderna, por la cual cada disciplina se buscó afirmarse acercándose o alejándose; reciprocidad en la enseñanza del magisterio desde León XIII a san Juan Pablo II y en pensadores cristianos, como lo muestran valiosos ensayos sobre convergencias entre filósofos y teólogos.<sup>7</sup> La trama de los vínculos entre ambas disciplinas es muy compleja. En su monumental obra *Filosofía moderna y Cristianismo* Emilio Brito analiza noventa filósofos, desde René Descartes hasta Paul Ricoeur. Hace una tipología de las relaciones entre el creer y el filosofar en base a ocho variantes que despliegan cuatro posiciones básicas desde ambos polos: rechazo, separación, absorción, relación. En la conclusión piensa el respeto a la alteridad y la fecundidad mutua. Allí afirma:

“*la fe y la reflexión se unen oponiéndose y se oponen uniéndose. Su relación no es armonía prestablecida de una vez por todas. Ella no puede ser más que la búsqueda de una armonía. La unidad definitiva nos es dada sólo es la esperanza. Ella es una unidad escatológica*”.<sup>8</sup>

10. Una deriva histórica de la modernidad generó la tragedia de una fe separada de la razón y de una filosofía separada de la fe (FR 45-48). En esa línea, en cierta modernidad postmoderna se cruzan la

5. Cf. Francisco, *Constitución Apostólica 'Veritatis gaudium' sobre las universidades y facultades eclesíásticas*, Ciudad del Vaticano, 2017, Proemio y Art. 53; Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Madrid, Paulinas, 2016, 61-73; Congregación para la Educación Católica, *Decreto de reforma de los estudios eclesíasticos de filosofía*, Vaticano, 2011, 8-15.

6. Cf. A. Cordovilla, «Tradición filosófica y tradición teológica», en *Actualidad de la tradición filosófica*, ed. por I. Murillo (Salamanca: Ediciones Diálogo Filosófico – Publicaciones Claretianas, 2010), 41-58.

7. Cf. A. Léonard, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien* (Paris – Namur: Lethielleux, 1980).

8. Cf. E. Brito, *Philosophie moderne et christianisme*. II (Leuven-Paris: Peeters, 2010): 1441; cf. B. Pottier, «Philosophie moderne et christianisme. A propos d'un ouvrage récent», *NRT* 133 (2011): 633-643.

incredulidad y la irracionalidad causando una doble pérdida a la fe y a la razón, por la cual ambas “se han empobrecido y debilitado una ante la otra” (FR 48). En esa tragedia son corresponsables, de distinto modo, la tendencia a la separación de una parte de la cultura y de la filosofía moderna, y la incapacidad de comunicación de una parte de la Iglesia y de la teología moderna.

11. En el siglo XVIII empezó a cerrarse una brecha abierta ya en el siglo XIII, que fue una época de síntesis. En el alto medioevo, ante la secularidad generada por la emergencia del mundo urbano y el descubrimiento de la razón aristotélica, surgieron varias *figuras* de pensamiento que configuraron *estilos* teológicos diversos, más o menos capaces de asumir la autonomía moderna. Una tipología

“comprende cinco reacciones fundamentales, que se podrían llamar también formas de pensamiento, porque ellas superan sin duda la coyuntura medieval y pueden servir de claves de lectura para toda investigación histórica, pero también teológica, alrededor de la cuestión modernidad y revelación”.<sup>9</sup>

Esa tipología señala cinco posiciones básicas: rechazo de la razón en nombre de la simplicidad del Evangelio, superación mística, racionalidad enciclopédica, racionalidad moderada, racionalidad separada. Entre san Buenaventura - conocimiento crucificado de Dios y rechazo moderado de una modernidad que excluye a los pobres - y santo Tomás de Aquino - teología como ciencia de Dios y del hombre centrada en Cristo y moderada secularidad teológicamente fundada - aparecieron otras tres figuras: la superación mística, la racionalidad enciclopédica y el agnosticismo filosófico.

12. *La racionalidad moderada* de Tomás rompe con la tradición teológica anterior y asume la razón (antigua y moderna) dentro de la fe. En el marco de una primera modernidad y fundado sobre la simbólica del ser organiza, por medio de la analogía, los niveles del ser y el conocer. En ese proceso integra y articula los niveles y operaciones de la visión beatífica, la sabiduría del Espíritu, la luz de la fe, la ciencia teológica y la razón natural. Tomás

9. G. Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique* (Paris: Cerf, 1994), 159.

respetar la gratuidad de la vida teologal y la consistencia de la realidad creada,. Justifica y define la capacidad de la razón en el interior de la fe que la supera. Lamentablemente su pensamiento no fue asumido por la Iglesia católica moderna. Ésta es una causa de que en la primera modernidad faltara *el hábito mental de pensar en armonía la razón y la fe*. Ese vacío abrió el espacio a una mística pietista y a una racionalidad enciclopédica, dos figuras difundidas en el siglo XIX. Después de seis siglos, la encíclica *Aeterni Patris* (1878) simbolizó el retorno de la teología católica y recuperó a santo Tomás como Doctor común.

13. *El Concilio Vaticano II simboliza una nueva etapa en la historia de la teología*. En medio de la pluralidad de cosmovisiones en un mundo intercultural, la teología católica está hoy en mejores condiciones que antes para ayudar a un reencuentro entre la fe y la cultura contemporánea gracias a la renovación dada en los últimos siglos, la vuelta a las fuentes de los orígenes cristianos, el potencial espiritual e intelectual de la Tradición. Por eso ella está llamada a presentar teológicamente la fe y colaborar a resituar filosóficamente la razón. Un reencuentro serio requiere una racionalidad abierta a una modernidad equilibrada, el respeto a la gratuidad de lo teologal y a la secularidad de lo natural y de lo cultural, y la apertura de la razón filosófica a un diálogo con la fe cristiana y las religiones no cristianas. Así se abre el paso a la ilustración en el horizonte de la iluminación para renovar la forma de pensar lo que creemos y el modo de creer lo que pensamos sin caer en reduccionismos.

14. Aquella unión en la distinción y distinción en la unión que enseña la doctrina católica y corrobora la experiencia histórica, es planteada a nivel epistemológico por la encíclica *Fides et ratio*:

“a la luz de esta constatación (histórica), de la misma manera que he reafirmado la necesidad de que la teología recupere su legítima relación con la filosofía, también me siento en el deber de subrayar la conveniencia de que la filosofía, por el bien y el progreso del pensamiento, recupere su relación con la teología. En ésta la filosofía no encontrará la reflexión de un único individuo... sino la riqueza de una reflexión común... en la reflexión sobre la verdad la teología está apoyada, por su naturaleza, en la nota de la eclesialidad y en la Tradición del Pueblo de Dios con su pluralidad de saberes y culturas en la unidad de la fe” (FR 101).



## 2. La progresión circular entre teología y filosofía

15. Hay un destino teológico de la filosofía y un destino filosófico de la teología. El cruce entre los horizontes y los destinos se realiza a través de un complejo movimiento de progresión circular. La filosofía, respetando sus raíces míticas, poéticas y religiosas, se ha identificado como “amor por la sabiduría”, porque un filósofo, según Platón, es amante de la sabiduría pero respetuoso de ella, con la cual no se identifica.<sup>10</sup> El amor siempre estuvo presente en el mismo nombre de la *filo-sophia*, no sólo porque ella busca una verdad que no se posee, sino porque, efectivamente,

“ella debe comenzar amando antes de pretender saber. Para llegar a comprender, primero hay que desearlo... La filosofía no comprende sino en la medida en que ama –amo comprender, por lo tanto, amo... Para alcanzar la verdad sería preciso, en todos los casos, primero desearla, y luego amarla”.<sup>11</sup>

16. Ese deseo, alimentado por el amor, logra realizarse de una forma sistemática en el discurso racional que se eleva a la ciencia que conoce las cosas por las causas y a la sabiduría que juzga *desde el Principio*, porque, según Aristóteles, “se sabe una cosa cuando se conoce su causa primera”.<sup>12</sup> El amor a la sabiduría adquiere su estatus de razón filosófica cuando la capacidad especulativa de la inteligencia humana elabora una forma de pensamiento y construye un saber teórico. Un sistema filosófico (*philosophiae corpus*) debe subordinarse al *pensar (cogitatio)* del cual viene y al cual sirve. Enseñar filosofía consiste tanto en narrar y enseñar lo ya pensado como en enseñar a pensar.

17. San Juan Pablo II ha afirmado el vínculo inseparable entre la fe y la razón apelando a una imagen espacial: “No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización” (FR 17). Por eso enseña que

10. Cf. Platón, *Diálogos IV – República*, 376c y 475b (Madrid: Gredos, 1992), 133 y 285.

11. J.-L. Marion, *El fenómeno erótico* (Buenos Aires: Ediciones Literales – El Cuenco del Plata, 2005), 8.

12. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 983a 25 (Buenos Aires: Sudamericana, 1978), 97.

“... el nexa que debe instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía tendrá el carácter de un cierto *progreso circular* (... necessitudo quae inter theologiam et philosophiam opportune institui debet notam habebit cuiusdam *circularis progressionis*...)” (FR 73)

Hace más de veinte años, al comentar ese principio de progresión circular, expuse diversos modelos de la interrelación epistemológica y lingüística entre filosofía y teología, simbolizada en el círculo tanto a nivel del objeto como del sujeto.<sup>13</sup> La figura circular tiene una larga historia. Por ejemplo Kant, en 1794, en el segundo prólogo a *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, concibió las relaciones entre la Revelación - con la fe eclesial e histórica- y la Razón - con la fe racional y moral- en términos de círculos concéntricos, no exteriores entre sí, y ubicó su teología filosófica en el ámbito más pequeño, sin relación con la experiencia religiosa ni con la historia positiva.<sup>14</sup>

18. Aquí sólo me remito a señalar que Dionisio sistematizó tres procesos de la inteligencia hacia la verdad usando el movimiento local: circular, lineal y espiral.<sup>15</sup> Tomás comentó ese texto,<sup>16</sup> y analizó la vida contemplativa planteando esta cuestión: *utrum operatio contemplationis convenienter distinguuntur per tres motus: circularem, rectum et obliquum* (ST II-II, 180, 6). Empleó esas tres metáforas para distinguir actos de conocimiento e hizo la analogía con las operaciones intelectuales. Para él la figura circular refleja que “algo se mueve uniformemente alrededor de un mismo centro” (*circa idem centrum*) careciendo de principio y de fin (*carens principio et fine*). Ese movimiento se distingue de la línea recta que va *de uno in aliud*. Es circular la operación en la que el espíritu se recoge, concentra sus fuerzas y gira en la contemplación de Dios. Esta circularidad no ayuda a pensar nuestra cuestión porque la teología y la filosofía son conocimientos que giran con movimientos distintos. Nos ayudaría, en cambio, pensar la intersección de ambas circunferencias.

13. Cf. C. M. Galli, «La “circularidad” entre teología y filosofía», en *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, ed. por R. Ferrara y J. Méndez, (Buenos Aires: EDUCA, 1999), 83-99.

14. Cf. I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (Madrid: Alianza, 1969), 26.

15. Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios* IV, 9 y IX, 9, en *Obras completas*, (Madrid: BAC, 1995), 303, 352.

16. S. Thomae Aquinatis, *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, lectio VII (17a): *Quales sint motus divinarum mentium et animarum* (Romae: Marietti, 1950), 120-127.

19. El movimiento *espiralado* combina la uniformidad del circular y el tránsito del lineal. “Se pone un movimiento espiral en el alma, compuesto igualmente del circular y del recto (*similiter ex recto et circulari compositum*), en cuanto que aquel utiliza o aprovecha la luz de la divina revelación racionando (*prout illuminationibus divinis racionando utitur*)” (ad 2um). El pensamiento en espiral difiere de la contemplación circular porque es un discurso racional (*discursus rationis*), que se hace a la luz de la revelación divina (*secundum illuminationes divinas*: ad 3um) e integra el discurso recto que va de lo sensible a lo inteligible según el orden de la razón natural (*secundum ordinem naturalis rationis*). En este sentido entiendo la progresión circular que se da entre la Revelación - acogida por la fe y pensada por la teología -, y la filosofía, concebida como un pensar racional raigal, totalizador y abierto. El movimiento en espiral puede ayudar a pensar en un intercambio recíproco el destino teológico de la filosofía y el destino filosófico de la teología.

### 3. ¿Sin filosofía no hay teología? La necesidad de una *mediación filosófica*

20. El cruce entre ambas disciplinas se enriquece si se piensa que sin filosofía no hay teología y si se completa la reflexión sosteniendo - *mutatis mutandis* - que sin (algún horizonte de la) teología no hay filosofía. La teología entraña un *logos* que es desarrollado por la razón filosófica. Ésta, si piensa con radicalidad todo lo real, se abre al *Logos* - Fundamento y Sentido - que la revelación cristiana descubre en Jesucristo, el *Logos* que se hizo carne (Jn 1,14), es decir, que tomó rostro y nombre para comunicar una novedad absoluta en la historia del mundo: “*Dios es Amor*” (1 Jn 4,8.16).<sup>17</sup> Este enfoque permite respetar la autonomía de las disciplinas y señalar su correlación intrínseca.

21. Al iniciar el primer tomo de su *Teológica*, Hans Urs von Balthasar afirmó: *Ohne Philosophie keine Theologie*, sin la mediación de

17. Cf. P. Ricoeur, «D'un Testament à l'autre. Essai d'herméneutique biblique», en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, (Paris: Seuil, 1995), 365.

la filosofía no es posible hacer teología.<sup>18</sup> Esta frase se corresponde con la estructura de su *Trilogía* formada por la Teo-Estética, la Teo-Dramática y la Teo-Lógica, en base a los trascendentales del ser y sus correlatos revelados, o sea, el mostrarse, el donarse y el decirse de Dios en Jesucristo, cuyo exégeta es el Espíritu. El hombre que quiso demoler los cimientos de una teología asimilada a un palacio barroco resume su obra con la imagen de una catedral gótica. En el *Epílogo* esboza el camino hacia Dios que pasa del *Atrio* (*Vorhalle*) – las religiones y cosmovisiones, aún las artísticas y científicas – a través del *Umbral* (*Schwelle*) – la filosofía – a la *Catedral* (*Dom*) de la fe, donde se hallan los *sancta sanctorum* de los misterios centrales de la Trinidad y la Encarnación.<sup>19</sup> Esta secuencia estaba, décadas antes, en su ensayo acerca del acceso a la realidad de Dios, en el que partía de la experiencia, seguía con el mito y con la filosofía, para ingresar en la revelación judeocristiana. Este tipo de filosofía tiene un lugar mediador porque va al encuentro de la Palabra y se deja iluminar por ella manteniéndose como filosofía.

22. La enseñanza de san Juan Pablo II sigue un curso similar. “El recurso al pensamiento filosófico se impone por la naturaleza misma de la Palabra revelada” (FR 64). El hombre, que es naturalmente filósofo, al escuchar y creer en la Palabra de Dios, permanece inteligente. Su fe es un acto de la inteligencia movida por la voluntad e iluminada por la gracia, que asiente pensando y piensa asintiendo. Por eso, el pensamiento es una exigencia interior del creyente. El pensar es inmanente al creer. Para San Agustín “no todo el que piensa cree, como quiera que muchos piensan y, sin embargo, no creen. Pero todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando”.<sup>20</sup>

23. Estamos llamados a saber creer y saber pensar. El círculo hermenéutico entre el creer y el pensar se expresa en formulaciones tradicionales como *credo ut intellegam* e *intellego ut credam*. O bien, en fórmulas sintéticas novedosas como “una fe que sabe entender” (*fides sapiens intelligere*) y “una inteligencia que sabe creer” (*intellectus sapiens credere*). Para Ricar-

18. Cf. H. U. von Balthasar, *Theologik I. Wahrheit der Welt* (Einsiedeln: Johannes, 1985), VII.

19. Cf. H. U. von Balthasar, *Epilog* (Einsiedeln: Johannes, 1987), 8.

20. S. Agustín de Hipona, «*De praedestinatione sanctorum* II, 5», en *Obras de San Agustín VI* (Madrid: BAC, 1949), 479.

do Ferrara, la figura mediadora de la sabiduría conduce a “una fe que, en búsqueda de una mayor inteligencia, sabe comprender” y a “una inteligencia que, en búsqueda de un mayor sentido, sabe creer”.<sup>21</sup>

Crear y pensar se recubren recíprocamente. El que cree debe pensar; quien piensa puede creer. Aquí tomo distancia de quienes sostienen que el que cree no puede filosofar y el que filosofa no puede creer. La *ratio* medieval tenía una capacidad más amplia que la del *Verstand* (entendimiento) moderno.<sup>22</sup> La inteligencia se abre al *credere*, así como la fe incluye el *cogitare*, eso que una fórmula clásica denomina *obsequium rationabile* o libre decisión de pensar entregándose a Dios. En esta Facultad deseamos alimentar el creer, ejercitar el pensar, confiar pensando y pensar confiando.

24. En ese marco de vínculos caben correspondencias entre la filosofía y la fe que se hace teología.

“En la sabiduría y en la verdad, la fe y la filosofía deben recuperar la *unidad profunda* que las hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía y, en lugar de una oposición que afirma a una de ellas con menoscabo de la otra ... cabe abogar por una correspondencia analógica entre ambas, en cuanto a la franqueza y audacia de no limitarse en su respectiva autonomía de modo que valga la máxima: ‘*A la parresía de la fe debe corresponder la audacia de la razón*’ (FR 48)”.<sup>23</sup>

Sin caer en simples concordismos, esta consigna evoca la *parresía* que pedía san Pablo para anunciar la libertad del Evangelio y el valor que I. Kant reclamaba, provocativamente, como la actitud necesaria para lograr la ilustración: ¡*sapere aude!* (atrévete a saber).<sup>24</sup> Hay que entregarse a creer; atreverse a pensar; y animarse a buscar *convergencias ana-lógicas* entre la filosofía y la fe.<sup>25</sup> Por ejemplo, hay una consonancia o correspondencia entre el *Principio* al que puede alcanzar la filosofía,

21. Cf. R. Ferrara, «El ministerio sapiencial de la filosofía y la teología especulativa», *Teología* 31 (1978): 5-24.

22. Cf. J. Pieper, *Las virtudes fundamentales* (Madrid: Rialp, 1976), 234-237.

23. R. Ferrara, «Religión y filosofía», en *El estudio de la religión*, ed. por F. Diez de Velasco y F. García Bazán (Madrid: Trotta, 2002), 195-226, 222.

24. E. Kant, «¿Qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la historia* (Madrid: FCC, 1992), 25.

25. Cf. E. Brito, «La différence phénoménologique du Mystère absolu et du Dieu divin selon B. Welte», *Revue théologique de Louvain* 32 (2001) : 353-373; B. Welte, *Filosofía de la religión* (Barcelona: Herder, 1982), 76.

en la filosofía de la religión y la teología filosófica, y el *Dios* que se manifiesta en la Revelación judeocristiana, se reconoce en la fe, se celebra en la religión y se piensa en la teología. Por eso hay que asumir el desafío lanzado en esta exigente consigna: *del inefable hay que hablar*.<sup>26</sup>

25. En el llamado a desarrollar una fe que busca entender se ubica la teología como *sensus fidei* de todos los creyentes y como *scientia fidei* cultivada por los teólogos. La comprensión de la Verdad revelada se enriquece con la búsqueda de la verdad que la filosofía hace como ciencia autónoma. La relación de la teología con ella es intrínseca; por eso, *oportet philosophari 'in' theologia*.<sup>27</sup> La filosofía, guardando su autonomía, presta cierta *intraestructura lógica* a la teología, así como la vida del espíritu humano es la *intraestructura ontológica* de la Vida en el Espíritu de Cristo.

Aquí no se trata de usar de la filosofía como *ancilla theologiae* (FR 77). El viejo Kant, al estudiar el conflicto entre las facultades de teología y de filosofía en Berlín, se reía del poder de esa metáfora para expresar el dominio de la primera y la servidumbre de la segunda. Decía que una sierva puede ir delante de su señora como estandarte que guía o detrás como escolta que cuida.<sup>28</sup>

26. Por cierto, como cada ciencia presta su ayuda a la otra, cabe hablar de la filosofía servidora de la teología, de la teología servidora de la filosofía y de ambas servidoras de la verdad. Ya León XIII decía que el Doctor de Aquino asoció ambas disciplinas de una forma amigable, “con el vínculo de una amistad recíproca”.<sup>29</sup> Parafraseando una expresión de Jesús, digo que ya no las llamamos siervas sino amigas (Jn 15,15). El vínculo íntimo y la fecunda asociación entre ambos saberes debe hacerlos como *amigos que confían, colaboran y sirven a la sabiduría y a la verdad*. Por eso se puede buscar una síntesis cordial entre el ver, siempre ligado al filosofar, y el oír, vinculado al creer.<sup>30</sup>

26. S. Breton, *Du Principe. La organisation contemporaine du pensable* (Paris: Desclée de Brouwer, 1971), 165.

27. Cf. R. Fisichella, «*Oportet philosophari in theologia*» I-II, *Gregorianum* 76 (1995): 221-262 y 503-534.

28. I. Kant, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* (Madrid: Trotta, 1999), 11; cf. XXXVI.

29. León XIII, Encíclica *Aeterni Patris* 10, en *Encíclicas Pontificias 1832-1865 I* (Buenos Aires: Guadalupe, 1965), 239.

30. J. Pieper, *Defensa de la filosofía* (Barcelona: Herder, 1976), 139-141: “¿Por qué habría uno

Aquí deseo pensar el bien que esa amistad produce a la “razón del creyente” (FR 73: *fidelis ratio*) que, como “razón creyente” (*ratio fidei*), puede pensar con todos los recursos que le brinda la filosofía. La razón iluminada por la fe no necesita un sistema filosófico completo, porque ella puede discernir distintas filosofías en base a dos principios: la apertura universal a todos los aportes válidos y la preferencia peculiar por aquellos que concuerden con lo dado en la Revelación. Por cierto, se habla de la *filosofía cristiana* no en cuanto pensamiento oficial de la Iglesia, sino como un modo de filosofar en la fe, el que no es una filosofía precisa (FR 76). El debate sobre ella no se dio sólo en el catolicismo francés del siglo XX, sino ya entre exponentes del idealismo alemán del siglo XIX.<sup>31</sup>

27. Para pensar la fe, la razón teológica necesita una inteligencia formada por el hábito filosófico. Ésta le puede ayuda en sus funciones: leer o interpretar hermenéuticamente las fuentes (*legere*), discurrir o debatir críticamente las cuestiones (*quaerere*), comprender o captar profundamente los misterios de Dios y del hombre en Cristo (*intelligere*), ordenar o articular sistemáticamente la Lógica divina de la *analogia fidei* (*ordinare*), ayudar a comunicar o predicar la doctrina cristiana de forma coherente, atractiva y actualizada para los hombres de cada tiempo (*praedicare*).

La filosofía ayuda a realizar los distintos pasos del método teológico. Bernard Lonergan desplegó las operaciones fundamentales del espíritu humano - experimentar, entender, juzgar y decidir - en los dos momentos metódicos de la fe que asiente y piensa, y las reduplicó en la vía *in obliquo* del *auditus fidei* y en la vía *in recto* del *intellectus fidei*. Así planteó ocho funciones sucesivas e interdependientes de la fe que piensa a través de: la investigación heurística, la comprensión hermenéutica, el juicio histórico, el discernimiento axiológico o dialéctico, la fundamentación de la conversión, el desarrollo doctrinal, la comprensión sistemática, la comunicación pastoral.<sup>32</sup>

de verse forzado a optar por la audición contra el uso de sus propios ojos, o viceversa? ¿Qué es lo que podría impedirle hacer una y otra cosa, ver y oír, filosofar y creer? ... ¿Quién sería capaz de decir conforme a qué modelo y diseño se compenetran y entrecruzan mutuamente lo visto y lo oído, incluso en el ejercicio de la vida natural del espíritu? ... ”.

31. Cf. W. Jaeschke, *Hegel. La conciencia de la modernidad* (Madrid: Akal, 1998), 53-63.

32. Cf. B. Lonergan, *Método en Teología* (Salamanca: Sígueme, 1994), 11-32 y 125-143.

28. Los dos momentos generales del método teológico, el *auditus fidei* o *lectio* de las fuentes o proceso histórico-crítico, y el *intellectus fidei* o *quaestio* acerca de la verdad de la fe o momento sistemático-especulativo, requieren distintas contribuciones de la filosofía. Este aporte no sólo es válido a nivel sistemático sino también, de diversas formas, en las dimensiones bíblica, histórica y práctica de la reflexión, sobre todo cuando pensamos en la edad hermenéutica de la razón y de la cultura. Aún la teología apofática, que destaca la incomprendibilidad de Dios y el primado del silencio, tiene que justificar sus afirmaciones ante el foro de una razón filosófica exigente, sin por ello dejar de discutir que el jurado ilustrado niegue el derecho de Dios a revelarse libremente.

29. La encíclica *Fides et ratio* afirma que la teología dogmática se propone articular el sentido del misterio “tanto de forma narrativa, como sobre todo de forma argumentativa” (FR 66).<sup>33</sup> Ella necesita líneas fundamentales de un discurso metafísico realista, coherente, abierto. El lenguaje argumentativo emplea expresiones conceptuales que sean formuladas críticamente y comunicables universalmente. “Siendo obra de la razón crítica a la luz de la fe, el trabajo teológico presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente” (FR 77). Hoy debemos integrar la narración, que aprovecha un mejor conocimiento de las fuentes y la relevancia de la historia en la fe, junto con el argumento, que discurre empleando los mejores aportes filosóficos acerca del hombre, el mundo y el ser, y de su Principio, que es Dios. En un mundo plural la hermenéutica de la doctrina eclesial requiere una exposición crecientemente argumentativa.<sup>34</sup>

En este marco aparecen otros aspectos de la integración entre las disciplinas. En filosofía y en teología debemos *recoger los acentos actuales de la experiencia, la narratividad y el testimonio sin dejar de cultivar una razón argumentativa, crítica y sistemática*. ¿Cómo hacerlo en la práctica? Se trata de conocer y narrar, por un lado, *lo que otros pensaron*, porque no hay teología ni filosofía sino en el seno de una

33. Cf. J. Mc Dermott, «La teología dogmática tiene necesidad de la filosofía», *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua castellana), 19/2/1999, 11-12.

34. Cf. Comisión Teológica Internacional, «La interpretación de los dogmas (1989)» II, 4, en *Documentos 1969-2014* (Madrid: BAC, 2017), 335.



tradición y porque el yo creo / pienso arraiga en el nosotros de los que creemos, aprendemos, enseñamos y pensamos. Por otra parte, cada uno debe tener *el coraje de pensar por sí mismo* pues la fe que busca entender requiere que cada uno confíe pensando y piense confiando.

#### 4. ¿Sin teología no hay filosofía? La necesidad de un *horizonte* teológico

30. ¿Es posible hacer una afirmación complementaria de la anterior y decir: *Ohne Theologie keine Philosophie?*<sup>35</sup> ¿Se puede hacer cabalmente filosofía en Occidente sin el lenguaje ni el horizonte ni la tradición teológica? ¿O hay que evitar esa sentencia para no avasallar la autonomía de la razón filosófica y su distinción con el pensar teológico? En 2010, luego de dar una conferencia en la Universidad Autónoma de Madrid, un estudiante del doctorado en filosofía me dijo: “sería preciso tener un curso de teología para entender la gramática elemental de la filosofía occidental”. Intuía, a partir del lenguaje, que la tradición cristiana amplía los horizontes del pensar filosófico.

31. El encuentro entre el *logos* griego y el *Logos* cristiano surgió del hecho de que el Cristianismo antiguo se consideró como *vera philosophia* o el lugar vital donde el ser humano podía encontrar el *Logos* que da sentido a su existencia. Esa integración de la filosofía cristiana de la vida se dio en la cultura neoplatónica y tuvo su correlato en la integración de la filosofía en el quehacer teológico patrístico. San Agustín expresó esta doble dirección: *crede ut intellegas, intellege ut credas.*<sup>36</sup>

Santo Tomás enseñó que la teología revelada y la teología filosófica, aunque consideren las mismas realidades, incluso a Dios, difieren *secundum genus* (ST I, 1, 1, ad 2um; CG II, 4). La teología cristiana, “*scientia Dei et beatorum*” (ST I, 1, 2, c), se nos da “*velut quaedam impressio divinae scientiae*” (ST I, 1, 3, c) y trata “*de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referentur ad Deum, ut ad principium vel finem*” (ST I, 1, 3, ad 1um). Este ejemplo muestra que la teología y la filosofía tienen perspectivas distintas y deben mantenerlas aunque se enriquezcan mutuamente.

35. Esta frase es propuesta por Cordovilla, «Tradición filosófica y tradición teológica», 41 y 55.

36. S. Agustín, «Carta 120 a Consentio», en *Obras de San Agustín VI* (Madrid: BAC, 1949), 885.

32. La *filosofía* se enriquece en su encuentro con la Verdad revelada, que la fecunda interiormente al animarla a explorar vías que por sí sola no habría sospechado poder recorrer. “De este movimiento circular con la Palabra de Dios la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes (*Hoc ex circulari motu cum Dei verbo philosophia locupletior evadit, quia novos et inexpectatos attingit fines*)” (FR 73). De la novedad del cristianismo acerca de las imágenes de Dios y del hombre en Jesucristo, esto es, del cristocentrismo trinitario, surgieron nociones filosóficas fundamentales del pensamiento occidental como las de ser, bondad, creación, providencia, persona, espíritu, comunidad, tiempo, historia, vida, muerte, amor, etc.

33. La *teología* tiene como principio la Palabra de Dios y como meta la inteligencia de la fe. Su comprensión de la Verdad revelada se enriquece con la búsqueda filosófica de la verdad. La razón creyente emplea toda su capacidad crítica y constructiva para buscar la verdad en un movimiento que va desde el polo de la Palabra de Dios - oída y creída, vivida, celebrada y transmitida - a su mejor conocimiento, el cual anticipa en la historia la teología plena de la visión de Dios cara a cara. Este enriquecimiento perijorético se nota, en las nociones salvíficas y morales de *justicia, amor y paz*. Éstas, teniendo una base en el *logos* filosófico y jurídico, son recreadas desde la Revelación, que brinda nuevos sentidos como sucede, por ejemplo, pensando la caridad como amistad.

34. El mismo misterio de Dios revelado y creído, celebrado y pensado dilata la razón filosófica.

“La enseñanza de los dos Concilios Vaticanos abre también un verdadero *horizonte* de novedad para el saber filosófico. La Revelación introduce en la historia un *punto de referencia* del cual el hombre no puede prescindir, si quiere llegar a comprender el misterio de su existencia; pero, por otra parte, este conocimiento remite constantemente al misterio de Dios que la mente humana no puede agotar, sino sólo recibir y acoger en la fe. En estos dos pasos, la razón posee su propio espacio característico que le permite indagar y comprender, sin ser limitada por otra cosa que su finitud ante el misterio infinito de Dios” (FR 14).

Si la filosofía aporta a la teología un *logos* que le ayuda a pensar,

la teología cristiana le ofrece el *Logos* – Pensamiento o Palabra – del Dios que habló en muchas ocasiones y de diversos modos, y que definitivamente se dijo en la carne de su Hijo Jesús, el Cristo (Hb 1,1-2). La teología revelada es, en primer lugar, *sermo de Deo*, la Palabra que tiene a Dios como Sujeto de su conocimiento y revelación, una expresión *de Dios y acerca de Dios*. La teología del Dios revelado por Dios (Jn 1,18) enriquece la teología filosófica que piensa a Dios como Primero (creador) y Último (salvífico).

35. A partir de la Encarnación de Dios todo pensar humano puede preguntarse acerca de Cristo. *La revelación del amor crucificado y resucitado de Jesús constituye un desafío a la razón filosófica*. La paradoja de la cruz configura el ejemplo máximo de un admirable intercambio. El horizonte de la filosofía se puede configurar a partir de Cristo, punto de referencia imprescindible para entender el sentido de la vida. A diferencia del método teológico, la filosofía no parte de la revelación. El hecho de que Cristo sea la Verdad plena es un dato de la fe, pero no es ni debe ser una evidencia para la filosofía. Sin embargo, su figura se presenta en el horizonte e interroga a la filosofía.

Permanece válida la pregunta: “¿Dónde podría el hombre encontrar la respuesta a las cuestiones dramáticas como el dolor, el suplicio y la muerte del inocente sino en la luz que brota del misterio de la pasión, muerte y resurrección de Cristo?” (FR 12). Esos problemas son filosóficos. Si hay una respuesta en Cristo, él debe tener algún sentido para la filosofía, aunque no sea el sentido pleno de la fe. En la Cruz está la frontera entre la razón filosófica y la fe cristiana, pero también el espacio común en el que aportan al sentido de la vida. El teólogo sabe que “el objeto de su investigación es la Verdad, el Dios vivo, y su plan de salvación revelado en Jesucristo. Este cometido, que afecta en primer lugar a la teología, *atañe (provocat) igualmente a la filosofía*” (FR 92).

36. Jesucristo es la “paradoja de las paradojas” (*paradoxos paradoxôn*) y la “paradoja superlativa” (*paradoxáton*). El misterio de Cristo es *coincidentia oppositorum* o *concordantia discordantium*. El “y” cristológico – Dios y Hombre – es una unión de contrarios porque une lo diverso de lo divino y de lo humano y porque, también, asume los opuestos de la vida y la muerte del ser humano hasta su superación

pascual. La cristología filosófica se sitúa ante *el Máximo que se hizo Mínimo por amor*. Aquí la razón alcanza un límite crucial y un nuevo horizonte en el don de sí hasta la muerte.

37. Para Juan Pablo II “un objeto primario de la teología es la comprensión de la *kénosis* de Dios, verdadero gran misterio para la mente humana a la cual resulta apenas creíble (*vix credibile*) que el sufrimiento y la muerte puedan expresar el amor que se da sin pedir nada a cambio” (FR 93). El hecho de que el sufrimiento y la muerte puedan expresar un amor total es un misterio que la razón considera apenas creíble. Ella experimenta una perplejidad, porque la entrega de la vida al otro se contradice con el amor a sí, que inclina a conservar la propia vida; de lo contrario no se podría amar a los otros como a uno mismo. Pero, ¿la razón podría encontrar más creíble esa entrega total? Ante Cristo, que entrega libremente su vida, la razón puede descubrir un amor que inclina al amante a morir por el ser amado. La perplejidad podría disiparse si se supiera que esa entrega fructificará en una vida nueva. Esto puede acontecer si hay un Dios que pueda resucitarnos, ante el cual aconteciera nuestro amor y nuestra muerte. Así el dilema se da entre creer o no creer en el Dios que resucita la vida y rescata el amor. La razón debe decidir si está ante una frontera o se le abre un horizonte. La fe y la teología -razón de la fe- descubren en la cruz el dinamismo de un amor total.<sup>37</sup>

38. La paradoja de Cristo, Sabiduría y Poder de Dios revelado en la locura y la debilidad de la Cruz (1 Co 1,18), es un nuevo horizonte que ilumina el espacio abierto de la razón filosófica. “La razón no puede vaciar el misterio de amor que la cruz representa, mientras que ésta puede dar a la razón la respuesta última que busca” (FR 23). Aquí la filosofía, si asume el horizonte de la teología, puede ayudar a pensar el sentido de la vida desde el misterio pascual del amor. Como el grano de trigo que muere o la mujer que da a luz, Cristo es la fuente de la Vida plena. Él vivió, murió y resucitó por todos. Podemos vivir y morir por Él. Cristo no es un absoluto filosófico al que sólo se piensa, sino el Señor de la Vida a Quien se ama y reza. “*Ninguno de nosotros vive para sí, ni tampoco muere para sí. Si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor*” (Rm 14,7-8).

37. Cf. L. Gera, «La razón ante el misterio de Cristo», en *Fe y Razón*, ed. por R. Ferrara y J. Méndez (Buenos Aires: EDUCA, 1999), 177-181, 181.

## 5. Colaboración amical para una fe pensante y una razón abierta

39. Estamos llamados a promover una interacción entre la filosofía y la teología para que ambas se fortalezcan recíprocamente. Una *interacción amical* requiere desarrollar un círculo hermenéutico espiralado que una perspectivas contrarias, fomente enriquecimientos mutuos, elabore lenguajes nuevos, genere más confianza que sospecha, forme una actitud inclusiva e incluyente. La integración “exige una rigurosa colaboración... que sólo resulta posible cuando ambas disciplinas están intrínsecamente abiertas una a la otra (*wenn beide Disziplinen innerlich füreinander offen sind*)”.<sup>38</sup>

40. El intelectual cristiano debe cultivar la teología y la filosofía porque el vacío teológico deja lugar a místicas espiritualistas difusas, que expresan la patología de una fe sin razón, y a racionalidades enciclopédicas herméticas, que caen en la patología de una razón sin fe. Deseamos cultivar una razón abierta en filosofía y una fe pensante en teología. El trabajo de la inteligencia dentro de la adhesión al misterio revelado no sólo alimenta la teología sino también favorece el diálogo interdisciplinario con los saberes de la filosofía, las artes y las ciencias. La riqueza de la *ratio fidei* incluye la racionalidad del acto creyente (*fides qua*) y la inteligibilidad del objeto revelado (*fides quae*).

“No hay reducción de la fe a la razón, no hay racionalización de la fe. Hay una asunción del esfuerzo de la razón en la vida de la fe, en tanto que ésta busca comprenderse a sí en su propia intención. Esta asunción de la razón en la fe no es una simple trascripción de lo que dice la fe en el vocabulario de la razón, ni tampoco una simple transposición de las categorías racionales en el registro de la fe. Es una reasunción transformadora de los recursos de la razón que los hace aptos para transmitir significados que están más allá de su campo propio... En este sentido se puede decir que *hay verdaderamente una asunción del proyecto de la razón en el proyecto de la autocomprensión de la fe*”.<sup>39</sup>

41. La fe piensa y la razón iluminada por la fe está llamada a dialogar con toda forma de racionalidad filosófica, científica, artística, histórica, política. En ese marco, los saberes sapienciales de la filosofía y la teología deben cultivar la *inter / trans / disciplinariedad* - tanto en

38. von Balthasar, *Theologik* I, XV.

39. J. Ladrière, *La foi chrétienne et le destin de la raison* (Paris : Cerf, 2004), 135; cf. 79, 103, 130-131.

lo existencial como en lo epistémico - en sí mismas y en su progresión circular, garantizando cohesión y flexibilidad. Esto requiere ayudar al *diálogo plural* entre todas las ciencias ante un panorama fragmentado de los estudios universitarios y ante un pluralismo relativista que debilita la fuerza de la razón. Desde hace años nuestra Universidad Católica Argentina, en general, y esta Facultad de Teología, en particular, procuran fomentar una integración personal e institucional del saber. Ya la Constitución *Ex corde Ecclesiae* pedía incentivar esta interacción colaborativa en toda Universidad Católica:

“La teología desempeña un papel particularmente importante en la búsqueda de una síntesis del saber, como también en el diálogo entre fe y razón. Ella presta una ayuda a todas las otras disciplinas en su búsqueda de significado ... dándoles una perspectiva y una orientación que no están contenidas en sus metodologías. A su vez, la interacción con las otras disciplinas y sus hallazgos enriquece a la teología al proporcionarle una mejor comprensión del mundo de hoy y haciendo que la investigación teológica se adapte mejor a las exigencias actuales” (ECE 19).

42. Buscamos esta interacción en la *investigación interdisciplinaria bilateral o multilateral*. Los estudios teológicos deben transmitir una gramática de la fe a quienes se forman en esta comunidad académica. Pero no debemos limitarnos a la formación personal, sino que debemos colaborar a formar paradigmas de pensamiento y acción para anunciar el Evangelio en un mundo marcado por el pluralismo ético, filosófico y religioso. Esto exige diseñar formas de presentar la religión cristiana en conversación con los diversos sistemas culturales y ante los nuevos problemas sociales.

43. Seguir esta vía requiere mejorar la calidad de la investigación científica y de los estudios teológicos en su diálogo con otras ciencias. Por eso esta Facultad de Teología quiere participar más en las nuevas iniciativas promovidas por el *Vicerrectorado de Investigación e Innovación Académica* y por el *Vicerrectorado de Integración*. Además, en 2017 este decanato refundó nuestro *Instituto de Investigaciones teológicas / ININTE*, que promueve la investigación institucional y vincula a varios grupos de investigación. Fijamos dos líneas de investigación trienal resumidas en las palabras *misericordia* y *sinodalidad*. Hay cuatro grupos interdisciplinarios pensando la misericordia.

44. En clave pedagógica quiero decir que cada vez que estudie-  
mos un tema debemos sentarnos – real y simbólicamente – en *el ban-  
quete de una conversación* con los pensadores que previamente lo  
meditaron y expusieron. En la historia del pensamiento se unen y se  
distinguen las historias de la teología y de la filosofía. Agustín y Ansel-  
mo, estudiados en cuanto filósofos, deben ser reconocidos en cuanto  
teólogos. Tomás y Hegel, dos sistemáticos geniales, ayudan a pensar  
desde ambas orillas del río. En la Argentina y en otros países hay  
muchos ejemplos de una fecunda progresión circular surgidos desde la  
teología y desde la filosofía. Queremos que esta gran tradición filosó-  
fico-teológica tenga entre nosotros continuadores y cultivadores para  
el bien de la Iglesia y la humanidad.

## II. Hacia un estilo de pensamiento dialogal, sinodal, mediador

*“Que Cristo habite en sus corazones por la fe y sean arraigados y edificados en  
el amor. Así podrán comprender, con todos los santos, cuál es la anchura y la  
longitud, la altura y la profundidad, en una palabra, ustedes podrán conocer el  
amor de Cristo, que supera todo conocimiento, para ser colmados por la pleni-  
tud de Dios. ¡A Aquel que es capaz de hacer infinitamente más de lo que pode-  
mos pedir o pensar, por el poder que obra en nosotros, a él sea la gloria en la  
Iglesia y en Cristo Jesús, por todas las generaciones y para siempre! Amén” (Ef  
3,17-21).*

45. La oración que cierra la primera parte de la Carta a los Efe-  
sios desea para los miembros del Pueblo de Dios, reunido del judaí-  
smo y de la gentilidad (Ef 2,14; 3,6), un conocimiento existencial del  
misterio de Dios. Se trata de conocer el inmenso amor de Cristo que  
supera todo conocimiento. Las cuatro dimensiones del espacio -  
anchura y longitud, altura y profundidad – representaban, en el ima-  
ginario estoico, la infinitud del universo que no podía abarcar el finito  
espíritu humano. Algunos intérpretes cristianos asociaron las cuatro  
magnitudes del cosmos a los lados de la Ciudad cuadrangular (Ap  
21,16), la nueva Jerusalén celestial, habitada por la gloria de Dios.

El texto invita a conocer teologalmente *“la insondable riqueza  
de Cristo”* (Ef 3,8) que supera todo conocimiento claro y distinto  
(*gnosis*). El cristiano conoce en la fe (*pistis*) el Amor de Cristo extendi-

do en la Cruz, cuyos brazos abiertos abarcan el mundo entero. La paradoja está en conocer un amor que supera todo lo que se puede conocer. Cristo es “el Hombre que abarca el mundo entero y que se halla en la cruz, que también lo abarca”.<sup>40</sup> El Crucificado es la puerta para ingresar en el santuario infinito del amor de Dios. *Nemo intrat recte ad Deum nisi per Crucifixum*.<sup>41</sup>

46. Una tradición antigua orienta la mirada del texto hacia la muerte de Cristo en la cruz, cuyas dimensiones van hacia arriba, hacia abajo y hacia los costados. En ellas se significa y realiza una Caridad inmensa, inabarcable para nuestro conocimiento. El amor de Cristo une el cielo y la tierra, el pasado y el futuro, el tiempo y la eternidad.<sup>42</sup> Esta *sobreabundancia de amor* nos colma con la vida plena de Dios y nos mueve a alabar la gloria del Padre en Cristo y en su Cuerpo, la Iglesia,<sup>43</sup> haciendo de la teología un camino de ida y vuelta entre el anuncio y la doxología. El que cree y vive en Cristo sabe, confía y celebra porque nada ni nadie puede separarlo de su amor infinito.

“¿Quién podrá entonces separarnos del amor de Cristo?... Porque tengo la certeza que ni la muerte ni la vida ... podrá separarnos jamás del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Nuestro Señor” (Rm 8,35-39).

47. Erich Przywara, meditando el texto citado de Efesios, decía que “el exceso de Dios está presente en el exceso de Cristo, según la anchura y la longitud... es exceso de amor”.<sup>44</sup> Se refería al *Deus Excelsus*. Siguiendo los momentos de la teología sistemática - positiva, dialéctica, negativa, eminente y excesiva - pensó la paradoja del excesivo amor de Dios en Cristo. Este misterio vive, por el Espíritu, en la Iglesia y el hombre, y se refleja en el corazón de María. En este horizonte, abierto por el exceso de Dios, se sitúa la fe teológica que piensa y el curso del pensamiento teológico.

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

41. S. Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, Prologus, 3, en *Opera Omnia V* (Ad Claras Aquas: 1891), 296.

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

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

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



## 1. El estilo dialogal de un pensamiento relacional

48. En una Iglesia sinodal y en un mundo global buscamos nuevos estilos para la teología. La Constitución *Veritatis gaudium* acentúa el diálogo como la vía para renovar los estudios teológicos y filosóficos. Este es una exigencia intrínseca para experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad. Por el diálogo podemos experimentar y comunicar la Verdad que es Luz, Vida y Amor.

El diálogo racional a la luz de la fe procura “*un modo relacional de ver el mundo, que se convierte en conocimiento compartido, visión en la visión de otro o visión común de todas las cosas*” (LF 27). Esta frase pertenece a la encíclica “La luz de la fe” (*Lumen fidei*) del Papa Francisco, cuando expone la unidad entre la verdad y el amor. Evoca el pensamiento de Romano Guardini, quien decía que hay que aprender a mirar con la mirada del otro. Él trató de mirar el mundo con la mirada del Señor y esbozó una “visión cristiana del mundo” (*christliche Weltanschauung*). Enriqueció esa cosmovisión con las miradas de grandes pensadores a los que estudió como Sócrates, san Agustín, san Francisco de Asís, san Buenaventura, Dante, Pascal, Hölderlin, Kierkegaard, Dostojevskij, Scheler, Rilke.

49. En el siglo XX, el llamado “principio dialógico” muestra que el diálogo configura a las personas. *Todo ser humano existe en un diálogo de amor con otro*. El último escrito de von Balthasar es una conferencia dada en Madrid el 10 de mayo de 1988.<sup>45</sup> Allí volvió a partir de la experiencia originaria y universal del niño recién nacido en brazos de la madre que lo sostiene y amamanta y así lo confirma en la existencia. El bebé despierta a la conciencia de sí al ser llamado por el amor de la madre expresado en los ojos y la voz. En *el cruce de miradas y de sonrisas* el nuevo ser percibe que él es uno - unido y distinto de su madre -, que ese amor es verdadero y todo ser es verdad, que ese amor es bueno y todo ser es bueno, que ese amor es bello y todo ser es bello. Esta experiencia afectiva, metafísica y religiosa abre la conciencia del yo filial al tú materno y luego, por el tú del padre, se abre a una realidad más vasta. Ese proceso vital permite el salto analógico

45. Cf. J. Villagrasa, *Hans Urs von Balthasar. Senza filosofia nessuna teologia* (Roma: Regina, 2012), 49-51.

del tú humano al Tú divino, primer camino de acceso a la realidad de Dios y a la dialéctica del Tú absoluto.<sup>46</sup>

50. Un pensamiento relacional y dialógico, que tiene su base inmediata en la naturaleza personal e interpersonal del ser humano y de su *logos* verbal, es capaz de escucha y palabra, de recepción y donación. El ser humano – varón y mujer – es *imago Dei*, o, mejor, *imago Trinitatis*. La fuente originaria y el modelo ejemplar de todo diálogo humano reside en el misterio relacional de la Santísima Trinidad.<sup>47</sup> Jesús nos ha introducido en el “diálogo interior de Amor trinitario”.<sup>48</sup>

Jesucristo nos ha revelado a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. La Trinidad es *communio personarum* en su misterio íntimo y como principio, modelo y fin de toda *communio personarum* en las comunidades humanas. “La comunión no pretende entonces convertirse en un nuevo concepto de Trinidad, sino brindar un nuevo paradigma teológico que sea cabal expresión simbólica del horizonte de comprensión actual de la realidad como intrínsecamente plural y relacional”.<sup>49</sup>

51. El cristocentrismo trinitario sustenta un personalismo comunal. La imagen de la Trinidad en el ser humano se da tanto en su interioridad intrapersonal como en la relación interpersonal. Una antropología personalista y social promueve la dignidad de la persona llamada a la comunión en la bipolaridad de su mismidad subsistente y de su donación relacional. Cristo, “abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad” (GS 24). Esta semejanza, fuente de una mística trinitaria de la comunión, se manifiesta en el don de sí mismo a los otros.

“Esta semejanza manifiesta que el hombre, única creatura en la tierra que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo si no es en *el don sincero de sí mismo a los demás*” (GS 24).

Esta *hermenéutica del don* se expresa en la entrega de la vida. La

46. Cf. H. U. von Balthasar, «El camino de acceso a la realidad de Dios», en *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación* II/1, ed. por J. Feiner y M. Löhrer (Madrid: Cristiandad, 1969), 41-74.

47. Cf. P. Coda, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación* (Buenos Aires: Agape, 2018).

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

49. G. Zarazaga, «La Trinidad en el horizonte de la comunión», *Stromata* 59 (2003): 142.

antropología cristiana ayuda a entender la índole donante de la persona y la dimensión personal de la donación. El misterio del hombre como ser social y dialogal se concentra en la entrega de sí hasta la muerte que dona vida.

52. *La teología es conversación.* El arte del diálogo entre las personas y el intercambio de sus dones enriquece el pensar. La impresionante renovación de la teología en el siglo XX ha sido posible por los aportes de muchos pensadores. La vuelta a las fuentes llevó al mayor desarrollo de la teología positiva en la historia. La teología especulativa alcanzó un pico comparable a la gran patrística o la alta escolástica. Esto fue posible, entre otras razones, porque teólogos dialogaron con exponentes de la tradición eclesial y repensaron aportes de filósofos del siglo XX. El faro de von Balthasar brilla tanto porque ha recibido luz de lámparas como E. Przywara y G. Siewerth, menos conocidos.

La teología, sabiduría y saber de la revelación como diálogo de salvación de Dios con el hombre, debe cultivar *una forma mentis* “*dialogal*” capaz de conversar con las religiones, ciencias y artes. Nuestras instituciones deben favorecer el diálogo con cristianos de otras Iglesias y comunidades eclesiales, y con personas que tienen otras convicciones religiosas o humanísticas. También deben promover el diálogo intercultural. En el citado discurso en Nápoles Francisco invitó a las escuelas de teología a renovarse con la práctica del discernimiento y de un modo de proceder dialógico.

53. *Un pensar dialogal marca un estilo dialógico y dialéctico.* Me concentro en el segundo término porque una mirada superficial reduce la dialéctica al poder crítico de la negación. Entonces afirmar implica negar. El denominado humanismo dialéctico negó a Dios para afirmar al hombre solo y generó el humanismo inhumano del ateísmo. La llamada teología dialéctica afirmó sólo al Dios de la revelación y la fe, y negó al Dios de la religión y la filosofía. Estas posturas parciales llevaron a fortalecer la teología para debilitar la filosofía o exaltar la filosofía para esmirriar a la teología.

Una simplificación habitual piensa la dialéctica como la síntesis entre una tesis y una antítesis, como si la fusión -de matriz química- pudiera recoger elementos contrarios y como si ese proceso ternario reflejara cabalmente el pensamiento de Hegel, quien en su obra jamás

hizo una asociación semejante. Este malentendido aparece en una ironía que hace K. Marx en su obra *Miseria de la filosofía*. Allí le reprocha a Proudhon sustituir las relaciones de producción con pensamientos abstractos y hacerlo en nombre del método hegeliano, al cual éste ignora. Para explicarle la dialéctica emplea la tríada griega tesis, antítesis y síntesis, cuando, en rigor, Hegel usa la “fórmula sacramentaria” de la afirmación, la negación y la negación de la negación. Pero, luego, Marx aumenta la confusión cuando dice que el movimiento de la razón consiste en “situarse, oponerse, combinarse, formularse como tesis, antítesis y síntesis, o bien en afirmarse, en negarse y en negar su negación”.<sup>50</sup>

54. El pensamiento cristiano colabora a diseñar una dialéctica que no se reduce a un modelo dual o binario sino que se estructura de *una forma ternaria, triádica, tridimensional*. En este proceso el momento negativo de la razón es respetado pero queda situado en *una dialéctica de la afirmación* que celebra el acto de ser y al mundo en su totalidad. “Dios ha creado todas las cosas para que sean” (Sb 1,14). Un pensar forjado en la afirmación de la creación y en la confirmación de la recreación festeja la vida del ser creado y redimido y así alaba al Dios Creador y Salvador. No hay aquí una dialéctica de la necesidad sino una teo-lógica de la gratuidad que surge de la generosidad del Padre, quien decide libre, absoluta y amoramente donarse y donarnos la Vida.<sup>51</sup> El tono positivo surge de la afirmación del don original y del Donante originante, porque “el *Geben* es la verdad del *Setzen*”.<sup>52</sup> Por eso decimos *Denken ist Danken*. Este estilo gratuito y agradecido debe marcar la reflexión y la enseñanza de la teología y de la filosofía ante toda negatividad escéptica y desesperanzada.

## 2. Dialéctica analógica y analogía dialéctica

55. La dialéctica – *dia tou logou* (República 532a) – es, ni más ni menos, el *diálogo filosófico*. Como tal es un camino o método racional, relacional y discursivo para llegar a saber lo que las cosas son. El cora-

50. Cf. K. Marx, *Miseria de la filosofía* (Buenos Aires: Siglo veintiuno, 1974), 88; cf. 84-90.

51. C. Bruaire, *Le droite de Dieu* (Paris: Aubier – Montaigne, 1974), 43, 51, 66, 87, 97, 105.

52. C. Bruaire, *L'être et l'esprit* (Paris: PUF, 1983), 60; “el *Setzen* es un *Geben*, el *gesetzsein* es un *gegebensein*” (132).

zón de esta práctica y de su teoría es el intercambio de argumentaciones opuestas para conocer la verdad y dar razón. Sócrates cultivó el arte de la interrogación y la conversación con sus amigos, superando la discusión sofística. Pensar dialécticamente implica aceptar la alteridad y comprender en relación. Esta cuestión fue planteada por los filósofos desde Platón y Aristóteles, por lo que se podría hablar de una polisemia de la dialéctica. Su historia no se resume fácilmente.<sup>53</sup> Abarca la reducción platónica y el discurso aristotélico, el escepticismo estoico y el ascenso neoplatónico, la disputa escolástica y el formalismo nominalista, la crítica kantiana y la lógica hegeliana, la dilemática kierkegaardiana y el materialismo marxista, si nos detenemos en el siglo XIX.

56. La dialéctica no ingresó en la teología en el siglo XX. La escolástica medieval ejerció un método de pensamiento interrogativo, dialogal y argumentativo en el interior de *la ratio fidei*. Desde el siglo XII la *quaestio* está constituida por una afirmación y la negación que se le opone. En su obra *Sic et non* Pedro Abelardo hizo un aporte decisivo para pensar la fe a partir de posturas *diversa, non adversa*. Este método pone en primer lugar la objeción, se hace cargo de la duda y expresa la discusión para buscar la verdad.<sup>54</sup> La pregunta es esencial al quehacer teológico. No se trata, como se dijo, de que la filosofía plantea la pregunta humana y la teología brinda la respuesta divina, aunque este método de correlación pertenece al discurso de la fe. Se trata de pensar con lucidez y humildad el misterio del *Deus semper maior* que se nos da a pensar y nos da qué pensar. La *quaestio* medieval, mediante todos sus pasos, desde la pregunta a las respuestas, es una forma de especulación personal basada en autoridades y razones. Ella no sólo registra los argumentos opuestos sino que, sobre todo, *piensa dialécticamente las cuestiones y busca especulativamente las soluciones*.

La *quaestio* medieval es una construcción especulativa del dato revelado que convierte a la *sacra pagina* en *sacra doctrina* y se distingue de la *thesis* de la teología positiva-escolástica moderna.<sup>55</sup> El debate

53. Cf. C. Bruaire, *La dialectique* (Paris: PUF, 1985), 10-106; E. Dussel, *La dialéctica hegeliana* (Mendoza: Ser y Tiempo, 1972), 13-120; J. Jolif, *Comprender al hombre* (Salamanca: Sígueme, 1969), 227-308.

54. Cf. J. Jolivet, *La théologie d'Abélard* (Paris: Cerf, 1997), 69-77.

55. Cf. M.-D. Chenu, *La Théologie est-elle une science?* (Paris: Fayard, 1957), 50; W. Kasper, *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos* (Salamanca: Sígueme, 1969), 46.

de las posiciones, interior a una cuestión, fue institucionalizado en la *quaestio disputata*. Ese método ayudó a pensar análogamente y a elaborar teorías de la analogía y de la oposición.

57. En ese contexto Santo Tomás de Aquino pensó la *oppositio*,<sup>56</sup> con el trasfondo de la doctrina aristotélica.<sup>57</sup> Una cosa puede ser opuesta a otra de distintas maneras. Siguiendo a Aristóteles, desplegó cuatro opuestos: *contradicción, hábito (posesión) y privación, contrariedad, relación*. La tensión entre los contrarios y la búsqueda de unidad atraviesan todos los niveles de la realidad. Estas dialécticas asumen muchos rostros específicos en la analogía del ser, recorren escalas en la vida de las personas y las comunidades humanas, y se concentran en los procesos históricos. En la tradición del pensamiento cristiano, el “*carácter pacificador de la relación*”,<sup>58</sup> descubre y fomenta los equilibrios y armonías para encontrar paz en medio de los conflictos y tensiones de la vida.

Tomás de Aquino profundizó en el nivel metafísico de la oposición, concibiéndola de modo análogo. La contradicción entre el ser y la nada es la oposición radical, el analogado principal de una escala de oposiciones que se dan según un *magis et minus*. Tomás llevó a cabo una interiorización de la contrariedad en los entes concretos según los grados del ser. Las realidades que se diferencian entre sí difieren por sus contrariedades. *La contrariedad y la correlación* son oposiciones menores pero atraviesan muchas realidades en los distintos géneros o ámbitos del ser creado y finito.

58. Con esa base, señalo un ejemplo tomado de la eclesiología en su intento por comprender las oposiciones que se dan en el interior de la Iglesia y en su relación con el mundo. El Vaticano II innovó porque no habló de la Iglesia y el mundo en forma separada sino de la Iglesia *en* el mundo. Esta misteriosa compenetración sólo es perceptible a la mirada de la fe (GS 40). La interpenetración entre el Pueblo de Dios y el mundo de los pueblos y las culturas puede ser comprendida en base

56. Un texto tomasiano muy significativo y sintético es el opúsculo «*De quatuor oppositis*», en *Opera Omnia. Opuscula philosophica*, t. XVIII, ed. por R. Spiazzi, (Torino: Marietti, 1954), 205-217. Sobre esta obra cf. J. Weisheipl, *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses oeuvres* (Paris: Cerf, 1993), 433; J. Cruz Cruz, «Los cuatro opuestos», *Anuario Filosófico* VII (1974): 13-46; T. Melendo Granados, *Ontología de los opuestos* (Pamplona: EUNSA, 1982).

57. Cf. Aristóteles, *Categorías* caps. 10-11, en *Organon*, trad. J. Tricot, (Paris: Vrin, 1946), 55-68.

58. A. Marc, *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive* (Paris: DDB, 1952), 661.

a una rica dialéctica que combine las oposiciones de relación y de contrariedad entre ambos.<sup>59</sup>

59. Ya en otro contexto, G. W. F. Hegel se ha referido a lo dialéctico en neutro – *Das Dialektische* – sustituyendo el femenino habitual, para indicar que en esto no se trata de un ejercicio discursivo sino del movimiento ontológico de la verdad pues lo dialéctico pertenece tanto a la existencia como al concepto. Su *Gran Lógica* tiene una teoría del concepto especulativo – *spekulative Begrifflichkeit* – desde las determinaciones de la reflexión en cuanto ésta expresa una realidad relacional.<sup>60</sup> En ese marco desarrolló su teoría de las oposiciones, que no es posible analizar aquí.<sup>61</sup>

En cambio, aquí se puede resumir su forma de pensar para enriquecer el pensamiento teológico. En la Introducción a la *Pequeña Lógica* que se encuentra en su *Enciclopedia*, antes de exponer las lógicas del ser, la esencia y el concepto, Hegel desarrolló su doctrina de *los tres momentos de toda verdad* (Enc §§ 79-82).<sup>62</sup> Esa exposición es clave para entender su teoría del silogismo, que supera la escisión aristotélica entre lógica y dialéctica. El filósofo de la religión cristiana destaca el término medio y conceptualiza, desde su sistema, el acto reconciliador o mediador de Dios en Cristo.<sup>63</sup>

60. El primero de los momentos es el momento abstracto del intelecto (*Verstand*) disociador que aísla las nociones sin percibir su vínculo: “el pensar en cuanto intelecto se aferra a las definiciones fijas y a sus diferencias frente a otras” (Enc § 80). El segundo es el momen-

59. Cf. C. M. Galli, «La *complexio oppositorum* entre la Iglesia y el mundo. Ensayo de eclesiología especulativa a partir de la paradoja de los opuestos», en AA. VV., *Moral, verdad y vida, en la tradición de santo Tomás de Aquino. Homenaje a Fray Domingo M. Basso OP* (Tucumán: Editorial UNSTA, 2008), 135-178.

60. Cf. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812/13) II, 2, ed. por G. Lasson (Hamburg: Meiner, 1971), 23-62.

61. Cf. F. Grégoire, *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach* (Paris: Vrin, 1947), 54-67; «L'universelle contradiction», en *Études hegeliennes*, (Paris-Louvain: Université de Louvain, 1958), 51-139; G. Cottier, «La doctrine thomiste des oppositions en rapport avec la dialectique hegelienne», *Revue de Théologie et de Philosophie* 23 (1973): 354-373.

62. Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). *Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen*, § 79-82, en *Werke* 8, (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), 168-179; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Trad. por R. Valls Plana, (Madrid: Abada, 2017), 250-254; *La Lógica de la Enciclopedia* (1830), (Buenos Aires: Leviatán), 2006, 141-148. Cito la Enciclopedia con las sigla Enc seguida del parágrafo.

63. Cf. Bruaire, *La dialectique ...*, 48, 67, 71.

to *dialéctico* de la razón (*Vernunft*) negativa: “la propia autosupresión de tales definiciones finitas y su transitar a sus opuestos” (Enc § 81). Ese momento denuncia las abstracciones del intelecto disociador pero se reduce a transitar de una noción a su opuesta en un juego binario. No es una negación indefinida sino una *negación determinada* que acaba en un *resultado positivo*. “La dialéctica tiene un resultado positivo porque ella tiene un contenido determinado” (Enc § 82, A, 1). Una verdad no se conoce en los conceptos aislados de la separación partitiva ni en los términos opuestos que se devoran mutuamente, sino en su mutua implicación, que restablece la *verdad especulativa* de las figuras separadas abstractamente y negadas dialécticamente. La verdad está en la unión de afirmación y negación. “Lo especulativo o positivamente racional comprende la unidad de las determinaciones en su oposición, esto es, lo afirmativo que está contenido en su disolución y transitar” (Enc § 82).<sup>64</sup> El momento terminal desimplica el *resultado positivo* implicado en los momentos de lo abstracto y lo negativo. Este resultado positivo es el *universal concreto* (*Begriff*). Los contenidos contrapuestos se recuperan en el proceso de la totalidad conceptual y el juego binario de la dialéctica es superado por el juego ternario de la especulación por la unidad de las determinaciones en su oposición.

61. La dialéctica no culmina en el momento negativamente racional porque no es la negación de la razón sino ésta en su negatividad, que debe ser superada por la razón en su positividad. El término mediador del silogismo revoca tanto la abstracción como la negación. De aquí el doble sentido de la negación de la negación surgido en la herencia de Hegel. O bien ella significa el segundo momento, la inversión dialéctica, el pasaje de un extremo aislado a su contrario, la auto-supresión recíproca; o bien expresa el poder del espíritu que supera (niega) la negación y afirma el resultado positivo de una unidad superadora. *Esta comprensión dialéctica – especulativa contiene lo negativamente racional de lo dialéctico pero lo supera en el resultado positivamente racional de lo especulativo.*

Si el *Verstand* (entendimiento) fija y aísla, la *Vernunft* (razón) niega para afirmar y suprime para conservar. El pensar especulativo

64. «Das “Spekulative” oder “Positiv-Vernünftige” faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das “Affirmative”, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist» (Enc § 82).



realiza la *Aufhebung* que conserva, elimina, supera, sobre-pasa. El momento terminal es un resultado positivo que reúne, reconcilia, restituye la unidad de modo más pleno. En una adición (*Zusatz*) posterior al párrafo 82 Hegel precisa el sentido que tiene lo racional positivo para la conciencia religiosa: lo especulativo es lo místico (*Das Mystische*). La clave mística pone de manifiesto que la *Vernunft* especulativa expresa la lógica del Espíritu divino en la historia.

62. La teología piensa el misterio de muchas formas y no se ata a ninguna de ellas. Incluye *un pensar especulativo que articula fragmentos y une contrarios* en un discurso en el cual las proposiciones se conectan recíprocamente. Para Hegel “la verdad no se deja expresar en una sola proposición”.<sup>65</sup> Ricardo Ferrara, al explicar su método teológico que *integra la analogía y la paradoja*, dice que “vista gnoseológicamente, la paradoja aplica el principio más general según el cual ‘la verdad no se expresa en una sola proposición’, sin por ello requerir la forma del silogismo ni, tanto menos, referirse a la totalidad de un sistema, como el hegeliano”.<sup>66</sup> La verdad teológica se expresa, sobre todo, en el juicio, o, mejor, en una serie de enunciados concatenados que expresan la conexión de los misterios entre sí (*nexus mysteriorum inter se*). Para decir el misterio inefable conviene articular sistemáticamente paradojas que señalan rupturas y correspondencias que reflejan armonías.

63. Por su parte, Juan Carlos Scannone nos enseña a pensar articulando de otro modo la dialéctica con la analogía. Emplea el método *ana-léctico* en filosofía y despliega *consonancias analécticas* con la teología. Su pensar analógico desea alcanzar la “inmediatez mediada sin intermediación”.<sup>67</sup> Desde 1971 el jesuita argentino asumió la palabra *ana-léctica* inspirado en B. Lakebrink y en su amigo L. Puntel, en contraste con la dialéctica hegeliana y marxista. Luego E. Dussel la reformuló como *ana-dia-léctica* porque quería enfatizar el momento crítico de la negación de la negación.<sup>68</sup>

65. G. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, ed. y trad. de R. Ferrara, III. *La religión consumada* (Madrid: Alianza), 1987, 6; del mismo editor cf. *Filosofía de la religión. Últimas lecciones* (Madrid: Trotta), 2018.

66. R. Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas* (Salamanca: Sígueme, 2005), 30.

67. J. C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento* (Madrid – México: Anthropos - UAM Iztapalapa, 2005), 192.

68. Cf. J. C. Scannone, «Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana».

La *ana-dia-léctica* de Scannone se mueve en una correlación histórica - dialéctica pero abierta a la alteridad, la novedad y la gratuidad. Se abre dialógicamente a *la eminencia de la analogía que contiene y supera la negación*. El jesuita emplea una mediación triuna que distingue tres momentos en mutua inclusión: primera afirmación, negación alterativa y sobre-afirmación eminente. Scannone inserta la dialéctica en la analogía, señala su dialogicidad y formula una hermenéutica analógica y una analogía hermenéutica porque el pensar se da y se dice en la historia.<sup>69</sup> La tri-dimensionalidad de la analogía contiene y trasciende una dialéctica bi-dimensional. El ensayo más reciente acerca de la analogía como camino para pensar y decir la eminencia de Dios recuerda ese ritmo ternario.<sup>70</sup>

64. Ilustro lo dicho con *un ejemplo tomado de mi eclesiología* para ver un intercambio concreto entre la filosofía y la teología integrando las oposiciones en categorías superadoras. La Iglesia es un misterio original que se dice con muchas categorías: misterio, sacramento, pueblo, reino, cuerpo, esposa, comunión, familia, madre, templo, misión... En las últimas décadas algunos han presentado una contraposición entre las nociones comunión y Pueblo de Dios. *Una lógica integradora plasma la capacidad de inclusión del “y” católico*. Esos conceptos no deben ser pensados de forma aislada por una teología abstracta, ni deben ser reducidos a un transitar del uno al otro por una teología dialéctica, sino que deben ser entendidos en la rica unidad de sus determinaciones contrarias, desimplicando el resultado positivo implicado en los momentos de separación y oposición.

La inteligencia creyente comprende la Iglesia no sólo como comunión ni sólo como pueblo, ni tampoco como una comunión con aspectos de pueblo ni como un pueblo con elementos de comunión. La verdad acerca de la Iglesia está en ser misterio o sacramento de comunión trinitaria que se despliega en la historia como Pueblo de Dios pere-

na», *Stromata* 28 (1972): 53-89; E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1974), 182.

69. Cf. M. Beuchot, *La hermenéutica analógica en la historia* (San Miguel de Tucumán: UNSTA, 2010), 119-131; C. M. Galli, «Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el “nuevo pensamiento” filosófico del ante - último Scannone (2005-2012)», en *Filosofía y Teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone sj en su 80 cumpleaños*, ed. por J. M. Cantó y P. Figueroa (Córdoba: EDUCC, 2013), 79-144.

70. Cf. E. Brito, *De Dieu: connaissance et inconnaissance I* (Leuven: Peeters, 2018), 577-634.

grino y evangelizador. Al superar la falsa alternativa el lenguaje percibe y tiende *-tendens*<sup>71</sup> a un rasgo de la verdad eclesial en forma dialéctica – especulativa. La comunión teologal, trinitaria, cristológica, pneumatológica, sacramental, eucarística y orgánica del Cuerpo de Cristo constituye la figura social e histórica del Pueblo de Dios.<sup>72</sup>

Más aún. El concepto comunión se emplea en un sentido predicativo o atributivo. La Iglesia es una comunión, pero no se dice que la comunión es la Iglesia, porque aquella es una noción análoga que se predica de distintos sujetos como la Trinidad, la Eucaristía, la Iglesia, la familia. En cambio, el título Pueblo de Dios es una noción subjetiva porque señala al sujeto eclesial. El Pueblo de Dios es el nosotros, el sujeto social del misterio en la historia. En cuanto tal permanece insustituible.<sup>73</sup>

### 3. La actualidad de un pensar las oposiciones polares

65. Hoy, debido al magisterio del Papa Francisco y a algunas de sus raíces situadas en el pensamiento de Romano Guardini, reaparece una reflexión articulada sobre oposiciones polares.<sup>74</sup> Guardini propuso una reforma de la Iglesia desde sus orígenes.<sup>75</sup> Esbozó una teoría de las oposiciones reales que le ayudó a entender aspectos del misterio. En 1923 decía que el ser humano adquiere el sentido de la realidad total en la Iglesia, porque ella amplía los horizontes de la persona y el misterio.<sup>76</sup> La polaridad entre lo personal y lo comunitario, port ejemplo, manifiesta realidades que son opuestas pero no contradictorias. Su tesis

71. Para santo Tomás «articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam» (ST II, II, 1, 2, ad 2um).

72. Cf. C. M. Galli, «El “retorno” del “Pueblo de Dios”. Un concepto - símbolo de la eclesiología del Concilio a Francisco», en *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, ed. por V. R. Azcuy, J. C. Caamaño y C. Galli (Buenos Aires: Agape – Facultad de Teología, 2015), 405-471.

73. Noto que la Comisión Teológica Internacional se refiere al Pueblo de Dios como sujeto desde sus primeros documentos a los últimos: cf. Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-2014* (Madrid: BAC, 2017) 8, 232, 555; Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (Buenos Aires: Agape, 2018), 51, 55.

74. Los estudios más completos sobre el tema son: M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intellettuale* (Milano: Jaca Book, 2017); Romano Guardini, *Antinomia della vita e conoscenza affettiva* (Milano: Jaca Book, 2017).

75. Cf. H. U. von Balthasar, *Romano Guardini. Riforma dalle origini* (Milano: Jaca Book, 1970), 17-39.

76. R. Guardini, *Von Sinn der Kirche* (Mainz: Grünewald, 1933 3a.), 96. En 1988 analicé la

es que las oposiciones son la forma del viviente-concreto, del hombre y sus comunidades, de Cristo y su Iglesia.<sup>77</sup> En 1925, en un ensayo especulativo sobre la oposición, despliega lo que había esbozado y analiza *el ritmo dialéctico* que surca la realidad.<sup>78</sup>

66. La obra *Der Gegensatz* expone una tipología sistemática de las oposiciones polares en sí mismas y en sus relaciones mutuas.<sup>79</sup> Las organiza en oposiciones categoriales y trascendentales. Las primeras se dividen en dos series: intraempíricas (plenitud / forma, acto / estructura, individualidad / totalidad) y transempíricas (producción / disposición, originalidad / regla, inmanencia / trascendencia). Las segundas, trascendentales, componen la contrariedad en cuanto tal: unidad / pluralidad, y semejanza / distinción. Luego agrega otras dos: la de medida / ritmo en el plano vital, y la de intuición y concepto en el ámbito gnoseológico, en línea con la fenomenología de su tiempo.

Llama oposición al vínculo que hay entre dos realidades que se rechazan y se ligan. Ellas se presuponen mutuamente y no pueden ser reducidas una a la otra. La oposición es una forma singular de vinculación que mantiene en tensión una inclusión relativa y una exclusión relativa, y que conjuga los binomios de opuestos trascendentales.<sup>80</sup> La teoría guardiniana de la *Weltanschauung* implica el arte de conocer las realidades en sus correlaciones y entrecruzamientos en la totalidad del mundo. Los matices se pueden ser captados por símbolos y por conceptos concretos – a diferencia de los conceptos abstractos – o sea, por aquellos que proceden por una sucesión articulada de proposiciones dialécticas. Guardini vincula su metafísica de la oposición con una gnoseología de lo concreto.<sup>81</sup>

67. Jorge Mario Bergoglio ha aprendido mucho de Guardini y ha pensado el camino de la comunión superadora de las oposiciones asumiendo las tensiones y manteniendo las diferencias.

eclesiología de Guardini; cf. C. M. Galli, «Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios», *Teología* 52 (1988): 171-203.

77. Cf. Guardini, *Von Sinn der Kirche ...*, 33-51.

78. Cf. R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (1925), Nachwort von H. Gerl (Mainz: Grünewald, 1985), 169-174.

79. Cf. Guardini, *Der Gegensatz ...*, 152-167.

80. Cf. Guardini, *Der Gegensatz ...*, 50, 126, 131.

81. Cf. Guardini, *Der Gegensatz ...*, 39, 136, 180; cf. 185-201. Cf. G. D'Acunto, *Romano Guardini. Concretezza e opposizione* (Vaticano: Urbaniana University Press, 2014).

“... debo decir que *amo las oposiciones*. Romano Guardini me ha ayudado con un libro importante: *La oposición polar*. Él hablaba de una oposición polar en la cual los opuestos no se anulan. No sucede que un polo destruya al otro. No hay contradicción ni identidad. Para él la oposición se resuelve en un plano superior. Pero en esta solución permanece la tensión polar. La tensión permanece, no se anula. Los límites son superados sin negarlos. Las oposiciones ayudan. La vida humana está estructurada en forma opositiva. Y esto es lo que sucede también en la Iglesia”.<sup>82</sup>

Bergoglio ha actualizado la teoría de Guardini acerca de la unidad superior que integra opuestos en tensión. En 1989 desarrolló un ensayo de antropología política en clave pastoral.<sup>83</sup> Allí empleó un método inspirado en Guardini, citó sus obras *Der Gegensatz* y *Das Ende der Neuzeit*; formuló bipolaridades de la cultura actual; promovió una antropología que integra la persona y la comunidad mediante la solidaridad; presentó la ontología subyacente a tal propuesta social.

Bergoglio propuso un método fenomenológico – dialéctico, libre de resonancias hegelianas, que entiende la interacción dinámica entre realidades opuestas y capta el ritmo de la vida junto con la unidad del ser. En 2010, en nuestro Bicentenario patrio, el cardenal Bergoglio expuso el tema *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, en la Jornada de Pastoral Social de la Arquidiócesis de Buenos Aires.<sup>84</sup> Allí llamó a pasar de ser habitantes pasivos a ser conciudadanos responsables y a cultivar el sentido de pertenencia a un pueblo que comparte un destino histórico común.

68. Desde 2013 Francisco expone una eclesiología del Pueblo de Dios y una antropología social del pueblo. Comprende a la Iglesia como el *santo Pueblo fiel de Dios* (EG 95, 130) a partir de una expresión conciliar (LG 12a). Su enseñanza está vinculada, de forma media-

82. Cf. A. Spadaro, «Le orme di un pastore. Una conversazione con Papa Francesco», en Jorge M. Bergoglio – Papa Francesco, *Nei tuoi occhi é la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013* (Milano: Rizzoli, 2016), XIX.

83. Cf. J. M. Bergoglio, «Necesidad de una antropología política: una cuestión pastoral», *Stromata* 45 (1989): 173-189; D. Fares, *Papa Francesco é come un bambú. Alle radice della cultura dell'incontro* (Roma: Ancora, 2014).

84. Cf. J. M. Bergoglio, *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo* (Buenos Aires: Claretiana, 2013).

ta, a una línea de pensamiento gestada en la comunidad teológica argentina,<sup>85</sup> y, de modo peculiar, a una reflexión sobre la religiosidad popular hecha por jesuitas argentinos, centrada en el *pueblo fiel* como sujeto concreto de un modo de vivir la fe y de crear cultura en una determinada trama histórica. Por eso considera las expresiones inculcuradas de la fe popular como lugar teológico (EG 126).<sup>86</sup>

Francisco comparte, profundiza y universaliza lo que llamo *la teología argentina del Pueblo de Dios, los pueblos y la pastoral popular*, porque nuestra tradición ha desarrollado dos sentidos análogos y conexos del concepto pueblo, uno a nivel eclesial y otro en el plano civil. Aquella incluye una eclesiología del Pueblo de Dios, una teología de la sociedad, la cultura y la historia, y una teología pastoral, que mira la misión de la Iglesia a los pueblos y une la piedad popular con la opción por los pobres. Los profesores de nuestra Facultad de Teología Lucio Gera (1924-2012) y Rafael Tello (1917-2002) fueron grandes exponentes de esta corriente. Con ellos, en 1965 nuestra institución fue pionera en comentar la *Lumen gentium* y mostrar su lógica según las categorías *Misterio y Pueblo*.

69. Los dos sentidos análogos y dialécticos del término pueblo están en la exhortación *Evangelii gaudium*. El capítulo III habla de la Iglesia como el *Pueblo de Dios* peregrino en la historia y encarnado en las culturas (EG 115). El capítulo IV enseña que construir un *pueblo* requiere cultivar el sentido de pertenencia por “una cultura del encuentro en una plural armonía” (EG 220). En la entrevista dada para introducir la edición italiana de sus discursos y homilias como arzobispo de Buenos Aires (1998-2013), Francisco señaló ambos significados distintos y complementarios.<sup>87</sup>

Aquí basta señalar el rol de las oposiciones polares en su enseñanza sobre la cultura del encuentro. El Papa despliega cuatro principios que ayudan a construir dialógicamente la convivencia social en paz (EG 217-237). Recordamos sólo una de estas dialécticas constructivas y superadoras.

85. Cf. J. C. Scannone, *La teología del pueblo* (Santander: Sal Terrae, 2017), 15-93, 181-274.

86. Cf. J. L. Narvaja, «Miguel Ángel Fiorito. Una riflessione sulla religiosità popolare nell'ambiente di Jorge Mario Bergoglio», *La Civiltà Cattolica* 4027 (2018): 18-29.

87. Cf. Spadaro, *Le orme di un pastore ...*, XV-XVI.

“Por eso hace falta postular un principio indispensable para construir la amistad social: la *unidad es superior al conflicto*. La solidaridad, entendida en su sentido más hondo y desafiante, se convierte así en un modo de hacer la historia, un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida. No es apostar por un sincretismo ni por la absorción de uno en el otro sino por *la resolución en un plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna*” (EG 228).

70. *En filosofía y en teología, la dialéctica analógica integra determinaciones opuestas y elabora conceptos concretos.* Este estilo de pensamiento requiere una conversión que supere la tendencia a identificar lo concreto con lo singular y lo sensible con lo particular. Lo concreto es lo real completo, lo sintético, lo que crece juntamente, la unidad de las determinaciones en su oposición. Un concepto es concreto si piensa la unidad compleja de nociones opuestas, reflejando el proceso de lo real.

Pensar dialécticamente no es tanto hacer afirmaciones y negaciones, ni explicitar posiciones y contraposiciones. Tampoco se trata de reducir las ricas oposiciones a contradicciones irresolubles ni dejarse conducir por una ideología del conflicto o la lucha. Se trata de avanzar, con un pensamiento que recorra muchos *corsi e ricorsi*, en un proceso conceptual siempre abierto. El motor interior de un pensar en camino es la aspiración a superar síntesis logradas, definidas y definitivas. Esta *forma mentis*, que integra oposiciones, *requiere un proceso de conversión* intelectual, ética y religiosa - afectiva en un sentido amplio - hacia horizontes superadores y fundamentos comunes.<sup>88</sup> ¿Cómo formar una *forma mentis* dispuesta a una conversión permanente para pensar de modo concreto?

71. La comprensión católica de la verdad sostiene esta capacidad de integración unitiva. Un pensar modelado en la cruz, síntesis de opuestos, requiere el esfuerzo permanente del “y” católico.<sup>89</sup> Para mostrarlo tomo un ejemplo de la mariología.<sup>90</sup> La doctrina católica señala nexos entre Cristo, María y la Iglesia. Se mira a María desde

88. Cf. Lonergan, *Método en Teología ...*, 229-265.

89. Cf. H. U. von Balthasar, *Cattolico* (Milano: Jaca Book, 1978), 53; cf. 54 y 73.

90. Cf. C. M. Galli, *Cristo, María, la Iglesia y los pueblos* (Buenos Aires: Agape, 2018), 18-28 y 71-87.

Cristo y la Iglesia porque la Virgen está en el corazón de ambos misterios. Pero también es verdad la perspectiva opuesta y complementaria. María es clave de comprensión de Cristo y de la Iglesia. Los contemplamos desde la fe de María, la primera creyente.

Además, la relación entre María y el Pueblo de Dios une dimensiones contrarias. “En el instante de su sí María es Israel en persona, la Iglesia en persona y como persona”.<sup>91</sup> La teología mira a María y a la Iglesia desde la perspectiva de la persona y de la mujer, que es virgen, esposa y madre. Esa relación es identidad en la diferencia y diferencia en la identidad. La clave es el principio paradójico de que María es una persona singular y, al mismo tiempo, representa a la Iglesia en su totalidad histórica – escatológica. Cuanto más una persona representa una comunidad, tanto más es una realidad idéntica con la realidad representada y otra diferente en su individualidad.<sup>92</sup> María, siendo ella misma, única, y sin dejar de serlo, es una persona relacional que representa a la Iglesia entera.<sup>93</sup>

#### 4. Un pensar sinodal con síntesis provisionarias y abiertas

72. Hacemos teología en una Iglesia en camino. La *theologia viae* y la *theologia viatorum* son vía a la *theologia patriae*, la visión feliz de Dios, la plena contemplación del *Deus semper maior*, cuando le conozcamos y amemos como Él nos conoce y ama (1 Co 13,12). El Espíritu nos guía por el camino (*hodegéseí*) “en / hacia la verdad entera” (Jn 16,13), la plenitud de la Verdad, que es Cristo (Jn 14,6). Al recorrer el sendero arduo de la vida teológica o el tramo de una carrera de grado o de posgrado, confiamos en que el Señor nos señala el rumbo. Estamos llamados a mirar lejos y caminar juntos.

*El itinerario de la teología es como un ensayo permanente.* “Constantemente tocamos la sinfonía inacabada de la gloria de Dios y nunca pasamos del ensayo general. Pero no por ello es vano, no por

91. J. Ratzinger, *María – Chiesa nascente*, (Roma: Paoline, 1981), 25.

92. Cf. H. Mencke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Einsiedeln: Johannes, 1997), 31.

93. Cf. G. Greshake, *María – Ecclesia. Prospettive di una teología e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano* (Brescia: Queriniana, 2017), 433, 440, 442, 456, 458, 460, 463.



ello carece de sentido todo esfuerzo, toda reforma, siempre inconclusa e inconcluyente”.<sup>94</sup> La verdad del amor es sinfónica y la comunidad teológica es como una gran orquesta. El criterio primordial de la verdad católica es su poder de inclusión. Con una analogía, von Balthasar mostró que *la verdad es sinfónica* y tiene consonancias que contienen disonancias. Por su revelación Dios ejecuta una sinfonía con una doble belleza: la armonía de la composición y de la orquesta que la interpreta. La dramaticidad de la música acumula y resuelve tensiones mostrando una pluralidad inagotable que precede y se reintegra en una unidad superior, en la que cada nota y cada instrumento es un humilde fragmento.<sup>95</sup> Bergoglio comentó ese texto de Balthasar al analizar la eclesiología de la Conferencia episcopal de Puebla de 1979.<sup>96</sup> Es justo reconocerlo al celebrar los cuarenta años de Puebla.

73. En esta marcha sinodal y en esta interpretación sinfónica se manifiesta que la teología piensa *la fe de la Iglesia*. La eclesialidad de la teología y su relación con el magisterio son un don que, a veces, puede ser percibido como un obstáculo por el joven estudiante, sobre todo cuando la institución eclesiástica sufre crisis de credibilidad.<sup>97</sup> La raíz del tema es la eclesialidad de la fe. Ninguno cree solo, sino que creemos con otros. El Credo puede ser rezado en primera persona singular - *yo creo* - o en primera persona plural - *nosotros creemos*. Decir yo creo es expresar que adhiero a lo que nosotros creemos. El acto personal del creyente reposa sobre la fe de la Iglesia. Esta dimensión se vuelve más compleja al aprender y enseñar teología en una comunidad que carga con sus tramas institucionales positivas y negativas. Además, la teología tiene una relación intrínseca con las fuentes bíblicas y tradicionales de la fe apostólica y con la enseñanza autorizada del magisterio. Ella comprende la Palabra de Dios, lo que implica la recepción viva de la Escritura en la Tradición. Hay que ayudar a entender la eclesialidad de la teología como un servicio al Reino de Dios.

74. Hoy el quehacer eclesial de la teología se ejerce en el marco de una eclesiología sinodal. El Papa repiensa el *orden paradójico de la*

94. K. Rahner, *Das Konzil – Ein neuer Beginn* (Freiburg in Brisgau: Herder, 1965), 13; cf. 20-23.

95. Cf. H. U. Von Balthasar, *La verdad es sinfónica*, (Madrid: Encuentro), 1979), 6-9.

96. Cf. J. M. Bergoglio, «Sobre pluralismo teológico y eclesiología latinoamericana», *Stromata* 40 (1984): 321-331.

97. Cf. Ch. Theobald, *La lezione di teologia* (Bologna: EDB, 2014), 11-16.

*sinodalidad* en el cual la base del Pueblo de Dios es situada arriba, en la cúspide de la nueva figura, y el vértice petrino del ministerio apostólico se coloca abajo, dando un nuevo punto de apoyo. Este *orden invertido* mira el ministerio jerárquico – colegial y primacial – como un servicio a la comunión del Pueblo de Dios (LG 18). La teología de Francisco vincula el primado del Amor de Dios y la primacía del Pueblo de Dios: “el orden sinodal es una manera de expresar el primado del Amor – Misericordia (de Dios) en el nivel de la Iglesia”.<sup>98</sup>

La renovación teológica asume y contribuye a la reforma sinodal y misionera de la Iglesia. En la encíclica *Laudato si* el sucesor de Pedro dice que dirigió su exhortación *Evangelii gaudium* “a los miembros de la Iglesia en orden a movilizar un proceso de reforma misionera todavía pendiente” (LS 3). Su programa es “la reforma de la Iglesia en salida misionera” (EG 17). Todas las estructuras eclesiales deben reformarse para ser más misioneras, incluyendo las universidades católicas y pontificias y, en ellas, las facultades de teología. Para el Papa “la renovación adecuada del sistema de los estudios eclesiásticos está llamada a jugar un papel estratégico” (VG Pr 3).

75. Por eso, el *kerigma* es el primer criterio propuesto por Francisco para renovar los estudios de filosofía y teología. “El criterio prioritario y permanente es la contemplación y la introducción espiritual, intelectual y existencial en el corazón del *kerigma*, o la siempre nueva y fascinante buena noticia del Evangelio de Jesús, que se va haciendo carne cada vez más y mejor en la vida de la Iglesia y la humanidad” (VG P 4a). La dimensión *kerigmática* o *pastoral* ofrece un camino de síntesis teológica en una Iglesia llamada a vivir una sinodalidad misionera y una pastoral sinodal. Si hasta ahora el ciclo de estudios del primer grado culmina con un examen sintético o final de teología sistemática, ¿por qué no agregar momentos y espacios de una síntesis bíblica – pastoral?

76. La *Comisión Teológica Internacional* enseña que la sinodalidad es el *modus vivendi et operandi* del Pueblo de Dios peregrino y evangelizador. Su documento da un paso decisivo al pensar no sólo la sinodalidad *en* la Iglesia sino la sinodalidad *de* la Iglesia. El párrafo 70

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

hace una analogía de lo sinodal porque esa realidad se da y se dice de varios modos. Los tres sentidos interrelacionados son: el *estilo peculiar* que califica el modo ordinario de vivir y obrar de la Iglesia; las *estructuras* y los *procesos* que expresan la comunión sinodal a nivel institucional; los *acontecimientos* o *actos* - desde un sínodo diocesano a un concilio ecuménico - en los cuales la Iglesia actúa sinodalmente en los planos local, regional y universal. El estilo sinodal debe impregnar nuestra comunidad eclesial, nuestra misión universitaria y nuestro ejercicio teológico. Queremos fortalecer *un modo de pensar sinodal* desde el *nosotros* de esta comunidad teológica y filosófica de estudiantes y profesores

“En la vocación sinodal de la Iglesia, el carisma de la teología está llamado a prestar un servicio específico mediante la escucha de la Palabra de Dios, la inteligencia sapiencial, científica y profética de la fe, el discernimiento evangélico de signos de los tiempos, el diálogo con la sociedad y las culturas al servicio del anuncio del Evangelio... Además, como en el caso de todas las vocaciones cristianas, el ministerio de los teólogos, al tiempo que personal, es también comunitario y colegial. La sinodalidad eclesial compromete a los teólogos a hacer teología en forma sinodal, promoviendo entre ellos la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad y la variedad de las instancias y los aportes”.<sup>99</sup>

77. En la encíclica *Lumen fidei* Francisco mostró la alegría del camino de la fe y dijo que ésta, “*como una lámpara, guía nuestros pasos en la noche, y esto basta para caminar*” (LF 57). A veces ella es como la luz de un *gran faro* que cubre el cielo, la tierra y el mar; habitualmente, es como una *pequeña antorcha* que acompaña cada paso. Esa experiencia espiritual atraviesa nuestro andar teológico que vive en el claro-oscuro y desea que la fe, por la oración y el estudio, ilumine la inteligencia.

La dialéctica del conocimiento del Dios incognoscible se expresa en la tensión entre oscuridad y luz. Pascal decía “hay bastante luz para aquellos que sólo desean ver y bastante oscuridad para quienes tienen una disposición contraria”.<sup>100</sup> Fue Dionisio el primero que expuso el conocimiento dialéctico y analógico de Dios, tanto teológico como

99. Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia ...*, 75.

100. Pascal, *Pensamientos*, II, n. 430, (Buenos Aires: Sudamericana, 1971), 331.

místico. Empleó expresiones contrapuestas como divino Rayo de tinieblas, misteriosas Tinieblas del no-saber, luminosa oscuridad, rayo luminoso que no es tiniebla ni luz, la divina tiniebla es luz inaccesible, luz que hace invisible la tiniebla. Su teología mística, más allá de afirmar y negar, expresa la eminencia del misterio divino de modo paradójico.

“¡Trinidad supraesencial, más que divina y más que buena! Maestra de la sabiduría divina de los cristianos, guíanos más allá del no-saber y de la luz, hasta la cima más alta de las Escrituras místicas. Allí los misterios de la Palabra de Dios son simples, absolutos, inmutables en *las tinieblas más que luminosas del silencio* que muestra los secretos. *En medio de las más negras tinieblas, ellos desbordan fulgurantes de luz*”.<sup>101</sup>

78. La condición peregrina de la fe y de una teología en camino impelen a pensar y enseñar haciendo síntesis provisionarias, inacabadas y abiertas. La teología es *una síntesis inteligible de la fe cristiana* que se debe comunicar en su unidad plural a través de un plan de estudios orgánico que introduzca en la doctrina católica. La cultura actual, marcada por la fragmentación, no favorece la expansión limitada del análisis ni la concentración abierta de la síntesis. Este signo epocal nos marca a todos, en especial a los estudiantes; afecta el estudio de las disciplinas, incluida la teología. A ello se suma la extrema complejidad propia de la ciencia de la fe, *una disciplina de disciplinas con un método de métodos*. El ejercicio constante del salto metódico puede producir fatiga en el alumno que pasa cada día de la exégesis bíblica a la especulación filosófica, del método histórico a la reflexión sistemática, de la hermenéutica moral al canon jurídico, de las lenguas antiguas al lenguaje virtual. Por cierto, la comunicación digital, que acrecentamos en el aula, debe ayudarnos más en la enseñanza.

79. Los Padres de la Iglesia son testigos de la primera síntesis sapiencial cristiana. Los grandes Doctores escribieron obras sistemáticas y pequeñas síntesis. Éstas se orientaron a cristianos simples, a misioneros y catequistas, a quienes necesitaban saber la fe de forma abreviada. Así surgieron el *Enchiridion ad Laurentium* de Agustín; el *Breviloquium* de Buenaventura; el *Compendium Theologiae* de Tomás. En esa dirección se ubican los comentarios al *Símbolo de la Fe*,

101. Pseudo Dionisio Areopagita, *Teología mística* I,1, en *Obras completas*, (Madrid: BAC, 1995), 371.

incluyendo los escritos por teólogos del siglo XX como H. de Lubac, K. Barth, J. Ratzinger o W. Pannenberg. Un teólogo no se distingue por saber mucho de pocos temas sino por saber exponer una síntesis razonada, cordial y actual de la doctrina de la fe para comunicarla con calidad y calidez.

80. El análisis y la síntesis no son sólo operaciones de un método sino polos de una dialéctica del espíritu. Analizar es descomponer y sintetizar es recomponer. Vamos del todo a las partes y de las partes al todo. No obstante, aquí insisto en la necesidad de que ayudemos a *forjar síntesis iniciales, intermedias y finales*. Además de la semana introductoria y el examen complejo, el plan de grado tendrá momentos de síntesis parcial en filosofía y en teología. Además, la Facultad necesita que los seminarios diocesanos, institutos religiosos y movimientos laicales, que aún no lo tienen, organicen un año, semestre o período propedéutico previo a la carrera de grado para *introducir de forma vital y sistemática en el misterio de Cristo*. Esa etapa puede incluir un conocimiento catequístico superior, un refuerzo de la gramática castellana, una introducción a los dos saberes sapienciales.

El *camino hacia una síntesis de síntesis* puede seguir varios senderos. Entre ellos, la inteligencia interior de la experiencia teológica de la fe que abre el camino hacia una mayor unión entre la teología científica y la impronta espiritual; la unidad originaria – sapiencial e histórica – entre la tradición filosófica y la tradición teológica; la pastoralidad o finalidad evangelizadora de toda la teología y de todos sus cursos; el aprendizaje de una escucha simultánea a los gemidos del Espíritu y las voces de los tiempos. Por cierto, uno de los criterios para ejercitar la ciencia teológica es su constante diálogo con la realidad histórica, lo que podemos llamar *auditus culturae* o *auditus temporis*.

81. El Espíritu nos interpela a través de los nuevos signos de los tiempos y nos invita a ejercer una forma de conocimiento de la Verdad y de interpretación de la historia a la luz de Jesucristo. El modelo de ese pensamiento “no es la esfera [...] donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros”, sino “el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad” (EG 236). El poliedro simboliza una unidad plural del pensamiento, también en filosofía y en teología, con toda la riqueza de una verdad que se da, se recibe y se conoce en la historia. La teología

que aquí estudiamos se despliega en varias teologías y las teologías que hacemos, en la comunión eclesial de la fe, enriquecen a la teología católica. De este modo colaboramos a desplegar *una teología poliédrica, pluriforme o sinfónica*.

## 5. Hacia una teología más integral, integrada e integradora

82. La fe implica conocer a Dios para pensar al hombre y conocer al hombre para pensar a Dios. La esperanza lleva al hombre a esperar en y a Dios, porque Dios espera en y al hombre. La caridad unifica el amor a Dios en el hombre y el amor al hombre en Dios y por Dios. Por la fe esperanzada y amante conocemos el amor de Cristo que incluye y supera todo conocimiento teológico. El creer hacia Dios (*in Deum*) se consume en el amar a Dios (*amare Deum*). “Solo cree quien ama y solo ama quien cree”.<sup>102</sup> El creer incluye la vocación a amar y pensar lo que se cree.

“Cuando el hombre tiene la voluntad pronta para creer, ama la verdad creída y sobre ella piensa, y la abraza con todas las razones que pueda hallar para este amor y este pensamiento” (ST II-II, 2, 10).

83. La Sabiduría de Dios encarnada en Cristo funda la teología<sup>103</sup> como sabiduría del amor. No repito aquí lo dicho hace trece años. Esa sabiduría tiene, de modo original, características de una filosofía primera. Esta unión no invalida la legítima distinción entre filosofía y teología, que pueden abrazarse porque la realidad se hace más inteligible y humana a partir del Principio primero, a quien los creyentes llaman Dios. Él es *ho Logos ho agapôn* y *Agape logiké*, el *Pensamiento amoroso* y el *Amor inteligente*. El Principio, buscado por la teología filosófica, y el Dios revelado en Cristo, encuentran su punto de correspondencia en el *Logos que es Ágape*, en el *Verbum* que es *Caritas*.

“Dios muestra su auténtico rostro como un *Logos* y *Agape-eros*, determinado por la categoría de relación: por un lado es Dios-para, por otro, en sí mismo es *dia-logos*, comunión, un nosotros, ya que *Logos* y *Agape* son personas en Dios...

102. Cf. O. González de Cardedal, *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad* (Salamanca: Sígueme, 2018), 78.

103. Cf. C. M. Galli, «El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor», *Teología* 91 (2006): 671-705.

*Logos y Amor* desvelan la forma originaria y más genuina del ser... Con ello se vuelve a desplegar ante el pensamiento no sólo un elemento primero de la filosofía sino el punto de partida y el contenido de una filosofía primera”.<sup>104</sup>

Si Dios es Pensamiento amoroso y Amor inteligente, la teología piensa una fe que se consuma en la caridad. “El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (Rm 5,5). El don de la gracia genera la experiencia religiosa de *estar agraciado y enamorado de Dios*. Desde esa novedad conocemos con todo el corazón y toda el alma.<sup>105</sup> El arduo proceso del método, que recorreremos en la formación inicial y permanente, es *una guía hacia el don*, un sendero de purificación afectiva, intelectual y espiritual para *pensar con Cristo* por una fe amorosa. El Dios cognoscible y conocido como amor, amable y amante, guía al creyente que sólo ama lo que conoce y, por una íntima dialéctica complementaria, conoce mejor lo que ama. “*El que ama... conoce a Dios*” (1 Jn 4,7-8). Conocer el amor de Dios en Cristo, que supera todo conocer, muestra que el amor no es el absoluto más allá del ser, sino su profundidad y su altura, su anchura y su longitud. Hay que recomprenderlo como amor y don, lo que interesa a la filosofía fenomenológica de la religión en cuanto filosofía primera,<sup>106</sup> si se anima a pensar el Principio en su capacidad de donar y donarse.<sup>107</sup>

84. En perspectiva sapiencial pienso que *los profesores debemos ser más expertos que especialistas*. La fe no se da sin razones, pero suele darse a partir de experiencias que advienen y nos transforman. Por el don de la gracia crece la experiencia teologal y religiosa de la vida. Los grandes místicos modernos, que narraron sus autobiografías, como santa Teresa de Jesús y san Ignacio de Loyola, muestran que *la fe es fuente de una experiencia espiritual* surgida del contacto con la presencia amorosa de Dios. Ellos oraron y pensaron porque la teología une la oración y el argumento.<sup>108</sup>

San Anselmo ejemplificó la *ratio* orante y argumentativa que

104. E. Bueno de la Fuente, «*Logos y agape: una propuesta de filosofía primera*», *Communio* 2 (2006): 24-25.

105. Cf. Lonergan, *Método en Teología ...*, 236.

106. Cf. J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison II* (Paris: Cerf, 2002), 291-334.

107. Cf. P. Gilbert, *Le ragioni della sapienza* (Roma, Gregorian & Biblical Press, 2010), 134; J.-L. Marion, «La fe e la ragione», en *Creder e vedere*, (Torino: Lindau, 2012), 37-54.

108. Cf. O. González de Cardedal, *El hombre ante Dios. Razón y testimonio* (Salamanca: Sígueme, 2013), 17-53.

reza pensando y piensa rezando. Su *Proslogion* es una oración dialéctica o una dialéctica orante.<sup>109</sup> De esa raíz nacieron el *credo ut experiar* y el *credo ut intellegam*. También santo Tomás nos enseña a vivir la teología como afecto y oración.<sup>110</sup> Para él, la *cognitio veritatis affectiva* es un conocimiento experimental o connatural. Se da cuando alguien experimenta personalmente el gusto de la dulzura divina (*dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis*) y se complace en su voluntad” (ST II-II, 97, 2, ad 2um).

85. La reflexión hecha por varios decanos sobre el itinerario institucional de esta Facultad presenta el progresivo desarrollo de *un estilo integrador de nuestra tradición teológica*.<sup>111</sup> La generación de nuestros grandes maestros estudió en una época marcada por la cesura entre *espiritualidad y teología* y entre *teología y pastoral*. Procuró integrar más y mejor - antes, durante y después del Vaticano II - la reflexión teológica, la experiencia espiritual y la vida pastoral; en el fondo, quiso mostrar la correlación entre la verdad y el amor. Esta búsqueda de integración llevó, también, a formular convergencias analógicas entre la teología y la filosofía en los planes de estudio del último medio siglo. La reforma iniciada aquí en 2017, luego solicitada por la *Veritatis gaudium*, nos presenta un desafío crucial para estar a la altura del Evangelio vivido en la Iglesia del Vaticano II y del tiempo histórico que marca afectiva, cultural e intelectualmente a las nuevas generaciones.

86. Los mayores debemos ser capaces de entender y querer a los jóvenes. Quienes éramos jóvenes en los años setenta teníamos, al mismo tiempo, un *ethos* clásico y moderno. Podíamos rezar el *Credo* de forma descendente, de arriba hacia abajo, del primero al último artículo; entender la dogmática antes que la moral y la espiritualidad; ir de lo general a lo particular y de lo fundamental a lo especial; nos parecía lógico que la liturgia y la pastoral coronaran a *posteriori* el itinerario formativo.

Debemos ser capaces de *entender a quienes necesitan pensar su*

109. Cf. M. Corbin, *Prière et raison de foi. Introduction à l'oeuvre de saint Anselme*, (Paris: Cerf, 1992), 175.

110. Cf. J. Leclercq, *Il Pensiero che contempla*, (Milano: Jaca Book, 2013), 91-129.

111. Cf. R. Ferrara, «Nuestra Facultad en la coyuntura y en su tradición», *Teología* 79 (2002): 169-179; C. M. Galli, «La Facultad de Teología en perspectiva histórica desde su origen y hacia su Centenario», *Teología* 88 (2005): 667-698; F. Ortega, «Cien años de la Facultad de Teología: la progresiva maduración de un estilo», *Teología* 117 (2015): 13-29.



*experiencia inmediata del Espíritu a priori* del estudio sistemático y, al mismo tiempo, ayudarlos a descubrir que el trabajo intelectual requiere procesos de mediación reflexiva, lo que implica una conversión intelectual.<sup>112</sup> Debemos comprender a quienes necesitan rezar el *Credo* en forma ascendente, de abajo hacia arriba, es decir, desde la realidad actual de la fe vivida y desde la propia experiencia comunitaria de la Iglesia, para orientarse con los otros hacia el curso de la *historia salutis* y al amor fontal de Dios Padre.

También comprendemos que puede convenir con su estilo generacional adelantar la teología de la *celebración litúrgica del misterio* – en el cual viven y al cual celebran – para que ésta sea pensada ya en el primer año y no en el último. También conviene que la secuencia bíblico-histórica pase de los Orígenes cristianos a san Pablo y de sus cartas a los Evangelios sinópticos, para culminar en la teología joánica. Considerando que muchos alumnos han nacido en el último cuarto de siglo, vemos conveniente que la introducción al Concilio Vaticano II (1962-1965) y a la reforma de la Iglesia se haga en el inicio de la teología y no hacia el final junto a la eclesiología sistemática. La Comisión de profesores que revisa el plan de grado puede asumir creativamente estas líneas para que las disciplinas filosóficas y teológicas se orienten mejor a compartir el pensamiento sabio de Cristo.

87. Francisco enseña que la cultura habla los lenguajes de la inteligencia – la cabeza –, el sentimiento – el corazón – y la actividad – las manos, e invita a las universidades a armonizarlos. Le dice al joven. *Aprende lo que sientes y haces; siente lo que piensas y haces; haz lo que piensas y sientes*. Si en la Biblia el corazón es la sede interior de pensamientos, sentimientos y decisiones, podemos tomar esta simbología para sugerir *una formación teológica integral, integrada e integradora* que articule la inteligencia teológica, la espiritualidad afectiva, la acción pastoral y docente. Esta progresión circular puede ayudar a que se piense lo que se siente y hace; se sienta lo que se piensa y hace; se haga lo que se piensa y siente. Esto debe expresarse en un plan dinámico. Enseñar y aprender requiere articular el pensar, el sentir y el hacer en su raíz teológica y de forma personal y comunitaria.<sup>113</sup>

112. Cf. A. Chapelle, *A l'école de la théologie* (Bruxelles: Lessius, 2013), 230-231.

113. Cf. Francisco, *Dios es joven. Una conversación con Thomas Leoncini* (Barcelona: Planeta, 2018), 139.

## 6. Conclusión: un pensar mediador que enseñe a construir puentes

88. Vivimos en un país y en un mundo lleno de injusticias y sufrimientos padecidos por muchas víctimas. El amor al prójimo afectado por las miserias debe alimentar *una teología impregnada por la misericordia*. Al pensar la fe que actúa por medio de la caridad en la historia, la teología se vuelve inteligencia de la misericordia. El amor gratuito al ser humano débil, ofendido, pecador, herido y mortal siempre es misericordia, la cual exige la justicia, pero la excede con sobrea-bundancia. Allí donde hay abismos y muros el amor debe edificar túneles y puentes. La lógica de la misericordia se simboliza en una consigna intelectual y operativa: *construir puentes y derribar muros*.<sup>114</sup>

En un poema sobre la Encarnación, el Cardenal Eduardo Pironio escribió: *el Puente quedó tendido, el Sacerdote fue hecho*. Jesús es el único Mediador entre Dios y los hombres, el puente entre el cielo y la tierra. Una teología integradora y pedagógica puede ayudar a edificar puentes de entendimiento a través de mediaciones racionales y puentes de amor mediante mediaciones comunitarias.

89. En 2015 Francisco escribió una carta al Cardenal Mario Poli por nuestro centenario. Allí dice:

“En este tiempo, la teología también debe hacerse cargo de los conflictos: no sólo de los que experimentamos dentro de la Iglesia, sino también de los que afectan a todo el mundo y que se viven en América Latina. No se conformen con una teología de despacho. Que las fronteras sean lugar de sus reflexiones”.<sup>115</sup>

La teología debe ayudar a tender puentes sabiendo que *la unidad prevalece sobre el conflicto* (EG 226-230). Hay que asumir el conflicto para “resolverlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso” (EG 227) y “desarrollar una comunión en las diferencias” (EG 228). Este criterio vale también para el estudio, el anuncio y el diálogo. Nos ayuda a compartir la diversidad de experiencias y opiniones para aprender un modo de pensar la historia en medio de oposiciones y tensiones. Esta *forma mentis* debe impregnar la lectura histórica, filosófi-

114. Francisco, «Sembradores del cambio. Discurso en el III Encuentro mundial de los movimientos populares», *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua castellana), 11/11/2016, 7.

115. Cf. Francisco, «Saludo del Papa Francisco al Cardenal Mario A. Poli con motivo del Centenario de la Facultad de Teología», *Teología* 117 (2015): 10.

ca y teológica de nuestros conflictos, incluyendo los que se dan en 2019 por el aumento de la pobreza y la división entre los argentinos.

En este marco comunico a la comunidad académica que las autoridades de la Facultad aceptamos en 2018 la propuesta que nos hizo la Comisión Ejecutiva del Episcopado para hacer una investigación sobre la Iglesia en la Argentina entre 1966 y 1983, con particular atención a la violencia política fratricida, el terrorismo de Estado y la violación sistemática a los derechos humanos. En esta ardua tarea colectiva nos anima el amor a la verdad histórica y el servicio al bien común.

90. *Todos hemos recibido la vocación de cultivar la sabiduría en la teología y en la filosofía para conocer el amor de Cristo, que supera todo conocimiento.* Este don se vuelve misión para fortalecer una fe pensante y una razón abierta. Deseamos un pensamiento creativo, crítico y constructivo, un estilo integral, integrado e integrador, un espíritu dialogal, un sentido sinodal, un *ethos* mediador.

El don de desarrollar nuestra vocación teologal en esta Facultad de Teología es un motivo de gozo. Debemos ser felices y estar contentos por creer y pensar, teologizar y filosofar, aprender y enseñar. Nuestra alegría participa del gozo pleno de Jesús (Jn 17,14). El gozo es infinito para Dios y puede ser pleno para nosotros de dos formas. La primera, imperfecta, mientras caminamos con esperanza en este valle de lágrimas. La otra, perfecta, en la visión de Dios que nos hará totalmente felices. Si nuestro gozo ya es pleno, entonces será superpleno (*superplenum*) porque Dios saciará todos nuestros deseos de felicidad (ST II-II, 28, 3). María, causa de nuestra alegría, nos ayude a permanecer unidos al gozo pleno de Jesús. El Espíritu de Dios nos conceda pensar de forma dialogal, itinerante, mediadora, construyendo puentes de verdad en el amor y de amor en la verdad. Amén.

CARLOS MARÍA GALLI  
galli@uca.edu.ar

FACULTAD DE TEOLOGÍA - UCA

Recibido 10.06.2019/Aprobado 15.07.2019

· El autor es decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, miembro de la Comisión Teológica Internacional y Perito del CELAM entre otros cargos.

## Breve bibliografía con autores contemporáneos en orden alfabético

- J. Bergoglio, «Sobre pluralismo teológico y eclesiología latinoamericana», *Stromata* 40 (1984): 321-331.
- J. Bergoglio, «Necesidad de una antropología política: una cuestión pastoral», *Stromata* 45 (1989): 173-189.
- J. Bergoglio, *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*. Buenos Aires: Claretiana, 2013.
- J. Bergoglio, «Prólogo», en A. Podetti, *Comentario a la Introducción a la "Fenomenología del Espíritu"*. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- M. Beuchot, *La hermenéutica analógica en la historia*. San Miguel de Tucumán: UNSTA, 2010.
- M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*. Milano: Jaca Book, 2017.
- M. Borghesi, *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*. Milano: Jaca Book, 2017.
- S. Breton, *Du Principe. La organisation contemporaine du pensable*. Paris: Desclée de Brouwer, 1971.
- E. Briancesco, «Sobre la "sobreeminente ciencia del amor de Cristo" (Ef 3,19)», *Teología* 93 (2007) 227-238.
- E. Brito, «La différence phénoménologique du Mystère absolu et du Dieu divin selon B. Welte», *Revue théologique de Louvain* 32 (2001): 353-373.
- E. Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, I-II. Leuven-Paris: Peeters, 2010.
- E. Brito, *De Dieu: connaissance et inconnaissance*, I-II. Leuven-Paris: Peeters, 2018.
- C. Bruaire, *Le droite de Dieu*. Paris: Aubier – Mouton, 1974.
- C. Bruaire, *L'être et l'esprit*. Paris: PUF, 1983.
- C. Bruaire, *La dialectique*. Paris: PUF, 1985.

- Ph. Capelle-Durmont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. México: FCE, 2012.
- E. Bueno de la Fuente, «Logos y agape: una propuesta de filosofía primera», *Communio* 2 (2006): 24-25.
- J. M. Cantó y P. Figueroa (comps.), *Filosofía y Teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone sj en su 80 cumpleaños*. Córdoba: EDUCC, 2013.
- Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-2014*. Madrid: BAC, 2017.
- Comisión Teológica Internacional, *La teología hoy*. Buenos Aires: Agape, 2012.
- Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Buenos Aires: Agape, 2018.
- P. Coda, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación*. Buenos Aires: Agape, 2018.
- P. Coda, *Fuentes de la teología del Papa Francisco*. Buenos Aires: Agape, 2018.
- M. Corbin, *Prière et raison de foi. Introduction à l'oeuvre de saint Anselme*. Paris: Cerf, 1992.
- A. Cordovilla, "Tradición filosófica y tradición teológica", en *Actualidad de la tradición filosófica*, ed. por I. Murillo. Salamanca: Publicaciones Claretianas, 2010, 41-58.
- G. Cottier, «La doctrine thomiste des oppositions en rapport avec la dialectique hegelienne», *Revue de Théologie et de Philosophie* 23 (1973): 354-373.
- A. Chapelle, *A l'école de la théologie*. Bruxelles: Lessius, 2013.
- M.-D. Chenu, *La Théologie est-elle une science?* Paris: Fayard, 1957.
- G. D'Acunto, *Romano Guardini. Concretezza e opposizione*. Vaticano: Urbaniana University Press, 2014.
- E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974.

- E. Dussel, *La dialéctica hegeliana*. Mendoza: Ser y Tiempo, 1972.
- E. Falque; L. Solignac (dirs.), *Francois Philosophe*. Paris: Salvator, 2017.
- D. Fares, *Papa Francesco è come un bambú. Alle radice della cultura dell'incontro*. Roma: Ancora, 2014.
- R. Ferrara, «El ministerio sapiencial de la filosofía y la teología especulativa», *Teología* 31 (1978): 5-24.
- R. Ferrara; J. Méndez (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*. Buenos Aires: EDUCA, 1999.
- R. Ferrara, «La integración de la filosofía en la teología sistemática», *Teología* 85 (2004): 9-28.
- R. Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- R. Fisichella, «*Oportet philosophari in theologia*» I-II, *Gregorianum* 76 (1995): 221-262 y 503-534.
- C. M. Galli, «Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios», *Teología* 52 (1988): 171-203.
- C. M. Galli, «La “circularidad” entre teología y filosofía», en *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, ed. por R. Ferrara; J. Méndez. Buenos Aires: EDUCA, 1999, 83-99.
- C. M. Galli, «La *complexio oppositorum* entre la Iglesia y el mundo. Ensayo de eclesiología especulativa a partir de la paradoja de los opuestos», en AA. VV., *Moral, verdad y vida, en la tradición de santo Tomás de Aquino. Homenaje a Fray Domingo M. Basso OP*. Tucumán: Editorial UNSTA, 2008, 135-178.
- C. M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la Sabiduría del Amor. La teología: inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor*. Buenos Aires: Facultad de Teología - Guadalupe, 2013.
- C. M. Galli, «*El “retorno” del “Pueblo de Dios”*. Un concepto - símbolo de la eclesiología del Concilio a Francisco», en V. R. Azcuy, J. C. Caamaño y C. Galli, *La Eclesiología del Concilio Vaticano*

- II. *Memoria, Reforma y Profecía*. Buenos Aires: Agape – Facultad de Teología, 2015, 405-471.
- C. M. Galli, *La mariología del Papa Francisco. Cristo, María, la Iglesia y los pueblos*. Buenos Aires: Agape, 2018.
- C. M. Galli, «La alegría pascual de la teología en una Iglesia en salida misionera. Una primera recepción de la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium*», *Teología* 127 (2018): 121-158.
- L. Gera, «La razón ante el misterio de Cristo», en *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, ed. por R. Ferrara y J. Méndez. Buenos Aires: EDUCA, 1999, 177-181.
- P. Gilbert, *Le ragioni della sapienza*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010.
- E. Gilson, *El filósofo y la teología*. Madrid: Guadarrama, 1962.
- O. González de Cardedal, *El hombre ante Dios. Razón y testimonio*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- O. González de Cardedal, *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad*. Salamanca: Sígueme, 2018.
- F. Grègoire, *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*. Paris: Vrin, 1947.
- F. Grègoire, «L'universelle contradiction». En *Études hegeliennes*. Paris-Louvain: Université de Louvain, 1958, 51-139.
- R. Guardini, *Von Sinn der Kirche*. Mainz: Grünewald, 1933 (3a.).
- R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (1925), Nachwort von H. B. Gerl. Mainz: Grünewald, 1985.
- J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumieres de la raison I-III*. Paris: Cerf, 2002.
- W. Jaeschke, *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Madrid: Akal, 1998.
- W. Kasper, *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos*. Salamanca: Sígueme, 1969.

- J. Jolif, *Comprender al hombre*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- J. Jolivet, *La théologie d'Abélard*. Paris: Cerf, 1997.
- J. Ladrière, *La foi chrétienne et le destin de la raison*. Paris : Cerf, 2004.
- G. Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique*. Paris: Cerf, 1994.
- G. Lafont, *La Sabiduría y la Profecía. Modelos teológicos*. Salamanca : Sígueme, 2008.
- G. Lafont, *Petit essai sur le temps du pape Francois*. Paris: Cerf, 2017.
- J. Leclercq, *Il Pensiero che contempla*. Milano: Jaca Book, 2013.
- A. Léonard, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*. Paris – Namur: Lethielleux, 1980.
- B. Lonergan, *Método en Teología*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- D. López, *Teología y fenomenología*. Córdoba: EDUCC, 2008.
- A. Marc, *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*. Paris: DDB, 1952.
- T. Melendo Granados, *Ontología de los opuestos*. Pamplona: EUNSA, 1982.
- I. Murillo (ed.), *Actualidad de la tradición filosófica*. Salamanca: Publicaciones Claretianas, 2010.
- J.-L. Marion, *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: Ediciones Literales – El Cuenco del Plata, 2005, 8.
- J.-L. Marion, *Credere per vedere*. Torino: Lindau, 2012, 37-54.
- E. Przywara, *Che 'cosa' é Dio? Ecceso e paradosso dell'amore di Dio: una teologia*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2017.
- P. Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1995.
- A. Spadaro, «Le orme di un pastore. Una conversazione con Papa Francesco», en Jorge Mario Bergoglio – Papa Francesco, *Nei tuoi occhi é la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*. Milano: Rizzoli, 2016.



- J. C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*. Madrid – México: Anthropos - UAM (Iztapalapa), 2005.
- J. C. Scannone, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- B. Sesboüé, *L'acte théologique d'Irenée de Lyon a Karl Rahner*. Namur: Lessius, 2017.
- H. U. Von Balthasar, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*. Milano: Jaca Book, 1970.
- H. U. Von Balthasar, *Cattolico*. Milano: Jaca Book, 1978.
- H. U. von Balthasar, *Theologik I-III*. Einsiedeln: Johannes, 1985-1987.
- H. U. von Balthasar, *Epilog*. Einsiedeln: Johannes, 1987.
- J. Pieper, *Defensa de la filosofía*. Barcelona: Herder, 1976.
- J. Ratzinger, *Maria – Chiesa nascente*. Roma: Paoline, 1981.
- Ch. Theobald, *La lezione di teologia*. Bologna: EDB, 2014.
- X. Tilliette, *Qu'est-ce que la christologie philosophique?* Paris: Parole et Silence, 2013.
- B. Welte, *Filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1982.



## La educación en las Humanidades según Basilio de Cesarea y John Henry Newman\*

### RESUMEN

Basilio de Cesarea (ca. 330-378) fue uno de los Padres orientales más apreciados y estudiados por John Henry Newman (1801-1890) a lo largo de todo su itinerario intelectual. El capadocio fue un modelo para Newman en muchos sentidos, pero sobre todo porque, como él, Basilio había sido un eminente humanista y educador, que supo incorporar la rica sabiduría y el estilo de las letras griegas a su reflexión teológica. En el presente artículo se analiza y compara la valoración que estos autores hacen del estudio de las Humanidades para la formación de los jóvenes. Para ello me detengo especialmente en dos obras: el *Ad adolescentes*, escrito por Basilio para la orientación de sus sobrinos, y los discursos de Newman reunidos en *Idea of a University*. Ambos autores coinciden sobre el provecho universal de la educación en las artes liberales, aunque señalan de distintos modos sus limitaciones.

*Palabras clave:* Artes liberales; Literatura; Obras Clásicas; Ética; Teología; Universidad; Razón y Fe

## Education in the Humanities according to Basil of Caesarea and John Henry Newman

### ABSTRACT

Basil of Caesarea (ca. 330-378) was one of the Oriental Fathers most cherished and read by John Henry Newman (1801-1890) throughout his intellectual life. The Capadocian was a model for Newman in many ways, but above all because, as himself, Basil had been an eminent humanist and educator, who knew how to integrate the rich

\* Una versión preliminar de este texto fue presentada en las "Jornadas Humanismo y Universidad: John H. Newman", organizadas por la Universidad de Montevideo, y gracias a un subsidio del Grupo de Estudios Humanísticos (GEHu) del Colegio Cardenal Newman.

wisdom and style of the Greek letters into his theological reflection. This article analyses and compares the assessment that these authors make of the study of the Humanities for the education of the young. For this purpose, I delve especially into two texts: *Ad adolescentes*, written by Basil for the edification of his nephews, and Newman's speeches gathered in *Idea of a University*. Both authors agree on the universal benefit of education in the liberal arts, although they point out its limitations in different ways.

*Keywords:* Liberal Arts; Literature; the Classics; Ethics; Theology; University; Reason and Faith

## *Introducción*

John Henry Newman queda cautivado por la historia del cristianismo primitivo desde su temprana adolescencia. Los Padres de la Iglesia son sus interlocutores privilegiados a partir de ese momento y a lo largo de toda su vida. En relación con el problema de la educación y las Humanidades, ciertamente puede haber sido inspirado por numerosos textos de su amada tradición patristica. Sin embargo, entre ellos se destaca sin dudas un pequeño tratado de Basilio de Cesarea titulado: *A los jóvenes: de cómo podrían sacar provecho de las letras griegas (Ad adolescentes)*,<sup>1</sup> que tuvo una asombrosa circulación en la tradición humanística occidental desde que Leonardo Bruni lo tradujo al latín a principios del siglo XV.<sup>2</sup> El escrito contiene numerosos elementos de la concepción de la educación propia de la escuela Alejandrina, con su antecedente en Filón y sus figuras más eminentes en Clemente y Orígenes.<sup>3</sup>

Además de haber encabezado el frente teológico y político contra el neo-arrianismo en la segunda mitad del siglo IV, Basilio fue un eminente humanista y educador en su tiempo, formado en las grandes escuelas de Atenas y Constantinopla. Es mencionado por Newman

1. Utilizaré la edición crítica del texto griego de F. BOULENGER (ed.), *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres Helléniques* (Paris: Belles Lettres, 1935). Las traducciones del griego y del inglés son propias.

2. Cf. P. J. FEDWICK (ed.), *Bibliotheca Basiliana universalis: a study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea*, tomo II (Turnhout: Brepols, 1996) 819-904.

3. Cf. W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 1965).

como uno de los campeones de la ortodoxia junto con Atanasio ya en *The Arians of the Fourth Century*, de 1833.<sup>4</sup>

Ese mismo año, el joven vicario de St. Mary's University Church se compromete más seriamente con el incipiente Movimiento de Oxford, junto con otros miembros de la Iglesia Anglicana, colegas sacerdotes y profesores, como Edward B. Pusey, John Keble y Richard Froude. El movimiento intenta promover una purificación del anglicanismo mediante un retorno a las primeras fuentes cristianas. A partir de 1836, Newman emprende con algunos compañeros la monumental tarea de traducir al inglés la totalidad de las obras conservadas de los Padres. En esos años, también escribe una serie de ensayos históricos para la *British Magazine* específicamente sobre la figura de Basilio.<sup>5</sup> Desde entonces, lee con pasión al gran capadocio y lo estudia en diferentes períodos de su itinerario intelectual, como él mismo relata:

«Recuerdo bien cuán excluido me veía a mí mismo cuando, todavía en la Iglesia Anglicana, tomaba de los estantes de mi biblioteca los volúmenes de San Atanasio y de San Basilio y me ponía a estudiarlos; y cómo, por el contrario, tiempo después de haber sido recibido en la comunión católica, los besaba con gozo, sintiendo que en ellos poseía más que todo lo que había perdido. Y recuerdo de qué manera, como si estuviera yo dirigiéndome directamente a los gloriosos santos que los legaron a la Iglesia, les decía a las inertes páginas: “Ustedes son ahora míos y yo soy ahora suyo, más allá de toda confusión”».<sup>6</sup>

En lo que sigue me propongo analizar la descripción y la valoración que Basilio y John Henry Newman hacen del estudio de las Humanidades para la formación de los jóvenes. En especial, compararé algunos elementos de la obra citada de Basilio con los discursos de Newman en *Idea of a University*. Será necesario en cada caso señalar

4. Cf. J. H. NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century, their Doctrine, Temper, and Conduct, chiefly as Exhibited in the Councils of the Church, between A.D. 325, & A.D. 381* (London: J. G. & F. Rivington, 1833), 382.

5. Reunidos en los primeros cuatro capítulos de J. H. NEWMAN, *Historical sketches*, Vol. II (London; Pickering, 1881), 3-93.

6. J. H. NEWMAN, *Difficulties felt by Anglicans in Catholic teaching considered* (London: Burns & Oates, 1850), 357: «I recollect well what an outcast I seemed to myself, when I took down from the shelves of my library the volumes of St Athanasius or St Basil, and set myself to study them; and how, on the contrary, when at length I was brought into Catholic communion, I kissed them with delight, with a feeling that in them I had more than all that I had lost; and, as though I were directly addressing the glorious saints, who bequeathed them to the Church, how I said to the inanimate pages, “You are now mine, and I am now yours, beyond any mistake”».

y diferenciar las particularidades de sus contextos histórico-culturales, que distan el uno del otro nada menos que quince siglos. En primer lugar, trataremos la cuestión de la educación liberal como preparación para la vida en el mundo, para luego detenernos en la compleja relación que cada autor establece entre las letras y la fe.

### 1. Las artes liberales como preparación para el mundo

Aunque la datación del tratado *Ad adolescentes* sea difícil de precisar, sabemos que se trata de una obra de madurez de Basilio. En ella se dirige a un grupo de jóvenes muy cercanos a él que están en edad escolar. Es muy probable que se trate de sus sobrinos, hijos de sus hermanas menores. Afirma el obispo que ellos recurren cada día a sus maestros y que allí conversan con los varones más célebres entre los antiguos a través de los escritos que han dejado atrás (δι' ὧν καταλελοίπασι λόγων).<sup>7</sup> Basilio se presenta entonces como un consejero adulto, cuya amplia experiencia humana y espiritual puede guiarlos en su formación.

«El hecho de tener esta edad, el haberme ya ejercitado (γεγυμνάσθαι) en muchas cosas, y ciertamente también el haber participado de manera acabada en las vicisitudes que todo lo enseñan (πάντα παιδευούσης), tanto en la prosperidad como en la adversidad, han hecho que yo me volviera experto en los asuntos humanos (ἐμπειρόν με εἶναι τῶν ἀνθρωπίνων), de modo que puedo señalar el camino más firme a los que apenas se establecen en la vida».<sup>8</sup>

Ya en estos primeros párrafos se presenta el clásico paralelismo entre la educación intelectual y la gimnasia deportiva. Ambas vuelven al hombre apto para enfrentar los avatares de la vida, tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Pero Basilio enseguida advierte que, en las disciplinas liberales, los jóvenes mismos tienen que ser protagonistas en su aprendizaje, y no seguir como autómatas las palabras de los autores o las direcciones de sus maestros: «Esto es, pues, lo que por mi parte vengo a aconsejarles: que no deben entregarles de una vez a esos varones, como en un barco, los remos de su razón (τὰ πηδάλια τῆς

7. Cf. BASILIO, *Ad adolescentes* I, 20-23.

8. *Ibid.* I, 3-8: «Τό τε γάρ ἡλικίας οὕτως ἔχειν, καί τὸ διὰ πολλῶν ἤδη γεγυμνάσθαι πραγμάτων, καί μὴν καί τὸ τῆς πάντα παιδευούσης ἐπ' ἄμφω μεταβολῆς ἰκανῶς μετασχεῖν, ἐμπειρόν με εἶναι τῶν ἀνθρωπίνων πεποίηκεν, ὥστε τοῖς ἄρτι καθισταμένοις τὸν βίον ἔχειν ὥσπερ ὁδοῦ τὴν ἀσφαλεστάτην ὑποδεικνύναι».

διανοίας ὑμῶν), siguiéndolos hacia donde los conduzcan».<sup>9</sup> Se refiere así al sentido crítico y a la perspicacia que los alumnos deben adquirir a lo largo del proceso de la *paideía* clásica.

Desde los tiempos de los antiguos sofistas, disciplinas como la retórica, la gramática y la dialéctica debían preparar a los jóvenes para desenvolverse en la vida pública. Hacia la época helenística tuvo lugar una organización más sistemática de estos estudios en las llamadas disciplinas generales o enciclopédicas (ἐγκύκλιος παιδεία, ἐγκύκλια μαθήματα, o simplemente τὰ ἐγκύκλια). En el siglo IV AD este era el sistema imperante en Oriente, impulsado por la segunda sofística, y se conservan numerosos manuales de educación retórica llamados justamente “ejercicios preliminares” (προγυμνάσματα).<sup>10</sup> Pero formas similares de propedéutica de los jóvenes habían sido mencionadas ya por Platón y por Aristóteles.<sup>11</sup> Es en referencia a este paradigma educativo –del que participó activamente como discípulo y maestro– que Basilio se presenta a sí mismo frente a sus jóvenes destinatarios como ejercitado y experimentado, tanto en la escuela como en las vicisitudes de la vida.

Newman considera también que este ejercicio crítico y el desarrollo intelectual son el objetivo principal de la educación liberal. La revitalización de los *studia humanitatis* había sido el gran aporte de los renacentistas al sistema universitario medieval, cuya tradición seguía viva y vigente en la Universidad de Oxford en tiempos de Newman. Según sus propias palabras, los fines principales de una formación humanística deben ser: “Abrir la mente, corregirla, refinarla, posibilitarle el conocer; y asimilar, dominar, gobernar y usar su conocimiento, para darle poder sobre sus propias facultades, diligencia, flexibilidad, método, exactitud crítica, sagacidad, recurso, talento discursivo, expresividad elocuente”.<sup>12</sup>

Los discursos reunidos en la primera parte de *The idea of a University* eran en cierto modo fundacionales de lo que sería la Universi-

9. *Ibid.* I, 24-27: «Τοῦτο μὲν οὖν αὐτὸ καὶ συμβουλευέσων ἦκω, τὸ μὴ δεῖν εἰς ἅπαρ τοῖς ἀνδράσι τούτοις, ὡσπερ πλοίου τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ὑμῶν παραδόντας, ἥπερ ἂν ἄγωσι, ταύτη συνέπεσθαι».

10. Véase, por ejemplo, G. A. KENNEDY, *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).

11. Cf. PLATÓN, *República* VII, 536d; ARISTÓTELES, *Política* VIII, 1337a.

12. J. H. NEWMAN, *The idea of a University, defined and illustrated* (London: Longmans, 1893), 122: “To open the mind, to correct it, to refine it, to enable it to know, and to digest, master, rule, and use its knowledge, to give it power over its own faculties, application, flexibility, method, critical exactness, sagacity, resource, address, eloquent expression”.

dad Católica de Irlanda. Newman sería su rector por unos años, y le preocupaba que la identidad confesional de la institución pudiera favorecer el debilitamiento o la eliminación de la literatura secular en el currículo. Con un arrebatado de sutil elocuencia e ironía advierte en el noveno discurso las nefastas consecuencias que tendría esa decisión.

«Proscriban –no digo meramente autores particulares, obras particulares, pasajes particulares– sino la Literatura secular como tal; excluyan de sus libros de clase todas las amplias manifestaciones del hombre natural; y esas manifestaciones están esperando para beneficio de su alumno a las puertas mismas de su aula en una sustancialidad que vive y respira. Ellas le saldrán al encuentro allí con todo el encanto de la novedad, y con toda la fascinación del genio o de la amabilidad».<sup>13</sup>

En efecto, para Newman, como para Basilio, las aguas turbulentas del mundo requieren de la guía de los grandes clásicos y su sabiduría sobre las cosas humanas. La lectura y el estudio de maestros del pensamiento como Homero, Ariosto, Cervantes y Shakespeare colabora, según Newman, con la capacidad de «discriminar lo precioso de lo vil, la belleza del pecado, la verdad de la sofistería de la naturaleza, lo que es inocente de lo que es veneno».<sup>14</sup> De este modo, privar a los alumnos de los clásicos implicaría dejarlos a la intemperie en el mundo y ser nada menos que cómplices de los peligros que se intenta combatir.

«¿Para qué lo han reservado? Le han dado una «libertad para» la multitud de blasfemias de su tiempo; lo han liberado de sus periódicos, sus publicaciones, sus revistas, sus novelas, sus panfletos, sus debates parlamentarios, sus procedimientos legales, sus discursos oficiales, sus canciones, su drama, su teatro, su envolvente y sofocante atmósfera de muerte. Han triunfado sólo en esto: en hacer del mundo su universidad».<sup>15</sup>

Es interesante en este contexto que ambos autores se refieran al problema de la ‘utilidad’ de las humanidades. Para Aristóteles estaba claro que los saberes útiles y necesarios estaban subordinados a los liberales y nobles,

13. *Ibid.*, 232-233: «Proscribe (I do not merely say particular authors, particular works, particular passages) but Secular Literature as such; cut out from your class books all broad manifestations of the natural man; and those manifestations are waiting for your pupil's benefit at the very doors of your lecture room in living and breathing substance. They will meet him there in all the charm of novelty, and all the fascination of genius or of amiableness».

14. *Ibid.*, 233: "... discriminating the precious from the vile, beauty from sin, the truth from the sophistry of nature, what is innocent from what is poison".

15. *Ibid.*: «For what have you reserved him? You have given him «a liberty unto» the multitudinous blasphemy of his day; you have made him free of its newspapers, its reviews, its maga-



que representaban el fin último de la vida buena, en el ocio (σχολή) de la actividad intelectual.<sup>16</sup> Pero luego del encuentro de la cultura helénica con las tradiciones judía y cristiana podemos ver que, tanto en el desarrollo de las escuelas catequéticas como en la creación de los monumentales trabajos exegéticos, el estudio de los textos griegos fue perdiendo su carácter de fin en sí mismo. En la mayoría de los casos, a partir de la traducción de la Biblia hebrea al griego, las disciplinas y categorías del pensamiento helénico comenzaron a ser utilizadas como medios para acceder a un saber de otro orden. Un discípulo de Orígenes en Cesarea, identificado por la tradición con Gregorio el Taumaturgo, relata cómo su maestro había convertido al estudio de la filosofía misma y de sus diversas escuelas en una propedéutica de la fe,<sup>17</sup> como hiciera ya el viejo Filón. Se trata del precedente tardoantiguo de la sentencia medieval: *philosophia ancilla theologiae*.

Es en este sentido que Basilio habla de provecho (ὠφέλεια) o de ganancia (κέρδος) proveniente de las letras griegas, y especialmente en el caso de los cristianos más jóvenes, que por su tierna edad no podían acceder a la hondura de sentido de las Sagradas Escrituras. Incluso las artes liberales más elevadas cumplen allí el rol que previamente tenían los ejercicios físicos o las matemáticas, al ser ellas como una gimnasia preliminar del ojo del alma (τῷ τῆς ψυχῆς ὄμματι προγυμναζόμεθα). Sin embargo, por más que no las considere un fin en sí mismas, Basilio coincide con Newman en que una estrecha alianza con los autores clásicos es sencillamente indispensable para la educación del cristiano.

«Debemos considerar que también se presenta delante de nosotros una lucha (ἀγῶνα), la más grande de todas las luchas, en pos de la cual debemos realizar todas las cosas y para cuya preparación (παρασκευήν) debemos esforzarnos hasta donde nos sea posible. Y debemos asociarnos (ὀμιλητέον) a los poetas, a los prosistas, a los rétores y a todos los hombres de quienes pudiera provenir algún provecho (ὠφέλειά τις) en vistas del cuidado del alma».<sup>18</sup>

Esta concepción de la educación como desarrollo del hombre interior, cuya finalidad es el cuidado del alma (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια),

zines, its novels, its controversial pamphlets, of its Parliamentary debates, its law proceedings, its platform speeches, its songs, its drama, its theatre, of its enveloping, stifling atmosphere of death. You have succeeded but in this: in making the world his University».

16. Cf. ARISTÓTELES, *Política* VIII, 1337b-1338b.

17. Véase [GREGORIO TAUMATURGO], *In Origenem oratio panegyrica* XIII-XIV.

18. BASILIO, *Ad adolescentes* II, 34-39: «Καὶ ἡμῖν δὴ οὖν ἀγῶνα προκεῖσθαι πάντων ἀγῶνων μέγιστον νομίζειν χρεῶν, ὑπὲρ οὗ πάντα ποιητέον ἡμῖν καὶ πονητέον εἰς δύναμιν ἐπὶ τὴν τούτου παρασκευήν,

había sido la herencia de Sócrates al pensamiento posterior. En los Padres, sin embargo, esta *paideía* debe ceder los estadios avanzados de su tarea al estudio piadoso de las Escrituras y de la tradición cristiana. De manera muy similar, aunque Newman arremete duramente contra el ‘utilitarismo’ en la educación en defensa de las artes liberales, también concede que éstas deben considerarse instrumentales a la formación integral del cristiano. Habla de modo explícito acerca del ‘uso’ que la Iglesia debe hacer de las humanidades.<sup>19</sup>

## 2. Las letras frente a la fe

Sabido es que la relación entre las creencias religiosas y la cultura secular ha sufrido fuertes tensiones en casi todas las épocas. En efecto, la intención del breve tratado *Ad adolescentes* de Basilio está muy lejos de ser un alegato en favor de la educación helénica, como pretendían los humanistas del *Quattrocento*. Newman posee una visión más decididamente optimista de las Humanidades, pero veremos que también señala con vehemencia sus limitaciones. En este contexto, ambos autores parecen plantearse los siguientes interrogantes: ¿Existe un valor intrínseco a estas disciplinas como formadoras del ser humano? Y luego, puesto que ambos responden afirmativamente: ¿No pueden las fuentes de la fe reemplazar con su propia sabiduría lo que ellas pudieran aportar?

La relación ambigua que los Padres mantenían con la cultura helénica, evidente en cada sección del texto basiliano, vuelve muy compleja la respuesta a estas preguntas. Pero resulta muy significativo que Newman, al escribir sus textos biográficos sobre el capadocio, se detenga a narrar las primeras desilusiones de éste frente a la fama imprecadera de Atenas y de su cultura: «En efecto, Basilio, no obstante la reputación que lo precedía, había sentido desde el principio una decepción con la celebrada cuna de la filosofía y la literatura; y parece haber renunciado al mundo por una simple convicción de su vaciedad».<sup>20</sup> Más abajo también traduce el relato que Gregorio Nacian-

καὶ ποιηταῖς καὶ λογοποιοῖς καὶ ῥήτορι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμιλητέον ὅθεν ἂν μέλλῃ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ὠφέλειά τις ἔσσεσθαι».

19. Cf. NEWMAN, *The idea of a University*, 122-123; 230-231.

ceno hace del episodio, donde su amigo Basilio llama a Atenas “bienaventuranza vana” (κενήν μακαρίαν). El propio Newman, cuando se refiere a Jerusalén, contrastándola con la gran polis griega, dice que ante la ciudad de Palestina uno debe «inclinarse frente a una luminaria más gloriosa, un oráculo más sagrado de la verdad y la fuente de otro tipo de conocimiento, elevado y sobrenatural».<sup>21</sup>

Se debe tener en cuenta que en la juventud de Basilio, a pesar de las libertades concedidas por el Edicto de Milán, la educación clásica todavía era vista como el privilegio propio de una aristocracia mayormente pagana. Después de siglos de persecuciones, para los cristianos ella representaba en muchos casos una cultura contraria a la fe y una amenaza, situación que se agravó cuando a mediados del siglo IV el emperador Juliano ensayó una revitalización del paganismo y, entre otras medidas, prohibió a los maestros cristianos enseñar retórica.

Sin embargo, cuando Basilio pone cara a cara en su obra al cristianismo y a la cultura de su tiempo como dos formas de literatura y educación, como dos *lógoi* diferentes, su perspectiva es otra. Sugiere que puede existir cierta afinidad entre estos saberes (τις οικειότης πρὸς ἀλλήλους), y que entonces el aprendizaje de uno puede ser propicio (προϋργου) al otro, siempre que se reconozca cuál es superior.<sup>22</sup> Así, por ejemplo, afirma que la sabiduría extranjera (θύραθεν σοφία) puede asemejarse a un follaje que ofrece protección y belleza a aquel fruto principal, que llega al alma por la fe: la verdad (ἡ ἀλήθεια).<sup>23</sup> Y después de rescatar numerosos relatos mitológicos y biográficos de Homero, Hesíodo, Solón, Teognis, Sócrates, Platón y Alejandro, entre otros, reconoce hacia el final del tratado que las letras paganas ofrecen “como un bosquejo de la virtud” (σκιαγραφίαν τινὰ τῆς ἀρετῆς).<sup>24</sup> Newman, por su parte, no está dispuesto a hacer esta última concesión:

«El conocimiento es una cosa, la virtud es otra; el sentido común no es concien-

20. NEWMAN, *Historical sketches. Vol. II*, 54: «Basil, indeed, in spite of the reputation which attended him, had, from the first, felt disappointment with the celebrated abode of philosophy and literature; and seems to have given up the world from a simple conviction of its emptiness».

21. NEWMAN, *The idea of a University*, 264: «... to bow before a more glorious luminary, and a more sacred oracle of truth, and the source of another sort of knowledge, high and supernatural».

22. Cf. BASILIO, *Ad adolescentes* III, 1-11.

23. Cf. *Ibid.*

24. Cf. *Ibid.* X.

cia, el refinamiento no es humildad, ni la amplitud y la precisión de miras son la fe. La filosofía, por más iluminada, por más profunda que sea, no otorga el dominio sobre las pasiones, ni motivos influyentes, ni principios vivificantes. La educación liberal no hace al cristiano, tampoco al católico, sino al gentleman». <sup>25</sup>

Claro está que, en plena Modernidad, el ideal de la vida ética había sufrido demasiadas transformaciones a partir de los arquetipos clásicos de Homero o de Platón, que continuaban de algún modo vigentes en Basilio. La situación cultural y su relación con el ideal cristiano eran muy diversas en la era victoriana en la que vivió Newman, con su disociación entre lo público y lo privado, donde el carácter de perfecto *gentleman* poco tenía que ver con las cualidades morales de la persona. Se explica así que su posición en este punto sea más extrema que la del capadocio. Según Newman, aunque la cultura secular pueda iluminar y nutrir a la mente, ella nunca podrá llevar a la práctica del bien. «En una palabra, desde el tiempo en que Atenas era la Universidad del mundo, ¿qué ha enseñado la filosofía a los hombres que no sea prometer sin poner en práctica, aspirar a algo sin alcanzarlo?» <sup>26</sup>

Para Newman, entonces, el valor insustituible de las letras está en que revelan al ser humano en todas sus dimensiones, con toda su profundidad y sus paradojas, incluido el pecado. Los escritos religiosos no pueden suplir lo que ellas ofrecen. Él considera absurdo confinar a los estudiantes cristianos a las vidas de santos para después arrojarlos a Babel. <sup>27</sup> «Si la literatura debe volverse un estudio de la naturaleza humana, no se puede tener una literatura cristiana. Es una contradicción en los términos aspirar a una literatura sin pecado de un hombre pecaminoso». <sup>28</sup> Y allí sí retoma Newman la visión clásica del ser humano como un prodigio maravilloso y tremendo a la vez, tal como sobrevive en las páginas de Sófocles, Píndaro y Juvenal. <sup>29</sup>

25. NEWMAN, *The idea of a University*, 120: «Knowledge is one thing, virtue is another; good sense is not conscience, refinement is not humility, nor is largeness and justness of view faith. Philosophy, however enlightened, however profound, gives no command over the passions, no influential motives, no vivifying principles. Liberal Education makes not the Christian, not the Catholic, but the gentleman».

26. *Ibid.*, 115: «In a word, from the time that Athens was the University of the world, what has Philosophy taught men, but to promise without practising, and to aspire without attaining?».

27. Cf. *Ibid.*, 233.

28. *Ibid.*, 229: «... if Literature is to be made a study of human nature, you cannot have a Christian Literature. It is a contradiction in terms to attempt a sinless Literature of sinful man».

29. Cf. *Ibid.*, 229-230.

### 3. *Conclusión*

Llegados al final de este breve repaso por las obras de nuestros dos autores, notamos que sus intereses, perspectivas y concepciones de la educación y las artes liberales tienen mucho en común, a pesar de sus realidades históricas y culturales tan distantes. Basilio fue educado en las escuelas paganas y recibió su formación religiosa en el ámbito de su célebre familia. Newman completó sus estudios y continuó su carrera académica en uno de los principales bastiones del ideal universitario del Medioevo, con una visión unitaria y jerárquica del saber, coronado por la Teología.

Amantes los dos de las letras clásicas, modelados por ellas en su estilo y su elocuencia, pero también conscientes de sus limitaciones pedagógicas, coinciden en resaltar entre sus tesoros la capacidad de discernimiento entre lo provechoso y lo nocivo, “entre lo que es inocente y lo que es veneno”, como lo planteaba Newman.<sup>30</sup> Se trata de una *diáiresis* o distinción entre percepciones, en el viejo sentido estoico del término. Para ilustrarla, Basilio recurre a la imagen mítica de Heracles frente a las dos mujeres: una voluptuosa y seductora, que lleva a los vicios, y la otra escualida y exigente, que guía hacia la virtud.<sup>31</sup> La familiaridad con los clásicos aparece como la vía privilegiada para desarrollar y aplicar este juicio crítico, incluso al interior de las letras mismas. Para ambos autores, en la flor de la edad de los estudiantes universitarios, se trata de un don que ni la fe puede suplir.

FRANCISCO BASTITTA HARRIET  
fbastitta@yahoo.com

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS - UBA – CONICET  
Recibido 10.05.2019/ Aprobado 12.06.2019

30. Cf. *Ibid.*, 233.

31. Cf. BASILIO, *Ad adolescentes* V, 55-77.

El autor es profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

## Bibliografía

- F. Boulenger (ed.), *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres Helléniques*. Paris: Belles Lettres, 1935.
- P. J. Fedwick (ed.), *Bibliotheca Basiliana universalis: a study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea*, tomo II. (Turnhout: Brepols, 1996, 819-904.
- W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- J. H. Newman, *The Arians of the Fourth Century, their Doctrine, Temper, and Conduct, chiefly as Exhibited in the Councils of the Church, between A.D. 325, & A.D. 381*. London: J. G. & F. Rivington, 1833.
- Historical sketches*, Vol. II. London: Pickering, 1881.
- H. Newman, *Difficulties felt by Anglicans in Catholic teaching considered*. London: Burns & Oates, 1850
- The idea of a University, defined and illustrated*. London: Longmans, 1893.

## Sophia a Sophia genita: reflexiones acerca de la teología trinitaria prenicena

### RESUMEN

La riqueza y pluralidad de significados que ha recibido el término Sophia al hablar de la esfera divina exige abordar con cuidado su uso y proyección. El autor, en este artículo, se propone hacer un recorrido por autores y sus profundizaciones para poder tener una panorámica de un itinerario complejo y rico.

*Palabras clave:* Sabiduría; Persona; Verbo; Espíritu; Padre

## Sophia to Sophia genita: Reflections on Prenicena Trinitarian Theology

### ABSTRACT

The richness and plurality of meanings that the term Sophia has received in speaking of the divine sphere demands careful approach to its use and projection. The author, in this article, intends to take a tour by authors and their insights to be able to have an overview of a complex and rich itinerary.

*Keywords:* Wisdom; Person; Verb; Spirit; Father

El impulso más lejano para este trabajo, más allá de la imprescindible invitación y propuesta de tema de mis colegas argentinos, los profesores Caamaño y Giudice, ha estado constituido por el estado incierto, ambiguo, que presentan, en más de una ocasión, las primeras obras teológicas cristianas, a propósito del personaje divino de la *Sabiduría*. La perplejidad se ve aumentada por no disponer, en la mayoría de ocasiones, de algún tipo de ayuda que contribuya a esclarecer en los

textos a qué se debe esta ambivalencia del término *sophia*, en su aplicación al ámbito de la divinidad. Prescindo a sabiendas, por tanto, en estas líneas de otro tipo de significados (antropológico, ético, ...) muy interesantes y, por supuesto, no independientes del aquí tratado.

Comenzaré con la presentación de un pequeño dossier que sirva para ilustrar suficientemente la riqueza y pluralidad de significados que, dentro de la esfera divina, pudo recibir el término de *sophia* entre los primeros cristianos. Más adelante, ofreceré un texto del gnóstico Ptolomeo, *apud* Ireneo, que puede iluminar la cuestión y consideraré algunos aspectos de la teología gnóstica –primer intento completo de dogmática cristiana– que puedan conducir a una conclusión. No pretendo tanto realizar un estudio del significado dogmático de *sophia* en algunos de los primeros textos cristianos, cuanto, sobre todo, ayudar a comprender la rica gama de significados y aplicaciones que podía sugerir dicho término, sin despacharlos precipitadamente como índice de falta de dominio por parte de los primeros teólogos cristianos.

## 1. La Sophia no se corresponde con el Verbo: algunos testimonios prenicenos

### 1.1 Ireneo de Lyon

Comenzaremos con uno inequívoco, que pertenece a un autor muy representativo de lo que fue la tradición ligada a Asia Menor en el s. II, muy cercana a la herencia de los apóstoles Pablo y Juan, discípulo de Policarpo de Esmirna. Nos referimos a Ireneo de Lyon. En su obra *Adversus Haereses* dice:

Et quoniam Verbum, hoc est Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait: *Deus sapientia fundavit terram, paravit autem caelum prudentia; sensu eius abyssi eruperunt, nubes autem manaverunt ros* (Pr 3, 19-20). Er rursus: *Dominus creavit me principium viarum suarum in opera sua, ante saecula fundavit me, in initio antequam terram faceret, priusquam abyssos constitueret, priusquam procederent fontes aquarum, antequam montes confirmarentur: ante omnes autem colles genuit me* (Pr 8, 22-25). Et iterum: *Cum pararet caelum, eram cum illo, et cum firmos faceret*



*fontes abyssi, quando fortia faciebat fundamenta terrae, eram apud eum aptans. Ego eram cui adgaudebat, quotidie autem laetabar ante faciem eius in omni tempore, cum laeteretur orbe perfecto et iucundabatur in filiis hominum* (Pr 8, 27-31). Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia (*Adv. haer.* IV, 20, 3-4, SC 100\*\*, 632).

[Hemos largamente demostrado que el Verbo, esto es el Hijo, estaba siempre con el Padre. (Y) que también la Sabiduría, esto es el Espíritu, estaba delante de Él (=del Padre) antes de toda creación, lo dice por Salomón: ‘Con la Sabiduría fundó la tierra y con la inteligencia preparó el cielo. De su mente brotaron los abismos, y las nubes destilaron rocío’ (Pr 3, 19-20). Y de nuevo: ‘El Señor me creó principio de sus caminos en orden a sus obras. Me fundó antes de los siglos, en el principio antes de hacer la tierra, primero que instituyese los abismos, antes de que corriesen las fuentes de las aguas, primero que se afirmaran los montes; antes de todas las colinas me engendró’ (Pr 8, 22-25). Y nuevamente: ‘Según disponía el cielo, estaba yo con él; y cuando consolidaba las fuentes del abismo, cuando afirmaba los cimientos de la tierra, estaba yo delante de él poniendo armonía. Era yo en cuya presencia se deleitaba, alegrábame a diario ante su rostro en todo tiempo, cuando se alegraba (él) consumando el orbe, y se deleitaba entre los hijos de los hombres’ (Pr 8, 27-31). Hay pues un solo Dios, que con el Verbo y la Sabiduría creó y armonizó todas las cosas.] (Traducción de Orbe 1996: 280-282).

Ireneo se apoya en el libro de los Proverbios, que formaba parte de la trilogía (*Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los cantares*) atribuida al sabio y profeta Salomón por judíos y cristianos. Identifica dos lugares con los que cree probada la subsistencia, antes de la creación, de la Sabiduría o Espíritu Santo junto al Padre, a saber: Pr 3, 19-20 y 8, 22-31 (si bien, este último lo separa, dejando caer el versículo 26 donde, ciertamente, no se habla de la Sabiduría. Las trazas de este lugar ireneano invitan a pensar que tal vez estuviera detrás un *testimonium* acerca de la subsistencia y preexistencia divina de la Sabiduría.<sup>1</sup>

El comentario de un gran especialista del santo –como A. Orbe– está más lleno de preguntas que de respuestas, pues los datos son muy escasos.<sup>2</sup> Parece claro que detrás del adverbio *siempre* del comienzo de

1. Sobre los *testimonia*, cf. Martin C. Albl, *And Scripture Cannot Be Broken. The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*, [Supplements to Novum Testamentum 96] (Leiden: Brill, 1999); Enrico Norelli (rec.), Albl, Martin C., *And Scripture Cannot Be Broken. The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections. Leiden/Boston/Köln, Brill (Supplements to Novum Testamentum 96), 1999, xvi + 335 p. ISBN 90-04-11417-3*, en *Apocrypha* 12 (2001) 279-282; Gilles Dorival, *Les formes et modèles littéraires*, en *Historie de la littérature grecque chrétienne*, a cargo de Enrico Norelli y Bernard Pouderon, vol. I (Paris: 2008), 141. 155-156.

2. Cf. Antonio Orbe, *Teología de san Ireneo*, vol. IV (Madrid: BAC Maior 53, 1996), 280-281.

la cita no hemos de entender un estado subsistente del Verbo *ab aeterno*. Ahora bien, ¿subsistían desde el mismo momento el Verbo y la Sabiduría junto al Padre? En otras palabras, ¿cómo hemos de entender el *semper* referido al Verbo y el *ante omnem constitutionem* referido a la Sabiduría? ¿Vino la Sabiduría a la existencia exactamente igual como vino el Verbo? ¿Cuál es la relación entre el Verbo y la Sabiduría, ambos dependientes de Dios, de cara a la subsistencia de cada uno de los dos? Además de depender de Dios evidentemente, ¿acaso depende también del Verbo la Sabiduría para llegar a ser? No tenemos respuesta explícita. Sobre la preexistencia de Verbo y Sabiduría, Ireneo discurre también en otra de las obras que nos han llegado de él, a saber, en su *Epideixis* o *Demostración*:

Aqueste Dios, es decir, el Padre, viene pues glorificado siempre por su Verbo, que es su Hijo, y por el Espíritu Santo, que es la Sabiduría del Padre de todos. Y sus potencias, la del Verbo y de la Sabiduría, llamadas también Querubines y Serafines, glorifican a Dios con voz incesante; y cualquier otra creatura que con ellas está en los cielos da gloria a Dios, Padre de todos (*Demostración de la predicación apostólica* 10, 75-77).<sup>3</sup>

Tanto en un paso como en el otro, Ireneo quiere fortalecer una de sus tesis preferidas: sólo existe un único Dios, no indigente, creador libérrimo de todas las cosas. Para mostrar claramente su *no indigencia* (frente a las tesis marcionitas que entendían que el Creador lo fue llevado de su indigencia), Ireneo muestra un Dios que, teniendo al Verbo y a la Sabiduría consigo, no tiene ninguna necesidad de ser glorificado, pues vive en una glorificación constante. Prueba de ello son los mismos cielos, morada de ángeles, todos ellos interesados, gracias a la motivación del Verbo y de la Sabiduría, en dar gloria al Padre de todos.

En el primer paso que leíamos, en cambio, la finalidad con la que Ireneo presenta la compañía continua del Verbo y de la Sabiduría es sensiblemente diferente. En efecto, frente a tesis gnósticas y marcionitas, que multiplicaban dioses y demiurgos por un proceso de degradación, Ireneo muestra cómo Dios, con su Verbo y su Sabiduría, creó todas las cosas *de este mundo*, del mundo sensible, sin menester de la

3. Modifico ligeramente la traducción, con arreglo a la sugerencia –que comparto– de Santovito, C. *Edizione, traduzione e commento dell'Epideixis di sant'Ireneo di Lione*, (Universidad Eclesiástica San Dámaso, diss.) (Madrid: 2018), 351-352.

ayuda de dioses o demiurgos de menor rango, que se pusieran en contacto con los humildes elementos de la tierra, el aire, etcétera. El Verbo y la Sabiduría no manejaban –al estilo de la teología gnóstica valentiniana– a un dios menor, creador de este mundo, implicado en la tarea poco digna de crear y disponer lo sensible, sino que, antes bien, eran instrumentos del único Dios Altísimo, Creador de todas las cosas.

O sea, la existencia de *Sabiduría*, Espíritu Santo, junto al Padre, desde antes de la Creación, le sirve a Ireneo para argumentar tanto la creación ordenada y armónica de todas las cosas por parte del Padre como la no indignidad de Dios, la no necesidad, por tanto, de la creación, fruto de la voluntad libre y *sabia* de Dios.

## 1.2 Hipólito

Muy poco después en un autor también asiático, san Hipólito,<sup>4</sup> encontramos expresiones muy cercanas. Véase si no estas hermosas y concentradas líneas del *Contra Noeto*:

αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν. οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσοφος οὔτε ἀδύνατος οὔτε ἀβούλευτος ἦν... ὅτε μὲν θέλει, ποιεῖ· ὅτε δὲ ἐνθυμεῖται, τελεῖ· ὅτε δὲ φθέγγεται, δεικνύει· ὅτε πλάσσει, σοφίζεται. πάντα γὰρ τὰ γενόμενα διὰ Λόγου καὶ Σοφίας τεχνάζεται, Λόγῳ μὲν κτίζων, Σοφίᾳ δὲ κοσμῶν. ἐποίησεν οὖν ὡς ἠθέλησεν· Θεὸς γὰρ ἦν (*Contra Noeto* 10, 2. 3, pp. 170. 172).

[*Y Él mismo, no obstante existir solo, era múltiple, pues no estaba desprovisto de logos, ni de sophia, ni de dynamis, ni de consejo... Cuando quiere, realiza y cuando piensa, lleva a término; cuando pronuncia, muestra y cuando plasma insufla la sabiduría. en efecto, todas las cosas creadas fueron elaboradas por medio del Verbo y de la Sabiduría, fundamentando con el Verbo y ordenando y armonizando con la Sabiduría. Hizo entonces como quiso, pues era Dios*].

Hipólito ha defendido con mucha fuerza en línea con otros Padres prenicenos el estado inicial de soledad de Dios. Antes de considerar este tipo de teología ruda e inútil a partir de una perspectiva posterior, conviene comprender que el interés de Hipólito no es tanto el de negar un modo de ser trinitario en ese Dios que eternamente

4. Sobre Hipólito y su obra, cf. últimamente, Enrico Norelli, *Hippolyte et le corpus hippolytén*, en *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, vol. III *De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, dir. B. Pouderon (Paris: 2017), 415-482.

existe y vive solo, sino, sobre todo, el de poner de manifiesto –frente a esquemas medioplatónicos muy difundidos– que Dios se basta a Sí mismo para crear y no tiene necesidad de ningún otro principio externo junto a Él. Dios, antes de disponerse a crear, era soberano y, por eso, eternamente solo. Pero su soledad es una soledad fundamentalmente *ad extra*. Ahora bien, añade enseguida Hipólito, *no obstante existir solo [Dios], Él mismo era múltiple*. Este Dios en Su soledad *ad extra*, es –valga la expresión– comunitario, plural, *ad intra*. Ahí están sus virtualidades para probarlo: *logos, sophia, dynamis, boule*. Hipólito ofrece cuatro de ellas (como podía haber escogido aparentemente una, dos o treinta) y en un estadio aún impersonal. Podríamos pensar que se trata del germen de lo que hoy llamamos Trinidad inmanente, Dios en Sí mismo no es un dios solo.

El proyecto de la creación provoca el despliegue hacia fuera de esta comunión en forma de Trinidad. Probablemente podrían corresponderse los dos miembros de las cuatro parejas de actividades de Dios sobre el mundo indicadas por Hipólito respectivamente con el Verbo y la Sabiduría, aludidos con un nexo causal inmediatamente después (γάρ), y así podríamos decir, con Hipólito, que: *cuando quiere* (θέλει) con el Verbo, *realiza* (ποιεῖ) con la Sabiduría y *cuando piensa* (ἐνθυμεῖται) con el Verbo, *lleva a término* (τελεῖ) con la Sabiduría; *cuando pronuncia* (φθέγγεται) con el Verbo, *muestra* (δεικνύει) con la Sabiduría, *cuando plasma* (πλάσσει) con el Verbo, *inspira un soplo vital* (σοφίζεται) con la Sabiduría.

De algún modo, recuerda esta distribución en dos planos, a la existencia de las *Formas* y del *Alma del mundo*, en la cosmología medioplatónica. A la existencia paradigmática de cada cosa que encuentra su fundamento en el paradigma ideal, en el Verbo, se añade una instancia –el Alma del mundo, que podríamos asemejarla *según y como* a la Sabiduría– que facilita la inserción *concreta* de cada ser en el *todo*, es decir, una instancia que, *de hecho*, anima, realiza, lleva a término de modo *coordinado, armonizado*, todas las cosas.<sup>5</sup> Una de las

5. Cf. al respecto, en el pensamiento medioplatónico, George Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. An Introduction and Collection of Sources in Translation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 212-215. En otro orden de cosas y aún en comparación con la reflexión pagana de tiempos de Hipólito, nótese, por lo demás, la preferencia (de entre las dos posibilidades abiertas por el *Timeo* platónico) por el módulo *artesanal* (frente al *natural*) en el discurso

diferencias básicas, irreconciliables, entre Hipólito y la especulación medioplatónica más o menos contemporánea reside en que los instrumentos del Verbo y la Sabiduría, mediante los cuales Dios da lugar al *cosmos*, son *strictu sensu* divinos, a la misma altura del Padre (que nunca existió sin *logos*, sin *sophia*, sin *dynamis*, etcétera), mientras que, entre medioplatónicos, asistimos a una fuerte jerarquización de los principios (Paradigma y Materia, a los que, en cierto modo, podríamos también añadir con estatuto ontológico situado entre el paradigma y el *cosmos*, el Alma del mundo, resultado del proceso cosmogónico).

El planteamiento es muy semejante al de Ireneo. Dios, con el Verbo y la Sabiduría, *creó y armonizó todas las cosas* (dice Ireneo) o *las fundamentó y armonizó* (dice Hipólito). Las criaturas todas llevan impresas la huella trinitaria. La llamada a la existencia por la voluntad del solo Padre que de la nada llamó al ser a todo lo que existe; el sustrato especificado de cada una como huella característica de la acción del Verbo o Hijo y el dinamismo propio de cada una y de todo el conjunto entre sí, como huella de la acción de la Sabiduría o Espíritu Santo. Hipólito no explicita como san Ireneo (cf. *supra Adv. Haer.* IV, 20, 3-4 y *Epidexis* 10) los nombres del *Hijo* o del *Espíritu (Santo)* al lado respectivamente del *Verbo* y de la *Sabiduría*, pero creo que es innegable que estamos, en este pasaje del *Contra Noeto*, ante la misma tradición.

Dios se entrega al hombre siempre en su disposición trinitaria. Lo sabe bien Hipólito cuando al comenzar su comentario a las bendiciones de Jacob, él mismo implora de Dios la bendición con estos términos:

Τοὺς περὶ εὐλογιῶν τοῦ Ἰακώβ ποιούμενος λόγους αὐτός, αὐτὸς τὴν παρὰ τοῦ κυρίου εὐλογίαν αἰτῶ. τίς γὰρ ἀνθρώπων ἰκανὸς διηγῆσθαι τὰ πνευματικῶς εἰρημένα, εἰ μὴ ἡ οὐράνιος σοφία συνεργεῖ τῷ λέγοντι; τίς δὲ ἐρμηνεῦσαι δύναται τὰ διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν διὰ παραβολῶν αἰνιγματωδῶς εἰρημένα, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ λόγος ἑαυτοῦ ἐρμηνεῦ γένηται; (*Bendiciones de Jacob* 2).

[*Disponiéndome a componer mis libros acerca de las bendiciones de Jacob, yo mismo suplico la bendición de parte del Señor. Pues, ¿qué hombre será capaz de contar lo dicho espiritualmente, si la Sabiduría celeste no colabora con el que lee? Y, ¿quién podrá interpretar lo dicho enigmáticamente y con parábolas por medio de los dichosos profetas, si el Logos mismo no se hace intérprete de Sí mismo?*]

de Hipólito que describe el obrar de Dios, no como generación filial, sino más bien como *elaboración, artística realización*, con los verbos ποιεῖ, τεχνάζω. Dios engendra al Verbo y, por Su medio, elabora artísticamente el *cosmos*.

La bendición de Dios desciende sobre el hombre que procura leer la Escritura entendiéndola con fe y piedad, distinguiéndose adecuadamente los efectos: el Verbo se hace autointérprete, deshaciendo los enigmas, aclarando a Hipólito con Sus misterios vividos en carne lo dicho oscuramente por los profetas, mientras que la Sabiduría actúa moviendo la capacidad lectora y comprensiva de Hipólito, no sustituyendo su trabajo, sino colaborando con él. Verbo y Sabiduría concurren en la misma acción, provocando un solo fruto, pero se distinguen en lo causado en el intérprete, –en este caso, el propio Hipólito que se dispone a comentar las *Bendiciones*: el Verbo le revela lo oculto mientras que la Sabiduría le capacita y dinamiza para entenderlo y apropiárselo.

### 1.3 Teófilo de Antioquía

Décadas antes de Ireneo y, obviamente, de Hipólito, encontramos esquemas análogos en Teófilo de Antioquía. Veamos:

πάντα γὰρ Λόγῳ ποιήσας ὁ θεὸς καὶ τὰ πάντα πάρεργα ἡγησάμενος μόνον ἰδίων ἔργον χειρῶν ἄξιον ἡγεῖται τὴν ποιήσιν τοῦ ἀνθρώπου. ἔτι μὴν καὶ ὡς βοηθείας χρῆζων ὁ θεὸς εὐρίσκειται λέγων· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν (Gn 1, 26). Οὐκ ἄλλῳ δὲ τι εἶρηκεν· ποιήσωμεν, ἀλλ' ἢ τῷ ἑαυτοῦ Λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ Σοφίᾳ (*Ad Autolyicum* II, 18, 1-2, 142.144).

[*En efecto, una vez que Dios hizo todas las cosas con Su Verbo y habiéndolas considerado secundarias, entiende que la única obra digna de Sus propias manos es la creación del hombre y aún, como si necesitara de ayuda, aparece Dios diciendo: 'Hagamos al hombre a imagen y a semejanza' (Gn 1, 26). A ningún otro ha dicho 'hagamos' sino a Su propio Verbo y a Su propia Sabiduría.*]

Es un párrafo inequívoco, que esta vez nos lleva no a la glorificación del Padre *ante tempus* ni al contexto genesiaco del cosmos, en general, sino al momento más concreto de la plasmación del hombre. El enigmático plural del Génesis 1, 26 –*hagamos*– se explica, según Teófilo (y otros muchos después de él), trinitariamente. Dios coluquiaba con Sus propios Verbo y Sabiduría, es decir, con el Verbo, engendrado por el Padre a Su imagen, y con la Sabiduría, es decir, Espíritu santo dinamizador que ha de asemejar a Dios al hombre.

El mismo autor presenta además, antes de estas, unas líneas un

tanto más complicadas. El contexto es el ámbito divino anterior de la creación:

Ἐχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὄλων... Οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφήται ὅτε ὁ κόσμος ἐγένετο, ἀλλ' ἡ σοφία ἢ τοῦ θεοῦ ἢ ἐν αὐτῷ οὐσα καὶ ὁ Λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ ὁ αἰεὶ συμπαρῶν αὐτῷ. διὸ δὴ καὶ διὰ Σολομῶνος προφήτου οὕτως λέγει: Ἦνίκα δ' ἠτοίμασεν τὸν οὐρανόν, συμπαρήμην αὐτῷ, καὶ ὡς ἰσχυρὰ ἐποίει τὰ θεμέλια τῆς γῆς, ἤμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα (Pr 8, 27a. 29-30). Μωσῆς δὲ ὁ καὶ Σολομῶνος πρὸ πολλῶν ἐτῶν γενόμενος, μᾶλλον δὲ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ὡς δι' ὄργανου δι' αὐτοῦ φησιν: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (Gn 1, 1) (*Ad Autolycum* II, 10, 2. 6-7, 116. 118)

[*Por consiguiente, teniendo Dios Su propio Verbo inmanente en Sus propias entrañas, lo engendró con Su propia Sabiduría, emitiéndolo antes de todas las cosas... En efecto, no estaban los profetas cuando el cosmos fue hecho, sino la Sabiduría de Dios que está en Él y Su Verbo santo, que siempre está junto a Él. Por eso ciertamente dice también por medio del profeta Salomón lo siguiente: 'Cuando preparó el cielo, yo le asistía, y cuando fortalecía los cimientos de la tierra, yo estaba con Él armonizando' (Pr 8, 27a. 29-30). Y Moisés, que vivió muchos años antes que Salomón precisamente, o mejor el Verbo de Dios, dice por su medio a modo de instrumento: 'En el principio hizo Dios el cielo y la tierra' (Gn 1, 1)]*

En su oscuridad y concisión se puede decir que, por estas líneas, describe Teófilo la generación del Verbo, generación en la que, en todo caso, conviene distinguir, por un lado, el *Verbo* de Dios, del que se describen tres fases: pasando de ser *verbo* impersonal e inmanente (1), a ser *Verbo* personal e inmanente (2), y de aquí a ser *Verbo* personal y subsistente (3) –sin dejar de ser inmanente, claro– y, por otro, la *Sabiduría* de Dios, coexistente con el verbo en el seno divino, a modo también de potencia inmanente e impersonal, en su primerísima fase. Después se pasa a describir la creación de la materia amorfa (del cielo y de la tierra, de la que hablan Gn 1, 1), que fue hecha en el Verbo y por medio de Él (como el propio Teófilo aclara más adelante en *Ad Autolycum* II, 13, 2-3). Se trataría de un pasaje en el que asistimos, como al misterio de la generación del Verbo, al tiempo que la sabiduría, existe impersonal primero en Dios, y, después, tanto en el Padre como en el Verbo.<sup>6</sup>

6. Cf. Antonio Orbe, *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos*, vol. IV, (Roma: Analecta Gregoriana 158, 1966), 692-695.

Dejemos a Teófilo con una afirmación bastante más meridiana en la que, por cierto, aparece por primera vez el término griego *τριάς* para referirse al Dios cristiano:

ὡσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγонуῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. τετάρτῳ δὲ τόπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεῆς τοῦ φωτὸς, ἵνα ἢ θεός, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος, διὰ τοῦτο καὶ τετάρτη ἡμέρα ἐγενήθησαν φωστῆρες (*Ad Autolycum* II, 15, 5, pp. 134. 136).

[*Del mismo modo también los tres días creados antes de las luminarias son figura de la Trinidad: de Dios, de Su Verbo y de Su Sabiduría. En cuarto lugar está el hombre, necesitado de la luz, para que haya Dios, Verbo, Sabiduría, hombre. A causa de esto también fueron creadas las luminarias en el cuarto día.*]

Teófilo oscila en estas pocas líneas con la simbología de los números tres y cuatro. Este último pasaje de *Ad Autolycum* II, 15, 5, resulta más claro que los anteriores a propósito del orden de la *Sabiduría* en el ámbito divino. En esta exégesis en la que Teófilo explícitamente hace corresponder los días de la semana con el orden económico divino, la Sabiduría –en esta *trinidad* divina– ocupa el tercer lugar, en correspondencia con el tercer día de la semana cósmica. Como quiera que haya que interpretar los lugares anteriores (*Ad Autolycum* II, 10, 2. 6-7 y II, 18, 1-2) parece claro que el *ordo*, en el pensamiento del obispo antioqueno, era: Dios (1º), Verbo (2º) –pensado y engendrado– y Sabiduría (3ª). Es una *trinidad* orientada económicamente. Síntoma inequívoco de ello es precisamente *el hombre* que convierte la trinidad en ‘tétrada’,<sup>7</sup> valga la expresión. Y se trata de una tétrada, no homogénea, pues Teófilo remarca notablemente la diferencia entre lo divino no indigente y el hombre indigente de la luz divina.

#### 1.4 Eustacio de Antioquía

Si bien, supo Eustacio no incurrir en los mismos planteamientos defectuosos de su predecesor en el cargo –me refiero a Pablo de Samosata–, no se libró del todo este padre Niceno del escrúpulo –típicamente antioqueno– a la hora de no admitir hasta el final la unión

7. Depende probablemente de tradiciones judías, tal vez influidas también por corrientes neopitagóricas, que daban especial relieve al *cuatro* o tétrada como *raíz de todas las cosas*.



personal del Verbo con el hombre en la encarnación. A nosotros, en cualquier caso, nos interesa su visión acerca de la Sabiduría. Leamos el fr. 71 transmitido por Teodoreto de Ciro:

Ὁ ἄνθρωπος γὰρ ὁ ἀποθανών, τριήμερος μὲν ἀνίσταται, τῇ δὲ Μαριάμ, καρτερίᾳ μὲν ψυχῆς ἄπτεσθαι προθυμουμένη τῶν ἁγίων μελῶν, ἀνθυπενέγκας ἐκφωνεῖ· Μῆ μου ἄπτου. οὕτω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς μου, καὶ εἰπέ αὐτοῖς· «Ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν» (Jn 20, 17). Τὸ δ' οὕτω ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου οὐχ' ὁ λόγος ἔφασκε καὶ θεός, ὁ οὐρανὸθεν ὀρμώμενος καὶ ἐν τοῖς κόλποις διαιτώμενος τοῦ πατρὸς, οὐδ' ἢ πάντα τὰ γενητὰ περιέχουσα σοφία, ἀλλ' αὐτὸς ὁ ἐκ παντοδαπῶν ἡρμολογημένος μελῶν ἄνθρωπος τοῦτο ἐνέφησεν, ὁ ἐκ τῶν νεκρῶν ἐγερθεῖς, καὶ οὐδέπω μὲν πρὸς τὸν πατέρα μετὰ τὸν θάνατον ἀνελθὼν, ταμιευόμενος δ' ἑαυτῷ τῆς προόδου τὴν ἀπαρχὴν (1 Cor 15, 23) (fr. 71, p. 143).

[El hombre que ha muerto, en efecto, resucita al tercer día, y a María, que, con la continencia del alma, se apresuraba a tocar los santos miembros, exhorta, como para detenerla: *No me toques, pues aún no he subido al Padre mío. Ve a mis hermanos y díles: «Subo al Padre mío y Padre vuestro, al Dios mío y Dios vuestro»* (Jn 20, 17). Lo de «aún no he subido al Padre mío» no lo dijo el Logos y Dios, que, viniendo desde el cielo habita también *en el seno del Padre*, ni tampoco la Sabiduría que contiene todas las cosas creadas, sino el hombre, compuesto con toda clase de miembros, indicó esto, el resucitado de entre los muertos, que aún no había subido al Padre después de la muerte, y se autorregulaba durante su procesión como *primicia* (1 Cor 15, 23).]

Para Eustacio, la Sabiduría tiene una dignidad excelsa que no tolera ser susceptible de muerte ni de concreción local, lo cual es característico, en cambio, de quien, como hombre, tiene miembros que pueden ser tocados y tiene un cuerpo susceptible de morir. Lo interesante del fragmento es el desdoblamiento del Logos y de la Sabiduría que, en línea con Teófilo y, tal vez con Pablo de Samosata,<sup>8</sup> los comprende como entidades divinas preexistentes no perfectamente idénticas.

8. Cf. Patricio de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III* [Studia Ephemeridis Augustinianum 87] (Roma: 2004), 371-372. He cambiado mi apreciación acerca de la posición que ocupa la *Sabiduría* dentro del sistema de Pablo de Samosata. Ahora no veo tan claro como entonces, que con ella Pablo designe algo distinto del Logos e idéntico básicamente con el Espíritu Santo. Tal vez no podamos, con los datos que hoy tenemos, salir de nuestra perplejidad.

## 2. La Sophia se corresponde con el Verbo: algunos testimonios pre-nicenos

### 2.1 Tertuliano

En el autor africano no encontramos esta asociación que hemos visto precedentemente entre la Sabiduría y el Espíritu Santo. El hecho merece ser puesto de relieve, porque sabemos que tradiciones presentes en Justino, Teófilo, Ireneo e Hipólito –por decir algunos de los precededores del Africano– encuentran eco en la variada obra de este genial escritor latino.

Al margen de algunos pocos empleos del término *Sophia* o *Sapientia*, indicando el *Libro de la Sabiduría*, lo más común en Tertuliano es que *Sapientia* designe al Verbo mismo de Dios y, de modo frecuente, en exégesis a Pr 8, 22-30.<sup>9</sup> Veamos un texto característico:

Haec vis et haec divini sensus dispositio apud scripturas etiam in sophiae nomine ostenditur. Quid enim sapientius ratione Dei sive sermone? Itaque sophiam quoque exaudi ut secundam personam conditam: *Primo Dominus creavit me initium viarum in opera sua, priusquam terram faceret, priusquam montes collocarentur; ante omnes autem colles generavit me* (Pr 8, 22-25), in sensu suo scilicet condens et generans. Dehinc adsistentem eam ipsius operationi cognosce: *Cum pararet, inquit, caelum, aderam illi simul, et quomodo fortia faciebat super ventos quae sursum nubila, et quomodo tutos ponebat fontes eius, quae sub caelo, ego eram cum illo compingens, ego eram ad quam gaudebat; cotidie autem oblectabar in persona ipsius* (Pr 8, 27-30). Nam, ut primum Deus voluit ea quae cum sophia et ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuales suas, rationem et sophiam, ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta iam quantum in Dei sensu. Hoc enim eis deerat ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur (*Adversus Praxean* 6, 1-3, p. 154).

[Esta fuerza y esta disposición del intelecto divino se muestra en las Escrituras también bajo el nombre de 'sophia'. En efecto, ¿qué puede haber más sabio que la 'Razón de Dios' o la 'Palabra'? Así pues, atiende a la 'sophia' que habla como segunda persona creada: 'El Señor me creó como inicio de caminos para sus obras; antes de que hiciera la tierra, antes de que los montes fueran colocados;

9. Cf. René Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (Paris: 1962), 275-280; Raniero Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano* [Paradosi 18] (Friburgo: 1962), 54-55.

*antes de todas las colinas me engendró' (Pr 8, 22-25), fundando y engendrando, a saber, en Su intelecto. Después, comprende cómo le asiste ella a Su propia obra: 'Cuando preparaba el cielo –dice– allí estaba yo con Él; y cuando fortificaba las nubes que se encuentran encima de los vientos y cuando tutelaba Sus fuentes, que están bajo el cielo, yo estaba con Él adaptando, yo era con quien se complacía y cada día me arrobaba en Su propia persona (Pr 8, 27-30). Pues tan pronto como quiso Dios producir en sus sustancias y especies las cosas que había dispuesto en Su interior con la 'sophia', la razón y la palabra, profirió, en primer lugar, el Sermo mismo, que tenía en sí sus inseparables razón y 'sophia', de modo que, por medio de Él, se hicieran todas las cosas que, por Él habían sido pensadas y dispuestas, más aún, ya creadas en el intelecto de Dios. En efecto, esto faltábales (a ellas): ser también reconocidas y conservadas de modo manifiesto en sus especies y sustancias.]*

Se ha puesto de manifiesto hace años<sup>10</sup> que Tertuliano, en *Adversus Praexan*, no realiza exactamente la misma exégesis a Pr 8, 22-30 que hizo en *Adversus Hermogenem*. Condicionado por la polémica de cada una de las obras, frente a Hermógenes tendía Tertuliano (tal vez en dependencia directa de Teófilo) a subrayar que la razón, la sabiduría, impersonales de Dios constituían en realidad Su propia materia, de modo que, a diferencia de lo que pensaba Hermógenes y la larga serie de pensadores de inspiración platónica, Dios no necesitaba de un sustrato material coeterno para dar lugar a la creación. Su *ratio*, Su *sabiduría*, impersonales, eran Su propia materia. Ahora bien, esta *sabiduría* impersonal, virtud del Altísimo, la descubría Tertuliano en Pr 8, 27-30. En este pasaje que hemos visto, en cambio, Pr 8, 27-30 viene a coincidir con el estadio personalizado y subsistente de esta *sabiduría*, que es la misma que denominamos *Sermo*, el sujeto de la encarnación, la segunda persona de la Trinidad. Para nosotros es importante recabar que, tanto en una situación como en otra, Tertuliano permanece inquebrantable en la identificación entre Sabiduría y Verbo, aunque tal vez el texto de *Adversus Praexan* da pie a poder perfilar alguna suerte de distinción, dentro de la misma persona del Verbo, entre la *ratio*, en virtud de la cual Dios con su Verbo, piensa, y la *sophia*, en virtud de la cual Dios, con su Verbo, dispone.

10. Cf. Antonio Orbe, *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos*, vol. IV, *Analecta Gregoriana* 158 (Roma: 1966) y Giuseppe Scarpata (ed.), *Tertulliano. Contro Prassea* (Torino: 1985), 65-79.

## 2.2 Orígenes

Entramos, en cierto modo, en un universo distinto: el de Orígenes. Me detengo poco: al igual que en Tertuliano, aunque con presupuestos diferentes, también Orígenes identifica continuamente la Sabiduría divina con el Verbo. Más aún, casi podríamos decir que el texto de Pr 8, 22-30, donde la Sabiduría divina habla de sí misma es la carta de presentación que Orígenes escoge para enseñarnos quién es el Hijo. Así en *De principiis* I, 2, 1:

Primo illud nos scire oportet, quod alia est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus filius patris, et alia humana natura, quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit ... Sapientia namque dicitur, sicut et Salomon dixit ex persona sapientiae: *Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua, priusquam aliquid faceret, ante saecula fundavit me. In initio priusquam terram faceret, priusquam prodirent fontes aquarum, antequam firmarentur montes, ante omnes autem colles generat me* (Pr 8, 22-25). Dicitur autem et primogenitus, sicut dicit apostolus Paulus: *Qui est primogenitus omnis creaturae* (Col 1,1 5). Nec tamen alius est primogenitus per naturam quam sapientia, sed unus atque idem est. Denique et apostolus Paulus dicit: *Christu dei virtus et dei sapientia* (1 Cor 1, 24) (*De principiis* I, 2, 1, pp. 166. 168).

[*En primer lugar, debemos saber que en Cristo una es su naturaleza divina, por la que es el Hijo Unigénito del Padre, y otra la naturaleza humana, que asumió en los últimos tiempos por la economía... Pues es llamado Sabiduría, como dijo Salomón en la persona de la Sabiduría: 'El Señor me creó como inicio de sus caminos para sus obras, antes que hiciera cualquier cosa, antes de los siglos, me fundó. Al principio, antes que hiciera la tierra, antes que brotasen las fuentes de aguas, antes que fueran establecidas las montañas y antes de las colinas, me engendra'* (Pr 8, 22-25). Por otra parte, también es llamado Primogénito, como dice el Apóstol Pablo: 'El cual es el Primogénito de toda criatura' (Col 1, 15). En todo caso, por naturaleza, el Primogénito no es otro que la Sabiduría, sino que es uno y el mismo. Finalmente, también el apóstol Pablo dice: 'Cristo es Potencia de Dios y Sabiduría de Dios' (1 Cor 1, 24)] (Traducción de Fernández 2015: 167.169).

El texto, para nuestro propósito, es meridiano. No hay dudas de que Orígenes lee y descubre en Pr 8, 22-25 los altos designios que Dios puso en Su Sabiduría, engendrada eternamente como paradigma de todos los bienes futuros y de todas las criaturas futuras. Esta generación eterna será presentada por parte de Orígenes en más de una ocasión a partir de los versículos del libro de la Sabiduría, donde se habla de ella como de una *exhalación, pura emanación, irradiación, espejo*

siempre referida al Padre, o mejor a la fuerza o a la gloria del Omnipotente.<sup>11</sup> Ella es imagen de la bondad del Padre. Dentro de la riquísima gama de matices de la cristología de Orígenes, podríamos decir que Pr 8 y Sab 7 le brindan las cotas más altas, precisamente a partir del título cristológico de *Sabiduría*. Interesante también la mención a un versículo muy socorrido entre los Padres prenicenos: 1 Cor 1, 24, donde se presenta a Cristo como *fuerza y sabiduría de Dios*, que permitía realizar la exégesis cristológica de Pr 8 con autoridad explícita del Apóstol.

### 2.3 Dionisio Alejandrino, Himeneo y otros

Entre los discípulos de Orígenes de primera hora destaca por varios motivos Dionisio el Grande o Dionisio Alejandrino. Entre lo poco que leemos volvemos a encontrar estos pasajes de Pr 8 y Sab 7 interpretados cristológicamente, descubriendo en ellos, a la luz de su maestro Orígenes, la generación eterna (cf. *apud* Atanasio, *De sententia Dyonisii* 14.15.25).<sup>12</sup>

Por otro lado, en la *Epístola* que los obispos origenianos, de acuerdo con Dionisio, envían a su oponente antioqueno, Pablo de Samosata, en la *Epístola* -que es conocida como- *de Himeneo*, primero de los obispos firmantes, volvemos a encontrar la estela de Orígenes. Se afirma la preexistencia divina de quien puede recibir indistintamente varios títulos cristológicos, entre ellos, el de *Sabiduría*, y se fundamenta en Pr 8, 30 precisamente el carácter activo y subsistente del Hijo (o sea, la Sabiduría) en la creación, al tiempo que 1 Cor 1, 24, viene a fundamentar el estado preexistente de Cristo como *Potencia y Sabiduría* de Dios. Veamos:

Τοῦτον δὲ τὸν υἱὸν γεννητὸν μονογενῆ υἱὸν (Jn 1, 18) εἰκόνα τοῦ ἀοράτου θεοῦ τυγχάνοντα, πρωτότοκον πάσης κτίσεως (Col 1, 15), σοφίαν καὶ λόγον καὶ δύναμιν θεοῦ, πρὸ αἰῶνων ὄντα οὐ προγνώσει, ἀλλ' οὐσία καὶ ὑποστάσει θεὸν ... ὁμολογοῦμεν καὶ κηρῦσσομεν ... γεννήσαντος μὲν τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὡς

11. Cf. Antonio Orbe, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva* [FuP Estudios 1], (Madrid: 1994), 41-52.

12. *The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria*, ed. por Ch. L. Feltoe (Cambridge: 1904), 187. 195.

ζῶσαν ἐνέργειαν καὶ ἐνυπόστατον ἐνεργοῦντα τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, οὐχὶ βλέποντος δὲ μόνον οὐδὲ παρόντος μόνον τοῦ υἱοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐνεργοῦντος πρὸς τὴν τῶν ὅλων δημιουργίαν, ὡς γέγραπται· ἤμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα (Pr 8, 30)... Εἰ δὲ Χριστὸς θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία (1 Cor 1, 24) πρὸ αἰώνων ἐστίν, οὕτω καὶ καθὼ Χριστὸς, ἐν καὶ τὸ αὐτὸ ὦν τῇ οὐσίᾳ, εἰ καὶ τὰ μάλιστα πολλαῖς ἐπινοίαις ἐπινοεῖται.

Y confesamos y anunciamos que éste es el Hijo generado, *Unigénito Hijo* (Jn 1, 18), *imagen de Dios invisible, Primogénito de toda criatura* (Col 1, 15), Sabiduría, Verbo y Dynamis de Dios, que existe como Dios antes de los siglos, no en previsión sino en *ousia* y en *hypostasis*... Y el Padre ha generado al Hijo como actividad viviente y subsistente, que obra todo en todos, y que con respecto a la creación del universo no solamente mira o está presente a su lado, sino que también actúa, como está escrito: *estaba yo con Él disponiendo ordenadamente* (Pr 8, 30)... Y si antes de los siglos *Cristo es potencia de Dios y Sabiduría de Dios* (1 Cor 1, 24), también lo es en cuanto Cristo, que es una y la misma cosa según la *ousia*, aunque sea pensado, sobre todo, con muchos títulos (*Epístola de Himeneo* 2. 4. 6, pp. 99. 100. 102).

Pareciera que a Himeneo y a sus colegas origenianos no les satisface suficientemente una presencia asistencial del Verbo junto al Padre. No es lo mismo estar presente de un modo que de otro. Ellos lo subrayan: *no solamente mira o está presente a su lado*... Sino que también *actúa*, y pareciera que fundamentan su exégesis en Pr 8, 30, pero no tanto cuando la Sabiduría dice que *estaba yo con Él*, sino, sobre todo, cuando cualifica su modo de estar: *disponiendo ordenadamente* (ἀρμόζουσα). La actividad y subsistencia del Verbo durante la Creación queda fundamentada con Pr 8, 30, que consideran en perfecta armonía con 1 Cor 1, 24, citado al final de la carta.

### 3. La Sabiduría se corresponde con el Verbo o con el Padre: algunos testimonios prenicenos

#### 3.1 Ireneo de Lyon

En un momento del quinto libro de su magna obra contra los herejes en el que san Ireneo prueba la real crucifixión del Verbo sobre el leño, recalca que hasta ellos mismos (fundamentalmente, los gnósticos valentinianos) admiten que el Verbo fue crucificado y dice el santo obispo de Lyon:

... igitur ... illud solum verum est Ecclesiae praeconium, quoniam propria conditio, quae ex virtute et arte et sapientia Dei substitit, portavit eum: quae quidem secundum invisibilitatem a Patre portatur, secundum visibile autem e contrario portat eius Verbum (*Adv. Haereses* V, 18, 1, Orbe 1987: 206. 208)

[*De consiguiente, sólo es verdadero el mensaje de la Iglesia: (a saber) que Le sostuvo Su creación, cuya sustancia procede del Poder y Arte y Sabiduría de Dios; la cual (creación), en lo invisible, es sustentada por el Padre, al paso que, en lo visible, soporta a Su Verbo* (trad. Orbe 1987: 207. 209).

No interesa ahora mostrar hasta qué punto es consistente la argumentación de Ireneo contra los adversarios, no falta de lógica, por lo demás. Él dice que si el surgimiento de la materia ha tenido como origen una ‘Sabiduría’ caída en ignorancia y alejada del Padre sumo, ¿cómo es así que ahora el leño, la cruz –o sea, en definitiva, la materia– puede sustentar a un Dios que pareció restar al margen del surgimiento de ella? Si la materia fue obra de ángeles menores o dioses menores apartados de la plena divinidad, ¿cómo podrá soportar ahora al Hijo que vive en el Padre y al Padre que vive en el Hijo (cf. Jn 14, 11)?, argumenta Ireneo. *Luego sólo es verdadero el mensaje de la Iglesia*, concluye satisfactoriamente el santo, presentando inmediatamente a continuación a un Dios que, lejos de quedar exonerado del origen de la materia que se remontaría a una ‘Sabiduría’ ignorante y pecadora, Él mismo, por el contrario, procedió a dar a luz con su altísima Sabiduría y Poder y Arte a la creación. Frente a la ‘Sabiduría’ fuera del Pléroma e inferior al Unigénito divino san Ireneo opone la Sabiduría –en este caso, no Espíritu Santo, como vimos en *Adv. haer.* IV, 20, 3-4, o en *Demostración* 10–, ni tampoco la Sabiduría igualada con el Verbo –como hemos visto en otros autores y en el propio Ireneo ahora en breve– sino a la ‘Sabiduría’ potencia impersonal del Padre Altísimo, único Dios y Creador de todo. Concluye A. Orbe que «da la impresión de que –en nuestro caso– se atribuye la subsistencia del universo creado (*conditio*): como a materia *ex qua* primerísima, en Dios, a la Sabiduría. Con el pensamiento probable en Pr 8, 22ss. El universo hubo de ser primeramente ideado en la Sabiduría divina» (Orbe 1987: 208).

Pero en Ireneo también encontramos:

Et per Salomonem autem ait Verbum: *Per me reges regnant et potentes tenent justitiam; per me principes exaltantur et potentes tenent justitiam* (Pr 8, 15-16) (*Adv. haereses* V, 24, 1, Orbe 1987: 506)

[Y por Salomón dice el Verbo: 'Por mí reinan los reyes y los poderosos guardan la justicia' (Pr 8, 15-16) (tr. Orbe 1987: 507)]

Es decir que la Sabiduría que habla de sí misma en Proverbios que Ireneo identificaba sin ambages con el Espíritu Santo en *Adv. haer.* IV, 20, 3-4, esta misma Sabiduría ahora es presentada como el Verbo.<sup>13</sup>

### 3.2 Hipólito

Algo análogo descubrimos en el santo obispo de Asia menor. El mismo texto que citábamos al principio, lo podemos ver desde otra perspectiva:

αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν. οὐτε γὰρ ἄλογος οὐτε ἄσοφος οὐτε ἀδύνατος οὐτε ἀβουλεύετος ἦν... ὅτε μὲν θέλει, ποιεῖ· ὅτε δὲ ἐνθυμεῖται, τελεῖ· ὅτε δὲ φθέγγεται, δεικνύει· ὅτε πλάσσει, σοφίζεται. πάντα γὰρ τὰ γενόμενα διὰ Λόγου καὶ Σοφίας τεχνάζεται, Λόγω μὲν κτίζων, Σοφία δὲ κοσμῶν. ἐποίησεν οὖν ὡς ἠθέλησεν· Θεὸς γὰρ ἦν (*Contra Noeto* 10, 2. 3, pp. 170. 172).

[Y Él mismo, no obstante existir solo, era múltiple, pues no estaba desprovisto de logos, ni de sophia, ni de dynamis, ni de consejo... Cuando quiere, realiza y cuando piensa, lleva a término; cuando pronuncia, muestra y cuando plasma insufla la sabiduría. en efecto, todas las cosas creadas fueron elaboradas por medio del Verbo y de la Sabiduría, fundamentando con el Verbo y ordenando y armonizando con la Sabiduría. Hizo entonces como quiso, pues era Dios].

En efecto, quienes aparecen como *Verbo* y *Sabiduría* personales en los umbrales de la creación, no han venido a la existencia a partir de la nada, ni a partir de algo distinto de Dios, sino de Dios mismo. Ellos son la concreción personal del *verbo*, *sabiduría*, *dynamis*, *consejo* del Padre. Estamos, por tanto, también aquí en el reconocimiento por parte de Hipólito de una existencia impersonal y eterna de la *Sabiduría* como potencia paterna.

Ahora bien, este autor, del que hemos leído poco antes un pasaje muy claramente de impostación trinitaria, es el mismo que aplicó sin

13. Alguna referencia más, en Ireneo, a Pr 8, 30, difícil de dilucidar, se podría encontrar en *Adv. haer.* V, 36, 2, cf. Orbe, A., *Teología de san Ireneo*, vol. III (Madrid: BAC Maior 33, 1988), 592-593.



escrúpulos Pr 8 al Verbo en su *Comentario al Cantar*, muy cerca del comienzo:

De la cual Sabiduría él [Salomón] no estaba privado, si bien no era la Sabiduría; [aunque] con él se había ejercitado la Sabiduría, que decía: *Yo he sido engendrada antes de todas las colinas* (Prov 8, 25). Entonces, la Sabiduría ha sido engendrada por el Padre antes de todas las colinas, por la cual Sabiduría ha sido compuesta la belleza de este mundo. En efecto, así, la Sabiduría, con los multiformes carismas del Padre, nos revelaba la ornamentación conforme a la orden paterna; y, en virtud de la inhabitación de la Sabiduría en este mismo mundo, dice [Ella] dirigiéndose a Salomón: *Yo, la Sabiduría, habité junto a ti, como designio y ciencia* (cf. Prov 8,12). Entonces la ciencia (gnosis) dada en gracia a los creyentes nos anuncia la voluntad del designio del Padre. Entonces, esta Sabiduría no era otra cosa sino Cristo, y Cristo es el Hijo. Y que esto es así, el apóstol Pablo lo testimonia y dice: *Nosotros predicamos a Cristo, potencia de Dios y sabiduría de Dios* (1 Cor 1, 23-24). (*In Canticum I, 6-8*)<sup>14</sup>

Vemos, por tanto, que aquella *Sabiduría* que, en el tratado del mismo autor dirigido *Contra Noeto*, se desplegaba con su peculiar personalidad y causalidad sobre el cosmos, diferenciándose del Verbo, se presenta coincidiendo en esta ocasión con la misma persona del Verbo, mediando el designio misterioso del Padre sobre el mundo, articulando igualmente la composición armónica del cosmos, en su configuración plural a partir de todas y cada una de las criaturas. Esta identificación entre la segunda persona, Cristo, y la Sabiduría se prueba a partir de 1 Cor 1, 24, como lo hemos visto también, a modo de ejemplo, en Orígenes y en Himeneo.

### 3.3 Teófilo de Antioquía

Al igual que antes hemos visto a continuación de Ireneo e Hipólito a Teófilo, constamos esta falta de univocidad a propósito del término ‘sophia’ advertida en Ireneo e Hipólito igualmente en un autor anterior a ambos, a saber, el obispo antioqueno Teófilo. Dice así, en efecto:

Ἐρεῖς μοι οὖν μοι· ‘Σύ ὁ βλέπων διήγησαί μοι τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ.’ ἄκουε, ὃ ἄνθρωπε· τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄρρητον καὶ ἀνέκφραστον ἐστίν, μὴ δυνάμενον

14. El original está en georgiano. Traduzco de la colación de los únicos dos manuscritos georgianos que nos transmiten la obra, colación realizada por B. Outtier y yo mismo.

ὄφθαλμοῖς σαρκίνοις ὄραθῆναι. δόξη γάρ ἐστιν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος, ἰσχύϊ ἀσύγκριτος, σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος, ἀγαθωσύνη ἀμίμητος... εἰ γὰρ φῶς αὐτὸν εἶπω, ποιήμα αὐτοῦ λέγω· εἰ λόγον εἶπω, ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω... πνεῦμα ἐὰν εἶπω, ἀναπνοὴν αὐτοῦ λέγω· σοφίαν ἐὰν εἶπω, γέννημα αὐτοῦ λέγω... (Ad Autolycum I, 3, 1-2, p. 64)

[Entonces me dirás: 'Tú que ves, cuéntame la forma de Dios'. Escucha, ¡oh, hombre!, la forma de Dios es inefable e indescriptible, tal que no puede ser vista por ojos de carne. En efecto, en gloria inabarcable, en grandeza incomprensible, en altura inconcebible, en fuerza incomparable, en sabiduría inaconsejable, en bondad inimitable... En efecto, si le digo luz, estoy hablando de Su hechura; si le digo verbo, hablo de Su principio... Si le dijera 'espíritu', le hablo de Su soplo; si le dijera 'sabiduría' hablo de Su generación].

Estamos en contexto de la teología negativa compartida por cristianos y paganos. Siendo Dios inalcanzable para el hombre, no le queda a este, en un primer momento, sino conocerle por medio de las manifestaciones *ad extra* de Dios. Dicho de otro modo: Dios en Sí mismo es incognoscible para el hombre, pero no lo es en Sus potencias o modos de manifestarse.<sup>15</sup> El ser incognoscible de Dios lo relaciona Teófilo, entre otras cosas, con su sabiduría, sabiduría que permanece totalmente inasequible mientras pertenezca sólo al Padre. No hay, fuera de Dios, quien pueda aconsejarLe sabiamente, por eso dice Teófilo: *en sabiduría inaconsejable* (ἀσυμβίβαστος).<sup>16</sup> Si la puedo nombrar a esta *sabiduría* inasequible del Padre, es porque se me ha dado a conocer en lo que él ha engendrado o creado, por eso dice Teófilo: *si le dijera 'sabiduría' hablo de Su generación*, como diciendo, si yo nombrase tantos atributos divinos, no estaría, en realidad, nombrando a Dios sino solo a las manifestaciones hacia fuera de Dios por medio de Sus criaturas, por medio de Su creación.

Ahora bien, lo peculiar del cristiano que constituye al mismo tiem-

15. Prescindo ahora de poner de relieve cómo este esquema, en un principio compartido por paganos y cristianos a menudo durante los ss. II y III, coexiste –sólo entre cristianos– con su propia superación. De modo que los cristianos podrían compartir la siguiente afirmación: *Dios en Sí es incognoscible para el hombre; no obstante, por medio de Sus manifestaciones el hombre tiene noticia de Dios; ahora bien, estas noticias le conducen al hombre, muy por encima de lo que él puede, a la automanifestación del Dios en un principio inalcanzable que se le revela ahora asombrosamente de modo asequible a la debilidad congénita del hombre.*

16. Sobre este *hapax* y la estrategia retórica de Teófilo que acuña, a partir de la Sagrada Escritura, un adjetivo que pueda añadir a los tradicionales de la escuela medioplatónica en su descripción por *vía negationis* del ser divino, cf. Patricio de Navascués, «El neologismo ἀσυμβίβαστος en Teófilo Antioqueno», *Augustinianum* 52 (2012): 459-461.

po una superación de la teología negativa (admitida en cualquier caso también por ellos) consiste en que hay una ‘potencia’ a través de la cual el Dios incognoscible se deja conocer que es totalmente peculiar, una ‘potencia’ que cuando se manifiesta no abandona el seno inefable de Dios, una ‘potencia’ que gratuitamente se abaja para tratar con el hombre y llevar al hombre donde nunca llegaría por sus solas fuerzas. Esta ‘potencia’ tan peculiar es Su propio Verbo, Su propia Sabiduría, Su Unigénito Hijo, del que Teófilo, más adelante, habla del modo siguiente:

ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων ἀχώρητος ἐστὶν καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὐρίσκειται... ὁ δὲ Λόγος αὐτοῦ, δι’ οὗ τὰ πάντα πεποίηκεν, δύναμις ὢν καὶ σοφία (1 Cor 1, 24) αὐτοῦ, ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὅλων, οὗτος παρεγένετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ὡμίλει τῷ Ἀδάμ... (*Ad Autolycum* II, 22, 2, p. 152)

[*El Dios y Padre del universo es inabarcable y no se encuentra en ningún lugar... Pero Su Verbo, por medio del cual ha realizado todas las cosas, siendo ‘Fuerza y Sabiduría’ (1 Cor 1, 24) Suya, habiendo asumido el rostro del Padre y Señor del universo, éste [Verbo] vino a encontrarse en el paraíso, valiéndose del rostro de Dios, y conversa con Adán...*]

Igual que después lo harán muchos otros autores (aquí hemos visto ya a Hipólito, Orígenes y los origenianos que discuten con Pablo de Samosata), Teófilo ahora cita 1 Cor 1, 24, para identificar al Verbo con la Sabiduría, en unas líneas que traducen inequívocamente el pensamiento del obispo antioqueno: el Padre inabarcable en Su verbo y en Su sabiduría congénitos, lo es en Su Verbo personal y engendrado, en Su Verbo que es también Su Fuerza y Su Sabiduría.

### 3.4 Tertuliano

Tertuliano ha sido presentado hasta ahora como un exponente de los que interpretan directamente la Sabiduría como el Verbo. Obsérvese, no obstante, que en el siguiente paso de su obra dirigida contra la actitud de los gnósticos durante la persecución, Tertuliano conscientemente atribuye en pocas líneas a la Sabiduría tanto el lugar personal del Padre como el del Hijo. El Africano está comentando el versículo de Proverbios 9, 2, según la versión latina por él transmitida: *Sophia iugulavit filios suos* (Pr 9, 2) en *De scorpiace*:

Scit et apostolus qualem deum adscripserit, cum scribit: *si deus filio non pepercit, sed pro nobis tradidit illum, quomodo non et cum illo omnia condonavit nobis?* (Rom 8, 32). Vides quomodo etiam proprium suum filium primogenitum et unigenitum sophia divina iugulaverit, utique uicturum, immo et ceteros in vitam redacturum. Possum dicere cum sophia dei Christus est *qui se tradidit pro delictis nostris* (Rom 4, 25). Iam et semetipsam sophia trucidavit... (*De scorpiace* VII, 4-5, pp. 1081-1082)

[También el Apóstol sabe a qué Dios se refiere cuando escribe: *Si Dios no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros, ¿cómo no nos dará con él todas las cosas?* (Rm 8, 32). Mira cómo la Sabiduría divina también degolló a Su propio Hijo, primogénito y unigénito, para no sólo vencer Él, sino también para llevar a la vida a los demás. Puedo decir, puesto que la Sabiduría de Dios es Cristo (cf. 1 Cor 1, 24), que *se entregó por nuestros delitos* (Rm 4, 25), que ahora también la Sabiduría se ha degollado a sí misma...]

Ya lo puso de relieve R. Braun<sup>17</sup> cómo Tertuliano se desliza semánticamente sin importarle nada con el mismo término de *sophia* para pensar ya sea en la *sophia divina*, esto es, en el Padre que no perdonó a su propio Hijo para, a partir de ahí, proponer una interpretación no menos audaz de Pr 9, 2, en el que la Sabiduría (de nuevo sobre la base de 1 Cor 1, 24), ahora Cristo, se degüella a Sí misma para bien de los hombres, Sus hijos. El contraste lo establece Tertuliano con la Sabiduría *Achamoth* valentiniana, la cual engendra a sus hijos, primeramente matándolos en la materia. La muerte provocada por la Sabiduría según la fe de Tertuliano, en cambio, no consiste en introducir a los hombres en la materia, sino en vencer por el martirio en carne la ley de la corrupción introducida por el pecado, resucitando la materia de que están hechos los hombres. Esta misteriosa Sabiduría, que da la Vida conduciendo a sus hijos al martirio, es representada tanto por el Padre como por el Hijo, en el esquema tertuliano.

#### 4. Ptolomeo, gnóstico valentiniano: Sophia, madre de Sophia

La constatación es evidente, sin necesidad de multiplicar muchos más casos: era habitual entre los autores cristianos prenicenos servirse del término *sophia* con una elasticidad semántica considerable.

17. René Braun, *Deus christianorum ...*, 227, n. 1.

Se constata la equivocidad: tan pronto designa a lo que hoy denominamos tercera persona de la Trinidad, como representa a la Segunda, o asimismo describe uno de los atributos impersonales de Dios mismo (del Padre). Esta equivocidad no es fruto sólo de una comparación entre los distintos autores cristianos, sino que emerge ya dentro de la obra de cada uno de ellos.<sup>18</sup> Sucede algo análogo a lo registrado en torno al término *pneuma* (o *spiritus*) en la literatura cristiana de los primeros siglos.<sup>19</sup>

El asunto no se resuelve afirmando que esta oscilación previa a Orígenes es marginal. Hemos visto que autores nada *outsiders* como Teófilo, Ireneo, Hipólito, Tertuliano... entran dentro de esta cuenta sobre la equivocidad en el uso teológico del término *Sophia* aplicado a la divinidad. En general, se atribuye a estos autores, anteriores a las disquisiciones de la pneumatología antes y después de Constantinopla I, poca claridad respecto a la articulación “trinitaria”, a tres, de Dios. Esta falta de dominio del asunto les llevaría a incurrir en imprecisiones, afirmaciones oscuras, inconsistencias, etcétera.<sup>20</sup>

Creo que un pasaje de la noticia que Ireneo nos ofrece sobre la doctrina del gnóstico Ptolomeo, discípulo de Valentín, puede arrojar algo de luz (aunque también provocará, por supuesto, nuevas cuestiones) al respecto. El pasaje lo sorprendemos allí cuando Ireneo está mencionando la formación sustancial sustancial de Sophia Achamoth, la cual, fruto de la intervención del Límite o Cruz que ha purificado y consolidado el Pléroma por abajo, quedó separada con su pasión del eón Sophia, reintegrado ya dentro del Pléroma, es decir, formando parte de la persona definida del Hijo. La formación gnóstica del Hijo, la unción del Verbo y la formación sustancial de Sophia Achamoth son las dos caras (intrapleromática y extrapleromática, respectivamente) de

18. De Orígenes no hemos mostrado por mor de la brevedad más que casos donde *Sophia* constituye una *epinoia* del Verbo. Pero el Alejandrino puede ser catalogado, en este sentido, dentro del caso de Tertuliano, el cual no tenía inconveniente en circunscribir la *Sophia* de alguna manera al Padre mismo.

19. Cf. Manlio Simonetti, «Note di cristologia pneumatica», *Augustinianum* 12 (1972): 202-232.

20. Siendo una cuestión delicada y complicada de tratar en el vasto campo de la literatura cristiana de los primeros siglos, tampoco pretendo excluir del todo este factor, en el que, a mi juicio, tal vez insiste de modo un poco excesivo y excluyente Simonetti (1972) en su artículo. Por lo demás, la poca claridad acerca del Espíritu Santo en el ámbito trinitario, en último término, no puede dejar de implicar poca claridad a propósito del misterio de Dios y de la generación del Hijo, íntimamente relacionados con el origen y características de la persona del Espíritu Santo.

una misma moneda. Esta moneda es la emisión de Cristo-Espíritu Santo (es decir, la emisión de una nueva pareja de eones que personifican la capacidad que, a partir de ‘ahora’ tiene el Hijo, no sólo de contemplar al Padre (Abismo) infinito –capacidad que tiene desde el primer instante de su generación– sino además también de *darlo a conocer*, de *comunicarlo*. La unción provoca la comunicabilidad.<sup>21</sup> Léamoslo sin mayor dilación:

Οικτείραντα δὲ αὐτὴν τὸν Χριστὸν καὶ διὰ τοῦ Σταυροῦ ἐπεκταθέντα, τῆ ἰδίᾳ δυνάμει μορφῶσαι μὴ μορφῶσιν τὴν κατ’ οὐσίαν μόνον ... ὅπως αἰσθημένη τοῦ περὶ αὐτὴν πάθους διὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ Πληρώματος ὀρεχθῆ τῶν διαφερόντων, ἔχουσα τινὰ ὁδμὴν ἀφθαρσίας ἐγκαταλειφθεῖσαν αὐτῇ <ὑπό> τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Διὸ καὶ αὐτὴν τοῖς ἀμφοτέροις ὀνόμασι καλεῖσθαι, Σοφίαν τε πατρωνυμικῶς – ὁ γὰρ πατὴρ αὐτῆς Σοφία κληῖται – καὶ Πνεῦμα ἅγιον ἀπὸ τοῦ περὶ τὸν Χριστὸν Πνεύματος (*Adv. haer.* I, 4, 1, pp. 62. 64).

*[(Dice que) que Cristo se apiadó de Ella (Sophia Achamoth) y se extendió por medio de la Cruz para formarla con Su propio poder sólo según la sustancia ... a fin de que tomando conciencia de la pasión en torno a ella, por la separación del Pléroma, deseara lo más distinguido (del Pleroma), al tener un cierto aroma de incorrupción dejado en ella por Cristo-Espíritu Santo. Por esto, Ella también es llamada con ambos nombres, con el de ‘Sophia’ por parte paterna –pues el padre de ella es denominado Sophia– y con el de Espíritu Santo, por proceder del Espíritu (eón) que forma pareja con Cristo.]*

Me centro en el final. El desarrollo inicial del Pléroma y del misterio de Dios, según el relato de Ptolomeo ofrecido por Ireneo, se encamina hacia su final. Cuando la persona del Hijo ha culminado su constitución, eso mismo ha supuesto el paso de la fase amorfa a la fase personal para la Sophia, que quedó fuera del Pléroma. Cristo se sirvió de la Cruz, extendiéndose, para configurar la personalidad de la Sophia que estaba fuera del Pléroma. ¿Cómo llamar a esta que provino del Pléroma, a causa de la defeción del último de los eones del Pléroma? El nombre viene dado con el nacimiento, con el ser. El ser lo ha recibido esta tercera entidad del mundo divino, según los gnósticos, directamente del Hijo. Pero en la actividad que la configuró personalmente, intervino el Hijo, sobre todo, por medio de su emisión de Cris-

21. Cf., recientemente, con gran acierto y aplicado a la noticia de Ptolomeo, Manuel Aroztegi, «La filiación, la pasión de *Sophia* y la formación del *Pléroma* (*Adversus Haereses* 1,2 y 1,4)», en *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo. Gnosis, Valentín, valentinianos*, vol. VII, eds. A. Sáez, G. Cano, C. Sanvito (Madrid: 2018), 233-311.

to-Espíritu Santo. De ahí que legítimamente lleve los nombres de “quienes” contribuyeron a su nacimiento personal. Por eso, es llamada *Sophia*, por parte de padre y *Espíritu Santo*, por parte de madre, o sea, por parte del elemento femenino de la *syzygia* que la ha configurado, a saber, *Cristo-Espíritu Santo*.

Ahora bien, aquí tenemos precisamente un leve escollo: mientras que no hay problema alguno para comprender que sea llamada *Espíritu Santo*, en virtud del eón *Espíritu* que, en pareja con Cristo, la formó personalmente. Cabría esperar, con la misma lógica, que fuese también llamada, por vía paterna, *Cristo*, en virtud del eón *Cristo*, el primero de la pareja y, por tanto, el elemento masculino. Sin embargo, tenemos que *por vía paterna* fue llamada *Sophia* y no *Cristo*. El escollo es doble: porque la relación que guarda la *Sophia* extrapleromática (que ha sido configurada personalmente por *Cristo-Espíritu Santo* con el eón *Sophia*, ya reintegrado al Pléroma, y que actúa desde dentro, es descrita siempre en términos de *maternidad*, esto es: el eón *Sophia* intrapleromático es *madre* de la persona *Sophia* (*Achamoth*) extrapleromática (cf. *Adv. haer.* I, 2, 5, línea 207; I, 4, 1, líneas 383-384). Y ahora, la segunda parte del escollo: como decía más arriba, uno esperaría precisamente que si hay que denominar a esta *Sophia* extrapleromática *por vía paterna*, entonces habría de escogerse el eón masculino de la *syzygia* que la ha configurado, a saber: Cristo.

Recientemente M. Aroztegi ha traído a colación un pasaje de Filón que ilumina poderosamente el nudo.<sup>22</sup> Se trata de *De fuga et inventione* 51-52, donde Filón distingue entre el *nombre* (*onoma*) y la naturaleza (*physis*). Sophia, a decir del Alejandrino, podría, no obstante tener un nombre femenino, poseer una *physis* masculina, en relación con todo lo que viene después de Ella en la creación, salvo en relación con Dios, después del cual ella siempre es segunda. Sophia, de nombre femenino, tendría una denominación *femenina* en relación con Dios, y una denominación *masculina* en relación con todo lo que viene después de Ella, conservando siempre, en cualquier caso, la naturaleza y poder masculinos.

Con todo, yo creo que, sin desechar este lugar filoniano que

22. Cf. Manuel Aroztegi, «La filiación, la pasión de *Sophia* y la formación del Pléroma (*Adversus Haereses* I,2 y I,4)», 294-295.

puede sustentar muy bien doctrinalmente la paternidad de Sophia, convenga añadir ¡una vez más! el lugar paulino de 1 Cor 1, 24: *Cristo, Dynamis y Sabiduría de Dios* (que ya hemos visto muy presente en los textos de la tradición cristiana seleccionados anteriormente), que está latentemente en la base del razonamiento de Ptolomeo. Recordemos la expresión de Ptolomeo *apud* Ireneo: « ... ella es llamada con ambos nombres, con el de Sophia por vía paterna –pues el padre de Ella es denominado Sophia– ... ». ¿Qué quiere decir Ptolomeo (según Ireneo) con que el padre de ella es denominado *Sabiduría*? A mi juicio, el razonamiento de Ptolomeo, supuesta más o menos la base filoniana, se apoya sobre el texto de 1 Cor 1, 24, donde ciertamente el eón masculino que la ha configurado, o sea, *Cristo*, es denominado por san Pablo, *Fuerza y Sabiduría de Dios*.

Lo que quería poner de relieve en este punto es la consciencia explícita que tenían los cristianos del s. II de estar utilizando equívocamente el término de Sophia. Ahora bien, este equívoco no era a causa de su poca destreza con la teología del Espíritu Santo, aún poco desarrollada. Antes bien, este equívoco esconde una causa poderosa: el Espíritu Santo (persona) debe su configuración personal a la pareja de eones Cristo-Espíritu Santo, pertenecientes al Hijo (persona). De donde, siguen argumentando los valentinianos, se deduce una relación paterna entre el Hijo y el Espíritu Santo. Ahora bien, con esta luz, con este esclarecimiento, nos ha venido una nueva cuestión: ¿cómo así que el Hijo es padre del Espíritu Santo?

## 5. Cristo, padre del Espíritu Santo

A decir de Ptolomeo, a favor de que tanto el Hijo como el Espíritu Santo puedan ser denominados *Sophia* juega el hecho de que Cristo (persona), paradigma ideal del mundo futuro, Sabiduría asistente del Padre en la Creación, es padre del Espíritu Santo (persona, *Achamoth*), que, sin duda, viene de Él –de Cristo–, y que puede ser también considerado como, ya no tanto como Sabiduría a modo de paradigma ideal del mundo futuro sensible, sino como Sabiduría que es causa de distribución de los ejemplares ideales en este mundo sensible y causa de cohesión y armonización de todos los seres del mundo sensible.



Esta relación de paternidad articula las dos *Sabidurías*, una –Cristo (persona)– más inmediateamente vinculada al Padre como paradigma ideal del mundo futuro; otra –Espíritu Santo (persona)– más cercana al mundo sensible, imagen del paradigma ideal, mundo sensible que esta Sabiduría sostiene admirablemente en cohesión y armonía.

A nosotros puede sorprendernos hoy este modo de hablar, este modo de referirse al Hijo como *padre* del Espíritu Santo, pero recordemos el arranque de la célebre obra de Orígenes, *De principiis*, autor unas cuantas décadas posterior a Ptolomeo, quien aún dudaba e ignoraba acerca del Espíritu Santo, cuando escribía:

Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt spiritum sanctum. In hoc non iam manifeste discernitur, utrum natus aut innatus, vel filius etiam ipse dei habendus sit, necne; sed inquirenda iam ista pro viribus sunt de sancta scriptura et sagaci perquisitione investiganda (*De principiis. Praef* 4, p. 124).

[También (los apóstoles) transmitieron que el Espíritu Santo está asociado al Padre y al Hijo en cuanto al honor y a la dignidad. Pero, en este punto, ya no se distingue claramente si acaso es nacido o no nacido, o si también él deba ser considerado Hijo de Dios o no; sino que esto debe ser investigado, de acuerdo a la capacidad, a partir de la Sagrada Escritura y debe ser examinado con una aguda indagación] (trad. Fernández 2015: 125).

Orígenes está repasando como punto introductorio a su ensayo sobre la doctrina cristiana la *regula fidei*. Ha aclarado los puntos firmes, unánimemente acordados por todos a propósito del Padre y del Hijo. Llega al Espíritu Santo, del que reconoce que los cristianos consideran *asociado en honor y dignidad* (tal vez utilice un argumento a partir de la *lex orandi*, como insinúa justamente el editor S. Fernández) al Padre y al Hijo. No duda Orígenes de la condición divina del Espíritu Santo. Y enseguida precisa que, a diferencia de lo que ocurre con el Hijo sobre el que no consta duda alguna de que haya sido engendrado y nacido del Padre, en cambio con el Espíritu Santo ya no está claro qué relación guarde con el Padre y, cabe pensar también, igualmente poco claro qué relación guarde con el Hijo.

Pero más de cien años después de Orígenes la situación no ha cambiado excesivamente. Lo atestigua Hilario de Poitiers, quien al final de su *De trinitate* escribe:

Ita quod ex te (Patre) per eum (Christum) sanctus Spiritus tuus est, etsi sensu quidem non percipiam, sed tamen teneo conscientia (*De trinitate* XII, 55-56, p. 693).

Así pues, que tu Espíritu Santo viene de ti a través de Él (Cristo), si bien no logre comprenderlo, no obstante, lo sostengo convencido.

Hilario acababa de aclarar que sólo el Padre, al no tener principio a partir de ningún otro, es *innascible*, que sólo el Hijo ha de ser considerado *Unigénito* del Padre (de otro modo, si hubiera otro 'génito', ya no sería Unigénito) y que el Espíritu Santo *no* es una criatura, sino que ha de ser considerado Dios. Ahora bien, Hilario acababa de probar que la igualdad del Hijo con el Padre era una consecuencia de la relación de filiación de este con el Padre. De este modo, podemos comprender como Hilario se encontraba "entre la espada y la pared": por un lado, no podía admitir que el Espíritu Santo fuese una criatura y no fuese dios; por otro, la igualdad de naturaleza entre el Padre y el Hijo la había probado a partir de la relación de paternidad, de ahí que se viese obligado a considerar al Espíritu Santo, tan dios como el Padre y el Hijo, pero sin acertar a comprender el origen del mismo.<sup>23</sup>

Aún, en el siglo V, ya con mayor lucidez al propósito, escribe Agustín en su obra consagrada al misterio cristiano:

Dicimus enim Spiritum sanctum Patris, sed non vicissim dicimus Patrem Spiritus sancti, ne filius eius intellegatur Spiritus sanctus. Item dicimus Spiritum sanctum Filii, sed non dicimus Filium Spiritus sancti, ne pater eius intellegatur Spiritus sanctus. In multis enim relativis hoc contingit, ut non inveniatur vocabulum, quo sibi vicissim respondeant quae ad se referuntur (*De trinitate* V, 12, 13, p. 356)

[*En efecto, decimos 'Espíritu Santo del Padre', pero no decimos a su vez 'Padre del Espíritu Santo', no vaya a entenderse que el Espíritu Santo es Hijo (del Padre). Igualmente decimos 'Espíritu Santo del Hijo', pero no decimos 'Hijo del Espíritu Santo', no vaya a entenderse que el Espíritu Santo es Padre (del Hijo). En efecto, con muchos términos relativos ocurre que no se encuentra un vocablo que responda a la correlación de uno y otro.*]

Y un poco después, Agustín insiste y se expresa en un modo aún más claro:

23. Cf. Nello Cipriani, «La *retractatio* agostiniana sulla processione-generazione dello Spirito Santo (*Trin.* 5,12,13)», *Augustinianum* 37 (1997): 431-439.

Ubi et illud elucescit, ut potest, quod solet multos movere, cur non Filius sit etiam Spiritus sanctus, cum et ipse a Patre exeat, sicut in Evangelio legitur. Exiit enim, non quomodo natus, sed quomodo datus; et ideo non dicitur Filius, quia neque natus est sicut Unigenitus, neque factus ut per Dei gratiam in adoptionem nasceretur, sicuti nos (*De trinitate* V, 14, 15, p. 359).

De donde también se ilumina, en la medida de lo posible, aquello que suele preocupar a muchos: por qué el Espíritu Santo no es Hijo, siendo así que también Él mismo ha salido del Padre, como se lee en el Evangelio. En efecto, salió, no como nacido, sino como dado; y, por eso mismo, no se dice Hijo, porque ni nació como el Unigénito, ni fue creado como si hubiera de nacer en adopción por gracia de Dios, como nosotros.

Agustín no escribe ociosamente. En efecto, conocía contemporáneos suyos, cristianos (como Mario Victorino), que profesaban la fe de la Iglesia, los cuales proponían, por ejemplo, que:

... Spiritum sanctum ... a patre per Christum genitum et in Christo ... (*Adv. Arium* IV, 33, 20. 22-23, p. 276)

[... *el Espíritu Santo ... engendrado a partir del Padre por medio de Cristo y en Cristo ...* ]

Mario Victorino, familiarizado con el neoplatonismo latino de finales del s. IV, no había tenido inconveniente en afirmar –en contra de Arrio y en defensa de la consustancialidad divina de Padre, Hijo y Espíritu Santo– que el Espíritu Santo había sido *engendrado* por el Padre a partir de Cristo, sin que esto comprometiera el hecho de que Cristo fuese el único Hijo, una vez que el Espíritu Santo había sido engendrado en la única generación de Cristo. Un mismo acto de generación paterna se articula en dos fases: por la primera adquiere *subsistencia* (un término poco claro en el pensamiento de Mario Victorino) el único Hijo así engendrado y por la segunda fase es el Espíritu Santo el que ulteriormente a partir del único Hijo y en el Hijo encuentra su modo de ser propio. Este modo de ser, sea como sea, no lo quiere pensar Mario Victorino al margen del único acto de generación del Padre, para no prestar argumentos a Arrio y probar así, con la estrecha relación que media entre Padre, Hijo y Espíritu Santo la común substancia divina que les une.

Agustín entiende que la generación compete solo al Hijo y propone otros modos de afrontar la consustancialidad del Espíritu Santo,

inspirándose, por otro lado, en parte para ello en el mismo autor – Mario Victorino– del que refutaba parcialmente sus ideas.<sup>24</sup> Agustín afinará, profundizando el camino comenzado antes en los padres Capadocios, el concepto tradicional de *don*, con el que los fieles cristianos y la Escritura se referían al *Espíritu Santo*. En la ortodoxia agustiniana podríamos decir, parafraseando a Nicea, que así como el Hijo es, *engendrado, no creado*, el Espíritu Santo es *dado, no engendrado*. Y que tanto el *Padre como el Hijo* son principio del Espíritu Santo, no dos principios, sino uno solo, pero en el que intervienen dos personas.

## 6. El factor de la tradición platónica: el segundo, ‘padre’ del tercero

Hemos comprobado, por consiguiente, que este modo de comprensión del origen del Espíritu Santo como si fuese *engendrado* por el Padre o por el Hijo, si bien hoy está más que descartado, no es un *monstrum* de la literatura cristiana antigua, circunscribible sólo a las especulaciones gnósticas valentinianas. Antes bien, siglos después del gnóstico Ptolomeo, pasando por Orígenes e Hilario, autores como Mario Victorino lo creen necesario para defender la ortodoxia de la Iglesia contra Arrio y probar así la connaturalidad del Espíritu Santo. Pero, ¿por qué Ptolomeo pudo proponer este módulo de la *paternidad* para describir el origen de la persona de *Sophia Achamoth*, o sea, de la persona de Espíritu Santo?

Es conocido cómo el desarrollo trinitario de los gnósticos sea en buena medida deudor de las especulaciones medioplatónicas, las cuales, no sin diferencias unas de otras, coincidían al menos substancialmente en concebir al menos dos principios en la raíz del todo: dios y la materia, a los que podía añadirse o no un tercer principio: el mundo de las ideas, de modo que el Dios, el Bien, identificado con el Demiurgo, se disponía a crear el mundo a partir de la materia, y valiéndose también del paradigma de las ideas. Inspirándose en ellas, Dios iba plasmando en la materia este mundo sensible. Básicamente el Dios cristiano (de los gnósticos y de tantos autores ortodoxos) podría coincidir con el Dios supremo platónico; el mundo de las ideas con el *Nous* o Hijo constituido en el *Pléroma*. Ahora bien, en la cosmología platónica este mecanismo no era

24. Cf. Nello Cipriani, *La teología di sant’Agostino* [Studia Ephemerides Augustinianum 143], (Roma: 2015), 182-191.

suficiente. ¿Por qué en el mundo no existen *de hecho* más seres de los que hay, siendo así que se podrían hipotéticamente pensar infinitas formas –de animales mitológicos, por ejemplo– que no encuentran sus correspondientes especies en el mundo sensible? Hay una instancia que distribuye sabiamente, armónicamente, cada una de las formas en su devenir sensible –como especie– dentro del conjunto del mundo sensible. Esta instancia, esta fuerza, es lo que llaman *alma del mundo*, que viene a la existencia como un resultado del proceso creador de Dios y que adquirirá el rango de tercera hipóstasis dentro del sistema del neoplatónico Plotino, posterior en varias décadas a Ptolomeo.

No es en absoluto ajeno a todo este mundo la historia de la interpretación de la esotérica *Segunda epístola platónica*, donde se habla misteriosamente de tres principios jerárquicamente ordenados.<sup>25</sup> Caso paradigmático de una suerte de jerarquía por sucesiva filiación: *abuelo - padre - hijo* es el caso del medioplatónico Numenio, si bien, un análisis tranquilo de sus fragmentos permite más bien suponer una teología orquestada en dos principios, el segundo de los cuales parece, en determinadas circunstancias, desdoblarse y, por tanto, la imagen de los *tres* dioses en relaciones sucesivas filiales no deja de ser una metáfora, carente de significado real<sup>26</sup>.

Creo que en el contexto de la especulación anterior y posterior a los gnósticos no sea, en absoluto, extraño, sino, más bien, todo lo contrario considerar que el paso de la segunda –llamémosla ahora por amor de claridad ‘hipóstasis’– a la tercera sea descrito como una generación y se hable, por ejemplo, del Intelecto como *padre* del Alma, análogamente a como aquí hemos encontrado que el Hijo o Cristo (*Sophia*, paradigma universal) es *padre* del Espíritu Santo (*Sophia*, alma del mundo). Hemos de añadir inmediatamente que entre platónicos no hay exacta simetría entre *padre* e *hijo*, quiero decir, que no toda relación paterna puede verse inmediatamente presentada, desde la otra parte, como una relación filial.<sup>27</sup> Si *A* es padre de *B*, esto no impli-

25. Para el influjo de la *Segunda epístola platónica* en la teología cristiana prenicena y en la tradición platónica, cf. H. D. Saffrey y L. G. Westerink, «Introduction», en *Proclus. Théologie platonicienne. Tome II. Livre II* (Paris: 2003), xx-xlix.

26. Cf. Robert Petty, «Introduction», en *Fragments of Numenius of Apamea* [Platonic Texts and Translations 7], (Westbury: 2012), ix-xvii.

27. Cf. Paul Aubin, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne* [Bibliothèque des archives de philosophie. Nouvelle série 55], (Paris: 1992), 93-101.

ca inmediatamente que vayamos a encontrar igualmente la expresión de que *B* es hijo de *A*, lo cual nos lleva a pensar que estamos más bien ante una metáfora, que pretende designar un vínculo de origen. *B* viene a la existencia en dependencia de *A*. Esto podría bastar para no tomar al pie de la letra la expresión de Cristo, *padre* del Espíritu Santo.

Con la perspectiva de la teología medioplatónica, podríamos entender entonces tal vez mejor la expresión de *Cristo, padre del Espíritu Santo*, o de su análoga en la versión del gnóstico Ptolomeo, a saber: *Sophia (Hijo), padre de Sophia (Espíritu Santo)*. No obstante, no estamos ante un caso aislado en la teología gnóstica. Oportunamente han sido señalados más casos que establecen una relación de filiación entre la tercera y la segunda entidades del mundo divino.<sup>28</sup> ¿Es posible entonces que, en punto tan crucial, la teología gnóstica hubiera de interpretarse sólo a la luz de la exégesis metafórica constatable en la tradición platónica? ¿No había mayor fundamento entre gnósticos para establecer una relación de paternidad entre la segunda y la tercera hipóstasis? Creo que sí lo hay.<sup>29</sup>

## 7. Cristo crucificado es padre

A mi juicio, habría que volver a leer las líneas de Ptolomeo y percatarse de que en ellas, ahora en el mismo momento en que a *Sophia* Cristo se la va a describir como *padre* de *Sophia* Espíritu Santo, coincide la intervención de Cristo *extendiéndose por medio de la Cruz*. Decían, en efecto, así las líneas de Ptolomeo antes traídas a colación: (*Dice que*) *que Cristo se apiadó de Ella (Sophia Achamoth) y se*

28. Cf. George W. MacRae, «The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth», *Novum Testamentum* 12 (1970) 86-101.

29. Prescindo ahora de considerar el origen del Espíritu Santo o *Sophia Achamoth* a la luz de la exégesis del libro de la Sabiduría (cf. Peerbolte 2018) y, sobre todo, a la luz del relato bíblico de Eva (su educación origen, su pecado, su salvación, cf. Orbe 1964; MacRae 1970); se han observado las correspondientes analogías. Eva viene a la existencia por voluntad del Padre. No es llamada, sin embargo, *hijo de Dios*. Adán, en cambio, sí es denominado *hijo de Dios*. Eva procede de la voluntad del Padre, pero a través del *hijo de Dios*, que es Adán, y viene a la existencia como *Madre* de los hombres futuros y esposa, por tanto, de Adán. ¿Cuál es la relación de Dios, Padre y Creador, con Eva, sobre todo, en comparación con la de Adán? No es fácil acertar. Pero tampoco se podría presentar como un error garrafal calificarla de relación filial, de Eva respecto del Padre, lo cual no deja de arrojar cierta luz sobre el origen del Espíritu Santo.

*extendió por medio de la Cruz para formarla con Su propio poder sólo según la sustancia... (Adv. haer. I, 4, 1).*

Ahora bien, es sabido cómo Cristo era considerado *padre* a partir de su muerte en cruz y su posterior efusión del Espíritu Santo en los creyentes.<sup>30</sup> La cruz rendía idónea la carne de Cristo para ser, a un tiempo, receptora y dadora de la Vida que procede del Padre. La cruz precede lógicamente al misterio de Pentecostés, fiesta de la donación del Espíritu Santo. Entonces, ni Ptolomeo ni otros gnósticos desbarraban o dudaban o eran poco diestros en el lenguaje cuando muy conscientemente atribuían a la Sabiduría Verbo, *extendida en cruz*, ser *padre* de la Sabiduría Espíritu Santo. La crucifixión de la Sabiduría extrapleromática la rendía idónea para recibir ulteriormente la iluminación del Salvador y quedar encinta de los futuros hombres espirituales. No se trataba de una paternidad absoluta como la del Abismo, sino de una paternidad derivada, que comunica la semilla espiritual, de espíritu a espíritu.

Distinguían muy bien entre quien podía engendrar por sí mismo, esto es, el *Padre*, y quien sólo lo podía hacer, una vez constituido perfectamente en su persona por el Padre mismo, o sea, el Hijo. Mientras el Padre pudo ser *padre* del Hijo por su propia persona. El Hijo sólo pudo ser *padre* del Espíritu Santo, una vez que el Padre *se lo concedió* y, además, en el mismo momento en el que Él, el Hijo, culminaba su configuración, no pudo terminar de nacer –por decirlo así– sin comenzar a configurar la tercera persona de *Sabiduría Achamoth* o Espíritu Santo. La formación gnóstica del Segundo (Hijo) coincide con la formación sustancial del Tercero (Espíritu Santo). No estamos, en rigor, ante dos generaciones, sino ante un solo acto del Abismo con una doble consecuencia ordenada: la generación de la Sabiduría Hijo y la ulterior consecuencia de esta: el origen de la Sabiduría Espíritu Santo.

El módulo de las dos *Sophias* –una *padre*, en cuanto Cristo crucificado, de la otra–, con que los gnósticos se referían al desarrollo trinitario, lejos de ser torpe o poco preciso se muestra de gran altura. Registra la misma equivocidad que lo dicho acerca de los términos de *Espíritu Santo*. La equivocidad es lucidez, en este caso, pues muestra lo común

30. Cf. Patricio de Navascués, «Cristo Padre en la literatura martirial», en *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, vol. IV, eds. Patricio de Navascués, Manuel Crespo y Andrés Sáez, (Madrid: 2012), 235-255.

del Padre, dotado de sabiduría, razón primerísima del mundo futuro; del Hijo, Sabiduría, paradigma; y del Espíritu Santo, Sabiduría que armoniza todos los seres del cosmos. Si con el término de *Sophia* (con su innegable connotación cósmica, procedente de las escrituras de Israel y del corpus paulino fundamentalmente), aplicado tanto a la segunda como a la tercera entidades divinas, no resultaba espontáneo dar cuenta de la *degradación* del desarrollo trinitario, en cambio, sí que se ponía de manifiesto, mejor que con otros (como Eva, Vida...), la finalidad *cosmológica* del despliegue trinitario, cuya razón no era sino la vida y salvación de los hijos de Dios en el cosmos sensible.

Con la imagen (entre real y metafórica) de la relación paterna que une a ambas Sabidurías (2º y 3º de la trinidad), se dibujaba nítidamente una *taxis* dentro del mundo divino: Abismo Padre (1º), Unigénito Hijo (Sabiduría superior) (2º) y Espíritu Santo (Sabiduría inferior) (3º). Al mismo tiempo se ponía de manifiesto –adelantándose a los prejuicios de los pneumatómacos y macedonios de finales del s. IV– la consubstancialidad de ambas (o sea, del Hijo y del Espíritu Santo). Sin confundir la paternidad precípua y característica del Padre, que lo es por sí mismo, dilucidaban en la *paternidad* de Cristo (*Sabiduría superior*) respecto de la tercera persona, la *Sabiduría inferior*, el don de engendrar concedido al Hijo por el Padre. El amor del Padre es siempre crucificante, definitorio, el Hijo que nace así crucificado y definido no puede no “engendrar” al Espíritu Santo, que procede, como de un único principio, del Padre y del Hijo. La dirección degradante del desarrollo mítico trinitario de los gnósticos (única dirección que en su mentalidad podía justificar el origen del cosmos sensible) queda, al mismo tiempo, corregida por la relación que une a estas hipóstasis, relación íntima y natural, relación consubstancial, necesaria también para explicar la dignidad de los hijos de Dios, gnósticos, diseminados por su Madre Sabiduría en este cosmos sensible, cosmos e historia sabiamente dispuestos al servicio de ellos.

## 8. Conclusión

Detrás de la oscilación y equivocidad con que los primeros textos cristianos se refieren al personaje divino de la *Sabiduría* no siempre ha de



advertirse rudeza, poca destreza o imperfección en la argumentación teológica de los distintos autores. Los textos aducidos han mostrado, en cambio, el uso ambiguo consciente que los cristianos hacían del término *Sabiduría* en su aplicación al ámbito divino. Menos frecuente en su aplicación a la persona –valga el término para entendernos– del Padre, resulta normal encontrarla identificada con el Hijo y, no pocas veces, en los mismos autores o en otros, con el Espíritu Santo. Denominar al Espíritu Santo entonces ‘Sabiduría’ podía valer tanto como reconocerle un altísimo honor y, *ante litteram*, una consustancialidad a la par del Hijo, también ‘Sabiduría’. Al igual que otros nombres tradicionales de la tercera ‘persona’ de la Trinidad (como *Espíritu Santo*, *Poder* o *Dynamis*...) también éste de *Sabiduría* parece gozar de cierta ambivalencia y polisemia, en beneficio mismo de la esencia y función del Espíritu Santo, que es, precisamente, cohesionar, poner en común, y, en este caso concreto del término ‘sophia’, ordenar y disponer armónica y vitalmente la común existencia, en este mundo, de todos los hijos del Padre, salvados en el Hijo. Asociada siempre al cosmos futuro o presente, creado e ideado en el Hijo, oscilando entre la identidad del Hijo y la del Espíritu, servirá como pieza clave que articule de hecho la relación entre el Padre y los hombres, hijos Suyos, que viven en este cosmos.

PATRICIO DE NAVASCUÉS ·  
patnavascues@gmail.com

UNIVERSIDAD SAN DÁMASO-FACULTAD SAN JUSTINO  
Recibido 15.05.2019/Aprobado 17.06.2019

## BIBLIOGRAFÍA

Autores antiguos:

*San Agustín. Escritos apologéticos (2º): La Trinidad*, ed. L. Arias [BAC Normal 39], Madrid 2006<sup>5</sup>

*The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria*, ed. Ch. L. Feltoe, Cambridge 1904

<sup>5</sup> El autor es un reconocido patrólogo, Decano de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, de la Universidad de San Dámaso, Madrid.

- Eustacio de Antioquía*, en *Eustathii Antiocheni opera omnia*, ed. J. H. Declerck, [CC Series Graeca 51], Turnhout 2002.
- Hippolyte de Rome. Sur les Bénédictiones d'Isaac, de Jacob et de Moïse*, edd. M. Brière, L. Mariès, B.-Ch. Mercier, *Patrologia Orientalis* 27, Paris 1954
- Hilario de Poitiers. La Trinidad*, ed. L. Ladaria [BAC Normal 481], Madrid 1986
- Homilías pseudoclementinas*, en *Die Pseudoklementinen I Homilien*, eds. B. Rehm, G. Strecker, [GCS], Berlin 1992.
- Ippolito. Contro Noeto*, ed. M. Simonetti, *Biblioteca Patristica* 35, Bologna 2000.
- Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre I*, eds. A. Rousseau, L. Doutreleau, SC 264\*\*, Paris 1979.
- Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV*, ed. A. Rousseau, SC 100\*\*, Paris 1965.
- San Ireneo de Lión. Demostración de la predicación apostólica*, ed. E. Romero Pose, FuP 2, Madrid 1992.
- Mario Victorino*, en *Marii Victorini opera. Pars I*, eds. P. Henry, P. Hadot, [CSEL 88], Vindobonae 1971.
- Orígenes. Sobre los principios*, ed. S. Fernández, [FuP 27], Madrid 2015
- Pablo de Samosata*, en P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*, [Studia Ephemeridis Augustinianum 87], Madrid 2004.
- Teófilo de Antioquía. A Autólico*, ed. J. P. Martín, [FuP 16], Madrid 2004.
- Tertuliano, De scorpiace*, en *Tertulliani opera. Pars II Opera montanistica*, eds. A. Reifferscheid, G. Wissowa [CCL], Turnholti 1954.
- Tertuliano. Contro Prassea*, ed. G. Scarpata, [Corona Patrum 12], Torino 1985.

Autores modernos:

- Albl, Martin C., «*And Scripture Cannot Be Broken*». *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*, [Supplements to *Novum Testamentum* 96], Leiden 1999.

- Aroztegi, M., *La filiación, la pasión de Sophia y la formación del Pléroma (Adversus Haereses I,2 y I,4)*, en *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo. Gnosis, Valentín, valentinianos*, vol. VII, eds. A. Sáez, G. Cano, C. Sanvito, Madrid 2018, 233-311.
- Aubin, P., *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne*, [Bibliothèque des archives de philosophie. Nouvelle série 55], Paris 1992.
- Boys-Stones, G., *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge 2017.
- Braun, R., «*Deus christianorum*». *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962.
- Cantalamessa, R., *La cristologia di Tertulliano*, [Paradosis 18], Friburgo 1962.
- Cipriani, N., *La retractatio agostiniana sulla processione-generazione dello Spirito Santo (Trin. 5,12,13)*, en *Augustinianum* 37 (1997) 431-439.
- Cipriani, N., *La teologia di sant'Agostino*, [Studia Ephemerides Augustinianum 143], Roma 2015.
- Dorival, G., *Les formes et modèles littéraires*, en *Historie de la littérature grecque chrétienne*, a cargo de E. Norelli, B. Pouderon, vol. I, Paris 2008.
- Fernández, S. (ed.), *Orígenes. Sobre los principios*, [FuP 27], Madrid 2015.
- MacRae, George W., *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth*, en *Novum Testamentum* 12 (1970) 86-101.
- Navascués, P. de, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*, [Studia Ephemeridis Augustinianum 87], Madrid 2004.
- Navascués (2012a), P. de, *El neologismo en Teófilo Antioqueno*, en *Augustinianum* 52 (2012) 459-461.
- Navascués (2012b), P. de, *Cristo Padre en la literatura martirial*, en *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, vol. IV, ed. P. de Navascués, M. Crespo, A. Sáez, Madrid 2012, 235-255.

- Norelli, E., (rec.) *Abel, Martin C., «And Scripture Cannot Be Broken». The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections. Leiden/Boston/Köln, Brill (Supplements to Novum Testamentum 96), 1999, xvi + 335 p. ISBN 90-04-11417-3, en Apocrypha 12 (2001) 279-282.*
- Norelli, E., *Hippolyte et le corpus hippolytéen*, en *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, vol. III *De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, dir. B. Pouderon, Paris 2017, 415-482.
- Orbe, A., *Elementos de teología trinitaria en el Adversus Hermogenem cc. 17-18.45*, en *Gregorianum* 39 (1958) 706-746
- Orbe, A., *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos*, vol. IV, *Analecta Gregoriana* 158, Roma 1966.
- Orbe, A., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, [FuP Estudios 1], Madrid 1994.
- Orbe, A., *Teología de san Ireneo*, vol. II, BAC Maior 29, Madrid 1987.
- Orbe, A., *Teología de san Ireneo*, vol. III, BAC Maior 33, Madrid 1988.
- Orbe, A., *Teología de san Ireneo*, vol. IV, BAC Maior 53, Madrid 1996.
- Petty, R., *Introduction*, en *Fragments of Numenius of Apamea*, [Platonic Texts and Translations 7], Westbury 2012.
- Pouderon, B., *Le Roman Pseudo-clémentin*, en *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, vol. III *De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, dir. B. Pouderon, Paris 2017, 561-577
- Saffrey, H. D., Westerink, L. G., *Introduction*, en *Proclus. Théologie platonicienne. Tome II. Livre II*, Paris 2003.
- Sanvito, C. *Edizione, traduzione e commento dell'Epideixis di sant'Ireneo di Lione*, (Universidad Eclesiástica San Dámaso, diss.), Madrid 2018
- Scarpata, G. (ed.), *Tertulliano. Contro Prasea*, Torino 1985.
- Simonetti, M., *Note di cristologia pneumatica*, en *Augustinianum* 12 (1972) 202-232

## Diez consideraciones para una pneumatología cristiana en perspectiva indígena

### RESUMEN:

Los pueblos indígenas latinoamericanos (amerindios), no sólo amazónicos, probablemente nunca estuvieron al borde del exterminio como en la actualidad, debido a grandes poderes e intereses económicos internacionales que amenazan el propio territorio: la tala indiscriminada de árboles, contaminación de ríos, lagos y afluentes, uso indiscriminado de agro-tóxicos, derrames petroleros, minería legal e ilegal, neo-extractivismo, monocultivos, redes de mafias y narcotráfico, trata y tráfico de personas (en su mayoría mujeres), prostitución infantil, entre otros. Ante tal situación, las comunidades indígenas, junto a otros pueblos, levantan sus voces, se organizan y luchan por defender sus espacios de vida territoriales. En esta lucha de David contra Goliat, las comunidades cristianas y las teologías amerindias, fieles a sus raíces culturales y evangélicas, acompañan el proceso retejiendo las propias memorias, las sabidurías ancestrales y las espiritualidades milenarias con las experiencias vividas por las primeras comunidades cristianas. En este proceso, las teologías indígenas redescubren la presencia perenne del Espíritu Santo, que siempre ha acompañado, impulsado y empujado a las/os creyentes a poner en práctica el “buen con-vivir” entre todos los pueblos de la tierra.

*Palabras clave:* teologías amerindias; espiritualidades indígenas; Espíritu Santo; teología amazónica; sínodo panamazónico.

## Ten Considerations for a Christian Pneumatology from an Indigenous Perspective

### Abstract:

The Latin American (Amerindian) indigenous peoples, not only Amazonian, were probably never on the verge of extermination as at present, due to great international economic powers and interests that threaten the territory itself: the indiscriminate

falling of trees, pollution of rivers, lakes and affluents, indiscriminate use of agro-toxic, oil spills, legal and illegal mining, neo-extractivism, monocultures, mafia networks and drug trafficking, trafficking and trafficking of people (mostly women), child prostitution, among others. Faced with this situation, indigenous communities, together with other peoples, raise their voices, organize and fight to defend their territorial living spaces. In this fight of David against Goliath, Christian communities and Amerindian theologies, faithful to their cultural and evangelical roots, accompany the process by re-weaving their own memories, ancestral wisdoms and millenary spiritualities with the experiences lived by the first Christian communities. In this process, indigenous theologies rediscover the perennial presence of the Holy Spirit, which has always accompanied, encouraged and pushed believers to put into practice the “good living” among all the peoples of the earth.

*Key Words:* Amerindian Theologies; Indigenous Spiritualities; Holy Spirit; Amazonian Theology; Panamazonic Synod

*Estamos siendo afectados por los madereros, ganaderos y otros terceros. Amenazados por actores económicos que implementan un modelo ajeno en nuestros territorios. Las empresas madereras entran al territorio para explotar el bosque, nosotros cuidamos el bosque para nuestros hijos, tenemos la carne, pesca, remedios vegetales, árboles frutales [...] La construcción de hidroeléctricas y el proyecto de hidrovías impacta sobre el río y sobre los territorios [...] Somos una región de territorios robados.* (Indígenas del Brasil, 2019; ILSPA 45)

En el mundo indígena, donde todo está interconectado e interrelacionado entre lo humano-divino-cósmico, considerar la presencia de lo que la teología cristiana denomina *Espíritu* y, más aún, *Santo*, en singular, en relación a la tercera persona de la Trinidad y con la experiencia personal y comunitaria de cada creyente, es sin duda un desafío apasionante. Sin embargo, abordar desde lo indígena, particularmente amazónico, la “pneumatología” cristiana supone partir de la experiencia de vida propia de los originarios de Abya Yala, una vida cada vez más dura, dramática; amenazada en su propio territorio; una continua experiencia martirial. Por tanto, se trata de aproximarnos al Espíritu Santo desde la cruda realidad de aniquilación de pueblos y culturas indígenas; pero, al mismo tiempo, pueblos todavía cargados de sabidurías ancestrales, mitos, sueños, memorias y esperanzas de un “buen con-vivir”. El texto antes citado de los mismos pobladores indígenas del Brasil, recogido por el documento síntesis de la Red Eclesiástica Panamazónica (REPAM) y publicado en el *Instrumentum laboris* de la Asamblea Especial para la

Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (6-27 octubre 2019), es más que elocuente. En una región amenazada, “buen vivir” significa “comprender la centralidad del carácter relacional-trascendente de los seres humanos y de la creación, y supone un ‘buen hacer’”, sin “excluyentes ni excluidos”, donde “entre todos podamos forjar un proyecto de vida plena” (ILSPA 12-13)

En efecto, la región panamazónica, como señalaba el anterior Documento preparatorio al mismo Sínodo, está amenazada por “grandes intereses económicos” que intensifican “la tala indiscriminada en la selva, la contaminación de ríos, lagos y afluentes (por el uso indiscriminado de agro-tóxicos, derrames petroleros, minería legal e ilegal, y los derivados de la producción de drogas)” (DPSPA 1). De este modo, “se ha convertido en un espacio de desencuentros y exterminio de pueblos, culturas y generaciones”, con todos sus saberes tradicionales; muchas veces quienes forzosamente deben salir de sus tierras “caen en las redes de las mafias, del narcotráfico y de la trata de personas (en su mayoría mujeres), del trabajo y la prostitución infantil” (ILSPA 23). En realidad, lo que allí sucede no es sólo local, sino que refleja la muy seria amenaza a otros biomas del mundo, “cuenca del Congo, corredor biológico Mesoamericano, bosques tropicales de Asia Pacífico, acuífero Guaraní, entre otros” (DPSPA, Preámbulo) y, por tanto, a la subsistencia misma de la Hermana y Madre Tierra tal como la conocemos.

Lo que sigue son diez consideraciones: simples intuiciones, intentos de reflexión, apuntes sueltos, algunas ideas de otras/os teólogas/os, o materiales de trabajo, que buscan recoger las experiencias de vida de algunos pueblos originarios de Afro-Indo-Latinoamérica como presupuestos para una pneumatología cristiana-indígena desde la mirada católica. Por tanto, se tendrán en cuenta algunas reflexiones bíblico-teológicas amerindias, así como las orientaciones del magisterio universal y latinoamericano. En el primer caso, juegan un rol importante las propuestas teológicas amerindias, o india-cristianas, que resultan de los diversos simposios de “teología india” organizados por el Consejo General del Episcopado latinoamericano (CELAM), así como los eventos realizados por la Articulación latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI), entre otros. En cuanto al magisterio católico, las orientaciones oficiales del Papa Francisco y el proceso

previo a la citada Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica, ofrecen valiosas confirmaciones teológicas al caminar de los pueblos indígenas de Abya Yala.

## 1. El Espíritu como “fuerza vital” animador del cosmos: algunos fundamentos bíblicos

Según el aymara Domingo Llanque Chana, “el Espíritu de Dios es fuerza y acción motivadora, dinámica de todo quehacer humano y actúa de acuerdo a las situaciones y necesidades de cada pueblo y persona”.<sup>1</sup> Por su parte, para Crispín Masco Santander el Espíritu es la “fuerza vital” generadora de vida en todo cuanto existe, el “aliento que da sentido a la vida del ser humano” para reafirmar la reciprocidad comunitaria: “El *Ajayu* (Espíritu) es lo que nos genera vida y hace estar en armonía con Dios; es lo que nos impulsa a recibir pero también a dar. Por tanto, si nosotros perdiéramos esta fuerza vital podríamos llegar incluso a la muerte”.<sup>2</sup> En el mismo sentido de estrecha relación Espíritu-Vida se expresan otros autores también indígenas, que se mencionarán más adelante.

De igual modo, el VI Simposio de Teología India del CELAM realizado en Asunción del Paraguay en septiembre de 2017 expresaba en sus conclusiones: “El Espíritu está presente como fuerza vital en la vida y en las expresiones de los pueblos originarios. Así, la vivencia de la Trinidad asume diversas acentuaciones: unos resaltan más al Padre, otros más al Hijo, y otros más al Espíritu Santo” (n. 9; CELAM, 2018: 272). De lo expuesto, se percibe la convergencia en experimentar al Espíritu como fuente de Vida e incluso como Vida misma. Por tanto, se pueden deducir al menos 2 principios teológicos:

- a) la presencia universal del Espíritu en la vida y expresiones de toda persona humana relacionada con su entorno; en concreto, según los pueblos indígenas, tal Espíritu es siempre vivo y se manifiesta no sólo en la historia sino en *todo* lo que existe, en todo el cosmos, en todo lo creado;

1. Domingo Llanque Chana, *Vida y Teología Andina* (Cuzco: CBC-IDEA, 2004), 8.

2. Llanque Chana, *Vida y Teología*, 8.



- b) la presencia particular del Espíritu allí donde existe y se genera vida plena, especialmente en cada grupo humano, que lo acoge, percibe y relee según sus propias sensibilidades, signos y símbolos culturales, los cuales expresan los matices peculiares del Misterio trinitario. En muchos pueblos, se trata de una presencia dinámica, concreta y permanente en todo el cosmos-creación, que por supuesto “vive” con su propia singularidad (personas, animales, naturaleza, espíritus que cuidan cada porción de la selva o las montañas, antepasados o ancestros, entre otros).

Tal concepción del Espíritu como fuerza o energía vital en cada cristiano tiene un gran fundamento bíblico. Sólo para mencionar algunos ejemplos, Maurice Gilbert, al analizar el texto de Sab 7,22-8,1 habla de “espíritu” inteligente y sutil, donde la acción de la Sabiduría “pertenece al orden cósmico”, en el sentido que “anima, gobierna y renueva el universo, sin perderse ni eclipsarse en él”. En otras palabras, bajo la probable influencia del estoicismo (eliminando la idea panteísta), la Sabiduría es “animadora del cosmos” (cf. 8,1); el *pneuma*, espíritu, “llena la tierra” (Sab 1,7).<sup>3</sup> Así, Sabiduría y Espíritu animan y gobiernan todo cuanto existe, todo lo que tiene vida, pero por supuesto sin identificarse con el cosmos o la naturaleza. Existiría entonces estrecha relación o reciprocidad entre el ser humano, Dios-Espíritu y la naturaleza o entorno, reciprocidad considerada como “realidad dinámica” siempre en movimiento. A la misma conclusión arriba el estudio de Gerard Blochat, después de analizar el “Espíritu de Elías”: “En Dios, es su fuerza de acción respecto al hombre. En la naturaleza (viento), es un elemento del que Dios se sirve en provecho del hombre. En el hombre, es su vitalidad, es decir su soplo, y lo que inspira su comportamiento. No le pertenece al hombre; sigue siendo precario y se le puede quitar al ser humano; lo ha recibido de Dios y no puede existir sin él”.<sup>4</sup>

Por su parte, Henri Cazelles señala cómo el autor de Jn 3,6-8 utiliza adrede la misma palabra *pneuma* para indicar espíritu, vien-

3. Cf. María José Caram, *El Espíritu en el mundo andino. Una pneumatología desde los Andes* (Cochabamba: EV-ILAMIS, 2012), 33.

4. Gérard Blochat, «El Espíritu de Elías reposa sobre Eliseo», en *El Espíritu Santo en la Biblia*, Cuadernos bíblicos 52 (Navarra: Estella, 1986), 22- 24.

to y soplo; aunque, por cierto, hay varias imágenes o apelativos para hablar del Espíritu: ruido, viento, fuego (Hech 2,2-3), entre otros. En cuanto a la expresión neotestamentaria Espíritu *Santo*, en realidad proviene de la traducción griega de los Setenta: *to pneuma to hagión* (Sal 51[50],13; Is 63,10-11), que a su vez sería la traducción del hebreo *ruah*, cuya raíz significa espacio, distancia (Gn 32,17) o vacío. Una versión de esta raíz se refiere al “espacio neutro, invisible, impalpable, la atmosfera exterior al hombre, o la *ruah*”.<sup>5</sup> Al hablar de espacio (o atmósfera), puede ser tranquilo, ligero, violento, azulado, sombrío, o envuelto en nubarrones. Los babilonios distinguían entre viento violento y terrible y brisa ligera y refrescante; era un viento personalizado y con carácter divino, pues para ellos “toda fuerza divina era un dios” (1986: 22). Por su parte, los israelitas mencionan una *ruah* silenciosa (Job 4,15) y otra violenta (1Re 19,11). En el caso del nuevo David, “ungido del Señor”, la *ruah* no sólo “reposa sobre él” como don permanente, sino que esa *ruah* “hace respirar”, es animadora de vida e inspira temor de Dios (Is 11,1-3).

Por tanto, según algunos textos de la Escritura (Gn 6,3), la *ruah* es “el espacio vital que Dios posee” y del que participa el ser humano mientras vive.<sup>6</sup> Tal “espacio vital” es el “ambiente de vida” en el que permanece el ser humano. De allí el sentido de vida, temperamento, actitudes, de toda persona humana dependerá del modo cómo encara su relación con dicho espacio, fuerza o ambiente vital en *todas* sus expresiones.<sup>7</sup> En otras palabras, todo el ambiente o espacio vital está permeado de lo divino, es símbolo de lo trascendente. Habría que evi-

5. Henri Cazelles, «Espíritu y Ruah en el Antiguo Testamento», en *El Espíritu Santo en la Biblia*, Cuadernos bíblicos 52 (Navarra: Estella, 1986), 22.

6. Cazelles, «Espíritu y Ruah», 23.

7. “Cuando le falta espacio vital, el hombre es «corto de *ruah*», es decir, impaciente e irascible (Prov 14,29), del mismo modo, el orgulloso es «alto de *ruah*», mientras que el humilde es «bajo de *ruah*» (Prov 29,33). El que tiene tiempo por delante es «largo de *ruah*» (Ecl 7,8), mientras que el angustiado es «estrecho de *ruah*» (Job 7,11). Uno es «duro de *ruah*» cuando no le impresionan las palabras que oye (1Sm 1,15; Dt 2,30), «amargo de *ruah*» cuando el ambiente familiar le resulta ingrato (Gn 25,35), «frío de *ruah*» cuando no participa de una excitación colectiva (Prov 17,27). Finalmente, uno puede verse «apagado, roto, pulverizado de *ruah*» en caso de depresión, o bien «lleno de *ruah*», en caso contrario (Mlq 3,8; Dt 34,9). La mayor parte de estas expresiones son difíciles de explicar si la *ruah* no es más que un soplo, pero se explican bien si se trata de un ambiente de vida, de una atmósfera y de la manera con que se participa de ella” (Cazelles, 1986: 23).

tar la divinización de aquella fuerza vital, como sucedió entre los cananeos: se trata de distinguir sin separar.

Cazelles, al concluir su análisis de la *ruah* como “fuerza vital” en el Antiguo Testamento, señala cuatro rasgos: psicológico, físico, cósmico y teológico (1986: 23-24). Sobre la *ruah* cósmica, “se habla de las cuatro *ruah* del mundo, que son los cuatro puntos cardinales (Ez 37,9; 1Cr 9,24), siguiendo una expresión de origen babilónico”.<sup>8</sup> Además, “en Ezequiel, ese Espíritu sigue siendo el que anima al Universo en todos sus rincones. En su célebre visión del c. 1, describe las ruedas o esferas cósmicas que van y vienen en sentido recto ante ellas, por las cuatro direcciones del cielo no son pura materia, ya que están llamadas por la *ruah* (1,20s)”.<sup>9</sup>

Sin duda, el Espíritu es acción, presencia, “fuerza vital” y misterio del mismo Dios que conduce la historia de su pueblo.<sup>10</sup> Al mismo tiempo, conviene señalar el género femenino de la raíz semítica *ruah* que tiene al menos 4 acepciones: “soplo y viento, fuerza viva personificada, fuerza viva en el hombre y fuerza viva de Dios”.<sup>11</sup>

A primera aproximación, se nota la gran convergencia entre la experiencia vivida por los pueblos indígenas y la Escritura bíblica en torno al Espíritu como “fuerza vital” que anima todo cuanto existe y cuya presencia es inmediata, concreta, palpable. Todo ello no significa confusión con el entorno o el cosmos, pues *ruah*, *pneuma*, *ajayu*, *Espíritu*... será siempre Símbolo divino o, en lenguaje cristiano del credo niceno-constantinopolitano, “Señor y Dador de vida”, presente en las búsquedas y “deseos profundos” de muchos seres humanos contemporáneos (DVi 2). El Espíritu es “aquél *en el que* el inescrutable Dios uno y trino se comunica a los hombres, constituyendo en ellos la fuente de vida eterna” (DVi 1). Desde la experiencia indígena, al estar los seres humanos estrechamente vinculados y compenetrados con el entorno, tal comunicación del Espíritu es humano-cósmica y siempre a favor de la vida en plenitud.

8. Cazelles, «Espíritu y Ruah», 23.

9. Cazelles, «Espíritu y Ruah», 24.

10. Víctor Codina, *No extingáis el Espíritu (ITes 5,19). Una iniciación a la Pneumatología* (Santander: Sal Terrae, 2008), 44.

11. Caram, *El Espíritu en el mundo andino*, 34.

## 2. El Espíritu creador alimenta la espiritualidad de los pueblos indígenas: acoger sus frutos “desde sus propias culturas y tradiciones”

El Papa Francisco, en su Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (2013), nos recordaba cómo “una mirada de fe sobre la realidad no puede dejar de reconocer lo que siembra el Espíritu Santo” (EG 68). La acción del Espíritu es “libre y generosa” y, por tanto, a pesar de los límites y contradicciones del propio pecado, “hay auténticos valores cristianos” en aquellos pueblos que durante décadas o siglos – como es el caso de los indígenas– han sido ya “tocados” por el cristianismo. Corresponde entonces a la teología –en este caso amerindia– investigar y discernir no sólo los “valores” o “semillas del Verbo” presentes en tales pueblos, sino “una auténtica fe católica con modos propios de expresión y de pertenencia a la Iglesia” (EG 68).

A propósito, el Documento Preparatorio al Sínodo Panamazónico (2018) recuerda la urgencia de descubrir los “frutos del Verbo ya presentes en la cosmovisión” y en la vida de los pueblos indígenas (cf. DPSA, 15). Tales frutos o signos están latentes “en su vida cotidiana, en sus comunidades y organizaciones, en sus luchas por el reconocimiento de su dignidad, en los intentos de afirmación de la propia identidad, en la recuperación de su memoria histórica, en sus prácticas religiosas”.<sup>12</sup> A propósito, el mismo Documento preparatorio señala con claridad algunas situaciones dramáticas que atentan contra la vida de los pueblos indígenas y, que por ende interpelan a la teología amerindia hoy. Reconocer los signos y frutos del Espíritu lleva a las/os creyentes a coadyuvar y promover todo lo que esté a favor de la vida, especialmente de las/os más pobres y descartadas/os. Así, la comunidad cristiana ha de estar muy atenta y sensible a todo lo que contradice la vida. Esto supone docilidad al Espíritu Santo que actúa en la historia y en el cosmos, por cierto, también en los diversos pueblos, culturas y expresiones religiosas otras.

El ya citado *Instrumentum laboris* es más explícito, al señalar que “el Espíritu creador [...] ha alimentado la espiritualidad” de las/os indígenas y “les mueve a aceptarlo desde sus propias culturas y tradiciones”; no se trata sólo de “semillas del Verbo”, pues en muchos pue-

12. Caram, *El Espíritu en el mundo andino*, 19.

blos “la semilla ya ha crecido y dado frutos” (ILSPA 120). ¿Cuáles son estos “frutos” que han de ser respetados y acogidos por la comunidad cristiana y la teología en general?

la fe en el Dios Padre-Madre Creador, el sentido de comunión y armonía con la tierra, el sentido de solidaridad con sus compañeros, el proyecto del “buen vivir”, la sabiduría de civilizaciones milenarias que poseen los ancianos y que influye en la salud, la convivencia, la educación, el cultivo de la tierra, la relación viva con la naturaleza y la ‘Madre Tierra’, la capacidad de resistencia y resiliencia en particular de las mujeres, los ritos y las expresiones religiosas, las relaciones con los antepasados, la actitud contemplativa y el sentido de gratuidad, de celebración y de fiesta, y el sentido sagrado del territorio. (ILSPA 21)

En general estos frutos del Verbo, gracias a la presencia creativa del Espíritu en los pueblos indígenas, han sido de alguna manera mencionados en los documentos finales de las Asambleas del Episcopado latinoamericano y del Caribe (DP 19, 234, 1164; DSD 17, 169, 172a, 245, 248; DA 56, 92, 472, 529), en los simposios de “Teología india” del CELAM, en los encuentros de AELAPI y en otros eventos teológicos regionales. En todo caso, es necesario resaltar la estrecha vinculación entre la cristología (“frutos del Verbo”) y la pneumatología, que se formula explícitamente como lo que “el Espíritu del Señor a través de los siglos ha enseñado a estos pueblos [indígenas]” (ILSPA 21). De allí la consecuencia lógica para la Iglesia: no se han de “imponer a los pueblos amazónicos parámetros culturales, filosofías, teologías, liturgias y costumbres extrañas”; más bien es preciso “una escucha respetuosa, que no imponga formulaciones de la fe expresadas desde otros referentes culturales que no responden a su contexto vital”; por el contrario, aprender “de la experiencia ancestral, cosmologías, espiritualidades y teologías de los pueblos indígenas” (ILSPA 94; 120, 56), es decir, de los frutos del Espíritu.

Al respecto, conviene recordar que el Espíritu Santo “sopla donde quiere” (Jn 3,8), pues “obraba ya, sin duda, en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado” (AG 4) y permite a toda persona de buena voluntad asociarse al misterio pascual “en la forma sólo de Dios conocida” (GS 22). Según el magisterio posconciliar, como es el caso del documento *Diálogo y Anuncio* (1991), la acción universal del Espíritu Santo tiene una “presencia activa [...] en la vida religiosa de los miembros de las otras tradiciones religiosas” (DAn 28), pues según el

Decreto *Ad gentes*, tales miembros “a través de la práctica de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas y siguiendo los dictámenes de su conciencia [...] responden positivamente a la invitación de Dios y reciben la salvación en Jesucristo, aun cuando no lo reconozcan como su salvador (cf. AG 3, 9 y 11)” (DAn 29). De tal modo que “el Concilio reconoció abiertamente la presencia de valores positivos no sólo en la vida religiosa de cada uno de los creyentes de las otras tradiciones religiosas, sino también en las mismas tradiciones religiosas a las que pertenecen” (DAn 17).

Si ello es posible para quienes no conocen a Cristo, ¿cuánto más para las/os cristianas/os bautizadas/os que pertenecen a los pueblos originarios de Afro-Indo-Latinoamérica, pero que históricamente no han podido expresarse en sus propios símbolos religiosos y tradiciones culturales? En este contexto se entiende la urgencia de indagar, profundizar y explicitar aquellos “modos propios de expresión y de pertenencia a la Iglesia” vividos por dichos pueblos.

### **3. Al Espíritu Santo lo conocemos en la comunidad cristiana: “plasmear una Iglesia con rostro indígena”**

Según el Catecismo de la Iglesia Católica (1992), “el Espíritu Santo con su gracia es el ‘primero’ que nos despierta en la fe y nos inicia en la vida nueva [...]. No obstante, es el ‘último’ en la revelación de las personas de la Santísima Trinidad” (CIC 684). Es más, el Espíritu de la verdad nos “guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta” (Jn 16,13), más bien “nos ‘desvela’ a Cristo”: “Un ocultamiento tan discreto, propiamente divino, explica por que ‘el mundo no puede recibirle, porque no le ve ni le conoce’, mientras que los que creen en Cristo le conocen porque el mora en ellos (Jn 14, 17)” (CIC 687). Así, quienes han recibido explícitamente al Espíritu Santo –por ejemplo, en el bautismo y la confirmación– están llamadas/os a conocer más en profundidad a la persona de Cristo, es decir, encontrarse con Él, hacer experiencia de Él, vivir su Proyecto, continuar su Misterio de Vida y Salvación.

El mismo documento recuerda a las/os creyentes que “la Iglesia, Comunión viviente en la fe de los apóstoles que ella transmite, es el

lugar de nuestro conocimiento del Espíritu Santo” en las Escrituras, Tradición, Magisterio, “en la liturgia sacramental, a través de sus palabras y sus símbolos, en donde el Espíritu Santo nos pone en Comunión con Cristo” (CIC 688). De igual modo, en la oración, en los carismas y ministerios, en los signos de vida apostólica y misionera y en el testimonio de los santos. Por tanto, es posible “conocer” al Espíritu Santo en las diversas fuentes de la fe cristiana, vividas y expresadas en la Iglesia a través del tiempo y el espacio en la pluralidad de sus manifestaciones culturales. Nótese la importancia de las celebraciones rituales como momentos como espacios para dejarse encontrar por el Espíritu Santo que sigue animando a las comunidades cristianas.

Al respecto, el Papa Francisco en Puerto Maldonado en su discurso a los pueblos amazónicos (2018), les expresaba: “ayuden a sus Obispos, ayuden a sus misioneros y misioneras, para que se hagan uno con ustedes, y de esa manera dialogando entre todos, puedan plasmar una Iglesia con rostro amazónico y una Iglesia con rostro indígena” (Francisco, PM; DPSA, 15). Por cierto, cuando se habla de “rostro”, se refiere al “rostro plural” de los pueblos indígenas, que se debe reflejar en una Iglesia también con “rostro plural”, no sólo en la Amazonia sino en todas las regiones de la tierra. Se trata entonces de avanzar realmente en el sueño de un cristianismo con múltiples rostros y culturas “en que ha sido acogido y arraigado” y, por consiguiente, la apuesta por una Iglesia con “rostro pluriforme”, “en una armonía pluriforme” (NMI 40; EG 116, 220), donde la “unidad pluriforme” es capaz de engendrar constantemente la belleza de nuevas vidas (EG 228). En efecto, “no haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde” toda vez que “el mensaje revelado [...] tiene un contenido transcultural” (EG 117). Todo ello será posible cuando nos dejamos guiar y empujar por el Espíritu Santo.

En el caso amazónico, pero extensivo a otras Iglesias locales, tal rostro ha de tener un “perfil ministerial participativo, capaz de hacer de los pueblos indígenas y comunidades amazónicas los «principales interlocutores» (LS 146) en todos los asuntos pastorales y socio-ambientales en el territorio” (DPSA, 14). En efecto,

La Iglesia se ha de encarnar en las culturas amazónicas que poseen un alto sentido de comunidad, igualdad y de solidaridad por lo que no se acepta el cleri-

calismo en sus diversas formas de manifestarse. Los pueblos originarios poseen una rica tradición de organización social donde la autoridad es rotativa y con un profundo sentido de servicio. Desde esta experiencia de organización sería oportuno reconsiderar la idea de que el ejercicio de la jurisdicción (potestad de gobierno) ha de estar vinculado en todos los ámbitos (sacramental, judicial, administrativo) y de manera permanente al sacramento del orden. (ILSPA 127)

Desde lo expuesto, al mismo tiempo que “el mundo amazonico le pide a la Iglesia que sea su aliada” y “la Iglesia recrea su profecía, desde la tradición indígena y cristiana”, también se ve “con conciencia crítica una serie de conductas y realidades de los pueblos indígenas que van contra el Evangelio” (ILSPA 144). Por tanto, se trata de un mutuo enriquecimiento para volver a las raíces cristianas de una permanente conversión-acción eclesial, un “paradigma” que ha de inspirar “los ministerios, la catequesis, la liturgia, y la pastoral social tanto en la zona rural como urbana” (ILSPA 105). Es más, se repite lo dicho antes, resulta urgente aprender “de la experiencia ancestral, cosmologías, espiritualidades y teologías de los pueblos indígenas, en torno al cuidado de la Casa Común” (ILSPA 56). En otras palabras, se trataría de avanzar hacia modelos de Iglesia indígena con ciertos rasgos propios:

- a) organización comunitaria sinodal con la efectiva participación del laicado indígena (cf. DA 213) y particularmente de la mujer indígena en los ministerios y toma de decisiones eclesiales (ILSPA 129c2), más allá de todo machismo y clericalismo (cf. DA 453 oficial; DA 109 cuarta redacción);
- b) celebraciones inculturadas, interculturales y cósmicas, con símbolos resignificados o nuevos, pero que respondan realmente a las profundas búsquedas de los seres humanos contemporáneos de acercamiento a lo divino en sus diversos nombres;
- c) estilo de vida más cercano, relacional, de escucha humanizadora y al servicio de las/os excluidos y descartadas/os, tal como fue vivido en su tiempo por Jesús de Nazaret, y con profundo sentido de cuidar la Casa Común o Madre Tierra;
- d) teologías indígenas (cf. DPSA, 15; ILSPA 50, 98b1, 113, 128), más narrativas, simbólicas y celebrativas, con capacidad para “conectar” y responder a las inquietudes y aspiraciones espe-



cialmente de las nuevas generaciones indígenas; al mismo tiempo, teologías críticas ante toda mentalidad neocolonial, excluyente y neoliberal (cf. DA 463e).

#### **4. Un método propio para acoger al Espíritu viviente: convivencia práctica como estilo teológico**

Una Iglesia con “rostro pluriforme” rechaza todo tipo de uniformidad”, pues, al ser auténticamente católica, asume e integra las diversas expresiones simbólicas de aquellos pueblos y culturas en los cuales se encarna. Por tanto, una Iglesia plural, supone y exige una teología también plural en su diversidad de matices, estilos y métodos, como expresión de su misma catolicidad. Al respecto, la Comisión Teológica Internacional en el documento *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* (2011) recuerda que “la pluralidad de teologías es indudablemente necesaria y está justificada”, pues el Misterio divino es siempre comprendido en modo parcial, concreto y también “con ojos nuevos”; por otra parte, “ante la diversidad de los objetos que considera e interpreta [...] y ante la diversidad tan grande del modo humano de investigar, la teología debe inevitablemente recurrir a una pluralidad de disciplinas y métodos, conforme a la naturaleza del objeto que se estudia” (CTI, 2011: 77).

En el caso de la teología amerindia, siguiendo la tradición teológica latinoamericana, el compromiso evangélico en todas sus expresiones representa la fuente y “momento primero” de toda tarea teológica (Gustavo Gutiérrez), la defensa de la vida es el punto de partida y de llegada de toda teología impulsada por el Espíritu Santo. En otras palabras, “la acción del Espíritu Santo es, en cierta manera, anterior a la teología, pues El es quien posibilita la encarnación de la Palabra, preparando sus caminos”<sup>13</sup>. Esta anterioridad y universal vital del Espíritu exige a la teología un acercamiento metodológico que pueda asumir e interpretar a la luz del Evangelio los “signos de los tiempos” (cf. GS 4, 11, 44), entendidos como “aquellos acontecimientos o fenómenos de la historia de la humanidad que, en cierto sentido, por su

13. Caram, *El Espíritu en el mundo andino*, 19.

impacto o extensión, definen la apariencia de un período, y vienen a expresar las necesidades y aspiraciones concretas de la humanidad en dicho momento” (CTI, 2011: 54). A estos “signos” responde la teología amerindia con un método capaz de discernir el “Espíritu [que] actúa desde abajo, desde los y las pobres [...], desde la periferia, desde la impotencia, desde los últimos (*eschatoi*), desde la noche oscura y el caos, desde los crucificados de la historia” (Codina, 2015: 25 y 41). Para ello se requiere estar, sintonizar, escrutar, convivir con la realidad, en concreto, con los más pobres y descartados.

Tal convivencia con las situaciones de marginación, pobreza y descarte, entendida como método teológico para escrutar los signos del Espíritu, guarda estrecha relación con la experiencia del Buen Vivir o Buen Con-vivir de los pueblos indígenas, que comprende las diversas dimensiones y expresiones relacionales humano-cósmicas.<sup>14</sup> En tal sentido, el horizonte del Buen Con-vivir representa no sólo un proyecto socio-cultural educativo e incluso político, sino ante todo un estilo, actitud o método teológico de profunda imbricación y penetración crítica con el entorno humano-cósmico. En otras palabras, para percibir y reconocer los signos del Espíritu se requiere una metodología teológica capaz de integrar lo mejor tanto de la herencia teológica occidental como de las profundas sabidurías y experiencias de los pueblos originarios, superando así todo tipo de posturas dicotómicas y dualismos excluyentes.

Se trata de un diálogo integral, que comprende lo socio-cultural-religioso y lo teológico-indígena; es decir, por una parte, se trata de “un acuerdo para vivir juntos, un pacto social y cultural” (EG 239); un “método que se ha de aplicar siempre para alcanzar la buena vida de todos”, para resolver “las grandes cuestiones de la humanidad”, donde la región amazónica “representa un *pars pro toto*, un paradigma, una esperanza para el mundo” (ILSPA 37). Por otra parte, la escucha profunda de esta dramática realidad impulsa a las teologías amerindias a incorporar el encuentro y diálogo de saberes y espiritualidades como una dimensión constitutiva de su quehacer teológico, ya sea *ad intra*, es decir, en los espacios eclesiales, ecuménicos, interreligiosos y seculares, como *ad*

14. Cf. Roberto Tomichá Charupá, «El Buen vivir. Inspiraciones para un cristianismo simbólico-convivial», *Spiritus* (edición hispanoamericana año 57/2, número 223), 9-26.

*extra*, o sea en la permanente escucha y encuentro con todo lo creado, con el entorno siempre vivo, con el “sujeto” creacional portador de vida.

Hace unos años, el antropólogo indígena ecuatoriano Patricio Guerrero ha acuñado el término *corazonar* para expresar un proyecto y estilo no sólo convergente e integrador de lo diverso, sino también insurgente y decolonizador: “el *Corazonar*, lo que hace es descentrar, desplazar, fracturar la hegemonía de la razón y poner primero algo que el poder negó, el corazón, y dar a la razón afectividad; [...] el *Corazonar* le nutre de afectividad, a fin de que decolonice el carácter perverso, conquistador y colonial que históricamente ha tenido” (Guerrero, 2010: 41). Por tanto, se trata de un diálogo humano-cósmico en constante discernimiento crítico. Habría que profundizar el *corazonar* como estilo teológico crítico para poder escuchar y encarnar en la propia vida “lo que el Espíritu dice a las iglesias” (Ap 2,11).

## 5. El Espíritu, audacia crítica poscolonial: “desobediencia epistémica” para una creatividad evangélica

La II Conferencia de obispos latinoamericanos reunida en Medellín (1968) insistió en el protagonismo especialmente el laicado, llamado a trabajar en la superación de los *neocolonialismos externos* y de los *colonialismos internos*, a partir de una propuesta teológica auto-crítica, profética y liberadora desde los pobres y excluidos (cf. DM I. Justicia, 13; II. Paz, 2, 8; X. Laicos, 2). Casi cuarenta años después, Aparecida (2007) constata todavía que “permanece aún en los imaginarios colectivos una mentalidad colonial con respecto a los pueblos originarios y afroamericanos” (DA 96 cuarta redacción). De allí la urgencia de “descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales” (DA 96) en todos los ámbitos tanto relacionales y socioculturales como también en lo específicamente teológico. Según el *Instrumentum laboris*, dado que todavía persiste una mentalidad colonial y patriarcal, es necesario profundizar un proceso de conversión y reconciliación” (ILSPA 117) que “implica desaprender, aprender y reaprender” en cada momento de la vida cotidiana, con “una mirada crítica y autocrítica que nos permita identificar aquello que necesitamos des-

aprender, aquello que dana a la Casa Comun y a sus pueblos” (ILSPA 102), lo que trae sus consecuencias también para la reflexión teológica.

Al respecto, la descolonización de la teología, es ante todo epistemológica y supone “saber situarse en un *nuevo espacio*, desde donde, y como *locus enuntiationis* y hermenéutico original, será necesario rehacer toda la teología”.<sup>15</sup> Se trata de una “conversión epistemológica”, es decir, “volvernos ‘epistemológicamente desobedientes’ también en la teología”.<sup>16</sup> Es un proceso que comporta, en todo su recorrido, una permanente conversión integral, espiritual, cuyos frutos se verán en estilos de vida más evangélicos.

En este camino de “desobediencia epistémica” con el propósito de volver a la “obediencia evangélica”, algunas/os biblistas y teólogas/os, especialmente del sur y del oriente mundial, están centrando su interés en articular sus reflexiones en diálogo con los procesos descoloniales, decoloniales o poscoloniales elaborados desde otras disciplinas. De este modo, pensadoras/es y teólogas/os como Joseph Duggan, Kmow Pui-Lan, Daniel Franklin Pilario, Nicolás Panotto o Paulo Suess, entre otros, con sus diversos acentos, buscan asumir críticamente las interpelaciones del poscolonialismo, articulando teologías en diálogo con algunas corrientes emergentes – como la feminista e indígena, por ejemplo – con el fin de proponer “una conversión teológica de los estudios bíblicos, de la misionología, de la cristología y de otros temas importantes”.<sup>17</sup> En concreto, las teologías poscoloniales persiguen un triple objetivo:

- a) “desenmascarar la complicidad de la teología con las relaciones coloniales en la historia y el presente”;
- b) “elaborar herramientas teológicas que ayudan a defenderse de la hegemonía epistemológica de la cultura dominante”;
- c) “poner su producción teológica al servicio de los subalternos y elaborarla en diálogo con ellos mismos”.<sup>18</sup>

En este triple objetivo decolonial-poscolonial se encuadran las

15. Enrique Dussel, «Descolonización epistemológica de la teología», *Concilium* 350/2 (2013): 191-202.

16. Stefan Silber, *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales*, (Cochabamba: Itinerarios-CAMMAL, 2018), 19.139.

17. Silber, *Poscolonialismo*, 94-95.

18. Silber, *Poscolonialismo*, 95.

teologías cristianas amerindias, las cuales críticamente buscan, por una parte, dar razón de las propias sabidurías expresadas en sus diversos símbolos ancestrales en continua transformación y siempre en diálogo creativo con la tradición cristiana también milenaria. Por otra parte, pretenden al mismo tiempo responder con nuevos lenguajes teológicos a las aspiraciones y búsquedas profundas de las nuevas generaciones. Para ello, como recuerda el Papa Francisco, se requiere una plena “confianza en el Espíritu Santo”, una confianza que “no es meramente pasiva, sino activa y *creativa*. Implica ofrecerse como instrumento (cf. Rm 12,1), con todas las propias capacidades, para que puedan ser utilizadas por Dios” (EG 145). En efecto, si “el Señor quiere usarnos como seres vivos, libres y creativos, que se dejan penetrar por su Palabra antes de transmitirla” (EG 151), toda/o teóloga/o está llamada/o a dejarse guiar y compenetrar por la creatividad del Espíritu Santo.

## 6. El Espíritu como memoria viva: sabiduría ancestral y contemporánea en diálogo creativo

La dimensión comunitario-cósmica es un rasgo distintivo en la vivencia relacional de los pueblos originarios, es un constitutivo de las espiritualidades originarias que ha de ser no sólo preservado sino compartido como riqueza para la humanidad. El documento de Santo Domingo señala precisamente “el derecho que tienen [los pueblos indígenas] de vivir de acuerdo con su identidad, con su propia lengua y sus costumbres ancestrales, y de relacionarse con plena igualdad con todos los pueblos de la tierra” (DSD 251). El texto menciona por única vez el adjetivo “ancestral” en relación precisamente con los pueblos indígenas, cuyas identidades se afirman en la recreación permanente de los propios símbolos culturales y religiosos heredados, que confluyen en el “*mythos* primordial” bastante común a las diversas tradiciones no siempre religiosas. Este proceso recreativo-interpretativo por medio de las celebraciones conlleva una conciencia cada vez más explícita de las propias sabidurías y particularmente del Símbolo primordial vivido en sus diversos Nombres.<sup>19</sup>

19. Eleazar López Hernández, «Teología desde los nombres indígenas de Dios», en *Teología India. V Simposio de Teología India. Revelación de Dios y Pueblos Originarios* (Bogotá: CELAM, 2015).

En tal sentido, los pueblos han de recuperar su propia “memoria histórica” (DA 96), la cual, en el caso indígena, remite a la memoria ancestral (término que no existe en el DA), entendiendo por “ancestral” –en sintonía con Raimon Panikkar– aquel mito fundante, primordial, que es la Fuente de la cual beben y a la cual confluyen los seres humanos. Tal Fuente es llamada “Dios” según “la sabiduría ancestral de una gran parte de la humanidad”.<sup>20</sup> Desde la vida de los pueblos originarios, la Fuente ancestral, el Misterio, o simplemente el Ancestro (con mayúscula), se manifiesta en el entorno humano-cósmico, en el tiempo-espacio cotidiano, pero ciertamente con particular significación en los tiempo-espacios densos que son celebrados generalmente en las familias, comunidades o pueblos.

Sofía Chipana, desde su experiencia andina-aymara, señala la presencia de las sabidurías ancestrales en “mitos y leyendas, historias aún contadas, cantos aún cantados, el folklore, las expresiones de las danzas, los proverbios, los tabúes, lamentos, códigos éticos, símbolos, alegorías, metáforas, imaginación, mapas, códigos, que reflejan una nueva visión de la vida”.<sup>21</sup> Por cierto, se podrían añadir otras expresiones de sabidurías tanto personales (sueños, utopías, silencios, situaciones límites...) como principalmente colectivas: las luchas por defender la justicia y todo tipo de discriminación (social, cultural, jurídica, de género, epistémica...) hasta dar la propia vida, el rol activo de la mujer, la defensa del territorio en zonas devastadas por la depredación neoextractivista (minera, petrolífera, forestal) incluyendo a los monocultivos, entre otras. De este modo, la memoria ancestral indígena, lejos de ser una simple recuperación “folclórica” antigua, es nada y nada menos la fuerza motriz para seguir defendiendo la vida contra viento y marea, como lo hicieron las abuelas y los abuelos –hoy también ancestros/os– en el pasado. Es también, lamentablemente, una memoria comunitaria martirial.

Para los pueblos originarios la memoria ancestral es fuente y sabiduría de vida y, por tanto, ha permitido y todavía sigue dando fuerza y ánimo no sólo para defender los valores heredados, sino tam-

20. Raimon Panikkar, *Iconos del Misterio. La experiencia de Dios* (Barcelona: Península, 2001<sup>3</sup>), 27.

21. Cf. Roberto Tomichá Garupá, «Espiritualidades amerindias relacionales. Aproximaciones preliminares», *Perspectiva teológica* 49/2 (2017): 329-351.

bién para promover un diálogo fecundo con las nuevas generaciones indígenas, ya marcadas por la globalización digital con sus nuevas narrativas simbólicas. De este modo la ancestralidad se recrea con la contemporaneidad y viceversa. Un encuentro fraterno y diálogo creativo será posible si dejamos acompañar e iluminar por el Espíritu ancestral.

Sobre la “sabiduría ancestral”, se trata de la “reserva viva de la espiritualidad y cultura indígena”, pues promueve “el cuidado y respeto por la creación, con conciencia clara de sus límites, prohibiendo su abuso” (ILSPA 26); tiene que ver además, por ejemplo, con “la necesidad de preservar y transmitir los saberes de la medicina tradicional” (ILSPA 88). El documento, como señala Eleazar López, denota una cierta “cosificación” de lo indígena, que muestra “la perspectiva de quienes desde fuera recogen la palabra de las comunidades y hablan sobre, por y para los indígenas; y no con la mirada y expresión propia de nuestros pueblos”.<sup>22</sup> No obstante, es un avance, pues señala que en la vida cotidiana amazónica “todo se comparte, los espacios privados [...] son mínimos. [...] las tareas y las responsabilidades se dividen y se comparten en función del bien común. No hay lugar para la idea de individuo desligado de la comunidad o de su territorio” (ILSPA 24). Es más, los espíritus viven y están presentes en los bosques, ríos, lagunas, cerros; son los verdaderos cuidantes del territorio y de la naturaleza; a ellos el ser humano debe respetar e incluso dialogar, pues como señala el Papa Francisco “todo está conectado”; “toda la creación está conectada” (LS 16, 91, 117, 138, 240; ILSPA 25; 56). Tales espíritus protectores del ser humano y de la naturaleza muchas veces son las/os ancestras/os divinizadas/os. De allí que “abusar de la naturaleza es abusar de los ancestros, de los hermanos y hermanas, de la creación, y del Creador, hipotecando el futuro” (ILSPA 26). Conviene señalar la apertura de la Iglesia a participar conjuntamente las/os indígenas, generando “procesos de aprendizaje” y de “formación permanente sobre el sentido de la vida integrada a su territorio y enriquecida por sabidurías y experiencias ancestrales” (ILSPA 43).

22. Cf. Eleazar López Hernández, «Aportaciones desde el paradigma guadalupano», <http://www.amerindiaenlared.org/contenido/15138/dios-habla-hoy-en-la-palabra-de-los-pueblos-amazonicos/> (fecha de consulta: 01.08.2019).

## 7. El Espíritu profético: “arriesgar la vida, abriendo un camino de cruz y martirio”

La Iglesia en América Latina y el Caribe nació y se desarrolló en un contexto de cristiandad occidental y colonial, muy uniforme, que relegó y subordinó todo tipo de diferencias no sólo sociales, culturales y religiosas, sino también epistémicas y de género. A pesar de los condicionamientos de la época, hubo personas creyentes, pertenecientes al mismo sistema, que defendieron la dignidad y libertad de los pueblos marginados. Estos “intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz [...] defendieron a los indios ante conquistadores y encomenderos, incluso hasta la muerte, como el obispo Antonio Valdivieso” (DP 8). No sucedió lo mismo, sin embargo con “los esclavos africanos”, cuya situación “no mereció, lamentablemente, suficiente atención evangelizadora y liberadora de la Iglesia” (DP 8). Esta evangelización fundante a favor de la vida en plenitud, contracultural, pero en sintonía con el evangelio, si bien no fue masiva, representa un rasgo paradigmático de la naciente teología latinoamericana que alcanzará su madurez casi 500 años después, a partir de la II Conferencia General del Episcopado latinoamericano (Medellín, 1968). Por entonces, la opción concreta de la Iglesia “por los pobres” y a favor de la vida, la justicia y la libertad, llevará a muchas/os cristianas/os (obispos, sacerdotes, religiosas/os y laicas/os) a entregar sus propias vidas como mártires, siguiendo el estilo del mismo Jesús de Nazaret. La canonización del obispo salvadoreño Oscar Arnulfo Romero (14.10.2018) y la reciente beatificación del obispo argentino Enrique Angelelli junto a los sacerdotes Carlos de Dios Murias y Gabriel Longeville y al laico catequista Wenceslao Pedernera (27.04.2019), es sólo un ejemplo del testimonio martirial de una comunidad cristiana.

El Papa Juan Pablo II recordaba en su momento cómo la célebre “ley” de Tertuliano, “*sanguis martyrum, semen christianorum*” se había “demostrado siempre verdadera ante la prueba de la historia”, y se preguntaba luego: “¿No será así también para el siglo y para el milenio que estamos iniciando?” (NMI 41). En el caso de los pueblos amerindios, es toda una realidad en el presente, pues muchos líderes de diversos países, tanto varones como mujeres, que salen en defensa de sus territorios, están sufriendo persecuciones de todo tipo e incluso



asesinatos por parte de quienes explotan para sus propios intereses los bienes de la Madre Tierra. A propósito, “el numero de martires en la Amazonia es alarmante”, pues “solo en Brasil entre 2003 y 2017 se registraron 1.119 indigenas asesinados por defender sus territorios”, toda vez que “cuestionar el poder en la defensa del territorio y de los derechos humanos es arriesgar la vida, abriendo un camino de cruz y martirio” (ILSPA 145). Ante esta situación conmovedora que aumenta cada día, según el mismo documento, “la Iglesia no puede ser indiferente, por el contrario ha de apoyar a la proteccion de las/los defensores de derechos humanos, y hacer memoria de sus martires, entre ellas mujeres lideres como la Hna. Dorothy Stang” (12.02.2005), la indígena Berta Cáceres en Honduras (3.03.2017), y muchas otras en Colombia, México y demás países. En tal sentido, la Red Eclesial Pan Amazónica (REPAM) de la Iglesia católica, creada en 2014, es un ejemplo creíble de trabajo conjunto a favor de la profecía de la vida y en articulación con personas de buena voluntad y con organismos afines.

En este contexto, las teologías amerindias -al igual que la teología latinoamericana que surgió después de Medellín- siguen siendo teologías que expresan el clamor de los pueblos -no sólo indígenas- que luchan por sobrevivir en sus propios territorios; son teologías que escuchan, sienten y conviven con el drama cotidiano y la esperanza profunda de los pueblos expuestos a la inminente aniquilación; son teologías dialógicas que se articulan con otras teologías y espiritualidades que buscan promover vida auténtica en todas sus expresiones, buen con-vivir simbólico-narrativo-celebrativo; en fin, son teologías martiriales, que, en el caso de las/os cristianas/os, encuentran su fundamento último en el mismo Jesús de Nazaret, Hijo de Dios, profeta de la Vida, tal como era proclamado por las primeras comunidades cristianas y transmitido por el apóstol Pablo: “que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras” (1Cor 15,3b-4). Así el *kerygma* del cristianismo primitivo sigue resonando como Símbolo de Vida que impulsa la lucha por la vida de la Casa Común o Madre Tierra con todas sus hijas y todos sus hijos. En este contexto se relee y recrea la frase de Ireneo de Lyon, “*Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*” (*Adversus Haereses* IV,20,5-7), que ha inspirado el compromiso de muchas/os cristianas/os en Latinoamérica, donde -desde el

mundo indígena- el ser humano no puede ser ni existir si no es en convivencia con el territorio que durante milenios lo ha acogido y hospedado. Todo ello es posible gracias a la *parresía* (fuerza, audacia, valentía, coraje) del mismo Espíritu que mueve a las/os creyentes a ser fieles su propia vocación, incluso hasta dar su vida como Jesucristo (Hech 2,29; 4,29; 4,31; 9,27; 13,46; 14,3; 19,8; 26,26; 28,31; Ef 3,13; DA 363; EG 259).

A propósito, el Papa Francisco recuerda a las/os creyentes todo “discípulo sabe dar la vida entera y jugarla hasta el martirio como testimonio de Jesucristo” para que “la Palabra sea acogida y manifieste su potencia liberadora y renovadora” (EG 24). En la apuesta por la defensa de la vida, recuerda cómo las/os santas/os “mantienen con nosotros lazos de amor y comunión” (GE 4) y las/os mártires interceden: “Vi debajo del altar las almas de los degollados por causa de la Palabra de Dios y del testimonio que mantenían. Y gritaban con voz potente: «¿Hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia?»” (Ap 6,9-10). Las/os mártires gritan por la “justicia ecológica” en nuestra Hermana Madre Tierra: “el gemido de la hermana tierra, que se une al gemido de los abandonados del mundo” (LS 53).

## 8. El Espíritu, animador del genio femenino: “tenemos conocimientos y capacidades para proponer y tomar decisiones”

Luz María Romero, en su reciente estudio sobre el genio femenino como nuevo estilo misionero, se refiere al “genio” como aquella “fuerza vital”, que se experimenta como aliento espiritual, bendición divina e inspiración profunda, donde todo se concentra como en una única fuente que mueve “al ingenio a explorar nuevas búsquedas y creaciones”: “Se opone a lo tradicional y monótono, a la imitación o rutina, desprecia lo degradante y de poco valor”.<sup>23</sup> Esta fuerza vital en constante movimiento ayuda a la persona “a descubrir su potencial y a desarrollar sus capacidades”;<sup>24</sup> a demostrar su propia “singularidad, autenticidad, habilidad, creatividad, inclinación, disponibilidad, cons-

23. Luz María Romero Chamba, *Genio femenino. Un nuevo estilo misionero* (Cochabamba: Itinerarios, 2018), 43.

24. Romero Chamba, *Genio femenino*, 44.

tancia, talento, agilidad, entusiasmo”, en modo particular, aquella “capacidad imaginativa” para “inventar o innovar algo [...] buscando preservar la vida en general incluida la del planeta”.<sup>25</sup>

Lo “femenino”, siguiendo a Jung y a otras/os autoras/es, es entendido como aquella “energía esencial que impregna todas las células del ser humano, y se expresa en el modo de vivir la personalidad, sea varón o mujer”.<sup>26</sup> Por tanto, existe un “genio femenino” tanto en el varón como en la mujer, que “genera una identidad particular no sólo en las actitudes sino también en las producciones [...] lo femenino enriquece al genio proponiendo un toque específico en las producciones de quien crea e innova algo; más aún cuando está ligado a las fuentes de la vida y su evolución”.<sup>27</sup> En concreto, respecto al genio femenino en la mujer, siguiendo entre otras a Julia Kristeva, estaría más en relación con el “instinto maternal”, la “capacidad intuitiva” y el “sexto sentido”, que se expresa en el despliegue de una creatividad al máximo grado y en actitudes de ternura, acogida, cuidado, amor, responsabilidad y defensa de la vida para humanizar la humanidad.<sup>28</sup>

Al repasar, por ejemplo, los Simposios de Teología India del CELAM y la manera cómo han abordado el genio femenino en la mujer indígena, Romero constata la “escasa participación femenina” y la “mínima [...] presencia de mujeres indígenas” y, por consiguiente, “aparece en los textos un genio femenino implícito, que protege la vida, la defiende, siembra solidaridad, esperanza, comunitariedad”,<sup>29</sup> es decir, en modo muy general se sigue invisibilizando el genio femenino en la mujer indígena. Aunque en el I Simposio (1997) algunos ponentes resaltan con más detalles lo femenino en la concepción de Dios, cabe preguntarse: ¿Por qué los demás Simposios no profundizaron dicha temática en los diversos temas estudiados?.<sup>30</sup> Ante esta realidad, que es también la preocupación del Papa Francisco, las teologías amerindias están llamadas a dar mayor protagonismo a la mujer indígena y a su “genio femenino” en su quehacer cotidiano.

25. Romero Chamba, *Genio femenino*, 43-44.

26. Romero Chamba, *Genio femenino*, 65.

27. Idem.

28. Romero Chamba, *Genio femenino*, 72.

29. Romero Chamba, *Genio femenino*, 240-241.

30. Cf. Romero Chamba, *Genio femenino*, 243.

En todo caso, desde la experiencia concreta y reflexión teológica de las mujeres indígenas, Vicenta Mamani, aymara, a tiempo de reconocer los valores tradicionales de los pueblos originarios, no obstante, con mucha lucidez autocrítica señala también el carácter androcéntrico y patriarcal de los pueblos indígenas, como en el caso aymara. Propone un camino de superación a nivel cultural y eclesial, recuperando las propias raíces, como, por ejemplo, el *ajayu* (ánimo, espíritu o fuerza ancestral) y la *qamasa* (coraje, valentía) como ética de buen convivir: “la espiritualidad significa vivir con nuestro *ajayu*, con nuestra *qamasa*, que son nuestra *qipa*, nuestro alimento del alma, es el hilo que sostiene nuestras vidas. Esta espiritualidad requiere ser recreada, alimentada y fortalecida continuamente”.<sup>31</sup> Se retomarán más adelante estos conceptos aymaras.

Lo expresado es corroborado por los miembros de la REPAM, quienes, a partir de la escucha a las mismas protagonistas, insisten en que han de ser los mismos pueblos, especialmente indígenas, quienes han de tener la palabra y tomar posturas ante la realidad social y eclesial. En tal sentido, algunas mujeres originarias de amazonía peruana e integrantes de los pueblos asháninka, shipibo-konibo, yine, amahuaca y yagua, en un encuentro-diálogo preparatorio al Sínodo panamazónico, proponen:

- a) “que la Iglesia no debe imponer su religión a los pueblos indígenas amazónicos y que cada pueblo sea autónomo en sus creencias”;
- b) “una Iglesia inclusiva, que no discrimine por cultura o religión”, más bien debe unirse para resolver los problemas comunes;
- c) humildad y apoyo interreligioso entre todos, en particular en cuanto a la protección del medio ambiente y la preservación de las culturas y pueblos (REPAM, Mujer, Perú, 13.02.2019).

De igual modo, Rosilda Nunta Guimaraes, lideresa del pueblo shipibo, a tiempo de considerar a la Iglesia como aliada para contrarrestar la compleja problemática amazónica, sugiere el trabajo conjun-

31. Vicenta Mamani Bernabé, *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara* (Cochabamba: ILAMIS-CMMAL, 2014), 137.

to de varones y mujeres evitando toda discriminación, más bien, rescatar el valor “importantísimo” de la mujer “por su conocimiento”, “capacidad” y el valioso aporte que ofrecen a sus propias comunidades: “no somos víctimas, tenemos conocimientos, capacidades, para proponer y tomar decisiones” (REPAM, Mujer, Perú, 19.02.2019). Por todo lo expuesto, Daniela Andrade, coordinadora de comunicación de la REPAM, señala la urgencia de “comunicar desde la espiritualidad, que marca la vida política, social y la defensa de los territorios”, pues “al interior de la Iglesia amazónica todavía existen modos coloniales de ser Iglesia, impositivos, de espaldas a la realidad” (en: Modino, 2019).

En otras palabras, el pedido de las mujeres amazónicas de una Iglesia sencilla y humilde, que incluya y respete las creencias y espiritualidades de los pueblos y culturas, en modo particular las capacidades de la mujer, denota la existencia de una Iglesia todavía extranjera, colonial, occidental, que descarta no sólo el genio femenino, sino el genio de los pueblos otros, diversos y diferentes. A propósito, por su actualidad, conviene recordar algunas de las preguntas formuladas en 1987 por el teólogo aymara Domingo Llanque Chana: “¿Tienen las Iglesias voluntad para reconocer que los pueblos autóctonos poseen una experiencia religiosa y espiritual desde milenios y que el Espíritu del Creador ha estado y está presente en medio de ellos? ¿Pueden las Iglesias aceptar que los pueblos andinos tienen sus propias ideas, opiniones y objetivos para el desarrollo espiritual de sus integrantes?”<sup>32</sup>

## 9. El Espíritu en la vida cotidiana indígena: los *ajayus* en el *Ajayu*

Al considerar la presencia del Espíritu en los pueblos originarios, a partir de las experiencias y voces de los propios indígenas, resulta casi obligado hablar de los “espíritus” como una de las vías de acceso al Espíritu. En realidad, casi todas las religiones suelen considerar la existencia de espíritus, “ya sea como entidades autonomas o como realidades inherentes a algunos seres concretos [...] pueden ser considerados como sutiles, inmateriales o materiales; [...] personales o imper-

32. Domingo Llanque Chana, *Vida y Teología Andina* (Cuzco: CBC-IDEA, 2004) 2.

sonales”,<sup>33</sup> mediadores o intermediarios entre lo divino y lo humano. En todo caso, la pregunta que la teología cristiana-amerindia no debe olvidar es discernir en qué medida tal experiencia relacionada con los “espíritus” en la vida concreta de los diversos pueblos indígenas es realmente *experiencia espiritual* (en el sentido teológico cristiano tradicional), en cuanto permanente *mistagogía* (iniciación al Misterio) personal y comunitaria al servicio de la vida plena (Jn 10,10).<sup>34</sup> Al igual que las demás teologías, la teología amerindia está llamada a superar aquella “larga separación entre teología y espiritualidad”, debido a “una añoranza de la teología monolítica, uniforme y segura”.<sup>35</sup>

Al respecto, el ya citado aymara Crispín Masco recuerda la enseñanza de las personas mayores, según las cuales, “en la vida existen espíritus que nos protegen y conducen por los caminos del bien; pero que también están los malos espíritus que habitan en lugares solitarios y peligrosos como ríos, lagunas, caminos donde poca gente transita, cementerios”.<sup>36</sup> De allí la necesidad de un adecuado discernimiento teológico-espiritual comunitario, que ha de guardar sintonía con el mensaje profundo de los “espíritus protectores”, generalmente presente en los mitos. Caso contrario, se puede perder el *ajayu* cuando, por ejemplo, en el caso andino, no se respeta a la Pachamama en sus diversas expresiones hierofánicas cotidianas, pues “no vivimos en armonía y reciprocidad con la naturaleza”.<sup>37</sup>

En el mismo sentido, Martín Mamani Yujra, también indígena, a tiempo de resaltar “que en la concepción aymara, todo lo que existe está relacionado con lo demás”, identifica al *Ajayu* como Espíritu, el cual “forma parte de la dimensión espiritual del *jaqi* (persona), de los animales, de los productos agrícolas y de todo lo que existe” (2008: 15). Es más, “todo lo que existe tiene su *ajayu*: *jaqi Ajayu* (Espíritu de

33. Caram, *El Espíritu en el mundo andino*, 30-41.

34. Al respecto, conviene tener presente el cuestionamiento que hace Víctor Codina a una cierta teología dogmática que no tiene en cuenta no sólo la experiencia espiritual del “pueblo sencillo y pobre”, de los movimientos sociales o de miembros de otras religiones, pero ni siquiera de los/as grandes místicos/as del cristianismo” (2007: 25). Ni qué decir sobre los pueblos indígenas y afrodescendientes. Sobre la espiritualidad amerindia, se vea una introducción: Tomichá, 2017.

35. Codina, *No extingáis el Espíritu*, 29.

36. Crispín Masco, «Una experiencia espiritual de la vida», en *Pacha 4: Ajayu: Espíritu*, Vicenta Mamani et al. (Cochabamba: EVD-ILAMIS, 2008), 7-14).

37. Masco, «Una experiencia espiritual de la vida», 9.

la persona), *uywanakan Ajayupa* (Espíritu de los animales), *qullu-apachitanakan Ajayupa* (Espíritu de los cerros-apachetas), *achunakan Ajayupa* (Espíritu de los productos agrícolas)” (2008: 15). En la práctica, la relación concreta del ser humano se realiza con las demás personas, con otros seres vivientes y con todo el entorno natural-cósmico. Estas experiencias cotidianas y concretas de los diversos *ajayus*, vividas con sentido profundo y en armonía integral con la *Pacha*, pueden ser expresión real de la presencia del *Ajayu*-Espíritu, en el sentido teológico cristiano.

Por su parte, el quechua Nicanor Sarmiento Tupayupanqui, siguiendo a científicos sociales, teólogos y especialistas en los Andes, considera el cosmos andino como “un *mundo de los espíritus*”, donde, por una parte, “las palabras *Ajayu* (Espíritu) o *ajayus* (espíritus) tienen significados diferentes” según el contexto y, por otra, se expresan como “*Hatun/Jach’a Ajayu* (el Gran Espíritu), *juchuy/jisk’a ajayus* (los espíritus o protectores menores) y *kallpa/qamasa ajayus* (valor, fortaleza)”.<sup>38</sup> Siguiendo el testimonio de un informante aymara, la persona andina tiene tres *ajayus* relacionados con las tres personas de la Trinidad: “como rezamos a *Dios Awki* (Dios el Padre), *Dios Yuca* (Dios el Hijo) y *Dios Espíritu*, [...] de manera parecida tenemos tres estrellas o sombras [...] primero es el *ajayu* (espíritu), luego *aninmu* (alma) y también *kuraje* (valor)”.<sup>39</sup>

A primera vista, esta distinción tripartita pero interrelacionada (propia de los pueblos indígenas) de los espíritus, según como es vivido en el mundo no sólo andino, llevaría a percibir y experimentar al Gran Espíritu, cuyos atributos de protector, animador, acompañante... tienen relación con el mundo bíblico y la teología cristiana tradicional.

Finalmente, como se ha dicho antes, Vicenta Mamani sugiere recuperar las propias raíces ancestrales para caminar hacia la ética de buen convivir: el *ajayu* (ánimo, espíritu o fuerza vital) y la *qamasa*

38. Nicanor Sarmiento Tupayupanqui, *Un arcoíris de voces teológicas. La trilogía andina desde la experiencia quecha y aymara* (Cochabamba: Itinerarios, 2016), 199.

39. Sarmiento Tupayupanqui, *Un arcoíris de voces teológicas*, 199 nota 138. Cf. Gerardo Fernández Juárez, «Ajayu, Animo, Kuraji: El “susto” y el concepto de persona en el Altiplano Aymara» en *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes* Alison Spedding Pallet ed. (La Paz: ISEAT y Plural Editores, 2004), 190.

(coraje, valentía). Esto último, la vivencia de la *qamasa* –a veces identificada con el mismo *ajayu*– tiene mucho que ver con la ya citada *parresía*, que es la fuerza, audacia, valentía y coraje del mismo Espíritu en la vida cotidiana del cristiano para ser fiel a su vocación, incluso hasta dar su vida como Jesucristo. De modo que *ajayu*, *qamasa*, *parresía*, a pesar de proceder de mundos culturales diversos, tienen mucho en común el hacer presente en el pueblo creyente la fuerza y audacia del Espíritu para anunciar el Evangelio en situaciones muy adversas. El mismo Papa Francisco recuerda a los fieles cristianos ser “evangelizadores con Espíritu”, “anunciadores de las grandezas de Dios”: “anunciar la novedad del Evangelio con audacia (*parresía*), en voz alta y en todo tiempo y lugar, incluso a contracorriente” (EG 259).

En todo caso, la interrelación y mutua dependencia entre *Ayaju-ajayus-qamasa* que se expresa en la *vida cotidiana* del aymara inmenso en su entorno cósmico es un principio fundamental para profundizar la pneumatología indígena-andina. Por cierto, en la teología amerindia –al igual que en la teología latinoamericana– el Espíritu (*Ruah*, *Pneuma*, *Ayayu*...) es posible a partir de las experiencias inmediatas histórico-cósmicas.

## 10. Del Gran Espíritu al Espíritu Santo: una experiencia simbólica y transformadora

El Espíritu aparece en la Escritura por medio de diversos símbolos con sus propias connotaciones (silencio, misterio, impersonalidad, cosmos...), pero siempre dinámicos y encarnados en la experiencia del pueblo: viento, fuego, agua, unción de aceite, paloma, nube, perfume, abogado, entre otros.<sup>40</sup> ¿Cuándo el Espíritu se convierte en Espíritu “Santo”? Según Cazelles: “El ángel que acompañaba al pueblo hebreo por el desierto (Ex 23,20.32.34; 33,2) es llamado Espíritu Santo en Is 63,10s. El quiso conducir al pueblo a su descanso (v. 14). El Espíritu es llamado santo, como Dios es santo (Is 6,1) y como debe ser santo el pueblo (Dt 7, 6; cf. Lv 17-26)” (1986: 24). En todo caso, más allá del nombre “Santo”, resulta importante, por un lado, la experiencia de

40. Codina, *No extingáis el Espíritu*, 30-36.



liberación y conducción por parte de Dios que llega a su plenitud eminentemente en Jesús de Nazaret, Hijo de Dios y Dios mismo. Por otra parte, el fundamento de tal santidad es obviamente el mismo Dios, como es recordado por Jesús en los evangelios.

En la experiencia del pueblo andino quechua-aymara, Enrique Jordá y también Narciso Valencia señalan los 3 nombres más frecuentes escuchados para el Espíritu Santo: “Tata Espíritu o Señor Espíritu, Espíritu Santo o Santo Espíritu y Dios Espíritu o Qollana Espíritu” (Jordá, 2003: 242; Valencia, 1999: 33-34). Los andino-cristianos viven “muchos dones del Espíritu Santo” (2003: 244), que pueden ser reconocidos por sus frutos, por ejemplo, “en los signos de vida, en las aspiraciones más profundas de la humanidad: actúa a partir del rol de la mujer en la familia; empuja al creyente a confirmar las obras de vida que se van realizando en favor del pueblo” (Llanque, 2004: 167).

Habría que ver cómo se explica lo *santo* desde las categorías andinas. A propósito, el mismo Domingo Llanque, a tiempo de indicar la complejidad de los términos y funciones del *Ajayu* y/o *ajayus* en los Andes insiste en la presencia *santa* del Espíritu desde tiempos inmemoriales: “el Espíritu Santo estuvo presente en nuestras comunidades andinas, ya antes de que se estableciera la Iglesia traída por los predicadores del siglo XVI. Está con ellos y lo estará siempre, ya que la fidelidad y el amor de Dios son eternos y están mas allá de las vicisitudes del tiempo y los hombres” (2004: 169). De este modo se vuelve a reconocer la presencia soberana del Espíritu en la humanidad y en el cosmos: la *ruab* “que aleteaba por encima de las aguas” (Gn 1,2).

Según Sarmiento, los habitantes del cosmos andino “son seres vivos y [...] todos tienen espíritus [...] personas, animales, plantas, aves, peces, montañas, ríos, lagos, océanos, caminos, casas, piedras, árboles, sitios de minería, la lluvia, manantiales, nubes y helada, [...] cumplen ciertos papeles intermediarios en la vida de los andinos” (2016: 201). Existen “espíritus protectores y tutores”, son guardianes que dependen del Espíritu de Dios. Añade un testimonio personal:

«En mi niñez, en el paisaje de mi comunidad quechua de Lares, aprendí de mis mayores los [sic] hábitat de los espíritus buenos y malos; también aprendí cómo relacionarme con ellos en las diferentes situaciones de la vida, y cómo pedir su protección o permiso de pasar sin sufrir ningún daño. Los andinos

prefieren hablar de espíritus en lugar de deidades o dioses, ya que todos estos espíritus están sujetos al Espíritu Santo. Los espíritus comparten las múltiples manifestaciones del Espíritu Santo (1 Cor 12,1-11)».<sup>41</sup>

Como se ha dicho antes, los espíritus viven y están presentes en los diversos espacios de la naturaleza (bosques, ríos, lagunas, cerros... ) para cuidarla. Tales espíritus protectores de todo cuanto existe a veces llegan a ser ancestras/os divinizadas/os. De allí que “abusar de la naturaleza es abusar de los ancestros, de los hermanos y hermanas, de la creación, y del Creador, hipotecando el futuro” (ILSPA 26). Se puede decir entonces que los espíritus, en cuanto buenos, “comparten las múltiples manifestaciones del Espíritu Santo” pues protegen a los seres humanos de toda adversidad para que a su vez ellos respeten la vida en todas sus expresiones. En otras palabras, la santidad del Espíritu Santo, mediada por los espíritus protectores, es verificada cuando la vida cotidiana de las personas continúa promoviendo respeto, armonía, cuidado, veneración... hacia la Madre Tierra y sus habitantes. Ya el apóstol Pablo mencionaba algunos frutos del Espíritu: “amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio de sí” (Gal 5,22-23). Sin embargo, la vida concreta, también en los pueblos indígenas, está marcada muchas veces por la desarmonía, el desequilibrio, el pecado, que contradice al Espíritu Santo. De modo que será siempre “fuerza vital” de transformación, cambio, denuncia y conversión personal y comunitaria. Al respecto, algunos testimonios de mujeres aymaras, recogidos por María José Caram, muestran con elocuencia la presencia transformadora del Espíritu Santo en sus vidas cuando la teología indígena-andina daba sus primeros pasos:

«Estoy muy alegre de sentirme como mujer dentro de mi pueblo, al estar junto a ellos reflexionando la Biblia, conociendo el Rostro de Jesús. Es el Espíritu Santo que me da ese ánimo. Yo veo que el Espíritu Santo ha jugado un rol para que, en mi persona, en mi familia haya un cambio. Como se sabe, en la cultura andina la vida es machista y las mujeres estamos sometidas a maltratos... Cuando me maltrataba mi esposo, nunca jamás decía a nadie... Pero sí sabía el Señor. Yo le decía ¿por qué tiene que pasar esto? Mucho pedía. Yo soñaba, a pesar de que me parecía imposible vivir feliz, tener un hogar donde haya comprensión, amor en la pareja».<sup>42</sup>

41. Sarmiento Tupayupanqui, *Un arcoíris de voces teológicas*, 2010-202.

42. María José Caram, «El Pentecostés de cada día», *Pastoral Andina* 95 (1994): 16-17. Cf. Llanque Chana, *Vida y Teología Andina*, 170.

Para concluir, la teología cristiana-amerindia se enfrenta a la gran tarea de profundizar y explicitar la pneumatología vivida por los pueblos originarios. No todo, sin embargo, es razón occidental; hay mucha vida, afecto, contemplación, corazón. Se trata de “corazonar” la teología para contemplar el Misterio, como lo hicieron los grandes teólogos en el pasado, quienes “insistieron firmemente en la dimensión apofática de la teología: la teología no debe reducir nunca el misterio” (CTI, 2011: n. 66).

ROBERTO TOMICHÁ CHARUPÁ  
rtomicha@gmail.com

INSTITUTO DE MISIONOLOGÍA  
UNIVERSIDAD CATÓLICA BOLIVIANA  
Recibido 15.05.2019/ Aprobado 20.06.2019

## Bibliografía

Biblia de Jerusalén, Barcelona: Desclée De Brouwer, 1999.

María José Caram, *El Espíritu en el mundo andino. Una pneumatología desde los Andes*. Cochabamba: EVD-ILAMIS, 2012.

«El Pentecostés de cada día», *Pastoral Andina* 95 (1994) 16-17.

Catecismo de la Iglesia Católica (1992).

Henri Cazelles, «Espíritu y Ruah en el Antiguo Testamento». En *El Espíritu Santo en la Biblia*. Cuadernos bíblicos 52. Estella (Navarra): EVD, 1986.

Actual director del programa de posgrado en Misionología de la Universidad Católica Boliviana, sede Cochabamba. Docente invitado en la Pontificia Facultad Teológica “San Bonaventura” de Roma y en el Centro de Estudios Bíblicos y Teológicos (CEBITEPAL) de Bogotá. Socio ordinario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica

## CELAM

*VI Simposio Latinoamericano de Teología India. Trinidad, Familia y Pueblos Originarios.* Asunción, Paraguay, 18 al 23 de septiembre de 2017; vol. VI; Bogotá: Centro de Publicaciones del CELAM, 2018 .

*Teología India. V Simposio de Teología India. Revelación de Dios y Pueblos Originarios,* San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 13 al 18 de octubre de 2014, vol. V, Bogotá: Centro de Publicaciones del CELAM, 2015.

Víctor Codina, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo.* Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2015.

*No extingáis el Espíritu (1Ts 5,19). Una iniciación a la Pneumatología.* Santander: Sal Terrae, 2008 .

## Concilio Vaticano II

*Ad gentes.* Decreto sobre la actividad misionera (07.12.1965) [AG].

*Gaudium et spes.* Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (07.12.1965) [GS].

*Dei Verbum.* Constitución dogmática sobre la Divina Revelación (18.11.1965) [DV].

## Comisión Teológica Internacional (CTI)

*La teología hoy: perspectivas, principios y criterios.* Madrid: BAC, 2012.

## Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe

*Santo Domingo. Nueva evangelización, Promoción humana, Cultura cristiana. Conclusiones* (12-28.10.1992) [DSD]

Enrique Dussel, «Descolonización epistemológica de la teología», *Concilium* 350/2 (2013): 191-202.

Gerardo Fernández Juárez, «Ajayu, Animo, Kuraji: El “susto” y el concepto de persona en el Altiplano Aymara». *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes,*

ed. Alison Spedding Pallet. La Paz: ISEAT y Plural Editores, 2004.

Francisco

Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate* sobre la llamada a la santidad en el mundo contemporáneo (19.03.2018) [GE].

Discurso en Puerto Maldonado (Perú), Encuentro con los pueblos de la Amazonía (19.01.2018) [Francisco, PM].

Carta encíclica *Laudato si'* sobre el cuidado de la casa común (24.05.2015) [LS].

Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual (24.11.2013) [EG].

Enrique Jordá Arias, *Cristo en las Comunidades Aymaras de El Alto. Cruz cósmica y cruz bíblica*. Cochabamba: EVD-ILAMIS, 2009  
*Teología desde el Titikaka. Cosmovisión aymara en diálogo con la fe*. Cochabamba: EVD-UCB, 2003.

Patricio Guerrero Arias, *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: UPS, 2010.

Juan Pablo II

Carta apostólica *Novo Millennio Ineunte* (06.01.2001) [NMI].

Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem* sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo (18.05.1986) [DVi].

Eleazar López Hernández, *Aportaciones desde el paradigma guadalupano*, en: <http://www.amerindiaenlared.org/contenido/15138/dios-habla-hoy-en-la-palabra-de-los-pueblos-amazonicos/> (fecha de consulta: 01.08.2019).

*Teología desde los nombres indígenas de Dios*, en: CELAM, *Teología India. V Simposio de Teología India. Revelación de Dios y Pueblos Originarios*, 2015, 43-66.

Domingo Llanque Chana, *Vida y Teología Andina*. Cuzco: CBC-IDEA, 2004.

Vicenta Mamani Bernabé, *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. Cochabamba: ILAMIS-CMMAL, 2014.

Martín Mamani Yujra, «Achunakan Ayjayupa (El Espíritu de los productos agrícolas)». *Pacha 4: Ajayu-Espíritu*. Vicenta Mamani et al. (ed.). Cochabamba: EVD-ILAMIS, 2008, 15-26.

Crispín Masco Santander, «Una experiencia espiritual de la vida». *Pacha 4: Ajayu-Espíritu*. Vicenta Mamani et al. (ed.). Cochabamba: EVD-ILAMIS, 2008, 7-14.

Raimon Panikkar, *Iconos del Misterio. La experiencia de Dios*. Barcelona: Península, 2001<sup>3</sup>.

Pontificio Consejo para el Diálogo interreligioso y Congregación para la Evangelización de los Pueblos

*Diálogo y Anuncio. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo interreligioso y el anuncio del Evangelio* (Pentecostés, 19.05.1991), en: *La Iglesia Misionera. Textos del Magisterio Pontificio*, Madrid: BAC, 1994, 555-595; disponible en la red [DAn].

Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe

*Documento de Aparecida* (Aparecida, 13-31.05.2007) [DA].

REPAM, Mujer, Perú

«Mujeres amazónicas encaminan sus propuestas hacia el Sínodo» (13.02.2019); disponible en: <http://redamazonica.org/> (acceso: 26.02.19).

«Rosilda Nunta, AIDSESP: “Hombres y mujeres indígenas debemos caminar juntos por la defensa de nuestros derechos colectivos”» (19.02.2019); disponible en: <http://redamazonica.org/> (acceso: 26.02.19).

Luz María Romero Chamba, *Genio Femenino. Un nuevo estilo misionero*. Cochabamba: Itinerarios, 2018.

Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano

*Documentos finales de Medellín* (Medellín, 24.08-06.09.1968) [DM].

Stefan Silber, *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales*. Cochabamba: Itinerarios-CMMAL, 2018.

Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe

*Documento de Puebla. Nueva evangelización, Promoción humana, Cultura cristiana* (Puebla de los Ángeles, 27.01-12.02.1979) [DP].

Sarmiento Tupayupanqui, Nicanor

*Un arco iris de voces teológicas. La trilogía andina desde la experiencia quechua y aymara*. Cochabamba: Itinerarios, 2016.

Secretaría General del Sínodo de los obispos

*Instrumentum laboris* de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (6-27 octubre 2019) [ILSPA]

Asamblea especial para la Región Panamazónica, «Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral», Documento preparatorio (Ciudad del Vaticano, 08.06.2018) [DPSA].

Roberto Tomichá Charupá, «Algunas claves para leer los Simposios de Teología India», en: CELAM, *VI Simposio Latinoamericano de Teología India. Trinidad, Familia y Pueblos Originarios*. Asunción, Paraguay, 18 al 23 de septiembre de 2017; vol. VI; Bogotá: CELAM, 2018, 37-59.

«Espiritualidades amerindias relacionales. Aproximaciones preliminares», *Perspectiva Teológica*, vol. 49, n. 2 (2017): 329-351.

«El Buen vivir. Inspiraciones para un cristianismo simbólico-convivial», *Spiritus* año 57/2, n. 223 (edición hispanoamericana 2016): 9-26.





## **Ecclesia in América: 20 años (I)**

### RESUMEN

Este texto trata acerca de la conexión que hay entre el camino de la Iglesia de América Latina desde Medellín y la Exhortación de Juan Pablo II 31 años después, que extiende las opciones de Medellín a toda América, del Norte y del Sur. Haremos nuestra reflexión sólo sobre algunos puntos destacados de este documento denso e importante, ya que es imposible en los límites de este texto, cubrirlo todo. Privilegiaremos algunos párrafos y algunos aspectos también. Y esta elección y selección tendrá que ver con el contexto de América Latina, el sur de esta única América que la Iglesia desea unida en una única vocación de fraternidad.

*Palabras clave:* América Latina; Patria grande; fraternidad; solidaridad

## **Ecclesia in America: 20 years (I)**

### ABSTRACT

This text is about the connection between the path of the Church of Latin America from Medellin and the Exhortation of John Paul II 31 years later, which extends the options of Medellin to all of America, North and South. We will make our reflection only on some highlights of this dense and important document, since it is impossible within the limits of this text, to cover everything. We will privilege some paragraphs and some aspects too. And this choice and selection will have to do with the context of Latin America, the south of this unique America that the Church desires united in a single vocation of fraternity.

*Keywords:* Latin America; Great homeland; Fraternity; Solidarity

Del 16 de noviembre al 12 de diciembre de 1997, se celebró en

Roma el Sínodo de América, con la participación de obispos y otros delegados de Canadá, Estados Unidos, América Latina y el Caribe. Al final de un mes de deliberaciones, los padres sinodales aprobaron, mediante votación, 76 proposiciones, como resultado concreto de sus reflexiones e intercambios. Estas propuestas fueron entregadas a la Secretaría General del Sínodo, que con la ayuda de una Comisión post-sinodal de 15 obispos preparó un borrador que se entregó al Santo Padre, el Papa Juan Pablo II. El Papa, con sus asesores personales y teólogos, escribió la Exhortación Apostólica postsinodal "*Ecclesia in America*". Esta exhortación fue entregada solemnemente en la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México el 29 de enero de 1999, en presencia de unos 400 obispos de todas las Américas durante la cuarta visita de Juan Pablo II a ese país.

Este Sínodo especial se anunció en Santo Domingo en 1992 y se convocó oficialmente en 1995. Desde el principio, el título se puso en singular "Iglesia de América". No "de Américas" o "de las Américas", destacando la diferencia entre el norte y el sur del continente. El Papa quiso invitar a reflexionar sobre la identidad cristiana, no solo católica, de todo el continente americano y buscar sus elementos comunes, sin descuidar las diferencias. Es más bien una invitación a construir una identidad cristiana que tome en cuenta las riquezas y contribuciones de las diferentes tradiciones del Norte y del Sur, y que al mismo tiempo permita a todos los americanos enfrentar juntos los obstáculos que dificultan y complican, en el Norte y en el Sur, vivir el corazón del Evangelio.

El título de la Exhortación post sinodal reflejará el tema general del Sínodo: "*Encuentro con Jesucristo vivo, camino de conversión, comunión y solidaridad*" con un nuevo capítulo sobre la misión que se agregó, seguramente, como resultado de las reflexiones de los obispos en la sala sinodal. La secuencia incluye cuatro pasos que están relacionados y, por lo tanto, adquieren su propio significado. El primer paso es el encuentro con Jesucristo. Entre otras cosas, se dice que este encuentro con Jesucristo tiene lugar en las Sagradas Escrituras, la Eucaristía y en los pobres. El Señor todavía está entre nosotros. Está en nuestra historia y nos desafía a partir de ella. El segundo paso implica la conversión a su Reino. Esta conversión es producto del verdadero encuentro con Dios en Jesucristo. El tercer paso es la comunión con

Jesucristo. La conversión cristiana lleva a la comunión con la persona del Señor y su proyecto de vida. Finalmente, el cuarto paso es la solidaridad. El que sigue el camino de Jesús se convierte y se une con él al servicio de los demás, particularmente en los más pobres. Esto significa que la Exhortación recoge la más reciente tradición de la Iglesia del Nuevo Mundo, sobretodo la latinoamericana. Desde 1968, en *Medellín*, Colombia, esta Iglesia se ha comprometido a vivir una opción preferencial por los pobres. Esta misma prioridad aparece en la Exhortación, publicada 31 años después, en 1999.

El método del documento llama la atención. Refleja el dinamismo de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Vaticano II y de la II y III Conferencias del episcopado latinoamericano de Medellín y Puebla: Encuentro con Jesucristo en realidad, nn. 13-25 (*ver*); Discerniendo nuestra vida para convertirla a la luz de Jesucristo y sus actitudes, nn. 26-32 (*juzgar o discernir*); Caminos para la comunión y la solidaridad en la misión, nn. 33-76 (*actuar*). Podemos decir que la Exhortación quiere reforzar el camino de la Iglesia de nuestro Continente y su reciente tradición conciliar y post conciliar.<sup>1</sup>

En este artículo buscaremos demostrar esta conexión que hay entre el camino de la Iglesia de América Latina desde Medellín y la Exhortación de Juan Pablo II 31 años después, que extiende las opciones de Medellín a toda América, del Norte y del Sur. Haremos nuestra reflexión sólo sobre algunos puntos destacados de este documento denso e importante, ya que es imposible en los límites de este texto, cubrirlo todo. Privilegiaremos algunos párrafos y algunos aspectos también. Y esta elección y selección tendrá que ver con el contexto de América Latina, el sur de esta única América que la Iglesia quiere que sea una y no dividida y dicotomizada.

## La Patria Grande como deseo utópico.

Aunque el documento *Ecclesia in America* no usa la expresión "*Patria Grande*", creo que podemos legítimamente usar este concepto como telón de fondo y clave para leerlo. El concepto de Patria Grande

1. <http://www.servicioskoinonia.org/relat/200.htm> (consulta: 7 de julio de 2019)

(Gran Patria), aunque no es propiamente teológico o totalmente explicativo del camino seguido por la Iglesia latinoamericana en estos más de 50 años después de la Conferencia de Medellín en 1968, recoge un poco de la mística que fue creada en el sur de América, partiendo de las afinidades y convergencias descubiertas a lo largo del camino. Apunta sin embargo para pasos que podrían haber sido dados y todavía quedan por darse. Es un horizonte utópico al que se puede mirar como deseo todavía por realizar.

La "*Patria Grande*" es inicialmente un concepto político, asociado con la utopía de la integración iberoamericana, rechazando la fragmentación conflictiva que ocurrió con el Imperio Español en las Américas que siguió a las guerras de independencia en la América hispánica.<sup>2</sup> El término se usa a menudo para significar específicamente los proyectos de la unidad hispanoamericana realizados por Simón Bolívar y José de San Martín, libertadores respectivamente del norte y del sur de América Latina.<sup>3</sup>

En los círculos eclesiales latinoamericanos, la expresión *Patria Grande* empezó a utilizarse, principalmente después de la conferencia de Medellín para identificar la conciencia de la Iglesia continental de ser una sola con su propia identidad, sus culturas indígenas; también significó el objetivo de no separar el anuncio de la fe de la lucha por la justicia. Las cinco conferencias episcopales, Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), son como cinco hitos que muestran este itinerario de la Iglesia del continente, con sus avances y reculones. . .

*Patria Grande* es, por lo tanto, un concepto que significa patria o comunidad compartida, que abarca toda América. Más aplicado a Hispanoamérica, se puede decir que fue adoptado eclesialmente por la Iglesias post conciliar aquí situada, y que desde ahí también abarca

2. Cf Manuel Ugarte, *La Patria Grande* (Buenos Aires: Capital Intelectual, 2010).

3. Cf. Darcy Ribeiro, *América Latina. A Patria Grande* (Sao Paulo: Global, 2017) Ahí el autor se pregunta, estudiando a fondo la historia de los pueblos que formaron en continente, los motivos que llevaron poblaciones tan avanzadas desde el punto de vista socio-cultural a ocupar una posición secundaria en el plano internacional. Además de esto, intenta comprender que es lo que ha motivado el establecimiento de regímenes de gobierno dictatoriales en varias naciones latinoamericanas. V. tb. Eric Hobsbawm, *Viva Lá Revolución: la Era das Utopias na América Latina* (São Paulo: Companhia das Letras, 2017).

Brasil y los otros países que hablan otros idiomas en el continente, incluido el Caribe. Hoy en día, el término comienza a aplicarse incluso al norte del continente, considerando principalmente a los latinos, una población que vive allí y comienza a constituir la mayoría de los católicos que residen en el norte del continente americano.

Los latinos han sido la clave para el crecimiento de la Iglesia Católica en los Estados Unidos: en 1965, había 48.5 millones de católicos en este país y, medio siglo después, la cifra aumentó a 75 millones. Los latinos han constituido el 71% del crecimiento de la población católica desde 1960. Se estima que los hispanos representan el 60% de los católicos menores de 18 años, de los cuales el 93% nació en los Estados Unidos, pero a través de sus familias mantienen su fe, idioma y tradiciones culturales.<sup>4</sup>

Y en algunos círculos eclesiales existe un verdadero deseo de que el diálogo entre los latinoamericanos y los latinos que viven en Estados Unidos, y que son latinoamericanos que vinieron al norte en busca de una vida mejor se incremente, y las diferencias y riquezas mutuas puedan ser más asimiladas e integradas, con el objetivo de llegar a ser más fructíferamente compartidas.

El documento *Ecclesia in America*, a nuestro entender, tiene algunos ricos elementos que pueden ayudar a promover esta unidad del continente expresada como deseo por el Papa en el documento:

«la Iglesia, ya a las puertas del tercer milenio cristiano y en unos tiempos en que han caído muchas barreras y fronteras ideológicas, siente como un deber ineludible unir espiritualmente aún más a todos los pueblos que forman este gran Continente y, a la vez, desde la misión religiosa que le es propia, impulsar un espíritu solidario entre todos ellos».<sup>5</sup> Y sigue: “Los elementos comunes a todos los pueblos de América, entre los que sobresale una misma identidad cristiana así como también una auténtica búsqueda del fortalecimiento de los lazos de solidaridad y comunión entre las diversas expresiones del rico patrimonio cultural del Continente, son el motivo decisivo por el que quise que la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos dedicara sus reflexiones a Amé-

4. Cf la entrevista con Hoffman Ospino en <https://laopinion.com/2017/11/27/hispanos-transforman-la-iglesia-catolica-y-aumentan-demanda-de-servicios-en-espanol/> (consulta: 27 de abril de 2019)

5. *Ecclesia in America* (EA) 5, nota 5, citando el discurso de apertura de la Cuarta Conferencia General de Obispos Latinoamericanos (12 de octubre de 1992) en Santo Domingo, 17: AAS 85 (1993), 820-821

rica como una realidad única. La opción de usar la palabra en singular quería expresar no sólo la unidad ya existente bajo ciertos aspectos, sino también aquel vínculo más estrecho al que aspiran los pueblos del Continente y que la Iglesia desea favorecer, dentro del campo de su propia misión dirigida a promover la comunión de todos en el Señor".<sup>6</sup>

Con estas palabras al inicio mismo de su Exhortación, el Papa deja bien claros no solamente su sentir, sino también el del Sínodo: el que América es una sola y hay que pensar en todo el continente americano como una sola realidad en permanente comunicación de bienes, de riquezas y en total solidaridad en los acontecimientos que hacen el tejido de la historia única de un mismo continente.

Destacamos en seguida algunos elementos del documento que dejan más explícita esta unidad.

## La devoción a María

Es innegable que la devoción a María, Nuestra Señora, es un elemento que es común a toda América. Aunque se esté obligado a denunciar a los colonizadores españoles y portugueses y sus métodos opresivos y violentos para con los pueblos nativos del sur de América, es imperativo reconocer su profunda fe y ferviente devoción a la Virgen María.<sup>7</sup>

Al llegar al nuevo mundo, traída por esos fieles devotos, bajo el mando de los reyes católicos de la Península Ibérica, María será llamada "La Conquistadora" (La Conquistadora).<sup>8</sup> Se trata de un título muy significativo, ya que con él María se incorpora a toda la empresa de

6. EA 5

7. Rubén Vargas Ugarte, *Historia del culto de María en Ibero América y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, T. 1. (Madrid: Talleres Gráficos Jura, 1956), 10. Apud José Gonzalez-Dorado, *De María conquistadora a María liberadora* (Santander: Sal Terrae, 1988), 3. En la Introducción el autor comenta sobre la bien conocida devoción a María por parte de Cristóbal Colón y Hernán Cortez.

8. Así se denominará ya en los primeros años y, concretamente en Guatemala, a la Virgen llevada por el mercedario Fray Bartolomé de Olmedo. Es el mismo nombre que San Roque González daba a la imagen de la Virgen que llevaba en todos sus viajes apostólicos en medio del mundo guaraní, y que era un lienzo de la Inmaculada Concepción, que había pintado el Hermano Bernardo Rodríguez, y que se lo había regalado el Provincial P. Diego de Torres. Cf sobre esto José Gonzalez-Dorado, op. cit., 10.

conquista o reconquista espiritual que los misioneros pretendían realizar en el dominio del Nuevo Mundo.<sup>9</sup>

La Virgen María así traída por los europeos a América apareció ante los ojos de los pueblos originarios y se fue configurando como devoción y símbolo religioso también para ellos. Sin embargo, esa configuración no fue tranquila y sin conflictos. Desde la perspectiva indígena, se trataba de una guerra entre pueblos y dioses, debido a una mentalidad henoteísta en relación con el mundo azteca, como afirma Octavio Paz.<sup>10</sup>

La conciencia general de los pueblos originarios era que estaban frente a un mundo invasor y enemigo, protegido por dioses extraños y extranjeros, que también eran enemigos.<sup>11</sup> En este contexto, la Virgen Conquistadora apareció en el mundo amerindio como el símbolo de la fuerza de sus enemigos y la causa de sus derrotas y pérdidas en una guerra obviamente injusta.<sup>12</sup>

Como vemos, la llegada de María y la devoción a ella en los países latinoamericanos no fue nada fácil. Sin embargo, esto ha cambiado a lo largo de esos cinco siglos después de la llegada de los colonizadores debido principalmente a dos hechos: el primero es lo que Virgilio Elizondo, teólogo del norte de América, afirma:

«es un hecho innegable que la devoción a María es la característica del cristianismo latinoamericano más popular. Ella está presente en los mismos orígenes del cristianismo en el Nuevo Mundo. Desde el principio, la presencia de María confirió dignidad a los esclavizados, esperanza a los explotados y motivación a todos los movimientos de liberación. Además, dejando de lado su interpretación, es imposible negar el hecho de la devoción a María».<sup>13</sup>

9. Cf. José Gonzalez Dorado, op. cit., 11.

10. Jorge Muñoz Batista, «Octavio Paz: Nuestras raíces culturales», in AA. VV., *Iglesia y cultura latinoamericana* (Bogotá: 1984), 27-46 apud José Gonzalez Dorado, op. cit. capítulo III: *La ambigüedad de la Conquistadora ante el mundo amerindio*

11. Bartolomé Meliá lo ha dejado claramente expuesto con relación al sector del mundo guaraní renuente a los pactos con los españoles con su subsecuente colonización.<sup>34</sup> Bartolomé Meliá, «O Guaraní reduzido», en AA. VV., *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais* (São Paulo: Paulinas, 1982), 228-241. Véase también Enrique Dussel, «La historia de la Iglesia en América Latina», *PUEBLA* 18 (1982) 165-192.

12. José Gonzalez Dorado, capítulo III

13. Virgilio Elizondo, «María e os pobres: um modelo de ecumenismo evangelizador», em Maria Luisa Marcílio (org.), *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*, São Paulo, Paulinas, 1984, p. 22.

Juan Pablo II enfatiza esta devoción como parte de la identidad de los pueblos de toda América. “En efecto, la Santísima Virgen, «de manera especial, está ligada al nacimiento de la Iglesia en la historia de [...] los pueblos de América, que por María llegaron al encuentro con el Señor”.<sup>14</sup> Y destaca también la configuración especial, en medio a esta devoción general a María, la cual es expresada por muchos nombres en los diversos países del continente americano, norte y sur, el ejemplo concreto de Guadalupe.

«La aparición de María al indio Juan Diego en la colina del Tepeyac, el año 1531, tuvo una repercusión decisiva para la evangelización. Este influjo va más allá de los confines de la nación mexicana, alcanzando todo el Continente. Y América, que históricamente ha sido y es crisol de pueblos, ha reconocido «en el rostro mestizo de la Virgen del Tepeyac, [...] en Santa María de Guadalupe, [...] un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada». Por eso, no sólo en el Centro y en el Sur, sino también en el Norte del Continente, la Virgen de Guadalupe es venerada como Reina de toda América».<sup>15</sup>

Podemos ver allí un camino para pensar acerca de la unidad del continente, partiendo de esta maternidad marial, enfatizada por el Papa Juan Pablo II. El catolicismo en América está muy marcado por la devoción marial. Y a través de Guadalupe, el mestizaje de etnias, tradiciones y culturas se pone como un elemento central para entender el continente. Revela la unidad a través de la diversidad de América. María y la devoción a ella, confirman la apertura a la diversidad como vocación del continente. Esa devoción muestra el símbolo cristiano junto con el símbolo indígena (azteca) en la experiencia de la manifestación de la Virgen María a Juan Diego. Muestra la presencia de los pueblos originarios junto a las más avanzadas y osadas conquistas del progreso y de la modernidad, como entre los latinos de Estados Unidos. Y esto debe entenderse como la verdadera identidad americana.

### La piedad popular.

Este es otro elemento señalado por el documento que puede

14. EA 11

15. Ibid



ayudar a hacer crecer la unidad de América como continente. El documento alaba la positividad de esta piedad popular y las formas que toma.

«Una característica peculiar de América es la existencia de una piedad popular profundamente enraizada en sus diversas naciones. Está presente en todos los niveles y sectores sociales, revistiendo una especial importancia como lugar de encuentro con Cristo para todos aquellos que con espíritu de pobreza y humildad de corazón buscan sinceramente a Dios (cf. Mt 11, 25). Las expresiones de esta piedad son numerosas: «Las peregrinaciones a los santuarios de Cristo, de la Santísima Virgen y de los santos, la oración por las almas del purgatorio, el uso de sacramentales (agua, aceite, cirios...). Éstas y tantas otras expresiones de la piedad popular ofrecen oportunidad para que los fieles encuentren a Cristo viviente».<sup>16</sup>

Y efectivamente, la piedad popular o la religiosidad es un tema que, debido a su importancia, no solo ha interesado a los teólogos, sino también al mismo magisterio de la Iglesia. Siguiendo de cerca al Concilio Vaticano II, los documentos oficiales y las orientaciones pastorales en toda América resaltan la necesidad de que la Iglesia adapte el Evangelio a las culturas y adopte una pedagogía pastoral que lleve a las personas, desde y mediante sus manifestaciones religiosas, a una conversión total.

Siendo la religión el núcleo de la cultura de un pueblo, la experiencia religiosa y espiritual vivida por los más pobres y sencillos del sur de América y traída al norte por los migrantes procedentes del mismo sur es el depósito del tesoro de los valores y símbolos de esta cultura expresada religiosamente.

Teólogos como Enrique Ciro Bianchi dicen que, con la evolución del proceso de piedad popular, las manifestaciones de la religión de la gente ya no son solo "semillas de la Palabra" sino "frutos del Evangelio". Además, son una fuerza activa de evangelización. Y este movimiento evangelizador está conectado con la lucha por la liberación afirmando que «la religiosidad de los pueblos latinoamericanos a menudo se convierte en un clamor por la verdadera liberación».<sup>17</sup>

16. EA 16

17. Enrique Ciro Bianchi, «El tesoro escondido de Aparecida: la religiosidad popular», *Teología* 100 (2009) 569.

Junto con las expresiones religiosas emergen los valores, criterios, comportamientos y actitudes que nacen de la fe popular y constituyen la matriz de sabiduría y cultura de las personas del continente. Pero en esta fe situada en el medio popular, hay más de una matriz cultural. Podemos citar tres principales, conscientes de las muchas subdivisiones allí presentes: la europea cristiana, la indígena, la africana. Y toda esta diversidad viene, a través de los siglos, configurando el peculiar rostro de la fe en América.

Las expresiones religiosas de la gente en el norte y sur de América son una verdadera espiritualidad, una experiencia mística, que no deja nada a deber para otras expresiones e incluso escuelas que han aparecido en la historia del cristianismo. La teología de la liberación, la teología del pueblo y teología latina de Estados Unidos, conscientes de eso, han producido muchas reflexiones y trabajos sobre esta piedad popular.<sup>18</sup>

A través de esas reflexiones, la teología reconoce que los pobres viven una verdadera mística, en medio de tantas situaciones difíciles e incluso amenazadas de su vida diaria. El tema de esa mística es, más que colectivo, comunitario. Es un "nosotros" como dirá Juan Carlos Scannone.<sup>19</sup> La teología está llamada a mirar con respeto y amor a esa espiritualidad y a beber de ella. No solo cuidando el tesoro que significa la mística popular, sino aprendiendo de él nuevas formas de experimentar la unión con Dios, que es la columna vertebral de la biografía del teólogo y la inspiración de su labor investigadora y rigurosa. Permitirse impregnarse de ello es imperativo en los días que transcurren para que la teología se acerque más y más a los favoritos de Dios: los pobres, los vulnerables, los migrantes, todos aquellos que tienen sus vidas amenazadas y lo expresan en Sus rituales y ceremonias religiosas.

18. Hay una tendencia entre los teólogos y científicos sociales que trabajan el tema de la piedad o religiosidad popular de no llamarla de esta manera, sino más bien "religión popular". Parece a estos estudiosos que el término "religiosidad popular" conserva algún elemento despectivo y sospechoso de devoción menor o superstición. De ahí la adopción del término "religión popular" o aun "catolicismo popular" para denominar estas expresiones. Cf sobretodo los trabajos de Pedro Ribeiro de Oliveira, em particular As religiões no censo de 2010: uma reflexão, in *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 99-107, jul./dez. 2013

19. Juan Carlos Scannone, El nosotros ético-histórico. Hacia una ética en perspectiva latinoamericana, *Conjectura: filosofia e educação*, Vol. 16, N.º. 1, 2011, páginas 69-82. Y también El sujeto comunitario de la piedad y mística populares, *Stromata* 70 (2014) 183-196

Con respeto a esta religión popular, hay riquísimas experiencias y testimonios tanto en América Latina como entre los teólogos católicos latinos de Estados Unidos.<sup>20</sup> Intercambiar estas experiencias, aprender con y de ellas, integrarlas en la reflexión teológica y en la práctica eclesial pastoral es un poderoso factor para la integración de América como un solo continente.

### **Solidaridad: camino a la comunión.**

Una de las recomendaciones más fuertes y constantes que podemos encontrar en el documento EA es la importancia de la solidaridad. Solidaridad a todos los niveles: material, social, espiritual. Esta solidaridad tan fuertemente recomendada por Juan Pablo II es a la vez fruto de la comunión con Jesucristo y una manera de vivir cada vez más una comunión con los demás y con las iglesias de todo el continente.

La conciencia de la comunión con Cristo y con nuestros hermanos y hermanas, por su parte, el fruto de la conversión, conduce al servicio de nuestros vecinos en todas sus necesidades, materiales y espirituales, ya que el rostro de Cristo brilla en cada ser humano. Dice la Exhortación Post Sinodal:

«La conciencia de la comunión con Jesucristo y con los hermanos, que es, a su vez, fruto de la conversión, lleva a servir al prójimo en todas sus necesidades, tanto materiales como espirituales, para que en cada hombre resplandezca el rostro de Cristo. Por eso, «la solidaridad es fruto de la comunión que se funda en el misterio de Dios uno y trino, y en el Hijo de Dios encarnado y muerto por todos. Se expresa en el amor del cristiano que busca el bien de los otros, especialmente de los más necesitados».<sup>21</sup>

Con respeto a esta solidaridad, el Papa Juan Pablo II en su Exhortación insiste en su importancia para toda la comunidad eclesial del continente. Y eso no es solamente una recomendación, sino un deber. La Iglesia en América necesita compartir, dice el documento. Y

20. Cf. sobre eso Orlando Espin, *The faith of the people: theological reflections on popular Catholicism*, NY, Orbis, 1997. Cf. tb *From the heart of our people: Latino/a explorations in Catholic systematic theology*, NY, Orbis, 1999 entre otros.

21. EA 52

lo necesita porque su fe, que tiene en el centro el misterio de la Trinidad es una invitación permanente a esto. Afirma el pontífice que «la solidaridad es fruto de la comunión que se funda en el misterio de Dios uno y trino, y en el Hijo de Dios encarnado y muerto por todos. Se expresa en el amor del cristiano que busca el bien de los otros, especialmente de los más necesitados ».<sup>22</sup>

La fe cristiana, radicada en la conciencia de la comunión con Jesucristo y con los hermanos que es a su vez, fruto de la conversión, debe ser para toda la fuente de un «*deber de la recíproca solidaridad y de compartir sus dones espirituales y los bienes materiales con que Dios las ha bendecido, favoreciendo la disponibilidad de las personas para trabajar donde sea necesario*».<sup>23</sup> Y esta solidaridad no consiste en gestos aislados o actitudes de fácil benevolencia. La intención del documento es producir y promover una cultura de solidaridad. Y esta cultura no debe estar hecha solo de buenas intenciones, sino que debe tomar medidas concretas y eficientes para reducir una desigualdad que no debería existir dentro del Pueblo de Dios y en un continente que pretende ser y ser considerado cristiano.

De la obligada solidaridad inspirada por la fe y por la vida comunitaria eclesial, la Exhortación pasa a otro nivel: el nivel sistémico, que visa la injusticia institucionalizada que configura toda una cultura donde hay ricos siempre más ricos a la costa de pobres siempre más pobres. El Evangelio, por lo tanto, no debe inspirar solamente actitudes individuales o comunitarias a nivel micro, sino también y quizás muy fuertemente, iniciativas que introduzcan modificaciones en las estructuras económicas y de poder.

«Partiendo del Evangelio se ha de promover una cultura de la fe que incentive oportunas iniciativas de ayuda a los pobres y a los marginados, de modo especial a los refugiados, los cuales se ven forzados a dejar sus pueblos y tierras para huir de la violencia. La Iglesia en América ha de alentar también a los organismos internacionales del Continente con el fin de establecer un orden económico en el que no domine sólo el criterio del lucro, sino también el de la búsqueda del bien común nacional e internacional, la distribución equitativa de los bienes y la promoción integral de los pueblos».<sup>24</sup>

22. *ibid*

23. *ibid*

24. EA 55

Invocando la enseñanza social católica, que “*se apoya en las tres piedras angulares fundamentales de la dignidad humana, la solidaridad y la subsidiariedad*”<sup>25</sup> el documento menciona una solidaridad global que debe alcanzar todos los niveles, incluido y quizás principalmente el económico.

«La economía globalizada debe ser analizada a la luz de los principios de la justicia social, respetando la opción preferencial por los pobres, que han de ser capacitados para protegerse en una economía globalizada, y ante las exigencias del bien común internacional. En realidad, «la doctrina social de la Iglesia es la visión moral que intenta asistir a los gobiernos, a las instituciones y las organizaciones privadas para que configuren un futuro congruente con la dignidad de cada persona. A través de este prisma se pueden valorar las cuestiones que se refieren a la deuda externa de las naciones, a la corrupción política interna y a la discriminación dentro [de la propia nación] y entre las naciones».<sup>26</sup>

De esto el documento declara que resultan llamados insoslayables para la Iglesia de todo el continente.

«La Iglesia en América está llamada no sólo a promover una mayor integración entre las naciones, contribuyendo de este modo a crear una verdadera cultura globalizada de la solidaridad, sino también a colaborar con los medios legítimos en la reducción de los efectos negativos de la globalización, como son el dominio de los más fuertes sobre los más débiles, especialmente en el campo económico, y la pérdida de los valores de las culturas locales en favor de una mal entendida homogeneización».<sup>27</sup>

Si se piensa América como un solo continente, no puede ser aceptado que haya discrepancias escandalosas en el campo económico de naciones enteras sobre otras ni tampoco explotación de unas sobre otras. Menos todavía se puede aceptar que se masacren culturas y sus riquezas no sean valoradas e incorporadas a un común patrimonio continental y se proceda a una nefasta uniformización que echa a perder la riqueza de las diferencias y la identidad de los pueblos.

En los siguientes párrafos, el documento deja muy claro que no se trata tan solamente de promover la integración entre naciones. Esto es importante, pero mucho más importante es «cooperar con todos los

25. *ibid*

26. *ibid*

27. EA 55

medios legítimos para reducir los efectos negativos de la globalización, como la dominación de los poderosos sobre los débiles, especialmente en la esfera económica, y la pérdida de los valores de las culturas locales en favor de una homogeneización mal interpretada».<sup>28</sup>

Siendo aún más específico hacia los pecados sociales «que claman al cielo porque generan violencia, rompen la paz y la armonía entre las comunidades de una misma nación, entre las naciones y entre las diversas partes del continente».<sup>29</sup> Y el documento especifica los pecados sociales que cabe mencionar: «el comercio de drogas, el lavado de las ganancias ilícitas, la corrupción en cualquier ambiente, el terror de la violencia, el armamentismo, la discriminación racial, las desigualdades entre los grupos sociales, la irrazonable destrucción de la naturaleza».<sup>30</sup>

Como dice la Exhortación, estos pecados no deben ni pueden ser evaluados como delitos o acciones individuales, sino que son un síntoma de algo mayor. Manifiestan «una profunda crisis debido a la pérdida del sentido de Dios y a la ausencia de los principios morales que deben regir la vida de todo hombre».<sup>31</sup> Profundamente pertinente el diagnóstico de la EA. Ya que sin «una referencia moral se cae en un afán ilimitado de riqueza y de poder, que ofusca toda visión evangélica de la realidad social».<sup>32</sup>

Aquí parece residir el “plus” que presenta este documento con respecto a los anteriores de las conferencias latinoamericanas de Medellín y Puebla. Mientras estas llamaban la atención por primera vez para un estado de cosas que predominaba en el continente: la pobreza, la desigualdad, la violencia institucionalizada, aquí en la EA, ya se habla claramente el drama que radica en un sistema intrínsecamente corrupto y en cierta medida, diabólico.

No permaneciendo en una crítica vaga y general, el documento luego toca la raíz de todos estos males: un sistema inicuo y malvado.

«Cada vez más, en muchos países americanos impera un sistema conocido

28. *ibid*

29. EA 56

30. *ibid*

31. *ibid*

32. *ibid*

como “neoliberalismo”; sistema que haciendo referencia a una concepción economicista del hombre, considera las ganancias y las leyes del mercado como parámetros absolutos en detrimento de la dignidad y del respeto de las personas y los pueblos. Dicho sistema se ha convertido, a veces, en una justificación ideológica de algunas actitudes y modos de obrar en el campo social y político, que causan la marginación de los más débiles. De hecho, los pobres son cada vez más numerosos, víctimas de determinadas políticas y de estructuras frecuentemente injustas».<sup>33</sup>

Aquí toca la EA en una llaga que siempre se identificó como siendo de los países del sur. Pero en verdad dice respeto a la totalidad de América. Hoy, más que en 1968, cuando en Medellín se inició todo el movimiento de ida hacia los márgenes y de opción preferencial por los pobres, se sabe que, en los Estados Unidos, tierra de la opulencia mayor, la pobreza sube sus proporciones de manera preocupante. Y esto no es solo ocasionado por la migración que trae los pobres para adentro de la tierra de la abundancia, migrantes que, desde otros países, enfrenta riesgos mayores en búsqueda del sueño americano. Lo es igualmente por la dinámica perversa del neoliberalismo que crea un sistema de ganadores y perdedores y empuja hacia los márgenes del progreso y del éxito aquellos y aquellas que no han logrado ascender en la escala social, sea debido a su raza, su etnia, su procedencia o a cualquier otra razón. Ya no se puede analizar la realidad compleja y plural de América sin tomar en cuenta todo lo que ha pasado en el mundo, en otras latitudes y en esta, debido a la caída del socialismo real, en 1989, el fin de las utopías, y el crecimiento acelerado del proceso de globalización.

Teológicamente, esta afirmación es muy importante, ya que el documento afirma que la opción preferencial por los pobres no es solo una opción preferencial para la mitad del continente, la mitad sur, sino la totalidad del mismo. «La Iglesia en América debe encarnar en sus iniciativas pastorales la solidaridad de la Iglesia universal hacia los pobres y marginados de todo género. Su actitud debe incluir la asistencia, promoción, liberación y aceptación fraterna. La Iglesia pretende que no haya en absoluto marginados».<sup>34</sup>

33. *ibid*

34. EA 58

El documento recuerda episodios sombríos de la historia de Estados Unidos, con respeto a la esclavitud tardíamente superada y el racismo aún presentes en el país.<sup>35</sup> La segregación racial fue practicada en el país del norte hasta mediados del siglo XX, pero como resultado de la lucha por el Movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos y del apoyo del Presidente John F. Kennedy y de Lyndon Johnson, se firma la Ley de Derechos Civiles en 1964 en la que se prohíbe la aplicación desigual de los requisitos de registro de votantes y la segregación racial en las escuelas, en el lugar de trabajo e instalaciones que sean "lugares públicos" y en 1965 la Ley de derecho de voto. Pero la discriminación sigue, así como los crímenes de odio racial y étnico.<sup>36</sup> Y no se trata solamente de racismo contra negros, sino que igualmente contra latinos de EUA.

Con las restricciones de las políticas migratorias estadounidenses, también la seguridad de los latinos que migran y habitan en los Estados Unidos ha empeorado, percibiéndose constante discriminación en contra los mismos, además de las condiciones precarias a las que son sometidos cuando cruzan las fronteras. Aun los latinos que viven adentro del país son víctimas de prejuicios que dicen respeto a muchas cosas: su acento al hablar inglés, el hecho de que hablen español con algún compañero migrante como él o ella, etc.<sup>37</sup>

«No hay una sola explicación de las actitudes negativas hacia los latinos en Estados Unidos. Algunas personas, como los miembros del Ku Klux Klan y de otros grupos supremacistas, creen simplemente que son inferiores a los blancos. Pero habitualmente hay gente que cree en estereotipos groseramente equivocados acerca de los latinos, como que son haraganes, poco educados y

35. Los Estados Unidos fueron el penúltimo país a abolir la esclavitud, en 1863, durante el gobierno del presidente Abraham Lincoln. Este límite es superado solamente por el Brasil, que abolió la esclavitud en su territorio en 1888.

36. Durante el siglo XXI se ha comprobado que existe discriminación y crímenes de odio, en Estados Unidos. En 2016 la policía ha matado a 509 personas en Estados Unidos, según The Washington Post. De esas 509 personas, 123 eran de raza negra. Esto supone el 24,16% de los asesinatos que ha cometido la policía estadounidense. Así, una quinta parte de los asesinados eran negros, dato que no corresponde con el porcentaje de población negra en Estados Unidos: el 12%. Cf. [https://es.wikipedia.org/wiki/Racismo\\_en\\_Estados\\_Unidos](https://es.wikipedia.org/wiki/Racismo_en_Estados_Unidos) acedido el 7 de julio de 2019

37. [https://www.google.com/search?newwindow=1&rlz=1C1CHZL\\_pt-BRBR752BR752&ei=UlcIXZ31EJu95OUPpYie6AM&q=migraci%C3%B3n+latina+Estados+Unidos&oeq=migraci%C3%B3n+latina+Estados+Unidos&gs\\_l=psy-ab.3..0i22i30i2.937084.941508..942124...1.0..1.284.3985.0j29j2.....0...1..gws-wiz.....10..35i39j0i67j0i20i263.KWDTE1NQihk](https://www.google.com/search?newwindow=1&rlz=1C1CHZL_pt-BRBR752BR752&ei=UlcIXZ31EJu95OUPpYie6AM&q=migraci%C3%B3n+latina+Estados+Unidos&oeq=migraci%C3%B3n+latina+Estados+Unidos&gs_l=psy-ab.3..0i22i30i2.937084.941508..942124...1.0..1.284.3985.0j29j2.....0...1..gws-wiz.....10..35i39j0i67j0i20i263.KWDTE1NQihk) acceso el 7 de julio de 2019



con bajas calificaciones. Esas imágenes están exacerbadas por una historia y por políticas de las que muchos no son conscientes o prefieren ignorar».<sup>38</sup>

La EA no quiere dejar perder la memoria y la conciencia de todo esto. «El recuerdo de los capítulos oscuros de la historia de América relativos a la existencia de la esclavitud y de otras situaciones de discriminación social, ha de suscitar un sincero deseo de conversión que lleve a la reconciliación y a la comunión».<sup>39</sup> Este recuerdo de nuestra historia que involucra la práctica de la esclavitud y otras situaciones de discriminación social como el racismo y la xenofobia es recordada por la Exhortación con el intuito de despertar un deseo sincero de conversión que lleve a la reconciliación y la comunión. “La atención a los más necesitados surge de la opción de amar de manera preferencial a los pobres. Se trata de un amor que no es exclusivo y no puede ser pues interpretado como signo de particularismo o de sectarismo; amando a los pobres el cristiano imita las actitudes del Señor, que en su vida terrena se dedicó con sentimientos de compasión a las necesidades de las personas espiritual y materialmente indigentes.”<sup>40</sup>

Todo lo que hemos visto hasta aquí sobre este documento que hoy cumple 20 años, pero muy especialmente todas esas afirmaciones sobre el deber de solidaridad con los pobres y necesitados no puede dejar de remitirnos a otro documento, que inauguró una nueva era no solo en América Latina, sino en todo el mundo: el documento de Medellín, de 1968.

MARÍA CLARA BINGEMER<sup>\*</sup>  
maria.agape@gmail.com

FACULTAD DE TEOLOGÍA - PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE  
RÍO DE JANEIRO

Recibido 10.05.2019/Aprobado 11.06.2019

39. EA 58

40. *ibid*

<sup>\*</sup> María Clara Lucchetti Bingemer nació en Brasil. En 1975 se graduó como Comunicadora Social en la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, donde también completó un máster en Teología. Obtuvo su doctorado en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, en Roma. Es Profesora Asociada de la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, donde enseña Teología Fundamental y el Tratado de Revelación.

## Bibliografía

- Enrique Dussel, «La historia de la Iglesia en América Latina», *PUEBLA* 18 (1982): 165-192.
- Virgílio Elizondo, «María e os pobres: um modelo de ecumenismo evangelizador», em Maria Luisa Marcilio (org.), *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*. São Paulo, Paulinas, 1984.
- Orlando Espin, *The faith of the people: theological reflections on popular Catholicism*. New York: Orbis, 1997.
- José Gonzalez-Dorado, *De Maria conquistadora a María liberadora*. (Santander: Sal Terrae, 1988.
- Eric Hobsbawm, *Viva Lá Revolución: la Era das Utopias na América Latina*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- Bartolomé Meliá, «O Guaraní reduzido», en AA. VV., *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- Darcy Ribeiro, *América Latina. A Patria Grande*. Sao Paulo: Global, 2017.
- Manuel Ugarte, *La Patria Grande*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2010.
- Rubén Vargas Ugarte, *Historia del culto de María en Ibero América y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, T. 1. Madrid: Talleres Gráficos Jura, 1956.

## **La pastoralidad de la teología Para una transformación kerygmática y hermenéutica de la teología sistemática\***

### RESUMEN

Este texto corresponde a la ponencia de Christoph Theobald a un grupo de profesores de Teología, miembros de la Sociedad Argentina de Teología. En ella propone la destinación pastoral o pastoralidad como clave para una transformación del quehacer teológico. Esto lo pone ante le exigencia de pensar las diversificaciones culturales ante las que nos encontramos y finalmente redefinir a la teología como “laboratorio cultural” de la Iglesia.

*Palabras clave:* pastoralidad; diversificación cultural; laboratorio cultural; fraternidad

## **The Pastoralty of Theology For a Kerygmatic and Hermeneutic Transformation of Systematic Theology**

### ABSTRACT

This text corresponds to the presentation of Christoph Theobald to a group of professors of Theology, members of the Argentine Society of Theology. It proposes pastoral destination or pastorality as a key to a transformation of theological work. This puts him before the requirement to think about the cultural diversifications we face and finally redefine theology as the “cultural laboratory” of the Church.

*Keywords:* Pastoralty; Cultural Diversification; Cultural Laboratory; Fraternity

\* Exposición realizada a un grupo de profesores de Teología miembros de la Sociedad Argentina de Teología.

El título de mi conferencia, queridos colegas y amigos, anuncia una tesis: la famosa “pastoralidad” que, según el deseo de Juan XXIII, caracterizó el Concilio Vaticano II, entraña una transformación paradigmática de la teología, la cual, lejos de haber encontrado un equilibrio satisfactorio, sigue siendo actualmente una tarea para nuestras facultades de teología y los equipos de profesores. La reciente Constitución apostólica del papa Francisco *Veritatis gaudium* (2017) le ofrece una contribución decisiva, dando orientaciones sobre las cuales volveré en su momento.

Pero antes, debo explicitar un poco el principio conciliar de “pastoralidad”, siempre controvertido en la Iglesia, y mostrar en qué sentido éste precisa la concepción de la tradición cristiana, poniendo en primer plano *la articulación de su vertiente kerygmática y de su vertiente hermenéutica* (I) Analizaré luego algunos efectos de este principio sobre la teología post-conciliar, en particular su diversificación contextual y su conversión ecuménica (II), antes de mostrar su impacto sobre la “teología sistemática” tal como yo la concibo y, más ampliamente, sobre el “organigrama” de la teología de la cual se debe, al mismo tiempo, redefinir el lugar en el “laboratorio cultural” de la Iglesia, según la feliz expresión del papa Francisco (III).

## 1. La “pastoralidad” de la tradición cristiana – El desafío de una controversia mal esclarecida

1. La cuestión de la forma pastoral de la enseñanza del Concilio Vaticano II plantea un doble problema: un problema de fondo y un problema histórico. *Sobre el fondo*, la intención de Juan XXIII de convocar un concilio “pastoral”, confirmada a su manera por Pablo VI, es clara, pero tanto el uno como el otro no hacen más que esbozar en sus discursos<sup>1</sup> *en qué* consiste esta “pastoralidad”, sin precisar los *parámetros, eventualmente nuevos*, que la caracterizan. Frente a esta cuestión, nos vemos, pues, reenviados a la obra misma del Vaticano II. El *voca-*

1. Principalmente el discurso de apertura de Juan XXIII del 11 de octubre de 1962, el discurso de apertura del segundo periodo pronunciado por Pablo VI el 29 de septiembre de 1963, su encíclica inaugural *Ecclesiam suam* (1964) y su gran discurso de clausura del 7 de diciembre de 1965.

*bulario* pastoral es allí omnipresente.<sup>2</sup> Pero su rastreo sistemático nos conduce sólo hacia la constelación de un cierto número de *prácticas*; no deja entrever nada en cuanto a la *forma* misma de la *enseñanza* pastoral del Concilio, más allá de la definición del género “Constitución pastoral”, adjunta al título de *Gaudium et spes*.

La asamblea conciliar tuvo que realizar por un largo proceso de aprendizaje sobre este punto: inaugurado por el discurso de apertura de Juan XXIII, concluyó en los últimos días del Concilio, en el momento en que el título de “Constitución pastoral” fue logrado (2 de diciembre de 1965). En efecto, es solamente durante el cuarto periodo (1965) que las cuestiones decisivas sobre los *destinatarios del Evangelio*, dejadas hasta entonces en suspenso, emergen a la conciencia conciliar y determinan su voluntad de “reforma”. La discusión se remonta ahora, de manera más sistemática y atravesando muchas dudas y controversias, al principio mismo de “pastoralidad” que orientará el conjunto del famoso Esquema XIII, cuyo estatuto de “Constitución pastoral”, finalmente reconocido, va en el sentido de una acreditación de la contextualidad histórico-cultural del misterio cristiano *todo entero* y “de las circunstancias cambiantes” como siendo “inseparables de los temas doctrinales” abordados, según la nota adjunta al título de *Gaudium et spes*.

No es seguro que todos los Padres hayan percibido la *complejidad* introducida así en el principio pastoral del Concilio, complejidad que resulta del paso del *contenido* doctrinal de la fe a la *forma* de su expresión, necesitada por la interlocución del Concilio que se amplía cada vez más a todos los hombres, no sólo a cristianos de otras confesiones, sino también a todos los compañeros posibles, religiosos o no, así como a sus propios puntos de vista. Dos extractos solamente, tributarios los dos de un último maquillaje textual, asumen el reto y muestran que el principio de pastoralidad no tiene sólo una significación puntual, sino que concierne *al conjunto de la tradición cristiana en su capacidad de ajustarse a sus receptores e interlocutores*. Se trata de los números 44 de *Gaudium et spes* y 22 de *Ad gentes*, insistiendo

2. Lo encontramos en los títulos de documentos como la *Constitución pastoral* o el *Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos* y en muchos otros desarrollos, precisando, por ejemplo, la tarea de una función (la pastoral del sacerdote) o acompañando un acto eclesial (como la pastoral litúrgica).

ambos en el vínculo intrínseco entre una hermenéutica del Evangelio y una hermenéutica de las lenguas y culturas, susceptibles de recibir el kerygma, a saber, la Buena Noticia de Cristo. *Gaudium et spes* 44 llega finalmente a formular una ley: “la manera apropiada de predicar la Palabra revelada (*accommodata praedicatio*) que debe permanecer como la ley de toda evangelización (*lex omnis evangelizationis*)”.

Rápidamente esbozado, este proceso de aprendizaje conciliar ¿permite hablar de una “pastoralidad” *constitutiva de la tradición cristiana* y extraer de allí su estructura? Pienso que sí, aunque añadido que esta interpretación no se impone de inmediato. Si bien se apoya sobre unos cuantos indicios textuales y de debates *in aula*, jamás fue discutida como tal, al contrario de lo que hubiera deseado el cardenal Bea, ocho días después de la apertura del Concilio (15 de octubre de 1962). Nos quedamos entonces en cierta “apertura” de Vaticano II en cuanto al estatuto preciso de sus textos; lo cual, como fue evocado al principio, plantea en realidad un *problema histórico* considerable, que concierne a la postura específica de este concilio en cuanto concilio “pastoral” entre los de la tradición conciliar del cristianismo y de la Iglesia católica romana en particular y explica, en gran parte, los ásperos debates sobre la “pastoralidad” que hemos conocido en su fase de recepción, aún durante los dos sínodos romanos sobre el matrimonio y la familia (2014/15).

2. Para dimensionar esta doble dificultad – de fondo y de orden histórico –, conviene volver al impulso inicial del Concilio, al discurso de apertura de Juan XXIII, releyéndolo a partir del final del camino conciliar. El obstáculo que constituye el paso hermenéutico del contenido doctrinal a su expresión históricamente condicionada está ya presente en este texto, cuya doble versión, italiana y latina, revela de entrada el conflicto suscitado por lo que conviene llamar el principio “roncalliano”, principio que tiene que ver precisamente con el lugar y la función de lo “dogmático” o lo “doctrinal”. La versión italiana,<sup>3</sup> citada por el mismo papa y por el Concilio,<sup>4</sup> afirma por primera vez la

3. Cf. la edición crítica de *Gaudet mater Ecclesia* por A. Melloni, en *Fede, tradizione profetia, Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, ed. por G. Alberigo, G. Batelli, y S. Trinchese (Brescia: Paideia Editrice, 1984), 269.

4. Cf. la respuesta de Juan XXIII a los *Voeux du Sacré Collège* (23 de diciembre de 1962), en *DC* 60 (1963) 101: cf. también *UR*, 6.

diferencia fundamental entre el depósito de la fe, entendido aquí como un *todo* – sin referencia a una pluralidad de verdades, que serían ya una expresión doctrinal – y la forma histórica que toma (“la formulación de la cual se la reviste”) en tal o cual época, diferencia que debe aprovechar un magisterio pastoral. Ahora bien, la versión latina, igualmente citada por el Concilio,<sup>5</sup> disimula esta distinción histórica e identifica el depósito, de entrada, con una pluralidad de verdades transhistóricas y transculturales, las cuales pueden ser enunciadas bajo formas diferentes y desarrolladas (respetando el famoso canon de Vincente de Lérins, citado ya por el Vaticano I): lo cual limita considerablemente la historicidad de la tradición cristiana y la libertad de interpretación que necesita un magisterio pastoral.

No es necesario volver a trazar aquí la recepción postconciliar, altamente conflictiva, de este principio. Me contento con recordar que la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013) del papa Francisco se inspira directamente en la “pastoralidad” de la enseñanza conciliar, no sin precisar los parámetros; podríamos decir que Francisco se inscribe vigorosamente en la hermenéutica de reforma de su predecesor. El principio de esta reforma es la misión o la pastoral misionera; como en Pablo VI y en *Evangelii nuntiandi* (1975), el hilo kerygmático de los textos conciliares, en particular del Decreto *Ad gentes*, y la relación pastoral entre los remitentes y los destinatarios del Evangelio pasan al primer plano. Rencontramos aquí los acentos del Cardenal Lercaro y del grupo conciliar “Iglesia de los pobres”, que insistió tanto en la reciprocidad de la relación pastoral, en la que los destinatarios del Evangelio suscitan un movimiento de aprendizaje y de conversión en los remitentes. No sorprende encontrar, en el número 41, la célebre fórmula de Juan XXIII, reconducida de nuevo a su sentido original: la *substancia* de la “verdad de siempre” es identificada con su “*novedad permanente*”. Se sigue la distinción entre esta “substancia” y el “*modus* de su enunciación”, distinción que es introducida “*en el depósito mismo de la doctrina cristiana*” como tarea pastoral, y no mantenida fuera de ése, como ha sido el caso en la mayoría de las veces en que se retomó, después del Concilio, la fórmula del papa Juan.

3. Propongo la hipótesis, para volver ahora a nuestra situación

5. Cf. GS, 62 §2.

actual, que las dificultades de recepción que encuentra la enseñanza del papa Francisco tienen que ver con la falta de claridad en lo que hace a la relación entre la doctrina católica y la llamada “pastoralidad”. Desde este punto de vista, la *bifurcación* que se presentó desde el principio del Concilio me parece expresiva de dos lógicas distintas que, a lo largo de esos años, no tuvieron oportunidad de explicitarse y de confrontarse realmente: una lógica de continuidad doctrinal, tal como se expresa ya en la versión latina del discurso de Juan XXIII y que supone la identificación del Evangelio con una pluralidad de verdades, reunidas finalmente en el Catecismo de la Iglesia católica y traducidas para lo que significa la existencia eclesial de los creyentes por el Código de derecho canónico; una lógica que permanece hechizada por el modelo dogmático que reinó a lo largo de toda la época de cristiandad. La otra lógica, tal como se expresa en la versión italiana del discurso del papa Juan, está fundada en la relación pastoral entre el Evangelio del Reino de Dios y sus destinatarios; en ésta, la “expresión” o la “formulación” de la fe es siempre relativa a la situación histórica. Lo “dogmático” (en el sentido clásico del término) no queda en esta lógica de ningún modo excluido, sino *integrado* y desde ya recibido en la perspectiva relacional propia de la *Paradosis* cristiana.

3.1 Sin duda, habrá que llegar un día a clarificar este conflicto en el nivel de la Iglesia universal. Con esta intención, me he propuesto yo mismo una relectura del Concilio y de su “pastoralidad” a partir del concepto de “Tradición viviente”, concepto que me parece ser el verdadero desafío de los debates de estos últimos cincuenta años.<sup>6</sup> Los tres parámetros principales de esta concepción de la “Tradición” son: (1°) el Evangelio del Reino de Dios (*tradendum*), (2°) los que lo anuncian (*tradentes*), nunca en su propio nombre, sino en nombre de *aquél que los ha enviado* – Jesucristo y sus discípulos misioneros, es decir, *la Iglesia* – y (3°) los que lo reciben, los *destinatarios* y la sociedad. Estos parámetros constituyen una *estructura* orgánica que yo llamo “triángulo constitutivo de la tradición cristiana”. Esta *paradosis es por esencia “pastoral” y “misionera”*; lo que me parece ser la adquisición principal del Concilio Vaticano II. Ella es pastoral en la medida en que no quiere solamente alcanzar y transformar a sus destinatarios histórica y

6. *La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source*, [US Nouvelle série, 1], (Paris: Cerf, 2009); cf. en particular la segunda parte, la conclusión de la cuarta parte y toda la quinta parte.



culturalmente situados – es la vertiente kerygmática –, sino que se deja también trabajar desde el interior – en todas sus expresiones (doctrinales, litúrgicas, éticas, etc.) – por lo que ella aprende de sus interlocutores – es la vertiente hermenéutica. El término “reforma” es el que expresa más adecuadamente este trabajo, porque se trata de un permanente volver a poner en forma la *paradosis* en el acto mismo de recepción y de entrega, que la constituye bajo la conducción del Espíritu.

3.2 La estructura interna de la tradición viviente de la Iglesia, tal como acaba de ser deducida, está evidentemente *regulada* por la Escritura, de la cual el Vaticano II recibe *a la vez* su puesta en contexto histórico por la exégesis crítica y la lectura teológico-pastoral que en ella escucha la Palabra evangélica de Dios dirigida al hombre de hoy. En cuanto a la doctrina católica, al dogma, éstas toman el conjunto de las expresiones históricas del Evangelio o de su “depósito”, pero nos dejan al mismo tiempo la tarea hermenéutica de deducir de allí la normatividad, no en sí misma, *sino en relación con los destinatarios de hoy*. Es aquí que interviene la “jerarquía de verdades” (UR 11) que – ésta es mi hipótesis – encuentra su *centro* de unificación en la relación kerygmática y pastoral entre Jesucristo y los suyos, por un lado, y entre éstos y los destinatarios del Evangelio de todos los tiempos, por el otro; relación eclesial de *paradosis* que “lleva” el conjunto de la economía cristológica y pneumatológica del misterio cristiano. En relación al dogma y a la doctrina, orientados hacia los contenidos de la fe, la estructura interna de la *Paradosis* – su “pastoralidad” – alcanza un meta-nivel que encuentra su mejor expresión en la “ley de toda evangelización (*lex omnis evangelizationis*)”, formulada al final del Concilio en *Gaudium et spes*, 44.

Sobre esta base, debo analizar ahora algunos efectos de esta “ley” sobre la teología postconciliar, para poder dar luego mayor relieve a las tareas que hoy nos aguardan.

## **2. La complejización del campo teológico después del Concilio: fragmentaciones contextuales y procesos ecuménicos de conversión**

La dificultad del trabajo teológico, provocada por una toma de conciencia conciliar más neta de la “relacionalidad” hermenéutica y pastoral del misterio cristiano, se ha efectivamente agudizado después

del Concilio. En la esfera católica, la teología sistemática entra en un período de latencia: por un lado, se entra en una diversificación sin precedentes; por el otro, se necesita tiempo para que se manifiesten las dimensiones de una reconsideración ecuménica considerable de la cual podrá nacer una nueva manera de hacer teología.

1. Tres factores principales juegan a favor de una diversificación de gran fecundidad:

1.1 Es preciso notar en primer lugar el feliz desarrollo de una “*teología práctica*” y agregar que, por lo que toca al ejercicio de la función “generalista” de la teología al servicio de las comunidades, los practicantes de esta nueva disciplina han tomado ampliamente la posta de los “dogmáticos”.

Sobre este punto, la evolución del trabajo de un Karl Rahner es, por cierto, significativa. En 1954, encabezando sus célebres *Schriften zur Theologie*, el teólogo de Innsbruck publica un “Ensayo de esquema para una dogmática”,<sup>7</sup> pensado además con Hans Urs von Balthasar; esquema que propone un balance crítico de las publicaciones existentes y revela las preocupaciones personales del autor, a saber, las de una dogmática científica que, porque “ella corresponde de forma más atenta a su objeto, se haga a partir de sí misma conforme a su tiempo”.<sup>8</sup> En 1966, precisamente un año después del Concilio, Rahner vuelve a la carga y trata acerca de la “advertencia a la teología por parte del concilio Vaticano II”.<sup>9</sup> Él adopta ya la denominación de “teología sistemática”; disciplina que, si “todas las Iglesias aprenden a hablar el nuevo lenguaje del futuro”, será también “ecuménica”. Es aquí, sin embargo, que los caminos divergen, porque la anteúltima parte de su “advertencia” trata, en la línea de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, de la teología “práctica” o “pastoral”;<sup>10</sup> disciplina nueva cuyo objeto es “el acto *total* de la auto-realización de la Iglesia”, acto que ella debe pensar “con la ayuda de una reflexión sobre su situación actual”.<sup>11</sup> Rahner se comprometerá en esto plenamente, perma-

7. En *Schriften zur Theologie*, I, (Einsiedeln, Zürich – Köln: Benzinger, 1954); tr. española en *Escritos de teología*, I, (Madrid: Taurus, 1967<sup>3</sup>), 11-50.

8. *Ibid.* 16 (traducción nuestra).

9. En *Schriften zur Theologie*, VIII, (Einsiedeln, Zürich – Köln: Benzinger, 1967) (=SW 21/2, 826-849; tr. francesa en *Écrits théologiques XI*, (Paris: DDB, 1970), 13-48.

10. *Écrits théologiques XI*, 44-46.

11. *Ibid.* 44.

neciendo fiel hasta el final a su estilo. que consiste en ocuparse de *quaestiones disputatae*, cuestiones especiales y siempre radicales, que forman luego los “fragmentos” de sus *Escritos teológicos*. Un Juan Bautista Metz lo seguirá por este camino y radicalizará en su *teología fundamental práctica*,<sup>12</sup> este nuevo punto de partida, a la vez seguido y transformado por la teología de la liberación. Totalmente distinto es, por otra parte, en la misma época, el camino de un Hans Urs von Balthasar quien, por cierto, tampoco reproduce el modelo antiguo de los tratados, sino que despliega un amplio recorrido propiamente “dogmático”, fundado sobre la exigencia de una “integración” católica a partir de los tres trascendentales medievales de lo bello, lo bueno y lo verdadero.

1.2 Un segundo factor, que refuerza una cierta latencia de la teología sistemática, es su *fragmentación*. Otras disciplinas positivas, más ampliamente desarrolladas desde hace unos cincuenta años, ingresan efectivamente, requieren mucha energía, corriendo el riesgo de frenar el pensamiento en lugar de estimularlo. Según las áreas, esta interdisciplinariedad hace surgir problemas epistemológicos más particulares: con los años, los debates sobre las relaciones entre exégesis crítica y narrativa y teología sistemática han ocupado el primer plano de la escena; los avanzados en la investigación patrística han jugado igualmente un rol eminente, ya durante el Concilio; una misma constatación puede hacerse del lado de los estudios medievales, por no hablar de la fuerza inspiradora que han tenido los reformadores sobre los “sistemáticos” de su tradición. Todas estas aportaciones, algunas particularmente enriquecedoras, en la teología sistemática han tenido como efecto, sin embargo, el de establecer, nuevamente, la antigua división entre tratados.

1.3 Un tercer factor de complejización, a añadir a la cuenta de valorización hermenéutica y pastoral de la fe por el Concilio Vaticano II, es la *contextualización* de la teología, que comienza a producir efectos muy serios y fecundos sobre lo que se puede llamar los “continentes de la teología”.<sup>13</sup> Esta feliz particularización, que es el fruto de la

12. Johann Baptiste Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, (Mainz: Grünewald, 1977); tr. española: *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, (Madrid: Cristiandad, 1979).

13. Cf. Christoph Theobald, “Le devenir de la théologie catholique depuis le concile Vatican II”, en *Histoire du Christianisme, tome 13: Crises et Renouveau (de 1958 à nos jours)*, (Paris: Desclée, 2000), 169-217.

mundialización de la Iglesia, ha conducido de entrada a hacer valer los *puntos de vista nuevos*, como ha sido el caso en América Latina acerca de la teología de la liberación, en África y en Asia a partir de la problemática de la inculturación o, en otro plano – y de manera más radical – entre las diferentes generaciones de teólogas feministas; ella ha provocado en consecuencia, frecuentemente en un intercambio fructuoso entre teólogos y teólogas de la esfera euro-atlántica y de otros continentes, un retorno al trabajo en temáticas doctrinales y sistemáticas, en particular en cristología, pero también en otros terrenos.

Al radicalizar el fenómeno de la *fragmentación*, emerge un nuevo dilema para la teología sistemática, ya percibido por Karl Rahner inmediatamente después del Concilio: el de un *pluralismo radical*, que ya supera el más clásico de las “escuelas”, y la necesidad de mantener una unidad confesional de la fe;<sup>14</sup> tensión insuperable que el teólogo de Innsbruck propone entonces manejar introduciendo el concepto de “fórmula breve de la fe” o lo que él llama, en su *Curso Fundamental*, un “primer nivel de reflexión”.<sup>15</sup> El conflicto potencial de esta tensión, que se manifiesta en los años setenta del último siglo,<sup>16</sup> se propaga, no obstante, progresivamente y de manera sistémica, en todos los ámbitos de la Iglesia y de la teología; en particular en la ecle-siología, tensionada entre una tendencia centralista y una insistencia sobre su “localización”, y en la doctrina moral, confrontada cada vez más con problemas inéditos, sin que se llegue a establecer “vínculos” orgánicos entre *el conjunto* de estas cuestiones, de modo que se pueda deducir, discutir y hacer opciones. Sin duda, hay una relación entre, por un lado, la tentativa del magisterio romano de mantener la unidad de la fe de la Iglesia ensanchando más y más el terreno de lo doctrinal común y obligatorio y, por el otro, el trabajo de los sistemáticos de todo tipo que, por cierto, confrontan sus elaboraciones individuales, en todo caso limitadas, con la tradición normativa de la Iglesia, pero casi no consideran la *mutación de su disciplina como tal y en su conjunto*, exigida por esta nueva situación de la tradición cristiana, que debe

14. Cf. Karl Rahner, “El pluralismo en la teología y la unidad de confesión en la Iglesia”, *Concilium* 46 (1969): 427-448 (= *Schriften zur Theologie IX*, (Einsiedeln, Zürich – Köln: Benzinger, 1970), 11-33.

15. *Ibid.*, 19-23.

16. Cf. Christoph Theobald, “Le devenir de la théologie catholique depuis le concile Vatican II”, 189-194.

ser mantenida a la vez como siendo una *e* ineluctablemente plural y particular.

2. Esta nueva complejidad hermenéutica y pastoral de la teología sistemática postconciliar se inscribe a su vez en una reconsideración de largo alcance, un “re-encuadre” *global* del misterio cristiano, estimulado ciertamente por el concilio Vaticano II e introducido en un proceso colectivo de conversión “*ecuménica*” de las mentalidades, pero ya en obra desde hacía un buen tiempo. Es éste otro elemento de dificultad que atañe a la *identidad* misma de la fe cristiana, atravesada en un mundo a la vez globalizado y pluralizado por profundos interrogantes sobre sí mismo. Este proceso de aprendizaje se da simultáneamente en el seno de las Iglesias euro-atlánticas, occidentales y orientales, en interacción constante con sus contextos, por una parte, y, por otra, entre estas Iglesias y las que se han implantado en otros continentes y en otras culturas; un proceso que se orienta hacia el origen de la tradición cristiana y hacia su figura a la vez única y desde el principio, plural, en un ida y vuelta entre el presente y el pasado, que precisa las perspectivas propias de cada una de las Iglesias y, al mismo tiempo, las “relativiza”.

2.1 En el terreno euro-atlántico, la teología sistemática se ha abocado a un trabajo de “re-encuadre” *ecuménico* que, siempre soñando en el primer milenio, sigue marcado por lo que el cardenal Ratzinger ha llamado un “dogma ecuménico”, a saber, la cesura entre el primer y el segundo milenio o aún entre la Iglesia indivisa de los siete primeros concilios ecuménicos y las diferentes “tradiciones” surgidas de las divisiones ulteriores. La reconsideración del famoso “filioque” y de la teología trinitaria en su conjunto, la doctrina de la justificación y la eclesiología que de allí se desprenden son considerables.

Durante este tiempo, el retorno de la conciencia eclesial sobre la historia del antisemitismo ha reconducido la investigación a las razones últimas de la separación entre las dos comunidades y a una manera cristiana de abordar esta herida. En el trasfondo de este trabajo difícil se sitúa el redescubrimiento de la judeidad de Jesús de Nazaret. Es imposible ignorar hoy en día las investigaciones sobre el “Jesús histórico” que han puesto en relieve el estilo de vida del Galileo en su entorno político-social, cultural y religioso. Ampliamente difundidas en la

opinión pública, estas investigaciones “re-encuadran” no sólo las relaciones entre el judaísmo y el cristianismo, sino que también proponen una visión más concreta del ministerio mesiánico de Jesús en Galilea; ellas tienen, pues, consecuencias en cristología y nos obligan a repensar la incidencia de los orígenes cristianos en la eclesiología.

Estas dos canteras, la revisión de las relaciones entre el cristianismo y el judaísmo y el retorno al Jesús histórico, comportan evidentemente una reflexión fundamental sobre las relaciones entre los dos Testamentos y sobre la articulación entre los diferentes tipos de lectura, histórica y teológica, de las Escrituras cristianas, reflexión que a su vez refluye sobre la interpretación, sobre una re-recepción (A. Grillmeier) de los siete primeros concilios cristológicos y trinitarios de la Iglesia indivisa.

Si se observa más de cerca, este proceso de *replanteo “ecuménico” de la cuestión de Dios*, última mira de esta vuelta al origen, avanza desde varias direcciones, sin que los debates lleguen a interconectarse: desde la Ilustración y en razón de la no evidencia de Dios en nuestras sociedades secularizadas y laicas, la fuente misma de la fe evangélica está cuestionada y simultáneamente abordada desde Escrituras sometidas a una historización radical; el debate entre cristianismo, judaísmo, islam y otras tradiciones religiosas, así como la lacerante acusación que denuncia estas tradiciones, no sólo como productoras de violencia religiosa, sino también como parcialmente responsables del desastre ecológico, conduciendo a un mismo interrogante sobre Dios, deberían contribuir a la relectura de los concilios de la Antigüedad e influir más radicalmente en el cuestionamiento de una “teología sistemática” sobre la identidad actual de la fe cristiana.

Este vasto trabajo de memoria y de revisión, comenzado mucho antes que el Concilio, se apoya sobre una nueva conciencia de *la alteridad del otro* y sobre la obligación, implicada en el principio mismo de “pastoralidad” del Vaticano II, de saber combinar ya una doble mirada sobre la identidad cristiana, la del creyente y la del otro, dado que la perspectiva interna y la perspectiva externa en nuestras sociedades están en continua interacción.

2.2 Esto vale también para el otro terreno, a saber la relación entre este inmenso trabajo sobre la memoria mediterránea y euro-

atlántica, por un lado, y la presencia de la Iglesia católica y de otras Iglesias y comunidades en las culturas latino-americanas, africanas y asiáticas, etc., por el otro. Se ha podido decir que estas dos facetas del tomar en cuenta la tradición deben desconectarse una de la otra, y que el cristianismo en otros continentes no debe ser complicado con nuestras propias querellas. Sin embargo, esta postura resulta ilusoria, por dos razones al menos: la primera es que es precisamente el retorno a la memoria cristiana lo que permite diferenciar la identidad católica en sus expresiones a la vez culturales y normativas y hacer así posible lo que podría llamarse una “desmediterrización” de la fe católica, condición *sine qua non* de una inculturación lograda; la segunda es que se ha vuelto imposible distinguir todavía “la misión” en sentido de cuidado pastoral cotidiano para la vida de la Iglesia en un *pueblo ya cristianizado*, y, por otra parte, la “misión ad extra” como fundación de una Iglesia en un *pueblo que no ha sido aún cristianizado*.<sup>17</sup> Estamos, efectivamente, en una situación *cualitativamente nueva*; situación que, por lo que respecta a todas nuestras Iglesias particulares, ya no puede ser interpretada sólo en función del concepto negativo de “descristianización”, sino que necesita una respuesta evangélica positiva a la llamada misionera, tal como el Papa Francisco la hace resonar en su Exhortación *Evangelii gaudium*.

### 3. En vistas a una reconsideración de la perspectiva “sistemática” en teología

Tomada la dimensión de las fuerzas centrífugas y centrípetas de la teología católica desde la introducción del principio conciliar de “pastoralidad” en su seno, debemos ahora, para concluir, empeñarnos en una reconsideración actual de la perspectiva “sistemática”, evidenciando así algunas de las tareas más importantes de la teología contemporánea, a saber, una reflexión eclesiológica sobre los “sujetos” de la teología y un intento para volver a articular sobre esta base las disciplinas teológicas.

1. Desde que, en la aproximación a lo “real” por nuestros sentidos,

17. Cf. también Christoph Theobald, *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, 205-226.

nuestra inteligencia y nuestro corazón, *nosotros designamos un punto de orientación cualquiera*, se emplazan relaciones de esto “real” a otros “polos”, a otras perspectivas sobre él, haciendo *a la vez* aparecer su no-transparencia última y el carácter “sistémico” u “organizado” de estas relaciones, en el sentido más elemental del término, entendido como un conjunto de relaciones generadas en función del punto designado o (en un registro más bien kantiano) de la idea postulada. Partiendo del polo de orientación que es la recepción, *por la fe*, del Reino de Dios que se acerca, la forma “sistémica” que toman la percepción, la inteligencia y la expresión de este acontecimiento sufre una triple transformación.<sup>18</sup>

1.1 Una primera transformación de la forma “sistémica” u orgánica a darles a la percepción y a la inteligencia del acontecimiento de la fe puede sostenerse de la idea de “un orden o una “jerarquía” de las verdades de la doctrina católica, en razón de su relación diferente con los fundamentos de la fe cristiana” (*Unitatis redintegratio*, 11). Esta jerarquía no es sólo de orden doctrinal o intelectual; *ella oscila en todo momento hacia otro plano*. Esto es lo que resalta con fuerza de la continuación del texto: “Así será trazado el *camino* que incitará a todos [los teólogos católicos, llevando adelante, en unión con los hermanos separados, sus investigaciones sobre los divinos misterios], por esta emulación fraternal, a un conocimiento más profundo y una manifestación más evidente de las insondables riquezas de Cristo (Ef 3,8)” (*ibid.*). Por un lado, el *punto de orientación* designado por la fe es no sólo no-transparente, sino que está al mismo tiempo cargado con una “riqueza insondable” (*ἀνεξιχνίαστος πλοῦτος*); ella se refleja, por el otro lado, en la comunicación misma entre cristianos diversamente posicionados, separados, estando situada la inteligencia de la fe en este “camino”.

Dado que la inteligencia de la fe está, pues, entregada constitutivamente a una comunicación, caracterizada como “emulación fraternal” – manera de apuntar a un más allá de todo unanimismo y de la violencia que representa una separación – el *punto de orientación* finalmente no es único, sino, de entrada, de orden *relacional* o *bi-multipolar*. Lo imprevisible “comunicacional” que entra aquí a contar hace, por tanto, que la “*oscilación*” de la doctrina hacia el orden de la rela-

18. Estas tres “transformaciones” no están demasiado alejadas de los cuatro “criterios dados por el Papa Francisco para una renovación y un relanzamiento de la contribución de los estudios eclesiológicos a una Iglesia en salida misionera” (*Veritatis gaudium*, 4).



ción – a Cristo y por ello con Él a los otros – no se produzca automáticamente una vez que la inteligencia y la formulación doctrinal están acabadas, sino en todo momento, y funcione ya como “presupuesto”, según el inicio del pasaje del Decreto que acabamos de citar: “En el diálogo ecuménico, los teólogos deben proceder con amor a la verdad, caridad y humildad” (*ibid.*).

Es esta “oscilación” *inmanente* a la “letra” de la doctrina, nunca garantizada de antemano, a lo que apunta la pastoralidad. Ya que, en efecto, el juego relacional que se vuelve aquí central está potencialmente abierto a toda la humanidad y siempre indexado a una diversidad histórica y cultural de una profusión sorprendente – reflejo de “la insondable riqueza de Cristo” –, el concepto de “estilo”, que se declina de entrada en plural, me parece ser el más apto para pensar esta diversificación de un nuevo tipo. Porque no se trata sólo de un juego relacional intra-cultural o intra-confesional que debe considerarse; sino de una diversidad de “puntos de vista” o de “perspectivas” múltiples sobre un “real” a la vez misterioso y sobreabundante que se trata de articular, sin que el *punto de orientación mismo* pueda ser “exceptuado” de este “plural” o transformado en “letra” intocable. Los géneros literarios del canon de las Escrituras, los evangelios (en plural) en particular, forman precisamente un tal “espacio” comunicacional o más bien el “camino” de una “estilística” propia, sobre la cual la “teología sistemática” de hoy debe tomar sus dimensiones.<sup>19</sup> El problema central de una concepción estilística de la “teología sistemática” es, pues, *la unión (unio)* de estas múltiples “aproximaciones” que debe a la vez permanecer discernible y reconocible (cf. Jn 13,34-35), sin ser últimamente definible. ¿Cuál es, entonces, el estatuto de esta unidad “católica”? Esta es la cuestión con la que nos deja la entrada comunicacional y literaria (o escrituraria) en la teología.

1.2 Una segunda transformación de su forma “sistémica” interviene en este momento. Ésta se dirige a la “exigencia” de *concordancia* entre la *forma* de la “teología sistemática” y su *fondo*. Esta exigencia está ya implícita en lo que precede y, en particular, en la regla de “la emulación fraternal”, formulada por *Unitatis redintegratio*. Más allá del caso preciso del diálogo ecuménico y de su coherencia espiritual,

19. Cf. Christoph Theobald, *Le christianisme comme style*. (Du Cerf: Paris, 2007), 101-136.

se trata simplemente de extender esta regla al conjunto de la “teología sistemática” y a su manera de integrar, en el intercambio interno al desarrollo de su discurso, una pluralidad de puntos de vista diferentes.

Ahora bien, esta *coherencia espiritual* entre un tipo de intercambios basado sobre “el amor a la verdad, la caridad y la humildad” y la percepción de una doctrina, sea la escritura de una teología, no está jamás dada con anticipación ni garantizada de entrada. En el trasfondo de esta “exigencia” se perfila ahora el *punto de orientación* de toda “teología sistemática”, su *fondo*, a saber, la coherencia absoluta de Jesucristo consigo mismo, su *santidad hospitalaria*;<sup>20</sup> aquella que lo constituye en tanto que “Hijo, venido según la carne del linaje de David, establecido *según el Espíritu de santidad*, Hijo de Dios con poder por su resurrección de entre los muertos” (Rom 1,3-4); y, al mismo tiempo, aquella que, de parte de Dios, él *comunica* a los suyos. Y si el espacio escriturario participa de esta santidad, la que ha sido recibida por los *hagiógrafos* para que se manifieste en el estilo de sus escritos – la *sagrada* Escritura –, los “sistemáticos” (como todo otro teólogo) no pueden sino implorar la venida del Espíritu de Santidad para que Él les conceda participar, cada uno a su manera, de *esta concordancia entre el fondo y la forma*.

Si la primera transformación del concepto de “sistema”, que es nuestro punto de partida, enfrenta una argumentación comunicacional (o pragmática) y literaria (o referida a los géneros de las Escrituras), esta segunda inflexión es de orden propiamente teologal. Porque es la *concordancia absoluta de Cristo* consigo mismo la que, dando *su* medida a la teología, la conduce a interrogarse sin cesar sobre la relación entre su contenido y su forma. Todo verdadero “estilo” tiene *en sí mismo* – como Cristo Jesús –, *su propia coherencia*, su criterio de evaluación y de recepción.

Una distinción ya evocada permite precisar este criterio: éste concierne *a la vez* al *hagiógrafo* y su Escritura *santa* así como, *mutatis mutandis*, al teólogo/la teóloga y su teología; o mejor, éste toca el *lazo de coherencia* entre estas personas (sus itinerarios) y sus obras. Estos dos ámbitos deben por cierto ser distinguidos, pero no pueden jamás ser separados en teología cristiana.

20. Cf. *ibid.*, 59-100.

Como ya se ha sugerido, lo “*extratextual*” comunicacional deja efectivamente o deposita sus trazas *en* el discurso sistemático mismo, con respecto a su “oscilación” o su “apertura”, procurándole o no credibilidad. El argumento tan central de credibilidad en la tradición del cristianismo encuentra además aquí su punto de partida, en términos de autenticidad, de justeza y de verdad.

Si la “teología sistemática” tiene, pues, por tarea mantener y favorecer la unión (*unio*) eclesial entre una multitud de perspectivas sobre lo “real” y sobre el punto de orientación que es la recepción del Reino de Dios *por la fe* – la de Jesucristo y de los suyos, habitados por su Espíritu de santidad –, esta unión no podrá imponerse desde el exterior por una doctrina a-histórica; ella es el fruto de un reconocimiento *mutuo*, siempre ya dado y aún a alcanzar y a hacer entrar en el trabajo de escritura teológica. Es precisamente aquí que interviene el criterio de *concordancia* cristológica y pneumatológica, criterio de *santidad hospitalaria* que se acaba de esquematizar: ella, en efecto – no sin pasar por la cruz de la división o de la violencia de una unificación impuesta desde el exterior y finalmente “totalitaria” – es lo que confiere a esta unión un carácter absolutamente único, discernible, reconocible y receptible. Precisándola vamos a rencontrar ahora una tercera transformación de la forma “sistemática” de la teología.

1.3 Esta tercera inflexión concierne el enraizamiento eclesiológico de la “teología sistemática” y su forma “católica”. Se debe introducir aquí una nueva distinción, preparada por lo que precede, entre, *por un lado*, las diversas Iglesias particulares, pertenecientes a esferas culturales fundamentalmente diferentes, y sus teologías con sus puntos de vista propios y todas sus ramificaciones internas y, *por el otro lado*, lo que importa la unidad católica de una “teología sistemática”, aunque siempre culturalmente situada. Es en esta encrucijada que nosotros rencontramos la “doctrina”, no en sus puntos de “oscilación” hacia el orden de la comunicación (cf. punto 1), sino bajo *una forma específica*, la de la “regulación” que un Rahner, por ejemplo, veía a la obra en lo que él llamaba “fórmulas breves de la fe”.

Notemos de entrada el desafío propiamente teológico de esta “formalización” de la doctrina. Concierne al tipo de universalismo asumido, desde Pentecostés, por la tradición cristiana. ¿Se trata de un “todo

englobante” dirigido por un “sistema católico” (J.S. Drey) y que debe ser pensado por la “teología sistemática”? O bien, no se trata mejor de mantener a la vez la no transparencia escatológica, cargada de la “insondable riqueza” del polo de orientación que es la fe y de su reflexión en un *juego bi- o multipolar de comunicación*, por tanto, de pensar el universalismo cristiano como siendo constitutivamente “relacional”. El “todo” no se encontraría, pues, un juicio de determinación, sino que se “rencontraría” en cada una de las figuras eclesiales particulares y *entre* ellas, tanto como *en* y *entre* sus teologías, siempre pudiendo ser deducido, *en un segundo nivel*, bajo la forma de un juicio reflexivo.

Esto es precisamente a lo que apunta la metáfora del “poliedro” del papa Francisco (EG, 234-237) o que nosotros designamos por la noción de “estilo de estilos” que, manteniendo siempre la multitud de maneras de habitar lo “real”, designa la *reflexividad* interna de las diferentes clases de escritos de las Escrituras, en particular del Nuevo Testamento,<sup>21</sup> y prepara así la explicación de ese *meta-nivel* donde se afirmará finalmente la “teología sistemática”, sin poder abandonar su propia contextualidad. Se puede pensar aquí, por ejemplo, en los diversos agrupamientos de las parábolas de Jesús en el Nuevo Testamento, que obedecen ya al imperativo de regular una cierta reproducción paradigmática y una creatividad apostólica; se puede pensar también en el juego de citas “veterotestamentarias” que inicia una reflexividad interna en los textos en cuanto a la relación escatológica entre lo “antiguo” y lo “nuevo”; o aún a la pluralidad constitutiva de las expresiones de estas relaciones y a las deliberaciones más o menos conflictivas que suscita, etc. Así se despliega toda una arborescencia de géneros literarios y de medios lingüísticos, respondiendo estructuralmente a una “reflexividad” sobre el tema del acontecimiento de la fe, como (1º) el *relato*, exigido por el “pasaje” escatológico a lo que es “nuevo” en el seno de lo “antiguo”, (2º) la *argumentación*, que hace su obra de razón en vista de un *consensus* en cuanto a la identidad común o finalmente (3º) la *doxología* que se desliga de aquélla para recibirla de Jesucristo y de su Espíritu de santidad.<sup>22</sup> La forma de la *regulación* (4º) se inscribe también *en* esta arborescencia “reflexiva”, aunque ocupando más tarde, en razón de los conflictos cristológicos y trinitarios y en una situación de “cristiandad”, una cierta posición externa o como sobreañadida.

21. Cf. *ibid.*, 126 s.

22. Cf. *ibid.*, 101-136.

Sin embargo, si quiere respetarse el nivel *meta*-reflexivo de la “regulación” que releva un juicio *reflexivo* y no uno de determinación, y por lo tanto su inscripción *en* cada una y *entre* las figuras eclesiales particulares, así como *en* y *entre* sus teologías, se le debe dar un estatuto reconocible como tal. Mi propuesta es adoptar aquí el concepto de “gramática generativa” desarrollado por el lingüista norteamericano Noam Chomsky.<sup>23</sup> Su idea principal, a saber que una gramática *engendra* todos los enunciados de una lengua y que una tal gramática representa el saber intuitivo que los sujetos hablantes poseen respecto a la formación de sus enunciados, me parece susceptible de ser aplicada analógicamente al *modo de engendramiento* de una teología particular, considerada precisamente como “sistemática” porque comporta, a partir de su punto de vista particular, un retorno *reflexivo* sobre su engendramiento en el seno de una tradición “católica”, sostenida por un universalismo relacional.

La idea de “gramática” garantiza bien la diferencia de orden entre tal lengua, una pluralidad de lenguas y de expresiones cristianas y teológicas, por un lado, y ese meta-nivel, por el otro, que, *en el seno de una arborescencia estilística de una multitud de expresiones y de modos de expresión*, hace discernible y receptible su unión, su unidad. Esta gramática está en acción en las reinterpretaciones múltiples y diversas de un mismo Evangelio; ella puede tener una función de homologación *a posteriori* entre las diferentes figuras de teología; ella debería, en fin, ejercer una función de engendramiento que estimule la creatividad interna a la *Paradosis*, en particular cuando ella misma, como ya se ha subrayado, asume una figura misionera y por lo tanto necesariamente genética.

1.4 La triple transformación del concepto elemental de “sistema” que acabamos de operar – (1°) la introducción de una vertiente comunicacional y fraternal en el seno de un “mundo” radicalmente pluralizado, (2°) la consideración de la concordancia espiritual entre las personas y sus expresiones así como (3°) la idea de generatividad implicada en la estructura cristológica y pneumatológica de la *Paradosis* cristiana – esta transformación responde, esperamos, a la complejización de la teología, registrada por el concilio Vaticano II y suscitada por su principio de “pastoralidad”; ella se inscribe igualmente en la conversión “ecuménica” a largo plazo de nuestra tradición común. El concepto de “estilo” que

23. Cf. Christoph Theobald, *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, 159-180.

nos ha guiado en el camino de esta triple transformación se nos ha impuesto en razón del deseo de superar un estrechamiento intelectualista de la teología, de tomar en cuenta con aire fresco la pluralidad de nuestras maneras de habitar una misma “realidad” y de interrogarnos sobre la forma de la “teología sistemática”, que toma su fuente en la concordancia de Jesucristo consigo mismo, en su santidad hospitalaria.

2. Tampoco es posible reflexionar acerca del futuro de la teología siguiendo las huellas del Concilio Vaticano II sin interesarse por los “sujetos” de la teología, los teólogos y teólogas y sus instituciones facultativas en el seno mismo del pueblo de Dios. Éste es sin duda el nivel más fundamental de la transformación paradigmática, introducida por el principio de “pastoralidad”.

2.1 Como lo he mostrado en la segunda parte, las tendencias centrífugas de la teología, la especialización y la fragmentación son, en efecto, muy fuertes y amenazan con aislar a los “sujetos” de la teología de sus colegas y de su enraizamiento eclesial. La concentración sobre lo esencial, sea que se trate de la teología sistemática o de alguna otra disciplina, no se debe dar por supuesta. Ésta no es posible si no es sostenida por una coherencia “espiritual” atraída por el futuro de una Iglesia misionera: coherencia estilística que debe orientar a la vez el itinerario de fe de cada uno, la inteligencia colectiva que resulta de una verdadera “transdisciplinariedad” (*Veritatis gaudium*, 4, c) y el enraizamiento en el pueblo de Dios. La desclericalización de los “sujetos” de la teología, hombres y mujeres, es en esto un componente decisivo.

2.2 El enraizamiento de las Facultades universitarias en la mutación “pastoral” y “misionera” del pueblo de Dios está particularmente bien presentado en *Veritatis gaudium*, 3:

“La tarea urgente en nuestro tiempo consiste en que todo el Pueblo de Dios se prepare a emprender «con espíritu» una nueva etapa de la evangelización. Esto requiere «un *proceso* decidido de discernimiento, purificación y reforma». Y, dentro de ese *proceso*, la renovación adecuada del sistema de los estudios eclesiásticos está llamada a jugar un papel estratégico. De hecho, estos estudios no deben sólo ofrecer lugares e itinerarios para la formación cualificada de los presbíteros, de las personas consagradas y de laicos comprometidos, *sino que constituyen una especie de laboratorio cultural providencial, en el que la Iglesia se ejercita en la interpretación de la performance de la realidad que brota del acontecimiento de Jesucristo y que se alimenta de los dones de Sabiduría y de*

*Ciencia, con los que el Espíritu Santo enriquece en diversas formas a todo el Pueblo de Dios: desde el sensus fidei fidelium hasta el magisterio de los Pastores, desde el carisma de los profetas hasta el de los doctores y teólogos.”*

El punto nuevo y decisivo para nosotros se encuentra en el medio de este párrafo, donde la Constitución introduce la idea de “laboratorio cultural”: “el sistema de estudios eclesiásticos como laboratorio cultural *providencial*”. Este laboratorio no se sitúa al margen de la tradición, sino *in medio Ecclesiae*, porque él constituye el “lugar” donde esta tradición o el pueblo de Dios que la lleva “hace un ejercicio de interpretación performativa de la realidad”. Ante lo desconocido del porvenir y frente a la “revolución paradigmática” que caracteriza nuestro presente, este ejercicio arrostra una suerte de “pragmatismo iluminado”: el pueblo portador de la tradición avanza en el “claroscuro” y hace la historia (4 d) interpretándola y obrando en ella; dejándose, en estos avances, *simultáneamente* llevar por lo que mana del acontecimiento de Jesucristo – presente hoy (cf. 5) – y por los dones de la Sabiduría y de la Ciencia, distribuidos por el Espíritu Santo, hace refluir su interpretación del momento presente sobre la de la tradición y viceversa. Esto es lo que este mismo número 5 llama una “verdadera hermenéutica evangélica”.

3. Aquella debe determinar la articulación de las disciplinas históricas, prácticas y sistemáticas en el seno de una teología cristiana, de la cual se debe, a pesar de su diversidad, mantener la unidad abierta. La idea de un “*triedro*” de las disciplinas, expuesta por primera vez en *Le christianisme comme style*<sup>24</sup> puede apoyarse en la *Encyclopédie théologique* de Friedrich Schleiermacher y en la *Brève introduction à l'étude de la théologie* de Johann Sebastian Drey quienes, ambos, dan la prioridad a las figuras históricas del cristianismo. Esta prioridad, adoptada por el Vaticano II, conduce a una *primera articulación* entre estas figuras históricas, aprovechando, por un lado, la competencia de la exégesis crítica y de la historia y, por el otro lado, de la teología práctica, cuyo objetivo es el de pensar la autorrealización actual de la Iglesia, honrando su vertiente histórica con un diagnóstico del momento presente.

Estas dos vertientes, a la vez la vertiente histórica y la vertiente contemporánea, implican, como acabamos de ver, una *dimensión reflexi-*

24. Cf. Christoph Theobald, *Le christianisme comme style*, 192-196.

*va*, regida clásicamente por la “dogmática”, cuya tarea es la de explicitar la estructura normativa o reguladora de la tradición cristiana y permitir así una *articulación* o un juego, a la vez crítico y autocrítico, entre estos *tres polos* que son la historia de las figuras cristianas, la génesis actual o autorrealización de la Iglesia y una normatividad *abierta* que las enlace.

Este triángulo necesita la intervención de otra dimensión aún – una *tercera articulación* –, dirigida por la “teología fundamental” que trata del fundamento último de la fe, a saber, la *relación* entre lo “real” no-transparente y la designación, o la nominación creyente de un punto de orientación, la santidad hospitalaria de Jesucristo: *nominación* que, en esta última referencia, no solamente se abre a un “insondable” misterioso, sino que también lo descubre y al mismo tiempo como cargado de una “insondable *riqueza*” que ya se realiza en la historia por una victoria siempre posible sobre la violencia y un juego de comunicación fraternal sin fin.

El carácter “místico” de esta dimensión esencial y última, cuyo elemento lingüístico es la doxología o la alabanza, hace que la teología fundamental rencuentre infaltablemente las tradiciones espirituales o experimentales de la tradición en ese punto de orientación donde se revela toda la fragilidad del creer cristiano.<sup>25</sup> El “triángulo” de la teología se invierte aquí, de cierta manera, y “descansa” sobre su cima – para adoptar esta metáfora de la tradición. Esta “inversión” de perspectiva, decisiva en la concepción evangélica de la gracia como autocomunicación de *Dios*, encuentra *in fine* su “mientras tanto” en la Eucaristía misma de Cristo.

CHRISTOPH THEOBALD S.J.  
theobald.c@vanadoo.fr

FACULTADES JESUITAS DE PARÍS – CENTRO SÈVRES  
Recibido 10.05.2019/Aprobado 10.06.2019

25. Cf. *ibid.*, 385-457.

<sup>1</sup> Es uno de los más destacados teólogos de la actualidad. Profesor del Centro Sèvres. Redactor y miembro del Consejo de influyentes revistas teológicas científicas.



## Bibliografía

- Melloni, Alberto. en *Fede, tradizione profezia, Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, ed. por G. Alberigo, G. Batelli, y S. Trinchese, Brescia: Paideia Editrice, 1984.
- Metz, Johann Baptiste. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz: Grünewald, 1977.
- Rahner, Karl, *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln, Zürich – Köln: Benzinger, 1954.
- Theobald, Christoph. “Le devenir de la théologie catholique depuis le concile Vatican II”, en *Histoire du Christianisme, tome 13: Crises et Renouveau (de 1958 à nos jours)*. Paris: Desclée, 2000.
- Theobald, Christoph, *Le christianisme comme style*. Du Cerf: Paris, 2007.



## Espiritualidad evangelizadora “en salida” (Primera Parte)

### Lectura teológica de la visita de Francisco en Chile desde prensa escrita \*

#### RESUMEN

En el marco de una investigación sobre “espiritualidad evangelizadora «en salida»” según la propuesta de Francisco en *Evangelii gaudium*, este artículo -que es la primera parte de dos- se propone profundizar en ella, en relación con la visita del papa en Chile acontecida del 15 al 18 de enero de 2018. ¿Qué puede aportar esta espiritualidad frente a la crisis institucional de la Iglesia católica por los abusos sexuales de miembros del clero o religiosos en este país? Y ¿qué contribución puede ofrecer la visita de Francisco en Chile a la profundización de esta espiritualidad evangelizadora “en salida”? ¿Cómo valorar el encuentro de Francisco con el Pueblo de Dios que peregrina en Chile? Para responder a estos interrogantes, se presenta primero una visión “selectiva” de la espiritualidad al servicio de la evangelización a partir de la exhortación pastoral *Evangelii gaudium*, con el matiz “en salida”. Segundo, se busca poner en diálogo este núcleo del discurso magisterial con el acontecimiento de la visita de Francisco en Chile a partir del discurso de prensa escrita, en un ejercicio de “triple hermenéutica” que busca integrar desde la voz teológica las voces del magisterio y la prensa local. Al hacerlo, se formula una lectura teológica de la mencionada visita de Francisco en orden a impulsar nuevas dinámicas eclesiales exigidas por la crisis de abusos sexuales, de poder y conciencia.

\* El presente artículo se inscribe en el proyecto de investigación N° 9361/DPCC2017, financiado por el Vicerrectorado de Investigación y la Dirección de Pastoral y Cultura Cristiana de la Pontificia Universidad Católica de Chile, titulado: “La espiritualidad evangelizadora «en salida» como reto de este tiempo y lugar. Lectura teológica de *Evangelii gaudium* a 50 años de la II Conferencia General del Episcopado en Medellín y en el contexto de la visita del papa Francisco a Chile del 15 al 18 de enero de 2018”. Investigadora responsable: Virginia R. Azcuy; participantes académicos: Claudia Leal Luna y Román Guridi; alumnos: Juan Pablo Sepúlveda Hernaiz y Francisco Correa González. Se agradece la colaboración externa de Arianne van Andel, M. Marcela Mazzini, Rodrigo Polanco, Jorge Costadoat y Carolina Bacher Martínez.

*Palabras clave:* espiritualidad evangelizadora “en salida”; *Evangelii gaudium*; visita de Francisco en Chile; abusos sexuales en la Iglesia; mundanidad espiritual; escucha de las víctimas.

## Evangelizing Spirituality “going out” (I) Theological Reading of Francisco’s Visit to Chile from the written Press

### ABSTRACT

This is part I of a two part contribution dealing with relationship between an evangelizing spirituality “going out” (Pope Francis’ concept expressed in *Evangelii gaudium*) and this Pope’s visit to Chile, January 15-18, 2018. What can this spirituality offer in the face of the institutional crisis of the Catholic Church caused by sexual abuse by priests or religious members in this country? And what contribution can Francis’ visit itself make to deepen this evangelizing spirituality “going out”? How to assess the meeting between Francis and God’s Pilgrim People in Chile? In order to answer these questions, first a partial view of spirituality will be offered for the sake of an evangelization focusing on “going out”. Second, a dialog will be attempted between Francis’ teaching and the event of the Pope’ visit to Chile, with the help of a “three-fold hermeneutics” of theology, the teaching of the Church, and written reports by the press. By theologically interpreting Francis’ visit to Chile, we hope to inspire new ways for the Church to come out of its present-day crisis.

*Keywords:* Evangelizing Spirituality “going out”, *Evangelii gaudium*, Francis’ visit to Chile; Sexual Abuse in the Catholic Church; “Spiritual Worldliness”; listening to Victims.

Los miembros de la Asociación de Corresponsales de la Prensa Extranjera en Chile eligieron la crisis dentro de la Iglesia católica, vinculada a los abusos sexuales cometidos por religiosos, como el principal “Hecho Noticioso del Año 2018”.<sup>1</sup> La entidad señaló en un comunicado que, a la crisis en la Iglesia, se sumó en enero del mismo año la visita del papa Francisco, la que fue catalogada por los corresponsales como “el inicio del final de la «cultura del abuso» en la Iglesia chilena”. Los periodistas extranjeros precisaron que “esta visita le dejó en claro

1. «Eligen en Chile crisis en la Iglesia como principal noticia de 2018», *20 minutos*, 31 de diciembre de 2018, acceso el 31 de diciembre de 2018, <https://www.20minutos.com.mx/noticia/462608/0/eligen-en-chile-crisis-en-la-iglesia-como-principal-noticia-de-2018/#xtor=AD-1&xts=513356>.

al papa Francisco el descontento del pueblo chileno con el clero, por sus abusos y encubrimientos”. Entretanto, como “Personaje del Año 2018”, fueron elegidos los tres profesionales denunciadores de abusos sexuales en la Iglesia católica chilena: James Hamilton, Juan Carlos Cruz y José Andrés Murillo, lograron prevalecer, gracias a su persistencia y valor, frente a la histórica cultura del abuso en la Iglesia chilena.<sup>2</sup> Hasta aquí la reproducción de una noticia que pone de manifiesto la actualidad de una realidad eclesial que interroga a la Iglesia católica y la sociedad, el magisterio y la teología. Si bien la prensa escrita representa un punto de vista entre otros, el discurso social, ella no ha de subestimarse en su función crítica y de reclamo hacia una mayor *accountability* o transparencia por parte de la Iglesia católica.<sup>3</sup>

En este contexto y habiendo planificado una investigación sobre la espiritualidad evangelizadora “en salida” según *Evangelii gaudium* en relación con la visita de Francisco en Chile -con anterioridad a que esta tuviera lugar-, cabe preguntarse qué puede ofrecer esta espiritualidad al Pueblo de Dios que peregrina en Chile. ¿Se puede reconocer un aporte de la espiritualidad evangelizadora “en salida” en *el inicio del final de la cultura del abuso en la Iglesia chilena*, para decirlo con las palabras usadas por la Prensa Extranjera? ¿Qué aportó la visita a la comprensión de esta espiritualidad, cómo puede ella profundizarse para impulsar nuevas dinámicas eclesiales “en salida”? Estas preguntas apuntan directamente al caso chileno, pero pueden vincularse a una cuestión que atraviesa a todas las iglesias particulares y a la Iglesia universal de nuestro tiempo, como lo evidencia la reciente cumbre vaticana sobre el tema de los abusos sexuales de menores y su encubrimiento.<sup>4</sup>

2. James Hamilton, Juan Carlos Cruz y José Andrés Murillo son tres “sobrevivientes” de abuso sexual, de poder y conciencia por parte del exsacerdote Fernando Karadima. A ellos la Prensa Extranjera les reconoce haber contribuido con el principio del fin de una cultura de abuso y encubrimiento en la Iglesia de Chile. «Caso Karadima», *Wikipedia*, edición del 4 de junio de 2019, acceso el 20 de abril de 2019, [https://es.wikipedia.org/wiki/Caso\\_Karadima](https://es.wikipedia.org/wiki/Caso_Karadima).

3. Cf. Cristian Parker Gumucio, «El obispo Barros y la transparencia», *Cooperativa*, 23 de enero de 2018, acceso el 23 de marzo de 2019, <https://opinion.cooperativa.cl/opinion/religion/el-obispo-barros-y-la-transparencia/2018-01-23/155948.html>; Virginia R. Azcuy, «La situación «tensionada» de la Iglesia actual. Cuatro retos fundamentales», *Concilium* 377 (2018): 497-509, 498-500.

4. Encuentro “La protección de menores en la Iglesia”: Discurso del Santo Padre al final del Encuentro “La protección de menores en la Iglesia”, 24.02.2019, *Oficina de Prensa de la Santa Sede*, 24 de febrero de 2019, acceso el 20 de mayo de 2019, <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/02/24/disc.html>. Cf. Encuentro Ciudad del Vaticano (21-24 de febrero de 2019), *La protección de los menores en la Iglesia* (Madrid: BAC, 2019).

Al plantear la espiritualidad evangelizadora “en salida” como tema y perspectiva de lectura de la visita no se pretende realizar un abordaje completo de la compleja crisis institucional de la Iglesia a causa de los abusos sexuales cometidos por sacerdotes o religiosos. Esta realidad exige una comprensión más amplia, que valore también la dimensión estructural y sus posibilidades de reforma.<sup>5</sup> Sin embargo, es posible desagregar los distintos aspectos del problema y avanzar la reflexión por distintos caminos; en este caso, asumiendo la óptica de la espiritualidad evangelizadora “en salida” y su relación con la visita de Francisco en Chile. Los discursos de Francisco y las posteriores comunicaciones que él dirigió a esta iglesia particular muestran claramente la pertinencia de esta perspectiva, por cuanto el obispo de Roma hizo una lectura de los abusos en términos espirituales, eclesiológicos y pastorales.

El presente artículo -primera parte- se propone abordar dos aspectos puntuales: una formulación “selectiva” de la espiritualidad evangelizadora “en salida” -desde una selección de ejes- a partir de la exhortación pastoral *Evangelii gaudium* y una indagación sobre su particularización y exigencias en la visita de Francisco en Chile a partir del discurso de la prensa escrita.<sup>6</sup> La propuesta metódica se inspira en el uso de la “doble hermenéutica” por parte de las ciencias sociales, que pone en diálogo el saber científico y el saber común.<sup>7</sup> En este caso, asumo el presupuesto de una “triple hermenéutica” que agrega el aporte de la prensa escrita e intento un diálogo de tres discursos: el magisterial, de prensa escrita y la teología, que funciona como articulación. Así, el marco de la lectura es interdisciplinario, sin renunciar por ello al rigor teológico. Dado el carácter social de la visita de Francisco como acontecimiento y de la crisis pública de la Iglesia católica en Chile, parece evidente la importancia de una reflexión que ensaye nuevos caminos de diálogo con los actores sociales. Asimismo, la prensa

5. Cf. Carlos Schickendantz, «Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos», *Teología y Vida* LX, n.º 1 (2019): 9-40.

6. La segunda parte de la reflexión se volcará en otro artículo centrado en el discernimiento para la renovación de la Iglesia que peregrina en Chile, basada en los aportes de los discursos de Francisco durante la visita y sus comunicaciones posteriores, como las cartas dirigidas al episcopado y al Pueblo de Dios.

7. Cf. Irene Vasilachis de Gialdino, ed., *Estrategias de investigación cualitativa* (Barcelona: Gedisa, 2012), 23-64.

escrita ofrece una narrativa sobre los hechos y las percepciones de la visita del papa en Chile, que no es fácil de reemplazar para un análisis de los hechos.

## 1. Aproximación “selectiva” a la espiritualidad evangelizadora “en salida”

En esta sección, ofrezco una aproximación a esta espiritualidad, seleccionando dos ejes a enfatizar: la tentación eclesial de la mundanidad espiritual y la dinámica de la escucha, para un diálogo más adecuado con la visita a partir de la prensa escrita y en relación con los textos del papa.<sup>8</sup>

Una lectura de *Evangelii gaudium* desde la perspectiva de la espiritualidad permite descubrir que esta aparece como un contenido transversal en el texto de la exhortación pastoral de Francisco. Se puede percibir que la espiritualidad referida en el documento es evangelizadora, es decir, está al servicio de la evangelización.<sup>9</sup> La espiritualidad evangelizadora expresa la “trama interna” de este escrito programático, el núcleo que traba los demás temas y les da coherencia.<sup>10</sup> En la investigación que presento, con el añadido especificativo “en salida”, quise destacar el acento dado por el texto a la dimensión misionera. Porque, si bien podría pensarse que la evangelización ya supone un salir a anunciar, este movimiento de extroversión resulta con frecuencia insuficiente en la práctica eclesial y está siempre necesitado de una mayor concreción histórica.<sup>11</sup> En una notable continuidad y afinidad con la propuesta de la V Conferencia General del Episcopado Latino-

8. En la segunda parte del artículo -en un próximo número de la revista *Teología*-, presentaré una visión sistemática de la espiritualidad evangelizadora “en salida” y su dimensión comunitaria según *Evangelii gaudium*.

9. De modo semejante lo propuso Pablo VI en *Evangelii nuntiandi*, en relación con “el fervor de los santos” (EN 80). Sobre el parentesco entre ambos textos. Cf. Daniel Juncos y Luis Liberti, «*Evangelii nuntiandi* y *Evangelii gaudium*: ¿el mismo paradigma misionero? Continuidades, novedades, desafíos», *Teología* 116 (2015): 49-71.

10. Cf. Virginia R. Azcuy, «La «trama interna» de *Evangelii gaudium*. Ensayo sobre la fuerza de la espiritualidad evangelizadora», *Perspectiva Teológica* 46, n.º 130 (2014): 407-432.

11. Refiriéndose al capítulo I de *Evangelii gaudium*, Diego Fares afirma: “El acento recae sobre ese «en salida». Es el tema del papa Francisco: si la Iglesia no sale de sí, se enferma. No hay transformación posible si se quiere hacer sólo *ad intra*, de manera funcionalista”. Diego Fares, *Papa Francisco. La cultura del encuentro* (Buenos Aires: Edhasa, 2014), 100.

americano en Aparecida (2007), *Evangelii gaudium* resalta desde el inicio la prioridad de una reforma misionera de la Iglesia inspirada en la experiencia al proclamar la alegría del Evangelio que brota del encuentro con Cristo (cf. EG 1).<sup>12</sup>

En la introducción a la exhortación pastoral, se bosqueja una noción de espiritualidad evangelizadora a partir del encuentro con Cristo, resumen y centro del Evangelio; la amistad con Dios nos rescata de la autorreferencialidad y nos abre al “manantial de la acción evangelizadora” (EG 8). Toda espiritualidad cristiana es evangelizadora porque si se acoge el amor de Dios y se es capaz de ir más allá de sí y trascender, no es posible contener el deseo de comunicarlo a otros. La noción de espiritualidad que el texto pone en juego es teologal, porque se trata de una vida entendida como amor y entrega de sí; ella es también comunitaria o social, porque asume lo teologal en relación con el otro y su bien: en su dimensión difusiva de bien, la espiritualidad es comunicativa y se orienta al otro:

“El bien siempre tiende a comunicarse. Toda experiencia auténtica de verdad y de belleza busca por sí misma su expansión y cualquier persona que viva una profunda liberación adquiere mayor sensibilidad ante las necesidades de los demás. Comunicándolo, el bien se arraiga y se desarrolla. Por eso quien quiera vivir con dignidad y plenitud no tiene otro camino que reconocer al otro y buscar su bien”. (EG 9)

La espiritualidad, comprendida como experiencia de la belleza, la bondad y la verdad, proyecta la vida humana en la dinámica del darse: “la vida se acrecienta dándola y se debilita en el aislamiento”, “la vida se alcanza y madura a medida que se la entrega para dar vida a otros” (EG 10).<sup>13</sup> Que la espiritualidad sea evangelizadora y en salida resulta, entonces, algo obvio y a la vez necesitado de explicitación para evitar visiones inadecuadas de la espiritualidad eclesial.<sup>14</sup> Si la espiritua-

12. Cf. Carlos María Galli. «El Viento del Sur de Aparecida a Río. *El proyecto misionero latinoamericano en la teología y el estilo y el estilo pastoral de Francisco*», en Víctor Manuel Fernández et al., *De la Misión Continental (Aparecida 2007) a la Misión Universal (JMJ-Río 2013 y Evangelii gaudium)* (Buenos Aires: Docencia, 2013), 86-90.

13. Resulta interesante notar que el N.º 10 está citando el Documento de Aparecida N.º 360 refiriéndose a la misión.

14. Cf. Pedro Castelao, «El Papa Francisco: ¿cambio de estilo o reforma de la Iglesia?», *Fe y Razón* 269, n.º 1385 (2014): 214.



lidad nos abre a la dinámica de comunicar y arraigar lo bueno y de procurar el bien de los otros, siempre puede ser caracterizada como un movimiento que nos pone “en salida”, que nos protege de la autorreferencialidad y nos empuja a la acción del anuncio. Esto es lo que aclara el texto a continuación, al afirmar que “cuando la Iglesia convoca a la tarea evangelizadora, no hace más que indicar a los cristianos el verdadero dinamismo de la realización personal” (EG 10).

Al final de la introducción a *Evangelii gaudium*, planteándose la tarea de la nueva evangelización, se evoca el énfasis misionero marcado por Juan Pablo II en *Redemptoris missio*: “la salida misionera es el paradigma de toda obra de la Iglesia” (EG 15).<sup>15</sup> En Aparecida, se trata del paso de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera; una espiritualidad evangelizadora “en salida” subraya la dimensión misionera, de salida hacia los alejados y las periferias. Esta salida no se ha de entender desde el esquema de unos que dan y otros reciben, sino desde la perspectiva del encuentro en el que damos y recibimos.<sup>16</sup> La idea de la “salida misionera” se retoma en el capítulo I, alternándose con la otra de una “Iglesia en salida”, con inspiración en algunos pasajes de la Sagrada Escritura y en consonancia con *Gaudium et spes* y el magisterio católico reciente (EG 20).<sup>17</sup> Algo parecido se encuentra en la descripción de la alegría evangelizadora: “tiene la dinámica del éxodo y del don, de salir de sí, del caminar y sembrar siempre de nuevo, siempre más allá” (EG 21).

### 1.1 La tentación eclesial de la “mundanidad espiritual”

En el capítulo II de *Evangelii gaudium*, se reconoce claramente “la tarea de todos los que trabajan en la Iglesia” y que “el aporte de la Iglesia en el mundo actual es enorme”, a pesar de “nuestro dolor y nuestra vergüenza por los pecados de algunos miembros de la Iglesia” (EG 76). El texto invita a discernir las mociones del buen espíritu y del

15. Cf. Juan Pablo II, Carta encíclica *Redemptoris missio* (07.12.1990), 34, 40 y 86, AAS 83 (1991): 280, 287 y 333. El tema recuerda el lenguaje de la conversión pastoral: *Documento de Aparecida* (Buenos Aires: CEA, 2007), N.º 370.

16. Fares, *Papa Francisco*, 69.

17. Cf. Cristián Roncagliolo, «Iglesia en salida. Una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en *Evangelii gaudium*», *Teología y Vida* 55, n.º 2 (2014): 351-369.

malo, orientando con respecto a qué elegir y qué rechazar, mediante un panorama sobre las tentaciones de los agentes pastorales (EG 51, 76ss). La palabra “tentaciones” es propia de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio y nos sitúa en la gran tradición cristiana que entiende la vida de fe como una lucha espiritual. Con el lenguaje de los “sí” y los “no”, Francisco describe algunas tentaciones actuales que es necesario rechazar y las gracias contrarias que somos llamados a recibir:<sup>18</sup> empieza con el sí a la espiritualidad misionera y concluye con el no a la mundanidad espiritual y a la guerra entre nosotros (EG 78, 93-101).

Entre las tentaciones que menciona el texto, llama la atención la mundanidad por representar, según V. M. Fernández, una contrapartida negativa del ser eclesial.<sup>19</sup> D. Fares lo resume así: “mundanidad espiritual es una formulación fuerte, significa la corrupción de lo espiritual con apariencia de bien”;<sup>20</sup> en otras palabras, describe cómo la vida espiritual puede corromperse guardando su apariencia; de allí que esta tentación sea tan grave en la Iglesia puesto que, cuando no es reconocida como tal, cierra la posibilidad de la conversión. Así la presenta *Evangelii gaudium*:

“La mundanidad espiritual, que se esconde detrás de apariencias de religiosidad e incluso de amor a la Iglesia, es buscar, en lugar de la gloria del Señor, la gloria humana y el bienestar personal. Es lo que el Señor reprochaba a los fariseos (...) Por estar relacionada con el cuidado de la apariencia, no siempre se conecta con pecados públicos, y por fuera todo parece correcto. Pero si invadiera la Iglesia, «sería infinitamente más desastrosa que cualquiera otra mundanidad simplemente moral» (EG 93).

En su caracterización, Francisco introduce la cita de un texto magistral de Henri de Lubac,<sup>21</sup> cuya profundidad puede percibirse en la seria exhortación del autor a evitar la mundanidad:

“No caigamos en la tentación de confundir nuestra fidelidad a lo eterno con una adhesión mezquina y aun morbosa del pasado. Pero desconfiemos al

18. Cf. Fares, *Papa Francisco*, 100-101.

19. Cf. Víctor Manuel Fernández, *Il progetto di Francesco. Dove vuole portare la Chiesa. Una conversazione con Paolo Rodari*, (Bologna: EMI, 2014), 25.

20. Fares, *Papa Francisco*, 116.

21. Cf. Henri de Lubac, «Nuestras tentaciones respecto de la Iglesia», en *Meditación sobre la Iglesia* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1988), 2ª reimpression, 221-246.

mismo tiempo de la suficiencia moderna. Estemos atentos para no contagiarnos de las debilidades, de las manías, de las ignorancias presuntuosas y de las limitaciones del medio ambiente. Cuidemos de no dar acogida en nosotros a la mundanidad -popular o burguesa, vulgar o refinada-. O más bien -ya que participamos de ella, por desgracia, más o menos- no cesamos en nuestro afán de desprendernos de ella. En una palabra, procuremos adaptarnos siempre y del modo más espontáneo; pero evitando siempre, tanto en nuestra conducta como en nuestro pensamiento, con el máximo cuidado, que el cristianismo se adapte al espíritu del mundo. Sin permitir que en ningún caso se humanice o se rebaje, se desvíe o se estrague. Que el Misterio cristiano nunca pierda en nosotros su savia”.<sup>22</sup>

El jesuita francés va desde las formas vulgares del clericalismo hasta las sutiles tentaciones que se filtran en las búsquedas más auténticas de fidelidad y en los más genuinos anhelos de renovación, para señalarnos algunas de las confusiones espirituales más frecuentes que se dan en el ámbito eclesial. Entre las diversas caracterizaciones que propone, se distingue “la más grave de todas”:

“[La Iglesia] no es una academia de sabios, ni un cenáculo de intelectuales sublimes, ni una asamblea de superhombres. Sino que es precisamente todo lo contrario. Los cojos, los contrahechos y los miserables de toda clase se dan cita en la Iglesia, y la legión de mediocres, que se sienten en ella como en su propia casa, son los que le imponen principalmente su tono [Pero hay un grupo entre los sabios que] siempre guardan las distancias. No quieren para sí una fe que les asimilaría a todos los miserables, por encima de los cuales se encuentran por su cultura estética, su reflexión racional, y su afán de interioridad. Estos «aristócratas» no tratan de mezclarse con el rebaño (...) Podría decirse que ellos son «especialistas del Logos», pero que no han leído en San Pablo que el Logos «rechaza toda altanería que se levante contra la ciencia de Dios»”.<sup>23</sup>

Resulta interesante que se ofrezcan sugerencias para pensar las tentaciones eclesiales, poniendo el punto de atención más allá de lo personal o comunitario. Como señala H. de Lubac, la mundanidad puede asumir diversas formas y figuras que exigen fineza de espíritu para ser reconocidas. Francisco retoma el tema de fondo, con sus propios matices, tanto en *Evangelii gaudium* como en *Gaudete et exultate*. El papa habla de dos formas emparentadas de mundanidad espi-

22. De Lubac, «Nuestras tentaciones», 233.

23. De Lubac, «Nuestras tentaciones», 237-238.239.

ritual, de dos falsificaciones de la santidad: la fascinación del gnosticismo que lleva al subjetivismo y el neopelagianismo autorreferencial que hace confiar sólo en las propias fuerzas y en la seguridad doctrinal o disciplinaria. Posiblemente, su descripción de estas deformaciones ha de entenderse a partir de sus propias explicaciones y no tanto en relación con las formas históricas que han asumido estas corrientes.<sup>24</sup> En ambos casos, se trata de un “inmanentismo antropocéntrico”, centrado en el conocimiento o en la voluntad, que inhibe la salida de sí mediante las “dos trascendencias” del ser humano: encuentro con Dios en la adoración y el encuentro con el prójimo en el servicio eclesial.<sup>25</sup> Por esta razón, la mundanidad se expresa en la dinámica del encierro y la enfermedad, mientras que la misión impulsa el dinamismo de la salida y del encuentro. La trascendencia de sí anima el anuncio en las periferias mientras que, en la mundanidad espiritual, “ni Jesucristo ni los demás interesan verdaderamente” (EG 94), mostrando un criterio de discernimiento espiritual. El llamado de conversión apunta a revisar la práctica del amor en la Iglesia, sin dejar de examinar las formas de fariseísmo (cf. EG 93).

Otro criterio para reconocer la mundanidad espiritual es que las distintas actitudes en que se manifiesta tienen en común “la misma pretensión de «dominar el espacio de la Iglesia»” (EG 95): el cuidado excesivo de la liturgia, la doctrina y el prestigio; la fascinación por la conquista, la vanagloria por la gestión o las dinámicas de autoayuda; una intensa vida social o el funcionalismo empresarial, entre otros. En estas actitudes no se percibe “el sello de Cristo encarnado, crucificado y resucitado” y no se respira “el aire puro del Espíritu Santo” que nos libera de nosotros mismos (EG 95, 97). En el fondo, Francisco está señalando una tentación de poder: “la vanagloria de quienes se conforman con tener algún poder y prefieren ser generales de ejércitos derrotados antes que simples soldados de un escuadrón que sigue luchando” (EG 96). El planteo no se queda en la advertencia, sino que invita a un proceso de sanación que puede darse en la medida en que se pone a la Iglesia en

24. *Gaudete et Exsultate* hace referencia al documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Placuit Deo*, sobre algunos aspectos de la salvación cristiana (22.02.18), *L'Osservatore Romano* (2.03.18), 4-5, que pone las bases doctrinales para comprender estos errores acerca de la salvación cristiana y el apoyo del magisterio en la tradición.

25. Cf. Fares, *Papa Francisco*, 22.

movimiento de salida de sí, la “salida hacia las periferias”.<sup>26</sup> Se abre, así, el camino de una espiritualidad evangelizadora cuya radicación está en el amor de misericordia, que se torna tema central del anuncio.

## 1.2 La dinámica comunitaria de la escucha

La espiritualidad evangelizadora se refiere siempre a la comunidad eclesial: todo el Pueblo de Dios es sujeto evangelizador, postula desde el comienzo el capítulo III de *Evangelii gaudium*. Se puede hablar de la dimensión comunitaria-eclesial de la espiritualidad, sin excluir las dimensiones personal, social y popular.<sup>27</sup> Francisco destaca, incluso, la piedad popular como parte del sujeto comunitario evangelizador; también indica, en otras ocasiones, su aporte como correctivo del clericalismo.

La transversalidad de la espiritualidad evangelizadora puede vincularse a la dinámica de la escucha: básicamente la escucha de la Palabra y de los pobres. La escucha es el ámbito privilegiado para preparar el anuncio evangelizador, el encuentro con los otros y el discernimiento de la historia. Ella está orientada a aprender a sentir y mirar como Jesús sintió y miró a su pueblo, a dejarse guiar para anunciar la palabra y *que ardan los corazones* (cf. EG 142, 144). *Evangelii gaudium* presenta la Escritura como lugar privilegiado del encuentro con la *libertad inaferrable de Palabra de Dios* que nos mueve más allá de nuestras previsiones y esquemas: “dejar que la Palabra sea libre, superando la tentación de atarla” (EG 22), para estar al servicio de su eficacia en la evangelización.<sup>28</sup>

La lectura corrida de los capítulos III y IV del documento sugiere que la escucha de la Palabra ha de realizarse en relación con la Escritura y al mismo tiempo en conexión con la historia, para alimentar una espiritualidad no solo individual o privada, sino volcada a la evangeli-

26. Cf. EG 20, 30, 46, 53, 63. La fórmula se destaca como *leit-motiv* en el capítulo IV de EG.

27. El texto plantea la dimensión comunitaria en este capítulo y la retoma en el capítulo IV en relación con la dimensión social y en el V con la dimensión popular, si bien ellas se van entrecruzando en el planteo.

28. Cf. Gabriel Mestre, «El Papa Francisco, *Evangelii Gaudium* y la Animación Bíblica de la Pastoral. «La libertad inaferrable de la Palabra» (EG 22)», *Medellín* 166 (2016): 629-646, 637.

zación (cf. EG 152-155). Para Francisco, en el servicio de la predicación, *la contemplación de la Palabra escrita se da unida a la contemplación del pueblo* (cf. EG 154). A la escucha de la Escritura, de manera personal y comunitaria, le sigue la escucha “en salida” del clamor de los más pobres y sufrientes en medio de los pueblos. De este modo, la escucha de la Palabra se abre al diálogo con las culturas y a la lectura de los signos del tiempo.<sup>29</sup> La expresión *un oído en el pueblo* que subtitula los párrafos 154-155 de EG III, sirve de enlace con la dimensión social de la espiritualidad manifiesta en EG IV.<sup>30</sup>

La fórmula “escuchar el clamor de los pobres” del capítulo IV destaca la dimensión social de la espiritualidad y su uso se concentra en la subsección *unidos a Dios escuchamos un clamor* (EG 187-192), que indica la perspectiva teológica y espiritual del planteo. El párrafo que introduce el tema de la inclusión social de los pobres ofrece un fundamento cristológico: “de nuestra fe en Cristo hecho pobre, y siempre cercano a los pobres y excluidos, brota la preocupación por el desarrollo integral de los más abandonados de la sociedad” (EG 186). La afirmación recuerda una enseñanza central del Documento de Aparecida: la opción por los pobres está implícita en la fe cristológica (cf. DA 393). La escucha de la Palabra de Dios, en la Escritura, en la comunidad y en la historia, se realiza bajo la acción del Espíritu; por ello puede decirse que la escucha del clamor es también una verdad implícita en la fe pneumatológica: la fe en el Espíritu nos mueve a la escucha de los pobres y sufrientes.

Escuchar el clamor implica, espiritualmente, docilidad y atención a la acción de la gracia a favor de los pobres y hacer oídos sordos significa salirse del plan de Dios (cf. EG 187-188).

La espiritualidad evangelizadora “en salida” representa una propuesta centrada en Cristo, nacida de la alegría del Evangelio y capaz de impulsar el compromiso con los otros y la reforma misionera de la Iglesia. Como movimiento contrario, la tentación de la “mundanidad espiritual” genera una dinámica elitista, narcisista y autoritaria, que no mira a la unidad, a la totalidad del pueblo de Dios. Cuando la Iglesia

29. Cf. Carolina Bacher Martínez, «El discernimiento de los signos de los tiempos en el Pueblo de Dios. Una lectura desde la teología pastoral fundamental», *Teología* 122 (2017): 195-227.

30. Esta fórmula evoca la conocida expresión del obispo argentino mártir Enrique Angelelli: “con un oído en el Evangelio y otro en el pueblo”, cuya beatificación ha tenido lugar junto a la de Carlos Murias, Gabriel Longueville y Wenceslao Pedernera, en La Rioja, el pasado 27 de abril de 2019.

está animada por una espiritualidad “en salida”, hacia otros, queda de manifiesto su acogida del Espíritu que “procura penetrar toda situación humana y todos los vínculos sociales” (EG 178). En el ámbito social, la escucha comunitaria de quienes sufren mueve a la misericordia: “el imperativo de escuchar el clamor de los pobres se hace carne en nosotros cuando se nos estremecen las entrañas ante el dolor ajeno” (EG 193). El Espíritu mueve en los evangelizadores “una *atención* puesta en el otro «considerándolo como uno consigo»”, una atención amante del bien del otro (EG 199). La dinámica de la escucha, como salida misionera, debe cultivarse siempre y ampliarse progresivamente. En la visita del papa a Chile, partiendo de *Laudato si'*, Francisco incorpora la invitación a “prestar una preferencial atención a nuestra casa común” a partir de esta misma capacidad de escucha.<sup>31</sup>

## 2. Lectura teológica de la visita de Francisco en Chile desde la prensa escrita

En vistas a considerar la espiritualidad evangelizadora “en salida” en el contexto de la visita del papa Francisco a Chile, realizo dos pasos reflexivos en esta sección: primero, un ejercicio de escucha de la prensa escrita y de las voces que en ella se amplifican, que busca reconstruir el acontecimiento de la visita en sus resonancias positivas y en sus tensiones. Segundo, un primer ensayo de interpretación teológica de la visita que abarca dos aspectos: una lectura de los ecos posteriores a la visita y una reflexión teológica sobre la escucha de las víctimas de abuso sexual en la Iglesia.

### 2.1 La visita de Francisco desde la prensa escrita<sup>32</sup>

Para los meses previos a la visita, el relevamiento de prensa escrita localizado en cuatro medios de Santiago señala la emergencia de una

31. Francisco, “Discurso Encuentro con las autoridades, la sociedad civil y el cuerpo diplomático”. Martes 16.01.18 de la Visita en Chile. El uso del adjetivo “preferencial” en esta fórmula establece un claro paralelo entre la opción preferencial por los pobres y el cuidado de la casa común, insistiendo en la importancia de ampliar la mirada.

32. Agradezco el relevamiento de prensa escrita realizado por Francisco Correa González

serie de ejes temáticos que ayudan a entender el contexto.<sup>33</sup> En *La Tercera*, se puede observar la comparativa entre la visita de Juan Pablo II en 1987 y la que va a realizar Francisco en 2018; el magisterio del papa en relación con los temas ecológicos y sociales; la baja de los fieles católicos en el país y la pérdida de confianza en la institución eclesial. En *Emol* (El Mercurio On-Line), los ejes salientes son: los preparativos por parte de las comisiones de la Iglesia y el Estado; las diversas opiniones emanadas del mundo social y político en torno a la visita; la polémica por el costo de la visita y, sobre todo desde principios de enero, la problemática de los abusos sexuales y la expectativa de recuperar la confianza en la Iglesia a partir de la visita de Francisco.

Con respecto a este último eje, vale la pena destacar la noticia “Organización internacional que investiga abusos sexuales detalla 78 casos cometidos en la Iglesia Católica chilena” del 10 de enero de 2018. Ella se refiere a la organización *Bishop Accountability* que lanzó, en las oficinas de la Fundación para la Confianza -creada por José Andrés Murillo-,<sup>34</sup> el primer banco de datos publicado en internet que contiene los abusos sexuales denunciados dentro de la Iglesia de Chile. La iniciativa se publicó en esta fecha con la esperanza de que alguno de sus asistentes le haga ver [al papa] que no ha cumplido con su promesa de tolerancia cero, según las palabras de Anne Barrett-Doyle, representante de la organización.<sup>35</sup> En la noticia publicada por Ximena Ber-

para esta investigación, en el cual se han revisado las noticias centrales publicadas en *La Tercera*, *Emol*, *El Mostrador* y *The Clinic*, en los siguientes dos períodos: [1] 19 de junio 2017 a 14 de enero 2018 y [2] 15 al 19 de enero de 2018. Personalmente, he completado la revisión de algunas noticias claves del período posterior a la visita del papa, dada su importancia para la visita.

33. Sigo a continuación: Francisco Correa González, «Informe de relevamiento de prensa escrita» (inédito) elaborado como parte del proyecto de investigación N° 9361/DPCC2017, referido en la nota inicial de este artículo. Al presentar el material, tengo en cuenta que algunos medios publican las noticias con un día de diferencia de los sucesos y otros lo hacen en el mismo día de su acontecer real; me refiero a los hechos diarios, con independencia de la fecha de su publicación.

34. Fundación para la Confianza es una organización sin fines de lucro cuya misión consiste en la lucha contra el abuso sexual infantil. Esto a través del acompañamiento a personas que han sido víctimas de abuso sexual durante su infancia; la elaboración, validación y mejora de planes de prevención de abuso sexual infantil en las comunidades educativas y organizaciones que trabajan en infancia; y la formación en herramientas especializadas en prevención, detección y reacción oportuna y adecuada en casos de abuso sexual infantil. Esta y otra información se encuentra disponible en línea, acceso el 15 de enero de 2019, <https://www.fundacioncolunga.org/nuestra-red/fundacion-la-confianza/>.

35. La noticia de *Emol* ya no está disponible on-line, pero sí se puede ver en: Ximena Bertín, «Organismo Internacional revela lista de 78 clérigos denunciados en Chile», *La Tercera*, 10 de enero



tin en *La Tercera* el 10 de enero de 2018, Barrett-Doyle denunció que “en Chile se trata bien a los abusadores y mal a las víctimas. El Papa dice que llora por las víctimas, nosotros lo que queremos es que esas lágrimas las transforme en acciones”. Una afirmación de importancia, que fue retomada por los sobrevivientes durante la visita.

La visita de Francisco en Chile se desarrolló entre el 15 y el 18 de enero de 2018, aunque me concentraré en lo sucedido entre el 16 y 18 de enero por abarcar lo principal. En diferentes noticias de *La Tercera*, el 15 de enero -día de la llegada de Francisco-, Ignacio Sánchez -rector de la Universidad Católica- y C. Mardones mencionaron una serie de temas de relevancia nacional: migrantes, pueblos originarios, pobreza, cultura y convivencia nacional, solidaridad con los más vulnerables. Por su parte, Cristián del Campo -provincial de los jesuitas- señaló los retos principales en una nota con *La Tercera* del 15 de enero de 2018: los abusos sexuales por parte de miembros de la Iglesia, la incapacidad de la Iglesia de leer los signos de los tiempos y la caída del fervor creyente entre los chilenos. El Cardenal Pietro Parolin, uno de los integrantes de la comisión vaticana de la visita, admitía en una comunicación en *El Mostrador* ese mismo día que esta no sería fácil dada la situación de la población indígena, pero nada se decía en relación con los abusos en la Iglesia como posible dificultad.

### *Martes 16 de enero: la petición de perdón y el reclamo de acciones*

El martes 16 de enero se inició con un Discurso en el Palacio de La Moneda, Santiago. Lo más relevante de lo dicho por Francisco en esta ocasión fue la petición de perdón a las víctimas de abuso sexual por parte de clérigos de la Iglesia, aunque también se destacaron temas como la migración, los pueblos originarios y la desprotección de jóvenes y adultos mayores. Posiblemente, la atención se centró en la petición de perdón, porque era la primera vez que el papa abordaba la cuestión en el marco de una ceremonia oficial de Estado. Al respecto,

de 2018, acceso el 20 de abril de 2019, <https://www.latercera.com/noticia/organismo-internacional-revela-lista-78-clerigos-denunciados-chile/>, «Lanzan sitio con nombres de 78 religiosos católicos acusados de abusos en Chile», *Fortín Mapocho*, 10 de enero de 2018, acceso el 20 de abril de 2019, <https://www.fortinmapocho.cl/2018/01/10/lanzan-sitio-con-nombres-de-78-religiosos-catolicos-acusados-de-abusos-en-chile/> y <http://www.bishop-accountability.org/Chile/Banco-de-Datos/>.

*Emol* publicó en noticias del día que diversos medios de comunicación internacionales destacaron las palabras del papa Francisco y coincidieron en afirmar que *el tema de los abusos* era el más delicado de la visita y que sería una de las cuestiones más complejas para él. En otra noticia del mismo medio, se reprodujeron las palabras textuales de Francisco en La Moneda: “no puedo dejar de manifestar el dolor y la vergüenza, vergüenza que siento ante el daño irreparable causado a niños por parte de ministros de la Iglesia. Me quiero unir a mis hermanos en el episcopado, ya que es justo pedir perdón y apoyar con todas las fuerzas a las víctimas, al mismo tiempo que hemos de empeñarnos para que no se vuelva a repetir”.<sup>36</sup> Siendo la única cita textual del discurso en La Moneda asumida por la prensa, se puso de manifiesto su importancia y significado institucional en la percepción social; al mismo tiempo, en un mensaje que habló de la construcción de una sociedad más justa y la escucha de los débiles, la Iglesia se presentó pidiendo perdón por los abusos y apoyando a las víctimas, con el compromiso de un “nunca más”.

A continuación, Francisco celebró una misa en el Parque O’Higgins, a la cual se estimó que asistieron unas 400.000 personas. La presencia en esta misa del obispo chileno Juan Barros, acusado de encubrir al exsacerdote Fernando Karadima de abusos sexuales, de conciencia y de poder, generó una fuerte polémica que se reflejó, de inmediato, en las redes sociales y en las noticias de prensa.<sup>37</sup> Juan Carlos Cruz -una de las víctimas de F. K.- fue uno de los primeros en reaccionar en su cuenta de Twitter: “El Papa pide perdón por abusos en la Moneda. Otro buen titular que saca aplauso y ahí se queda. Otro titular barato. Basta de perdones y más acciones”; luego añadió: “Los obispos encubridores ahí siguen. Palabras vacías. Dolor y vergüenza

36. «Francisco pide perdón por los casos de abusos: ‘No puedo dejar de manifestar el dolor y la vergüenza’», *Emol*, 16 de enero de 2018, acceso el 15 de marzo de 2019, <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2018/01/16/891391/Francisco-pide-perdon-por-los-casos-de-abusos-No-puedo-dejar-de-manifestar-el-dolor-y-la-vergenza.html>. Los textos de la visita se citan conforme a la edición oficial: Francisco, *Mensajes de la visita apostólica a Chile. Discursos y Homilias dirigidas en Santiago, Temuco e Iquique 2018* (Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 2018). Se cita como *Mensajes* en texto.

37. El nombramiento de Juan Barros como obispo de Osorno estuvo marcado por un creciente malestar en la Iglesia y en la sociedad, por haber pertenecido durante más de 40 años al círculo más cercano de Karadima. Su renuncia fue aceptada por el papa Francisco en septiembre de 2018, como consecuencia del Informe Scicluna.

es lo que sienten las víctimas”.<sup>38</sup> La presencia del obispo Barros en la segunda actividad del día suscitó una tensión entre Francisco y las víctimas: el papa dijo *apoyar a las víctimas* y unas horas más tarde algunas de ellas reclamaron *acciones con encubridores*. Una noticia de *Emol* comentó las críticas de Marta Larraechea, Rolando Jiménez, Juan Carlos Cruz y habló de los comentarios positivos expresados por Sebastián Piñera, Benito Baranda y Claudio Orrego sobre el pedido de perdón; la nota publicada por *The Clinic* ese mismo día, reproduce solo las reacciones negativas. Así, el gesto institucional de pedido de perdón quedaba empeñado a poco de andar.

En la tarde, se realizaron otras dos actividades: la visita en un Centro Penitenciario Femenino y unas vísperas en la Catedral Metropolitana de Santiago con sacerdotes, religiosos y consagrados, en la cual volvió a hacerse presente el obispo Barros. En el primer caso, *La Tercera* dedicó dos notas para destacar la figura de la hermana Nelly León como capellana del centro y el discurso de una de las internas en la visita del papa. Sobre la celebración en la Catedral, *Emol* tituló su noticia del 16 de enero así: «Francisco anima a religiosos chilenos ante crisis de la Iglesia local: ‘Sé que han sufrido insultos en el Metro o caminando por la calle’» (*Mensajes*, 26); este medio señaló que la vida eclesial chilena atraviesa por horas difíciles y citó un fragmento del discurso de Francisco alusivo al tema.

La cita tomada por la prensa expresaba solo fragmentariamente las palabras de este discurso; cabe destacar, además, la escasa repercusión de esta actividad en la prensa escrita, aunque en ella se retomaba en forma explícita el tema del pedido de perdón por los abusos. La espiritualidad evangelizadora “en salida”, por el contrario, se destacaba en este discurso dirigido a miembros consagrados de la Iglesia. En él se describía con fineza de espíritu la situación eclesial vivida: la tentación de quedarse en la desolación; asimismo, se invitaba a reconocer los hechos y discernir lo que Dios estaba pidiendo: “una Iglesia con llagas no se pone en el centro, no se cree perfecta, sino que pone allí al único que puede sanar las heridas y tiene nombre: Jesucristo” (*Mensa-*

38. The Clinic online, «Juan Carlos Cruz, víctima de Karadima: ‘Basta de perdones y más acciones. Los obispos encubridores ahí siguen’», *The Clinic*, el 16 de enero de 2018, acceso el 20 de mayo de 2019, <https://mundobip.cl/noticia/the-clinic-juan-carlos-cruz-victima-de-karadima-basta-de-perdones-y-mas-acciones-los-obispos-encubridores-ahi-siguen>.

jes, 30). Un segundo discurso en la Catedral, dirigido a los obispos, completó el mensaje de Francisco en este recinto con una fuerte crítica al clericalismo y un llamado a recuperar la pertenencia al pueblo fiel de Dios. En la noticia de *Emol* citada antes, se incluyeron dos fragmentos del mensaje dirigido a los obispos: “Los laicos no son nuestros peones ni nuestros empleados, no tienen que repetir como «loros» lo que nosotros le decimos” (...) “Los sacerdotes del mañana tienen que formarse pensando en el mañana: su ministerio se desarrollará en un mundo secularizado” (*Mensajes*, 37). Lo que no se percibía, en la cita fragmentaria, era la conexión entre los abusos y el clericalismo.

*Miércoles 17 de enero: el obispo Barros como “la piedra en el zapato”*

El día que siguió comenzó con las declaraciones de otra de las víctimas sobre lo acontecido durante el segundo día de la visita: José Andrés Murillo, director de la Fundación para la Confianza, institución que lucha contra el abuso sexual infantil. Él manifestó, en una noticia publicada por *La Tercera* el 17 de enero de 2018, que si las palabras de perdón, de dolor y de vergüenza no van acompañadas de acciones concretas, no valen nada, agregando que las palabras no tienen que ser reparatorias, sino lo que se espera son acciones. La crítica se dirigió directamente hacia el gesto de pedido de perdón por parte de Francisco en La Moneda, al manifestar que las palabras deben ir acompañadas de acciones. *Emol* también publicó, ese mismo día, el comentario de las teólogas Claudia Leal y Sandra Arenas sobre la jornada anterior: para Leal, “si el Papa Francisco, suma cabeza de la Iglesia Católica pide perdón, es porque coloca un estándar que todas las autoridades deberían considerar”; la profesora Arenas enfatizó que “la petición de perdón no es suficiente, pero es un gran avance”; finalmente, Leal señaló que del obispo Barros se debería esperar un gesto más decidido, porque existe una fractura con la comunidad”. Ambas académicas valoraron el pedido de perdón por Francisco y reclamaron un mayor compromiso, en una posición que las acercó al reclamo expresado por las víctimas.

Durante el tercer día de la visita, miércoles 17 de enero de 2018, el programa de actividades se desarrolló en el Aeródromo Maquehua, Temuco, donde se celebró una misa por el progreso de los pueblos;

continuó en el Santuario de Maipú, Santiago, por medio de un encuentro con los jóvenes y concluyó con la visita en la Casa Central de la Universidad Católica, durante la cual pronunció un discurso que tuvo buena recepción en general. *La Tercera* editó -al día siguiente- dos noticias para destacar los hechos principales en la Araucanía; las palabras del papa que tuvieron más repercusión fueron: “no se puede pedir reconocimiento aniquilando al otro” (*Mensajes*, 43); durante la misa en el Aeródromo de Maquehua, Francisco llamó a un minuto de silencio recordando las graves violaciones a los DD.HH. ocurridas en ese lugar que fue sede del encuentro masivo, según documentó el mismo medio. También *La Tercera* publicó otras dos notas el 18 de enero para relatar cómo continuó el tema relativo a los abusos sexuales que se particularizó en Barros: al respecto, comentó el apoyo dado a él por el obispo González y la valoración positiva que los denunciantes de Karadima manifestaron por el encuentro del papa Francisco con víctimas de abuso. Además, fue ese medio el que dedicó otras noticias al encuentro con los 45.000 jóvenes en el templo votivo de Maipú y al paso del papa Francisco por la Universidad Católica. En su encuentro con la juventud, utilizó el lenguaje de las nuevas tecnologías de comunicación para dirigirse a ellos, a la vez que les recordó la “contraseña” dada por San Alberto Hurtado: “¿Qué haría Cristo en mi lugar?” (*Mensajes*, 53). En su visita a la Universidad Católica, según informó *Emol* el 17 de enero, el papa reconoció el aporte histórico de la institución y realizó un llamado a la convivencia nacional a través de procesos educativos transformadores e inclusivos. Por su parte, *The Clinic* publicó -en la misma fecha- el texto íntegro de una carta entregada por estudiantes de la FEUC al papa Francisco en su paso por la Casa Central de la Universidad, en la cual manifestaron fuertes críticas hacia la Iglesia.<sup>39</sup> En el balance del tercer día de la visita, quedó resonando la noticia sobre “las víctimas de Karadima”, quienes admitieron no haber sido invitados al encuentro privado de Francisco con algunas víctimas de abuso. Una de las primeras notas publicadas por *Emol* en la mañana del 17 de enero, titulada “Cómo el obispo Barros se transformó en la piedra en el zapato del Papa Francisco en su visita a Chile”, tal vez presagiaba lo que iba a suceder.

39. Los estudiantes levantaron la voz por las víctimas y señalaron el encubrimiento del clero con respecto a los abusos.

*Jueves 18 de enero: el grito de los sobrevivientes*

El cuarto día de la visita, el jueves 18 de enero, las noticias sobre el obispo Barros en *Emol* y otros medios llegaron a ocupar el centro de atención.<sup>40</sup> En la primera nota de la jornada, publicada por *Emol* a las 8:03, se manifestó el ex arzobispo de Santiago en defensa del obispo Barros: “Cardenal Errázuriz defiende al obispo Barros: «El Papa es un convencido de que no ha cometido ningún delito»”; a las 8:37 se publicó que “Juan Barros aterriza en Iquique para participar en misa y asegura que el Papa «ha sido siempre conmigo muy cariñoso»”; a las 9:30 se conoció una noticia con diversas críticas sobre el obispo en cuestión; a las 10:56, justo antes de la misa en Iquique, otra noticia relataba que el papa había defendido con firmeza a Juan Barros: “El día que me traigan una prueba voy a hablar; no hay una sola prueba en contra, todo es calumnia”.<sup>41</sup> Minutos después que se conocieran los dichos del papa, Juan Carlos Cruz, con el dolor de haber sido víctima y su habilidad de periodista, manifestó su rechazo al mensaje a través de su cuenta de Twitter: “Como si uno hubiese podido sacarse una *selfie* o foto mientras Karadima me abusaba a mí u otros con Juan Barros parado al lado, viéndolo todo”. En tanto que José Andrés Murillo insistió: “Date cuenta que nuestra lucha es contra el abuso” y añadió una sorprendente invocación dirigida al papa emérito: “Benedicto, te necesitamos ahora”, en referencia al papel que este tuvo en el tema de los abusos sexuales antes de su renuncia. Este fue el tenor de las expresiones publicadas a las 11:29 del 18 de enero por *Emol*.<sup>42</sup> El debate en torno a Juan Barros fue *in crescendo* y provocó una exposición pública del papa Francisco y las víctimas.

A las 18:30 de ese mismo día, los tres sobrevivientes del caso

40. Según el relevamiento realizado por Francisco Correa, seis de las ocho noticias publicadas por este medio el 18.01.2018 tratan sobre el caso Barros y Francisco. También *The Clinic* replicó los detalles de las noticias sobre Barros, al cual le dedicó seis de las siete notas publicadas ese mismo día, con temas muy semejantes a como lo hizo *Emol*.

41. “Francisco y presencia de obispo Barros en misas: «El día que me traigan una prueba voy a hablar»”, *Emol*, 18 de enero de 2018, acceso el 15 de marzo de 2019, <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2018/01/18/891685/Francisco-y-presencia-de-obispo-Barros-en-misas-El-dia-que-me-traigan-una-prueba-voy-a-hablar.html>.

42. “Víctimas de Karadima rechazan dichos del Papa sobre Barros: «Date cuenta de que nuestra lucha es contra el abuso»”, *Emol*, 18 de enero de 2018, acceso el 15 de marzo de 2019, <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2018/01/18/891694/J-C-Cruz-por-dichos-del-Papa-sobre-pruebas-contra-Barros-Como-si-uno-hubiese-podido-sacarse-una-selfie.html>.

Karadima ofrecieron una declaración de prensa en la cual rechazaron la defensa hecha por Francisco, mediante un detalle pormenorizado de los hechos que les permitieron acusar a Barros y las demandas que ellos interpusieron ante la justicia: “Lo que ha hecho el papa hoy es ofensivo y doloroso, y no sólo con nosotros, sino contra todos quienes luchan por crear contextos menos abusivos y más éticos en lugares como la Iglesia Católica. También confirma que aún hay mucho por hacer, y seguiremos en este camino”, dijeron los tres denunciantes en su comunicado.<sup>43</sup> Las víctimas tomaron la palabra para contestar a Francisco por su defensa del obispo Juan Barros: estupor y malestar general por este final ¿inesperado? de la visita, que en ese momento fue vivido como el peor posible de imaginar...<sup>44</sup> Un análisis más profundo podría indicar que era esperable que algo como esto sucediera, porque no hubo un previo tratamiento adecuado de la herida de los abusos y los encubrimientos en las instituciones religiosas católicas.

De acuerdo con las principales noticias publicadas del 15 al 18 de enero de 2018 en cuatro medios de prensa escrita de Santiago, se puede observar que el marco de lectura establecido para la visita era más amplio al inicio y se polarizó al final. Algunas de las primeras noticias hablaron de Francisco en relación con Juan Pablo II, como ya había sucedido en los meses previos a la visita. Sin embargo, en el transcurso de estos días, los hechos hicieron que el cuadro noticioso quedara reducido a una polémica relacionada con la crisis de abusos: la defensa que Francisco manifestó hacia el obispo Juan Barros, acusado por sobrevivientes de encubrir delitos sexuales cometidos por el exsacerdote Karadima, fue rechazada sin eufemismos por los denunciantes. La figura de otro pontífice evocada por una de las víctimas,

43. Juan Carlos Cruz, José Andrés Murillo y James Hamilton, «Declaración pública por dichos del papa el día 18 de enero», *Cooperativa.cl*, 18 de enero de 2018, acceso el 20 de enero de 2019, <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/iglesia-catolica/visita-papal-2018/victimas-de-karadima-lo-que-ha-hecho-el-papa-hoy-es-ofensivo-y-doloroso/2018-01-18/184235.html>. Juan Carlos Cruz, José Andrés Murillo y James Hamilton, «Declaración pública por dichos del papa el día 18 de enero» [audio], *ADN 91.7*, 18 de enero de 2018, acceso 15 de marzo de 2019, <http://www.adnradio.cl/noticias/nacional/victimas-de-karadima-y-defensa-de-bergoglio—a-barros-esto-es-grave-y-no-podemos-aceptarlo/20180118/nota/3693718.aspx>. El título dado por *The Clinic* a la noticia sobre el tema se acercó más al tono de la declaración.

44. Me tocó estar en Chile durante los días de la visita y puedo dar fe de la inmensa tristeza, perplejidad e impotencia que sintieron muchos católicos comprometidos, ante las declaraciones de Francisco sobre el obispo Barros.

Benedicto XVI, señaló el contexto real de la visita de Francisco y su relación con el reclamo de un compromiso eclesial frente al tema de los abusos. El giro mediático que tomó la visita fue contundente: la “auto-ridad de las víctimas” se manifestó planteando el tema del encubrimiento en el caso de los abusos sexuales, de poder y conciencia por parte del exsacerdote Karadima.

## 2.2 Ecos de la visita que dan que pensar

### *Un papa que pide perdón, de forma personal, a las víctimas...*

Ya el día 16 de enero el tema principal fue el *pedido público de perdón por el abuso sexual de miembros de la Iglesia* según el discurso pronunciado por Francisco en La Moneda. Con la defensa pública que Francisco hizo del obispo Barros el 18 de enero y el rechazo de su toma de posición por quienes fueran víctimas y sobrevivientes de abuso sexual, la visita quedó ensombrecida. Una nueva intervención pública del mismo 18 de enero, esta vez del Cardenal Sean O’Malley, presidente de la Comisión para Protección de Menores, fue una primera señal de clarificación en medio de la confrontación. Él afirmó que era comprensible que las palabras del pontífice en Santiago fueran “una fuente de gran dolor para los sobrevivientes de abusos sexuales por parte del clero o de cualquier otro criminal. Las palabras que contienen el mensaje «si no puedes probar tus reclamos, no serás creído» abandona a aquellos que han sufrido reprensibles violaciones criminales de su dignidad humana y relegan a los sobrevivientes al exilio del descrédito”.<sup>45</sup> Otra noticia de prensa publicada por *Aleteia.org* el 21 de enero, que se hacía eco del comunicado de O’Malley del día 20, aclaraba que él no estaba en contra del papa, de quien confirmaba su política de “tolerancia cero” en este tipo de delitos, sino que quería mostrar su compromiso con las víctimas y manifestarles su cercanía.

El 22 de enero de 2018, luego de su visita en Perú y en el avión de regreso a Roma, Francisco pidió disculpas a las víctimas de abuso

45. En línea, acceso el 18 de marzo de 2019, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-42781005>. Las palabras del Cardenal Sean O’Malley, en el formato de comunicado, fueron publicadas en el sitio *BostonCatholic.org*, acceso el 2 de abril de 2019, <https://www.bostoncatholic.org/Utility/News-And-Press/Content.aspx?id=34264>.



al reconocer que, en sus declaraciones sobre el obispo Barros, el uso de la palabra “pruebas” -en lugar de evidencias- había herido sin querer a muchos abusados. James Reynolds, corresponsal de la *BBC* en Roma, aseguró -en esa fecha- que es inusual que el papa pida disculpas por sus palabras, pero que “claramente sintió que tenía que enmendarse por la forma abrupta como desestimó las acusaciones hechas por las víctimas de abusos sexuales cometidos por el clero en Chile”. Esta petición de perdón se reiteró de forma personal, con posterioridad al Informe Scicluna, cuando Francisco invitó a estas víctimas a encontrarse con él en Roma. Un papa que pide perdón, de forma personal, a las víctimas representa esa Iglesia “en salida” *que prefiere accidentarse por salir a la calle y no quedarse encerrada, más que equivocarse teme quedarse encerrada* (EG 49).

### *Las acciones de Francisco que siguieron a la visita*

Las “acciones” reclamadas a Francisco -durante su visita a Chile- por los sobrevivientes de abusos del exsacerdote Karadima empezaron a visibilizarse el 30 de enero de 2018, cuando el papa anunció que enviaría a Mons. Charles Scicluna a Chile para escuchar a quienes habían manifestado su voluntad de dar a conocer elementos que poseen.<sup>46</sup> Elisabetta Piqué comenta así la noticia: “En una movida sorprendente, que significa un giro de 180 grados y demuestra que ya no está tan seguro de la inocencia de Barros, decidió enviar a Santiago de Chile, en misión especial, al arzobispo maltés Charles Scicluna, prelado famoso por haber investigado a los Legionarios de Cristo en México, que fue durante años promotor de Justicia de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF)”.<sup>47</sup>

46. De origen maltés, trabajó en la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) hasta 2012 y fue el principal investigador del caso de padre Marcial Maciel Degollado, el fundador -ya fallecido- de la congregación ultraconservadora mexicana de los Legionarios de Cristo, intervenida por Benedicto XVI después de salir a la luz abusos y demás escándalos de su líder. En 2014 estuvo al frente de otra investigación sensible, sobre los “comportamientos inapropiados” del ex cardenal escocés Keith O’Brien, acusado de abusos sexuales por tres curas y un exsacerdote, a quien Francisco removió cargo y honores. Scicluna se encuentra ahora al frente del Colegio para el examen de los recursos (en materia de *delicta graviora*, delitos graves) de la CDF.

47. Elisabetta Piqué, «El Papa manda a Chile a un enviado especial para escuchar a las víctimas de abusos», *La Nación*, 30 de enero de 2018, acceso el 2 de abril de 2019, <https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/el-papa-manda-a-chile-a-un-enviado-especial-para-escuchar-a-victimas-nid2104951>.

Resulta interesante la referencia hecha por Piqué a la voz de las víctimas en la prensa, en comparación con la escasa atención que les ha sido prestada por parte de la Iglesia: “La misión, ahora, es «escuchar» a esas víctimas que, antes, durante y después de su viaje a Chile, tuvieron muchísima visibilidad en la prensa chilena y extranjera, cuyas palabras y cartas nunca llegaron al Papa”. La escucha, una de las notas principales de la espiritualidad evangelizadora “en salida”, reaparece ahora como la “acción” eclesial en respuesta a los sobrevivientes de abusos sexuales por parte del clérigos y religiosos.

Las acciones de pedido de perdón por parte de Francisco continuaron y una “nueva etapa” de la visita del papa en Chile comenzó a manifestarse gradualmente. Tal vez, en perspectiva, la visita puede releerse -junto con sus efectos que se prolongaron en el tiempo- a partir de estos gestos de pedido de perdón que completaron las palabras iniciales pronunciadas en el Palacio de la Moneda. En la mencionada carta del 8 de abril de 2018, Francisco escribió a los obispos chilenos para comentarles de forma breve el Informe Scicluna. En el texto de esta misiva, difundido el 11 de abril por diferentes medios, Francisco reconocía que las denuncias de los testimonios recogidos por Scicluna le habían causado dolor y vergüenza y que había incurrido en “graves errores de valoración” en el caso Barros, a causa de “falta de información veraz y equilibrada”.<sup>48</sup> En la misma carta, los obispos chilenos fueron invitados a ir Roma para colaborar en el discernimiento de las acciones a seguir.

La misión especial de Charles Scicluna a Chile, para escuchar a las víctimas, fue una especie de continuación de la visita e hizo posible que finalmente los sobrevivientes de abusos sexuales por parte de miembros del clero y la vida religiosa pudieran ser escuchados. Se puede pensar que, pese al desencuentro que se produjo entre Francisco y las víctimas de Karadima durante la visita, el paso del papa por Chile ha dado frutos importantísimos para la Iglesia que peregrina en el país andino. Incluso se podría afirmar que, gracias al exabrupto en defensa de Barros y la reacción pública de las víctimas, fue posible ir más a fondo en la crisis institucional de la Iglesia chilena. Sí, efectivamente, la visita del papa en

48. «Carta del Santo Padre Francisco a los señores obispos de Chile tras el Informe de S.E. Mons. Charles J. Scicluna», el 8 de abril de 2018, acceso el 20 de mayo de 2019, [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco\\_20180408\\_lettera-vescovi-cile.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180408_lettera-vescovi-cile.html).

Chile y la voz de los sobrevivientes en ella marcaron *el inicio del final de la cultura del abuso en la Iglesia chilena*, tal como lo entendió la Prensa Extranjera en Chile. Fue la voz de estos últimos la que quedó resonando al final de la visita, la misma voz que fue escuchada por Scicluna en su misión en Chile. Con la misión recibida, el obispo maltés en cierto sentido completó la visita de Francisco: la escucha y el diálogo debían continuar y encontraron en Scicluna un interlocutor válido.

*Las dimensiones de una herida que no deja de sangrar...*

Por su sensibilidad para focalizar la herida de los abusos y su encubrimiento por parte de miembros de la Iglesia y por su compromiso a la hora de amplificar las voces de los sobrevivientes, la labor periodística y de prensa escrita merecen ser destacadas. Las afirmaciones de la periodista mexicana Valentina Alazraki, corresponsal de Televisa y decana de los vaticanistas, durante la reciente cumbre romana sobre abusos de fines de febrero de 2019, van en este sentido y ayudan a entender mejor cuál es el meollo del asunto: el escándalo de los abusos no es un “complot de la prensa” para desacreditar a la Iglesia como algunos pretenden, sino que se trata de crímenes que es necesario dar a conocer para proteger a las víctimas. Durante la cumbre, Alazraki planteó a los obispos la necesidad de tomar partido por los niños y estar en contra de los abusadores y encubridores; también explicó que “los fieles no perdonan la falta de transparencia, porque es una nueva violencia a las víctimas”. Finalmente, se refirió a la visita en Chile de 2018 interpretando que la falta de información y el encubrimiento sistemático alienta “un clima de sospecha y desconfianza y provoca la rabia y el odio hacia la institución”.<sup>49</sup> Los abusos a menores son intolerables y urge un compromiso de transparencia; los medios de comunicación han tomado la delantera con respecto a estos casos. Son heridas que atraviesan el cuerpo de las víctimas y que también necesitan ser reparadas en el cuerpo roto de la Iglesia. Sangra la herida de quienes han sufrido abuso y a la vez sangra la herida eclesial, porque somos

49. Elisabetta Piqué, «Fuerte discurso de una periodista mexicana contra el silencio de la Iglesia por los abusos», *La Nación*, 23 de febrero de 2019, acceso el 2 de abril de 2019, <https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/fuerte-discurso-periodista-mexicana-silencio-iglesia-abusos-nid2222966>.

cuerpo de Cristo y miembros unos de otros. La herida pide acompañar a las víctimas y reparar la comunión eclesial. Francisco habló de una “Iglesia herida” en su discurso en La Catedral, pero el final de la visita requería de otras palabras. El papa se manifestó, al dirigirse al episcopado chileno, luego de recibir el Informe de la misión encomendada a Mons. Scicluna: “las dificultades presentes son una ocasión para restablecer la confianza en la Iglesia, confianza rota por nuestros errores y pecados para sanar unas heridas que no dejan de sangrar en la sociedad chilena”.<sup>50</sup> El Cardenal Tagle, en su exposición durante la cumbre sobre abusos a menores, invitó a los obispos -citando a Thomas Halik- a ver y tocar las llagas de Cristo en las llagas de la humanidad, en especial a las víctimas de abusos.

También en el contexto de la Universidad Católica de Chile, se hicieron apreciaciones semejantes con respecto al valor de los medios de comunicación en la crisis de la Iglesia. Samuel Fernández, exdecano y profesor en la Facultad de Teología afirma: “En nuestra Iglesia, algunos desconfían radicalmente de la opinión pública: «Hay que escapar de los periodistas, lo que dice la gente es amenazante». Y es al revés: si a un cristiano, a la luz de la fe, le preguntan ¿qué es el mundo?, ¿qué es la sociedad?, lo primero que debe responder es que el mundo y la sociedad son creación de Dios, y sólo después, afirmar que están heridas por el pecado. Eso revierte la desconfianza en confianza, porque tengo la certeza de que hay una voz de Dios en lo que digan las personas, la sociedad, la opinión pública. Como Iglesia tenemos mucho que decir, pero también tenemos mucho que escuchar”.<sup>51</sup> La invitación a la escucha es posiblemente lo que más resuena en esta posición eclesial frente al mundo, una escucha que en el magisterio de *Evangelii gaudium* es a Dios que nos habla en la Escritura y en *un clamor*.<sup>52</sup>

### 2.3 Reflexión teológica sobre la escucha de las víctimas

Un relevamiento de prensa escrita y una lectura general del men-

50. «Carta del Santo Padre (8 de abril de 2018)».

51. Cf. Francisco Morales, Silvia Pellegrini y Samuel Fernández, «El ritmo que la Iglesia debe comprender», *Diálogos* 7, 13 (2018): 6-10, 9.

52. Cf. José Carlos Caamaño, «Verdad y tensión en la propuesta de Francisco», *Teología* LI, 114 (2014): 99ss.

saje de Francisco en relación con la visita a Chile permitieron contextualizar la propuesta de una espiritualidad evangelizadora. La atención puesta en las víctimas de abuso sexual, en la casa común y en los pueblos originarios, en las mujeres privadas de libertad y en las familias migrantes -entre otros-, manifiesta el programa de una espiritualidad “en salida”, dirigida al encuentro de las periferias. Como todo programa eclesial, no se encuentra acabado sino “en camino” y la Iglesia puede “accidentarse” en su itinerario de salida, tal como se puso en evidencia durante la visita del papa: la salida a las periferias, el trato adecuado con las víctimas de abusos representa un reto de este tiempo y lugar, también en lo que implica de reconocer responsabilidad de encubrimiento por parte de la institución eclesial. En el Palacio de La Moneda, Francisco habló de pedir perdón y apoyar con todas las fuerzas a las víctimas; la visita mostró que para llevar adelante ese “plan pastoral” era necesario crear las condiciones para una escucha de las víctimas. Así, la espiritualidad evangelizadora en salida se mostró como programa a seguir, en la medida en que la *escucha del clamor* representa una dinámica espiritual fundamental de la Iglesia: “la salud de nuestra interioridad se testifica en la de nuestras relaciones; la fe, entonces, tiene una dimensión política, pública, que nos compromete con la construcción de la sociedad humana”.<sup>53</sup> Thierry-Marie Coreau resume la exigencia de la escucha de los gritos del mundo para acceder a la salvación:

“Sin la escucha, no hay salvación. Sin la escucha de los gritos del mundo, sin la escucha de la Escritura y de los más pobres, sin la escucha de quienes forman la Iglesia en la pluralidad de culturas y de las historias personales y colectivas, sin la escucha de los perjudicados por las prácticas y los discursos de sus miembros, sin la escucha de las mujeres, sin la escucha de las Iglesias hermanas, sin la escucha de la naturaleza, la Iglesia no puede responder al anuncio de la salvación en Dios Trinidad por Cristo, del que recibe su vida y su misión”.<sup>54</sup>

En cuanto a la particularización de esta espiritualidad en la visita, se puede pensar que la propuesta magisterial de Francisco quedó desafiada por un contexto de crisis eclesial a causa de abusos y por el reclamo directo de las víctimas del exsacerdote Karadima en relación

53. Caamaño, «Verdad y tensión», 99-100.

54. Thierry-Marie Courau, «La escucha, camino de salvación y de *metanoía* de la Iglesia», *Concilium* 377 (2018): 571.

con su encubrimiento. Una lectura teológica de los textos de la visita y de aquellos que le siguieron -cuya lectura se realizará en la segunda parte de este artículo-, ayudará a redimensionar lo dicho y sucedido durante el paso del papa por Chile: que la crisis de los abusos sexuales en la Iglesia y su encubrimiento exige pedir de perdón y realizar acciones de reparación tanto para las víctimas como para el Pueblo de Dios.

La espiritualidad evangelizadora en salida se desarrolla en la dinámica comunitaria de la escucha. En *Evangelii gaudium* se presenta una “doble escucha”: escucha a la Escritura y a los pobres. En la visita de Francisco a Chile, comenzó a hacerse patente la prioridad de la escucha a las víctimas de abusos sexuales, de poder y de conciencia, planteando la necesidad de una nueva ampliación del concepto de pobres. Si bien los mismos pobres han sido llamados víctimas, ahora se debe pensar cómo y en qué medida las víctimas de abuso son un sujeto privilegiado del amor sanador de Dios y por eso de la Iglesia, una Iglesia herida para consolar a los heridos, un “Hospital de Campaña”.<sup>55</sup> Para una incorporación de las víctimas de abusos sexuales en la opción preferencial por los que sufren, sirve de apoyo el uso del concepto de víctimas que hacen algunos autores/as de nuestro tiempo -en relación con pobres y crucificados-.<sup>56</sup> La visita en Chile ha planteado la necesidad de entender a las víctimas de abusos como un grupo particularmente necesitado de atención pastoral y espiritual. La escucha de los sobrevivientes de abusos se presenta, de este modo, como un camino privilegiado de la espiritualidad evangelizadora en salida, para reparar la justicia y la convivencia social.

Esta nueva exigencia de escucha comunitaria aporta un énfasis en la dimensión de comunión y cuidado mutuo en las relaciones eclesiales. Si la escucha a los pobres fortalece la dimensión social de la espiritualidad, la escucha de las personas abusadas exige un crecimiento en las dimensiones de la confianza, la comunión y el cuidado de los otros.<sup>57</sup> Los abusos sexuales, de poder y de conciencia se mani-

55. Cf. Francisco, «*Busquemos ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos*». *Entrevista con Antonio Spadaro SJ*, Bilbao/Buenos Aires, Ediciones Mensajero/Ágape Libros, 2013, 16ss.

56. En América Latina, puede hablarse de Jon Sobrino y Juan Carlos Scannone, pero también se puede citar a Rebeca Chopp siguiendo las huellas de Joan Baptist Metz.

57. Cf. Cristián del Campo et al., «Restablecer la confianza», *Cuadernos de espiritualidad* 192 (2013): 3-9.

fiestan como crímenes que se originan en el desamor a Cristo y al prójimo; la cultura del abuso y del encubrimiento delata una tentación de mundanidad espiritual que rompe la unidad y el cuerpo de Cristo. En este punto, puede servir uno de los criterios dados por Francisco para la construcción de un pueblo: el principio de la unidad como superior al conflicto. En la salida misionera, se mira a la unidad, a la totalidad del pueblo de Dios; en la mundanidad espiritual, se manifiesta la división: “la formulación es neta: allí donde hay luchas internas, hay mundanidad espiritual. Y allí donde hay mundanidad espiritual, termina habiendo luchas internas”.<sup>58</sup> Lo recordaba Claudia Leal al explicar la herida causada en la comunidad a raíz de la fractura generada por Juan Barros. La espiritualidad evangelizadora en salida se hace manifiesta en las prácticas de escucha, cuidado y misericordia que edifican la comunidad del pueblo fiel de Dios: “la escucha auténtica compromete al que escucha”.<sup>59</sup> El compromiso con las víctimas resulta indispensable para sanar el cuerpo roto de Cristo y para reparar la comunión eclesial. La visita de Francisco en Chile representó un camino, aunque algo accidentado, para la escucha y la conversión: “una Iglesia con llagas no se pone en el centro, no se cree perfecta, sino que pone allí al único que puede sanar las heridas y tiene nombre: Jesucristo” (*Mensajes*, 30).

VIRGINIA R. AZCUY  
raqazvi@gmail.com

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE  
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Recibido 05.05.2019/Aprobado 06.07.2019

58. Fares, *Papa Francisco*, 116.

59. Courau, «La escucha», 575.

\* La autora es Doctora en Teología por la Facultad de Teología d. la Pontificia Universidad Católica Argentina. Es investigadora en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y profesora Ordinaria Titular en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

## Bibliografía

- Azcuy, Virginia Raquel. «La ‘trama interna’ de *Evangelii gaudium*. Ensayo sobre la fuerza de la espiritualidad evangelizadora». *Perspectiva Teológica* 46, n.º 130 (2014): 407-432.
- Azcuy, Virginia Raquel. «La situación ‘tensionada’ de la Iglesia actual. Cuatro retos fundamentales». *Concilium* 377 (2018): 497-509.
- Caamaño, José Carlos. «Verdad y tensión en la propuesta de Francisco», *Teología* LI, n.º 114 (2014): 95-104.
- Correa González, Francisco. «Informe de relevamiento de prensa escrita» (inédito). Proyecto de investigación N° 9361/DPCC2017, financiado por el Vicerrectorado de Investigación y la Dirección de Pastoral y Cultura Cristiana de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Courau, Thierry-Marie. «La escucha, camino de salvación y de *metanoia* de la Iglesia». *Concilium* 377 (2018): 567-577.
- De Lubac, Henri. «Nuestras tentaciones respecto de la Iglesia». En *Meditación sobre la Iglesia*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988, 2º reimpresión, 221-246.
- Fares, Diego. *Papa Francisco. La cultura del encuentro*. Buenos Aires: Edhasa, 2014.
- Fernández, Víctor Manuel. *Il progetto di Francesco. Dove vuole portare la Chiesa. Una conversazione con Paolo Rodari*. Bologna: EMI, 2014.
- Francisco, «*Busquemos ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos*». *Entrevista con Antonio Spadaro SJ*. Bilbao/Buenos Aires: Ediciones Mensajero/Ágape Libros, 2013.
- Francisco, *Exhortación pastoral Evangelii gaudium*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 2013.
- Francisco, *Mensajes de la visita apostólica a Chile. Discursos y Homilias dirigidas en Santiago, Temuco e Iquique 2018*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 2018.
- Francisco, *Exhortación Apostólica Gaudete et exsultate*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 2018.



- Francisco, *Las cartas de la tribulación*. Edición de Antonio Spadaro y Diego Fares. Barcelona: Herder, 2019.
- Galli, Carlos María. «El Viento del Sur de Aparecida a Río. *El proyecto misionero latinoamericano en la teología y el estilo y el estilo pastoral de Francisco*». En Víctor Manuel Fernández et al., *De la Misión Continental (Aparecida 2007) a la Misión Universal (JMJ-Río 2013 y Evangelii gaudium)*. Buenos Aires: Docencia, 2013, 61-119.
- Juncos, Daniel y Luis Liberti. «*Evangelii nuntiandi* y *Evangelii gaudium*: ¿el mismo paradigma misionero? Continuidades, novedades, desafíos». *Teología* 116 (2015): 49-71.
- Morales, Francisco, Silvia Pellegrini y Samuel Fernández, «El ritmo que la Iglesia debe comprender». *Diálogos* 7, 13 (2018): 6-10.
- Roncagliolo, Cristián. «Iglesia en salida. Una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en *Evangelii gaudium*». *Teología y Vida* 55, n.º 2 (2014): 351-369.
- Schickendantz, Carlos. «Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos». *Teología y Vida* LX, n.º 1 (2019): 9-40.

#### Principales fuentes de prensa escrita

- Bertín, Ximena. «Organismo Internacional revela lista de 78 clérigos denunciados en Chile», *La Tercera*, 10 de enero de 2018. Acceso el 20 de abril de 2019, <https://www.latercera.com/noticia/organismo-internacional-revela-lista-78-clerigos-denunciados-chile/>
- «Carta del Santo Padre Francisco a los señores obispos de Chile tras el Informe de S.E. Mons. Charles J. Scicluna», el 8 de abril de 2018. Acceso el 20 de mayo de 2019. [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco\\_20180408\\_let-tera-vescovi-cile.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180408_let-tera-vescovi-cile.html).
- Cruz, Juan Carlos, José Andrés Murillo y James Hamilton. «Declaración pública por dichos del papa el día 18 de enero». *Cooperati-*

- va.cl*, 18 de enero de 2018. Acceso el 20 de enero de 2019, <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/iglesia-catolica/visita-papal-2018/victimas-de-karadima-lo-que-ha-hecho-el-papa-hoy-es-ofensivo-y-doloroso/2018-01-18/184235.html>.
- Cruz, Juan Carlos, José Andrés Murillo y James Hamilton, «Declaración pública por dichos del papa el día 18 de enero» [audio], *ADN 91.7*, 18 de enero de 2018, acceso 15 de marzo de 2019, <http://www.adnradio.cl/noticias/nacional/victimas-de-karadima-y-defensa-de-bergoglio-a-barros-esto-es-grave-y-no-podemos-aceptarlo/20180118/nota/3693718.aspx>.
- «Eligen en Chile crisis en la Iglesia como principal noticia de 2018». *20 minutos*, 31 de diciembre de 2018. Acceso el 31 de diciembre de 2018. <https://www.20minutos.com.mx/noticia/462608/0/eligen-en-chile-crisis-en-la-iglesia-como-principal-noticia-de-2018/#xtor=AD-1&xxts=513356>.
- «Francisco pide perdón por los casos de abusos: ‘No puedo dejar de manifestar el dolor y la vergüenza’», *Emol*, 16 de enero de 2018. Acceso el 15 de marzo de 2019. <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2018/01/16/891391/Francisco-pide-perdon-por-los-casos-de-abusos-No-puedo-dejar-de-manifestar-el-dolor-y-la-vergenza.html>.
- “Francisco y presencia de obispo Barros en misas: «El día que me traigan una prueba voy a hablar»”, *Emol*, 18 de enero de 2018. Acceso el 15 de marzo de 2019. <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2018/01/18/891685/Francisco-y-presencia-de-obispo-Barros-en-misas-El-dia-que-me-traigan-una-prueba-voy-a-hablar.html>.
- O’Malley, Cardenal Sean. «Statement», *BostonCatholic.org*, 20 de enero de 2018. Acceso el 2 de abril de 2019. <https://www.bostoncatholic.org/Utility/News-And-Press/Content.aspx?id=34264>.
- Parker Gumucio, Cristian. «El obispo Barros y la transparencia», *Cooperativa*, 23 de enero de 2018. Acceso el 23 de marzo de 2019. <https://opinion.cooperativa.cl/opinion/religion/el-obispo-barros-y-la-transparencia/2018-01-23/155948.html>
- Piqué, Elisabetta. «Fuerte discurso de una periodista mexicana contra el

silencio de la Iglesia por los abusos». *La Nación*, 23 de febrero de 2019. Acceso el 2 de abril de 2019. <https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/fuerte-discurso-periodista-mexicana-silencio-iglesia-abusos-nid2222966>.

Piqué, Elisabetta. «El Papa manda a Chile a un enviado especial para escuchar a las víctimas de abusos». *La Nación*, 30 de enero de 2018. Acceso el 2 de abril de 2019. <https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/el-papa-manda-a-chile-a-un-enviado-especial-para-escuchar-a-victimas-nid2104951>.



---

## Homilía del 20 de marzo\*

Lectura del libro de Jeremías (18,18-20):

Ellos dijeron:

«Venga, tramemos un plan contra Jeremías porque no faltará la ley del sacerdote, ni el consejo del sabio, ni el oráculo del profeta. Venga, vamos a hablar mal de él y no hagamos caso de sus oráculos».

Hazme caso, Señor,  
escucha lo que dicen mis oponentes.  
¿Se paga el bien con el mal?,  
¡pues me han cavado una fosa!  
Recuerda que estuve ante ti,  
pidiendo clemencia por ellos,  
para apartar tu cólera.

Palabra de Dios

Evangelio según Mateo 20,17-28

Cuando iba subiendo Jesús a Jerusalén, tomó aparte a los Doce, y les dijo por el camino: «Mirad que subimos a Jerusalén, y el Hijo del

\* Homilía de Mons. Oscar Ojea, Obispo de San Isidro y presidente de la Conferencia Episcopal Argentina en el inicio del año lectivo 2019 de la Facultad de Teología de la UCA.

hombre será entregado a los sumos sacerdotes y escribas; le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles, para burlarse de él, azotarle y crucificarle, y al tercer día resucitará.»

Entonces se le acercó la madre de los hijos de Zebedeo con sus hijos, y se postró como para pedirle algo. Él le dijo: «¿Qué quieres?» Dícele ella: «Manda que estos dos hijos míos se sienten, uno a tu derecha y otro a tu izquierda, en tu Reino.» Replicó Jesús: «No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber la copa que yo voy a beber?» Dícenle: «Sí, podemos.» Díceles: «Mi copa, sí la beberéis; pero sentarse a mi derecha o mi izquierda no es cosa mía el concederlo, sino que es para quienes está preparado por mi Padre.»

Al oír esto los otros diez, se indignaron contra los dos hermanos. Mas Jesús los llamó y dijo: «Sabéis que los jefes de las naciones las dominan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. No ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será vuestro esclavo; de la misma manera que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos.»

El evangelio de hoy habla de tres puntos: el tercer anuncio de la pasión (Mt 20,17-19), la petición de la madre de los hijos de Zebedeo (Mt 20,20-23) y la discusión de los discípulos que quieren el primer puesto (Mt 20,24-28).

Queridos hermanos y hermanas

Vamos a detenernos en el Evangelio, a ver qué mensaje nos trae en orden a iluminar este momento de inicio de clases.

- Mateo 20,17-19: Mateo nos trae el tercer anuncio de la pasión. Están de camino hacia Jerusalén. Jesús los precede. Sabe que lo matarán. El profeta Isaías lo había ya anunciado (Is 50,4-6; 53,1-10).

Por esto, su muerte no es el fruto de un plan ya preestablecido, sino que es consecuencia de un compromiso asumido con la misión recibida del Padre junto con los excluidos de su tiempo. Por esto, Jesús alerta a los discípulos sobre la tortura y la muerte que encontrarán en

Jerusalén. Pues el discípulo ha de seguir al maestro, les va a tocar en algún momento sufrir con él y como él. Los discípulos están asustados y lo acompañan con miedo. No entienden lo que está ocurriendo (cf. Lc 18,34). El sufrimiento no concuerda con la idea que ellos tienen del mesías (cf. Mt 16,21-23).

- Mateo 20,20-21: Luego tenemos a una madre que pide el primer puesto para los hijos. Los discípulos no sólo no entienden el alcance del mensaje de Jesús, sino que continúan con sus ambiciones personales. Jesús insistía en el servicio y en la entrega, y ellos seguían con sus deseos de poder y pedían los primeros puestos en el Reino.

La madre de Santiago y de Juan, llevando consigo los dos hijos, llega cerca de Jesús y pide un lugar en la gloria del Reino para sus hijos, uno a la derecha y el otro a la izquierda de Jesús.

Evidentemente no entendieron la propuesta de Jesús. Estaban preocupados por sí mismos. Señal de que la ideología dominante de la época había penetrado profundamente en la mentalidad de los discípulos. A pesar de la convivencia de varios años con Jesús, no habían renovado su manera de ver las cosas. Miraban hacia Jesús con una mirada antigua. Querían una recompensa por el hecho de seguir a Jesús. Las mismas tensiones existían en las comunidades en el tiempo de Mateo y existen hoy en nuestras comunidades.

- Mateo 20,22-23: La respuesta de Jesús. Jesús reacciona con firmeza: “¡Ustedes no saben lo que están pidiendo!” Y pregunta si son capaces de beber el cáliz que él, Jesús, va a beber, y se están dispuestos a recibir el bautismo que él va a recibir. Es el cáliz del sufrimiento, el bautismo de sangre. Jesús quiere saber si ellos, en vez del lugar de primer plano, aceptan entregar su vida hasta la muerte. Los dos contestan: “¡Podemos!” Parece una respuesta de la boca para afuera, pues pocos días después, abandonarán a Jesús y lo dejarán sólo en la hora del sufrimiento (Mc 14,50). Ellos no tienen mucha conciencia crítica, ni perciben la realidad personal. El primer plano en el Reino al lado de Jesús, aquel que lo da es el Padre... Lo que Jesús tiene que ofrecer es el cáliz y el bautismo, el sufrimiento y la cruz.

- Mateo 20,24-27: Entre ustedes no sea así. Jesús habla, de nuevo,

sobre el ejercicio del poder (cf. Mc 9,33-35). En aquel tiempo, los que tenían el poder no prestaban atención a la gente. Actuaban conforme a lo que oían (cf. Mc 6,27-28). El imperio romano controlaba el mundo y lo mantenía sometido por la fuerza de las armas y así, a través tributos, impuestos y tasas, lograba concentrar la riqueza de la gente en manos de pocos allí en Roma. La sociedad estaba caracterizada por el ejercicio represivo y abusivo del poder. Jesús tiene otra propuesta. Dice: “¡Entre vosotros no debe ser así! Quien quiere ser el mayor, sea el servidor de todos.” Enseña en contra de los privilegios y las rivalidades. Quiere cambiar el sistema e insiste en el servicio como remedio contra la ambición personal.

“Entre ustedes no debe ser así”. Más aún: invita a hacerse el último y el servidor. Hermanos: que nuestro servicio no sea retórico sino concreto y entrañable.

Este servicio y este amor que se juega en lo escondido, en lo secreto nos purifica y nos vivifica. Acrisola nuestra entrega pastoral. Lejos de lo visible nos volvemos servidores del Pueblo de Dios.

- Mateo 20,28: El resumen de la vida de Jesús. Jesús define su misión y su vida: “¡No he venido para ser servido, sino para servir!” Vino a dar su vida en rescate de muchos. El es el Mesías siervo, anunciado por el profeta Isaías (cf. Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). Aprendió de su madre, que dijo: “¡He aquí la esclava del Señor!”(Lc 1,38). Propuesta totalmente nueva para la sociedad de aquel tiempo.

¿Cómo nos toca esto en el inicio de clases?

Ustedes se están preparando para una misión, pero para una misión al estilo de Jesús, una misión caracterizada por el servicio. Están recibiendo un regalo: el regalo de su formación teológica. Dentro de un tiempo serán profesores, investigadores o pastores. Todos ustedes tienen un gran don y una gran responsabilidad. Lo tienen desde ahora. Se están preparando para un servicio pero la preparación misma, es una herramienta que les da poder al estilo de Jesús, para el servicio.



El servicio de la Teología es alimento para el pueblo de Dios, ustedes se están preparando para nutrir con la fe a muchas personas, posiblemente que no conocen o que incluso no han nacido aún. No sabemos dónde los llevará Dios. Hoy está en nuestras manos el hecho de prepararlos (y ustedes de prepararse) para una misión y un servicio.

En este inicio de clases recordamos lo que el Papa Francisco dijo en 2015, cuando se celebraron los 100 años de la facultad de Teología: *“En este tiempo, la teología también debe hacerse cargo de los conflictos: no sólo de los que experimentamos dentro de la Iglesia, sino también de los que afectan a todo el mundo y que se viven por las calles de Latinoamérica. No se conformen con una teología de despacho. Que el lugar de sus reflexiones sean las fronteras. Y no caigan en la tentación de pintarlas, perfumarlas, acomodarlas un poco y domesticarlas. También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a calle y, con su reflexión, derraman unguento y vino en las heridas de los hombres.”*

¡Qué desafío apasionante! Para ese desafío es bueno que se preparen con responsabilidad y alegría.

Les deseo que sean muy felices en esta casa. Que no padezcan el hecho de estudiar, sino que lo disfruten. Que disfruten de los descubrimientos que harán, que puedan fascinarse con la sabiduría del Espíritu Santo manifestada en la Palabra de Dios. Que puedan enriquecerse y rezar con la experiencia de los santos doctores de la Iglesia. Que puedan admirar y descubrir al Señor en el pensamiento de los teólogos. Que puedan acompañarse docentes y alumnos en esta peregrinación de fe, esperanza y amor que es la teología. Que puedan hacerse muchas preguntas y pensar juntos la misión evangelizadora de la Iglesia.

La Iglesia los espera, los necesita, espera mucho de ustedes. Pidámosle a María Santísima que acompañó el crecimiento del Señor, que los cuide y acompañe. Que los preserve de la soberbia pero también del miedo a pensar y que nos ayude a todos a ejercer el poder y autoridad que tengamos en la vida como un servicio alegre al Pueblo de Dios.

Que así sea.



## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

---

---

SENECA, *Selected Letters*, edited by Catharine Edwards, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, 345 páginas

---

Una Introducción nos pone al día acerca de la vida y obra de Séneca (Córdoba, 4 a.C.-Roma, 65 A.D.), acerca del destinatario de sus *Epistulae morales*; de éstas como género literario, y de un compendio de términos estoicos y su trasfondo. Entre las recepciones de Séneca tomo sólo las cristianas: Tertuliano lo llama *saepe noster*; la afinidad que muchos cristianos sentían por estos escritos se hizo evidente en la amplia circulación de una correspondencia espuria entre Pablo y Séneca durante la temprana Edad Media, que sirvió para legitimarlo a Séneca como autoridad en cuestiones éticas y llegó muy luego hasta nuestras bibliotecas. En el XII fue imitado y valorado por autores destacados, como Pedro Abelardo, y en el XIII las *Epistulae morales* circulaban por Espa-

ña e Italia, siendo una de las fuentes de Petrarca. La parábola descendente de la valoración del autor después del Renacimiento recién se interrumpe con la atención que le presta Michel Foucault.

¿Cómo es el método de edición y comentario de este clásico?

En primer lugar, seleccionar entre la vastedad de los textos; de las 124 *Cartas a Lucilio*, destinatario habitual del autor cordobés, la editora elige quince.

En segundo lugar las edita y publica, en latín, con aparato crítico, sin notas.

En tercer lugar –ocupa dos tercios del libro– comenta temas elegidos de cada carta, en diálogo con la bibliografía especializada.

La autora del comentario ubica a Séneca como escéptico (como piensa en inglés, esto viene a significar alguien que toma distancia crítica de las voces corrientes). Entre las voces que re-

suenan en el texto se destaca el epicureísmo, de la *Carta I* a la 29, a partir de la cual se observa un giro hacia el estoicismo. El tema de la pobreza surge desde la *Carta 1* hasta la 18. Desde el fondo estoico resuenan las pasiones de la ira, y sus opuestos. ¿Resuena una voz cristiana? No parece. Las razones van desde una antropología del alma como realidad corpórea hasta una perspectiva de la clemencia que no llega a la misericordia sino ironiza acerca de ella.

La sola bibliografía sería un aporte y una guía en la navegación de estos mares, necesaria para comprender una historia que no deja de ser nuestra.

LUIS BALIÑA

---

JOHN W. O'MALLEY SJ, *Trento. ¿Qué pasó en el concilio? Besauri: (Viscaya, España), Sal Terrae, 2015, pp. 327.*

---

El autor, conocido por las publicaciones traducidas al castellano por la editorial Sal Terrae sobre «Los primeros jesuitas» y «¿Qué pasó en el Vaticano II?»,

es un sacerdote jesuita estadounidense, profesor de teología en la Universidad de Georgetown. Se considera deudor de la obra de Hubert Jedin y de todos aquellos que han seguido la senda trazada por el mismo Jedin.

Este libro traducido del inglés tiene la intención de «ofrecer una introducción al concilio que esté al alcance de todos los públicos y que a la vez preste cierta ayuda a los historiadores y teólogos profesionales», esperando a la vez «desactivar algunos de los muchos mitos y malentendidos que existen acerca del concilio de Trento» (pp. 11-12). La lectura de la obra, que por demás resulta ágil y amena, comprueba que este objetivo se consigue. El lector se encontrará con la descripción del contexto del concilio, los problemas abordados y las soluciones propuestas, dentro de un marco que permite comprender este acontecimiento complejo desarrollado entre los años 1545-1563.

El trabajo está bien documentado con la incorporación de la investigación más reciente al respecto. Luego de una introducción larga pero indispensable vienen seis capítulos seguidos de un epílogo del mismo valor; al final hay apéndices con los más de

cincuenta decretos de las veinticinco sesiones del concilio en orden cronológico y la confesión de fe tridentina, además de un índice onomástico y analítico.

Desde el primer capítulo el autor ayuda a entender la demora para la convocatoria al concilio ante las demandas de reforma y los temores de los papas frente al conciliarismo; para ello se remota un siglo atrás hasta el concilio de Constanza. Durante toda la obra se ponen de relieve las difíciles relaciones del papa con los emperadores y reyes que dan muestra sintética del cuadro político y religioso de la época; lo cual, a su vez, explica las dificultades que existieron para convocar y continuar el concilio. Las tres etapas con los temas debatidos en las respectivas sesiones son relatadas y resumidas

con el acceso a las fuentes resaltando tanto el papel de los teólogos y canonistas como las tensiones entre los legados pontificios y los obispos en Trento. Las cuestiones doctrinales, que los papas dejaban al concilio actuar con libertad, son de una lectura densa que requieren los elementales conocimientos teológicos; paralelamente se tratan las reformas conciliares, que fueron las de mayor tensión entre el Papa y la asamblea, que a su vez tuvieron consecuencias tanto pastorales como económicas.

De modo didáctico el libro consigue dar a conocer lo esencial del concilio celebrado en un arco tan largo de tiempo y en situaciones tan complejas.

HERNÁN GIUDICE

**Revista *Teología en Open Journal System***

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO>

**Manual de Estilo para colaboradores de la Revista Teología**

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/about/submissions>

[#authorGuidelines](#)

## 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 agosto de 2019  
en Impresiones Gráficas Stella Maris S.A.  
Buenos Aires, Argentina

